

PROSIDING

SEMINAR NASIONAL <<




DALAM RANGKA DIES NATALIS KE-53 UNY

Reviewer:

1. Dr. Suharno, M.Si
2. Saefur Rochmat, P.hD
2. Amika Wardhana, P.hD

MENEGUHKAN ILMU-ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN

 Kamis, 4 Mei 2017

 Ruang Sidang Utama
Rektorat UNY

Presented By:



Meneguhkan Ilmu-Ilmu Sosial Keindonesiaan

Reviewer:

Dr. Suharno, M.Si

Saefur Rochmat, P.hD

Amika Wardhana, P.hD

Editor:

Pandhu Yuanjaya dan Danu Eko Agustinova

**FAKULTAS ILMU SOSIAL
UNIVERSITAS NEGERI YOGYAKARTA
2017**

Meneguhkan Ilmu-Ilmu Sosial Keindonesiaan

Reviewer:

Dr. Suharno, M.Si

Saefur Rochmat, P.hD

Amika Wardhana, P.hD

Editor:

Pandhu Yuanjaya dan Danu Eko Agustinova

ISBN: 978-602-60578-1-5

Penyunting:

Nur Endah Januarti

Desain Sampul dan Tata Letak:

Iqbal Arpanudin

Penerbit:

FIS UNY

Redaksi:

Jl. Colombo, No. 1

Daerah Istimewa Yogyakarta 55281

Tlp: 082143250330

Fax: 0274-548201

Email: jianpublishing@gmail.com

Cetakan Pertama, Juli 2017

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

Sambutan Ketua Panitia Seminar Nasional

Kepada yang saya hormati:

- Rektor UNY, Bapak Prof. Dr. Sutrisna Wibawa, M.Pd.
- Bapak Ketua dan Sekretaris Senat UNY
- Bapak dan Ibu Wakil Rektor UNY
- para Dekan se lingkungan UNY
- Direktur Pascasarjana UNY
- Ketua Lembaga (LPPM dan LPPMP)
- para Wakil Dekan FIS UNY
- Bapak Ibu Kujur/Kaprodi FIS UNY
- Bapak/Ibu dosen, Ibu Kabag, dan Bapak/Ibu Kasubag FIS UNY
- Pengurus BEM, DPM, dan Ormawa FIS UNY
- Para pembicara yang sudah berkenan hadir
- para tamu undangan dan hadirin yang berbahagia.

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Selamat Pagi dan Salam Sejahtera untuk kita semua.

Seminar yang bertema Menenguhkan Ilmu-ilmu sosial ke Indonesiaan ini dilakukan dalam rangka mencapai visi Fakultas Ilmu Sosial yakni menjadi fakultas yang unggul di Asia tenggara dalam menghasilkan paradigma alternative Ilmu-ilmu Sosial ke Indonesiaan, ilmuwan sosial, dan pendidikan yang berlandaskan ketakwaan, kemandirian dan kecendekiaan.

Dalam rangka mempertajam pelaksanaan visi dan misi ini kami mengundang mengundang pembicara-pembicara yang kompeten. Yaitu, Prof. Dr. Ravik Karsidi (Rektor UNS/Ketua HIPIIS) yang pada kesempatan kali ini didelegasikan kepada Prof. Pawito (Guru Besar Ilmu Komunikasi UNS/Anggota HISPISI) tema: Strategi Menuju Ilmu Sosial Ke-Indonesiaan; Prof. Dr. Warsono, MS. (Ketua HISPISI/Rektor UNESA) tema: Pembelajaran Ilmu-ilmu Sosial Bercorak Ke-Indonesiaan; Cahyo Pamungkas, Ph.D. (LIPI) tema: Peta Teori Ilmu Sosial dan Posisi Ilmu Sosial Ke-Indonesiaan. Prof. Dr. Ajat Sudrajat, M.Ag (Dekan FIS UNY) yang diwakilkan oleh Dr. Nasiwan M.Si (Dosen FIS UNY/Pendiri FISTRANS INSTITUTE (sekarang bernama MASISKA)) tema: Latar Belakang, Visi dan Upaya Memabngun Ilmu Sosial Ke-Indonesiaan. Selain itu dalam seminar

nasional ini juga terdapat *call for paper*. Makalah yang masuk sejumlah: 35 makalah. Total peserta seminar sekitar 150 peserta.

Selaku ketua panitia saya mengucapkan terimakasih sebesar-besarnya pada bapak rector UNY, Dekan FIS UNY dan para pihak-pihak yang membantu penyelenggaraan acara ini. Tak lupa kepada para panitia yang telah bekerja keras dalam menyukseskan terselenggaranya seminar Ini saya ucapkan terimakasih sebesar-besarnya. Permohonan maaf bila dalam penyelenggaraan seminar ini ada kekurangan. Selanjutnya saya selaku ketua panitia, Selamat mengikuti seminar semoga dari penyelenggaraan seminar ini dapat memberikan manfaat bagi kita dalam membangun Ilmu Sosial yang bercorak Ke Indonesiaan. Amiiien.

Ketua Panitia

Yanuardi, M Si

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur marilah senantiasa kita panjatkan ke hadirat Allah swt atas semua limpahan rahmat, hidayah, inayah, dan maghfirah-Nya kepada kita sekalian. Alhamdulillah, atas perkenan-Nya jualah yang telah memberi kemudahan terbitnya prosiding Seminar Nasional Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta. Prosiding seminar yang berjudul “Meneguhkan Ilmu-Ilmu Sosial Keindonesiaan”, berisi refleksi para akademisi yang mendedikasikan hidupnya untuk pengembangan ilmu-ilmu sosial keindonesiaan.

Hadirnya prosiding ini selaras dengan Visi FIS yang mana pada tahun 2025 FIS menjadi Fakultas yang unggul di Asia Tenggara dalam menghasilkan paradigma alternatif ilmu-ilmu sosial keindonesiaan, ilmuwan sosial, dan pendidik yang berlandaskan ketakwaan, kemandirian, dan kecendekiaan. FIS sebagai institusi perguruan tinggi dan tempat tinggal berbagai ilmuwan sosial tanpa kenal lelah melakukan refleksi, kajian, sampai pada langkah nyata gerakan membangun ilmu sosial indonesia melalui proses pendidikan, penelitian dan pengabdian. Untuk itu demi menjawab kegelisahan dinamika ilmu sosial dan sumber-sumber ilmu keindonesiaan FIS perlu mengokohkan sebuah lembaga pengkajian, penelitian dan penerapan yang dapat menjadi sarana dalam upaya membangun paradigma ilmu sosial indonesia dari hasil pemikiran berbagai sudut pandang ilmu sosial melalui berbagai macam perspektif ilmu sosial yang dimiliki FIS saat ini di bidang Hukum dan Politik, Sosiologi, Sejarah, Geografi, Administrasi Negara dan Komunikasi.

Pimpinan FIS menyampaikan ucapan terimakasih kepada tim editor yang telah mengupayakan untuk tertibnya prosiding seminar ini, teriring doa dan harapan menjadi bacaan yang bermanfaat bagi para dosen, mahasiswa, pencinta ilmu yang memiliki perhatian pada tema pendidikan, komitmen keindonesiaan, serta peran pendidikan rekayasa dan transformasi sosial di Indonesia. Buku ini diharapkan mendorong terciptanya iklim akademik yang kondusif dalam mengembangkan ilmu-ilmu sosial keindonesiaan.

Akhirnya, kepada para pembaca disampaikan selamat menikmati, semoga mendapatkan seteguk air pelepas dahaga keilmuan dan inspirasi untuk menuju kejayaan indonesia yang dicita-citakan, Indonesia yang merdeka, bersatu dan berdaulat. Indonesia yang berdaulat dalam pengembangan ilmu, termasuk ilmu-ilmu sosial.

Yogyakarta, Juli 2017

Prof. Dr. Ajat Sudrajat

DAFTAR ISI

Cover...i

Sambutan Ketua Panitia...iii

Sambutan Dekan....v

Daftar Isi...vi

Ilmu Sosial Keindonesiaan: Pemakalah Utama

- A. Globalisasi Ilmu Pengetahuan: Bagaimana Dengan Ilmu-Ilmu Sosial Dan Identitas Nasional? (*Prof. Ravik Karsidi dan Prof. Pawito*)... 1
- B. Pembelajaran Ilmu-Ilmu Sosial yang Bercorak Keindonesesiaan (*Prof. Warsono*)... 8
- C. Peta Teori Ilmu Sosial Dan Posisi Ilmu Sosial Keindonesiaan (*Cahyo Pamungkas, PhD*)....17
- D. Tapak-Tapak Kecil Indigenisasi Ilmu-Ilmu Sosial: Pengalaman Membangun Diskursus Alternatif di Fakultas Ilmu Sosial UNY (*Prof. Ajat Sudarajat dan Dr. Nasiwan*)...43

Ilmu Sosial Keindonesiaan Perspektif Politik, Hukum, dan Administrasi Negara...71

- A. Panduan Program Penanggulangan Kemiskinan (*Joko Tri Brata, La Ode Barium, dan Asri Djauhar*)... 72
- B. Penegasan Konstruksi Hukum sebagai Fakta Sosial: Telaah Relasional dalam Mengoptimalkan Kerja Penegakan Hukum (*Wenly R.J. Lolong*)... 80
- C. Meneguhkan Ilmu Sosial Profetik sebagai Jalan Baru Ilmu Sosial Keindonesiaan (Sebuah Tanggapan terhadap Nasiwan, Heddy Ahimsa, dan Amin Mudzakkir) (*Nuruddin Al Akbar*)... 93
- D. Implementasi Model Pendidikan Multikultural dalam Upaya Menata Kehidupan Sosial Kebangsaan dan Kenegaraan Indonesia (*A. L. Lonto dan Wenly R. J. Lolong*)...123
- E. Kontribusi Paradigma Profetik dalam Membangun Pendidikan Inklusi Multikultural Konteks Keindonesiaan (*Diana Wulandari*).... 138
- F. Penguatan Pendidikan Karakter: Sinergisitas Pemerintah Kota Surabaya dan Sekolah dalam Internalisasi Nilai Peduli Lingkungan (*Darto Wahidin*)....151
- G. Islam Sunda: Konstruksi Identitas Kolektif dalam Masyarakat Jaringan (Studi Kasus di Purwakarta) (*Fransisca Ria Susanti*) ... 163
- H. Telaah Kritis Pelaksanaan Otonomi Daerah dalam Perspektif Demokratis (*La Januru*)... 178

Ilmu Sosial Keindonesiaan Perspektif Sejarah.... 189

- A. Sejarah Kebudayaan: Perkembangan Kesenian Didong Pada Masa Reformasi (*Jona Erwanta*)... 190
- B. Dinamika Sosial Pasukan *Inong Balee* Pasca Perdamiaan GAM-RI (*Widia Munira*)....202
- C. Perang Ngali: Perlawanan Rakyat Bima Terhadap Penjajahan Belanda Tahun 1908-1909 (*Sukarddin*).... 212
- D. Islam Historis: Paradigma Watak Islam Indonesia (*Miftahuddin*)...235
- E. Revitalisasi Pendidikan Sejarah di Tengah Arus Globalisasi (*Susilo Setyo Utomo*)...247

Ilmu Sosial Keindonesiaan Perspektif Sosiologi, Komunikasi, Geografi..... 259

- A. Debat Ontologi Kajian Komunikasi: Sebuah Renungan Atas Kemiskinan Imajinasi (*Muhamad Sulhan*)...260
- B. Revitalisasi Ilmu Sosial Keindonesiaan dalam Merespon Perubahan Sosial (Ali Imron)...275
- C. *Sexi Dancer* sebagai Pilihan Mahasiswa Perempuan (*Aris Martiana, V. Indah Sri Pinasti, Puji Lestari*).... 282
- D. Fertilitas Suku Bangsa Pada Masyarakat Majemuk (Kajian di Desa Sidowaluyo Kecamatan Sidomulyo Kabupaten Lampung Selatan (*Trisnaningsih dan Buchori Asyik*)...294
- E. Dua Jendela Satu Sungai: Perspektif *Indigenous Knowledge* Masyarakat Dayak Meratus Kalimantan Selatan (*Setia Budhi*)...306
- F. Menggali Peran Kondisi Geomorfologis Dalam Membentuk Kearifan Lokal Masyarakat Untuk Menghadapi Bencana Alam (*Arif Ashari*)...318

Ilmu Sosial Keindonesiaan Perspektif Pendidikan Karakter dan Pembelajaran...331

- A. Perencanaan Penyampaian Pesan Bernilai Pembelajaran dan Pendidikan Karakter Kepada Calon Tenaga Pendidik (Studi Kasus Perencanaan Pesan Pada Program Studi Pendidikan Bahasa Inggris Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Surakarta) (*Annis Azhar Suryaningtyas*)...332
- B. Budaya Sekolah Sebagai Sarana Pengembangan Karakter Peserta Didik di SMP 22 Semarang (*Fredy Hermanto, Aisyah Nur Sayidatun Nisa, Noviani Achmad Putri*).... 341
- C. Membumikan Ilmu Sosial Keindonesiaan Melalui Pendidikan Berbasis Budaya (*Ari Setiarsih dan Erick Burhaeni*).... 350

D. Pembelajaran Pengantar Ilmu Politik Melalui Penerapan Enam Macam Tugas Pada Jurusan PPKn Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan (*Halking*).... 359

GLOBALISASI ILMU PENGETAHUAN: Bagaimana Dengan Ilmu-Ilmu Sosial dan Identitas Nasional?

Ravik Karsidi dan Pawito *)

*OH, East is East, and West is West, and never the twain shall meet;
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat
(Kipling, 1895).*

Kutipan dari sebagian baris-baris puisi karya Kipling di atas membersitkan tiga substansi yang unik dan sekaligus menarik untuk dipikirkan secara lebih mendalam. Benarkah (kebudayaan-peradaban) Timur dan Barat tidak akan pernah bertemu, atau bertemu juga tetapi hanya mirip dengan sekedar sapaan "say hallo", atautkah keduanya bertemu kendati memang harus melalui banyak negosiasi dalam suatu narasi besar yang lebih dikenal dengan globalisasi. Pada kenyataannya banyak dijumpai gejala penerimaan anasir kebudayaan Barat yang masuk ke (dan diterima di) Timur termasuk Indonesia, misalnya gaya busana (stelan jas), berbagai macam teknologi, dan juga metode-metode keilmiah. Namun ada juga anasir kebudayaan Barat yang bernegosiasi dengan Timur dan kemudian menghasilkan sintesa seperti dapat diamati misalnya Es Cream yang menggunakan sebagian bahan dari ketela rambat, atau corak arsitektur Eropa namun berinteriorikan gaya tradisional.

Di sisi lain, kedapatan juga semacam gejala tandingan (*counter culture*) atau bahkan bisa disebut perlawanan; yakni unsur kebudayaan Barat memperoleh yang sebegitu jauh tidak berhasil bernegosiasi dengan kebudayaan asli Indonesia (Jawa) sehingga yang terjadi lebih merupakan berkompetisi ketat antara unsur kebudayaan Barat dengan unsur kebudayaan Timur (Indonesia), termasuk misalnya berbagai jenis dan/atau merk minuman ringan (*soft drink*) yang memperoleh perlawanan kuat oleh berbagai jenis minuman khas Indonesia termasuk (wedang) kopi, teh, ronde, cendol, dan kelapa muda. Makanan (kuliner, menu) cepat saji yang dikendalikan oleh perusahaan asing (Amerika) memperoleh perlawanan ketat oleh menu makanan asli seperti gurami bakar, kakap goreng, bebek/ayam/burung dara goreng (lengkap dengan asesori dan lalapan). Nampaknya butuh waktu lama, itupun kalau pada akhirnya bisa, untuk kekuatan luar memformat lidah dan perut dari yang asli Indonesia untuk dirubah menjadi barat; yang terjadi selama ini mungkin dapat dikatakan masih terkesan "kebarat-baratan."

*)

1. Ravik Karsidi/Ketua HIPIIS dan Guru Besar Sosiologi Pendidikan UNS.
2. Pawito/Pengurus HIPIIS dan Guru Besar Ilmu Komunikasi UNS.

Gejala demikian mengisyaratkan bahwa narasi mengenai globalisasi belum berakhir, dan nampaknya juga belum ada isyarat kapan hal itu akan berakhir. Kalau harus dikatakan bahwa globalisasi adalah

h untuk kemanfaatan semua penghuni bumi maka mungkin hal ini benar; tetapi sepertinya yang lebih lantang berteriak demikian adalah kalangan dominan - masyarakat yang memiliki kekuatan yang cenderung menghegemoni dengan segala amunisi yang dimiliki termasuk sudah tentu adalah ilmu pengetahuan (termasuk ilmu-ilmu sosial), teknologi, modal, media (media massa dan media baru sebagai aparatus ideologi) dan cadangan arsenal kekuatan pemaksa (militer) sebagai aparatus represif. Tetapi haruskah (selamanya) demikian? Bukankah ilmu-ilmu sosial pada dasarnya

mempelajari kehidupan manusia dengan segala tingkah-laku dan perangnya yang karena itu bisa sangat berbeda antara gejala yang berkembang di masyarakat megapolitan New York dengan masyarakat Desa Songbledeg (pantai selatan wilayah Kabupaten Wonogiri Provinsi Jawa Tengah)? Lalu apa pula relevansinya teori-teori hasil penelitian yang dihasilkan dari dan oleh masyarakat negara maju/kaya di sana yang secangkir kopi bisa berharga US 5 Dolar (katakan Rp. 60.000,-) untuk menjelaskan realitas gejala masyarakat kita di sini yang di dalamnya ada keluarga yang berpendapatan kurang dari itu dalam seharinya?

Bertolak dari “keprihatinan” sebagaimana dikemukakan di atas maka paparan ini lebih dimaksudkan untuk berbagi pikiran untuk perkembangan ilmu-ilmu sosial dalam konteks keindonesiaan dengan mengambil titik-berat terutama berkenaan dengan konsep dan teori untuk penelitian sosial.

Berkenaan dengan konsep

Sebagaimana kita ketahui, Geertz telah secara serius meneliti kehidupan masyarakat Pare Kabupaten Kediri (yang oleh Geertz nama wilayah ini disamakan menjadi Mojokuto) dengan memberikan penekanan pada penggolongan masyarakat di sana yang nampaknya dicoba dikaitkan terutama dengan peta kekuatan yang ada pada masyarakat Pare ketika itu. Geertz lewat laporan penelitian yang dihasilkannya kemudian menyarankan adanya tiga golongan masyarakat di Pare: Santri, Abangan, dan Priyayi. Dengan konsep masyarakat santri, yang dimaksud Geertz terutama adalah masyarakat

Dalam kaitan ini nampak kesan ketidak konsistenan terutama antara golongan santri dan priyayi – artinya dalam golongan masyarakat priyayi sebenarnya juga terdapat nuansa abangan yakni dengan diyakininya berbagai mitos dan/atau kepercayaan-kepercayaan termasuk misalnya menyelenggarakan upacara selamatan. Hanya saja masyarakat golongan priyayi ini lebih banyak bekerja sebagai pegawai negeri dan secara politis mereka lebih berafiliasi kepada Partai Nasional Indonesia (PNI). Hal demikian menunjukkan bahwa Geertz lebih melihat masyarakat Pare dalam konteks kekuatan politik yakni golongan Santri diasosiasikan dengan golongan Agama (Islam), golongan Priyayi diasosiasikan dengan PNI (walau sebenarnya juga meyakini berbagai

mitos dan melaksanakan berbagai adat-kebiasaan seperti kalangan Abangan), dan golongan Abangan yang diasosiasikan dengan Partai Komunis Indonesia (PKI).

Dapat dikayakan bahwa penggolongan dengan cara demikian seolah mengokohkan pikiran Soekarno tentang NASAKOM – suatu pandangan yang dapat dikatakan kontroversial. Dikatakan kontroversial terutama disebabkan oleh sifat ketidakcocokan (*incompatible*) antara nilai-nilai Pancasila yang menjunjung tinggi nilai-nilai Ketuhanan Yang Maha Esa (prinsip pengakuan tentang adanya Tuhan yang hanya satu yakni Tuhan Yang Maha Esa) di satu sisi dengan nilai-nilai komunisme yang notabene tidak mengakui adanya Tuhan Yang Maha Esa. Geertz dengan konsep trikotomik Santri-Priyayi-Abangan menunjukkan kesan sangat bias karena banyak sekali warga golongan yang oleh Geertz disebut Abangan sebenarnya bukan orang komunis. Lagi pula bacaan doa dalam upacara selamatannya banyak yang memiliki kedekatan dengan doa yang lazim dibaca oleh kalangan agama walau kebanyakan orang dari golongan Abangan ini memang tidak memahami arti dari bacaan-bacaan doa yang pada umumnya menggunakan bahasa Arab, dan mereka memang tidak menjalankan/memenuhi rukun Islam.

Mencermati hal demikian maka kelihatan bahwa nampaknya terlalu beresiko untuk terlalu bertumpu pada konsep dan teori yang dibuat oleh masyarakat Barat walau mengenai masyarakat Indonesia – apalagi konsep dan teori yang dibuat oleh peneliti asing sebagai hasil dari penelitian yang dilakukan pada masyarakat asing pula. Terlalu banyak gejala pada masyarakat Indonesia yang dapat dikonsepsikan dengan mengacu pada penyebutan oleh masyarakat Indonesia sendiri yang dapat membuka peluang untuk diciptakannya teori-teori yang lebih bernuansakan Indonesia.

Gejala lain, di kalangan masyarakat Minang terutama Payakumbuh misalnya, berkembang kebiasaan yang disebut dengan *marosok*. Konteks dari kebiasaan ini adalah bertransaksi (terutama dalam jual-beli) sapi tanpa dengan tawar-menawar menggunakan mulut tetapi dengan menyatukan kedua telapak tangan antara penjual dan pembeli yang kemudian disebutkan harga yang disepakati dengan mengacu keumuman harga yang berlaku. Walau kebiasaan ini nampak semakin memudr – dengan ditandai oleh semakin banyaknya tawar-menawar dengan mulut/ucapan – namun jelas bahwa *marosok* merupakan (dapat diangkat) sebagai konsep yang digunakan oleh masyarakat setempat untuk menunjuk realitas gejala yang riil ada/berkembang.

Lebih lanjut adalah penggunaan istilah/konsep *suaraningasepi* (*the sound of silence*) oleh masyarakat Jawa. Konsep *suaraningasepi* tumbuh dan berakar pada konteks kepemimpinan (*leadership*) tradisional-klasik Jawa. Konsep ini digunakan untuk menunjuk apa yang sebenarnya lebih diinginkan oleh rakyat tetapi tidak sempat terartikulasikan – sebagian besar karena tidak berani, atau karena tidak ada fasilitas/saluran, atau mungkin karena enggan. Karena kecenderungan demikian maka apa yang sebenarnya dikehendaki rakyat (kawula) tidak pernah muncul ke permukaan. Karena ideal kekuasaan dalam masyarakat Jawa adalah nyawiji, manunggal (menyatu) antara pemimpin sebagai representasi dari kekuasaan di satu sisi dengan rakyat (kawula) di sisi lain maka pemimpin harus dapat memastikan, dengan cara tertentu, apa sebenarnya yang diinginkan oleh rakyat.

Cara yang dimaksud dalam hubungan ini terutama adalah dengan pola kepemimpinan Hastobroto - delapan laku utama yang notabene merupakan harmoni antara jagad gede (makro kosmos - yakni alam semesta) dengan jagad cilik (mikro kosmos - yakni diri seorang pemimpin). Pokok hakikat dari pola kepemimpinan ini adalah pengutamakan perilaku pemimpin yang mencintai rakyat, senantiasa berpikir dan bekerja untuk rakyat, membelanjakan waktu dan tenaga serta jiwanya untuk rakyat. Pokok hakikat demikian kemudian memanifestasi dalam perilaku pemimpin yang mementingkan dan rajin menghampiri rakyat, ikhlas mendengarkan dan memahami suara/kehendak rakyat - yang untuk hal ini bilamana perlu dengan melakukan penyamaran. Hanya dengan cara demikian maka pemimpin dapat mengetahui dengan pasti tentang bagaimana sebenarnya suara rakyat: Pemimpin dapat mendengar suaranya sepi.

Konsep suaranya sepi agak berbeda dengan kunjungan tidak resmi (*in-cognito*) pemimpin ke daerah, berbeda juga dengan inspeksi mendadak (sidak - yang lebih terkesan mencekam), dan sangat jauh berbeda dengan apa yang sekarang dikenal luas sebagai *blusukan*. *Blusukan* di samping melibatkan rombongan juga senantiasa disertai dengan kamera (wartawan), dan kerap kali (walau mungkin tidak selalu) memang sengaja dilakukan untuk membangun citra.

Dengan menyebutkan beberapa konsep sebagaimana baru saja dikemukakan di atas maka nampaknya sangat penting bagi ilmuwan sosial di Indonesia sekarang untuk semakin banyak mengenali masyarakat kita sendiri dengan begitu beragam corak kebudayaannya. Penelitian demi penelitian sosial di Indonesia sangat diharapkan untuk tidak terlalu memaksakan menggunakan dan/atau mengkonfirmasi konsep dan teori yang dihasilkan oleh dan di masyarakat Barat. Hanya dengan cara demikian maka ilmuwan sosial di Indonesia akan dapat lebih berkontribusi terhadap upaya-upaya bersifat berkelanjutan termasuk misalnya membangun dan mengembangkan identitas nasional di tengah kuatnya penetrasi budaya global. Ilmu-ilmu sosial yang kita kembangkan bersama sangat diharapkan untuk lebih memiliki watak keindonesiaan.

sehingga seringkali terdapat kesan adanya semacam pemaksaan atau mungkin keterpaksaan ketika kita sebagai peneliti harus meneliti dan/atau menjelaskan gejala yang ada/tumbuh di masyarakat kita lalu kita menggunakan konsep (construct) dan juga teori-teori dari luar (asing). Sementara itu banyak realitas dan/atau gejala dalam masyarakat kita yang sangat bersifat khas yang semestinya dikonsepsikan secara khas pula; yang kemudian penelitian terhadapnya sangat memungkinkan ditemukannya teori baru yang lebih bersifat khas Indonesia.

Level teori

Kerap kali dijumpai penelitian yang menghasilkan kesimpulan yang membenarkan teori-teori dari Barat. Hal demikian mungkin tidak terlalu aneh sebab segala hasil/kesimpulan sebuah penelitian pastinya ditentukan oleh data yang berhasil

dikumpulkan peneliti, analisis yang dibuat, serta interpretasi-interpretasi oleh peneliti. Di samping ini juga ada kemungkinan sifat “keumuman” dari teori sehingga suatu teori seringkali kedapatan banyak memperoleh konfirmasi oleh dan/atau dari suatu penelitian ke penelitian lain – bahkan penelitian yang dilakukan di belahan wilayah lain dari dunia ini. Pun begitu, selayaknya kembali disadari juga bahwa teori bukan hanya dapat difungsikan untuk membimbing penelitian tetapi juga sangat terkait dengan tindakan (action) termasuk pengambilan keputusan dan/atau penerapan kebijakan.

Sangat diharapkan bahwa dengan penelitian sosial yang dilakukan di Indonesia dan oleh peneliti Indonesia dapat mencapai temuan-temuan yang pada akhirnya dapat dipretensikan sebagai teori yang memiliki sifat khas keindonesiaan walau harus menegasikan (menolak) pandangan-pandangan teoritik yang berasal dari Barat; dan teori-teori demikian selanjutnya dapat digunakan sebagai rujukan untuk mengambil keputusan, membuat kebijakan. Dalam kaitan ini nampaknya memang ada semacam dilema. Di satu sisi ada pendapat yang mengatakan bahwa semakin tinggi sifat keumuman sebuah teori maka akan semakin bagus sebuah teori. Namun di sisi lain ada pula pandangan yang mengatakan bahwa perilaku manusia sangat dipengaruhi oleh lingkungan; sementara karena lingkungan masyarakat berbeda-beda maka perilaku masyarakat cenderung berbeda-beda pula dari suatu bagian wilayah dunia ke wilayah lain – termasuk dalam merespon lingkungan serta tingkatan sejauh mana lingkungan berpengaruh terhadap perilaku. Dalam kaitan demikian maka pandangan dan/atau sikap yang lebih skeptik di kalangan ilmuwan sosial di Indonesia sangat dibutuhkan dengan semangat untuk menjadi penemu dan bukan untuk menjadi peniru, untuk menjadi pencipta dan bukan untuk menjadi pengikut.

Sebelumnya sudah dikatakan bahwa teori kerap kali dipahami sebagai sangat terkait dengan tindakan – artinya tindakan dan/atau keputusan dibuat dengan merujuk atau bahkan mungkin berpijak pada teori. Dengan kata lain, teori dapat menginspirasi atau bahkan dapat dipakai sebagai pijakan untuk membuat keputusan dan/atau kebijakan. Hal demikian sebenarnya menunjuk sebagian dari hal dimensi axiology (causa finalis) dari ilmu pengetahuan (dan/atau teori) (periksa misalnya Littlejohn dan Foss, 2011:23-24). Kecenderungan demikian memberikan pelajaran bahwa teori yang dibangun dari penelitian dan/atau pemikiran masyarakat Barat (dengan kebudayaan yang berbeda) belum tentu sesuai/cocok untuk menjelaskan, memprediksi, apalagi untuk menuntun tindakan (keputusan, kebijakan) berkenaan dengan gejala serta persoalan-persoalan yang tumbuh di Indonesia.

Sekedar sebagai contoh dikemukakan pengalaman Indonesia di masa Orde Baru berkenaan dengan penerapan teori pembangunan ekonomi yang disarankan oleh Rostov yang dikenal dengan Teori Tahap Pertumbuhan (Stages of Growth Theory). Teori ini berpandangan bahwa pembangunan nasional terutama di bidang ekonomi, dengan mencermati apa yang terjadi di Barat (Amerika dan Eropa Barat), dapat ditempuh dengan mengikuti tahap-tahap pertumbuhan: dari masyarakat tradisional (traditional society), kemudian berangsur menuju masyarakat menjelang tinggal landas (preconditions to takeoff), tahap tinggal landas (takeoff), masyarakat yang menuju kematangan (drive to maturity) , dan tahap masyarakat konsumsi massa

tingkat tinggi (age of high mass consumption) (<http://study.com/academy/...>; <http://www.academia.edu/.....>)

Ketika pada periode Orde Baru pemerintah Indonesia menerapkan teori Tahap-tahap Pertumbuhan (Stages of Growth) yang dirintis oleh Rostov maka memang, terutama di tahap-tahap awal, semuanya berjalan baik-baik saja (lancar). Tetapi begitu menginjak tahap take-off maka perkembangan selanjutnya ternyata tidak seperti yang diharapkan (tidak seperti dalam teori). Sampai dengan tahap ini Indonesia ketika itu telah benar-benar menikmati pertumbuhan ekonomi yang sangat menggembirakan, terutama dengan diberlakukannya berbagai kebijakan bersifat insentif oleh pemerintah untuk pembangunan di sektor industri. Namun demikian tahap takeoff ini sebenarnya membutuhkan apa yang disebut *self sustained growth*. Indonesia nampaknya kurang memiliki jaminan mengenai hal ini karena Indonesia relatif bertumpu pada pinjaman luar negeri untuk berbagai anggaran pembangunan. Hutang luar negeri jelas tidak kompatibel dengan kemandirian. Besarnya hutang luar negeri ketika itu ternyata berkomplikasi dengan berkembangnya gejala patologis berupa korupsi, dan juga faktor kekuatan eksternal terutama sekali IMF yang kemudian ternyata memainkan kartunya yang pada akhirnya berdampak pada keterpurukan bahkan akhirnya menimbulkan krisis ekonomi dan krisis politik di Indonesia terutama sejak 1997 (Pawito, 2002; Zon, 2012);

Hal demikian memberikan pelajaran bahwa: *pertama*, teori dapat digunakan (memiliki fungsi) untuk pijakan membuat keputusan dan/atau kebijakan; dan kedua, teori ketika hendak digunakan untuk membangun keputusan/kebijakan maka membutuhkan pemikiran lebih lanjut termasuk kemungkinan mengupayakan modifikasi dengan mempertimbangkan kondisi masyarakat Indonesia sendiri. Pun begitu penting sekali untuk mengapresiasi bahwa betapapun politik pembangunan ketika itu diimplementasikan dengan merujuk pada teori tertentu yang jelas. Hal demikian sudah tentu merupakan hal yang sangat penting.

Catatan Akhir

Nampaknya dibutuhkan keberanian serta rasa percaya diri yang tinggi di kalangan ilmuwan sosial Indonesia ke depan untuk mengupayakan “eksperimen” dengan lebih banyak mengenali dan menggali apa yang ada dan/atau berkembang di masyarakat kita sendiri dengan kebudayaannya yang begitu beragam. Hal demikian nampaknya menjadi kategori imperatif untuk dapat menghasilkan temuan-temuan penelitian yang lebih bernuansa Indonesia baik berkenaan dengan konsep, teori, dan pengembangan prosedur metodologis. Terlalu banyak penelitian sosial dengan bertumpu pada teori-teori dari luar tanpa menggunakan pemikiran-pemikiran mengenai kondisi masyarakat dan/atau kebudayaan masyarakat kita dapat menumbuhkan dan mengukuhkan cara berpikir yang cenderung bias dan hasil penelitian yang relatif kurang kontributif untuk upaya pengambilan keputusan/kebijakan.

Dikemukakan dalam kaitan ini bahwa nampaknya terlalu banyak agenda riset yang harus diselesaikan; sebagian dari agenda riset (ilmu) sosial yang dapat disarankan misalnya persoalan-persoalan yang berkaitan dengan penumbuhan dan pengukuhan identitas nasional, kanalisasi dan/atau pencapaian penyelesaian konflik, dinamika masyarakat perbatasan (beserta dengan kebudayaannya), kondisi-kondisi masyarakat terpencil dan masyarakat marginal (terutama) di kawasan perkotaan. Selain ini persoalan-persoalan lain lagi seperti pengembangan nilai-nilai demokrasi, menemukan penyebab pokok dari ketiadaan trickle-down effects dalam kerangka merevisi teori Rostov (atau teori pembangunan yang lain) dengan mengambil konteks untuk maksud mengupayakan deal dengan sistem global nampaknya perlu untuk secara lebih serius diupayakan. Termasuk dalam kaitan terakhir ini adalah dengan mencermati perkembangan di China yang memberikan kesan bahwa politik pembangunan yang ditempuh adalah dengan mensitesakan prinsip-prinsip ekonomi pasar bebas yang dinuansasi oleh nilai-nilai sosialisme (sementara kita bangsa Indonesia memiliki Pancasila) sehingga dapat dicegah kecenderungan-kecenderungan yang lebih mengarah kepada sistem kapitalisme liar/buas (*wild capitalism*), dan/atau tatanan yang bersifat "liberalisme bermata satu" – yakni tatanan liberal yang kelewat berlebihan-absurd sehingga tidak dapat melihat selain akumulasi kapital (*capital gain*). Kapitalisme jenis ini notabene adalah kapitalisme yang tidak mengenal moral: Mengabaikan prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa dan juga prinsip Keadilan Sosial.

Daftar Pustaka

- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kipling, Rudyard, "The Balad of East and West" dalam Stedman, Edmund Clarence ed. (1895). *A Victorian Anthology 1837-1895*. Diakses melalui <http://www.bartleby.com/246/1129.html> --- (09-04-2017).
- Littlejoh, Stephen W. dan Karen Foss, 2011. *Theories of Human Communication 10th. Ed.* Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- Pawito. 2002. *Mass Media and Democracy: A Study of the Roles of the Mass Media in the Indonesian Transition Period 1997-1999*. Thesis Ph.D untuk School of Design, Communication and Information Technology pada The University of Newcastle, Australia.
- Zon, Fadli, "Bukan Pemimpin Biasa" dalam Arissetyanto Nugroho dan Donna Sita Indria (eds.). 2012. *Pak Harto The Untold Stories*. Jakarta: Kompas Gramedia.

<http://study.com/academy/lesson/walt-rostows-stages-of-growth-in-economies.html>

http://www.academia.edu/3596310/Rostows_theory_of_modernization_developmen_t

PEMBELAJARAN ILMU-ILMU SOSIAL YANG BERCORAK KEINDONESIAAN¹

Oleh Warsono

Jika menyimak judul dalam tulisan ini paling tidak ada dua hal yang menarik. Pertama adalah ilmu-ilmu sosial dan yang kedua adalah pembelajaran ilmu-ilmu sosial yang bercorak keindonesiaan. Untuk itu, perlu dikaji terlebih dahulu wilayah kajian ilmu sosial dan pembelajaran ilmu-ilmu sosial yang bercorak Indonesia. Secara filosofis, ilmu berangkat dari fakta yaitu alam semesta dan berakhir dengan fakta yang membenarkan pemikiran. Obyek kajian ilmu adalah alam semesta dengan segala isinya. Alam semesta sebagai suatu ekosistem memiliki berbagai unsur yang terkait satu dengan lainnya yang dibingkai dalam hukum sebab akibat (causalitas), sehingga setiap fenomena akan berkaitan dengan fenomena lainnya. Diantara fenomena-fenomena tersebut ada yang menjadi sebab dan menimbulkan akibat pada fenomena lainnya. Di sisi lain, di alam semesta juga ada suatu kaidah, bahwa sesuatu itu hanya identik dengan dirinya sendiri. Tidak ada sesuatu yang sama persis (identik), kecuali dengan dirinya sendiri. Hal inilah yang melandasi suatu hipotesis ada perbedaan, jika kita membandingkan suatu dengan lainnya. Meskipun ada perbedaan, juga tidak sama sekali berbeda. Ada kesamaan diantara unsur-unsur alam semesta, sehingga bisa dikelompokkan-kelompokkan atau dibuat klasifikasi.

Isi alam semesta bisa diklasifikasikan menjadi empat kelompok yaitu, benda mati, tumbuhan, binatang, dan manusia. Masing-masing kelompok tersebut bisa menjadi obyek kajian ilmu secara monodisiplin. Dari obyek tersebut kemudian lahir kelompok ilmu yaitu ilmu alam (*natural science*) dan ilmu sosial (*social science*), meskipun dalam perkembangannya ada lagi kelompok ketiga yaitu ilmu humaniora. Pengelompokan ilmu alam dan ilmu sosial lebih didasarkan kepada obyek kajian, bukan pada faktor kesulitan (mudah dan sulitnya). Ilmu alam adalah kumpulan ilmu yang menjadikan non human (benda mati, tumbuhan, dan binatang) sebagai obyek kajiannya. Sedangkan ilmu sosial adalah himpunan ilmu yang menjadikan manusia sebagai obyek kajian. Perbedaan ini lebih didasarkan pada sifat yang dimiliki, terutama kepatuhannya terhadap hukum alam. Manusia dibedakan dari yang lain, karena manusia tidak mau sepenuhnya tunduk kepada hukum alam. Bahkan manusia

¹ Makalah disampaikan dalam seminar nasional yang diselenggarakan oleh Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta pada tanggal 4 Mei 2017 di Kampus Universitas Negeri Yogyakarta.

berusaha untuk mengatasi hukum alam. Hal ini berbeda dengan unsur non human (benada mati, tumbuhan, dan binatang) yang sepenuhnya patuh terhadap hukum alam, kausalitas tunggal.

Manusia sebagai makhluk yang rasional secara kodrati diberi anugerah oleh Tuhan Yang Maha esa berupa rasa ingin tahu (*curiosity*). Dengan rasa ingin tahu tersebut manusia mempertanyakan setiap hal yang dijadikan obyeknya. Meskipun jumlah pertanyaan hanya enam yang sering disebut dengan 5W (*waht, who, where, when, why*) dan 1 H (*how*), telah menghasilkan banyak pengetahuan, mulai dari pengetahuan deskriptif, prosedural sampai pengetahuan eksplanatif sesuai dengan bagaimana cara bertanya. Pertanyaan tersebut juga menghasilkan konsep sampai ke teori, dan ilmu sesuai dengan apa yang dijadikan obyek pertanyaannya. Dari enam kata tanya tersebut yang berkaitan dengan ilmu adalah tiga yaitu *what, how, dan why*. Pertanyaan *what* akan menghasilkan pengetahuan deskriptif. Dalam struktur ilmu pertanyaan *what* menghasilkan defisini atau konsep. Pertanyaan *how* menghasilkan pengetahuan prosedural, dan pertanyaan *why* menghasilkan pengetahuan hipotetikal atau eksplanatif.

Secara struktural ilmu terdiri dari fakta, konsep dan teori yang dibangun atas pertanyaan *what, how, dan why*. Ilmu pada hakikatnya adalah jawaban atas pertanyaan *why* atas suatu obyek yang dijadikan kajiannya. Ilmu akan memberi penjelasan hubungan kausal dengan mengurai suatu fenomena sehingga diketahui mana yang menjadi sebab dan mana yang akibat. Begitu juga teori, sebagai bagian dari ilmu merupakan penjelasan atas suatu fenomena. Oleh karena itu, salah satu fungsi ilmu adalah menjelaskan atas hubungan berbagai fenomena dan memprediksi apa yang akan terjadi.

Sayangnya hubungan kausalitas dalam kehidupan manusia tidak selalu linier dan tunggal (nomologik), sehingga sulit dilakukan generalisasi. Kemampuan prediksi dari ilmu sosial juga tidak setinggi ilmu alam, karena manusia terus mengalami perubahan. Bahkan manusia juga mampu menggunakan ilmunya untuk merespon apa yang akan terjadi, sehingga sebelum apa yang diprediksikan terjadi, sudah dilakukan tindakan antisipatif.

Sebagai makhluk Tuhan, dan bagian dari alam semesta, manusia merupakan makhluk yang unik dan misterius. Manusia memiliki akal, perasaan, kebebasan, dan kesadaran diri yang semua itu tidak dimiliki oleh binatang maupun tumbuhan. Akal

merupakan alat untuk berpikir, yang menghasilkan pengetahuan dan ilmu. Perasaan menghasilkan suatu nilai yang dijunjung tinggi. Dimilikinya kebebasan menyebabkan manusia terus berusaha untuk mengatasi hukum alam dengan menggunakan akal. Dengan kebebasan menyebabkan pemikiran manusia terus berkembang dan menghasilkan banyak pengetahuan dan ilmu. Sedang kesadaran diri, menyebabkan manusia bisa (dengan meminjam istilah dari Herbert Mead), menjadikan dirinya sebagai subyek (*I*) dan obyek (*me*), sehingga manusia bisa menjadikan dirinya sebagai suatu obyek pemikiran, yang bisa menghasilkan ilmu-ilmu sosial dengan berbagai konsep dan teori.

Diantara yang termasuk dalam rumpun ilmu sosial adalah sosiologi, antropologi, politik, ekonomi, psikologi dan lainnya. Ilmu-ilmu tersebut menjadikan manusia sebagai obyek kajiannya dengan sudut pandang dan asumsi yang berbeda-beda. Misal Sosiologi memandang manusia sebagai makhluk sosial. Politik memandang manusia sebagai *homo politicus*. Ekonomi memandang manusia sebagai *homo economicus*, dan psikologi memandang manusia sebagai makhluk yang terdiri dari jiwa dan raga, dengan asumsi bahwa jiwa adalah kebebasan yang terpenjara dalam badan (Plato). Akibatnya masing-masing ilmu sosial memberi penjelasan yang berbeda tentang pertanyaan siapa dan apa manusia. Inilah misteri dari manusia, yang tidak bisa menjawab pertanyaan tentang dirinya sendiri.

Di sisi lain, sebagai obyek ilmu manusia juga bisa dilihat sebagai suatu entitas, benda (fakta sosial) yang bisa diukur dan dihitung, seperti yang dikemukakan oleh kaum positivisme (Durkheim). Manusia juga bisa dilihat sebagai suatu entitas mental seperti yang dianut oleh para neo-positivisme dan konstruktivisme). Manusia juga bisa dipandang sebagai subyek nilai yang perilakunya hanya bisa dipahami melalui interpretasi (Weber). Atau manusia adalah sebagai penghasil wacana yang hanya bisa dipahami dari dalam wacana itu sendiri (Foucault).

Keunikan dan kemisteriusan manusia tersebut telah melahirkan banyak teori, yang memiliki kebenaran sendiri dan sulit untuk digeneralisasi. Ini merupakan karakteristik dari ilmu sosial, yang berbeda dengan ilmu-ilmu alam. Ilmu sosial bukan hanya memberikan penjelasan, dan mengukur, tetapi juga memahami setiap tindakan manusia, dari aspek pemikiran, motivasi, keinginan, kepercayaan dan lainnya. Oleh karena itu, dalam ilmu sosial, untuk memahami realitas tidak bisa hanya dengan menjadi penonton, melainkan membutuhkan keterlibatan kita, termasuk para peneliti.

Ilmu Sosial yang bercorak Keindonesiaan

Mungkin kita bertanya apakah ada ilmu sosial yang bercorak keindonesia?, bukankah ilmu itu bersifat universal? Seperti apakah ilmu sosial yang bercorak keindonesiaan?. Pertanyaan-pertanyaan tersebut syah-syah saja, tetapi yang dimaksud dalam tulisan ini adalah ilmu-ilmu sosial yang lahir dari fenomena masyarakat Indonesia. Sebagai suatu entitas, masyarakat Indonesia tentu memiliki perbedaan dengan masyarakat lainnya. Perbedaan tersebut disebabkan oleh lingkungan alam yang berbeda. Lingkungan alam yang berbeda menghasilkan sistem budaya yang berbeda. Lingkungan alam yang berbeda juga telah melahirkan sistem nilai dan norma yang berbeda. Alam telah menjadi tantangan yang membutuhkan respon agar manusia bisa bertahan hidup. Bahkan masyarakat bukan hanya merespon lingkungan alamnya, tetapi juga memahami lingkungan alamnya. Respon dan pemahaman masyarakat terhadap lingkungan alamnya telah melahirkan kebudayaan. Hal ini terlihat dari keanekaragaman budaya yang dimiliki masyarakat Indonesia.

Di Indonesia ada ratusan masyarakat dengan kebudayaannya sebagai respon terhadap lingkungannya masing-masing. Keanekaragaman suku, budaya, adat istiadat dan agama yang ada di Indonesia merupakan "ladang" bagi perkembangan ilmu sosial, karena membutuhkan penjelasan dan pemahaman sendiri. Banyak peneliti asing yang melakukan penelitian untuk memahami masyarakat Indonesia, kemudian melahirkan teori-teori yang berbeda dengan teori-teori yang dibangun di tempat lain. Geertz misalnya, telah melahirkan suatu pemahaman masyarakat Mojokunto, dan membuat klasifikasi yang berbeda dengan masyarakat lainnya. Martin Van Bruinessen; Andree Feillard yang melakukan penelitian tentang kehidupan umat Islam di Indonesia, khususnya NU, menghasilkan penjelasan yang berbeda dengan kehidupan masyarakat Islam di negara lain. Begitu juga dalam bidang politik, para peneliti yang meneliti tentang demokrasi di Indonesia, juga menghasilkan penjelasan yang berbeda dengan model demokrasi di negara-negara lain.

Di sisi lain, teori-teori yang dibangun dari masyarakat Barat, tidak selalu relevan dan mampu menjelaskan fenomena yang terjadi di Indonesia. Almarhum Prof. Mubiarto, seorang ahli ekonomi yang memahami berbagai teori ekonomi yang dikembangkan di negara Barat, kemudian mengembangkan konsep atau teori tersendiri yang dikenal dengan ekonomi Pancasila, karena menurut Beliau teori-teori

yang dibangun dari barat tidak cocok diaplikasikan di Indonesia. Begitu juga dalam teori politik yang diimport dari Barat, tidak selalu relevan dipraktikan di Indonesia, sehingga muncul suatu konsep baru misal demokrasi Pancasila.

Sebagai obyek kajian ilmu sosial, fenomena yang terjadi di masyarakat Indonesia memiliki keunikan dan kekhususan yang tidak selalu dapat dijelaskan dengan teori-teori yang dibangun dari masyarakat Barat. Selama ini kita sering terperangkap dengan teori-teori Barat, dan melupakan untuk membangun dan mengembangkan ilmu sosial yang berbasis dari masyarakat Indonesia sendiri. Justru banyak ilmuwan sosial Barat yang datang meneliti masyarakat Indonesia. Dari hasil penelitian tersebut dihasilkan buku yang kemudian kita pelajari. Tampaknya gairah ilmuwan sosial di Indonesia untuk meneliti dan membangun teori yang dibangun dari masyarakat sendiri, masih perlu ditingkatkan.

Ada era tahun 70 an muncul ilmuwan-ilmuwan sosial Indonesia yang menghasilkan banyak pemikiran sebagai hasil penelitian yang kemudian dibukukan, seperti Koentjaraningrat; Selo Soemardjan; Sadli. Mereka adalah ilmuwan-ilmuwan sosial yang mampu melahirkan teori-teori yang dibangun dari masyarakat Indonesia sendiri. Mereka pula yang membidani lahirnya Himpunan Pengembang Ilmu Ilmu Sosial (HIPIIS) di Indonesia. Pada era tersebut gairah para ilmuwan sosial di Indonesia untuk melakukan penelitian dan membangun ilmu sosial yang bercorak keindonesiaan sangat besar. Hal ini terbukti dengan banyaknya buku yang ditulis oleh ilmuwan sosial Indonesia. Sejalan dengan gairah para ilmuwan sosial tersebut muncul majalah Prisma yang sangat populer di kalangan intelektual. Majalah tersebut merupakan wadah publikasi ilmiah dari pemikiran dan hasil penelitian yang sangat bergensi di kalangan ilmuwan sosial Indonesia. Sayangnya majalah tersebut menghilang seiring dengan semakin menegndornya gairah meneliti dan mengembangkan ilmu sosial di Indonesia.

Upaya untuk menumbuhkan kembali gairah meneliti dan mengembangkan ilmu sosial di Indonesia harus terus dilakukan, agar bisa menghasilkan teori-teori yang mampu memahami dan menjelaskan berbagai fenomena sosial di Indonesia. Masih banyak fenomena sosial yang belum diteliti. Oleh karena itu, seharusnya para ilmuwan sosial Indonesia bisa lebih fokus untuk meneliti dan mengkaji masyarakat Indonesia sendiri, sehingga menghasilkan penjelasan dan pemahaman bagaimana mereka memahami dan memaknai lingkungan alamnya, masyarakat, dan dirinya

sendiri. Masyarakat Indonesia dengan segala keanekaragaman budaya termasuk cara berpikirnya, perlu dikaji dan dipahami melalui penelitian yang melibatkan berbagai disiplin ilmu sosial. Hasil penelitian tersebut kemudian ditransfers kepada para generasi muda, agar mereka bisa belajar dari generasi sebelumnya, sehingga tidak lagi mengulangi kegagalan atau kesalahan yang telah dilakukan oleh generasi pendahulunya.

Pembelajaran Ilmu Sosial yang Bercorak Keindonesiaan

Dalam pendidikan ada dua pendekatan yaitu *teacher center* dan *student center*. Berkaitan dengan dua pendekatan tersebut juga ada istilah pembelajaran (*learning*) dan pengajaran (*teaching*). Istilah pembelajaran sering dikaitkan dengan pendekatan *student center*. Sedangkan istilah pengajaran dikaitkan dengan pendekatan *teacher center*. Meskipun perbedaan tersebut juga masih sering menjadi perdebatan di kalangan akademisi. Perdedaaan tersebut bisa juga pahami, karena pada pendekatan *teacher center*, guru menjadi pusat dan sumber pengetahuan (subyek), sehingga bersifat instruktif, dan ekspository. Sedangkan pendekatan *student center* menempatkan siswa sebagai subyek yang harus didorong untuk mengembangkan potensinya. Terlepas dari perbedaan tersebut ada juga kesamaan dari keduanya, yaitu mengharapkan terjadinya perubahan dari siswa, karena hakikat pembelajaran (*learning*) adalah adanya perubahan perilaku yang permanen (Hergenhahn, 2009:6). Perubahan perilaku tersebut tentu didasari oleh perubahan pengetahuan atau keyakinan. Oleh karena itu, perubahan yang diharapkan dari para peserta didik adalah perubahan dari tidak tahu menjadi tahu; perubahan dari tidak mampu menjadi mampu; dan perubahan dari tidak mau menjadi mau.

Perubahan dari tidak tahu menjadi tahu, berkaitan dengan penambahan pengetahuan. Artinya pembelajaran harus membuat pengetahuan siswa bertambah. Namun penambahan pengetahuan juga bisa dilakukan oleh siswa sendiri (kemauan), yaitu dengan cara mencari dan membangun pengetahuan secara mandiri (kemampuan), seperti yang diteorikan oleh para penganut konstruktivisme. Dalam arti pengetahuan bisa lahir dari kemauan peserta didik atau sispasaja untuk berpikir, karena berpikir pada hakikatnya adalah mencari jawaban atas suatu pertanyaan. Ketika ada kemauan untuk berpikir (bertanya), maka akan melahirkan suatu jawaban (pengetahuan), terlepas pengetahuan tersebut benar atau salah.

Memang pengetahuan seperti apa yang akan dihasilkan, berkaitan dengan kemampuan bertanya. Pertanyaan *what* (apa ini, apa itu), akan menghasilkan pengetahuan yang berbeda dengan pengetahuan yang dihasilkan dari pertanyaan *how* dan *why*. Berkaitan dengan hal ini, pengajaran juga harus mampu melakukan perubahan cara berpikir sampai berpikir tingkat tinggi (ilmiah), jika perlu sampai ke kemampuan abstraktif dan reflektif. Dengan kemampuan berpikir tingkat tinggi akan menghasilkan pengetahuan eksplanatif, bahkan dengan kemampuan abstrak dan reflektif akan bisa menghasilkan *wisdom*.

Berpikir merupakan potensi yang dimiliki oleh setiap orang sebagai anugerah dari Tuhan Yang Maha Esa. Jika dilihat dari potensi ini, maka tidak ada perbedaan yang signifikan antara bangsa satu dengan bangsa lain. Potensi berpikir bangsa Indonesia jika tidak berada di bawah bangsa-bangsa yang sekarang dianggap maju. Persoalannya yang membedakan adalah bagaimana cara menggunakan potensi tersebut. Bagaimana cara bertanya terhadap realitas (alam semesta). Kemauan bertanya dan kemampuan (cara) bertanya inilah yang harus didorong dalam pembelajaran. Kemauan bertanya (kritis) akan mendorong orang untuk menjadi kreatif ketika mereka bertanya *how*, yang pada gilirannya akan mendorong orang menjadi inovatif. Oleh karena itu, dalam pembelajaran yang menggunakan pendekatan *student center*, dan metode diskusi akan lebih mendorong para peserta didik untuk berpikir kritis, kreatif, dan inovatif, karena salah satu manfaat dari diskusi adalah meningkatkan ketangkasan (*agility*) berpikir.

Tugas guru atau dosen adalah membimbing dan melatih peserta didik tentang bagaimana cara berpikir ilmiah. Berpikir ilmiah adalah berpikir yang ditandai dengan prinsip: logico - hypotetico - empirico, dalam arti berpikir yang didasarkan kepada kaidah-kaidah logika, berdasarkan kepada fakta dan data, dan menyadari bahwa kebenaran ilmiah (ilmu) bukanlah kebenaran mutlak dan tunggal. Dalam logika dituntut adanya konsistensi dan koherensi (keruntutan). Dalam pembelajaran peserta didik harus dilatih dan dibimbing untuk berpikir secara runtut dan konsisten. Ketidakeruntutan dan ketidakkonsistensian dalam berpikir akan melahirkan suatu pemahaman dan kesimpulan yang sesat. Selain berpikir peserta didik juga harus dilatih dan dididik untuk berpegang kepada fakta dan data. Data merupakan merupakan pengontrol terhadap suatu kebenaran (empirisme). Kebenaran yang dibangun dengan logika masih bersifat hipotesis, yang harus dibuktikan oleh data yang ada. Dan yang tidak kalah penting dalam pembelajaran peserta didik juga harus diajarkan untuk

bersikap terbuka terhadap kritik dan masukan, serta tidak memutlakan kebenaran dari hasil pemikirannya sendiri. Prinsip hipotetico merupakan etika akademis, yang menekankan bahwa tidak ada kebenaran tunggal dan mutlak dalam ilmu sebagai hasil pemikiran manusia.

Dalam konteks pembelajaran ilmu sosial yang bercorak keindonesiaan tentu kontennya adalah fenomena sosial yang ada di Indonesia atau teori-teori sosial yang dilahirkan dari masyarakat Indonesia. Sebagaimana kita ketahui bahwa setiap masyarakat memiliki persoalan (*social problem*) dan memiliki cara penyelesaian sendiri terhadap persoalan yang dihadapi. Perbedaan cara penyelesaian tersebut berkaitan dengan tingkat pengetahuan, paradigma berpikir dan keinginan atau harapan. Kajian persoalan sosial bukan dari masalah baik dan buruk, tetapi berkaitan dengan nilai, keyakinan, pengetahuan, dan keinginan yang dijunjung oleh masyarakat. Pemahaman terhadap suatu fenomena sosial, merupakan salah satu fokus dan sekaligus ciri dari ilmu sosial. Oleh karena itu, pembelajaran ilmu sosial harus diarahkan kepada pemahaman terhadap bagaimana rasionalitas suatu tindakan sosial (*social action*), bukan semata-mata pada hubungan causalitas antara berbagai fenomena sosial.

Dalam pembelajaran ilmu sosial, peserta didik diajak mendiskusikan berbagai fenomena sosial yang terjadi di Indonesia. Keberagaman masyarakat Indonesia melahirkan berbagai fenomena yang berbeda pula, yang membutuhkan pemahaman dalam perspektif emik, yang tentu berbeda satu dengan lainnya. Diskusi tersebut bukan hanya mencari hubungan kausalitas antar berbagai fenomena, tetapi juga memahami mengapa fenomena tersebut terjadi. Meskipun dalam pembelajaran tersebut menggunakan teori-teori yang lahir di "Barat", tetapi diarahkan untuk memahami fenomena yang terjadi di masyarakat Indonesia. Dengan demikian, peserta didik bukan hanya bisa menjelaskan mengapa fenomena tersebut terjadi tetapi juga bisa memahami nilai, keyakinan, cara berpikir (pengetahuan) dan keinginan masyarakat Indonesia.

Dengan cara demikian, para mahasiswa bisa mempersiapkan diri menjadi pemimpin yang memahami karakteristik masyarakat Indonesia, sehingga pada saat mereka mengambil tugas kepemimpinan dalam mengambil kebijakan tidak menimbulkan dampak sosial yang tidak diinginkan (disfungsional). Selain itu, mereka juga bisa menjadi agent of change untuk melakukan perubahan ke arah yang lebih baik

tanpa menimbulkan gejolak sosial. Secara normatif pembelajaran ilmu sosial diawali dari pemahaman terhadap konsep dan teori, kemudian dilanjutkan dengan kemampuan mengkritisi kekuatan dan kelemahan teori tersebut. Dengan cara demikian, peserta didik pada saatnya mampu memperbaharui teori tersebut. Oleh karena itu, pembelajaran ilmu sosial bukan hanya memahami dan mengkaji teori-teori sosial dari “Barat”, tetapi juga mengkritisi teori-teori tersebut dalam perspektif masyarakat Indonesia, sehingga mampu membangun teori-teori yang berbasis keindonesiaan.

Daftar Pustaka.

- Brookfield, D. Stephen and Preskill Stephen. 1999. *Discussion as Way of Teaching Tools and Techniques for University Teachers*. Buckingham: SRHE and Open University Press.
- Heiner Robert. 2006. *Social Problem an Introduction to Critical Constructionism*. Second Edition. New York: Oxford University Press.
- Hergenhahn R.B and Olson, H. Matthew (ed). 2009. *An Intruduction to Theories of Learning*. New Jersey: Pearson Prantice Hall.
- Johson, Paul Doyle. 2008. *Contemporary Sociological Theory An Integrated Multi-Level Approach*. USA: Springer Science.
- Ramage E. Douglas. 1995. *Politics in Indonesia, Democracy, Islam and the Ideolgy of Tolerance*. London: Roudledge.
- Rosenberg, Alexander. 2008. *Philosophy of Social Science*. United States of America: Westview Press.
- Strydom, Piet and Delanty, Gerard (ed). 2003. *Philosophy of Social Science The Classic and Contemporary Reading*. Philadelphia: Open University Press.
- Warsono, 2016. *Pancasila-isme dalam Dinamika Pendidikan (edisi revisi)*. Unesa University Press.

PETA TEORI ILMU SOSIAL DAN POSISI ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN¹

Cahyo Pamungkas

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)

Email: cahy001@lipi.go.id cahyopamungkas_lipi@yahoo.com

PENDAHULUAN

Diskursus mengenai posisi ilmu sosial keIndonesiaan masih relevan didiskusikan hingga saat ini mengingat masih adanya beberapa persoalan krisis ilmu sosial dan humaniora. Krisis tersebut dapat dipahami pada dua tingkatan yang berbeda, yakni kualitas produksi ilmu pengetahuan sosial pada tingkat nasional dan orientasi ideologi ilmu sosial. Jika kualitas produksi bergantung pada sumberdaya peneliti ilmu sosial dan kapasitas lembaga produksi ilmu pengetahuan modern, maka orientasi ideologi ilmu sosial berhubungan dengan tujuan dan arah pengembangan ilmu pengetahuan. Baik kualitas produksi ilmu pengetahuan sosial dan humaniora maupun orientasi ideologi berada pada posisi yang terbelit satu sama lain yang menyebabkan perkembangan ilmu sosial dan humaniora di Indonesia menghadapi tantangan baik secara internal maupun eksternal.

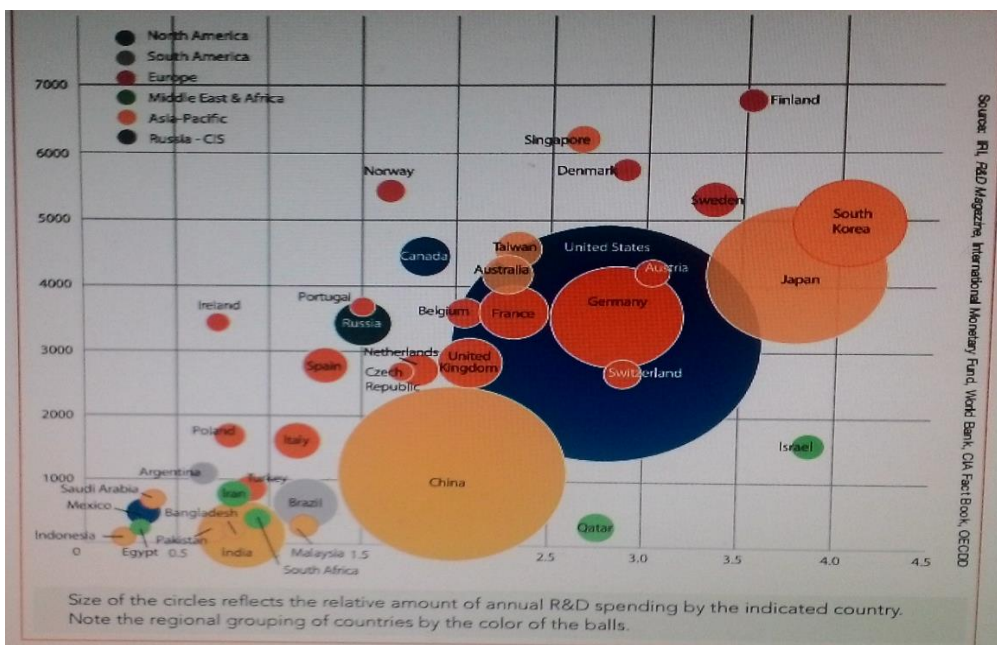
Dimensi pertama yang melatarbelakangi tulisan ini adalah kualitas penelitian dan lembaga produksi pengetahuan yang masih belum memadai. Rendahnya kualitas penelitian di Indonesia terutama riset dalam ilmu-ilmu pengetahuan sosial ditunjukkan oleh studi May Ling-Gardiner (2010) yang mengatakan bahwa hasil-hasil penelitian Ilmu Pengetahuan Sosial dan Kemanusiaan (IPSK) LIPI jarang digunakan oleh para pengguna (stakeholders) termasuk lembaga-lembaga pemerintah. Hal ini terutama disebabkan oleh kualitas penelitian ilmu sosial yang masih bersifat medioker, kurangnya alokasi dana, dan dibatasinya keleluasaan untuk menggunakan dana riset tersebut. Situasi ini sebenarnya dihadapi oleh hampir semua lembaga produksi pengetahuan konvensional termasuk perguruan tinggi dan LIPI karena munculnya lembaga-lembaga produksi pengetahuan modern yang lebih berorientasi pada *stakeholders* termasuk pasar, menggunakan pendekatan keilmuan yang transdisipliner dan metode penelitian yang lebih komprehensif (Tim Dant 2013).

Dalam realitasnya, kerja-kerja penelitian di Indonesia secara umum masih belum mendapatkan dukungan yang signifikan dari Pemerintah. Bila dilihat dari persentase anggaran riset terhadap GDP tahun 2014, Indonesia menempati urutan ke-37, yakni

¹ Disampaikan dalam konferensi nasional Ilmu Sosial, Universitas Negeri Yogyakarta, 4 Mei 2017.

0.22% atau 5,62 Milyar US\$ (RDMAG 2014). Persentase dan besaran alokasi dana riset tersebut masih lebih rendah dibandingkan dengan negara-negara Asia. Sebagai perbandingan, Malaysia menempati peringkat ke-28 dengan persentase 0.80% atau sebesar 7,53 Milyar US\$. Jika dibandingkan dengan India, Indonesia jauh tertinggal, India menduduki urutan ke-6 dimana alokasi dana risetnya 0.85% dari GDP atau 61,85 Milyar US\$. Rendahnya alokasi dana riset di Indonesia ini berimplikasi pada sedikitnya jumlah tenaga peneliti dan relatif kurang cukupnya kualitas penelitian secara umum. Posisi alokasi anggaran penelitian terhadap GDP antarnegara pada tahun 2014 dapat dilihat pada grafik di bawah ini.

Grafik 1. Alokasi anggaran penelitian antarnegara pada tahun 2014.



Sumber: https://www.iriweb.org/sites/default/files/2016GlobalR%26DFundingForecast_2.pdf

Persoalan krisis ilmu sosial disampaikan secara terbuka pada tahun 2013 oleh Manneke Budiman, Dosen Departemen Susastra, FIB, Universitas Indonesia, dalam pidato kebudayaannya di Komunitas Salihara, Jakarta. Dua persoalan yang telah dianggap mengganggu perkembangan ilmu-ilmu sosial dan humaniora di Indonesia adalah overdosis postmodernisme dan penetrasi neoliberalisme ke dunia perguruan tinggi. Penggunaan konsep-konsep posmodernisme dalam penelitian ilmu-ilmu sosial yang meningkat pada tahun 1990-an menyebabkan berbagai fenomena yang menjadi kajian penelitian sosial bukannya menjadi semakin jelas kompleksitasnya. Namun menjadi sulit

dipahami oleh pembaca karena banyaknya jargon teoretis yang menjadi sarana artikulasinya. Para pengkaji postmodernisme menganggap bahwa tugasnya sebagai ilmuwan hanyalah membongkar sedangkan alternatif pemikiran yang lebih baik bukan tanggung jawab mereka karena mereka tidak pernah percaya dengan adanya solusi. Persoalan lainnya adalah dampak destruktif dari ideologi neoliberalisme ke dalam dunia akademik sebagai akibat dari komodifikasi ilmu pengetahuan yang tidak dapat dikendalikan. Neoliberalisme memunculkan banyak tuntutan agar ilmu pengetahuan dan hasil-hasil penelitian dapat secara langsung dapat digunakan untuk menjadi solusi persoalan kemasayrakan atau kebangsaan. Sebagai implikasinya, penelitian-penelitian ilmu sosial dan humaniora yang tidak dapat memberi dampak langsung terhadap pemecahan persoalan sosial tidak pantas untuk didukung atau dikembangkan. Persoalan orientasi ilmu pengetahuan di Indonesia menurut Budiman (2013) adalah bagaimanakah mengembalikan kemanusiaan yang hilang di dalam pengembangan ilmu pengetahuan sosial.

Selain kehilangan makna kemanusiaan, perkembangan ilmu sosial dan humaniora juga dihadapkan pada persoalan krisis identitas. Purwo Santosa dalam pidato pengukuhan guru besarnya di Universitas Gadjah Mada pada tahun 2011 menolak pandangan mainstream kebanyakan ilmuwan bahwa ilmu pengetahuan seharusnya tidak dibatasi oleh nasionalisme. Menurutnya, ilmu sosial di Indonesia adalah ilmu sosial tentang Indonesia. Sebagai akibatnya teori-teori sosial yang dibangun oleh orang asing tentang kebersamaan kita sebagai komunitas bangsa merupakan ketidaksadaran kita akan arti penting masa depan kita. Pengetahuan ilmuwan asing mengenai bangsa kita merupakan kesempatan bagi bangsa lain untuk menguasai kita. Penguasaan akan ketidaksadaran kita dengan kata lain adalah pintu bagi dominasi atau hegemoni terhadap masyarakat kita. Purwo Santosa menanyakan apa yang akan terjadi kalau kendali pengembangan ilmu pengetahuan berada di tangan orang asli karena ketidaksadaran mengenai kehidupan sehari-hari yang diteorisasikan oleh ilmuwan asing itu memungkinkan bangsa lain mengendalikan bangsa kita melalui hegemoni ilmu pengetahuan (Purwo Santosa, 2011). Dampak dari hegemoni ilmu pengetahuan terhadap para pengkaji ilmu sosial tampak pada kontribusi mereka dalam pengembangan ilmu baik pada tataran teoretik maupun metodologis belum bisa dibanggakan. Indikasi lain adalah para peneliti ilmu sosial kita masih terombang-ambing dalam menentukan aliran atau mazhab yang ditawarkan oleh ilmuwan asing, sehingga rujukannya selalu pada pakar ahli Indonesia yang non-Indonesia.

Indonesia bagi mereka hanyalah lokasi penelitian atau laboratorium sosial oleh para ilmuwan asing seperti JH Boeke, Furnivall, Clifford Geertz, dan Benedict Anderson.

Pengkaji ilmu sosial yang lain Vedi Hadiz dan Dhaniel Dakidae dalam bukunya yang berjudul *social sciences and power in Indonesia* pada tahun 2005, menyebutkan bahwa bahwa orientasi idologi ilmu sosial di Indonesia berkaitan dengan konteks sosial dan politiknya. Perkembangan ilmu sosial tidak lah berjalan dengan independen dari konteks politik karena mengutip konsepsi Michael Foucault (2002), diasumsikan bahwa pengetahuan itu sendiri adalah kekuasaan dalam konteks menciptakan kepatuhan dan kedisiplinan. Ia tidak hanya menjadi instrumen legitimasi penguasa dan kebijakan politik, namun mengkonstruksi dan mereproduksi cara berfikir tertentu sehingga menciptakan jairngan yang bersifat kompleks. Rejim kekuasaan selalu mendasarkan legitimasinya pada ilmu pengetahuan. Sebaliknya, ilmu pengetahuan juga memerlukan dukungan dari kekuasaan untuk berkembang luas dan diakui dalam suatu masyarakat. Oleh karena itu, diperlukan analisis untuk melihat genealogi ilmu sosial yang berkembang di Indonesia.

Bertolak dari kondisi penelitian ilmu sosial dan humaniora pada masa kini, artikel ini berusaha untuk menelusuri jejak-jejak transformasi ilmu sosial dan humaniora ke Indonesia sejak masa kolonial. Pertanyaan yang ingin dijawab oleh tulisan ini adalah (i) Bagaimanakah peta teori-teori sosial Barat yang diajarkan dalam ilmu sosial dan humaniora di Indonesia? (ii) Bagaimanakah transformasi ilmu sosial Barat di Indonesia sepanjang sejarah dan melalui jaringan sosial manakah praktik-praktik transformasi pengetahuan tersebut dilakukan? (iii) Bagaimanakah strategi membangun ilmu sosial keIndonesiaan pada masa depan di tengah belitan global (*global assemblages*). Argumentasi yang dibangun oleh tulisan ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, transformasi ilmu sosial Barat di Indonesia dibangun melalui praktik-praktik politik dan ekonomi sepanjang sejarah Indonesia, yang ditandai oleh kontestasi elit-elit baik pada tingkat nasional maupun global. *Kedua*, konsep dekolonisasi secara politik perlu dikaji kembali karena belum memasukkan aspek dekolonisasi ilmu pengetahuan. *Ketiga*, perlu dirumuskan strategi pengembangan ilmu-ilmu sosial pascakolonial di Indonesia yang mendukung transformasi sosial dan kebudayaan.

TEORI-TEORI ILMU SOSIAL DALAM PETA PENGETAHUAN

Dalam membahas peta ilmu sosial perlu diingat kembali pemikiran Bapak Sosiologi Agus Comte (Ritzer, 1996). Ia membagi masyarakat menjadi tiga tahapan. Masyarakat teologis bergantung pada kekuatan supranatural. Masyarakat Metafisis bergantung pada kekuatan

alam. Masyarakat positif berpikir ilmiah. Pandangan ini muncul di Eropa Barat pada masa pencerahan. Imanuel Kant menyebut era ini sebagai masa keluar dari zaman kegelapan ditandai dengan penggunaan akal. Cita-cita pencerahan adalah mencapai kebebasan, kemajuan, dan kesetaraan berbasis rasionalisme dan empirisme. Masa pencerahan juga diawali dengan pemisahan antara agama dengan negara. Masyarakat sekuler menguat di Eropa. Ilmu sosial berkembang pada abad ke-19 adalah hasil dari abad pencerahan.

Dalam konteks historis, teori sosial masa kini bermula dari kritik terhadap sosiologi klasik Durkheim, Marx, dan Weber. Pemikiran mereka disebut teori fungsionalisme struktural dan fungsionalisme konflik. Fungsionalisme merupakan suatu pendekatan teori mengenai masyarakat yang menekankan ciri-ciri terintegrasi, saling tergantung, dan terstruktur (Jones, 2016). Kedua pendekatan ini memiliki kesamaan asumsi teoretis bahwa masyarakat berkembang secara linier. Dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Dari masyarakat agraris ke masyarakat industri. Dari solidaritas organik ke solidaritas mekanik. Evolusi masyarakat bertujuan untuk mencapai tahap modernitas, ditandai dengan kemajuan sistem sosial, ekonomi, dan budaya. Kedua pandangan ini berbeda dalam hal metode. Jika fungsionalisme struktural menekankan pada integrasi sosial atau struktur sebagai jalan menuju modernitas maka fungsionalisme konflik menekankan metode konflik sosial sebagai alat untuk mencapai tahap tertinggi fungsionalisme konflik yaitu masyarakat tanpa kelas. Persis dikemukakan oleh Marx (Turner & Turner, 1998).

Dalam fungsionalisme struktural, Durkheim menjelaskan masyarakat dengan meng-analogi-kannya sebagai organisme. Masyarakat terdiri dari bagian saling terkait dan bergantung satu sama lain. Bagian tersebut membentuk keseimbangan, memiliki fungsi berbeda. Teori ini bertujuan untuk mendorong integrasi sosial dan harmoni. Jika ada satu bagian tidak berfungsi maka merusak keseimbangan dalam sistem. Pemikiran Durkheim dikembangkan oleh Talcott Parson dan Robert Merton sebagai struktural fungsional. Menurut Durkheim integrasi sosial masyarakat modern akan tercipta jika ciri khas masyarakat tradisional seperti sentimen agama dan etnik sudah tidak muncul. Masyarakat selalu dinamis. Unsurnya menjaga keseimbangan dengan fungsi masing-masing. Karena, setiap struktur dalam sistem sosial adalah fungsional terhadap yang lain. Masyarakat bukan hasil dari penjumlahan individu tetapi merupakan sistem pembagian kerja. Dalam masyarakat tradisional pembagian kerja bersifat mekanis karena memiliki bentuk kesamaan. Masyarakat dipersatukan oleh kesadaran kolektif, norma-norma, dan perilaku

sosial. Dalam masyarakat modern, pembagian kerja menghasilkan solidaritas organik. Pembagian kerja menghasilkan spesialisasi pekerjaan dan pranata sosial sehingga menciptakan interdependensi sistem sosial. Akibatnya, pembagian kerja dalam masyarakat modern menghasilkan kesadaran kuat individual (Veeger, 1993).

Dalam teori konflik Karl Marx menjadi rujukan utama. Asumsi mendasar pemikiran Marx adalah historis materialisme. Ini merujuk pada pemikiran Hegel mengenai dialektika menuju masyarakat ideal. Sejarah manusia adalah sejarah perjuangan kelas. Perjuangan kelas terbentuk oleh konflik yang didasarkan atas kepentingan material. Masyarakat berkembang dari masyarakat berburu dan meramu, menjadi masyarakat pastoral kemudian masyarakat agraris kemudian masyarakat industri. Masyarakat industri akan digantikan oleh masyarakat tanpa kelas, komunis, melalui revolusi. Masyarakat industri terdiri dari kelas pemilik alat-alat produksi disebut borjuis dan kelas yang tidak memiliki alat-alat produksi disebut sebagai proletar. Ciri khas masyarakat kapitalis adalah kelas borjuasi mengeksploitasi kelas proletar. Realitas kelas ini mengarahkan pada revolusi sosial menghancurkan kapitalisme. Inti pemikiran Marxisme adalah *determinisme ekonomi*. Artinya, aspek-aspek material terkait dengan penguasaan alat-alat produksi menjadi penyebab perubahan masyarakat melalui konflik sosial. Konflik diperlukan untuk mendorong perubahan. Pelaku perubahan adalah massa proletar. Aspek material disebut sebagai infrastruktur dalam sistem sosial, sedangkan aspek lain disebut sebagai suprastruktur, budaya, kesenian, politik, hukum, diproduksi oleh aspek material (Poloma, 1984).

Mazhab Frankfurt mengkritik keras pemikiran modernitas. Tiga serangkai pendiri Mazhab Frankfurt ialah Max Horkheimer, Theodore Adorno, dan Jürgen Habermas. Mereka memiliki pijakan sama bahwa perkembangan masyarakat dari modernitas ke kapitalisme lanjutan harus diarahkan karena kemajuan sistem sosial dan industrialisasi tidak memberikan tempat bagi kemanusiaan. Masyarakat kapitalisme lanjutan diibaratkan seperti sangkar besi yang mengurung kemanusiaan. Produksi tidak mendorong terciptanya konsumsi. Sebaliknya, konsumsi mendorong produksi. Industri tidak dipahami hanya dalam sistem ekonomi tetapi juga dalam sistem kebudayaan. Nilai-nilai budaya masyarakat diproduksi oleh dunia industri (Josep, 2005).

Makna kritis bertujuan menghapus bentuk dominasi yang muncul dari kapitalisme lanjutan. Makna kritis mendorong kebebasan, keadilan dan persamaan. Berbeda dengan Marxisme yang menggunakan metode revolusi sosial, aliran ini menggunakan metode

negative dialectic (Marcuse, 1964). Mengkritik terus menerus terhadap bangunan sosial, ekonomi, politik dan budaya yang menghambat kebebasan, keadilan, dan persamaan. Pengusung teori ini memandang dirinya sebagai penerus Karl Marx bahwa teori sosial harus menjadi teori emansipatoris. Artinya, ia tidak sekedar menarasikan, menjelaskan dan merefleksikan fenomena sosial tetapi juga berfungsi mengubahnya. Teori kritis pada dasarnya dibangun di atas konsepsi Marxisme. Namun konteks masyarakat Barat sekarang berbeda dengan konteks masyarakat yang menjadi kajian Karl Marx. Pendiri Mahzab Frankfurt menyaksikan perkembangan pesat industri budaya seperti film, televisi, musik. Mereka diproduksi oleh industri swasta. Budaya massa komersial merupakan penanda masyarakat kapitalisme lanjut. Horkhaimer dan Adorno melihat fenomena eksploitasi menggunakan aspek kebudayaan. Industrialisasi dan komersialisasi budaya dikendalikan oleh relasi produksi kapitalis. Adorno menjelaskan bahwa ide pencerahan yang awalnya untuk menjaga kebebasan dari otoritas manusia berubah menjadi dominasi politik, sosial, dan budaya, sehingga manusia kehilangan makna kemanusiaan.

Jurgen Habermas, generasi kedua pemikiran kritis, menjelaskan rasionalitas komprehensif, rasionalitas yang direduksi secara teknis. Rasionalitas komprehensif terkait dengan rasionalitas komunikatif, dasar rasional kehidupan bersama. Rasionalitas komunikatif dapat diwujudkan ketika relasi sosial dibangun dalam prinsip, validitas konsekuensi politik tergantung pada kesepakatan yang diraih melalui komunikasi yang bebas dari dominasi. Metodenya, mendorong terciptanya ruang publik yang bebas dari dominasi. Dalam bukunya *on the logic of the social sciencet*, Habermas (2015) mengkritik positivisme ilmu sosial karena sejalan dengan ilmu alam yang ingin menaklukkan alam. Ada tiga kepentingan manusia, yakni kontrol terhadap alam (teknis), memahami orang lain (praktis), dan membebaskan diri dari struktur dominasi (emansipasi). Ini menjadi dasar keterkaitan antara pengetahuan dan kepentingan seperti diturunkan dalam ilmu alam (teknis), ilmu budaya (interpretatif), dan ilmu sosial (kritis). Tugas ilmuwan sosial adalah memahami situasi subjektif yang terdistorsi ideologis dari individu atau masyarakat dan penyebabnya serta menunjukkan bahwa kekuatan ini dapat dibatasi melalui kesadaran individu dan kolektif. Dalam konteks modernitas berakar dari pencerahan, Habermas mengatakan bahwa teori kritis tidak menolak projek modernitas. Teori Kritis menghendaki agar modernitas diarahkan dengan teori moral normatif menuju tujuan pencerahan.

Selanjutnya, kajian berkembang dari kajian masyarakat menjadi kajian wacana (*discourse*). Fenomena ini sering disebut dengan *linguistic turn*. Aliran ini disebut teori post-strukturalis dan post-modernisme. Kedua teori ini mengkritik narasi besar teori-teori sosial. Mereka memiliki asumsi bahwa teori-teori sosial perlu melakukan *decentering*. Ini adalah mengembangkan pemikiran alternatif di luar narasi teori besar (*grand theory*). Pemikiran ini juga menolak pemikiran oposisi biner yang memusatkan analisis dalam perspektif hitam putih. Analisis bersifat oposisi biner tidak relevan jika digunakan untuk melihat realitas sosial yang kompleks, dan tidak memungkinkan munculnya alternatif pemikiran. Kedua aliran pemikiran ini tidak mempercayai modernitas sebagai tahap perkembangan masyarakat. Namun perbedaannya adalah jika post-strukturalis masih percaya pada struktur sosial yang dipahami dalam perspektif berbeda dengan teori fungsionalisme struktural dan fungsionalisme konflik, post-modernisme benar-benar menolak eksistensi dari struktur sosial.

Menurut Mackenzie (2003) post-strukturalis adalah kritik terhadap liberalisme, Marxisme, dan teori kritis. Tokohnya adalah Derrida, Foucault, Guattari, dan Lyotard. Menurut Terry Eagleton, post modernisme merujuk gaya berpikir curiga terhadap pengertian klasik tentang kebenaran, rasionalitas, identitas, obyektivitas, ide kemajuan universal atau emansipasi, satu kerangka kerja, *grand narrative* atau dasar-dasar terdalam dalam penjelasan. Berlawanan dengan norma-norma Pencerahan ini, postmodernitas melihat dunia sebagai yang kontigen, tidak berdasar, tidak seragam, tidak stabil, tidak dapat ditentukan, seperangkat kebudayaan yang plural atau penafsiran yang melahirkan skeptisisme terhadap obyektivitas kebenaran, sejarah dan norma-norma, kodrat yang terberikan serta koherensi identitas. Post-strukturalisme adalah sebuah aliran pemikiran yang menekonstruksi pemikiran strukturalisme. Inti pemikiran strukturalisme adalah bahwa pikiran dan dunia sosial dibentuk oleh bahasa, yang dibangun berdasarkan prinsip oposisi biner. Derrida (2016) mengkritik strukturalisme, terutama dalam bahasa, dengan mengatakan bahwa logosentrisme, yakni pencarian bagi sistem universal pemikiran, didominasi oleh pemikiran sosial Barat. Oleh karena itu diperlukan dekonstruksi pengetahuan sosial dengan cara membebaskan teks dari kepentingan yang mengendalikan penulis. Pemikir Poststrukturalis Michael Foucault memfokuskan perhatiannya pada konsekuensi negatif modernitas dalam praktik kehidupan sehari-hari terutama pada wacana-wacana yang termarginalisasi oleh narasi besar yang memunculkan narasi-narasi kecil.

Pemikiran Post-modernisme menolak meta-narasi yang dijelaskan oleh teori-teori besar. Jadi tidak ada satu definisi yang jelas mengenai pandangan post-strukturalis dan post-modernisme dalam ilmu-ilmu sosial. Salah seorang pemikir post-modernisme paling radikal, Lyotard, mengatakan bahwa narasi besar harus ditolak. Ia menekankan perbedaan-perbedaan. Para pemikir moderat mengatakan bahwa meskipun terjadi perubahan dalam masyarakat post-modern namun mereka mengakui bahwa apa yang terjadi adalah kelanjutan dari masyarakat modern. Dalam realitasnya tidak jelas batas antara modernitas dan post-modernitas karena masih ada kontinuitas masyarakat modern dengan masyarakat post-modernitas. Turner (1998) menjelaskan post-modern sebagai ilmu yang mengkritik modernitas. Robohnya modernitas menjadi simbol kultural relasi individu dengan dunia sosial. Post-modern sebagai ilmu menyerang keyakinan modernitas terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi dan terkait tiga hal berikut: (1) masalah representasi, apakah bahasa dapat membantu memahami realitas (2) masalah kekuasaan dan kepentingan, ilmu pengetahuan dipahami dalam konteks kebudayaan dan tidak dapat berkembang dengan netral. (3) masalah kontinuitas karena ada diskontinuitas pengetahuan. Menurut Lyotard, post-modern adalah kondisi ketidakpercayaan terhadap meta-narasi diartikan sebagai teori keseluruhan tentang sejarah dan tujuan manusia. Pemikir lainnya seperti Richard Rorty mengatakan bahwa realitas merupakan sesuatu yang di luar manusia. Bahasa digunakan agar dapat melihat realitas secara objektif. Namun, bahasa tidak akan mampu lebih objektif karena mendekonstruksi realitas. Bagi kalangan postmodernis kebenaran bersifat kontekstual dan plural.

Aliran pemikiran post-modern juga muncul dalam Sosiologi. Salah satu tokohnya adalah Fredrich Jameson dan Zigmunt Bauwman. Jameson mengatakan bahwa masih ada keberlanjutan antara modernitas dengan post-modernitas. Kapitalisme sekarang dapat disebut kapitalisme lanjutan dan membutuhkan logika kultural baru, yakni post-modernisme. Namun, struktur ekonomi eksploitatif yang menjadi watak dasarnya masih sama dengan kapitalisme masyarakat modern. Kapitalisme pasar, kapitalisme global, dan kapitalisme lanjutan membutuhkan rasionalitas kebudayaan berbeda. Dalam masyarakat kapitalis lanjutan, penanda kebudayannya adalah tidak adanya dominasi dari satu kultur tertentu tetapi banyak kultur hadir secara bersamaan. Sedangkan Sygmunt Bauman mengkaji mengenai akibat dari dekonstruksi makna mengenai diri yang *chaos*, random, dan terdifferensiasi. Ia menolak pandangan pencerahan karena pencerahan melahirkan keraguan dan ketidakpastian. Masyarakat postmodern tidak membutuhkan legitimasi

intelektual dan negara karena masyarakat lebih tergantung kepada pasar dan gaya hidup konsumtif. Negara tidak membutuhkan intelektual karena lebih tergantung kepada pasar.

Aliran pemikiran teori sosial terakhir adalah teori postkolonial. Aliran ini dikembangkan oleh ilmuwan-ilmuwan sosial dari luar Eropa dan Amerika seperti Arab (Edward Said) dan India (Gayatri Spivak, Hommi Bhaba). Meskipun terdapat banyak perbedaan di antara para pemikir teori post-kolonial, asumsi teoretik yang mendasarinya bahwa keseluruhan teori-teori sosial Barat hanya relevan untuk menganalisis masyarakat Barat. Teori-teori sosial Barat bersifat orientalistik. Teori ini membedakan antara masyarakat Barat yang superior, beradab, maju, dan modern dengan masyarakat Timur sebagai inferior, kurang beradab, tertinggal dan tradisional. Teori-teori postkolonial berusaha untuk membuka selubung kepentingan-kepentingan politik teori sosial Barat ketika digunakan untuk menganalisis dunia Timur.

Teori Postkolonial merupakan respon terhadap ilmu sosial dan humaniora Barat. Asumsi teoretik ilmu sosial Barat menjadi narasi besar atau meta narasi, didasarkan atas cara berfikir oposisi biner. Ilmu sosial Barat menempatkan masyarakat Barat sebagai subjek unggul, rasional dan beradab. Sedangkan, Timur diandang sebagai masyarakat terjajah, orang luar, objek, dan irasional. Ketidaksetaraan antara dunia Barat dan Timur dalam pandangan ilmu sosial Barat adalah asumsi mendasar orientalisme (Moore dan Gilbert, 2000). Salah satu pemikir terkemuka teori postkolonial adalah Edward Said. Ia menyebutkan bahwa teori-teori Barat tidak objektif dan tidak netral karena mengandung bias kekuasaan. Ilmuwan Barat di tanah jajahan bergantung pada catatan pemerintah kolonial sehingga kurang kritis. Orientalisme menurut Said merendahkan cara berfikir masyarakat Timur karena dianggap tidak sederajat dengan masyarakat Barat. Epistemologi orientalis menempatkan diri mereka sebagai subjek sementara masyarakat timur sebagai objek. Teori postkolonial memberikan kontribusi perspektif, pentingnya identitas nasional, nilai kemerdekaan, dan prinsip universal kemanusiaan..

Kebanyakan para pemikir teori postkolonial berasal dari India seperti Gayatri C. Spivak dan Hommi K Bhaba. Spivak (1998) mengenalkan konsep mengenai masyarakat subaltern, marjinalisasi, sebagai realitas masyarakat pasca kolonial. Masyarakat subaltern adalah istilah untuk seluruh objek tertekan, lemah, dan marjinal. Yakni, masyarakat terjajah, imperior dan bisu. Kolonialisme tidak hanya melakukan penjajahan fisik tetapi juga penjajahan jiwa, pikiran, dan kebudayaan. Hommy K. Bhaba memperkenalkan konsep hibriditas, mimikri, meniru, dan leminalitas, ruang dialog, antara kebudayaan Timur dan

Barat sehingga tidak ada yang disebut kebudayaan asli. Pandangan pasca kolonial juga menunjukkan bahwa masyarakat Timur tidak tunggal dan tidak seragam. Dengan kata lain, ada heterogenitas dunia Timur. Karena, ada perbedaan geografis dan kebudayaan. Teori pasca kolonial memiliki perbedaan konsep pemikiran satu sama lain, berusaha melakukan dekonstruksi asumsi-asumsi tersembunyi ilmu pengetahuan sosial Barat sebagai kebenaran universal. Tujuan umum perspektif pasca kolonial ialah melawan dampak kolonialisasi dalam ilmu pengetahuan Barat. Kritik atas teori pasca kolonial adalah bahwa kolonialisme politik memang selesai namun kolonialisme bentuk ekonomi, kebudayaan, dan ilmu pengetahuan belum selesai. Oleh karena itu perspektif pasca kolonial memiliki misi untuk melakukan dekolonisasi ilmu pengetahuan dari masyarakat bekas jajahan (Moore-Gilbert, 2000).

Kesimpulannya adalah bahwa ilmu sosial dengan pandangan kebenaran universal berasal dari ide pencerahan. Tujuannya adalah kebebasan, kemajuan, dan kesetaraan. Akan tetapi ketika dipakai mengkolonisasi masyarakat dunia ketiga, ilmu sosial berubah menjadi alat kolonialisasi. Ilmu sosial menjadi alat hegemoni dan dominasi negara maju terhadap negara miskin. Dalam konsep mimikri Bhaba (2007) mendeskripsikan bahwa transformasi pengetahuan terjadi karena intelektual dunia ketiga melakukan peniruan terhadap intelektual negara maju. Persis sebagaimana ilmuwan Eropa memandang masyarakat dunia ketiga sebagai objek yang lemah dan marjinal. Namun harus diingat bahwa transfer pengetahuan adalah salah satu dari cara kerja kekuasaan. Hal ini bukan sekedar dominasi dan hegemoni pengetahuan oleh Eropa. Dalam konteks sejarah Indonesia hal ini dapat dirunut dan dikaji kembali Transformasi ilmu pengetahuan Barat di Indonesia terjadi sejak masa kolonial sampai sekarang melalui praktik-praktik politik dan ekonomi, terkait dengan kebijakan pembangunan negara.

ILMU SOSIAL DAN PRAKTIK-PRAKTIK KEKUASAAN

1. Masyarakat Plural dan ideologi persatuan

Geertz (1973) menjelaskan bahwa negara baru hasil dekolonisasi di Asia dan Afrika rawan perpecahan. Perpecahan terjadi karena ikatan primordial begitu kuat. Ikatan ini melekat kuat secara budaya dalam hubungan kekeluargaan berakar sejak lahir, menjalar menjadi komunitas agama, bahasa, dan mengikuti tradisi sosial tertentu (hal. 259). Dalam masyarakat modern yang tradisi politik sipilnya masih lemah dan syarat membentuk pemerintah efektif belum terjadi, ikatan primordial menjadi dasar pemisahan unit politik. Konflik terjadi antara ikatan primordial dengan *civil sentiment*. Konflik ini memunculkan

tribalism, parochialism, communalism dan menjadi masalah bagi negara-negara baru (hal. 261). Geertz membuat kesimpulan bahwa kemampuan negara untuk memobilisasi sumberdaya sosial untuk tujuan publik malah mendorong munculnya sentimen primordial. Geertz memberikan saran untuk elit negara baru agar tidak menghilangkan sentimen primordial tetapi menjinakkannya. Misalnya memberikan saluran ketidakpuasan melalui jalur politik ketimbang melakukan tindakan represif. (hal 277). Revolusi integratif tidak menghilangkan ethnosentrisme tetapi membuatnya menjadi modern.

Argumentasi Geertz bahwa negara post-kolonial rawan perpecahan sejalan dengan pandangan Furnivall (1939) yang menyebut negeri jajahan sebagai masyarakat yang terdiri atas dua atau lebih tertib sosial (komunitas). Negeri jajahan dalam hal ini Indonesia secara kultural dan ekonomi terpisah satu sama lain (Nasikhun dalam Heryanto dkk 1996). Masyarakat plural dicirikan sebagai berikut: keragaman kultural, aliansi etnik, dan terorganisasi secara politik. Jadi sebenarnya argumentasi Geertz adalah bukan hal baru. Geertz tidak menjelaskan bahwa interaksi antar kelompok dalam masyarakat kolonial dikonstruksi untuk berjarak satu sama lain sebagai dampak dari politik *division and rule*. Maka tidak mengherankan jika golongan elit dalam negeri jajahan selalu mengkonstruksi identitas nasional baru. Jika dilihat secara mendalam identitas baru itu merupakan warisan dari penjajah untuk menyatukan mereka seperti misal ide tentang bangsa.

Geertz mengajukan tesis bahwa revolusi integratif malah memperkuat ethnosentrisme sebagai dampak dari kuatnya sentimen primordial. Namun ia lupa bahwa sentimen primordial adalah konsekuensi logis dari kebijakan integrasi politik negara yang menghindari politik perbedaan, *the politics of differences*. Elit negara baru berusaha menerapkan sistem politik negara kolonial. Ini ditandai dengan kuatnya aspek sentralisasi dan politik identitas menempatkan golongan berkuasa di atas golongan-golongan yang dikuasai. Konsekuensinya adalah relasi antara etnik mayoritas dengan etnik minoritas sejalan dengan hubungan antara pemerintah pusat dengan daerah dan sebangun dengan relasi politik antara negara penjajah dengan negara terjajah. Revolusi integratif gagal. Ketidakadilan dalam pembagian sumberdaya antara etnik mayoritas dan minoritas di negara-negara post-kolonial menghasilkan gerakan separatis dari etnik minoritas. Kegagalan revolusi integratif diikuti dengan pertanyaan mengenai masyarakat plural.

Konsep masyarakat plural tidak mampu menjelaskan relasi politik antar golongan etnik, diwarnai oleh dominasi dan hegemoni golongan mayoritas.

Patut diingat kembali bahwa konsepsi masyarakat plural dikonstruksi oleh Pemerintah Hindia Belanda, Pemerintah Orde Lama, dan Pemerintah Orde. Pemerintah kolonial melontarkan fatwa politik bahwa eksistensi Pemerintah Hindia Belanda adalah untuk mengintegrasikan semua komunitas sosial baik etnik dan kelas di Indonesia. Ketidakhadiran Hindia Belanda, akan menyebabkan konflik antarkomunitas karena mereka tidak berinteraksi satu sama lain. Demikian juga dengan Pemerintah Orde Lama mendasarkan otoritarian kerakyatan pada masyarakat plural. Pemerintah Orde Baru menggantikan otoritarianisme kerakyatan dengan otoritarianisme birokratik sebagai alat untuk menyatukan masyarakat plural. Sebagaimana leluhurnya Hindia Belanda, Rezim Orde Baru memandang bahwa Indonesia terdiri dari beragam golongan sosial dengan sentimen primordial dan tidak bersatu karena itu Indonesia perlu kekuatan integratif untuk memperkuat persatuan nasional.

Maka selama konsepsi masyarakat plural diagungkan maka selalu muncul faktor-faktor integratif bagi persatuan nasional dalam riwayat keindonesiaan. Sebaliknya jika konsepsi masyarakat plural tidak digunakan maka konsekuensinya adalah bagaimana membentuk persatuan nasional dan menghadapi ancaman sentimen primordial. Menurut Geertz revolusi integratif akan berhasil jika masyarakat negara baru mampu membuang sentimen primordial beserta perasaan kesukuan dan meleburkan diri dalam nasionalisme menuju negara bangsa modern. Akan tetapi yang menjadi persoalan adalah konsepsi masyarakat plural sengaja dikonstruksi oleh elit politik dan cendekiawan untuk mempertahankan kekuasaan. Wacana masyarakat plural ditentukan oleh siapa dan bagaimana elit menjalankan pemerintahan.

Jika ditinjau secara mendalam, pemahaman masyarakat plural terkait dengan bagaimana mendefinisikan nasionalisme Indonesia dan etnis sebagai dasar bagi revolusi integratif. Keragaman masyarakat Indonesia diakui oleh negara bukan sebagai potensi disintegratif namun potensi integratif. Mengutip Abdul Wahid (2003) tentang kerusuhan anti-Tionghoa Mei 1998, menunjukkan bahwa Ke-Indonesiaan lama yang dibentuk oleh Orde Baru bersifat uniformistik dan sentralistik tidak dapat lagi dipertahankan validitasnya. Bangsa Indonesia harus kembali pada titik awal untuk merumuskan kembali makna nasionalisme Indonesia untuk menghadapi tantangan zaman ke depan. Makna Ke-Indonesiaan dalam masyarakat plural ditentukan oleh bagaimana setiap komunitas

memandang sejarahnya dan mendialogkan dengan komunitas lain. Abdul Wahid (2003) sampai pada kesimpulan nan sejalan dengan nasihat Geertz bahwa Bangsa Indonesia membutuhkan nasionalisme adalah benar karena nasionalisme akan mejadi perekat antarberbagai kelompok sosial tersebut. Selain itu, Wahid (2003) juga mendasarkan pendapatnya pada Eric J. Hobswam bahwa sebuah bangsa itu lahir karena ditemukan dan nasionalisme adalah tradisi yang perlu terus digali. Hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan Giddens bahwa negara adalah tempat yang berisi berbagai kekuatan yang berbeda yang saling bergesekan satu sama lain.

Maka tepat nasihat Benedict Anderson untuk Indonesia bahwa nasionalisme adalah sebuah proses yang harus diperjuangkan dari satu generasi ke generasi. Nasionalisme juga dapat dipahami suatu proses untuk menjadi sebuah masa kini demi masa depan. Akan tetapi nasionalisme tidak bersifat netral tetapi dikonstruksi oleh kekuatan politik dominan ketimbang kontrak sosial. Permasalahannya adalah sejauh mana kepentingan politik elit dalam mengkonstruksi nasionalisme mampu melindungi eksistensi berbagai, beragam, dan beraneka golongan yang merupakan realitas mutlak Indonesia. Maka, nasionalisme harus dimaknai dua arah yaitu kepentingan untuk mengikat seluruh golongan primordial sekaligus memberikan tempat, menghormati, melindungi, dan memberikan jaminan bagi keberlangsungan golongan primordial yang membentuk Indonesia tersebut. Ketika konsepsi nasionalisme didominasi oleh kosepsi politik semata maka didefinsikan sebagai nasionalisme negara, dan kondisi ini tidak akan bertahan lama tergantung dari umur rezim penguasa. Konsepsi nasionalisme semacam ini tidak berakar dari keragaman komunitas.

2. Masyarakat Sedang Berkembang

Ide tentang pembangunan di negara sedang berkembang terkait erat dengan rasionalitas instrumental Weberian. Max Weber menjelaskan bahwa rasionalitas adalah unsur pokok yang menyebabkan peradaban Barat memiliki pengaruh universal. Banyak peradaban dalam sejarah melakukan pencarian keuntungan namun hanya kebudayaan Barat pencarian keuntungan diselenggarakan dalam kerangka organisasi diatur secara rasional (Abdullah 1979). Perilaku ekonomi kapitalistis adalah pengharapan keuntungan didapat dengan mempergunakan kesempatan tukar menukar jual beli. Berdasarkan pendekatan ini dapat dikatakan bahwa modernisasi dan pembangunan tidak lain adalah praktik ekonomi kapitalis ditujukan terhadap negara-negara sedang berkembang atau belum

modern. Sebagai konsekuensinya, jika ingin menjadi modern maka negara-negara itu harus melalui jalan kapitalisme ekonomi dan modernitas.

Ahli-ahli Indonesia sangat beriman pada pandangan modernitas. Clifford Geertz (1963: 28) mengatakan bahwa masalah pembangunan ekonomi di Mojokuto secara mendasar adalah tata organisasi. Menurut Geertz, kekurangan pengusaha kecil di Mojokuto adalah kekuasaan untuk memobilisasi kapital dan saluran yang dapat mendorong mereka untuk mengeksploitasi pasar. Mereka kekurangan kapasitas untuk menciptakan lembaga-lembaga ekonomi efisien. Sering disebut sebagai pengusaha tanpa kewirausahaan. Berlawanan dengan ekonomi perusahaan ditandai dengan spesialisasi dan pembagian kerja, ekonomi Mojokuto didasarkan pada aktivitas-aktivitas independen dari para pedagang yang saling bersaing dan saling berhubungan melalui kegiatan jual beli barang. Meskipun ekonomi demikian memiliki keuntungan, dapat memperkerjakan orang-orang marjinal namun kerugiannya adalah menjauhkan dan menghambat pengusaha untuk melakukan ekspansi dan membangun pasar (Geertz 1963: 28-29).

David McClelland memberikan saran agar negara dunia ketiga menerapkan nilai-nilai modernitas negara Barat dan membangun kaum wiraswasta modern. Sedangkan Bellah berpendapat bahwa bahwa nilai-nilai universalitas dan motivasi amat diperlukan oleh negara dunia ketiga untuk membebaskan diri dari kungkungan ekonomi tradisional. Sumawinata menyebutkan jika negara dunia ketiga ingin menuju fase tinggal landas mereka memerlukan syarat ekonomis yang pernah dimiliki negara-negara Barat. Yang paling masyhur adalah JJ Rostow. Ia melengkapi teori modernisasi dengan mengenalkan lima tahap pembangunan ekonomi dari tahap masyarakat tradisional ke masyarakat berkonsumsi tinggi.

Kalangan Neo-Marxist melontarkan kritis keras pada Teori modernisasi. Kritik terhadap modernisasi dari kalangan mainstream ilmuwan sosial antara lain adalah sebagai berikut (Soewarsono 2006): (1) Teori modernisasi terlalu bersifat etnosentris, mengapa negara-negara Barat diletakkan sebagai ujung dari evolusi dan negara-negara berkembang sebagai titik awal; (2) Teori modernisasi yang bersifat linier mengabaikan kemungkinan pencarian dan pengembangan alternatif pembangunan negara berkembang; (3) Teori modernisasi tidak menguji kemungkinan macetnya pembangunan. Sedangkan bagi kalangan Neo-Marxist, teori modernisasi tak lebih dari ideologi perang dingin untuk memberikan legitimasi intervensi Amerika Serikat terhadap kepentingan negara dunia Ketiga. Selain itu, Teori-teori modernisasi tidak menjelaskan dominasi asing

dalam kerangka teorinya. Misalnya kolonialisme, fenomena perusahaan multinasional, ketidakseimbangan nilai tukar perdagangan. Para Teoritisi Neo-Marxist berpendapat bahwa negara dunia ketiga secara ekonomi, politik, dan budaya tetap berada dalam dominasi Barat.

Menurut Andre Gunder Frank, Teori Modernisasi hanya menjelaskan faktor dari dalam sebagai penyebab pokok keterbelakangan negara berkembang. Padahal penyebab pokoknya adalah kolonialisme dan dominasi asing. Frank berpendapat bahwa hubungan antara negara Barat dan negara berkembang adalah hubungan eksplotatif antara satelit dan metropolist atau antara Pusat dan Pheriperi yang lahir sejak masa kolonial ketika penjajah membangun kota-kota di tanah jajahan untuk mengambil surplus ekonomi.

Implikasi dari pendekatan modernisasi ini terhadap Indonesia adalah krisis ekonomi 1997. Krisis tersebut merupakan konsekuensi logis dari penerapan pendekatan Teori-Teori modernitas sebagai preskripsi pembangunan di Indonesia. Krisis ekonomi 1997 juga berdimensi politik, sosial, dan kebudayaan yang telah menghancurkan sendi-sendi dasar kehidupan masyarakat Indonesia. Hampir semua negara di Asia Tenggara yang mengikuti jalan pembangunan ekonomi seperti Thailand, Filipina, Malaysia, dan Indonesia terkena krisis.

Hal ini berarti bahwa fundamental modernisasi Indonesia sangat lemah karena gagal menciptakan kekuatan produktif. Hal ini berimplikasi pada ketergantungan Indonesia terhadap modal asing dan hutang luar negeri sebagai satu-satunya penopang kehidupan ekonomi Bangsa Indonesia. Permasalahan utama dari negara-negara post-kolonial adalah dihadapkan pada pilihan mengikuti jalan modernisasi atau kembali ke *local wisdom*. Cara yang dilakukan oleh Jepang dan Korea selatan bertumpu pada pendekatan modernisasi dalam konteks demokrasi liberal dan ekonomi pasar, tanpa menghilangkan watak tradisional dan kebudayaannya. RRC juga mengembangkan model modernisasi sejak tahun 1978 dalam konteks ekonomi pasar dan sistem politik komunis sehingga menjadi negara sosialis modern pada saat ini.

3. Formasi kapitalisme di Indonesia

Menurut Yoo Hwan Shin (1989) bahwa kapitalisme Indonesia dibentuk oleh kekuatan elit birokrasi, elit militer, pengusaha pribumi yang dibesarkan oleh elit-elit negara, dan pengusaha Tiong Hoa. Selain itu disebutkan bahwa negara adalah relatif otonom dari kepentingan-kepentingan kelas. Hal tersebut dapat dimengerti mengingat bahwa

kelompok kapitalis yang dibentuk adalah kapitalisme kroni yang bergantung terhadap negara. Dengan demikian, berbeda dengan para *Indonesianist* yang beraliran modernis dan historis-Struktural, Shin berpendapat bahwa baik masyarakat maupun negara memiliki peranan dalam pembentukan kapitalisme Indonesia.

Formasi kapitalisme di Indonesia sebelum dan sesudah perang dingin pada hakekatnya adalah sama dalam arti bahwa sistem ekonomi Indonesia adalah kapitalisme. Faktor yang membedakan adalah aktor-aktor yang bermain. Sebelum perang dingin, formasi kapitalisme dibentuk oleh elit-elit negara yang terdiri dari birokrasi, militer, teknokrat dan elit-elit pengusaha yang menjadi kroni-kroninya. Sementara itu, sesudah perang dingin, aktor-aktor yang berperan semakin kompleks karena melibatkan perusahaan-perusahaan multinasional dan organisasi-organisasi keuangan internasional seperti IMF, Bank Dunia, dan World Trade Organization (WTO). Sistem ekonomi dan sosial kapitalisme beserta substansi eksploitasi, dominasi, dan hegemoninya tetap sama, yang berubah adalah para pelakunya. Hal ini menunjukkan bahwa kapitalisme bergeser dari kapitalisme *erzats* atau *crony capitalism* atau kapitalisme yang tidak sempurna menjadi kapitalisme yang sempurna. Dengan demikian, formasi kapitalisme pasca-perang dingin menandai integrasi ekonomi Indonesia ke dalam tatanan kapitalisme internasional.

Perkembangan kapitalisme internasional sendiri secara umum dapat dibagi ke dalam tiga tahap. *Pertama*, periode kolonialisme yakni perkembangan kapitalisme di Eropa yang mengharuskan ekspansi secara fisik untuk memastikan perolehan bahan baku di Tanah Jajahan. *Kedua*, periode *developmentalism* ditandai dengan masa kemerdekaan negara Dunia Ketiga secara fisik dan dominasi negara-negara bekas penjajah terhadap bekas koloni mereka tetap dipertahankan melalui kontrol teori dan proses perubahan sosial mereka. Kolonialisasi tidak terjadi secara fisik, melainkan melalui hegemoni yakni dominasi cara pandang dan ideologi serta diskursus yang dominan melalui produksi pengetahuan. *Ketiga*, liberalisasi segala bidang yang dipaksakan melalui kebijakan ekonomi neo-liberal: Structural Adjustment Program (SAP) oleh IMF dan disepakati oleh rezim GATT suatu organisasi global yang dikenal dengan WTO.

Masuknya kapitalisme dunia di Indonesia difasilitasi oleh Orde Baru. Salah satu kebijakan yang penting dan didukung oleh IMF, Bank Dunia, dan negara-negara G7 adalah mengundang investasi perusahaan multinasional. Freeport Mc Moran melakukan investasi pertama kali di Papua, sementara Bechtel dan Exxon Mobile melakukan investasi di Aceh pada tahun 1967. Baik Freeport Mc Moran, Bechtel maupun Exxon Mobile telah

berperan dalam merusak tatanan sosial dan lingkungan hidup pada daerah-daerah yang ditempati oleh suku Amungme, Komoro, dan Aceh (Hafid, 2004). Perlawanan dan protes yang dilancarkan oleh suku-suku tersebut dihadapi dengan pendekatan militer. Dengan demikian, Foreign Direct Investment (FDI) dalam tingkat tertentu telah berperan terhadap terjadinya konflik dan disintegrasi nasional (*deepening conflict and national disintegration*).

Dialektika dan struktur hubungan ekonomi Indonesia dari zaman kolonial sampai sekarang tidak mengalami perubahan yang signifikan. Walaupun pembangunan ekonomi mampu mengurangi tingkat kemiskinan absolut dari 40% pada tahun 1976 menjadi 11% pada tahun 1996, namun ekonomi rakyat tetap berada dalam posisi termarginalkan sebagai strata paling bawah konstelasi ekonomi nasional. Ekonomi rakyat semakin tidak berdaya dan tereksplorasi oleh perkembangan pasar yang berpihak kepada pengusaha besar. Hal ini dibuktikan dalam bentuk menurunnya tingkat upah riil buruh, menurunnya nilai tukar petani, dan semakin tingginya tingkat pengangguran. (Sritua Arief, 1995). Struktur penguasaan produksi tidak terlepas dari sistem ekonomi kapitalistik dan bergantung kepada tata ekonomi global yang tercermin dalam bentuk modal asing dan hutang luar negeri.

Penguasaan surplus ekonomi nasional oleh kekuatan ekonomi dunia di Indonesia terhadap strata bawah struktur sosial bukanlah suatu wacana tetapi telah menjadi realitas sosial politik dalam kehidupan sehari-hari. Kolonialisme dan imperialisme yang berbentuk program-program pembangunan ataupun globalisasi selalu mengkampanyekan kebijakan-kebijakan ekonomi neo-liberal yang bertumpu pada integrasi ekonomi nasional terhadap pasar dunia. Dengan demikian kapitalisme global telah menempatkan Indonesia sebagai objek eksploitasi tata ekonomi global. Pasar bebas telah menjadi ideologi baru bagi ekonom-ekonom dan para penyelenggara kekuasaan di negara-negara berkembang. Padahal pasar bebas tidak lain adalah sebuah instrumen ekonomi negara-negara kapitalis untuk memanfaatkan kelemahan struktural dalam perekonomian negara-negara berkembang. Adapun ciri-ciri utama formasi kapitalisme sebelum dan sesudah perang dingin dapat digambarkan ke dalam bagan berikut:

Tabel Formasi Pembentukan Kapitalisme Indonesia Sebelum dan Sesudah Perang Dingin

	Sebelum perang dingin	Sesudah perang dingin
Unsur-unsur	Birokrasi, militer, pengusaha pribumi, pengusaha Tiong-Hoa	Pengusaha pribumi, pengusaha Tiong-Hoa, dan MNC, IMF, WB, WTO, dll.
Peranan negara	Regulasi dan birokratisasi: peran negara relatif dominant, pengendalian kurs/harga gabah/import/dll.	Deregulasi dan debirokratisasi: peranan negara relatif berkurang dengan adanya deregulasi pasar uang/modal/perdagangan
Peranan swasta	Relatif bergantung terhadap negara	Negara relatif bergantung terhadap kekuatan pasar
Model kapitalisme	Kapitalisme negara: monopoli BUMN dan oligopoli	Ekonomi pasar
Lingkungan internasional	Perang dingin blok Kapitalis vs. Komunis	Tata Ekonomi kapitalisme internasional
Teori-Teori Ekonomi yang dipakai	Teori-teori Keynesian,	Teori-teori neo-klasik: Milton Friedman
Instrumen pengendalian terhadap sistem ekonomi	Kebijakan fiskal	Mekanisme pasar
Wacana yang dibangun	Pembangunan	Globalisasi dan ekonomi pasar
Hubungan antara bisnis dan masyarakat	Konflik dan kekerasan	<i>Corporate Social Responsibility (CSR)</i>
Sistem politik negara	Otoritarianisme birokratik	Demokrasi liberal (paska 1998)

Sumber: disarikan dari beberapa sumber

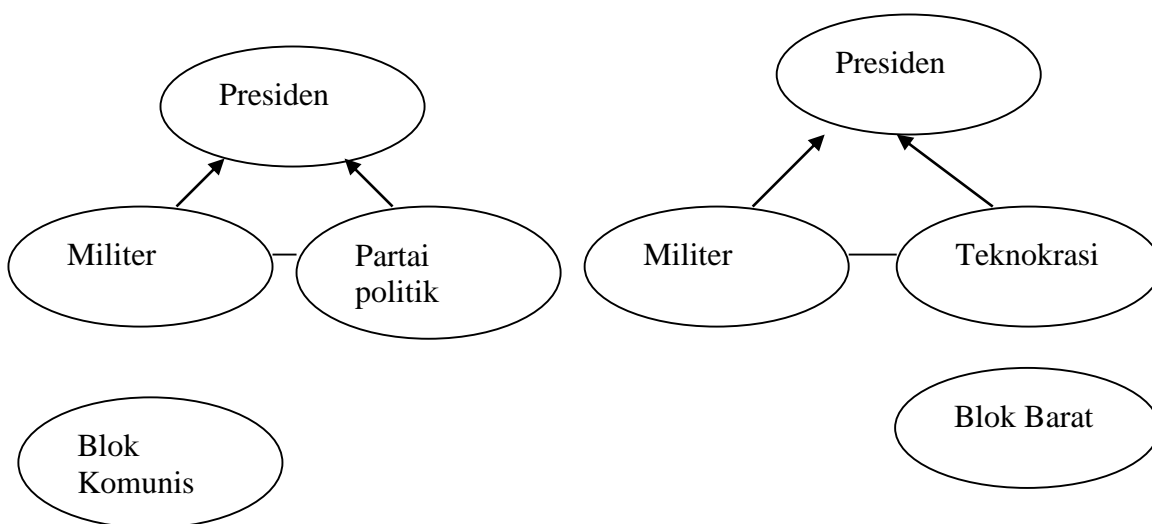
4. *Bureacratic Authoritarian Regime:*

Herber Feith meng-kategori-kan lima rezim developmentalis yakni Lee Kuan Yew-Singapura, Park Chung Hee-Korea Selatan, Shah-Iran, Soeharto-Indonesia, dan Marcos-Filipina. Ia menganalisis cara kerja rezim developmentalis melalui pertumbuhan ekonomi, represi politik, ideologi negara, dan penguatan. Kelima rezim ini berhasil meningkatkan tingkat GNP. Perusahaan-perusahaan transnational menjadi motor penggerak pertumbuhan ekonomi. Namun represi politik menyertai pembangunan ekonomi baik sebagai penyebab maupun sebagai akibat. Feith menyebutkan bahwa pengendalian represif merupakan prasyarat bagi TNC melakukan investasi. Reorganisasi pemerintahan memungkinkan pertumbuhan cepat dan mendorong mekanisme pengendalian represif.

Terdapat tiga tahap pengaturan politik oleh rezim represif developmentalis. Pertama, menghancurkan pusat kekuatan sayap kiri dan nasionalis seperti pembubaran partai-partai politik, serikat buruh, dan organisasi tani. Kedua, mengenakan kontrol ketat

terhadap koalisi unsur-unsur pendukung, mengurangi kebebasan kelompok yang berpotensi mengerahkan massa, dan memperluas peran perwira militer dalam aparatur pemerintah serta membersihkan angkatan bersenjata dari unsur-unsur oposisi. Ketiga, melakukan intervensi ketika harus menghadapi kekecewaan-kekecewaan yang timbul akibat perubahan politik dan restratifikasi sosial. Rezim represif developmentalis membedakan antara golongan bawah yang terasing dari partisipasi politik dengan golongan atas yang diijinkan untuk mendapatkan kehidupan publik terbuka dan bebas melakukan kritik terhadap pemerintah. Namun, beberapa bagian dari golongan atas menjadi sasaran utama kegiatan represif dan golongan bawah menjadi korban utama dalam pemerataan dan kesempatan kerja dalam pembangunan.

Rezim ini memperlakukan angkatan bersenjata dengan terhormat. Birokrasi didominasi oleh teknokrat. Alumni dari universitas-universitas negara maju. Mereka memiliki kedudukan tinggi terkemuka. Mereka menjadi penghubung antara rezim dengan IMF, Bank Dunia, dan lembaga-lembaga donor lainnya termasuk perusahaan-perusahaan transnasional.



Popular Authoritarian Regime

Bureaucratic Authoritarian Regime

Bagan: Model Rejim Otoritarian

Sumber: Herber Feith. Rezim-Rezim Developmentalis Represif di Asia: Kekuatan Lama, Kerawanan Baru. Prisma No. 11 November 1980 Tahun IX.

Jika Rezim Orde Baru disebut sebagai Bureacratic Authoritarian Regime (BAR), maka Orde Lama disebut sebagai rezim Popular Authoritarian Regim (PAR). Persamaan antara PAR

dan BAR adalah kedudukan Presiden yang sangat sentral dalam pengaturan pemerintahan yaitu menggunakan metode-metode represif dalam hubungan antara negara dengan masyarakat sipil. Sedangkan perbedaannya adalah jika PAR didukung oleh partai-partai politik dengan militer, maka BAR didukung oleh militer, teknokrat, dan birokrasi. Unsur-unsur pendukung saling bekerjasama dan bergantung kepada kekuasaan presiden. Selain itu, jika PAR lebih dekat kepada rezim Uni Soviet atau RRC, maka BAR lebih dekat ke Amerika Serikat. Fungsi militer dalam kedua rezim represif ini adalah menjaga stabilitas politik. Sedangkan peran dari teknokrat dalam birokrasi yang sangat besar adalah tanda dari penghargaan rezim BAR terhadap ilmu pengetahuan dan pengakuan terhadap modernisasi. Legitimasi kekuasaan dari BAR adalah menciptakan pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan, sedangkan legitimasi dari PAR adalah menciptakan *nation building* dan sosialisme Indonesia.

Jatuhnya Pemerintahan Orde Baru pada tahun 1998 merupakan dari krisis kekuasaan. Penguasa Orde Baru kehilangan legitimasi kekuasaannya sebagai akibat dari krisis ekonomi yang melahirkan dampak-dampak yang terinstitusionalisasikan dalam bentuk liberalisasi/demokratisasi sistem politik. Salah satu hasil yang signifikan dalam perubahan politik pada tahun 1998 tersebut adalah penataan kembali lembaga-lembaga politik melalui amandemen UUD 1945. Selain itu, adalah terbukanya akses masyarakat terhadap proses-proses politik yang terjadi pada lembaga-lembaga politik negara. Pemilihan Presiden secara langsung termasuk dalam satu kemajuan yang signifikan dalam kehidupan berdemokrasi. Reformasi telah mengantarkan bangsa Indonesia ke dalam tata kehidupan politik yang demokratis.

Namun, krisis kekuasaan juga menandai meningkatnya peranan kelompok pemodal baik borjuasi lokal maupun internasional sebagai *the ruling class* yang menggantikan sejumlah elit-elit politik sipil dan militer pada masa Pemerintahan Orde Baru. Mereka kemudian berkonspirasi membentuk sebuah oligarki politik untuk menentukan mekanisme bekerjanya sistem demokrasi liberal dan sistem ekonomi liberal. Sistem politik berubah dari otoritarianisme menjadi demokratik namun struktur sosial tetap tidak berubah di mana sejumlah elit masyarakat memegang kendali atas seluruh alat-alat produksi materiil dan intelektual. Hegemoni dan dominasi mengalami transformasi dari sistem politik yang otoriter menjadi sistem politik demokrasi liberal. Jika ditelusuri lebih jauh, struktur penindasan berupa dominasi dan hegemoni tidak lah

dihilangkan oleh sistem demokrasi liberal bahkan diperkuat oleh sistem ekonomi neo-liberal.

Style of governance secara substansial tidak berubah dari Orde Baru ke reformasi namun bentuknya yang berubah. Jika Orde Baru disebut sebagai *Bureacratic Authoritarian Regime*, maka Orde reformasi dapat disebut sebagai *Market Authoritarian Regime* (MAR). Kehadiran sistem demokrasi liberal tidak banyak bermanfaat kepada kepentingan massa rakyat dalam meningkatkan kesejahteraan manakala sistem tersebut menjadi instrumen bagi kelompok pemodal untuk menancapkan dominasi kekuasaannya. Justeru, demokrasi liberal berkontribusi menyebarkan *style of governance* BAR menjadi lebih menyerap ke segala penjuru tanah air dan sampai ke tingkatan pemerintahan terkecil yaitu desa. Demokrasi liberal adalah transformasi dari authoritarianisme birokratik menjadi otoritarianisme pasar. Kekuatan koersif yang dijalankan militer digantikan oleh kekuatan pemodal. Selain itu, posisi pemodal dengan politisi, militer, dan birokrat hampir tidak dapat dibedakan lagi karena baik elit birokrat, politisi, maupun militer adalah merupakan kelompok pemodal. Sementara itu, kedudukan kaum ilmuwan hampir-hampir adalah memberikan legitimasi kepada sistem yang ada.

PENUTUP: STRATEGI MEMBANGUN ILMU SOSIAL POSTKOLONIAL

Berdasarkan paparan di muka, kita dapat menyimpulkan bahwa konstruksi ilmu pengetahuan sosial Barat di Indonesia berlangsung melalui relasi-relasi dan praktik-praktik kekuasaan yang sudah berlangsung sejak masa kolonial. Dekolonisasi secara politik masih menyisakan persoalan kolonialisasi secara ilmu pengetahuan yang mengikuti kolonialisasi dalam ranah ekonomi. Tantangan ke depan bagi para pengkaji dan peneliti ilmu sosial di Indonesia adalah membangun ilmu sosial poskolonial atau ilmu sosial yang bersifat transformatif, berdasarkan atas kondisi masyarakat Indonesia. Hal ini tidak berarti bahwa teori-teori sosial Barat kita abaikan tetapi tetap kita gunakan sebagai titik awal untuk menjadi landasan kritik dan pengembangan ilmu sosial poskolonial yang transformatif.

Mengutip Prof Purwo Santosa (2011), Ilmu sosial transformatif bukan ilmu tentang ketrampilan. Watak transformatif ilmu sosial bukan ditentukan oleh ketrampilan teknis melainkan komitmennya untuk mewujudkan realitas baru. Ketika membahas good governance, kepeduliannya bukan hanya pada membongkar ciri-ciri good governance melainkan perilaku bersama untuk memenuhi ciri-ciri ideal good governance.

Pengembangan ilmu sosial transformatif mensyaratkan kepiawaian dalam tiga dimensi filsafat ilmu, yakni: ontologi, epistemologi dan aksiologi. Tiga hal ini bersifat kebulatan. Artinya sisi epistemologis dan sisi aksiologis harus mendapatkan perhatian serius. Watak transformatif perlu didasari dengan kejelasan pilihan epistemologis. Ilmu sosial dikembangkan bukan sekadar akumulasi teori melainkan juga memperbaiki relasi sosial yang terjalin. Dan akhirnya, menghasilkan realitas sosial yang jauh lebih baik.

Dalam konteks Indonesia, Lowe (2007) memberikan contoh Iwan Tjitradjaja, Profesor Antropologi UI, melontarkan argumentasi keras bahwa tujuan riset bukan untuk menemukan teori baru tetapi menemukan solusi kreatif untuk menyelesaikan masalah kontrol terhadap sumber daya alam di Sumatra. Ilmuwan ini bekerja pada isu *community forest*. Ia berhadapan dengan persoalan distribusi sumber daya alam, hak kepemilikan, birokrasi, partisipasi, dan kemampuan komunitas lokal untuk mengambil keuntungan dari sumber daya hutan rakyat. Iwan Tjitradjaja memiliki perhatian pada dampak dari kebijakan kehutanan di Indonesia. Selain degradasi hutan studinya juga mengkaji tentang komunitas masyarakat di sekitar hutan. Rehabilitasi hutan yang diperjuangkan ditujukan agar hutan dapat dikembalikan pada masyarakat yang tinggal di sekitarnya. Pendekatan yang dilakukan untuk mengatasi isu ini tidak hanya dapat menjadi model dalam studi Asia Tenggara, tetapi juga studi kehutanan masyarakat di Amerika Serikat. Pendekatan tersebut bermula dari penelitian konflik hutan. Ia berjuang untuk mengembalikan hak-hak penguasaan hutan kembali pada masyarakat melalui cara-cara damai. Fasilitasi masyarakat menjadi fokus penelitian dalam konteks meningkatkan kesejahteraan masyarakat di sekitar hutan.

Pengetahuan mengenai pengelolaan hutan oleh masyarakat membantu memikirkan ulang gagasan tentang manajemen lingkungan. Iwan mengomunikasikan persoalan ini dengan pejabat perencanaan di jawatan kehutanan. Ia menemukan bahwa para pejabat tersebut tidak memiliki pengalaman dalam ranah implementasi kebijakan. Iwan memfasilitasi antara birokrat dan masyarakat yang tinggal di sekitar hutan. Masyarakat jelas memiliki perbedaan kepentingan dalam hal pengelolaan hutan. Oleh karena itu, tim peneliti memfasilitasi mereka untuk mendiskusikan masalah dan metode untuk memecahkan masalah ketika berhadapan dengan birokrasi. Mereka diharapkan dapat mengelola hutan dengan transparan, demokratis, dan dapat dipertanggungjawabkan. Tim peneliti membawa sekelompok birokrat untuk tinggal dan mempelajari hal yang dikerjakan masyarakat dalam menggunakan sumber daya hutan mereka. Dengan

demikian, para pejabat menyaksikan langsung interaksi antara petugas kehutanan dengan masyarakat sehingga keduanya dapat mengambil pelajaran yang berharga.

Pelajaran yang dapat diambil dari cerita tersebut bukan semata-mata kajian kawasan yang berguna bagi masyarakat. Tidak semua ilmuwan memiliki pengetahuan untuk memecahkan persoalan dunia. Antropolog Amerika Serikat juga menghadapi masalah yang sama, yakni berjuang untuk meyakinkan birokrat untuk berpikir secara etnografi. Cara Tjitradjaja dalam memahami dan bertindak dalam relasi antara birokrat kehutanan, komunitas masyarakat, dan hutan dalam konteks Asia Tenggara dapat dijadikan model bagi ilmu sosial transformatif.

Contoh lain kontribusi kajian ilmu sosial transformatif berkaitan dengan kajian Papua. Kajian ini dapat dikategorikan dalam kajian kawasan mengingat karakteristik sejarah, bahasa, dan budayanya yang unik dan khas sebagai bagian dari dunia kebudayaan Melanesia di Kepulauan Pasifik. Hasil kajian tim peneliti LIPI di bawah Widjojo dkk menghasilkan buku *Papua Road Map*, berhasil mengidentifikasi empat persoalan mendasar di Papua, yakni (i) sejarah integrasi, status, dan identitas politik yang dipahami berbeda antara Papua dan Jakarta, (ii) kekerasan politik dan pelanggaran HAM yang dialami oleh rakyat Papua selama menjadi bagian dari NKRI, (iii) kegagalan pembangunan di Papua karena implementasi UU Otsus yang tidak optimal, (iv) marginalisasi dan diskriminasi terhadap orang Papua.

Perbedaan pendapat mengenai sejarah integrasi, status, dan identitas politik Papua tidak dapat diselesaikan melalui kekerasan ataupun pembangunan, tetapi seharusnya diselesaikan melalui dialog yang inklusif dan partisipatif melibatkan pemerintah pusat dan orang Papua. Kekerasan politik dan pelanggaran HAM dapat diselesaikan melalui pengadilan-pengadilan HAM atau rekonsiliasi yang difasilitasi oleh Komisi Kebenaran Rekonsiliasi. Sementara itu, kegagalan pembangunan karena implementasi UU Otsus yang tidak berjalan sesuai dengan UU dapat diselesaikan dengan pembangunan sosial ekonomi. Dalam konteks ini, pemerintah pusat bersama pemerintah Papua dapat merumuskan strategi baru untuk mengimplementasikan pembangunan yang berpusat pada orang asli Papua. Ikhwal marginalisasi terhadap orang asli Papua dapat diselesaikan dengan kebijakan afirmasi dalam bidang politik, ekonomi, sosial, dan kebudayaan, atau Papuanisasi.

Berdasarkan hasil kajian tersebut, Kantor Sekretariat Wakil Presiden (Setwapres) Republik Indonesia memprakarsai pertemuan eksploratif untuk memungkinkan para

pihak yang *concern* dengan permasalahan Papua berdialog mencari pemecahannya. Atas dasar inisiatif tersebut, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) bekerja sama dengan Jaringan Damai Papua (JDP) menyelenggarakan beberapa pertemuan eksploratif yang dihadiri oleh perwakilan dari unsur masyarakat sipil dan pemerintah daerah (Pemda) di tanah Papua serta pemerintah pusat. Pertemuan ini ditujukan untuk membangun komunikasi yang konstruktif dan secara bersama-sama mengidentifikasi masalah, indikator dan solusi bagi upaya-upaya penyelesaian konflik Papua secara damai dan bermartabat. Selain itu, pertemuan seperti ini juga dimaksudkan untuk menjembatani kesenjangan pemahaman atau perbedaan pandangan yang telah berlangsung selama ini sehingga memunculkan kecurigaan dan ketidakpercayaan antara pemerintah dan masyarakat Papua dalam menyelesaikan persoalan di tanah Papua.

PUSTAKA ACUAN

- Abdullah, T. (1979). *Agama, Etos Kerja, dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Budiman, M. (2013). Perjalanan para intelektual dan pencarian kembali kekuasaan. Makalah untuk menyambut peluncuran Jurnal Kebudayaan *Kalam online* di Serambi Salihara, 16 Juli 2013.
- Bhaha, H. (2007). *The location of culture* (5th ed). London, New York: Routledge.
- Dant, T. (2013). *Knowledge, Ideology & Discourse: A Sociological Perspective*. Routledge.
- Derrida, J. (2016). *Of grammatology*. JHU Press.
- Feith, H. (1980). Rezim-Rezim Developmentalis Represif di Asia: Kekuatan Lama, Kerawan Baru. Prisma No. 11 November 1980 Tahun IX.
- Furnivall, J. S. (1939). *Netherland India a Study of Plural Society*. Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2002). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. Psychology Press.
- Geertz, C. (1973): 'The integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New State' in *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, pp. 251-311.
- Geertz, C. (1963). *Peddlers and Princes, Social Change and Economic Modernization in two Indonesia Towns*. Chicago dan London: The University of Chicago Press.
- Habermas, J. (2015). *On the logic of the social sciences*. John Wiley & Sons.
- Hadiz, V. R., & Dhakidae, D. (2005). *Social science and power in Indonesia*. Equinox Publishing.
- Industrial Research Institute and Research & Development. (2016). 2016 Global R&D Funding Forecast. Diakses dari Website IRI https://www.iriweb.org/sites/default/files/2016GlobalR%26DFundingForecast_2.pdf
- Joseph, J (Ed.). (2005). *Social Theory: A reader*. Edinburg: University Press Ltd 2005, hal. 193-201.

- Jones, P., Bradbury, L. & Le Boutlier, S. (2016). *Pengantar teori-teori sosial* (edisi kedua), diterjemahkan oleh Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Lowe, C. (2007). Recognizing scholarly subjects. *Knowing Southeast Asian Subjects*, 109–138.
- Kayam, U. (1989). "Transformasi Budaya Kita," Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Diucapkan di Muka Rapat Senat Terbuka Universitas Gadjah Mada pada tanggal 19 Mei 1989 di Yogyakarta.
- MacKenzie, I. (2003) *Poststructuralism and Postmodernism*. In: Finlayson, Alan, ed. *Contemporary Political Thought: A Reader and Guide*. Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 438-448.
- Moore-Gilbert, B. (2000). *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London: Verso.
- Nasikhun, J. (1996). Pembangunan dan Dinamika Intgerasi Nasional dalam Masyarakat Majemuk. Dalam Ariel Heryanto dkk. *Nasionalisme Reflkesi Kritis Kaum Ilmuwan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Oey-Gardiner, M. (2010). Final Report: Study of the role of The Indonesian institute of sciences (lipi) In bridging between Research and development policy. Jakarta: PT Insan Hitawasana Sejahtera.
- Poloma, M. (1984). *Sosiologi Kontemporer*. Diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Tim Penerjemah Yayasan Solidaritas Gadjah Mada. Jakarta: CV rajawali.
- Ritzer, G. (1996). *Sociological theory*. Tata McGraw-Hill Education.
- Santoso, P. (2011). Ilmu sosial transformatif. Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UGM, 19 April 2011.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. 1978. *New York: Vintage, 1994*.
- Shin, Y. H. (1989): *Demistifying the capitalist state: Political Patronage, Bureacratic Interest, and Capitalist in formation in Soeharto's Indonesia*. Ph. D thesis Yale University, pp. 1-88.
- Soetrisno, L. (1995). "Hubungan Negara dan Rakyat di Indonesia Pada abad 21 (Pidato Pengukuhan Loekman Soetrisno sebagai guru Besar Fakultas Sastra UGM Yogyakarta 27 April 1994) dalam Menuju Masyarakat Partisipatif (ed) Soetrisno. Yogyakarta: Penerbit Kanisius hal 19-42.
- Soewarsono & So, A. Y. 2006. *Perubahan Sosial dan Pembangunan*. Jakarta: LP3ES.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak?. *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*, 21-78.
- Turner, J. H., & Turner, P. R. (1998). *The structure of sociological theory*. Belmont-CA:Wadsworth Publishing Company.
- Veeger, K.J. (1993). *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Gremedia Pustaka Utama.
- Widjojo, M. S., Amiruddin, A. R. E., Pamungkas, C., & Dewi, R. (2008). *papua road map. Indonesian Institute of Sciences, Jakarta*.

TAPAK-TAPAK KECIL INDIGENISASI ILMU-ILMU SOSIAL : PENGALAMAN MEMBANGUN DISKURSUS ALTERNATIF DI FAKUTAS ILMU SOSIAL UNY¹

Oleh: Ajat Sudrajat² ajat@uny.ac.id

Nasiwan³ nasiwan@uny.ac.id

Pengantar

Dalam sebuah acara Seminar Nasional di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta (UNY) setahun yang lalu, tahun 2016, ada sebuah pertanyaan yang diajukan dari seorang peserta pada forum seminar tersebut kepada pembicara⁴ terkait dengan pilihan paradigma yang direkomendasikan untuk dapat dipakai di kampus-kampus Indonesia. Apakah mau menempuh route (*road map*) sebagaimana telah ditempuh oleh peradaban Barat atau menempuh *road map* perjalanan keilmuan Islam ? atau mau menempuh jalan alternatif?

Sampai akhir seminar jawaban atas pertanyaan tersebut nampaknya belum ada jawaban dan penjelasan akademik yang memuaskan. Jawaban yang diberikan dan tanggapan peserta seminar masih didominasi pada aras normatif dan lebih mencari jalan tengah. Konsistensi untuk memilih suatu pandangan tertentu misalnya untuk membangun suatu diskursus alternatif, masih harus diuji oleh perjalanan waktu.

Tulisan ini hadir berikhtiar untuk meneruskan diskusi tersebut serta berusaha untuk memberikan jawaban yang lebih memadai. Mengikuti perspetif di atas, paling tidak tersedia tiga route perjalanan yang dapat ditempuh; pertama menempuh route perejalanan keilmuan sebagaimana telah diperlihatkan oleh perjalanan ilmu dalam peradaban Barat, yang telah terbukti mengantarkan kemajuan yang dicapai oleh peradaban manusia modern dengan segala plus-minusnya. Kedua Mengikuti route

¹ Makalah disampaikan pada Seminar Nasional, Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta Tanggal 4 Mei 2017, Meneguhkan Ilmu –Ilmu sosial Keindonesiaan.

² Dosen pada Jurusan Pendidikan Sejarah, Program Studi Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta. Alumni Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dekan Fakultas Ilmu Sosial UNY Tahun 2012 sd 2019.

³ Dosen pada Jurusan Pendidikan IPS Fakultas Ilmu Sosial Univfersitas Negeri Yogyakarta Dewan Pakar MASISJKA (Majleis Studi Ilmu Ilmu Sosial keIndonesiaan), alumni Sekolah Pasca Sarjana S 3 Ilmu Politik UGM.

⁴ Prof. Sri Edi Ahimsa dan Dr. Nasiwan)

perjalajanan keimuan Islam dengan segala kontribusi dan keterbatasannya. Atau pilihan ketiga menempuh route baru diluar dua route yang disebut dengan Diskursus alternatif.⁵

Dengan berbagai pertimbangan yang memungkinkan Fakultas Ilmu Sosial UNY telah mengambil keputusan untuk menempuh route alternatif yang telah dimulai jejak langkahnya sejak tahun 2012'. Terlihat momentum untuk memilih route alternatif antara lain diilhami oleh sebuah buku yang ditulis oleh Prof. Farid Al Atas terkait tema besar Diskursus Alternatif diterbitkan oleh Mizan. Pada tahun 2012 juga didesain suatu seminar Nasional dengan mengangkat tema indigenisasi Ilmu-Ilmu sosial di Indonesia, dengan menghadirkan Prof. Farid al Atas, dari National University Of Singapura.

Ada argumen yang dapat dikemukakan berkaitan dengan perlunya dihadirkan diskursus alternatif dalam pengembangan Ilmu-ilmu Sosial di Indonesia. Point-point penting dari argumen tersebut dapat dikemukakan di bawah ini;

1. Ketegantungan akedemik
2. Ketergantungan dana
3. Ketergantungan metodologi
4. Ketergantungan publikasi
5. Ketergantungan teori
6. Ketergantungan perspektif, topik-topik, isu-isu penelitian.⁶

Kondisi ketergantungan akademis tersebut diikuti juga oleh kondisi mental kebanyakan cendekiawan –kaum terpelajar di negara- negara berkembang yang masih mengidap semacam sindrom Captive mind. Yakni suatu kondisi mentalitas yang merasa tidak berdaya, terbelenggu, merasa dan berfikir tidak mungkin melahirkan ide-ide pemikiran, teori, konsepsi yang mengguli peradaban Barat. Fenomena ini oleh intelektual terkemuka Indonesia Dawam Rahardjo, disebutnya sebagai Fenomena Kemiskinan Pemikiran.⁷

⁵ Hasan Hanafi dan Muhamad 'Abid Al Jabiri 2015, *Dialoog Timur & Barat*, Yogyakarta, IRCIsod. Lihat juga Adian Husaini, 2015, *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta, Gema Insani.

⁶ Lihat, Farid Al Atas, *Diskursus Alternatif Ilmu-Ilmu sosial*, Jakarta, Mizan.

⁷ M Dawam Rahardjo, *Kemiskinan Pemikiran dalam Kajian Islam di Indonesia* Pengantar dalam Syarifuddin Jurdi, 2017, *Sosiologi Profetik Paradigma Islam untuk Studi Sosial Kemanusiaan*, Yogyakarta. Gramasurya,

Menghadapi kondisi kehidupan kelimuan yang diwarnai oleh captive mind dan kemiskina pemikiran, jalan keluar apa yang bisa diusulkan untuk mengatasinya? Menurut hemat penulis paling tidak ada 4 langkah yang ditempuh yaitu;

Pertama melakukan kegiatan review menyeluruh teori-teori untuk menemukan substansi teori –teori sosial Barat, membaca secara cermat letak keunggulan dan kelemahan perspektif teori Sosial Barat. *Kedua*, melakukan review menyeluruh pada khasanah teori sosial dan pemikiran dari Timur (Islam) untuk memahami substansi pemikiran sosial Timur, mengetahui dengan detail letak keunggulan dan keteratasannya. *Ketiga* melakukan studi komparatif antara pemikiran sosial Barat dan Timur untuk mendapatkan benang merah, point-point penting pemikiran sosial yang lebih inovatif yang memiliki potensi besar untuk dipakai memecahkan berbagai persoalan sosial. *Keempat* Merumuskan problema substansial-akar-akar persoalan yang dihadapi oleh Bangsa Indonesia. Kelima Melakukan studi dan penelitian yang serius berjangka panjang untuk menemukan Teori –Teosi Sosial Alternatif dengan meneruskan serta memadukan langkah ketiga studi komparatif dengan mengkontekskan dengan problema real yang dihadapi oleh bangsa Indonesia.⁸

Tapak-Tapak Diskurus Alternatif

Uraian berikut diketengahkan tentang langkah-langkah secara konsepsional untuk menempuh route jalur alternatif. Jalur alternatif itu dimulai dengan napak tilas Ilmu Sosial Profetik (ISP), dengan memperkuat basis nilai-nilai keindonesiaan.

Konteks kelahrian ISP jika dikaitkan dengan diskurus perkembangan ilmu – ilmu sosial adalah berhubungan dengan sautu kondisi yang sering dilukiskan adanya semacam fenomena stagnasi, kemandegan ilmu-ilmu sosial, situasi terpinggirnya peran ilmu-ilmu sosial minus ilmu ekonomi dalam kehidupanm bangsa Indonesia sejak tahun 1970-an hingga sekarang. Ilmuwan sosial di Indonesia tidak berhasil memproduksi konsep-konsep, teori atau perspektif yang mampu memberikan kontribusi bagi pemecahan-pemecahan problema yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia dalam berbagai aspek kehidupan seperti konflik horizontal, konflik vertikal, krisis

⁸ Lihat Al Faruqi, *Islamisasi Ilmu*. Bandung , Mizan. Al Faruqi menawarkan langkah-langkah yang lebih rinci dalam proyek besar Islamisasi Ilmu pengetahuan,. Ada 12 langkah yang diusulkan untuk Islamisasi Ilkmu Pengetahuan.

kepemimpinan, fragmentasi sosial, krisis tercerabutnya akar budaya dan nilai-nilai keindonesian, menurunnya ikatan nasionalisme, menguatnya semangat ethnonasionalisme dan ethnocentrisme. Pendek kata ilmuwan sosial dan ilmu-ilmu sosial dianggap telah gagal dan terpinggirkan dari proses besar pembangunan bangsa Indonesia. Kalaupun masih ada peran yang tersisa adalah peran-peran yang lebih berfungsi untuk memberikan legitimasi kebijakan yang telah diambil oleh rezim yang sedang berkuasa. Dalam waktu yang panjang peran ilmuwan dan ilmu-ilmu sosial telah digantikan oleh dominasi rezim yang berkuasa.

Hal lain yang melatarbelakangi kelahiran Ilmu Sosial Profetik ialah adanya dominasi pemikiran Ilmu Sosial Akademis yang berasal dari Amerika Serikat. Yakni melalui apa yang disebut dengan Fungsionalisme. Paham ini bersumber pada adanya optimisme pada sistem Amerika Serikat. Pada perkembangan selanjutnya Fungsionalisme dianggap sebagai satu-satunya Ilmu Sosial yang akademis dan objektif dan empiris, dengan tokohnya Talcott Parsons. Fungsionalisme sangat menekankan pada sistem, ekuilibrium, adaptasi, maintenance, dan latency sehingga ia nampak konservatif. Kondisi tersebut akhirnya menimbulkan kritik pada aliran fungsionalisme dalam ilmu sosial karena aliran ini tidak menekankan pada perubahan dan transformasi. Bersamaan dengan itu juga kebutuhan dari kalangan ilmuwan sosial suatu ilmu sosial yang lebih tanggap terhadap kebutuhan objek penelitian. Hal tersebut dikarenakan fungsionalisme dipandang terlalu murni dan abstrak, sehingga analisis-analisisnya sosialnya mempunyai kaitan yang sangat rendah dengan masyarakat. Disamping itu juga mulai muncul keraguan pada netralitas ilmu sosial empiris (Kuntowijoyo, 2012)

Ilmu Sosial Profetik konteks kelahirannya juga terkait dengan munculnya kritik-kritik terhadap ilmu sosial akademis yang (value-free, empiris, analitis, liberal) yang kurang memperhatikan nilai, pemisahan antara wahyu-agama dengan ekonomi, agama dengan politik serta agama dengan ilmu pengetahuan. Dalam perkembangan berikutnya aliran yang memisahkan agama dengan ilmu pengetahuan (sekularisme) mendapatkan kritikan dari para pendukung post modernisme yang antara lain menganut prinsip de-differentiation. Post Modernisme tidak menyetujui adanya pandangan yang memisahkan agama dengan ilmu pengetahuan.

Ilmu Sosial Profetik juga memiliki peluang sebagai paradigma baru menggantikan paradigma Marxisme. Ilmu Sosial Profetik memiliki pandangan bahwa kesadaran (superstructure) menentukan structure) dengan rumusan lain kesadaran nilai menentukan struktur ekonomi. Pandangan Ilmu Sosial Profetik ini merupakan kritik pada paradigma Marxisme yang mengikuti perspektif bahwa structure (materilah) ekonomi yang menentukan kesadaran nilai. Dengan demikian Ilmu Sosial Profetik secara kelengkapan syah adanya sebagaimana juga ilmu Sosial kritis, yang telah melakukan kritik pada aliran Funfksionalisme.

Menghadapi krisis ilmu-ilmu sosial di Indonesia, para ilmuwan – beberapa ilmuwan terkemuka seperti Sudjatmoko, Selo Sumardjan, Kuntowijoyo, Dawam Rahardjo- telah mencoba untuk memberikan pandangan dan jalan keluar dari situasi krisis ilm- ilmu sosial di Indonesia. Melalui berbagai cara misalnya melalui serangkaian seminar, tulisan, buku, jurnal juga organisasi keilmuan sudah berusaha untuk keluar dari kondisi krisis, usaha tersebut ada yang bersifat perorangan dan ada juga yang melalui organisasi keilmuan. Dalam kaitan ini paling tidak ada dua karya monumental yang telah dihasilkan oleh para ilmuwan Indonesia sebagaimana tercermin dalam dua buku prosiding yakni kemiskinan Struktural dan membangun martabat manusia Indonesia.

Senapas dengan usaha para ilmuwan Indonesia untuk ikut mencari penjelasan dan solusi atas berbagai persoalan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia di satu sisi dan kemandegan ilmu-ilmu sosial disisi yang lain, ada seorang intelektual ternama Prof. Dr. Kuntowijoyo dari Universitas Gadjah Mada Yogyakarta melantarkan gagasan yang kemudian diberi nama Ilmu Sosial Profetik (ISP). ISP hadir untuk memberikan inspirasi dan solusi dari berbagai persoalan kompleks yang dihdapi oleh Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia, suatu kondisi yang oleh Naquib al Atas disebut *sebagai captive mind* (keterbelengguan pemikiran). Dengan kata lain ISP kiranya dapat dinyatakan sebagai anti tesis dari perspekti ilmu-ilmu sosial yang diimport dari Barat tetapi tidak anti Barat.

Konstruksi Ilmu Sosial Profetik (ISP) Berbasis Keindonesiaan

Pengembangan Model Ilmu Sosial Profetik berbasis keindonesian dilihat dari sisi level-level indigeneousasi secara sistematis dapat mengikuti langkah-langkah sebagaimana tercermin pada bagan tingkat-tingkat pemribumian ilmu –ilmu Sosial, sebagai berikut.

TINGKAT-TINGKAT PEMPRIBUMIAN ILMU-ILMU SOSIAL

No	TINGKAT	KETERANGAN
1	Meta-teoretis (<i>Meta-theoretical</i>)	Pempribumian merujuk pada pengungkapan dan analisis pandangan dunia (<i>worldviews</i>), ideologi, dan asumsi-asumsi filosofis yang memayungi ilmu-ilmu sosial dan produk-produknya.
2	Teoretis (<i>Theoretical</i>)	Pempribumian mengacu pada teori atau konsep yang dibangun dari pengalaman historis masyarakat pribumi yang telah dipraktikkan.
3	Empiris (<i>Empirical</i>)	Pempribumian fokus untuk mengkaji masalah masalah aktual yang dihadapi komunitas lokal yang sebelumnya kurang mendapat perhatian, misalnya topik-topik mengenai korupsi, imperialisme budaya, dan lain-lain.
4	Aplikasi (<i>Applied</i>)	Pempribumian termanifestasi pada langkah spesifikasi kebijakan, program, dan kegiatan, serta sosialisasi implementasi.

Keterangan: Tahap-tahap pbumian dalam praktiknya tidak selalu kentara dan tegas.

Memperhatikan level-level pbumian ilmu-ilmu sosial, sebagaimana digambarkan dalam bagan di atas kiranya dapat dinyatakan bahwa Pengembangan Model Ilmu Sosial Profetik berbasis Indigeneousasi Ilmu –Ilmu Sosial yang dilakukan di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta, adalah meliputi keempat level yakni baik pada level meta teoritis, teoritis, empiris dan aplikasi. Mengapa demikian karena dari hasil pencermatan yang dilakukan di FIS tidak sekedar sosialisasi (aplikasi) dari gagasan tentang Ilmu Sosial Profetik dan gagasan tentang indigeneousasi, tetapi lebih dari itu juga terkait dengan penulusuran landasan filosofis (ontologi, epistemologi dan aksiologi) dari Pengembangan Model Ilmu Sosial Profetik yang dirancang di FIS. Dalam konteks ini juga dikembangan pedoman penyusunan Syllabus, penyusunan draft Syllabus dalam dua model yakni Syllabus yang mandiri (substantiv) dan Syllabus Ilmu Sosial Profetik terintegrasi (Reflektif), juga dikembangkan Rencana Program Pembelajaran (RPP).

Penelitian ini mengikuti perspektif Ilmu Sosial Profetik (ISP) yang dikembangkan oleh Kunto Wijoyo—cendekiawan dari Fakultas Ilmu Sosial Budaya UGM Yogyakarta. Secara esensial gagasan Kuntowijoyo tentang ISP dapat diringkaskan dalam bagan sebagai berikut.

PEMIKIRAN KUNTOWIJOYO: ILMU SOSIAL PROFETIK

No	Aspek	Pemikiran
1.	Konteks umum pemikirannya	Krisis Ilmu Sosial Indonesia dan Krisis Pemikiran Ilmu Sosial dalam Islam
2.	Fokus kajian dalam ilmu sosial	Mengembangkan kajian Paradigma Islam dan Ilmu Sosial Profetik (ISP)
3.	Keterkaitan dengan ilmu sosial sebelumnya	ISP ini sebagai kritik atas ilmu sosial yang telah ada; kritik atas teologi transformatif; dan Kritik atas “teologi pembebasan”
4.	Pandangan tentang hubungan ilmu dan ideologi (Pancasila)	1. Pancasila merupakan objektivikasi Islam 2. Pancasila dapat dijadikan landasan bagi <i>humanisasi, liberasi, dan transendensi</i> ilmu
5.	Fokus kajian ilmu sosial	Ilmu sejarah
6.	Konsep kunci yang ditawarkan dalam pengembangan Ilmu Sosial di Indonesia	Ilmu Sosial Profetik (ISP)
7.	Landasan metafisik terutama masalah hakikat Masyarakat (sosialitas)	Berangkat dari konsep manusia terbaik, adalah: 1. menyuruh kepada yang ma’ruf (<i>humanisasi</i>), 2. mencegah yang munkar (<i>liberasi</i>), dan 3. beriman kepada Tuhan (<i>transendensi</i>)
8.	Landasan epistemologis	Mengakui adanya wahyu sebagai sumber pengetahuan. Agenda riset : 1. humanisasi, 2. liberasi, dan 3. transendensi
9.	Landasan aksiologis	1. Mengakui pertautan antara ilmu dan nilai 2. Islam adalah sumber nilai bagi ilmuwan sosial Indonesia. Pancasila merupakan objektivikasi dari pemikiran Islam di Indonesia, sehingga nilai-nilai Pancasila tidak bertentangan dengan nilai keislaman. 3. Teleologis : humanisasi, liberasi, dan transendensi

Sumber : Heri Santoso, 2011, “Reinterpretasi dan Revitalisasi Pancasila Sebagai Landasan Filosofis Pengembangan Ilmu Sosial di Indonesia: Studi kasus pemikiran Notonagoro, Mubyarto, dan Kuntowidjoyo”, *Makalah Kongres III Pancasila*, Surabaya.

Gagasan Kuntowijoyo tentang Ilmu Sosial Profetik dikerangkai oleh empat konsep utama yakni konsep transendensi, liberasi, humanisasi dan emansipasi. Point-point

elaborasi gagasan Kuntowijoyo tentang Ilmu Sosial profetik terkait dengan Sistem Sosial, Sistem Ilmu Pengetahuan, sistem ekonomi dan Sistem Politik dapat dideskripsikan dalam matrik di bawah ini.

**ILMU SOSIAL PROFETIK BERKEINDONESIAAN
FOKUS UTAMA: EMANSIPATORIS**

SASARAN	PILAR		
	HUMANISASI	LIBERASI	TRANSENDENSI
Sistem Pengetahuan	Penelitian tentang perkembangan ilmu pengetahuan dan pemecahannya: penelitian teoritis, historis, dan kasus.	Pembebasan dari dominasi ilmu sosial liberal: mengembangkan ilmu sosial <i>communitarian</i> yang memihak kaum tertindas.	Transendensi sistem pengetahuan: menjadikan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai basis.
Sistem Sosial	Penelitian tentang gejala-gejala sosial dan pemecahannya: penelitian teoritis, historis, dan kasus.	Pembebasan dari belenggu sistem sosial yang menindas.	Transendensi sistem sosial: menjadikan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai basis.
Sistem Ekonomi	Penelitian tentang gejala-gejala sosial-ekonomi dan pemecahannya: penelitian teoritis, historis, dan kasus.	Pembebasan dari belenggu sistem ekonomi: pembebasan dari ketidakadilan ekonomi.	Transendensi sistem ekonom: menjadikan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai basis.
Sistem Politik	Penelitian tentang gejala-gejala sosial-politik dan pemecahannya: penelitian teoritis, historis, dan kasus.	Pembebasan dari belenggu sistem politik: pembebasan dari otoritarianisme, dictator, neo-feodaalisme.	Transendensi sistem politik: menjadikan sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai basis.

PILAR DAN INDIKATOR ISP BERBASIS KEINDONESIAAN
(Diadaptasi dari M. Roqib, berdasarkan Karya Ahmad Tohari)

PILAR	INDIKATOR	KETERANGAN
Humanisasi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjaga persaudaraan meskipun berbedaa agama, status sosial, dan tradisi; 2. Memandang sebagai satu kesatuan yang utuh; 3. Menghindari berbagai bentuk kekerasan; dan 4. Membuang jauh prasangka dan rasabenci kepada pihak lain. 	<p>Dalam konteks sosiologis, humanisasi lebih didahulukan daripada liberasi dan transendensi.</p>
berasi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memihak kepada kaum tertindas; 2. Menegakkan keadilan, kebenaran, dan kesejahteraan 3. Memberantas kebodohan dan keterbelakangan. 	<p>Kebodohan pangkal kesengsaraan manusia. Kebodohan membawa kemiskinan. Tanpa ilmu tidak akan mampu membebaskan diri dari kebodohan dan kemiskinan.</p>
ransendensi	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mengakui adanya Tuhan; 2. Mendekatkan diri dan ramah dengan lingkungan hidup yang dimaknai sebagai ciptaan Tuhan; 3. Selalu berusaha untuk memperoleh kebaikan Tuhan; 4. Memahami segala kejadian dengan pendekatan ketuhanan; 5. Mengaitkan segala kejadian dengan ajaran agama; 6. Melakukan sesuatu disertai harapan untuk kebaikan akhirat; dan 7. Menerima ketentuan Tuhan dengan penuh ridla. 	<p>Keyakinan terhadap Tuhan tetap akan ada. Kegiatan dan perilaku manusia dalam berbagai kehidupan, baik sosial, politik, ekonomi, budaya, dan seterusnya harus mendasarkan diri pada perubahan yang berketuhanan.</p>

PILAR DAN INDIKATOR ISP BERBASIS KEINDONESIAAN
(Diadaptasi dari M. Roqib, dalam *Prophetic Education*)

PILAR	PENGERTIAN	INDIKATOR
Transendensi	Usaha menangkap sesuatu dari aspek ketuhanan dan nilai spiritual.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mengakui adanya Tuhan; 2. Mendekatkan diri dan ramah dengan lingkungan hidup yang dimaknai sebagai ciptaan Tuhan; 3. Selalu berusaha untuk memperoleh kebaikan Tuhan; 4. Memahami segala kejadian dengan pendekatan ketuhanan; 5. Mengaitkan segala kejadian dengan ajaran agama; 6. Melakukan sesuatu disertai harapan untuk kebaikan akhirat; dan 7. Menerima ketentuan Tuhan dengan penuh ridla.
Humanisasi	Usaha memanusiakan manusi, menghilangkan kebencian dan kekerasan kepada sesama.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjaga persaudaraan meskipun berbedaa agama, status sosial, dan tradisi; 2. Memandang sebagai satu kesatuan yang utuh; 3. Menghindari berbagai bentuk kekerasan; dan 4. Membuang jauh prasangka dan rasabenci kepada pihak lain.
Liberasi	Usaha memerdekakan dan membebaskan dari ketertindasan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Memihak kepada kaum tertindas; 2. Menegakkan keadilan, kebenaran, dan kesejahteraan; dan 3. Memberantas kebodohan dan keterbelakangan.

Dari penziarahan bagasan sebagaimana telah dikemukakan di atas di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta, dimulai sejak tahun 2012 hingga medio tahun 2017, telah melakukan sejumlah langkah-langkah yang tapak-taaknya dapat dilihat antara lain;

Pertama, merintis sebuah komunitas Fistrans Institute, melalui kegiatan serial diskusi dengan topik-topik yang sistematis (baik pada aras ontologi, epistemologi, aksiologi).

Kedua, mendokumenkan hasil dari serial diskusi dalam bentuk buku (sampai tahun ini sudah lahir 5 buku) dan prosiding, antara lain buku gugatan aras penjajahan

akademik, teori sosial Indonesia, Delima antara pilihan Ikut Globalisasi dan Kearifan Lokal,

Ketiga, menginisiasi lahirnya mata kuliah fakultas di FIS untuk mendukung gagasan diskursus alternatif (Matra kuliah filsafat Ilmu Sosial, Teori-Teori Sosial, Metodologi Penelitian Sosial, Dasar-Dasar Ilmu Sosial Indonesia).

Keempat, Menyempurnakan Visi FIS (Renstra) yang melibatkan pemangku kepentingan yang sejalan dengan gagasan Diskursus alternatif, dalam rangka menghasilkan Paradigma Ilmu Sosial Alternatif.

Kelima, implementasi gagasan Ilmu sosial Profetik Keindonesiaan dalam melalui kegiatan penelitian di FIS, Melalui kegiatan pembelajaran secara terbatas.

Inspirasi Berbagai Narasi baru

Indigenous knowledge, demikian istilah yang dipakai oleh CBNRM (Community-Based Natural Resource Management Program) didefinisikan sebagai pengetahuan yang dibangun oleh sekelompok orang sepanjang generasi dalam hubungannya dengan alam. Pada umumnya pengetahuan yang demikian berkembang pada lingkungan lokal dan secara khusus sesuai dengan kepentingan dan keadaan penduduk lokal. Pengetahuan ini berkembang sepanjang waktu dan terus berkembang. Pengetahuan ini berkembang berdasarkan pada pengalaman, berlaku terus-menerus bahkan berabad-abad, sesuai dengan kebudayaan lokal, dan selalu mengalami dinamika dan perubahan.⁹

Indigenous knowledge kadang-kadang dipertentangkan dengan "pengetahuan ilmiah, pengetahuan Barat, dan pengetahuan internasional" atau "pengetahuan modern" --pengetahuan yang dikembangkan oleh universitas dan lembaga-lembaga riset dengan menggunakan pendekatan formal ilmiah. Namun demikian, menurut Agrawal, terdapat tumpang tindih antara pengetahuan indigenis dan pengetahuan Barat, dan sangat sulit untuk membedakan diantara keduanya. Apalagi dalam kenyataannya, pengetahuan indigenis selalu berkembang, dan kadang-kadang sulit untuk menentukan apakah pengetahuan atau teknologi itu benar-benar indigenis atau mengadopsi dari luar.¹⁰

Sejalan dengan penggunaan istilah *indigenous knowledge* di atas, istilah *indigenization* dipakai dalam kerangka yang hampir senada meskipun dalam perspektif

⁹ Steve Langill dan Sam Landon, *Indigenous Knowledge*, Canada: IDRC-Lib, 1998, hlm. 7.

¹⁰ *Ibid.*

yang lain. Secara etimologis, indigenisasi sepadan dengan istilah pribumisasi atau pempribumian. Terminologi indigenisasi memiliki bermacam-macam makna. Apabila ditinjau dari aspek sosiologis pengetahuan, indigenisasi memiliki makna berbeda-beda di negara yang satu dengan yang lain. Istilah indigenisasi muncul dan berkembang terutama di bekas negara jajahan Barat. Di Filipina misalnya, indigenisasi memiliki dua makna, yakni, pertama, perlunya membangun teori dan metodologi yang lebih cepat untuk memahami masyarakat Filipina dan untuk memecahkan masalah sosial yang dianggap khusus bagi masyarakat; kedua, dimaknai sebagai pembentukan teori dan 'metode pribumi' atau metodologi ilmu sosial khas Filipina.¹¹ Dengan demikian, indigenisasi tidak hanya berhenti pada tataran teoritis, tetapi juga pada tataran metodologis.¹²

Di Malaysia, indigenisasi menemukan bentuknya dalam gerakan 'domestikasi' yang dimaksudkan sebagai 'penjinakan' terhadap ilmu-ilmu sosial, terutama antropologi dan sosiologi. Penjinakan dilakukan dengan mengorganisasikan ke dalam studi lapangan atau studi antropologis yang bermotif etnis. Kasus indigenisasi yang menjadi domestikasi di Malaysia menunjukkan besarnya intervensi politik dalam kebijakan pengembangan ilmu sosial. Sementara itu, indigenisasi di dunia Islam atau dalam pemikiran Islam sering diidentikkan dengan pengertian Islamisasi ilmu-pengetahuan, yang sekaligus sebagai reaksi atas sekularisasi dan westernisasi ilmu, dengan tokoh utamanya Ismail Raji al-Faruqi.¹³ Terkait dengan Islam di Indonesia, Abdurrahman Wahid, juga pernah melontarkan gagasan 'domestikasi' Islam (pribumisasi Islam) dalam menghadapi budaya Indonesia.¹⁴

Ignes Kleden, seperti dinyatakan oleh Hari dan Listiyono, pengertian pribumisasi ilmu sosial di Indonesia, dipandang sebagai gerakan partikularisme. Dalam pengertian ini terkandung kecenderungan untuk mengecualikan ilmu-ilmu sosial dari komunitas ilmu sosial internasional. Kecenderungan tersebut disebabkan alasan politis bahwa masalah-masalah sosial suatu bangsa atau negeri tidak dapat dipecahkan oleh komunitas akademis internasional, melainkan harus dipecahkan oleh sarana-sarana lain yang lebih sesuai dengan kekhususan historis kultural dan lokalitas sosio-geografisnya.¹⁵

Indigenisasi: Kegelisahan Intelektual

¹¹ M. Cynthia R Banzon Bautista, "Filipina: Refleksi tentang Perkembangan Ilmu Sosial", dalam Nico Schutle N dan Leontine Visser, *Ilmu Sosial Di Asia Tenggara: Dari Partikularisme ke Universalisme*, Jakarta: LP3ES, 1997, hlm. 137-139.

¹² Hari Santoso dan Listiyono Santoso, *Filsafat Ilmu Sosial: Ikhtiar Awal Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial*, Yogyakarta, Gama Media, 2003, hlm. 54-55.

¹³ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, Bandung: Pustaka, 1995.

¹⁴ M. Din Syamsudin, "Tanggapan Ilmuwan Sosial Muslim terhadap Modernisasi Indonesia", dalam Nico Schutle N dan Leontine Visser, *Ilmu Sosial Di Asia Tenggara: Dari Partikularisme ke Universalisme*, Jakarta: LP3ES, 1997, hlm. 99.

¹⁵ Hari Santoso dan Listiyono Santoso, *Filsafat Ilmu ...*, hlm. 55.

Dalam rubrik DIALOG, *Prisma* nomor 9 tahun 1984, yang diberi judul “Ilmu Sosial dan Realitas Indonesia”, Taufik Abdullah (Ketua HIPIS Pertama, selama dua periode kepengurusan dari 1974-1979) memberikan ulasan atas permasalahan yang membelit bangsa dan kualitas manusia Indonesia dikaitkan dengan peran yang dimainkan oleh Ilmu-Ilmu Sosial. Menurutnya, teori-teori yang ada sekarang ini, lahir dan berkembang dari kegelisahan dan keprihatinan intelektual yang terjadi di dunia Barat. Teori-teori tersebut lahir dan berkembang di saat Barat sedang berada dalam suatu tahap peralihan dari masyarakat agraris menuju masyarakat kapitalis industri. Ketika negara menempatkan orang dari suasana *primordial* yang akrab ke dalam suasana yang makin *impersonal*, dan juga, di saat optimisme akan kemampuan akal mengalahkan alam belum mereda. Lebih jauh dinyatakan, dari sudut pandang yang semacam inilah bisa dimengerti bahwa sejak kira-kira sepuluh tahun terakhir ini (1970an) di Asia Tenggara, bahkan di kawasan Pasifik, hasrat untuk mengadakan *indigenization* atau pemribumian konsep dan teori-teori ilmu-ilmu sosial sangat dirasakan.¹⁶

Apa yang dinyatakan Taufik Abdullah di atas sesungguhnya sejalan dengan perbincangan yang muncul pada saat dilakukannya simposium UNESCO dan UN Asia Development Institute pada tahun 1980an yang menyatakan mengenai pentingnya mencari dan memperkuat identitas ilmu sosial Asia; bahaya kolonialisme akademis; perlunya pembebasan pikiran dari penjara yang dibuat untuk Dunia Ketiga; dan pentingnya usaha untuk berdikari dalam ilmu sosial.¹⁷ Sampai-sampai Soedjatmoko dengan tegas mengemukakan, betapa masih terbatasnya pengetahuan kita mengenai keanekaragaman wajah kemiskinan serta ketidaktahuan kita mengenai struktur sosial dan kebudayaan kemiskinan di negeri kita.¹⁸

Gugatan yang senada muncul dari Darodjatun Kuntjoro-Jakti, seraya menyatakan, adalah suatu hal yang ironis tapi merupakan fakta yang terlihat jelas, betapa kalangan cendekiawan Dunia Ketiga, praktis bersikap pasif di hadapan semua persoalan yang melilit dan sedang dihadapi bangsanya. Kalangan yang terdidik ini ternyata praktis tidak ikut serta dalam usaha penyelesaian masalah-masalah besar dari bangsanya, kalau pun mereka terlibat, belum dalam posisi yang orisinal yang benar-benar mewakili kepentingan Dunia Ketiga –sumbangan pikiran yang berupa alternatif pemikiran yang

¹⁶ Taufik Adullah, “Ilmu Sosial dan Realitas Indonesia”, dalam *Prisma*, Nomor 9, Tahun 1984, Jakarta: LP3ES, 1984, hlm.58-59.

¹⁷ Farchan Bulkin, “Ilmu Sosial dan Dimensi Manusia”, dalam *Prisma*, Nomor 9, Tahun 1984, Jakarta: LP3ES, 1984, hlm. 33.

¹⁸ Soedjatmoko, “Dimensi-Dimensi Struktural Kemiskinan”, dalam Alfian dkk. (ed.), *Kemiskinan Struktural, Suatu Bunga Rampai*, Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1980, hlm. 50.

sifatnya merdeka. Kaum cendekiawan Dunia Ketiga belum melahirkan pemikiran-pemikiran alternatif yang merupakan tandingan dari pemikiran Barat.¹⁹

Lebih lanjut dinyatakan Darodjatun, bahkan yang lebih ironis, ilmuwan Dunia Ketiga mengoper secara lengkap keseluruhan rincian sistem dan praktiknya, sementara para cendekiawan Barat memper-tanyakan 'relevansinya' dari pikiran mereka yang terdahulu, dan mereka pun bahkan sudah meninggalkannya. Kenyataan yang demikian menimbulkan kesan bahwa seolah-olah para cendekiawan Dunia Ketiga tersebut bukan hanya 'statis' tetapi juga 'enggan berubah', bahkan tidak ingin repot berpikir dua atau tiga kali untuk menyesuaikan ilmu 'kulakan'nya dengan konteks negaranya. Padahal, hanya dengan mempertimbangkan sasaran, konteks, dan memberikan alternatif, kesan bahwa cendekiawan Dunia Ketiga seperti sekumpulan "orang Barat" di "Dunia Timur" mestinya dapat dihindari.²⁰

Setelah sekian lama atau setelah 30 tahun berlalu sejak keresahan, kegelisahan, kerisauan, dan sekaligus kesadaran intelektual itu muncul, maka pertanyaan yang mengemuka sekarang adalah, sudah sejauh mana para ilmuwan sosial Indonesia memperkuat identitas keindonesiaan dalam kaitannya dengan perkembangan ilmu sosial? Sudahkah para ilmuwan sosial mampu melepaskan diri dari penjara pola kolonialisme akademik? Adakah bukti-bukti yang menunjukkan bahwa para ilmuwan sosial telah memiliki ilmu sosial yang mandiri? Jawaban yang jujur dan terbuka dari pertanyaan-pertanyaan di atas tentu sangat ditunggu.

Kegelisahan itulah yang tampaknya dirasakan juga oleh Ketua Majelis Wali Amanah Universitas Indonesia (MWA UI), KH Said Aqil Siradj. Pada saat terpilih sebagai Ketua MWA UI yang baru, Selasa, 15 Mei 2012, Said Aqil Siradj mengatakan, bahwa "pribumisasi ilmu pengetahuan di Indonesia sudah saatnya dilakukan". Ilmu pengetahuan yang diperoleh dari luar hendaknya digali secara epistemologi, sehingga bisa dilakukan pembaruan bahkan penemuan baru. Jangan hanya menerima, dan membiarkan bahasa Indonesia menjadi kacau karena kebanjiran istilah asing, ujarinya lebih lanjut. Langkah pribumisasi mesti dilanjutkan untuk menemukan teori-teori baru, baik di bidang sosial, humaniora, maupun eksakta, sehingga, ilmu pengetahuan yang dikembangkan ilmuwan Indonesia bisa melahirkan teknologi yang maju dan setara dengan penemuan bangsa lain.

Lebih lanjut dinyatakannya, bahwa tugas tradisional untuk memajukan perkembangan ilmu pengetahuan dan mendorong perubahan sosial belum bisa dituntaskan oleh perguruan tinggi di negeri ini. Dalam situasi pancaroba semuanya berubah, sementara masyarakat tidak siap menghadapi perubahan tersebut. Situasi

¹⁹ Darodjatun Kuntjoro-Jakti, "Cendekiawan Dunia Ketiga: Orang "Barat" di Dunia "Timur", dalam Aswab Mahasin dan Ismed Natsir (Peny.), *Cendekiawan dan Politik*, Jakarta: LP3ES, 1984, hlm. 220.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 235.

seperti ini mengharuskan perguruan tinggi melakukan langkah aksiologis, keluar dari kampus untuk mengkaji solusi berbagai persoalan yang terjadi.

Ia menantang UI untuk melakukan penggalian epistemologi, melakukan inovasi, dan invensi di berbagai bidang ilmu pengetahuan. Sebagai barometer bagi perguruan tinggi lain di Indonesia, UI diharapkan mampu melakukan pribumisasi ilmu pengetahuan yang diperoleh dari luar. Hilangkan sikap konsumtif dalam bidang teori dan pemikiran. Sudah saatnya akademisi muncul sebagai penggagas ide baru, demikian ditegaskan Said Aqil Siradj.²¹

Kritik terhadap ilmuwan sosial Indonesia selama ini adalah karena mereka terlalu mengagung-agungkan teori Barat dan belum dapat melepaskan diri dari ketergantungan pada teori Barat tersebut. Padahal, teori Barat tersebut dilahirkan dalam konteks sosio-historis dan sosio-kultural yang berbeda dengan kondisi di Indonesia. Kecenderungan ilmuwan tersebut dapat dipahami jika dikaitkan dengan sejarah pendidikan para ilmuwan sosial Indonesia generasi pertama. Kebanyakan ilmuwan sosial Indonesia adalah hasil pendidikan Barat, terutama Belanda dan Amerika.²² Kondisi ilmuwan sosial Indonesia, seperti disinyalir oleh Ignas Kleden mirip dengan *ilmuwan bazar*, sebagaimana pedagang bazar dalam tindakan ekonomi. Salah satu cirinya antara lain cenderung menjadi pedagang pengecer dan bukan pedagang grosir, ilmuwan sosial juga cenderung mengecer ilmunya sehingga tidaklah terbentuk suatu *body of social science knowledge* yang handal.²³

Kritik yang lebih komprehensif muncul dalam sebuah buku yang ditulis oleh Syed Farid Alatas dengan judul *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia*, yang diterbitkan Mizan Publika tahun 2010.²⁴ Spirit dari buku tersebut menegaskan bahwa penjajahan akademis adalah fenomena yang setara dengan penjajahan ekonomi dan politik. Oleh karena itu, diperlukan upaya-upaya untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan itu. Dunia akademik yang terjajah adalah ketika bangsa penjajah berupaya melakukan kontrol atas ilmu pengetahuan di daerah jajahannya. Mereka menciptakan struktur kebergantungan akademis dan berusaha memonopoli penyebaran ide-ide ilmu pengetahuan yang tentu saja bias kepentingan penjajah.²⁵

²¹ *Republika*, "Saatnya Pribumisasi Ilmu Pengetahuan Dilakukan", [http:// www.republika.co.id/berita/nasional/umum/12/05/16/m43diu-saatnya-pribumisasi-ilmupengetahuan -dilakukan](http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/12/05/16/m43diu-saatnya-pribumisasi-ilmupengetahuan-dilakukan), Rabu, 16 Mei 2012.

²² Hanneman Samuel, *Geneologi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia: Dari Kolonialisme Belanda hingga Modernisme Amerika*, Jakarta: Kepik Ungu, 2010.

²³ Hari Santoso, *Filsafat Ilmu Sosial Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Rasmedia, 2007, hlm. 26.

²⁴ Syed Farid Alatas, *Diskursus Alternatif Dalam Ilmu Sosial Asia: Terhadap Terhadap Eurosentrisme*, Jakarta: Mizan Publika, 2010.

²⁵ Yanu Endar Prasetyo, "Keluar dari Penjajahan Akademik", peresensi buku Syed Farid Alatas yang berjudul *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia*, pada *Harian Republika*.

Bacaan Yanu Endar Prasetyo terhadap buku yang ditulis Syed Farid Alatas menegaskan bahwa Alatas berhasil mendiagnosis dan mengidentifikasi setidaknya delapan persoalan utama yang membelenggu ilmu sosial Asia untuk tumbuh dan berkembang secara universal:

Pertama, adanya bias *Eurosentris*, sehingga ide, model, pilihan masalah, metodologi dan bahkan prioritas riset cenderung semata-mata “membebek” pada karya Amerika, Inggris, Prancis dan Jerman. *Eurosentrisme* adalah sebuah teori sejarah dunia yang menempatkan Eropa sebagai sesuatu yang unik dan superior. Oleh karenanya, terbangun konstruksi yang melegitimasi bangsa Eropa untuk melakukan ekspansi ke seluruh dunia, termasuk melalui ide-ide rasionalisme, kapitalisme hingga pembangunanisme yang justru merintangangi kemajuan ekonomi, politik dan akademis bagi negara-negara koloninya di Asia.

Kedua, adanya kecenderungan pengabaian pada filsafat dan sastra lokal. Dalam konteks ini, filsafat khas Timur hanya dijadikan bahan atau objek kajian saja, tetapi tidak pernah berhasil diangkat menjadi sumber untuk konsep-konsep ilmu sosial.

Ketiga, ilmuwan sosial Asia gagal keluar dari jebakan teori dan metode yang berbau Euro-Amerika. Akibatnya, ilmu sosial Asia sangat kekurangan ide-ide orisinal dalam menumbuhkan perspektif, aliran, konsep atau inovasi dalam metode penelitiannya.

Keempat, adanya penyakit *mimesis* yang akut, yakni peniruan atau pengadopsian yang tidak kritis terhadap model ilmu sosial Barat. Hal ini menandakan keberhasilan internalisasi gagasan-gagasan Orientalisme dari Barat yang disebarluaskan dan dikonsumsi oleh wilayah yang menjadi objek konstruksi Orientalis.

Kelima, lahirnya diskursus yang secara esensial memposisikan masyarakat non-Barat itu memiliki ciri yang merupakan kebalikan dari masyarakat Barat, yaitu barbar, terbelakang, dan irasional.

Keenam, hilangnya sudut pandang minoritas, baik secara etnis maupun kelompok yang terpinggirkan lainnya, dalam catatan-catatan akademis ilmuwan Asia pada umumnya. Ilmu sosial selama ini telah nyata-nyata terdominasi oleh perspektif yang elitis, sehingga tidak berhasil menyuarakan pandangan-pandangan minoritas di Asia sendiri.

Ketujuh, persekutuan antara akademisi dengan negara. Hal ini tampak dalam peran-peran yang dimainkan disiplin geografi dan antropologi pada masa kolonial yang digunakan oleh negara untuk mempromosikan persatuan, kontrol atas kebijakan, dan penciptaan sebuah kebudayaan nasional.

Kedelapan, dominasi intelektual Dunia Ketiga oleh kekuatan-kekuatan ilmu sosial Dunia Pertama (AS, Inggris, Prancis). Hal ini dilanggengkan dalam bentuk kebergantungan ide, teori dan konsep, media gagasan, teknologi pendidikan, bantuan dana, dan investasi pendidikan.

Ilmuwan di Asia tampaknya keasyikan mempelajari masyarakatnya sendiri, tetapi riset-riset tersebut kebanyakan berupa riset empiris yang terkait kebijakan, sehingga sangat minim sumbangannya terhadap pengembangan teori. Dalam situasi demikian, buku yang ditulis Farid Alatas, berusaha untuk menyerukan kembali pentingnya diskursus alternatif dalam tradisi ilmu sosial di Asia. Kebergantungan akademis yang dilanggengkan melalui pelatihan dan kucuran dana riset dari Amerika dan Eropa harus dikurangi. Prioritas tinggi haruslah diberikan guna mengembangkan publikasi lokal seperti jurnal, kertas kerja, dan monograf yang perlahan akan melepaskan kalangan akademisi dari keterikatan tema-tema riset yang didikte oleh muatan publikasi Amerika dan Eropa. Jepang telah memberi contoh yang baik tentang bagaimana melakukan transformasi itu. Jepang tidak melakukan diskriminasi penilaian terhadap terbitan-terbitan di dalam negerinya.

Meskipun buku yang ditulis Farid Alatas sudah sangat sistematis dan disajikan dengan bahasa sesederhana mungkin, tetap saja buku tersebut lebih cocok dibaca oleh mereka yang telah cukup dalam bergelut dengan ilmu-ilmu sosial. Banyaknya contoh kasus yang dikemukakan secara sekilas membuat mereka yang awam akan sedikit kesulitan merangkai contoh-contoh yang disajikan menjadi sebuah gambaran utuh. Meskipun begitu, kehadiran buku tersebut telah memberikan sumbangan berarti bagi kalangan ilmuwan sosial yang siap keluar dari zona 'kemapanan akademik' yang selama ini ternyata berisi peniruan-peniruan belaka yang minim koreksi (*captive mind*).²⁶

Sejalan dengan gagasan Farid Alatas di atas, seruan Said Aqil Siradj yang juga menyuarakan kegelisahan, sudah semestinya diapresiasi, karena studi-studi sosial terhadap Dunia Ketiga cenderung tidak dilakukan secara objektif tetapi mengandung muatan asumsi inferioritas terhadap objek yang mereka teliti sehingga perumusan teori juga akan sangat dipengaruhi oleh posisi negara penjajah dan terjajah. Sebagai contoh gejala *Eurosentrimse* dalam studi sosial, adalah penelitian yang dilakukan oleh ilmuan Belanda terhadap masalah kemiskinan yang merajalela di pedesaan-pedesaan di daerah Jawa akhir abad ke-19. J.H. Boeke, ahli sosiologi dan antropologi ekonomi di Universitas Leiden, sebagai universitas yang paling maju dalam kajian *indologi*, memimpin penelitian tersebut. Hasil penelitian tersebut menyatakan bahwa kemiskinan masyarakat pedesaan di Jawa disebabkan kekalahan mereka dalam persaingan ekonomi akibat dari mentalitas yang rendah dalam aktivitas ekonomi, yaitu sifat malas.²⁷ Sementara itu, fakta-fakta sosial lainnya seperti pemerasan dan eksploitasi kaum penjajah, dan pemiskinan secara terstruktur seperti rendahnya dukungan pendidikan bagi masyarakat tidak dijadikan

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Heri Santoso, *Filsafat ...*, hlm. 13.

indikator dan fokus studinya dalam merumuskan faktor penyebab kemiskinan tersebut, demikian penilaian Yudi Ahmad Faisal.²⁸

Ilmu Sosial Transformatif (Model Purwo Santoso)

Sebagai lembaga pengembangan ilmu, dalam pandangan Purwo Santoso, perguruan tinggi memiliki tanggung jawab moral untuk menjamin komunitas keilmuannya memiliki kapasitas tinggi dalam menyerap dan mengembangkan ilmu. Namun, pada kenyataannya, ada sejumlah orang yang mengatakan bahwa ilmu di negeri ini mengalami *kemandegan*, dan ada juga yang menilai terlilit krisis. Gejalanya antara lain tampak pada minimnya kontribusi para ilmuwan sosial Indonesia dalam pengembangan ilmu, baik di tataran teoritik maupun metodologis. Ilmuwan sosial di negeri ini masih terkesan dan terhipnotis oleh para teoritikus asing. Ketika berdebat tentang kondisi keindonesiaan, pada umumnya, rujukan mereka adalah hasil pemikiran para *Indiolog* atau *Indonesianis non-Indonesia*, semisal teori *dual society* yang dirumuskan Booke, teori politik aliran yang ditawarkan Herbert Feith dan Lance Castle, dan ada teori tentang kekuasaan dalam masyarakat Jawa yang ditawarkan oleh Benedict Anderson,²⁹ demikian pula dengan konsep Geertz tentang abangan, santri, dan priyayi dalam masyarakat Jawa³⁰

Hal pertama yang disasar oleh Purwo Santoso dan dianggap menjadi penyebab lemahnya daya kritis para sarjana perguruan tinggi, baik S1, S2, dan S3, antara lain terkait dengan model pembelajaran yang dilakukan perguruan tinggi selama ini. Untuk menjelaskan kenyataan ini, Purwo merujuk pada studi Carlile tentang sistem informasi yang dilakukan dalam hubungan antar bangsa, yaitu adanya tiga derajat *learning organization*: (1) sintaktis, (2) semantik, dan (3) transformatif.³¹ Ketiganya dapat dijelaskan sebagai berikut:

Dalam derajat pembelajaran model *sintaktis*, perhatian utama adalah ketepatan menyampaikan informasi dalam proses pembelajaran. Mereka hanya mentransfer ilmu dan memproses informasi secara apa adanya. Komunitas yang terlibat tidak hirau akan persoalan metodologis. Belajar pada dasarnya adalah hanya untuk *meniru dan meniru*. Obsesi mereka adalah penguasaan ontologis dalam bidang ilmunya.

²⁸ Yudi Ahmad Faisal, "Ilmu Sosial dan Hegemoni Barat", [http://sosbud.kompasiana.com/2011/01/23/ilmu-sosial-dan-hegemoni-barat/23 January 2011](http://sosbud.kompasiana.com/2011/01/23/ilmu-sosial-dan-hegemoni-barat/23%20January%202011).

²⁹ Purwo Santoso, *Ilmu Sosial Transformatif*, disampaikan dalam Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Sosial dan Politik UGM, pada tanggal 19 April 2011, hlm. 3.

³⁰ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

³¹ Purwo Santoso, *Ilmu Sosial ...*, hlm. 4.

Tataran kedua adalah pembelajaran model *semantik*. Pada tataran ini terjadi proses penafsiran terhadap fenomena atau teori-teori dari pada sekedar hanya menerima. Ada keberanian untuk melakukan penafsiran atau memahami makna yang tersirat di balik fenomena. Proses menafsir memang berisiko terjadinya kesalahan, tetapi pada saat yang sama juga berpotensi menghasilkan pengetahuan baru berkat kecanggihan atau kepiawaian metodologi keilmuan.

Sedangkan pembelajaran model *transformatif* ditandai oleh kemampuan mengambil manfaat berdasarkan kebutuhan yang jelas dan pada saat yang sama paham, fasih dalam menghayati, dan menerapkan metodologi yang tersedia. Berangkat dari kesadaran konteks dan pemahaman akan berbagai peluang yang terbuka, mereka terus menerus terlibat dalam upaya memajukan ilmu pengetahuan.

Boleh jadi, salah satu penyumbang kemendegan ilmu sosial di Indonesia karena model pembelajarannya yang masih berwatak sintaktis. Pembelajaran yang berlangsung di perguruan tinggi sekedar untuk menyampaikan dan memberi tahu suatu teori dan tahu lebih banyak teori-teori. Ilmuwan sosial di sini, khususnya para dosen di perguruan tinggi, hanya berfungsi sebagai perantara yang mengoper ilmu-ilmu yang telah diperolehnya untuk disampaikan kepada para mahasiswa. Untuk menggairahkan pengembangan ilmu sosial, model pembelajaran yang mestinya dikembangkan di perguruan tinggi adalah model yang *transformatif*.

Hal kedua yang disasar dan menjadi tema utama dari pemikiran Purwo Santoso adalah apa yang disebutnya sebagai ilmu sosial transformatif. Ilmu sosial yang dimaksud di sini mencakup berbagai disiplin, termasuk Sosiologi, Ilmu Politik, Ilmu Ekonomi, Antropologi, Sejarah, Ilmu Hukum dan seterusnya. Istilah *transformatif* di sini dipakai dalam pengertian yang longgar, sekedar untuk menandai cara kerja ilmuwan yang tidak hanya berjuang untuk menjawab pertanyaan-pertanyaannya sendiri, namun peduli. Sungguh pun demikian, ilmu sosial transformatif bukanlah ilmu tentang ketrampilan (vokasi). Watak transformatif ilmu sosial bukan ditentukan oleh ketrampilan teknis, melainkan ditentukan oleh komitmennya untuk mewujudkan realitas baru sesuai dengan yang diteorikannya.³²

Watak *transformatif* tersebut tentu harus didasari dengan kejelasan pilihan epistemologisnya. Oleh karena itu, dalam pengembangan ilmu sosial transformatif, keberadaan metode keilmuan yang mengedepankan obyektivitas tidak harus ditolak, namun harus disadari kenaifannya. Kemudian dicarikan cara untuk mengkompensasi keperluannya untuk transformatif. Watak transformatif juga ditentukan oleh pilihan aksiologisnya. Ilmu sosial dikembangkan bukan sekedar akumulasi teori, melainkan juga untuk memperbaiki relasi sosial yang terjalin. Dan akhirnya, menghasilkan realitas sosial yang dinilai jauh lebih baik. Misal, ketika membahas *good governance*, maka kepeduliannya bukan hanya pada ukuran dan ciri-ciri *good governance*, melainkan

³² Purwo Santoso, *Ilmu Sosial ...*, hlm. 7.

sampai pada menghasilkan perilaku bersama yang memenuhi ukuran dan ciri-ciri yang dimaksud.³³

Untuk menuju pengembangan ilmu sosial transformatif ini perlu dipertimbangkan pentingnya *support system* dalam pengembangan kapasitas metodologis. Menurutnya, ada contoh yang bisa menjadi rujukan yaitu *London School of Economics and Political Science* yang mendirikan *Methodology Institute*. Lembaga ini bertanggung jawab untuk mengawal kompetensi metodologi keilmuan dan metode penelitian civitas akademiknya. Setidaknya semua dosen dan kandidat doktor harus belajar di lembaga ini, meskipun tidak harus mengumpulkan SKS. Selanjutnya diperlukan langkah-langkah konkrit yang menjadi agenda kolektif, antara lain: (1) pengrajin jejaring ilmuwan atau *social crafting*; (2) mobilisasi kegelisahan; (3) konversi kegelisahan menjadi karya-karya dan amalan ilmiah, serta; (4) reproduksi tapak akademik menjadi kultur akademik.

Sekali lagi, ketrampilan *social crafting* sangat diperlukan untuk menggalang agenda yang berbasis kegelisahan kolektif dalam komunitas keilmuan yang ada. Tokoh-tokoh kunci dalam komunitas yang ada dituntut untuk mengoptimalkan kepemimpinannya demi menghasilkan karya-karya yang menjawab tantangan yang telah dirumuskan. Lebih dari itu, perlu inovasi untuk memungkinkan produk-produk keilmuannya dapat dibaca dan disajikan ke hadapan publik.³⁴ Sebagai contoh, di Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta misalnya, sejak dua tahun lalu, telah didirikan sebuah forum yang diberi nama Forum Ilmu Sosial Transformatif (FISTrans Institute). Forum ini secara berkala melakukan diskusi bulanan dan pada saat tertentu menyelenggarakan seminar nasional dengan mengundang para narasumber yang memiliki kapasitas. FISTrans Institute antara lain telah menghadirkan Prof. Syed Farid Alatas (Universitas Nasional Singapura) dan Prof. Dr. Purwo Santoso (Fisipol UGM). Meskipun masih dalam bentuk pencarian format, FISTrans Institute sudah melahirkan dua buah buku dengan judul: (1) *Menuju Indigenisasi Ilmu Sosial Indonesia: Sebuah Gugatan atas Penjajahan Akademik*, dan (2) *Membongkar Hegemoni Negara Kapitalis atas Negara Berkembang: Mozaik Pemikiran Ilmu Sosial Profetik*.³⁵

Ilmu Sosial Profetik (Model Kuntowidjoyo)

Gagasan munculnya ilmu sosial profetik, bermula dan diawali dengan munculnya perdebatan di sekitar pemikiran Muslim Abdurrahman mengenai istilah Teologi Transformatif. Istilah 'teologi' yang digunakan di sini, adalah dimaksudkan agar agama

³³ *Ibid.*, hlm. 9.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 12.

³⁵ Ajat Sudrajat, *Laporan Tahunan Dekan FIS UNY pada Dies Natalis Ke-48 FIS UNY*, Yogyakarta: FIS UNY, 2013.

diberi tafsir baru dalam rangka memahami realitas. Selanjutnya, metode yang efektif untuk maksud tersebut adalah dengan mengelaborasi ajaran-ajaran agama ke dalam bentuk suatu teori sosial. Lingkup yang menjadi sasaran dari pemikiran ini adalah lebih pada rekayasa sosial untuk transformasi sosial.

Namun demikian, penggunaan istilah 'teologi' di sini, tampaknya, mengundang banyak pertanyaan, karena banyak yang memahaminya dalam kerangka aspek-aspek normatif yang bersifat permanen seperti pada pemahaman terhadap Ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid. Untuk menghindari problem istilah yang berkepanjangan, Kuntowijoyo, dengan memperhatikan lingkup yang menjadi garapan adalah aspek yang bersifat empiris, histori, dan temporal, menurutnya sebutan 'ilmu sosial' lebih bisa diterima tanpa harus diberi pretensi doktrinal.

Sampai di sini, munculah gagasan 'Ilmu Sosial Transformatif'. Namun demikian, gagasan ini harus dibedakan dengan gagasan yang muncul belakangan yang dikemukakan Purwo Santoso di atas, yang merupakan judul pidato pengukuhan guru besarnya pada tahun 2011. Dalam benak-pikiran Kuntowijoyo selanjutnya, ilmu sosial yang bagaimanakah yang dapat dipakai untuk melakukan transformasi sosial?. Ilmu sosial tranformatif yang tergambar dalam pikiran Kuntowijoyo adalah ilmu sosial yang tidak seperti ilmu-ilmu sosial akademis maupun ilmu-ilmu sosial kritis, yang tidak berhenti hanya untuk menjelaskan fenomena sosial, namun juga berupaya untuk mentransformasikannya. Tapi kemudian muncul persoalan, **ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa?**. Sampai di sini, menurut Kuntowijoyo, ilmu-ilmu sosial transformatif tidak bisa memberikan jawaban yang jelas.³⁶

Dalam rangka menjawab pertanyaan itulah, Kuntowijoyo mengemukakan bahwa yang dibutuhkan sekarang ini adalah ilmu-ilmu sosial profetik, yaitu yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial sosial profetik tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Dalam pengertian ini, maka ilmu sosial profetik secara sengaja memuat kandungan nilai-nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakatnya.

Menurutnya, perubahan itu semestinya didasarkan pada cita-cita humanisasi-emansipasi, liberasi, dan transendensi. Tiga muatan nilai ini, ia ambil dari kandungan yang ada dalam QS Ali 'Imran (3), ayat 110: "Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah...". Tiga muatan inilah yang menjadi ciri ilmu sosial profetik. Dengan kandungan nilai-nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi, ilmu sosial

³⁶ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yoyakarta: Tiara Wacana, 2006, hlm. 86.

profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosio-etiknya di masa depan.³⁷

Gagasan ilmu sosial profetik, dalam pengakuan Kuntowijoyo, sebenarnya juga diilhami oleh pemikiran Muhammad Iqbal, khususnya ketika Iqbal berbicara tentang peristiwa mi'raj Nabi Muhammad saw. Seandainya Nabi Muhammad saw adalah seorang mistikus atau sufi, kata Iqbal, tentu beliau tidak ingin kembali ke bumi, karena telah merasa bersatu dengan Tuhan dan berada di sisi-Nya. Justru, yang terjadi adalah, Nabi Muhammad saw kembali ke bumi untuk menggerakkan dan melakukan perubahan sosial, untuk mengubah jalannya sejarah. Nabi Muhammad saw mulai melakukan transformasi sosial budaya berdasarkan cita-cita profetik.³⁸

Tiga nilai yang menjadi muatan ilmu sosial profetik dijelaskan lebih lanjut oleh Kuntowijoyo sebagai berikut:

Pertama, tujuan *humanisasi* adalah memanusiaikan manusia. Ia melihat terjadinya proses dehumanisasi yang menimpa masyarakat dewasa ini. Masyarakat industrial yang sedang berjalan sekarang ini telah menempatkan manusia berada dalam masyarakat abstrak tanpa wajah kemanusiaan. Manusia mengalami objektivasi ketika berada di tengah-tengah mesin-mesin politik dan mesin-mesin pasar. Ilmu dan teknologi juga telah membantu kecenderungan reduksionalistik yang melihat manusia dengan cara parsial.

Humanisasi model Kuntowijoyo, menurut penjelasan dalam Wikipedia, sesuai dengan semangat liberalisme Barat. Hanya saja perlu segera ditambahkan, jika peradaban Barat lahir dan bertumpu pada humanisme antroposentris, konsep humanisme Kuntowijoyo berakar pada humanisme teosentris. Karenanya, humanisasi tidak dapat dipahami secara utuh tanpa memahami konsep transendensi yang menjadi dasarnya.³⁹

Kedua, tujuan *liberasi* adalah pembebasan dari kekejaman kemiskinan struktural, keangkuhan teknologi, dan pemerasan kelimpahan. Banyak orang yang terperangkap dalam kesadaran teknokratis dan tergusur oleh ekonomi raksasa. Oleh karena itu, manusia harus bisa membebaskan diri dari belenggu-belenggu yang dibangunnya sendiri.

Liberasi dalam ilmu sosial profetik, seperti dipaparkan dalam Wikipedia, juga sejalan dengan prinsip yang ada dalam faham sosialisme (marxisme, komunisme, teori ketergantungan, dan teologi pembebasan). Hanya saja ilmu sosial profetik tidak hendak menjadikan liberasinya sebagai ideologi sebagaimana komunisme. Liberasi ilmu sosial profetik adalah dalam konteks ilmu, ilmu yang didasari nilai-nilai luhur transendental. Jika nilai-nilai liberatif dalam teologi pembebasan dipahami dalam konteks ajaran

³⁷ *Ibid.*, hlm. 87.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Wikipedia, "Ilmu Sosial Profetik", diunduh dari http://id.wikipedia.org/wiki/Ilmu_Sosial_Profetik.

teologis, maka nilai-nilai liberatif dalam ilmu sosial profetik dipahami dan didudukkan dalam konteks ilmu sosial yang memiliki tanggung jawab profetik untuk membebaskan manusia dari kekejaman kemiskinan, pemerasan kelimpahan, dominasi struktur yang menindas dan hegemoni kesadaran palsu.⁴⁰

Ketiga, tujuan *transendensi* adalah menambahkan dimensi transedental dalam kebudayaan. Banyak orang yang sudah terperangkap dan menyerah kepada arus hedonisme, materialisme, dan budaya yang dekaden. Menurutnya, harus ada yang dilakukan untuk mengatasi dan memberikan jalan keluar atas masalah ini, yaitu membersihkan diri dengan mengingatkan kembali dimensi transedental yang menjadi bagian sah dari fitrah kemanusiaan. Dunia ini harus dihayati dan dirasakan sebagai rahmat Tuhan, sekaligus merasakan sentuhan kebesaran-Nya.⁴¹

Seperti telah dinyatakan di atas, transendensi adalah dasar dari humanisasi dan liberasi. Transendensi memberi arah kemana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi itu dilakukan. Transendensi dalam ilmu sosial profetik di samping berfungsi sebagai dasar nilai bagi praksis humanisasi dan liberasi, juga berfungsi sebagai kritik. Dengan kritik transendensi, kemajuan teknologi dapat diarahkan untuk mengabdikan pada perkembangan manusia dan kemanusiaan, bukan pada kehancurannya. Melalui kritik transendensi, masyarakat akan dibebaskan dari kesadaran materialistik, di mana posisi ekonomi seseorang menentukan kesadarannya untuk menuju kesadaran transedental. Nilai transendensi di sini dapat dan akan menjadi tolok ukur kemajuan dan kemunduran manusia.⁴²

Dengan ilmu sosial profetik, seorang ilmuwan sosial mestinya melakukan reorientasi terhadap epistemologi, yaitu reorientasi terhadap *mode of thought* atau *mode of inquiry*, bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya dari rasio dan empiri, tetapi juga dari wahyu.⁴³ Sementara itu, apabila ilmu sosial yang akan dibangun bercorak indigenis, menurut Heri Santoso dan Listiyono Santoso, sumber pengetahuan meliputi empiri, rasio, intuisi, kepercayaan, otoritas, dan wahyu. Masing-masing sumber pengetahuan tersebut diakui, namun ditempatkan secara proporsional.⁴⁴

Berangkat dari ilmu sosial profetik ini, demikian menurut Kuntowijoyo, sesungguhnya para ilmuwan sosial Indonesia tidak perlu galau dan mengidap kekhawatiran yang berlebihan terhadap dominasi sains Barat. Betatapun dalam proses pembangunan dan pengembangan sebuah teori, seorang ilmuwan tidak dapat menghindarkan terjadinya *peminjaman* dari dan *sintesis* dengan khazanah ilmu Barat. Sekalipun pada tujuan akhir yang ingin dicapai harus terus berusaha untuk *mendekati*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Kuntowijoyo, *Islam ...*, hlm. 88.

⁴² Wikipedia, "Ilmu Sosial Profetik", diunduh dari http://id.wikipedia.org/wiki/Ilmu_Sosial_Profetik.

⁴³ Kuntowijoyo, *Islam ...*, hlm. 88.

⁴⁴ Hari Santoso dan Listiyono Santoso, *Filsafat Ilmu ...*, hlm. 77.

cita-cita otentik, akan tetapi dalam proses globalisasi dan universalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi seperti sekarang ini, seorang ilmuwan harus tetap membuka diri terhadap seluruh warisan kebudayaan.⁴⁵

Selain dua gagasan yang dikemukakan Kuntowijoyo dengan Ilmu Sosial Profetiknya (ISP) dan Purwo Santoso dengan Ilmu Sosial Transformatifnya (IST), Farid Alatas mengemukakan sifat diskursus alternatif yang ditawarkannya dengan memerinci ciri-cirinya sebagai berikut:

1. Titik berangkat diskursus alternatif adalah kritik terhadap Eurosentrisme dan Orientalisme dalam ilmu sosial;
2. Diskursus alternative mengangkat masalah metodologis dan epistemologis dalam telaah masyarakat, historiografi, atau filsafat sejarah;
3. Diskursus alternatif secara implisit atau eksplisit menaruh perhatian pada analisis masalah yang ditimbulkan oleh pembagian kerja dalam ilmu sosial, di mana ilmu sosial Asia mendapati dirinya dalam keadaan konformitas, tiruan, dan tidak orisinal;
4. Diskursus alternatif berkomitmen untuk merekonstruksi diskursus sosial dan sejarah mencakup pembangunan konsep, kategori, dan agenda riset yang relevan dengan kondisi local atau regional;
5. Diskursus alternatif berkomitmen untuk memunculkan masalah orisinal dalam telaah sosial dan sejarah;
6. Diskursus alternatif mengakui semua peradaban dan praktik budaya sebagai sumber ide ilmu sosial; dan
7. Diskursus alternatif tidak mendukung penolakan atas ilmu sosial Barat secara *in toto* (keseluruhan).⁴⁶

Catatan Penutup

Manusia sejati atau manusia yang menjadi, menurut Ali Syariati, adalah manusia tiga dimensional, manusia dengan tiga talenta utama, yaitu kesadaran, kemampuan berkehendak, dan daya cipta. Manusia tiga dimensional ini adalah manusia yang selalu berperang melawan dan berusaha membebaskan diri kekuatan deterministik yang cenderung membatasi dan membelenggu kesadaran diri, kemampuan berkehendak, dan daya ciptanya.⁴⁷ Seseorang yang memiliki kesadaran yang penuh akan diri dan masyarakatnya, diperkuat dengan kemampuan, dan daya kreativinya, ia dengan segera dapat memahami realitas dan selanjutnya akan mampu dan sekaligus melakukan

⁴⁵ Kuntowijoyo, *Islam ...*, hlm. 89.

⁴⁶ Syed Farid Alatas, *Diskursus Alternatif Dalam Ilmu Sosial Asia: Terhadap Terhadap Eurosentrisme*, Jakarta: Mizan Publika, 2010, hlm. 77-78.

⁴⁷ Ali Syariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Srigunting, 1996, hlm. 60.

kontruksi terhadap diri dan masyarakatnya. Para ilmuwan sosial Indonesia, dalam konteks ini, seperti yang dikemukakan oleh Alatas, akan segera terbebas dari apa yang ia sebut dengan benak terbelenggu (*captive mind*). *Captive mind* di sini didefinisikan sebagai pikiran meniru yang tak kritis, terdominasi sumber-sumber eksternal, yang menyimpang dari perspektif inde-penden.⁴⁸

Searah dengan pemikiran di atas, ada baiknya untuk memper-timbangkan langkah yang dilakukan oleh para penggagas *indigenous psychology* di masyarakat Asia Timur yang mengusulkan strategi epistemologis dengan menggunakan *realisme konstruktif* sebagai dasar filosofisnya.⁴⁹ Dengan menggunakan realism konstruktif ini, para ilmuwan sosial dapat mengonstruksikan *microworld* teori ilmiah, dan menggunakan *microworld* ini sebagai kerangka acuan untuk melak-sanakan penelitian empirik tentang *lifeworld* masyarakatnya.

Sebuah langkah kecil telah diambil Pada tahun 2017 Fakultas Ilmu Sosial Negeri Yogyakarta, setelah melalui proses diskusi selama kurang lebih 5 tahun telah menyepakati melalui Sidangf Senat Fakutas mengesahkan visi Fakutas yang sejalan dengan gagasan untuk melahirkan Paradigma Ilmu Sosial Alternatif. Semoga langkah kecil itu adalah bagian dari cita-cita mulia untuk membuat Indonesia jaya, memperpanjang usia Indonesia.

Daftar Pustaka

- Adullah, Taufik. 1984. "Ilmu Sosial dan Realitas Indonesia", dalam *Prisma*, Nomor 9, Tahun 1984, Jakarta: LP3ES.
- Alatas, Syed Farid. 2010. *Diskursus Alternatif Dalam Ilmu Sosial Asia: Terhadap Terhadap Eurosentrisme*, Jakarta: Mizan Publika.
- Bulkin, Farchan. 1984. "Ilmu Sosial dan Dimensi Manusia", dalam *Prisma*, Nomor 9, Tahun 1984, Jakarta: LP3ES.
- Cynthia,. R. Banzon Bautista. 1997. "Filipina: Refleksi tentang Perkembangan Ilmu Sosial", dalam Nico Schutle N dan Leontine Visser, *Ilmu Sosial Di Asia Tenggara: Dari Partikularisme ke Universalisme*, Jakarta: LP3ES.
- Faisal, Yudi Ahmad. "Ilmu Sosial dan Hegemoni Barat", <http://sosbud.kompasiana.com/2011/01/23/ilmu-sosial-dan-hegemoni-barat/23> January 2011.

⁴⁸ Syed Farid Alatas, *Diskursus ...*, hlm.35.

⁴⁹ Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, dan Kwang-Juo Hwang (ed.), *Indigenous and Cultural Psychology: Memahami Orang dalam Konteksnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hlm. 167.

- Geertz, Clifford. 1989. *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya,
- Kim, Uichol, Kuo-Shu Yang, dan Kwang-Juo Hwang (ed.). 2010. *Indigenous and Cultural Psychology: Memahami Orang dalam Konteksnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gausaf, *Menjadi Indonesia 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*, Penerbit Mizan.
- Kuntowijoyo. 2006. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntjoro-Jakti, Darodjatun. 1984. "Cendekiawan Dunia Ketiga: Orang "Barat" di Dunia "Timur", dalam Aswab Mahasin dan Ismed Natsir (Peny.), *Cendekiwan dan Politik*, Jakarta: LP3ES.
- Langill, Steve dan Sam Landon 1998. *Indigenous Knowledge*, Canada: IDRC-Lib.
- Parakitri T Simbolon, 2006, *Menjadi Indonesia*, Jakarta, Penerbit Buku Kompas.
- Prasetyo, Yanu Endar, "Keluar dari Penjajahan Akademik", peresensi buku Syed Farid Alatas yang berjudul *Diskursus Alternatif dalam Ilmu Sosial Asia*, pada Harian *Republika*.
- Republika*, "Saatnya Pribumisasi Ilmu Pengetahuan Dilakukan", [http:// www. republika. co. id/berita/ nasional/umum/12/05/16/m43diu-saatnya-pribumisasi-ilmupengetahuan -dilakukan](http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/12/05/16/m43diu-saatnya-pribumisasi-ilmupengetahuan-dilakukan), Rabu, 16 Mei 2012.
- Samuel, Hanneman. 2010. *Geneologi Kekuasaan Ilmu Sosial Indonesia: Dari Kolonialisme Belanda hingga Modernisme Amerika*, Jakarta: Kepik Ungu.
- Santoso, Hari dan Listiyono Santoso. 2003. *Filsafat Ilmu Sosial: Ikhtiar Awal Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial*, Yogyakarta, Gama Media.
- Santoso, Heri. 200. *7 Filsafat Ilmu Sosial Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Rasmedia.
- Santoso, Purwo. 2011. *Ilmu Sosial Transformatif*, disampaikan dalam Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Sosial dan Politik UGM, pada tanggal 19 April 2011.
- Sri Teddy Rusdy, 2014. *Epistemologi Ki Ageng Suryomentaram Tandhesan Kawruh Bab Kawruh*, Jakarta, Yayasan Kertagama.
- Sudrajat, Ajat. 2013. *Laporan Tahunan Dekan FIS UNY pada Dies Natalis Ke-48 FIS UNY*, Yogyakarta: FIS UNY.
- Syamsudin, M. Din. 1997. "Tanggapan Ilmuwan Sosial Muslim terhadap Modernisasi Indonesia", dalam Nico Schutle N dan Leontine Visser, *Ilmu Sosial Di Asia Tenggara: Dari Partikularisme ke Universalisme*, Jakarta: LP3ES.

Syarifuddin Jurdi, 2017, *Sosiologi Profetik Paradigma Islam untuk Studi Sosial Kemanusiaan*, LSAF, Yogyakarta, Gramasurya.

Soedjatmoko.1980. "Dimensi-Dimensi Struktural Kemiskinan", dalam Alfian dkk. (ed.), *Kemiskinan Struktural, Suatu Bunga Rampai*, Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial,.

Wikipedia, "Ilmu Sosial Profetik", diunduh dari http://id.wikipedia.org/wiki/Ilmu_Sosial_Profetik.

ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN
PERSPEKTIF POLITIK, HUKUM, DAN ADMINISTRASI NEGARA

PANDUAN PROGRAM PENANGGULANGAN KEMISKINAN

JokoTri Brata, La Ode Barium, dan Asri Djauhar

Universitas Sulawesi Tenggara, Kendari

joko_tribrata@yahoo.co.id

ABSTRAK: Paduan Program Penanggulangan Kemiskinan. Keformalan implementasi Penanggulangan Kemiskinan mengindikasikan bahwa dalam konteks efektifitas organisasi, maka upaya organisasi ini membutuhkan organisasi lain. Hasil penelitian yang menyimpulkan keuntungan dari model jaringan organisasi adalah dengan adanya spesialisasi, inovasi, kecepatan dan fleksibilitas, serta peningkatan jangkauan dalam implementasinya. Metode Penelitian menggunakan pola penelitian pengembangan dan menguji keefektifan model yang didapatkan. Hasil penelitian dengan menggunakan telaah dokumen Master Plan Percepatan dan Perluasan Pengurangan Kemiskinan Indonesia (MP3KI) disimpulkan adalah sebuah kebijakan afirmatif untuk merealisasikan pembangunan ekonomi yang *pro-poor, pro-growth, pro-job, dan pro-environment*, sementara itu pengurangan kemiskinan dan menghindarkan serta mengurangi kesenjangan pendapatan antar penduduk melalui Program penanggulangan kemiskinan yang cenderung global melalui MP3EI dengan kebijakan pokok adalah arahan strategis dalam percepatan dan perluasan pembangunan ekonomi Indonesia, adalah upaya Meningkatkan efek *spill over* dari pusat-pusat pertumbuhan ke wilayah potensi serta meningkatkan kapasitas penduduk untuk memanfaatkan peluang berusaha dalam bidang ekonomi. Penelitian menyimpulkan bahwa salah satu model yang menarik untuk diterapkan dalam upaya merestorasi penanggulangan kemiskinan yang cenderung bertolak belakang tadi adalah dengan paduan kedua program yang bertolak belakang tadi (MP3KI dan Program MP3EI), dan dalam konteks inilah perlunya suatu model kelembagaan baru pananggulangan kemiskinan melalui redesain kelembagaannya

Kata Kunci: Program Penanggulangan Kemiskinan

PENDAHULUAN

Kebijakan publik yang diterapkan oleh Pemerintah Pusat selama ini dalam melakukan penanggulangan kemiskinan masyarakat ternyata belum berdampak besar dalam menanggulangi masalah kemiskinan. Hal ini membuat Pemerintah daerah perlu membuat sebuah kebijakan alternatif dalam hal menanggulangi kemiskinan didaerahnya. Peraturan presiden Nomor 15 Tahun 2010 menetapkan bahwa kemiskinan merupakan permasalahan bangsa yang mendesak dan memerlukan langkah-langkah penanganan dan pendekatan yang sistematis, terpadu dan menyeluruh, dalam rangka mengurangi beban dan memenuhi hak-hak dasar warga negara secara layak melalui pembangunan inklusif, berkeadilan, dan berkelanjutan untuk mewujudkan kehidupan yang bermartabat. Kemiskinan sudah dipandang dari sudut yang berbeda-beda, dan tergantung pada perspektif yang digunakan (Djatnika, 2009).

Woro S. Sulistyaningrum, menyebutkan Sejak tahun 2010, penurunan kemiskinan melambat, secara absolut menurun sekitar 1 juta penduduk miskin per tahun. Tingkat kemiskinan pada bulan Maret 2013 sebesar 11,37% atau 28,07 juta jiwa. Berkurang 0,59 juta jiwa dibandingkan tahun 2012 (target RKP 2014 sebesar 9,5%-10,5%), sementara itu data Bappenas juga menyebutkan hal yang kontradksi dimana sekitar 55,7% penduduk miskin tahun 2009 keluar dari kemiskinan pada tahun 2010, tetapi sebaliknya terdapat kelompok yang tidak tergolong miskin tahun 2009, yaitu 21,52% RTHM, 11,54% RTHTM, dan 2,94% RTTM jatuh kedalam kemiskinan pada tahun 2010.

Berkaitan dengan perencanaan, Sulistianingrum (2013) mengemukakan bahwa tidak optimalnya perencanaan penanggulangan kemiskinan di Indonesia karena; (1) menyangkut ketidaktepatan sasaran, ketidakpaduan lokasi dan waktu, dan koordinasi antar program/kegiatan maupun program/kegiatan pemerintah pusat dan daerah yang belum selaras, (2) peran dan kapasitas TKPKD di beberapa daerah belum optimal, juga (3) pemekaran wilayah **yang terus menerus** menyulitkan dalam perencanaan dan penganggaran termasuk kebijakan kemiskinan.

GAMBARAN UMUM WILAYAH

Upaya Pengentasan kemiskinan di Kota Kendari salah satunya adalah Program persaudaraan madani, dimana program ini merupakan program kebijakan publik di Kota Kendari, dengan pola pemberdayaan masyarakat dengan mempersaudarakan keluarga

yang mampu dan tidak mampu status ekonominya dengan dilandasi rasa yang ikhlas dan sukarela dari masyarakat dalam melaksanakannya.

Skema Tugas Tim Koordinasi Penanggulangan Kemiskinan Daerah (TKPKD) Kota Kendari disusun berdasarkan Format dasar Tim Koordinasi Penanggulangan Kemiskinan Nasional (TKPKN), dimana TKPKD di serahkan tugas untuk mengkoordinasikan kebijakan dan program penanggulangan kemiskinan serta mengkoordinasikan pengendalian pelaksanaan program penanggulangan kemiskinan di Kota Kendari.

Peran dan fungsi TKPKD direalisasikan melalui penyusunan dokumen Strategi Daerah Penanggulangan Kemiskinan (SDPK), dokumen ini menjadi acuan bersama dalam upaya Penanggulangan Kemiskinan di Kota Kendari. Hasil Analisa dokumen dan pengamatan mengemukakan bahwa gambaran Organisasi penanggulangan kemiskinan di Kota Kendari yang tergabung dalam TKPKD bukan merupakan suatu kerangka jaringan yang baik, tetapi hanya sebuah "Setting Institusional" yang bersifat formal karena bentuknya masih cenderung hierarki dan belum mempunyai inovasi dari ketentuan yang ada.

METODE

Metode penelitian menggunakan pola penelitian pengembangan dan dilanjutkan dengan penelitian ekeperimen digunakan untuk mencoba menguraikan model yang sudah didapatkan pada penelitian kami sebelumnya dan pengujian model ini adalah untuk merumuskan model kelembagaan yang valid untuk peningkatan kesejahteraan masyarakat.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Temuan pertama dari penelitian kami di tahun 2013, menegaskan bahwa TKPKD adalah sebuah "Setting Institusional", diperjelas lagi dengan gambaran bahwa secara nasional Penanggulangan kemiskinan secara terkoordinasi dilakukan dengan pembentukan Tim Koordinasi Penanggulangan Kemiskinan (TKPK) berdasarkan Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 54 Tahun 2005, disempurnakan melalui Perpres Nomor 13 tahun 2009 dan terakhir dengan Perpres No. 15 Tahun 2010 tentang Percepatan Penanggulangan Kemiskinan.

Salah satu kebijakan penanggulangan kemiskinan adalah MP3KI, dimana Keputusan Ketua Bappenas Nomor 81 Tahun 2012, menyebutkan bahwa Master Plan Percepatan dan Perluasan Pengurangan Kemiskinan Indonesia (MP3KI) merupakan

kebijakan afirmatif untuk merealisasikan pembangunan ekonomi yang *pro-poor, pro-growth, pro-job*, dan *pro-environment*. Tujuan dari Program ini adalah dalam rangka upaya kuat pemerintah untuk menurunkan angka kemiskinan di kisaran 4%-5% pada tahun 2025. MP3KI dilaksanakan dengan menggunakan dua strategi utama yaitu perbaikan sistem jaminan sosial khususnya masyarakat yang tergolong miskin dan peningkatan taraf hidup masyarakat yang berada di garis kemiskinan.

Sementara itu, salah satu upaya pengentasan kemiskinan dari sektor ekonomi adalah dengan Peraturan Presiden Nomor 32 Tahun 2011 tentang Masterplan Percepatan Dan Perluasan Pembangunan Ekonomi Indonesia (MP3EI), yang selanjutnya dirubah dengan Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 48 Tahun 2014, dengan kebijakan pokok adalah arahan strategis dalam percepatan dan perluasan pembangunan ekonomi Indonesia untuk periode 15 (lima belas) tahun terhitung sejak tahun 2011 sampai dengan tahun 2025, dalam rangka pelaksanaan Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional 2005-2025, dengan Tujuan ; Mempercepat upaya pengurangan kemiskinan dan menghindarkan serta mengurangi kesenjangan pendapatan antar penduduk. Strategi yang digunakan MP3EI adalah dengan ; Meningkatkan efek *spill over* dari pusat-pusat pertumbuhan MP3EI ke wilayah serta meningkatkan kapasitas penduduk untuk memanfaatkan peluang berusaha dalam bidang ekonomi.

Berkaitan dengan kedua program tadi, Kepala Bappenas Kabinet Indonesia Bersatu Jilid II yang lalu menyampaikan bahwa penerapan MP3KI akan menggunakan metode Masterplan Percepatan dan Perluasan Pembangunan Ekonomi Indonesia (MP3EI) yaitu dengan mengajak pemerintah daerah, BUMN, serta pihak swasta untuk bergabung dalam program tersebut (*sejalan dengan temuan joko Tribrata, 2013*), misalnya BUMN karena dia punya PKBL (Program Kemitraan Bina Lingkungan), swasta karena punya CSR (*Corporate Social Responsibility*).

Dokumen dasar MP3KI menyebutkan bahwa Master Plan Percepatan dan Perluasan Penanggulangan Kemiskinan (MP3KI) menekankan pentingnya pemberdayaan usaha ekonomi mikro dan kecil, sedangkan Master Plan Percepatan Perluasan Pembangunan Ekonomi Indonesia (MP3EI) juga mengisyaratkan untuk segera mewujudkan kemandirian ekonomi dengan membentuk ekonomi domestik, terutama dalam bidang pangan dan energi, tanpa mengecualikan hajat hidup yang lain.

Secara khusus, walaupun kedua Program itu berkaitan dengan kemiskinan, tetapi analogi yang bisa kita tangkap adalah bahwa Program MP3EI berorientasi ke arah pemanfaatan potensi daerah yang mengarah kepada skala ekonomi investasi dalam skala global (skala menengah keatas), sedangkan MP3KI berorientasi kepada masyarakat miskin yang ada di skala menengah kebawah (*grass root*), karena kebijakan yang dilakukan dengan mengarah pada sasaran langsung orang miskin.

Berkaitan dengan itu, sebagai satu-satunya lembaga (organisasi) bentukan pemerintah yang bertugas melakukan koordinasi pengentasan kemiskinan, dimana dalam konteks kelembagaan TKPKD saat ini, hasil penelitian membuktikan bahwa TKPKD adalah suatu organisasi yang cenderung menerapkan model yang dipolakan model herarki dimana para pihak yang terlibat dalam organisasi TKPKD hanya berperan sebagai sebuah "*Setting Institutional*" yang bersifat formal sehingga dalam konteks efektifitas organisasi TKPKD membutuhkan organisasi jaringan (Tribrata, 2013), karenanya Rulinawty (2015) mengatakan bahwa salah satu yang menjadi fokus keberhasilan organisasi adalah dengan penguatan organisasi terintegrasi (bahasa lain jaringan) yang merupakan kunci utama dalam pengembangan organisasi.

Goldsmith (2009) mengatakan bahwa keuntungan dari model jaringan adalah dengan adanya spesialisasi, inovasi, kecepatan dan fleksibilitas, serta peningkatan jangkauan. Titik berat Inovasi adalah dengan mengkolaborasi satuan dalam satuan organisasi sehingga tercipta suatu satuan baru yang lebih modern dan fleksibel. Dalam konteks jaringan, disebutkan bahwa aktifitas para pihak dalam jaringan organisasi berkaitan dengan implementasi program sangatlah bermanfaat, dalam usaha untuk mencapai tujuan bersama. Peran institusi (kelembagaan) dengan fokus pada bagaimana organisasi membentuk perilaku dari aktor-aktor, Model kelembagaan ini ditandai dengan pola inovasi yang dilakukan ditingkat lokal (Tri Brata, 2013).



Gambar 1 : Analogi Model Jaringan yang ditawarkan (Tri Brata, 2014)

Dalam pembahasan lain, Tri Brata (2014) mengemukakan bahwa dalam konsep jaringan antar organisasi disebutkan bahwa keterlibatan berbagai organisasi yang memiliki kepentingan dan tujuan yang sama, tidak lagi tepat didekati lewat pendekatan ekonomi semata tetapi perlu didekati dengan pendekatan baru yaitu pendekatan jaringan menuju kesejahteraan, pendekatan ini menegaskan perlunya optimalisasi penyatuan sumber daya di tiap organisasi yang dikolaborasi pada suatu tatanan menuju kesejahteraan (Tri Brata, 2014)



Gambar 2 : Integrasi Kelembagaan antar Bidang dalam TKPKD (2015).

Redesain organisasi pengentasan kemiskinan, sebaiknya dilakukan dengan melakukan efisiensi peran tugas pokok dan fungsi lembaga-lembaga yang ada, sehingga pengentasan kemiskinan akan lebih efektif (Tri Brata, 2015). Hal yang disampaikan oleh Asiah Hamsah (2012) bahwa sejak tahun 1996, pemerintah Cina membangun kelembagaan khusus pengentasan kemiskinan di pusat dan daerah, yang disebut dengan *Leading Group Office for Poverty Reduction* (LGPR). Lembaga ini membangun jaringan kelembagaan dengan: (a) melakukan koordinasi dan kohesi program lintas sektoral, (b) percepatan pertumbuhan ekonomi di daerah miskin, dan (c) melakukan koordinasi pendanaan program pengentasan kemiskinan. Pembuktian

yang sama disebutkan bahwa model inovasi berbasis kolaborasi (bahasa lain dari jaringan), adalah model yang tepat untuk menjawab kebutuhan, masalah dan aspirasi masyarakat. (Ramadhan, 2015).

Tugas dari administrator, yang selama ini cenderung masih berorientasi pada konsep-konsep penanganan lama, termasuk didalamnya adalah model organisasi yang di dapatkan dalam penelitian terdahulu adalah dalam setting institusi yang cenderung konvensional (Tri Brata, 2013 dan 2015) sehingga untuk menghadapi tantangan baru perlu pembaharuan organisasi melalui suatu re-desain organisasi. Dalam konteks inilah, maka optimalisasi penyatuan sumber daya di tiap organisasi (kelembagaan) yang dikolaborasi pada suatu tatanan menuju kesejahteraan (Tribrata, 2013).

SIMPULAN

TKPKD adalah sebuah "*Setting Institutional*", yang sangat berpotensi mensinkronkan konektivitas program yang selalu bertolak belakang. Dalam konteks inilah kelembagaan pengelola harus mencerminkan kelembagaan yang efektif dengan melakukan suatu inovasi kelembagaan. Hal inilah yang melatarbelakangi perlunya redesign kelembagaan TKPKD sebagai satu-satunya lembaga organisasi pemerintah yang resmi dan merupakan sebuah setting jaringan, karena dibuat dengan dasar pemikiran koordinasi antar lembaga. Hal ini untuk menjawab tiga persoalan utama dalam upaya pembangunan di Indonesia yaitu Kemiskinan, Ketimpangan dan Kerentanan. Tiga persoalan krusial tersebut merupakan prioritas utama yang harus ditangani dalam upaya penanggulangan kemiskinan. Langkah awal mengatasi persoalan tersebut adalah dengan cara mengentaskan kemiskinan secara terkoordinasi baik antar sektor maupun antar program melalui organisasi yang sudah terbentuk dengan tugas fungsional tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Djatnika, Dikcy Utama (2009), *Peranan Pendidikan Dalam Pengentasan Kemiskinan*, Jurnal Ilmu Administrasi Dan Kebijakan Publik (JIAKP), Vol. 6, No. 1, Januari 2009:1-12
- Goldsmith, Stephen and Donald F.Kettel (editor) (2009), *Unlocking The Power Of Network: Keys To the Hight Performance Government*, ash institute for Democratic governance and innovation John F. Kennedy School of Government Harvard University, Brookings institution press Washington, D.C.

- Hamzah, Asiah, (2012). *Kebijakan Penanggulangan Kemiskinan Dan Kelaparan Di Indonesia: Realita Dan Pembelajaran*, Jurnal AKK, Vol 1 No 1, September 2012, hal 1-5.
- Kasmad, Rulinawaty, (2015). *Jaringan Pengembangan Kapasitas Organisasi Publik, Studi Kasus Penguatan Organisasi Terintegrasi dalam Implmentasi Kebijakan PKL di Kota Makassar*, Makalah disajikan pada Seminar Nasional IAPA Sulselbar, 6-7 April 2015.
- Nurfadilah, (2015). Efektifitas Kerjasama *Indonesia – Usaid Dalam Penanganan Kemiskinan Untuk Mencapai MDGs 2015*, *e-Journal Ilmu Hubungan Internasional*, 2015, 3 (1): 27-38. ISSN 0000-0000, ejournal.hi.fisip-unmul.org.© Copyright 2015
- Ramadhan, Syahril, (2015). *Model Inovasi Berbasis Kolaborasi Di Kota BauBau*, Makalah disajikan pada Seminar Nasional IAPA Sulselbar, 6-7 April 2015.
- Robbins, Stephen P, (1995). *Teori Organisasi: Struktur, Desain dan Aplikasi*. Jakarta: Arcan.
- Tribrata, Joko, (2014). The Organisation Network In Reducing Poverty at Kendari City, *IOSR ; Journal Of Humanities and Social Science*, Volume 19 Issu 1 Version-10, Feb-2014, PP 09-14, e-ISSN ; 2279-0837, p-ISSN ; 2279-084
- Tribrata, Joko (2015). *Network Concept Redesain of Organizations For Building Civil Society* Disampaikan Pada *International Seminar Democracy and Election: Solution for Estabilishing Good Governance*, 17 – 18 Maret 2015, Unhas, Makassar. Hal- 377-386.
- Tribrata, Joko (2015). "Redesigning Poverty Alleviation Organization in Kendari, *Jurnal Internasional Journal of Public Administration and Governance*, Doi: 10.5296/ jpag.v5i3.8078 URL: [http:// dx.doi.org/10.5296/](http://dx.doi.org/10.5296/). Volume 5, Nomor 3 Tahun 2015, Hal 10-20

Bahan Pustaka Non Buku

- Menteri Negara Perencanaan Pembangunan Nasionall Kepala Badan Perencanaan Pembangunan Nasional NOMOR KEP.811M.PPN/HK/OS/2012, tentang Pembentukan Tim Penyusunan Master Plan Percepatan dan Perluasan Pengurangan Kemiskinan Indonesia (MP3KI).
- Materi Woro S. Sulistyaningrum Kasubdit Pemberdayaan Masyarakat Miskin, Direktorat Penanggulangan Kemiskinan, BAPPENAS, dalam Rangka Sosialisasi Program MP3KI, Di Jogyakarta, Tanggal 13 Nopember 2013.

**PENEGASAN KONSTRUKSI HUKUM SEBAGAI FAKTA SOSIAL:
TELAH RELASIONAL DALAM MENGOPTIMALKAN KERJA
PENEGAKAN HUKUM**

Wenly R.J. Lolong

Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Manado
wenly.lolong@gmail.com

ABSTRAK: *Penegasan konstruksi hukum sebagai fakta sosial: telaah relasional dalam mengoptimalkan kerja penegakan hukum.* Menghadirkan serta menegakkan hukum secara faktual merupakan faktor yang tidak dapat disepelekan begitu saja dalam kebutuhan pembangunan negara. Penegakan hukum sendiri sampai dengan saat ini masih menjadi isu sentral dalam pembangunan negara. Dalam perspektif sosial, hukum sesungguhnya merupakan fakta sosial dimana diantara keduanya memiliki hubungan yang bersifat mutlak. Kajian ini menggali landasan filosofis maupun sosiologis konsep hukum sebagai gejala sosial untuk kemudian menegaskan hubungan antara hukum dan kehidupan sosial masyarakat sebagai bagian memahami dan memberi solusi terhadap upaya optimalisasi pembangunan hukum berikut penegakannya dalam negara. Penelitian ini menggunakan metode penelitian hukum normatif dengan pendekatan konseptual dan filsafat. Tersimpulkan bahwa secara sosiologis keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum ialah merupakan intisari ragam kebutuhan masyarakat. Selanjutnya mengkaji hukum sebagai fakta sosial dalam kenyataan sangat membantu dalam usaha mencari penyebab kegagalan penegakan hukum Indonesia.

Kata Kunci: Hukum, Sosial, Masyarakat.

PENDAHULUAN

Persoalan hukum dan penegakannya bukanlah hal yang sepele. Stabilitas negara dalam kenyataan sungguh bergantung dari bagaimana hukum dibentuk dan dihadirkan dalam negara. Dalam konteks keIndonesiaan saat ini maka penegakkan hukum sebagai bagian dari fakta sosial keseluruhan masyarakat Indonesia harus diakui mengalami kelambanan dalam usahanya untuk mencapai standar ideal negara yang maju dalam bidang ini. Dapat dikatakan bahwa Indonesia sebagai sebuah negara yang telah merdeka dan sementara mengupayakan pembangunan di berbagai bidang dalam kenyataan masih terkendala secara serius terkait masalah optimalisasi usaha menegakkan hukum dalam negara.

Penegakan hukum sendiri memiliki tujuan utama untuk meningkatkan ketertiban dan kepastian hukum masyarakat. Dalam pengertian demikian maka tingkat perkembangan masyarakat tempat hukum sangat mempengaruhi pola penegakan hukum (Sanyoto, 2008:199). Jimly Ashidiqqie mengartikan penegakan hukum sebagai proses dilakukannya upaya untuk tegaknya atau berfungsinya norma-norma hukum secara nyata sebagai pedoman perilaku dalam lalu lintas atau hubungan-hubungan hukum dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara (Ashidiqqie, 2013: 1)

Ashidiqqie (2013) mengurai bahwa ditinjau dari sudut subjeknya maupun objeknya. Sementara dari sudut subjeknya masih pula dapat ditinjau dari arti luas maupun arti sempit. Dari sudut subjek untuk arti luas maka proses penegakan hukum itu melibatkan semua subjek hukum dalam setiap hubungan hukum. Menurut beliau siapa saja yang menjalankan aturan normatif atau melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu dengan mendasarkan diri pada norma aturan hukum yang berlaku, berarti dia menjalankan atau menegakkan aturan hukum. Sementara dalam arti sempit, penegakan hukum itu hanya diartikan sebagai upaya aparaturnya penegakan hukum tertentu untuk menjamin dan memastikan bahwa suatu aturan hukum berjalan sebagaimana seharusnya. Oleh beliau dikatakan bahwa dalam memastikan tegaknya hukum itu, apabila diperlukan, aparaturnya penegak hukum itu diperkenankan untuk menggunakan daya paksa.

Sementara pengertian penegakan hukum oleh Ashidiqqie (2013) dikatakan dapat pula ditinjau dari sudut objeknya, yaitu dari segi hukumnya. Untuk konteks demikian maka menurut beliau pengertiannya juga mencakup makna yang luas dan

sempit. Penegakan hukum dalam arti luas dikatakan beliau mencakup pula nilai-nilai keadilan yang terkandung di dalamnya bunyi aturan formal maupun nilai-nilai keadilan yang hidup dalam masyarakat. Sedangkan dalam arti sempit, penegakan hukum hanya menyangkut penegakan peraturan yang formal dan tertulis saja.

Hikmahanto Juwana dalam Sanyoto (2008) menyebut setidaknya ada delapan masalah praktis yang umum melingkupi penegakan hukum, yaitu: problem pembuatan peraturan perundang-undangan; masyarakat pencari kemenangan dan bukan keadilan; uang mewarnai penegakan hukum; penegakan hukum sebagai komoditas politik, penegakan hukum yang diskriminatif; lemahnya sumber daya manusia; advokat tahu hukum *versus* advokat tahu koneksi; keterbatasan anggaran; penegakan hukum yang dipicu oleh media massa.

Dari keseluruhan persoalan praktis penegakan hukum ini maka secara konseptual kesemuanya bermuara pada manusia sebagai subjek hukum. Manusia dalam konteks ini memiliki makna luas dalam pengertian sebagai kelompok masyarakat. Secara ideal hukum dihadirkan oleh manusia serta kemudian ditegakkan untuk kepentingan kesejahteraan manusia.

Untuk konteks keIndonesiaan, dalam kenyataan berbagai upaya telah dilakukan untuk kemudian menata persoalan hukum dan penagakannya didalam negara. Dengan mengingat akan nilai penting keberadaan hukum serta kepentingan ditegakkannya hukum maka sampai dengan saat ini pengkajian terus diupayakan untuk memaksimalkan daya kerja penegakan hukum. Untuk konteks persoalan penegakan hukum maka secara umum biasanya membahas persoalan sistem hukum. Sementara sistem hukum sendiri setidaknya meliputi persoalan substansi hukum, struktur hukum maupun budaya hukum.

Pada pusran persoalan sistem hukum dimaksud maka kajian mulai difokuskan pada bagaimana proses pembuatan hukum berikut idealitas materi hukumnya. Pada persoalan struktur hukum, maka pembahasan secara khusus mengkaji keberadaan institusi penegak hukum yang banyak menyoroti daya kerja secara institusional maupun personal penegakan hukum. Sedangkan pada aspek budaya hukum maka pembahasan berkisar pada bagaimana keadaan masyarakat dalam keterkaitannya dengan kebutuhan akan nilai-nilai hukum serta bagaimana keadaan nyata ketaatan masyarakat terhadap hukum.

Walau demikian dengan begitu komprehensifnya pengkajian terhadap hukum dalam kenyataan tidak mampu menutupi dan memperbaiki celah-celah kegagalan-kegagalan praktis penegakan hukum di Indonesia. Hukum di Indonesia dalam pandangan masyarakat dipersepsikan secara sederhana sebagai hal yang terkait dengan perjuangan terhadap menegakkan penghormatan terhadap hak individu, kelompok yang praktis seringkali gagal difasilitasi oleh negara. Masyarakat dalam kenyataan sering terjebak pada perilaku ilegal dalam memperjuangkan keadilan yang merupakan tujuan hukum. Negara dipandang gagal memperjuangkan kesetaraan hukum untuk masyarakat.

Hendak dikatakan disini bahwa dari kenyataan demikian maka hukum sejatinya bukanlah sekadar persoalan idealitas substansi, struktur maupun budaya semata sebagaimana pembahasan sistem hukum yang banyak dikenal dalam kajian-kajian hukum. Hukum sejatinya harus pula dipahami dari persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan itu sendiri. Hukum pada titik ini harus dipahami dalam konteksnya sebagai fakta sosial. Hukum sebagai fakta sosial merupakan sudut pandang khusus yang mengkaji secara khusus keberadaan hukum dalam hubungannya dengan masyarakat.

METODE

Penelitian yang berfokus menelaah hukum dalam konteks konsep maupun implementasinya ini menggunakan metode penelitian hukum normatif. Sementara untuk pendekatan pembahasan digunakan pendekatan konsep (*conceptual approach*) dan pendekatan filsafat (*philosophical approach*). Bahan hukum disini ialah buku teks dan jurnal yang tergolong sebagai bahan hukum sekunder. Serta bahan penunjang di luar bidang hukum dalam hal ini sejumlah buku teks maupun artikel ilmiah di bidang sosial.

HUKUM SEBAGAI FAKTA SOSIAL

Bagaimana masyarakat ber hukum dapat dipahami dari keberadaan hukum sebagai produk peradaban manusia. Kemajuan peradaban sekelompok manusia atau masyarakat dapat dilihat dari keberadaan hukum dalam hal bentuk maupun substansi hukum yang diberlakukan mereka. Satjipto Rahardjo menyebut hukum adalah karya manusia berupa norma-norma berisikan petunjuk-petunjuk tingkah laku. Ia merupakan pencerminan dari kehendak manusia tentang bagaimana seharusnya masyarakat itu

dibinda dan kemana harus diarahkan. Oleh karenanya hukum menurut beliau tidak lain mengandung ide-ide yang dipilih oleh masyarakat tempat hukum itu diciptakan dimana ide-ide dimaksud tidak lain merupakan ide keadilan (Rahardjo, 2006: 18).

Dalam perbandingan dengan apa yang diutarakan Rahardjo, jauh sebelumnya Eugen Ehrlich yang dianggap sebagai pelopor berkembangnya aliran *sociological jurisprudence* di Eropa, menyebut ada hubungan yang sangat erat antara hukum berikut penegakannya dan masyarakat. Menurut Ehrlich seperti dikutip dari Rasjidi dalam Aburaera, dkk., hukum positif akan memiliki daya laku yang efektif bila kemudian selaras dengan hukum yang dihidup dalam masyarakat. Ehrlich memandang bahwa titik pusat perkembangan hukum sesungguhnya tidak terletak pada undang-undang, putusan hakim atau ilmu hukum tetapi pada masyarakat itu sendiri (Aburaera, dkk., 2013: 125).

Ehrlich dalam kenyataan beranggapan bahwa hukum secara mutlak tunduk pada kekuatan-kekuatan sosial tertentu. Hukum dikatakannya tidak mungkin efektif disebabkan ketertiban dalam masyarakat sesungguhnya didasarkan pada pengakuan sosial terhadap hukum dan bukan karena penerapannya secara resmi oleh negara. Ehrlich menyebut bahwa tertib sosial didasarkan pada fakta diterimanya hukum yang didasarkan pada aturan dan norma sosial yang tercermin dalam sistem hukum. Ehrlich beranggapan bahwa pihak-pihak yang mengembangkan sistem hukum harus terkoneksi erat dengan nilai-nilai yang dianut dalam masyarakat yang bersangkutan (Aburaera, dkk., 2013).

Terdapat hubungan erat memang antara hukum dan masyarakat. Pandangan Ehrlich ini jelas hendak mematahkan argumentasi-argumentasi penganut aliran positivisme hukum yang memandang hukum secara sempit dalam idealitas normativitas hukum itu sendiri yang seringkali dilepaskan dari anasir politik dan sosial dimana hukum itu hidup. Disebut oleh Anshori bahwa aliran hukum positif memandang hukum adalah *a command of law givers* (perintah dari pembentuk undang-undang atau penguasa), yaitu suatu perintah dari mereka yang memegang kekuasaan tertinggi atau yang memegang kedaulatan. Hukum dianggap sebagai suatu sistem yang logis, tetap dan bersifat tertutup (*closed logical system*) (Anshori, 2009: 93). Bandingkan kemudian dengan apa yang dikemukakan Rahardjo (2006) yang menyebut hukum mengikatkan diri kepada masyarakat sebagai basis sosialnya.

Hukum secara jelas terkait dengan aspek-aspek sosial masyarakat. Savigny sebagaimana dikutip Susila menegaskan bahwa hukum sesungguhnya tidak hanya tumbuh dari “norma-norma pra hukum” saja, melainkan mengikuti dari etika sosial. Akibatnya hukum sebagaimana dia menampilkan diri dalam pranata-pranata yang dipraktekkan oleh masyarakat, merupakan refleksi dari jiwa masyarakat tersebut. Hukum karena itu tumbuh terus bersama rakyat, berkembang bersamanya, kemudian akhirnya sirna bersama rakyat, ketika rakyat itu kehilangan identitasnya (Kusumohamidjojo, 1999: 82).

Dalam perspektif Savigny hukum sesungguhnya timbul bukan karena perintah penguasa atau karena kebiasaan, tetapi karena perasaan keadilan yang terletak di dalam jiwa bangsa (*instinktif*). Jiwa bangsa (*Volksgeist*) dimaksud ini secara nyata menjadi sumber hukum. Savigny menyebut bahwa hukum tidak dibuat tetapi ia tumbuh dan berkembang bersama masyarakat (*Das recht wird nicht gemacht, es ist und wird dem volke*) (Darhodihardjo, 1996:123).

Uraian diatas sesungguhnya sudah cukup jelas menggambarkan keterikatan hukum pada masyarakat. Menjadi jelas kemudian pada konteks ini bahwa hukum harus dilihat sebagai fakta sosial. Fakta sosial sendiri diartikan oleh Durkheim sebagai cara-cara bertindak, berpikir dan merasa, yang berada di luar individu dan dimuati dengan sebuah kekuatan memaksa, yang karenanya hal-hal itu mengontrol individu itu. Durkheim melihat fakta sosial sebagai hal yang berkaitan dengan pengaturan. (Campbell, 1994:168) Pada konteks ini maka hukum sebagaimana juga politik termasuk sebagai fakta sosial.

Rahardjo, dalam pandangannya menegaskan bahwa hukum harus juga dilihat sebagai institusi sosial. Melihat hukum sebagai pranata atau institusi sosial jelas berbeda dengan melihat hukum sebagai sistem peraturan belaka. Hukum sebagai pranata atau institusi sosial hendak menyatakan bagaimana hukum menjalankan fungsi-fungsi sosial dalam masyarakat maupun untuk masyarakat seperti mengintegrasikan perilaku dan kepentingan para anggota masyarakat (Rahardjo, 2006: 117).

Pranata sosial sendiri oleh Robert Melfer dan C.H. Page, diartikan sebagai prosedur atau tata cara yang telah diciptakan untuk mengatur hubungan antar manusia yang tergabung dalam suatu kelompok masyarakat. Sementara Leopold Von Wiese dan

Becker mengartikannya sebagai jaringan proses hubungan antar manusia dan antar kelompok yang berfungsi memelihara hubungan itu serta pola-polanya sesuai dengan minat dan kepentingan individu dan kelompoknya (Soekanto, 1984: 49).

Hukum sebagai pranata sosial dalam konteks ini memiliki arti penting dalam memelihara entitas masyarakat itu sendiri. Hubungan manusia yang teratur, tertib dalam sebuah tatanan kehidupan masyarakat dapat dicapai dengan memanfaatkan hukum sebagai sarannya. Disinilah kesejatian nilai kemanfaatan hukum itu sendiri secara konseptual pada sebuah pendekatan pembahasan hukum sebagai fakta sosial.

HUKUM DALAM NEGARA: TANTANGAN MENDORONG KERJA PENEGAKAN HUKUM

Persoalannya kemudian mewujudkan nilai kemanfaatan hukum sebagaimana terurai diatas dalam kenyataan merupakan hal yang tidak mudah. Di luar dari persoalan produk hukum yang mungkin belum ideal, berikut faktor penegak hukumnya, namun lebih daripada itu, persoalan kemanfaatan hukum diatas pada konteks ini dapat pula disebabkan karena dalam masyarakat nilai-nilai hukum terkait konsep dan implementasinya telah mengalami perubahan. Pada konteks demikian yang dibutuhkan justru adalah memahami aspek-aspek sosial dari hukum sebagai produk kehidupan sosial masyarakat.

Pada titik tertentu dalam kenyataan harus diakui bahwa hukum berikut penegakannya seringkali menemui kendala luar biasa terkait negatifnya respon masyarakat. Negatifnya respon masyarakat dapat dilihat berdasarkan indikator banyaknya pelanggaran terhadap produk hukum yang dihadirkan. Korupsi dalam kenyataan dapat menjadi contoh sederhana untuk hal ini. Ragam pendekatan telah diupayakan oleh Pemerintah untuk kemudian mendorong korupsi sampai ke titik terendah, namun dalam kenyataan korupsi malah semakin merajalela. Menghadirkan produk hukum yang mengatur jenis perbuatan sedetil mungkin, menghadirkan lembaga negara baru semisal Komisi Pemberantasan Korupsi dan ragam pendekatan lainnya dalam kenyataan belum cukup mampu menghadirkan fakta menurunnya angka kejahatan korupsi di negara ini secara signifikan. Hal yang sama pun kurang lebih terjadi pada persoalan pemberantasan tindak pidana narkoba ataupun tindak pidana terorisme di negara ini.

Untuk konteks penegakan hukum maka dengan jelas bahwa sebaik apapun hukum berikut produknya diciptakan, jika kemudian terlepas dari konteks sosial

kemasyaratannya, maka dipastikan bahwa hukum itu tidak akan diterima dan cenderung dikesampingkan oleh masyarakat. Pada akhirnya yang demikian ini hanya akan membawa kesimpulan hukum tersebut tidak efektif hadir bagi masyarakat. Jelas merupakan persoalan disini kemudian untuk menentukan seperti apa hukum yang ideal dalam negara terkait konsep dan implementasinya yang kemudian mampu memberi dampak pada maksimalnya kerja penegakan hukum saat ini.

Menjawab hal ini maka sesungguhnya telah dikemukakan sebelumnya diatas secara tersirat, bahwa hukum tidak dapat bekerja secara maksimal jika kemudian dilepaskan dari konteks sosialnya. Sebagaimana adagium dasar dalam ilmu hukum yang menyebut dimana ada masyarakat maka disitu ada hukum, *Ubi Societas Ibi Ius*, maka adagium ini dalam kenyataan sungguh mempertegas keberadaan masyarakat sebagai elemen pemilik hukum sekaligus pengguna hukum. Hukum tidak bisa lepas dari elemen tersebut. Melepas hukum berikut produknya terpisah dari sosialitas kehidupan masyarakat akan menyebabkan hukum tidak memiliki daya ikat dan daya lakunya.

Satjipto Rahardjo menyebut hukum sebagai institusi sosial mutlak terikat kepada masyarakat yang menjadi basis sosialnya. Dalam pengertian demikian maka hukum harus memperhatikan kebutuhan dan kepentingan-kepentingan anggota-anggota masyarakat serta memberikan pelayanan terhadapnya. Walau memang disadari bahwa dalam rangka proses memberikan perhatian terhadap penciptaan keadilan dalam masyarakat serta memberikan pelayanan terhadap kepentingan-kepentingan masyarakat dimaksud, hukum tidaklah selalu bisa memberikan keputusannya dengan segera (Rahardjo, 2006: 18).

Lantas bagaimana dengan masyarakat, Rahardjo menyebut bahwa pada konteks tersebut masyarakat tidak hanya ingin melihat keadilan diciptakan dalam masyarakat dan kepentingan-kepentingannya dilayani oleh hukum, melainkan ia juga menginginkan agar dalam masyarakat terdapat peraturan-peraturan yang menjamin kepastian dalam hubungan mereka satu sama lain. Rahardjo menyebut pada konteks demikian maka hukum itu pada dasarnya dituntut untuk memenuhi berbagai kebutuhan manusia yang tidak hanya keadilan namun juga perihal kegunaan maupun kepastian hukum. Inilah kemudian yang menjadi tiga nilai dasar hukum sebagaimana dikemukakan oleh Gustav Radbruch (Rahardjo, 2006: 19).

Menjadi menarik kemudian ialah bahwa menurut Satjipto Rahardjo sekalipun ketiga-tiganya merupakan nilai dasar dari hukum, namun antara mereka (keadilan, kegunaan, dan kepastian hukum) sesungguhnya terdapat suatu *spannungsverhältnis* suatu ketegangan antara satu sama lain. Menurut Rahardjo (2006) hal ini dimaklumi karena ketiga-tiganya merupakan tuntutan-tuntutan yang berlain-lainan dan yang satu sama lain mengandung potensi bertentangan. Faktanya kemudian bahwa hal ini umumnya benar, sangat sulit memang hukum yang dihadirkan dengan mengedepankan nilai keadilan mampu secara seimbang memberikan tekanan pengedepanan yang sama porsinya dengan nilai kegunaan dan juga nilai kepastian, sebaliknya pun demikian.

Apa yang terurai ini sungguh berdasar sebab memang secara faktual produk hukum yang telah ada dalam kenyataan mampu memenuhi nilai kepastian sebagai salah satu nilai kebutuhan masyarakat. Namun dalam kenyataan seiring dengan gerak perkembangan zaman kurang mampu lagi memenuhi nilai kemanfaatan apalagi nilai keadilan. Begitu pula berlaku sebaliknya. Pada titik inilah maka sungguh benar bahwa hukum terdistorsi oleh kepentingan-kepentingan masyarakat.

Pada titik ini kita dapat memahami bahwa keabsahan hukum dalam hal dasar-dasar berlakunya sungguh relatif sifatnya. Dimana relatifitas dimaksud sesungguhnya digantungkan dari aspek sosial masyarakat itu sendiri sebagai pemilik dan pengguna hukum. Rahardjo (2006) memberikan contoh bahwa penilaian keabsahan berlakunya hukum dari segi peraturannya barulah merupakan satu segi, bukan satu-satunya penilaian. Maksudnya ialah apa yang dinilai sah atas telah terpenuhinya dasar persyaratan dari suatu peraturan, bisa kemudian dinilai tidak sah dari segi kegunaannya bagi masyarakat.

Pada konteks demikianlah menjadi jelas akan pengaruh tekanan kekuatan sosial terhadap daya kerja dari hukum. Nilai-nilai dasar dari hukum yang mencakup keadilan, kegunaan dan kepastian hukum dalam kenyataan merupakan intisari berbagai kebutuhan masyarakat. Sementara ragam kebutuhan masyarakat ini sesungguhnya saling berlomba-lomba untuk mendapatkan pengakuannya. Sehingga dari kondisi demikian maka pada titik tertentu keadilan lebih diprioritaskan oleh hukum, sementara pada situasi dan kondisi tertentu nilai kegunaan ataupun nilai kepastian yang mengemuka. Semuanya digantungkan pada kebutuhan dari masyarakat akan hukum itu sendiri.

Terkait dengan persoalan relativitas keberlakuan nilai dasar hukum ini patut dicermati pandangan Manulang yang dalam uraiannya menyebut sedikit berbeda akan hal ini. Manulang menyatakan bahwa keadilan tidak dapat digapai apabila kepastian tidak dipenuhi. Selanjutnya apa yang pasti menurut hukum belum tentu memberikan keadilan. Begitu pula sebaliknya, apabila keadilan saja yang dipenuhi tanpa memperhatikan apakah hal itu memberikan kepastian (hukum), juga dapat menghancurkan nilai keadilan itu sendiri. Uraian Manulang ini sesungguhnya masih absurd, dapat diperdebatkan namun demikian apa yang dihadirkan tetap nyata ialah bahwa antara nilai-nilai yang ada ini (keadilan, kemanfaatan dan kepastian) terdapat saling ketergantungan, maupun juga saling bersaing satu dengan lainnya. Secara sosiologis tidak lain dan tidak lebih dari sekadar nilai-nilai yang melekat pada suatu masyarakat (Manulang, 2007:101-102)

Pada titik ini terlihat betapa sentralnya posisi masyarakat dalam hal eksistensi maupun efektivitas daripada hukum. Hukum secara eksistensial hadir dan dapat bekerja karena memang kebutuhan masyarakat menentukannya sebagai demikian. Dalam contoh praktis terhadap yang demikian Rahardjo mengurai bahwa adalah lazim ketika kita melihat efektivitas tatanan dalam masyarakat dari segi peraturan hukum, sehingga ukuran-ukuran untuk menilai tingkah laku dan hubungan-hubungan antara orang-orang pun didasarkan pada hukum atau tatanan hukum. Tetapi sesungguhnya menurut beliau, harus dipahami bahwa masyarakat merupakan suatu rimba tatanan, karena didalamnya tidak hanya terdapat satu macam tatanan.

Disinilah kiranya menjadi jelas betapa hukum bekerja tidak dapat lepas dari konteksnya sebagai fakta sosial. Memandang keberadaan hukum secara konsep maupun implementasinya, dalam konstruksi proposisi hukum sebagai fakta sosial jelas berbeda dengan konstruksi proposisi hukum secara dogmatis normatif. Pada konteks dimana penegakan hukum kurang maksimal, melalui penggalan secara konseptual hukum sebagai fakta sosial dimaksud, sesungguhnya ternyata tidak semata disebabkan oleh tidak terpenuhinya syarat-syarat tertentu bahkan mungkin disebabkan adanya pelanggaran-pelanggaran terhadap idealitas sifat-sifat normatif hukum itu sendiri, namun ternyata dipengaruhi oleh adanya tekanan kekuatan sosial didalam masyarakat itu sendiri. Nilai kepentingan dalam individu dan kelompok masyarakat dalam hal ini merupakan kekuatan sosial dimaksud. Persoalan keadilan, kegunaan atau kemanfaatan

dan kepastian hukum dalam kenyataan tidak hanya merupakan persoalan filosofis hukum tetapi justru merupakan intisari persoalan sosiologis yang merujuk pada ragam kebutuhan yang dimiliki masyarakat.

PEMBANGUNAN HUKUM INDONESIA

Dengan memahami kompleksitas persoalan hukum dan penegakannya yang tidak semata mutlak ditinjau dari sisi dogmatis normatif yang melekat pada hukum dalam konteks keilmuannya namun ternyata justru harus juga ditinjau dari hukum sebagai fakta sosial maka menjadi persoalan kemudian ialah bagaimana kemudian idealitas pembangunan hukum Indonesia di masa depan. Terkait dengan ini maka menarik untuk menyimak pandangan Barda Nawawi Arief yang menyebut bahwa pembangunan dan penegakan hukum tidak boleh dikotomikan dan dilihat terpisah dari pembangunan di bidang politik, sosial, ekonomi, budaya dan lainnya. Membangun hukum menurut beliau pada hakekatnya membangun seluruh norma/tatanan kehidupan bermasyarakat dan bernegara di bidang politik, sosial, ekonomi, keamanan dan sebagainya. Beliau menyebut pembangunan hukum seyogianya ada dan diintegrasikan dalam seluruh bidang kehidupan itu (Arief, 2001: 20).

Barda Nawawi Arief menyebut bahwa kualitas pembangunan dan penegakan hukum saat ini justru dituntut masyarakat lebih kepada kualitas substansial dan bukan hanya sekadar kualitas formal. Terdapat beberapa isu sentral yang oleh beliau harus diperhatikan dalam konteks pembangunan hukum masyarakat yaitu: adanya perlindungan hak asasi manusia; tegaknya nilai kebenaran, kejujuran, keadilan dan kepercayaan antar sesama; tidak adanya penyalahgunaan kekuasaan /kewenangan; bersih dari praktek "favoritisme" (pilih kasih), korupsi, kolusi, nepotisme, dan mafia peradilan; terwujudnya kekuasaan kehakiman/penegakan hukum yang merdeka dan tegaknya kode etik profesi; adanya penyelenggaraan pemerintahan yang bersih dan berwibawa (Arief, 2001:14).

Pandangan Barda Nawawi Arief dalam garis besarnya kiranya sejalan dengan konklusi bahasan sebelumnya bahwa hukum sesungguhnya tidak harus dipisahkan dari aspek sosial masyarakat itu sendiri. Konstruksi hukum Indonesia dimasa depan justru harus terbangun dari situasi dan kondisi masyarakat yang membutuhkannya. Hal ini penting untuk memperkokoh keberadaan hukum di tengah kehidupan masyarakat.

SIMPULAN

Terdapat hubungan yang erat antara hukum dan masyarakat. Secara konseptual hukum tidak dapat dilepaskan dari konteks kehidupan sosial masyarakat. Hukum secara tegas terbangun dari sistem sosial masyarakat.

Kebutuhan-kebutuhan akan nilai-nilai hubungan didalam suatu kelompok masyarakat secara sosiologis berpuncak pada tiga nilai dasar hukum yakni keadilan, kemanfaatan dan kepastian hukum. Tiga nilai dasar ini dalam kenyataan merupakan kebutuhan masyarakat dalam konteks hubungannya dengan hukum. Hukum menjadi sarana bagi masyarakat dalam memenuhi kebutuhannya baik secara individu maupun kelompok.

Hukum yang diproposisikan sebagai fakta sosial secara konseptual jelas berbeda dari kajian hukum dalam konteks dogmatik normatifnya. Sehingga menempatkan hukum sebagai fakta sosial dalam kenyataan akan sangat membantu dalam usaha mencari penyebab kegagalan praksis penegakan hukum Indonesia. Hukum pada sudut pandang ini dikaji dalam kedudukan hubungannya dengan masyarakat. Ditemukan bahwa hukum berikut perubahannya dalam kenyataan tidak semata ditemukan peraturan perundang-undangan maupun putusan pengadilan namun juga dapat ditemukan pada masyarakat sendiri. Dalam pengertian hukum sebagai fakta sosial maka membangun hukum dalam kenyataan tidak bisa dijalankan secara sendiri, terpisah dari kebutuhan pembangunan bidang lainnya namun hukum harus secara integratif dibangun bersama bidang-bidang lainnya. Pada konteks demikianlah maka hukum dapat ditegakkan dengan mudah dan minim hambatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Aburaera, dkk., (2013). *Filsafat Hukum Teori dan Praktik*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Anshori, A.G., (2009). *Filsafat Hukum*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Arief B.N. (2001). *Masalah Penegakan Hukum Kebijakan Penanggulangan Kejahatan*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Asshiddiqie, J. (2013). Penegakan Hukum. (Paper). http://www.jimly.com/makalah/namafile/56/Penegakan_Hukum.pdf. diakses pada July, 16, 2015.

- Budiono Kusumohamidjojo. (1999). *Ketertiban Yang Adil Problematik Filsafat Hukum*. Jakarta, Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Campbell, T. (1994). *Tujuh Teori Sosial*. Yogyakarta: Kanisius.
- Darji Darmodiharjo. (1996). *Pokok-Pokok filsafat Hukum; Apa Dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Manullang F. (2007). *Menggapai Hukum Berkeadilan Tinjauan Hukum Kodrat dan Antinomi Nilai*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Rahardjo S. (2006). *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Sanyoto, S. (2008). Penegakan Hukum Di Indonesia. *Jurnal Dinamika Hukum*, 8(3).
- Soekanto, S. (1984). *Beberapa Teori Tentang Struktur Masyarakat*. Jakarta : CV. Rajawali.

MENEGUHKAN ILMU SOSIAL PROFETIK SEBAGAI JALAN BARU ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN (SEBUAH TANGGAPAN TERHADAP NASIWAN, HEDDY AHIMSA, DAN AMIN MUDZAKKIR)

Nuruddin Al Akbar

Departemen Politik dan Pemerintahan Universitas Gadjah Mada

nuruddin.alakbar@gmail.com

Abstrak: Meneguhkan Ilmu Sosial Profetik sebagai Jalan Baru Ilmu Sosial Keindonesiaan (Sebuah Tanggapan Terhadap Nasiwan, Hedy Ahimsa, dan Amin Mudzakkir). Artikel ini berupaya memberikan tanggapan terhadap tiga artikel berbeda yang dipresentasikan dalam seminar nasional yang diselenggarakan Fakultas Ilmu Sosial (FIS) UNY pada tahun 2016. Misi seminar tersebut cukup ambisus dimana FIS UNY mewacanakan gagasan ilmu sosial profetik sebagai jalan baru ilmu sosial keindonesiaan -sebagaimana tercermin dalam tulisan Nasiwan-. Sebagai bagian dari upaya merealisasikan wacana besar tersebut, maka dihadirkanlah Hedy Ahimsa untuk mempresentasikan idenya mengenai paradigma profetik Islam yang diklaim Hedy mampu menutupi keterbatasan pada gagasan original Kuntowijoyo. Hadir pula dalam seminar tersebut Amin Mudzakkir yang diposisikan sebagai penanggap terhadap gagasan Ahimsa dan Nasiwan, sehingga diharapkan ada dialektika positif bagi upaya positioning ilmu sosial profetik sebagai jalan baru ilmu sosial keindonesiaan di masa depan. Artikel ini sepakat dengan wacana FIS UNY yang berupaya menempatkan ilmu sosial profetik sebagai jalan baru ilmu sosial keindonesiaan. Akan tetapi artikel ini mencoba mengambil posisi berbeda dibandingkan posisi yang diambil oleh Nasiwan dan Mudzakkir, dimana Nasiwan memiliki kecondongan ke arah partikularisme dalam pengembangan ilmu sosial sementara Mudzakkir menakankan pada universalisme ilmu. Dua sikap yang bertentangan ini menariknya coba dilegitimasi oleh kedua pihak tersebut dengan merujuk gagasan profetik Kuntowijoyo. Artikel ini alih-alih mempertentangkan aspek partikularisme dan universalisme ilmu, justru menegaskan kedua aspek tersebut saling berkaitan dan dapat dikembangkan secara simultan dalam kerangka ilmu sosial profetik. Kunci untuk mempertautkan dua aspek tersebut sejatinya sudah diberikan oleh Ahimsa dengan menengahkan dua kata kunci “perluah?” dan mungkinkah?”. Akan tetapi dalam artikel Ahimsa ternyata elaborasi kedua kata kunci tersebut terbilang minim dan tidak memadai. Artikel ini mencoba memberikan solusi dengan mereformulasi konsep kunci Ahimsa tersebut berbasis gagasan Kuntowijoyo mengenai strategi ganda pengilmuan Islam ditambah dengan konsep objektivikasi ilmu. Diharapkan dengan reformulasi tersebut maka ilmu sosial profetik dapat dikukuhkan menjadi jalan baru ilmu sosial keindonesiaan yang tidak hanya berguna dalam lingkup negara bangsa Indonesia dan umat Muslim, tetapi juga dunia global dan seluruh umat manusia. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif yang memusatkan pada analisis kritis terhadap tiga artikel berbeda yang dipresentasikan tersebut. Analisa kritis yang dilakukan ditopang oleh berbagai referensi relevan yang dikumpulkan sesuai dengan kaedah penelitian kepastakaan.

Kata kunci: *partikularisme ilmu, universalisme ilmu, strategi ganda pengilmuan islam, objektivikasi, Ilmu Sosial Profetik*

PENDAHULUAN: Dekolonisasi Ilmu Sebagai Agenda Mendesak Bangsa

Sebuah cita-cita besar tergambar dari penyelenggaraan seminar nasional yang diprakarsasi oleh Fakultas Ilmu Sosial (FIS) UNY pada tanggal 7 September 2016. Cita-cita besar tersebut termanifestasi dari judul seminar yang diselenggarakan yakni "Paradigma Profetik: Jalan Baru Ilmu Sosial Keindonesiaan". Pilihan judul tersebut sejatinya menggabarkan 2 buah misi besar yang hendak didorong oleh FIS UNY, yakni: *Pertama*, dekolonisasi ilmu dan Penciptaan ilmu sosial otonom yang berbasis keindonesiaan. *Kedua*, Pengarusutamaan Ilmu Sosial Profetik sebagai salah satu mazhab terpenting dari bangunan ilmu sosial Indonesia di masa depan.

Dua cita-cita tersebut merupakan satu kesatuan yang utuh, khususnya jika ingin menggapai cita-cita kedua. Karena tidak mungkin membayangkan pengarusutamaan ilmu sosial profetik di atas dasar/fondasi keilmuan saat ini yang notabene berkiblat kepada Barat. Fondasi yang ada tersebut haruslah dirombak sedemikian rupa sehingga menghasilkan fondasi baru yang ramah terhadap ilmu sosial profetik. Perubahan dasar/fondasi tersebutlah meniscayakan dekolonisasi ilmu.

Tentu saja untuk melaksanakan dekolonisasi ilmu sendiri bukan merupakan tugas yang mudah. Hal ini disebabkan masih banyak kalangan yang merasa tidak ada masalah dengan bangunan ilmu pengetahuan yang ada saat ini –termasuk bidang ilmu sosial-. Menurut kalangan tersebut ilmu itu bersifat netral dan objektif. Tidak ada bedanya misalnya matematika di Barat atau di negara Islam misalnya. Justru bagi mereka menjadi sebuah pertanyaan jika ada bedanya antara matematika "islam" dan Barat misalnya. Dari segi apanya yang nantinya bangunan ilmu matematika ini akan berbeda?¹ Seringkali pernyataan retorik semacam ini yang mereka kemukakan kepada gagasan dekolonisasi ilmu –baik yang nantinya berujung pada solusi religius (semacam Islamisasi ilmu) atau yang bercorak sekuler (pribumisasi ilmu)-. Bahkan tokoh semacam Nasr Hamid Abu Zayd² secara keras menyatakan gerakan dekolonisasi pada hakikatnya merupakan azab karena akan menimbulkan stagnasi ilmu³. Dengan kata lain di mata para penolak ini menganggap ilmu itu bebas nilai, dan malah menjadi bermasalah jika mengutak-atik bangunan bebas nilai tersebut dengan memasukkan fondasi etika tertentu. Bagi mereka yang penting ialah bagaimana manusia menggunakannya dengan baik. Layaknya pisau

¹ Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi & Afnan Anshori (ed). 2005. *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, hlm 214

² Zayd secara khusus menanggapi dekolonisasi ilmu yang bersifat religius/islamisasi ilmu

³ Henri Shalahuddin. 2007. *Al-Qur'an dihujuat*. Jakarta: AL Qalam, hlm.15

dapat dipakai untuk memaksa maupun membunuh. Sehingga jikalau ada etika atau nilai yang harusnya ditanamkan, letaknya pada sang ilmunan bukan pada ilmu itu sendiri.

Penolakan terhadap gagasan dekolonisasi ilmu makin dikuatkan dengan kecenderungan zaman yang semakin “instan” saat ini. Dunia akademis dipaksa pula untuk menyesuaikan diri dengan realitas “instan” tersebut. Maka tidaklah heran ketika makin banyak mahasiswa yang hanya berfikir bagaimana lulus cepat dan kemudian terserap ke dalam dunia kerja. Kurikulum univertaspun seringkali dituntut untuk direvisi sedemikian rupa untuk menyesuaikan diri dengan pasar tenaga kerja. Memang tidak sepenuhnya salah cara berfikir semacam itu, sebab universitas memang dituntut untuk “membumi” dan tidak “melangit” atau “di menara gading saja”. Sebagaimana Universitas harus mampu merespon realitas sosial dengan menawarkan terobosan-terobosan akademiknya. Akan tetapi yang menjadi masalah jika dunia akademik menjadi hanyut dan dipaksa menuruti segala jenis realitas yang ada. Dalam konteks budaya instan, tentunya menjadi suatu hal yang ironis jika universitas dipaksa tunduk pada mekanisme pasar yang mendehumanisasi manusia. Dengan menempatkannya sebagai “bahan baku” produksi belaka tanpa memperhatikan aspek-aspek humanistiknya. Sebagaimana sering dilihat pada mal-mal banyak sales atau penjaga toko yang hidupnya terdehumanisasi karena kerja berat dengan gaji kecil. Bahkan lebih ironisnya banyak pekerja di toko makanan di mall tersebut misalnya tidak mampu menikmati produk dari toko tersebut. Jika dunia akademik, misal fakultas ekonomi justru mencetak lulusan atau rela merombak kurikulum demi menjaga struktur penindasan semacam itu tentunya merupakan suatu hal yang keliru.

Disinilah dunia akademik harus berperan sebagai subyek yang aktif, dalam artian aktif membaca dan menganalisis realitas dan menelurkan solusi-solusi jitu yang mampu mentransformasikan realitas jika memang dirasa tidak ideal. Masalah utama inilah yang menjadi krusial, karena subyek yang aktif tersebut membutuhkan sebuah paradigma tertentu untuk mentransformasikan masyarakat menjadi lebih baik. Pertanyaannya apakah berbagai teori dan ilmu yang masuk kedalam dunia akademik Indonesia dari Barat⁴ hingga saat ini mampu menjadi paradigma transformatif yang dibutuhkan

⁴ -Sudah banyak kalangan yang membahas mengenai dominasi ilmu Barat ke berbagai belahan dunia lainnya termasuk Indonesia. Salah satu pemikir asia tenggara paling cemerlang yang mendalami permasalahan ini yakni Husein Al Attas dan anaknya Farid Al Attas sampai pada kesimpulan adanya *captive mind* pada diri akademisi dunia ketiga. Intisari dari *captive mind* sendiri ialah peniruan/ pengimitasian secara tidak kritis dalam hal

95 | Seminar Nasional "Meneguhkan Ilmu-Ilmu Sosial Keindonesiaan" FIS UNY. ISBN: 978-602-60578-1-5

tersebut? Apakah ilmu-ilmu barat setidaknya tersebut bebas nilai sebagaimana bayangan oleh para pengkritik gerakan dekolonisasi ilmu sehingga bebas digunakan akademisi Indonesia untuk mentransformasikan masyarakat menuju keadaan yang lebih baik? Ternyata ilmu Barat tidaklah memenuhi kriteria tersebut karena secara faktual tidak bebas nilai, yakni bermuatan/bias historis dan bermuatan /bias kuasa barat.

Terkait bias historis Barat sebagaimana salah satunya disinggung oleh Heri santoso, bahwa ilmu sosial Barat mainstream yang saat ini diaplikasikan di berbagai negara dunia ketika sebenarnya menyimpan akar sejarah yang sangat khas Eropa. Setidaknya ada 4 tradisi besar yang mempengaruhi bangunan ilmu sosial mainstream yakni politik ekonomi Laissez faire ala Sotlandia dan Utilitarianisme Inggris, Positivisme Perancis pasca revolusi, Historisisme Jerman, dan Pragmatisme Amerika dan Psikologi Sosial⁵. Penulis tidak akan membahas satu-persatu tradisi yang mempengaruhi bangunan ilmu sosial tersebut, namun hanya menggaribawahi bahwa adanya pengaruh tradisi khas negara Barat tersebut jelas menegaskan klaim bahwa ilmu bebas nilai. Jelas ada pengaruh nilai pada masing-masing tradisi tersebut yang tentunya mempengaruhi bangunan ilmu sosial mainstream saat ini.

Permasalahan yang muncul dari bias historis ini tentu sangat besar, sebab tradisi yang muncul dan mempengaruhi bangunan ilmu sosial tersebut khas pengalaman masing-masing negara barat. Misal pragmatisme AS yang mempengaruhi perkembangan teori sosial di AS akan membentuk wajah ilmu sosial yang berbeda pula dengan wajah

akademik. Situasi ini dimata Al Attas sangat mengawatirkan karena peniruan yang terjadi hampir mencakup seluruh kegiatan keilmuan. Mulai dari rumusan masalah, abstraksi, generalisasi, konseptualisasi, eksplanasi, dan interpretasi. Lihat the Syed Husein Al Attas. 1972. *The Captive Mind In Development Studies Some Neglected Problems And The Need For An Autonomous Social Science Tradition In Asia*. Dalam *International Social Science Journal* Volume 34, hlm. 11

-Problematika yang menjadi krusial disini ialah apakah klaim netralitas dan bebas nilai ilmu barat (khususnya dalam ranah ilmu sosial) terbukti benar, sehingga bangunan ilmu tersebut dapat dipergunakan di mana saja? Jika benar netral dan universal layaknya hukum alam dalam ilmu IPA -semisal manusia membutuhkan oksigen untuk bernafas- maka tidak ada masalah dari cara berfikir yang meneuntut keseragaman ini. Namun jika tidak, maka cara berfikir seragam ini tentu akan melahirkan berbagai masalah yang akut dan membahayakan di kemudian hari.

-Problematika krusial lain yang dapat ditarik dari penjelasan Al Attas soal *captive mind* ini ialah meskipun benar ilmu mainstream sekarang netral, dengan peniruan akut yang dilakukan akademisi dunia ketiga/non barat termasuk Indonesia hanya akan menghasilkan mentalitas budak, yang menaggap Barat adalah tuan. Dirinya merasa inferior dan selalu akan meniru tuannya karena tidak dimungkinkan kreativitas berfikir baru dalam skema ketergantungan semacam ini. Satusatunya yang bisa dilakukan akademisi hanyalah menjadi peniru tanpa menjadi penemu. Selalu mengekor apa saja yang ditemukan oleh tuan Baratnya. Lihat Clive S. Kessler. 2008. Syed Husein Alatas (1928-2007): Wise Muslim Rationalist, Culturally Grounded Cosmopolitan. Dalam *Akademika* Volume 73, hlm. 134

⁵ Heri Santoso. 2014. *Refleksi dan Rekonstruksi Pemikiran Filosofis Ilmu Sosial Indonesia (Belajar dari Para Ilmuwan UGM)*, hlm.6

ilmu sosial negara Eropa lain –semisal Jerman- yang notabene memiliki tradisi yang berbeda.

Sampai-sampai dikenal luas dalam khazanah Filsafat Barat demarkasi dua mazhab besar yang berbeda yakni filsafat/mazhab analitis dan kontinental. Mazhab Analitis misalnya disinonimkan dengan Amerika Serikat sementara Kontinental lebih berpengaruh di wilayah Eropa Daratan. Masing-masing mazhab memiliki kekhasan misalnya mazhab kontinental yang seringkali disinonimkan dengan kecenderungan politik pada pemikiran kiri⁶. Sebuah sikap yang tentunya menjadi antitesis dengan kultur AS yang antipati terhadap pemikiran kiri. Maka tidak heran jika mazhab kontinental “tidak berkembang” di AS, sementara mazhab analitis menjadi dominan⁷ karena cenderung mengklaim netral dalam kecenderungan politiknya⁸.

Kasus mazhab analitik yang berkembang di AS misalnya jelas menunjukkan bangunan ilmu sosial tidak netral dan haruslah dilakukan penyesuaian, seleksi, dan pribumisasi sehingga bangunan ilmu yang berkembang di AS dapat berjalan sesuai dengan jiwa bangsa. Celaknya bias historis ini tidak dipahami atau cenderung diabaikan oleh dunia akademik dunia ketiga. Sebagaimana ditegaskan oleh Heri Santoso pengembangan ilmu sosial di Indonesia cenderung a-historis hanya mengkopikan bangunan ilmu yang ada di Barat sana tanpa melakukan penyesuaian di sana sini agar sesuai dengan kondisi bangsa Indonesia⁹. Kondisi yang sangat wajar jika merujuk pada teori captive mind Al Attas.

Salah satu dampak negatif nyata yang terjadi akibat sifat a-historis dalam pengembangan ilmu sosial di Indonesia yang meniru Barat dapat ditemukan dalam praktik berdemokrasi kita. Purwo Santoso dan Joash Tapiheru memberikan contoh yang sangat menarik mengenai kegagalan pembangunan kultur demokrasi yang bermartabat di Indonesia salah satunya “gara-gara” a-historisme dalam teori demokrasi yang dianut

⁶ Mollie Painter-Morland & René ten Bos. 2011. Introduction: Critical Crossing. Dalam Mollie Painter-Morland & René ten Bos (ed). *Business Ethics and Continental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 4

⁷ James Swindal & Harry J. Gensler (ed). 2005. *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*. Lanham: A Sheed & Ward Book, hlm. 59; Scott Soames. 2014. *Analytic Philosophy in America: And Other Historical and Contemporary Essays*. New Jersey: Princeton University Press, hlm. ix; John R. Searle. 2003. *Contemporary Philosophy in the United States*. Dalam Nicholas Bunnin & Eric Tsui-James (ed). *The Blackwell Companion to Philosophy*. Malden, MA: Blackwell, hlm 1

⁸ Maria Antonaccio. 2012. *A Philosophy to Live By: Engaging Iris Murdoch*. Oxford: Oxford University Press, hlm. 219

⁹ Heri Santoso. 2014. *Refleksi dan Rekonstruksi Pemikiran Filosofis Ilmu Sosial Indonesia (Belajar dari Para Ilmuwan UGM)*, hlm. 6

akademisi Indonesia. Menurut Santoso ada kekhasan masyarakat Indonesia yang sifatnya majemuk berbeda dengan konteks negara Eropa yang notabene homogen. Dalam pembangunan teorisasi demokrasi di Eropa yang berstruktur masyarakat homogen tentunya tidak dimaksudkan untuk memperkuat solidaritas antara kelompok yang ada melainkan hanya peduli soal bagaimana sirkulasi elit dapat dilakukan dengan jalan pemilu. Model demokrasi semacam ini -yang hanya peduli sirkulasi elit- ketika diimpor dan diaplikasikan di Indonesia bukannya mempererat persudaraan antar kelompok yang heterogen justru menjadi legitimasi bahkan memperkeras pengelompokan sosial yang ada¹⁰. Karena masing-masing pihak akan menggunakan segala daya untuk memastikan kelompoknya yang memenangkan pemilu. Situasi semacam ini sejatinya justru bertolak belakang dari etika demokrasi yang ingin mentransformasi “perang” perbutan kuasa dari senjata misalnya ke kotak suara. Karena sifat demokrasi yang a-historis dan tidak kompartibel dengan situasi Indonesia itulah yang justru potensial memperburuk keadaan dimana dapat mengubah konflik di bilik suara menjadi perang bersenjata.

Terkait bias kuasa Barat; merujuk pada aspek kuasa yang melekat pada bangunan keilmuan Barat, baik dalam bentuk teori, paradigma atau bentuk lainnya. Aspek kuasa ini dirancang sedemikian rupa dalam sebuah teori/paradigma yang nantinya berfungsi menguntungkan kepentingan politik-ekonomi budaya Barat kepada negara-negara lain (baik antar negara Barat yang menjadi rival atau negara dunia ketiga).

Menurut penulis aspek ini sangat membahayakan akan tetapi kurang mendapatkan perhatian serius di kalangan akademisi Indonesia. Beruntung kemunculan posmodernisme di dunia Barat, dengan salah satu tokoh kenamaannya Foucault memberikan sumbangsih dalam mengungkap aspek kuasa yang mengerikan ini dalam bangunan ilmu. Slogan Foucault yang terkenal “ilmu melahirkan kuasa dan kuasa melahirkan ilmu¹¹” seharusnya menjadi renungan tersendiri di kalangan akademisi Indonesia. Jangan-jangan berbagai teori dan ilmu Barat yang dikonsumsi dan diaplikasikan kita selama ini diam-diam membantu Barat dalam meneguhkan cengkramannya di wilayah Indonesia?

¹⁰ Disarikan dan diabstraksikan dari penjelasan Purwo Santoso dan Joash Tapiheru dalam draf makalahnya yang pernah dipresentasikan di forum Internasional (23rd Pacific Science Congress; Science, Technology and Innovation) di Taiwan. Lihat: Purwo Santoso & Joash Tapiheru. 2016. *Democracy Within Contextual Islam In Indonesia: Achievements and Challenges*, hlm. 18-19

¹¹ Béatrice Han. 2002. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. California: Stanford University Press, hlm. 143; Carrie Paechter. 2001. Power, gender, and Curriculum. Dalam Carrie Paechter, Margareth Preedy, David Scott & Janet Soler (ed). *Knowledge, Power and Learning*. London: Paul Chapman Publishing, hlm. 9

Satu fakta penting untuk memberikan ilustrasi eksistensi teori yang bias kuasa ini dapat ditemukan pada gagasan *governance*. Saat ini gagasan *governance* menjadi populer apalagi jika dilekatkan dengan imbuhan semacam “*good*” atau “*open*”. Akan tetapi sadarkah kita bahwasanya *governance* mengandaikan adanya tiga aktor yang berbeda dan diharapkan berelasi secara “harmonis” satu sama lain. Tidakkah kita menyadari misalnya ketika memisahkan antara *state* (negara) dan *civil society* (masyarakat sipil) sejatinya memiliki kecenderungan menegasikan demokrasi? Bukankah demokrasi membayangkan kuasa rakyat dimana negara hanyalah representasi dari rakyat sehingga kedudukannya tidak terpisah tetepai tunduk di bawah kenendak rakyat? Sadar atau tidak tercerabutnya koneksi politisi, pemerintah, ataupun anggota legislatif dengan rakyat karena mereka berfikir sebagai aktor otonom? Bukankah cara berfikir *governance* melegitimasi bahkan mendorong –secara tidak sadar- perilaku semacam ini. Maka ketika akademisi sibuk menghujat politisi yang dianggap tidak peka dalam kasus kendeng, dimana petani sampai menyemen kakinya di depan istana maka seharusnya mereka menghujat diri mereka terlebih dahulu karena turut melegitimasi struktur kuasa semacam itu.

Mungkin ada yang bertanya lalu dimana letak kepentingan Barat? Jawabannya simpel, jika menilik keterputusan negara dan masyarakat dengan menaruh negara sebagai aktor otonom maka jangan dilupakan ada aktor lain yang ditaruh sejajar dengan rakyat yakni pasar. Pasar disini tentunya termasuk investor dan perusahaan multinasional dari negara negara Barat. Dengan iming-iming kucuran dana yang mengguirkan dan tawaran investasi, dengan mudah negara yang otonom dari rakyat akan memilih berkoalisi dengan pasar yang dianggap lebih menjamin kedudukan mereka dibanding rakyat. Sebagai barternya pasar –kapitalis- misalnya dengan mudah diberikan izin mengeruk berbagai sumber daya alam di negara Indonesia. Kekalahan pemerintah Indonesia dalam proses negosiasi baru dengan PT Freeport menjadi bukti nyata akan hal ini.

Setelah memahami kenyataan dua bias diatas tentunya menjadi suatu keniscayaan adanya revolusi dalam bangunan ilmu sosial Indonesia. Revolusi yang dimaksud ialah dekolonisasi pengetahuan, lepas dari dominasi ilmu sosial barat yang justru mendehumanisasikan manusia menuju bangunan ilmu sosial baru yang lebih baik, yang tentunya lebih sesuai dengan kondisi Indonesia. Tawaran FIS UNY untuk

mengarusutamakan ilmu sosial profetik menjadi masuk akal disini sebagai alternatif dari bangunan ilmu sosial mainstream saat ini.

Menjadi sebuah tantangan sendiri ketika ilmu sosial profetik diusung oleh FIS UNY sebagai salah satu mazhab utama dalam rancang bangun ilmu sosial Indonesia ke depannya. Tantangan yang dimaksud ialah kepercayaan publik –baik dari kalangan akademis maupun masyarakat luas- bahwa alternatif tersebut meyakinkan. Berpijak dari upaya menegaskan bahwa ilmu sosial profetik memang layak untuk dikembangkan dan menjadi arus utama –sebagaimana cita-cita FIS UNY- artikel ini berupaya untuk memberikan sumbangsih kecilnya. Artikel ini secara khusus berupaya menanggapi dialektika yang terjadi selama seminar nasional 7 September 2016 bertema “Paradigma Profetik: Jalan Baru Ilmu Sosial Keindonesiaan” tersebut. Penulis merasa tulisan Amir Muzakkir –sebagai penanggap Ahimsa- terkesan ragu dengan wacana untuk menempatkan ilmu sosial profetik sebagai bagian dari proyek pribumisasi ilmu sosial. Kritik Muzakkir ini dirasa penulis belum tertanggapi dengan baik dalam dua pemakalah lain yakni Ahimsa maupun Nasiwan (baik secara lisan maupun tulisan selama seminar). Maka penulis mengambil inisiatif untuk menanggapi Amin Muzakkir sekaligus juga menanggapi tulisan Ahimsa dan nasiwan sekaligus. Karena penulis merasa dari tiga tulisan tersebut sebenarnya dapat diambil sisi positifnya untuk pengembangan ilmu sosial profetik ke depan. Tentunya upaya mencari titik temu tiga tulisan tersebut hanyalah sebatas pengetahuan penulis yang terbatas, sehingga tanggapan, kritik, dan masukan yang mungkin muncul dari para penulis makalah ataupun akademisi lain tentunya sangat terbuka untuk perbaikan makalah ini ke depannya.

METODE

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif yang memusatkan pada analisis kritis terhadap tiga artikel berbeda yang dipresentasikan masing-masing pemakalah dalam seminar nasional Fakultas Ilmu Sosial (FIS) UNY 7 September 2016 “Paradigma Profetik: Jalan Baru Ilmu Sosial Keindonesiaan”. Analisa kritis terhadap makalah tersebut ditopang dengan berbagai referensi relevan yang dikumpulkan sesuai dengan kaedah penelitian kepustakaan.

HASIL DAN PEMBAHASAN: Mendamaikan Problem indegenisasi dan universalisasi ilmu dalam kerangka paradigma profetik

Amin Mudzakkir yang berposisi sebagai penaggap pembicara utama yang dihadirkan dalam Seminar Nasional UNY 7 September 2016 menghadirkan sebuah artikel yang cukup berani. Judul artikel tersebut “Ilmu Sosial Profetik: Pribumisasi atau Universalisasi?” nampak posisi penulis yang meragukan apakah layak ilmu sosial profetik dijadikan basis bagi pengembangan ilmu sosial Indonesia yang otonom sebagaimana di cita-citakan oleh FIS UNY. Mudzakkir buru-buru menyatakan bahwa tulisannya tidak menanggapi bangunan ilmu sosial profetik itu sendiri, tetapi menyangsikan jika ilmu sosial profetik dipergunakan dalam kerangka dekolonisasi ilmu. Dengan kata lain Amin Mudzakkir tidak menolak “eksistensi teks” tetapi “sebuah pemaknaan atas teks ke arah tertentu yang dinilainya tidak berdasar¹²”.

Guna menguatkan argumennya, Mudzakkir berupaya mengambil beberapa bagian dari teks Ilmu Sosial Profetik Kunto (dan Ahimsa) sebagai penguat sikapnya yang menolak tafsir ala FIS UNY. Misalnya Mudzakkir menegaskan bahwa Kunto menyebut Ilmu Sosial Preofetik sebagai proyek pengilmuan islam bukan islamisasi ilmu¹³. Seakan nulikan Mudzakkir ini untuk membantah Nasiwan yang mempertautkan islamisasi ilmu dengan ilmu sosial profetik. Nasiwan sendiri dalam artikelnya memang menyatakan titik temu ilmu sosial profetik dan islamisasi ilmu pada keinginan untuk membangun peradaban ilmu yang otonom¹⁴.

Tidak hanya berhenti dari penolakan terhadap penafsiran teks Kunto ala FIS UNY saja, dalam bagian-bagian selanjutnya dari makalah Mudzakkir nampak jelas bahwa ia juga meragukan proyek dekolonisasi ilmu secara keseluruhan –baik yang coraknya sekuler atau yang religius/islamisasi ilmu-. Diantara argumen yang dia kemukakan misalnya: 1.) relasi timpang barat-Timur yang seringkali dibayangkan para penganjur dekolonisasi ilmu tidak sepenuhnya benar. Mudzakkir beralasan, dalam perkembangan teori poskolonialis misalnya ada revisi-revisi yang dilakukan terhadap karya Said yang

¹² Tapi sejatinya klaim di awal tulisan ini tidak terjadi. Mudzakkir sendiri dalam beberapa bagian tulisannya juga berupaya melakukan kritik tajam terhadap teks ilmu sosial profetik Kunto yang dipandanginya sangat bias Islam walaupun coba ditepis dengan konsep objektivikasi. Bagi Muzakkir upaya menepis Kunto tersebut tetap saja gagal. Bahkan ia lebih jauh mempertanyakan umat islam mana yang mau dirangkul kunto untuk menjadi motor pegiat ilmu sosial profetiknya?

¹³ Amin Mudzakkir. 2016. *Ilmu Sosial Profetik: Pribumisasi atau Universalisasi?*, hlm.1

¹⁴ Nasiwan. 2016. *Paradigma Profetik: Menapaki jalan Baru Route Gerilya Intelektual*, hlm.12

intinya menegaskan relasi timpang tidak statis tetapi dinamis. Ada kemungkinan negosiasi dan resistensi yang dapat dilakukan Timur. 2.) Proyek dekolonisasi ilmu lebih didorong motif politik identitas daripada murni demi pengembangan akademik. Mudzakkir misalnya menyebut tendensi etnosentris, nasionatistik, bahkan rasisme yang kuat dalam agenda dekolonisasi dan tidak banyak berguna bagi pengembangan ilmu sosial ke depan.

Sebagai “paku” untuk mengakhiri “serangannya” Mudzakkir mengajak pembacanya untuk merefleksikan ulang apa problem ilmu sosial Indonesia? Jawabannya bertolak belakang dari agenda FIS UNY tentunya, yakni adanya gejala domestifikasi ilmu sosial. Dengan kata lain dekolonisasi pengetahuan bukan solusi permasalahan ilmu sosial Indonesia, tetapi justru “racun” karena memperkuat tradisi metodologi nasionalis yang mengisolir diri sendiri (Indonesia) terhadap perkembangan kontemporer global. Istilahnya cara berfikir “Westphalian” itulah yang harus dihapus untuk memajukan ilmu sosial Indonesia. Tapi menariknya di akhir tulisan Mudzakkir buru-buru menegaskan tetap pentingnya sisi “westphalian” tersebut. Solusia yang ditawarkannya ternyata “kembali normatif¹⁵”, yakni dengan cara mencari keseimbangan antara tarikan global dan lokal tersebut.

Sebagaimana penulis tegaskan pada bab pendahuluan, tulisan Nasiwan dan Heddy Ahimsa tidak memadai untuk menanggapi karya Mudzakkir¹⁶. Hal ini terbilang wajar sebab Heddy Ahimsa berposisi sebagai pembicara utama yang karyanya akan ditanggapi oleh Mudzakkir dan Nasiwan. Sementara Nasiwan sendiri dalam keseluruhan artikelnya lebih berfungsi layaknya naskah akademik yang memberikan legitimasi ilmiah terhadap cita-cita FIS UNY yang ingin mendorong dekolonisasi pengetahuan. Isi artikel Nasiwan bahkan lebih mirip “ensiklopedi” yang merangkum secara singkat varian alternatif paradigma ilmu sosial alternatif yang dapat dikembangkan di Indonesia sebagai ganti dari paradigma lama yang berasal dari barat.

Berbagai “serangan” Mudzakkir terhadap bangunan ilmu soisal profetik Kunto dan cita-cita dekolonisasi ilmu sebagaimana dijelaskan penulis diatas sebenarnya menyimpan kelemahan klaim. Marilah memulai dengan dengan tafsiran Mudzakkir

¹⁵ Istilah ini penulis gunakan mengingat Mudzakkir menyerang gagasan Ilmu Sosial Profetik Kunto sebagai sesuatu yang bercorak normatif (diistilahkan Mudzakkir perfeksionis). Tetapi sadar atau tidak solusi yang dia tawarkan pun ternyata tidak dapat dilepaskan dari corak normatif pula.

¹⁶ Kurang memadai sangat wajar mengingat dua artikel tersebut bukan berupa artikel bantahan/tanggapan khusus terhadap Mudzakkir, tetapi masih berbentuk “artikel mentah” yang perlu dikontekstualisasikan dahulu untuk menanggapi artikel Mudzakkir.

sendiri mengenai Teks Kunto yang dipergunakannya untuk menyalahkan tasfir FIS UNY atas Kunto. Sebagaimana telah penulis paparkan sebelumnya Mudzakkir menegaskan bahwa Kunto menyebut Ilmu Sosial Preofetik sebagai proyek pengilmuan islam bukan islamisasi ilmu¹⁷. Islamisasi ilmu sendiri dinyatakan secara tegas oleh Kunto mempunyai tendensi dari konteks ke teks. Kunto sendiri menafsirkan konteks pengan pengetahuan mainstream saat ini. Konteks inilah yang dalam kacamata pegiat islamisasi ilmu harus dikembalikan pada teks, yakni tauhid atau iman (nilai). Harapannya supaya pengetahuan tidak terlepas dari iman, dan agar pengetahuan mengabdikan pada umat¹⁸. Berbeda dengan pengilmuan islam yang kecenderungannya justru bergerak dari teks ke konteks –melalui skema objektivikasi-. Teks dibayangkan Kunto sebagai iman/nilai/agama sementara konteks sebagai realitas sosial yang ada. Gerakan teks ke konteks memaksudkan agar ada ketersambungan antara agama dengan kenyataan yang ada. Agar ada korespondensi antara teks dan konteks. Strategi korespondensi inilah yang secara spesifik dijelaskan Kunto sebagai strategi objektivikasi, yang diklaimnya tidak akan menimbulkan sekularisme tetapi juga tidak menimbulkan dominasi. Intinya bagi Kunto objektivikasi memungkinkan orang non Islam untuk menerima teks Islam yang sudah dikontekstualkan¹⁹. Tidak merasa “dipaksa” masuk dalam struktur agama tertentu, sebagaimana dibayangkan Kunto jika menggunakan sistem teks yang asli tanpa konekstualisasi, yang misal-menggunakan term-term yang sangat agamis. Misal konsep zakat yang khas Islam, berbeda dengan teks yang sudah dikontekstualisasikan semisal gagasan pro terhadap kehidupan ekonomi orang miskin.

Patut untuk ditegaskan bahwa kontekstualisasi teks ini tidak berarti menghapus makna teks yang asli. Dalam artian bukan berarti dengan kontekstualisasi zakat misalnya lalu umat islam tidak perlu lagi membayar zakat, karena yang penting sudah bergerak membantu orang miskin. Cara pandang semacam ini keliru jika mencermati teks Kunto sendiri. Kunto jelas memaksudkan objektivikasi sebagai strategi “keluar” bukan ke “dalam” umat²⁰. Artinya “keluar” ialah dalam konteks aplikasi islam sebagai ilmu, bukan dalam konteks Islam sebagai keyakinan internal umat. Ketika diposisikan sebagai ilmu di

¹⁷ Amin Mudzakkir. 2016. *Ilmu Sosial Profetik: Pribumisasi atau Universalisasi?*, hlm.1

¹⁸ Kuntowijoyo. 2007. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, hlm.7-8

¹⁹ *Ibid*, hlm.62-63

²⁰ Dalam istilah kunto jika ke “dalam” umat digunakan istilah eksternalisasi, sedangkan jika ke “luar” untuk berkorespondensi dengan realitas maka digunakan istilah objektivikasi, yang bahalam bahasa Kunto merupakan eksternalisasi plus. Lihat Kuntowijoyo. 1997. *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan, hlm. 67

mata Kunto tentunya perlu menarik sebanyak mungkin kalangan dan sebisa mungkin tidak membuat “phobia” terlebih dahulu kalangan yang notabene bukan termasuk bagian dari komunitas agama Islam. Sebuah contoh mudah untuk mengilustrasikan posisi Islam sebagai ilmu yang di mata Kunto yang mengendaki objektivikasi mungkin dapat disepadankan dengan gerakan feminisme. Secara ilmu, feminisme tentu berupaya melakukan objektivikasi, dimana nilai perjuangan pembebasan wanita menjadi fondasinya (kalau dalam Islam sebagai ilmu tentu nilai Islam) tetapi dikemas sedemikian rupa agar tidak menimbulkan “phobia” pada kaum laki-laki misalnya agar menghindari citra sebagai ilmu khusus perempuan (kalau dalam Islam sebagai ilmu tentu agar penganut non Islam tidak merasa ketakutan terlebih dahulu mendengar sesuatu yang berbau Islam). Dengan mewacanakan bahwa feminisme tidak memusuhi laki-laki sebagai *person*, tetapi ideologi patriarki misalnya, sekiranya dapat dinyatakan sebagai strategi objektivikasi ala feminis.

Persoalannya apakah Ketika Kunto menegaskan ilmu sosial profetik bercorak pengilmuan Islam lantas sesuai dengan tafsiran Mudzakkir yang terkesan antipati terhadap proyek dekolonisasi ilmu? Jawabannya tidak, justru dalam pembacaan atau tafsir penulis, Ilmu Sosial profetik Kunto adalah modifikasi dari islamisasi pengetahuan itu sendiri, sehingga basis/landasan berpijak Kunto mau tidak mau memang menyaratkan penerimaan pada islamisasi pengetahuan tersebut –dalam batasan tertentu tentunya-. Kunto sendiri menyatakan dengan tegas bahwa ingin melangkah lebih jauh dari islamisasi pengetahuan, dengan mentransformasikannya “dari reaktif menjadi proaktif”. Reaktif disini jangan dimaknai sebagai suatu yang sepenuhnya negatif, tetapi sebagai sesuatu yang tidak memadahi bagi Kunto -dalam proses rancang bangun ilmu sosial yang baru-. Perbedaan ini –sekali lagi- menjadi penting karena jika reaktif dimaknai sepenuhnya negatif maka kecenderungannya harus dibuang total. Tetapi jika tidak memadahi maka dapat dipergunakan tapi perlu dimodifikasi. Tafsiran ke arah tidak memadahi inilah yang penulis rasa dilakukan Kunto jika merujuk pada teksnya sendiri.

Jika mencermati teks Kunto yang berbicara mengenai peran paradigma Islam sebagai alat kritik peradaban modern diwacanakan penggunaan strategi ganda pengilmuan Islam. Strategi ini mencakup jalur bawah yang dinyatakan Kunto sama persis seperti langkah-langkah islamisasi pengetahuan, dan jalur atas yang menurut

Kunto dapat meniru model critical theory Frankfurt²¹. Apa yang dapat dimaknai dari strategi ganda pengilmuan islam ala Kunto tersebut? Sebenarnya kita dapat memaknainya sebagai cetak biru atau langkah-langkah praktis menciptakan dan mengaplikasikan ide ilmu sosial profetik itu sendiri. Dimana langkah pertama adalah jalur atas, yakni sama dengan islamisasi ilmu, menyiratkan perlunya konteks dibawa ke teks. Artinya bangunan ilmu sosial mainstream saat ini perlulah dirombak agar sesuai dengan nilai-nilai islam. Dengan kata lain inilah fase dekolonisasi ilmu dilakukan. Sedangkan jalur atas, ialah fase selanjutnya ketika dekolonisasi ilmu (konteks ke teks) sudah berhasil dilakukan, dimana hasil dari teks ini berbentuk paradigma keilmuan baru yang bersendikan cita-cita humanisasi, liberasi dan transendensi. Paradigma baru ini nantinya berfungsi layaknya paradigma Frankfurt yang berupaya menelanjangi /mengkritik kondisi sosial yang dianggap tidak ideal dan berupaya mentransformasikannya ke arah tertentu (kalau dalam perspektif Frankfurt tentunya ke arah marxisme).

Jika cara menafsir strategi ganda pengilmuan Islam ala penulis sebagaimana dijelaskan diatas tentunya mengafirmasi tafsir ala Nasiwan dan FIS UNY serta menegaskan tafsir nasiwan yang cenderung menolak ilmu sosial profetik ememiliki tendensi dekolonisasi ilmu. Sangat jelas jalur bawah inilah yang sekiranya dinyatakan Kunto sebagai fase reaktif. Reaktif dalam arti sebagai reaksi atas kondisi ilmu sosial yang tidak ideal, sehingga perlu direka ulang agar bersendikan nilai profetik (konteks ke teks). Namun fase reaktif ini tidaklah selesai begitu saja, dimana Kunto menjelaskan perlunya teks ke konteks, dalam artian bangunan ilmu baru ala profetik inilah yang dapat dipakai untuk memandu para akademisi melakukan penelitian sosial. Sebuah mazhab keilmuan baru yang berdasarkan nilai profetik. Disinilah teks “dipaksa” untuk berdialog dengan ralitas. Dialog dalam arti ada ketersambungan agama untuk mengatasi problem-problem sosial dengan bahasa ilmu (lewat strategi objektivikasi agar dapat dipakai sebanyak mungkin kalangan).

Mungkin ada keberatan yang muncul karena namanya strategi ganda seharusnya tidak dimaknakan sebagai langkah demi langkah tetapi digunakan secara bersamaan. Kritik ini memang berdasar, tetapi tidak menampik pemaknaan strategi ganda sebagaimana dijelaskan oleh penulis di bagian sebelumnya. Bagi penulis penggunaan

²¹ Kuntowijoyo. 2007. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, hlm.111

strategi atas dan strategi bawah secara simultan benar dalam konteks pemakaian mendesak sebelum skema ilmu sosial profetik mapan. Artinya kita bisa memulai untuk memakai paradigma profetik secara parsial sembari melakukan perjuangan dekolonisasi ilmu. Maka Kunto menyebut penerapan jalur atas sebagai awalan saja²² untuk diterapkan karena sifatnya yang darurat jika harus menunggu prose dekolonisasi selesai. Selain juga penggunaan jalur atas secara bersamaan bisa dimaknai sebagai upaya memperkuat dekolonisasi ilmu, terkhusus jika menunjukkan ada problematika sosial akut yang tidak disadari dengan cara cara biasa -ala ilmu sosial mainstream-, dan hanya bisa diungkap dan didekati oleh paradigma profetik. Tentunya ini akan menjadi nilai plus untuk semakin mendorong dekolonisasi ilmu.

Hasil akhir dua strategi pengilmuan Islam yang berbentuk paradigma profetik mungkin saja menimbulkan kritik tersendiri bagi Mudzakkir. Bukankah paradigma memiliki corak universal dan tidak bersifat lokal? Jawabannya ada sisi benarnya, tetapi kurang komprehensif dalam memahami makna paradigma profetik. Sebagaimana formulasi Ahimsa atas Kunto yang menekankan kembali sisi paradigmatik ilmu sosial profetik tentu paradigma itu berfungsi layaknya kaca mata yang memandu penelitian dan dapat dipakai oleh siapa saja baik dari Indonesia atau negara lain. Namun perlu diingat bahwa paradigma islam berdasar cita-cita transendensi, liberasi, dan transendensi, dengan kata lain juga akan sangat kritis dengan segala bentuk (de) humanisasi, (de) liberasi, dan (de) transendensi yang terjadi dalam masyarakat. Pluralitas masalah inilah yang sebenarnya sangat terkait dengan lokalitas tertentu. Sangat mungkin dehumanisasi di Indonesia terjadi dalam bentuk X yang berbeda dengan dehumanisasi di Inggris yang terjadi dalam bentuk X. Bahkan dalam level yang lebih mikro misal dehumanisasi di kota besar Indonesia berbeda dengan dehumanisasi di pedesaan. Sehingga menuntut kecanggihan akademisi untuk membaca berbagai bentuk penindasan yang bertentangan dengan cita-cita profetik yang ada di wilayahnya.

Paradigma yang sangat menghargai kontekstualitas masalah inilah yang sejatinya sejalan dengan cita-cita dekolonisasi, dimana membayangkan teori sosial harus dibebaskan dari bias historis barat agar dapat menyelesaikan masalah dunia ketiga yang notabene berbeda dengan kasus barat.

²² Dalam bahasa Kunto “dapat dimulai dengan...”. Lihat *Ibid*

Sebagai tambahan, meminjam kata kunci yang dikemukakan Ahimsa yakni “perlukah” dan “mungkinkah”²³ penulis rasa cukup penting untuk mengintegrasikannya dalam struktur paradigma profetik. Dimana kata kunci perlukah nantinya terkait dengan upaya penyingkapan problem-problem (de) humanisasi, (de) liberasi, dan (de) transendensi sementara disisi lain kata kunci mungkinkah adalah tawaran pemecahan masalah yang dituntun oleh cita-cita profetik. Pembagian ini penulis rasa perlu sebab pada aspek perlukah, lebih mengarah pada kajian pembongkaran realitas mendindas sementara pada aspek mungkinkah adalah upaya mengatasi permasalahan tersebut dalam kerangka profetik. Dua jenis kajian ini dapat diaplikasikan dalam konteks lokal maupun global.

Perlu ditegaskan bahwa pembilahan pertanyaan perlukah dan mungkinkah bukan untuk mendikotomikan kerja akademisi Profetik, dimana dibayangkan ada akademisi yang nantinya cukup menyingkap masalah saja tetapi tanpa solusi. Seorang akademisi profetik jelas dapat melakukan pembongkaran dan menawarkan solusi sekaligus –dan itulah yang sejatinya dituntut dari ilmu sosial profetik yang bercorak transformatif, sehingga sebisa mungkin akademisi menawarkan jawaban atas permasalahan yang ada-. Pembilahan disini berfungsi sebagai “branding” saja dalam konteks memeperkuat semangat dekolonisasi ilmu.

Dari sisi perlukah, dengan kecanggihan ilmu Profetik yang diharapkan mampu membongkar berbagai bentuk (de) humanisasi, (de) liberasi, dan (de) transendensi yang tidak terfikirkan sebelumnya dengan cara pandang ilmu mainstream. Tentunya ini akan berefek positif pada penerimaan ilmu sosial profetik di kalangan akademisi Indonesia maupun global. Dari sisi mungkinkah, tawaran khas ilmu sosial profetik pada problematika tersebut tentunya juga semakin menambah respon positif pada penerimaan ilmu sosial profetik di dunia akademik.

Sebuah contoh yang penulis kira cukup menarik untuk menjadi ilustrasi bagaimana kajian ilmu sosial dalam kerangka profetik dapat dilakukan secara komprehensif ialah mengenai eksistensi prostitusi dan keterkaitannya dengan tradisi (sebagian) kalangan feminis Barat. Kajian ini dapat dikatakan komprehensif karena dapat mencakup penyingkapan berbagai bentuk (de) humanisasi, (de) liberasi, dan (de)

²³ Heddy Shri Ahimsa-Putra. 2016. *Paradigma Profetik –Perlukah? Mungkinkah?-*, hlm. 1-2; 17-18

transendensi sekaligus memberikan peluang pemecahannya dalam kerangka profetik yang berasaskan pada pilar humanisasi, liberasi, dan transendensi.

Menjadi sebuah pertanyaan apa keterkaitan feminisme dengan prostitusi? Jawabannya sebagian kalangan Feminis yang konon memperjuangkan kebebasan wanita ternyata justru menjadi pendukung paling gigih legalisasi prostitusi di Barat. Kalangan yang dimaksud ialah feminis liberal yang berkeyakinan bahwasanya masalah prostitusi bukan merupakan penindasan terhadap wanita namun persoalan kebebasan memilih saja. Kalangan ini memang sepakat bahwasanya prostitusi dalam arti yang basisnya paksaan (seperti mengambil tenaga kerja wanita lewat perdagangan manusia) tidak diterima. Akan tetapi kalangan feminis menyatakan bahwa prostitusi dalam arti yang sukarela adalah sah dan bukan merupakan penindasan wanita.

Tidak tanggung-tanggung kalangan feminis liberal ini berupaya memberikan legitimasi tersendiri bagi eksistensi prostitusi dengan beberapa argumen “akademik”, salah satunya yang sering diulang yakni: prostitusi tidak berbeda dengan berbagai pekerjaan lainnya yakni sama-sama “menjual” tubuh dan pikiran²⁴.

Selain argumen tersebut juga muncul berbagai pembelaan lain untuk menampilkan citra “lain” mengenai prostitusi. Semisal Lars O Ericsson yang menyatakan bahwa keliru mengidentifikasi prostitusi dengan wanita, karena menurutnya ada pula pria yang menjadi pekerja seks pula. Begitu pula dengan “pasangan” seks yang menjadi “pembeli jasa” pekerja seksual tersebut, banyak diantaranya yang wanita pula –dengan kata lain lesbian-²⁵. Sehingga bagi Erricsson tidak terlihat jejak penindasan wanita dalam bisnis prostitusi. Realitas yang ada menurutnya hanyalah layaknya kegiatan bisnis bisa tidak ada yang didominasi dan mendominasi. Hanya suka sama suka.

Jika dilihat dari kaca mata profetik jelas realitas keterkaitan feminisme dan prostitusi mencakup 3 problem mendesak manusia yang perlu dipecahkan yakni (de) humanisasi, (de) liberasi, dan (de) transendensi sekaligus. (De) humanisasi karena pada hakikatnya tanpa sadar kebebasan yang di angan-angankan kalangan feminis liberal tersebut bukan kebebasan hakiki tapi kebebasan semu, karena wanita yang

²⁴ Eleanor Keller Wedum. 2014. Ho is a Ho is a Ho: Prostitution, Feminism and the Nevada Brothel System. *Dalam Law School Student Scholarship*. Paper 602 ,hlm. 21; Katie Beran. 2012. Revisiting the Prostitution Debate: Uniting Liberal and Radical Feminism in Pursuit of Policy Reform. *Dalam Law & Inequality* Volume 30 Issue 1,hlm.19; 22; Annalisa Chirico. 2014. *Prostitution As A Matter Of Freedom*. Diakses di <http://eprints.luiss.it/1353/3/20141211-chirico-summary-eng.pdf>

²⁵ Lars O. Ericsson. 1980. Charges against Prostitution: An. Attempt at a Philosophical Assessment. *Dalam Ethics* Vol. 90 No. 3,hlm. 349

bekecimpung dalam dunia prostitusi hanya diposisikan sebagai objek pemuas nafsu seksual belaka tanpa ada penghargaan yang berarti. Sex direduksi sebatas hubungan transaksional belaka. Jika cara pandang instrumentalisme semacam ini yang digunakan tentu harga wanita tidak lebih dari beberapa lembar uang saja. Itupun bagi wanita yang memiliki paras cantik tentunya, yang jelek dengan logika semacam itu tidak akan mendapat harga sama sekali. (De) liberasi dalam arti akademisi yang seharusnya membebaskan manusia dari situasi yang mendehumanisasikan dirinya justru turut andil dalam memperkuat sistem yang eksploitatif tersebut. Disini argumen-argumen yang mereka berikan justru memperkuat kuasa atas tubuh wanita yang kemudian disalurkan lewat pusta-pusat prostitusi yang ada. Anehnya dalam hal ini mereka mengklaim “perjuangan” mereka sebagai upaya membebaskan wanita. (De) transendensi sangat jelas dikarenakan tubuh manusia seakan dianggap seonggok daging belaka yang dapat ditransaksikan dengan mudah. Padahal tubuh adalah unsur pembentuk manusia yang penting selain ruh. Maka dalam agama penghargaan pada tubuh sangat besar. Sudah jamak kita ketahui tentang perintah nabi untuk menjaga siwak (sikat gigi), mandi, memakai wangi-wangian misalnya. Ini menunjukkan bahwa tubuh haruslah dirawat dengan baik karena pada hakekatnya itu adalah titipan dari Allah yang akan dipertanggung jawabkan di akhirat kelak. Terlebih lagi menjual tubuh demi mendapatkan uang (prostitusi) merupakan bentuk pelecehan luar biasa pada wanita di mata agama. Dalam sebuah Hadits pernah dijelaskan kisah seorang pemuda yang minta dihalalkan baginya untuk berzina kepada nabi Muhammad. Lalu Nabi segera mengajukan pertanyaan pada orang tersebut apakah rela ibunya dizinahi orang lain. Orang tersebut menjawab tidak. Maka nabi menyatakan bahwa orang lain juga tidak mau ibu mereka dizinahi orang lain. Dialog terus berlanjut dimana Nabi menanyai pertanyaan yang sama namun dengan subyek yang berbeda, yakni putrimu dan bibimu (dari pihak ayah dan ibu). Maka akhirnya orang tersebut sadar akan kekeliruannya dan tidak pernah berniat melakukan zina lagi²⁶. Dari kisah diatas dapat dipetik bahwa perzinahan (termasuk dalam bentuk prostitusi yang berbasis transaksional) adalah hal yang melecehkan wanita. Sementara laki-laki yang melakukannya adalah seorang yang melakukan perbuatan keji. Sehingga jelas realitas sosial yang dibela oleh kalangan feminis liberal

²⁶ Abu Ismail Muhammad Rijal. 2017. *Mewaspada! Upaya Merusak Islam*. Diakses di <http://asysyariah.com/mewaspada!-upaya-merusak-islam/>

tersebut keliru besar dari sisi transendensi karena semakin menjauhkan manusia dari ajaran Tuhan.

Ilmu sosial profetik yang mengemban misi transformatif berlandaskan pilar humanisasi, liberasi, dan transendensi tentunya tidak tinggal diam terhadap realitas tersebut dan mencoba mengubahnya. Sehingga setelah kesadaran adanya (de) humanisasi, (de) liberasi, dan (de) transendensi dalam relasi feminisme dan prostitusi maka perlu dikakukan counter akademis untuk merusak tatatan eksploitatif tersebut, membebaskan manusia dari kungkungan dehumanisasi menuju kebebasan sejati, dan semakin mentransformasikan manusia ke arah yang diridhoi oleh Tuhan. Salah satu caranya semisal dengan melakukan counter argumen terhadap kalangan feminis liberal yang menjadi penopang eksistensi prostitusi tersebut (dengan kata lain melakukan kritik terhadap de- liberasi manusia). Ada salah satu argumen yang menarik dari kalangan feminis anti prostitusi yang dapat penulis tampilkan disini. Menurut kalangan feminis anti prostitusi ada perbedaan besar antara prostitusi dengan pekerjaan lainnya. Jika feminis liberal mengklaim tidak beda prostitusi dan pekerjaan lain yang sama-sama menjual tubuh dan pikiran, maka argumen ini tidak valid. Jika ditelaah dengan seksama pekerjaan lain tidak semata-mata menjual tubuh *an sich* tetapi produk yang dihasilkan dari kerja tubuh²⁷. Gampangannya pekerja menjual televisi yang dihasilkan dari kerja fisik mereka dari merakit televisi di pabrik. Sehingga jelas bukan tubuh yang dijual tetapi karya. Begitu pula dengan guru misalnya. Tentu tidak terfikirkan bahwa guru akan menjual otaknya –secara harfiah- tetapi bagaimana kaya dari otak sang guru tersebut. Misal penjelasan yang mudah tentang rumus-rumus matematika yang mudah dipahami. Sehingga jelas ada perbedaan yang besar antara keduanya. Argumen semacam ini tentu berguna dalam proses counter wacana sehingga harapannya dapat melamahkan legitimasi kuasa yang bekerja saat ini dengan ditopang oleh agrumen akademik klas feminis liberal.

Sebagai tambahan, menganggapi argumen Lars O Ericsson yang menyatakan bahwa keliru mengidentifikasi prostitusi dengan wanita, karena menurutnya ada pula pria yang menjadi pekerja seks pula sejatinya merupakan argumen yang lemah. *Pertama*, adanya pekerja seks laki-laki tidak mengubah realitas adanya pekerja seks wanita.

²⁷ Mackay Finn. 2013. *Arguing Against The Industry Of Prostitution: Beyond The Abolitionist Versus Sex Worker Binary*. Dakses di <http://www.feministcurrent.com/2013/06/24/arguing-against-the-industry-of-prostitution-beyond-the-abolitionist-versus-sex-worker-binary/>

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya oleh kalangan feminis anti prostitusi, fenomena semacam itu jelas eksploitatif. *Kedua*, adanya kaum laki-laki yang juga menjual tubuhnya juga bentuk dehumanisasi yang harus dilawan. Bukan malah menjadi argumen karena sama-sama menjual diri maka menjadi suatu hal yang diperbolehkan.

Tekait argumen Ericsson mengenai “penikmat” jasa prostitusi yang berasal dari kalangan wanita –alias lesbian- juga tidak kurang anehnya. Apakah Erricson mengafirmasi bahwasanya memang ada kemungkinan wanita yang “dibeli jasanya” oleh laki-laki akan semakin mengukuhkan relasi tidak setara antara laki-laki dan perempuan dalam struktur sosial yang lebih luas?²⁸ Apakah Erriscon potensi negatif tersebut dapat direduksi dengan adanya “pembeli jasa” dari kalangan wanita, sehingga yang terjadi hanyalah transaksi biasa tanpa dominasi? Sadarkah Ericsson jika wanita juga bisa bersikap dominatif terhadap wanita lainnya? Atau wanita juga dapat bersikap dominatif terhadap laki-laki? Kalaupun kita terima argumen Erricson bahwa ada perubahan relasi, maka sejatinya ada relasi hierarkis baru yang lebih kompleks: Laki-laki menindas wanita, wanita mendindas laki-laki, laki-laki menindas laki laki dan wanita menindas wanita. Sama saja bentuk relasi baru tersebut akan tetap melanggengkan struktur eksploitatif dan tidak memerdekakan manusia secara hakiki.

Dari penjelasan diatas dapat diambil sebuah bukti nyata pula bahwa baik dalam proses penyadaran/penyingkapan kondisi tidak ideal dalam kaca mata profetik dan upaya perumusan solusinya, ilmu sosial profetik sangat terbuka membangun kerjasama dengan kalangan akademisi lain yang mungkin tidak berpretensi profetik. Kalangan feminis anti prostitusi dalam kasus ini merupakan partner yang tangguh untuk diajak kerjasama dalam mengatasi problematika tersebut. Begitu pula kasus diatas meneunjukkan adanya titik temu lokal dan global, karena masalah prostitusi bukan hanya masalah Indonesia saja tetapi juga dunia. Terlebih jika prostitusi yang dimaksud dalam bentuk yang paksaan –melibatkan perdgangan manusia- tentunya kerjasama lebih luas dapat dibangun bahkan mungkin dengan kalangan feminis liberal sekalipun yang juga menolak bentuk prostitusi semacam ini. Sehingga kekhawatiran adanya tarikan gloval versus lokal sama sekali tidak terjadi justru dapat saling mengisi dari pengalaman khas masing-masing negara.

²⁸ Jika Erricson mengafirmasi hal ini maka sejatinya ia mengafirmasi pula pandangan kaum feminis anti prostitusi bahwa “pekerjaan” ini secara hakiki melecehkan wanita dan menempatkannya dalam posisi rendah

KESIMPULAN: Strategi Pengarusutamaan Ilmu Sosial Profetik

Pembahasan yang telah dipaparkan pada bagian sebelumnya diharapkan penulis makin menegaskan ilmu sosial profetik layak untuk diposisikan sebagai jalan baru ilmu sosial keindonesiaan. Tidak sebagaimana disangsikan oleh Amir Muzakkir yang seakan mempertentangkan gagasan Kuntowijoyo dengan misi Nasiwan (FIS UNY) yang ingin melahirkan ilmu sosial Indonesia yang otonom. Gagasan Kuntowijoyo justru melampaui dikotomi tersebut, dalam artian pengembangan ilmu sosial profetik justru bersendikan aspek universal dan partikular (pribumisasi) tersebut. Sebagaimana ditegaskan penulis dengan merujuk pada strategi ganda pengilmuan islam kuntowiyoyo, yakni jalur atas dan jalur bawah. Penulis memaknai jalur bawah sebagai pola pribumisasi dan bercorak defensif. Pribumisasi dalam artian pembangunan teori yang ada harus mengacu pada realitas/nilai yang berkembang di masyarakat (baik dimaknai sebagai nilai Islam/realitas sosial khas Indonesia). Dalam konteks inilah gagasan Kunto berkesesuaian penuh dengan misi FIS untuk mengembangkan ilmu sosial yang “membumi”, peka terhadap konteks keindonesiaan yang khas. Tidak a-historis, mengacu pada teori Barat yang notabene bias sejarah dan konteks sosial politik tertentu yang seringkali tidak cocok dengan realitas keindonesiaan. Dikarenakan kecenderungannya yang hendak “memutus” ketergantungan pengetahuan dari Barat dan berupaya menciptakan teorisasi yang sifatnya lokal maka dapat dikatakan jalur bawah ini bercorak defensif: *“bagimu ilmumu dan bagiku ilmuku”*.

Namun perlu siingat corak defensif ini sejatinya tidak “memutus” dunia akademik indonesia dengan dunia luar, karena masih diiringi dengan jalur atas yang bercorak universalisasi dan ofensif. Universalisasi dalam artian tiga landasan metafisik transformasi yang diusung ilmu sosial profetik yakni transendensi, humanisasi, dan liberasi bercorak universal dan dapat diterapkan secara global.

Cita-cita dari dua strategi atas dan bawah ini pada akhirnya akan menghasilkan suatu mazhab keilmuan baru di tingkat global, layaknya mazhab Frankfurt yang dianut akademisi lintas negara yang dipersatukan oleh nilai yang diperjuangkan mereka. Jika penganut mazhab Frankfurt disatukan kesetiaan mereka pada ajaran Marxisme, maka akademisi yang menganut paradigma profetik lintas negara ini akan dipersatukan pada komitmen mereka atas tiga landasan metafisik transformasi ala profetik tersebut. Selain juga akademisi tersebut dipersatukan pada sikap kritis terhadap realitas, nilai, dan

berbagai bentuk pengetahuan yang sejatinya kontra atau menghalangi cita-cita transformasi profetik tersebut. Sementara di tingkat lokal (misal negara bangsa, atau dalam entitas yang lebih kecil lagi misal komunitas) para akademisi bergerak dalam level yang sifatnya sangat partikular/lokal. Mengapa hal ini dapat terjadi? Jawabannya dikarenakan problem yang dihadapi oleh masing-masing ilmuwan sangatlah lokal. Semisal di kawasan pedesaan Indonesia akademisi akan dihadapkan pada tantangan dehumanisasi yang berbeda dengan di kawasan perkotaan. Namun pada hakikatnya semua akademisi tersebut berjalan dan bekerja dengan dasar komitmen yang sama, yakni paradigma profetik. Sebagaimana jamak dipahami dalam kondisi saat ini para dokter ilmu alam yang notabene dipersatukan dengan paradigma yang sama yakni menolong pasien. Tetapi jamak pula dipahami bahwa tindakan medis yang dilakukan dokter berbeda-beda tergantung dengan medan yang dihadapi maupun kondisi pasiennya. Semisal di wilayah Indonesia yang beriklim Tropis, dokter di wilayah ini akan dihadapkan pada medan khas yakni berbagai penyakit khusus wilayah Tropis yang pengobatannya tentu berbeda dengan penyakit-penyakit di kawasan gurun. Sehingga kesimpulannya universalisasi dan partikularisasi dapat berjalan beriringan tanpa menegasikan satu sama lain dalam kacamata profetik²⁹. Justru keberadaan keduanya merupakan prasyarat terlaksananya ilmu sosial profetik.

Perlu ditambahkan disini bahwasanya cita-cita FIS UNY untuk mengarusutamakan ilmu sosial profetik tidak hanya berhenti di level pematangan ide saja sebagaimana salah satunya dicoba dengan menghadirkan Heddy Ahimsa yang mencoba memperbaiki gagasan Kunto yang dirasa kurang memadai, ataupun mengundang Amin Mudzakkir untuk menciptakan dialektika ide sehingga harapannya ilmu sosial profetik kunto makin “tahan uji” terhadap berbagai “goncangan” ide. Richard Rorty telah mewanti-wanti bahwa masalah persuasi juga patut diperhitungkan untuk memastikan suatu ide dapat diterima secara luas³⁰. Dalam kaitannya dengan

²⁹ Apalagi jika menelisik eksistensi penyakit yang sifatnya transnasional seperti Flu Burung dan AIDS. Penanganan kasus semacam ini tentunya harus melibatkan sinergi/kerjasama praktisi kesehatan lintas negara. Analogi yang sama juga berlaku dalam ilmu sosial, yang dihadapkan pula pada berbagai permasalahan sosial yang sifatnya transnasional seperti pengungsi, terorisme dan perdagangan manusia. Dalam kasus semacam ini jelas mempersyaratkan kerjasama akademi lintas negara bahkan lintas disiplin ilmu. Realitas semacam ini sejatinya makin membuktikan bahwa ada banyak peluang ruang-ruang perjumpaan lokal dan global dalam struktur paradigma profetik.

³⁰ Rorty berkeyakinan bahwa percakapan menjadi krusial untuk memastikan suatu ide dapat diterima oleh khalayak umum. Sebagaimana percakapan manusia sehari-hari terjadi interaksi antara berbagai kalangan/pihak yang membicarakan berbagai hal. Aspek persuasi menjadi penting untuk memastikan suatu ide/berita/ atau

pengembangan ilmu sosial profetik, persuasi disini adalah bagaimana sebuah ide mampu ditransmisikan dengan baik kepada sesama akademisi maupun masyarakat luas sehingga mereka tertarik dan mendukung pengembangan ide tersebut. Dengan kata lain FIS UNY -dan para akademisi lain yang memperjuangkan ilmu sosial profetik- juga harus memikirkan tidak hanya “barang yang berkualitas (ide ilmu sosial profetik)” tetapi juga strategi pemasaran barang tersebut (aspek persuasi akan ide tersebut). Karena seringkali dalam dunia nyata ada banyak barang berkualitas namun karena strategi pemasaran yang salah ataupun branding yang kurang mengena maka pembeli tidak melirik gagasan tersebut. Misal ada seorang yang menjual roti yang memiliki nilai gizi tinggi namun ia menjualnya dalam bungkus yang tidak menarik pembeli, maka besar kemungkinan kemasan juga akan memengaruhi apakah pembeli akan tertarik dengan roti tersebut. Ini juga yang menjelaskan mengapa misalnya pasar tradisional bersaing dengan supermarket modern. Seringkali karena mereka kalah dalam “kemasannya” yakni kondisi pasar yang diidentikkan dengan becek, kotor, dan tidak terawat.

Mengenai masalah branding/aspek persuasi ini juga sempat disinggung oleh Kunto yang memaparkan keterkejutannya pada perubahan paradigma besar keilmuan yang terjadi pada tahun 1980an. Dimana berbeda dari tahun 70an yang lebih bercorak sekuler –salah satunya ditandai dengan munculnya Nurcholis Madjid dan ide kontroversialnya tentang sekulerisasi- namun berubah drastis di tahun 80an. Upaya merangkul kembali nilai dan norma agama dalam struktur ilmu sosial menjadi “pakem” yang berlaku saat itu. Bahkan tokoh sekuler Nurcholis Madjid saja menurut Kunto menjadi meragukan ide yang pernah ia gelorakan di tahun 70an³¹. Salah satu sebab

gagasan apapun yang disampaikan seorang (pengirim pesan) kepada orang lain (penerima pesan) terlaksana dengan baik dan memiliki efek yang diharapkan. Lihat Francesco Belfiore. 2004. *The Structure of the Mind: Outlines of a Philosophical System*. Lanham: University Press of America, hlm. 339-340; Krzysztof Piotr Skowronski. 2015. *Values, Valuations, and Axiological Norms in Richard Rorty's Neopragmatism*. Lanham: Lexington Books, hlm. 21; Daniel M. Savage. 2002. *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, And Self-Development*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, hlm. 167

Ambil contoh seorang ayah berupaya mendorong anaknya agar rajin mengkonsumsi sayuran. Agar pesan ayah dapat sampai dengan efektif kepada anaknya maka dalam mengirim pesan sang ayah harus mempertimbangkan aspek persuasi dengan baik agar memiliki daya pikat tersendiri bagi si anak. Karena anak-anak memiliki kesenangan terhadap sesuatu yang fantastis, maka sang ayah mempersuasi dengan menyatakan dengan mengkonsumsi sayuran rutin dapat membuat sang anak mampu mengangkat beban yang besar sebagaimana dilakukan ayah (ditunjukkan dengan peragaan mengangkat barang). Jika anak kemudian tergerak untuk mengkonsumsi sayuran maka dalam kacamata Rorty itu merupakan sebuah kesuksesan persuasif.

Sebagaimana contoh diatas, dalam konteks pengembangan ide baru (dalam hal ini ilmu sosial profetik) tentunya harus ada branding sedemikian rupa untuk mengemas pesan yang ingin disampaikan (gagasan ilmu sosial profetik) sehingga memiliki daya pikat tersendiri bagi sang penerima pesan agar ia bertindak/bertikir sebagaimana yang dikehendaki oleh sang pengirim pesan.

³¹ Kuntowijoyo. 2017. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, hlm.342

terpenting dari perubahan ini sejatinya bukan terletak pada ada tidaknya ide baru tetapi soal bungkus/cover/kemasan. Dimana tercatat di tahun 80an muncul upaya penterjemahan buku-buku Islam ke dalam bahasa Inggris dan menggunakan gaya penulisan akademik khas kampus-kampus Barat. Berbeda dengan tradisi sebelumnya dimana literatur tersebut masih berbahasa Arab dan ditulis dengan gaya non akademik Barat (gaya pesantren). Perubahan kemasan tersebut ternyata memicu perubahan yang besar dimana kembali bergaungnya dialog islam dengan barat dalam bidang keilmuan. Sejalan dengan semangat “kemasan” tersebut, segera muncul buku-buku yang memiliki misi islamisasi ilmu, dekolonisasi ilmu, atau sintesis agama dan ilmu barat yang ditulis baik akademisi luar negeri atau dalam negeri³². Tentunya kemunculan berbagai literatur tersebut –yang sukses di pasaran dan menurut Kunto mencerdaskan umat- juga tidak dapat dilepaskan dari gaya penulisan yang mengikuti standar akademik kampus Barat.

Satu hal penting dapat dipetik dari telaah Kunto tentang branding diatas ialah masalah ketersediaan buku-buku atau referensi lain yang “membumi” sehingga memicu kesadaran di kalangan akademisi maupun masyarakat luas –yang juga terdidik dalam iklim akademik Barat- untuk berubah. Persoalannya apakah di masa ini eksistensi buku-buku yang “membumi” semacam itu sudah tersedia dengan mudah? Sebut saja buku Kunto, dimana sebagian karyanya yang memuat gagasan mengenai ilmu sosial profetik seperti *identitas politik umat Islam* atau *Muslim Tanpa Masjid* sulit didapatkan di berbagai toko buku misalnya. Beruntung Kunto menyadari mengenai kemungkinan buruk itu dan menyusun buku Islam sebagai Ilmu sebagai “buku darurat” yang diakuinya sendiri diambil dari berbagai artikel di buku lainnya yang dianggap relevan dengan pengembangan ide ilmu sosial Profetik. Sehingga setidaknya buku “darurat” tersebut dapat menjadi pengantar yang cukup komprehensif untuk mendalami pemikiran Kunto. Sebuah upaya yang patut disyukuri baru-baru ini penerbit Tiara Wacana –yang juga menerbitkan buku Islam sebagai Ilmu- mempublikasikan kembali buku Paradigma Islam Kunto yang sebelumnya sempat diterbitkan oleh Mizan.

Penerbitan karya Heddy Ahimsa juga patut disyukuri sebagai bagian dari upaya branding Ilmu sosial profetik di zaman ini. Mengingat Heddy Ahimsa sudah dikenal malang melintang dalam jagad akademik dan tentunya ide-idenya sangat dihargai oleh dunia akademik. Dengan kemunculan tokoh semacam Heddy Ahimsa tentunya

³² *Ibid*, hlm.342-346; 348-354

diharapkan menjadi daya pikat tersendiri bagi pengembangan ilmu sosial profetik di masa depan.

Sebuah saran dari Heddy Ahimsa saat seminar nasional berlangsung patut juga ditindak lanjuti, yakni pembuatan jurnal khusus yang memperbincangkan ide ilmu sosial profetik secara khusus –dan tentunya pengembangan ilmu sosial alternatif khas Indonesia secara umum-. Keberadaan jurnal semacam ini nantinya dapat memicu dialektika akademis yang semakin intensif di kalangan akademisi (baik yang kontra ataupun pro) untuk menuangkan gagasannya. Implikasinya ide ilmu sosial profetik maskin dikenal luas di kalangan akademisi dan makin teruji karena telah melalui proses dialektika serius di kalangan akademisi.

Selain jurnal ataupun buku, langkah FIS UNY mengundang media KR saat berlangsungnya seminar nasional merupakan langkah yang tepat dan perlu terus dipertahankan. Sebab tidak bisa dipungkiri media di zaman ini memegang peranan kunci dalam penyebaran ide di masyarakat.

Satu hal penting selain branding yang patut diperhatikan ialah unsur kesempatan. Kunto juga mengakui pentingnya faktor kesempatan dalam perubahan paradigma keilmuan di tahun 80an. Diantara faktor kesempatan yang disinggung Kunto ialah perubahan politik-ekonomi global di dunia Islam saat itu seperti Revolusi Iran dan Kemunculan negara Petrodollar³³. Pandangan Kunto penulis rasa sangat jitu dalam membaca realitas. Sebagaimana diketahui bersama keberhasilan revolusi Iran misalnya seakan menunjukkan hadirnya sistem pemerintahan non barat ternyata dimungkinkan di era modern³⁴. Terlebih lagi keberhasilan revolusi tentunya sangat mengejutkan mengingat selama rezim Pehlevi modernisasi gaya barat dilancarkan dalam skala yang masif³⁵. Ternyata dominasi barat dapat dipatahkan oleh rakyat Iran dan mengubah negaranya menjadi Republik Islam Iran yang mengacu pada ajaran syiah ala Khomeini³⁶.

³³ *Ibid*, hlm.343

³⁴ Bassam Tibi. 2008. *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. Abingdon: Routledge, hlm.135; Waddick Doyle & Matthew Fraser. 2010. Facebook, Surveillance, and Power. Dalam D. E. Wittkower (ed). *Facebook and Philosophy: What's on Your Mind?*. Illinois: Open Court, hlm. 225

³⁵ Hamideh Sedghi. 2007. *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. New York: Cambridge University Press, hlm.64; William A. Dorman & Mansour Farhang. 1987. *The U.S. Press and Iran: Foreign Policy and the Journalism of Deference*. Berkeley: University of California Press, hlm.111; Barbara Ann Rieffer-Flanagan. 2013. *Evolving Iran: An Introduction to Politics and Problems in the Islamic Republic*. Washington D.C.: Georgetown University Press, hlm.45; Parviz Daneshvar. 1996. *Revolution in Iran*. Hampshire: Macmillan Press, hlm.81

³⁶ Ghouncheh Tazmini. 2016. Reasseting Normalcy in Iran's Foreign Policy Realm: Continuities, Challenges, and Opportunities. Dalam Spyridon N. Litsas & Aristotle Tziampiris (ed). *The Eastern Mediterranean in Transition*:

Kemunculan petrodollar tentu juga mengangkat citra negara dunia Islam dimana tidak lagi “berkubang” kemelaratan tetapi mampu memposisikan dirinya sebagai negara kaya. Sampai-sampai mengenai eksistensi negara petrodollar ini Kunto menyatakan bahwa ada harapan besar kebangkitan Islam akan didukung oleh kekuatan ekonomi baru negara Islam tersebut³⁷. Perkembangan politik ekonomi ini ternyata dibaca Kunto juga memicu –atau lebih tepatnya menguatkan- perubahan di bidang akademik yang tadinya bercorak sekuler untuk kembali “merangkul” agama.

Poin yang dapat dipetik dari pembacaan Kunto soal faktor kesempatan seharusnya juga dapat diterapkan oleh FIS UNY dan akademisi pro Ilmu sosial profetik lainnya sehingga dalam pengembangan ilmu sosial profetik sedapat mungkin mendayagunakan kesempatan yang ada untuk semakin mendorong dekolonisasi keilmuan dari barat dan pengembangan ilmu sosial profetik. Memang sebuah kelihaihan yang tidak mudah untuk membaca zaman, namun aspek ini jelas patut untuk diperhitungkan sebisa mungkin untuk semakin memuluskan pengembangan ilmu sosial Indonesia yang otonom di kemudian hari.

Sebagai penutup rasanya tepat jika penulis menukilkan penggalan lirik sebuah lagu yang dipopulerkan oleh dua orang pemusik berlatar belakang Afro-Norwegian Nico dan Vinz berjudul “*Am I wrong?*” berikut ini:

Am I wrong for thinking out the box from where I stay?

Apakah kusalah, Pemikiranku berbeda dengan lingkungan di sekitarmu?

Am I wrong for saying that I choose another way?

Apakah kusalah, jika aku memilih cara yang lain?

I ain't tryna do what everybody else doing

Aku tidak mencoba melakukan apa yang orang lain lakukan

Just cause everybody doing what they all do

Hanya karena semua orang melakukan itu semua

If one thing I know, I'll fall but I'll grow

Jika ada satu hal yang aku tahu, Seberapa jauh aku akan berkembang

I'm walking down this road of mine, this road that I call home

Aku menyusurin jalanku, jalan yang kusebut rumah ini

...

Multipolarity, Politics and Power. Abingdon: Routledge, hlm. 209; Majid Mohammadi. 2015. *Political Islam in Post-revolutionary Iran: Shi'i Ideologies in Islamist Discourse*. London: I.B. Tauris, hlm.170

³⁷ Kuntowijoyo. 2017. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, hlm.343

Lihat pula: Fred R. Von der Mehden. 1993. *Two Worlds of Islam: Interaction Between Southeast Asia and the Middle East*. Florida: University Press of Florida, hlm. 99

Walk to walk and don't look back, always do what you decide

Melangkah dan melangkah jangan lihat belakang, selalu lakukan yang kau putuskan

Don't let them control your life...

Jangan biarkan mereka mengendalikan hidumu...³⁸

Sebuah lirik lagu yang sangat indah menggambarkan jawaban tegas terhadap kalangan yang sinis terhadap impian besar seorang manusia dari sebuah negara kecil. Bagi kalangan sinis tersebut, sebuah mimpi besar bagi orang dari “kampung kecil” tidak akan tercapai. Dengan kata lain hanya impian kosong belaka. Menariknya orang yang memiliki cita-cita besar tersebut dengan mantap menepis sinisme tersebut seraya menyatakan “apakah saya salah jika bercita-cita besar?”³⁹. Nici dan Vinz sendiri menyatakan dalam salah satu kesempatan bahwasanya intisari atau ruh lagu tersebut adalah ajakan agar jangan menyerah dalam menggapai cita-cita⁴⁰. Dalam istilah Nici dan Vinz “*The power of the mind*” –dalam hal ini cita-cita- memiliki dampak yang luar biasa, bahkan tak masuk akal⁴¹. Anggapan Nici dan Vinz memang tepat sebab cita-cita berfungsi layaknya petunjuk arah kemana manusia akan melabuhkan kapalnya. Cita-cita adalah sebuah makna yang memberi arti kehidupan dan menjadikan seseorang rela berkorban untuk menggapainya. Cita-cita besar semacam itulah yang dahulu menjadi penggerak berbagai peristiwa besar yang merubah Indonesia bahkan dunia. Mimpi kemerdekaan Indonesia misalnya akhirnya tercapai dengan terjadinya proklamasi kemerdekaan pada 17 Agustus 45. Sebuah mimpi yang semula mungkin dianggap sinis oleh banyak kalangan terlebih di mata kolonialis Belanda. Faktanya bangsa Indonesia tidak hanya mampu membuktikan bahwa cita-cita mereka dapat diwujudkan, tetapi bangsa Indonesia juga membuktikan bahwa demi mempertahankan cita-cita bangsa Indonesia tidak segan untuk mengorbankan jiwa dan raganya. Hal ini terbukti dari berbagai pertempuran heroik yang dilaksanakan para pejuang dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Mengambil salah satu kisah heroik perjuangan mempertahankan kemerdekaan yakni peristiwa 10 November (surabaya) jelas terlihat semangat “profetik” pula dalam perjuangan bangsa Indonesia. Keimanan kepada Tuhan, yang tercermin dari

³⁸ Nukilan dan Terjemahan lirik lagu ini merujuk pada <http://www.terjemah-lirik-lagu-barat.com/2015/08/lirik-nico-vinz-am-i-wrong.html>

³⁹ Wikipedia. 2017. *Am I Wrong*. Diakses di https://en.wikipedia.org/wiki/Am_I_Wrong

⁴⁰ Gavin Edwards. 2014. *Nico & Vinz's 'Am I Wrong': The Inspirational Story Behind the Hit*. Diakses di <http://www.rollingstone.com/music/news/nico-vinzs-am-i-wrong-the-inspirational-story-behind-the-hit-20140715>

⁴¹ *Ibid*

resolusi Jihad⁴² para pemuka agama secara faktual mampu memberikan kekuatan dorong yang luar biasa bagi para pejuang untuk menghadapi pasukan Sekutu/Inggris yang saat itu berupaya membantu menancapkan kembali kekuasaan Belanda di tanah Indonesia⁴³.

Pesan lagu ini jelas sejalan dengan konteks cita-cita besar FIS UNY, dimana impian besar dari sebuah kampus negara dunia ketiga –dan kampus-kampus lainnya tentunya– untuk untuk melaksanakan dekolonisasi ilmu, penciptaan ilmu sosial Indonesia yang otonom, dan pengembangan mazhab Profetik sebagai arus utama ilmu sosial keindonesiaan bukan merupakan sebuah impian kosong yang tidak bisa tercapai, namun sebaliknya justru sebuah cita-cita yang masuk akal dan layak diperjuangkan.

DAFTAR PUSTAKA

Ahimsa-Putra, H. S. (2016). Paradigma Profetik -Perluakah? Mungkinkah?-.

A'la, A. (2006). *Pembaruan Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Am I Wrong. (2017). Retrieved from Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Am_I_Wrong

Antonaccio, M. (2012). *A Philosophy to Live By: Engaging Iris Murdoch*. Oxford: Oxford University Press.

Attas, S. H. (1972). The Captive Mind In Development Studies Some Neglected Problems And The Need For An Autonomous Social Science Tradition In Asia. *International Social Science Journal* , 34.

⁴² Resolusi Jihad difatwakan pada tanggal 22 Oktober 1945 dan kemudian semakin dikukuhkan dalam Mukhtamar NU di Purwokerto 26-29 Maret 1956. Lihat Zuhairi Misrawi. 2010. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan, Dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, hlm.285; Ahmad Nurhasim & Nur Khalik Ridwan. 2004. *Demoralisasi Khittah NU Dan Pembaruan*. Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, hlm. 21; Hairus Salim H. S. 2004. *Kelompok paramiliter NU*. Yogyakarta: LkiS, hlm.156; Abd A'la. 2006. *Pembaruan Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, hlm. 110

⁴³ Sangat disayangkan semangat “profetik” dalam perang Surabaya ini dalam historiografi Indonesia sempat tidak diberi tempat bahkan terkesan dihilangkan. Lihat Martin van Bruinessen. 1994. *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LkiS, hlm.59; Masyharuddin. 2010. Hasyim Asy'ari: Education for Moral Reform and Independence Dalam Rosnani Hashim (ed). *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: The Other Press, hlm.156

Fenomena menyedihkan ini tentunya harus dimaknai sebagai pelecut semangat untuk mengembangkan ilmu sosial profetik, terkhusus dari sisi transendensi dalam sisi penulisan sejarah lokal dan nasional. Dengan harapan salah satunya jejak penting keberagaman memiliki kontribusi penting dalam pembangunan bangsa tidaklah dilupakan. Sehingga negara yang berdiri saat ini paham bahwa “dirinya” memiliki hutang pada agama pula, sehingga tidak mudah untuk bersikap phobia - Islam dianggap sebagai musuh kedua setelah komunis- bahkan berujung pada upaya pengebirian berbagai aktivitas keagamaan sebagaimana terjadi di Era Orde Baru. Lihat Budhy Munawar-Rachman. 2010. *Argumen Islam Untuk Sekularisme*. Jakarta: Grasindo, hlm. 92

- Belfiore. (2004). *The Structure of the Mind: Outlines of a Philosophical System*. Lanham: University Press of America.
- Beran, K. (2012). Revisiting the Prostitution Debate: Uniting Liberal and Radical Feminism in Pursuit of Policy Reform. *Law & Inequality*, 30 (1).
- Bos, M. P.-M. (2011). Introduction: Critical Crossing. In M. P.-M. Bos (Ed.), *Business Ethics and Continental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruinessen, M. v. (1994). *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS.
- Chirico, A. (2014). *Prostitution As A Matter Of Freedom*. Retrieved from <http://eprints.luiss.it/1353/3/20141211-chirico-summary-eng.pdf>
- Daneshvar, P. (1996). *Revolution in Iran*. Hampshire: Macmillan Press.
- Edwards, G. (2014). *Nico & Vinz's 'Am I Wrong': The Inspirational Story Behind the Hit*. Retrieved from <http://www.rollingstone.com/music/news/nico-vinzs-am-i-wrong-the-inspirational-story-behind-the-hit-20140715>
- Ericsson, L. O. (1980). Charges against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment. *Ethics*, 90 (3).
- Farhang, W. A. (1987). *The U.S. Press and Iran: Foreign Policy and the Journalism of Deference*. Berkeley: University of California Press.
- Finn, M. (2013). *Arguing Against The Industry Of Prostitution: Beyond The Abolitionist Versus Sex Worker Binary*. Retrieved from <http://www.feministcurrent.com/2013/06/24/arguing-against-the-industry-of-prostitution-beyond-the-abolitionist-versus-sex-worker-binary/>
- Fraser, W. D. (2010). Facebook, Surveillance, and Power. In D. E. Wittkower (Ed.), *Facebook and Philosophy: What's on Your Mind?* Illinois: Open Court.
- Gensler, J. S. (Ed.). (2005). *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*. Lanham: A Sheed & Ward Book.
- Han, B. (2002). *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. California: Stanford University Press .
- Kessler, C. S. (2008). Syed Husein Alatas (1928-2007): Wise Muslim Rationalist, Culturally Graounded Cosmopolitan. *Akademika*, 73.
- Kuntowijoyo. (1997). *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (2007). *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kuntowijoyo. (2017). *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

- Lirik Nico & Vinz - Am I Wrong dan Terjemahan. (n.d.). Retrieved from <http://www.terjemah-lirik-lagu-barat.com/2015/08/lirik-nico-vinz-am-i-wrong.html>
- Masyharuddin. (2010). Hasyim Asy'ari: Education for Moral Reform and Independence. In R. Hashim (Ed.), *Reclaiming the Conversation: Islamic Intellectual Tradition in the Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: The Other Press.
- Mehden, F. R. (1993). *Two Worlds of Islam: Interaction Between Southeast Asia and the Middle East*. Florida: University Press of Florida.
- Misrawi, Z. (2010). *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan, Dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas.
- Mohammadi, M. (2015). *Political Islam in Post-revolutionary Iran: Shi'i Ideologies in Islamist Discourse*. London: I.B. Tauris.
- Mudzakir, A. (2016). Ilmu Sosial Profetik: Pribumisasi atau Universalisasi?
- Munawar-Rachman, B. (2010). *Argumen Islam Untuk Sekularisme*. Jakarta: Grasindo.
- Nasiwan. (2016). Paradigma Profetik: Menapaki jalan Baru Route Gerilya Intelektual.
- Paechter, C. (2001). Power, gender, and Curriculum. In M. P. arrie Paechter (Ed.), *Knowledge, Power and Learning*. London: Paul Chapman Publishing.
- Ridwan, A. N. (2004). *Demoralisasi Khittah NU Dan Pembaruan*. Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa.
- Rieffer-Flanagan, B. A. (2013). *Evolving Iran: An Introduction to Politics and Problems in the Islamic Republic*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Rijal, A. I. (2017). *Mewaspadaai Upaya Merusak Islam*. Retrieved from <http://asysyariah.com/mewaspadaai-upaya-merusak-islam/>
- S., H. S. (2004). *Kelompok paramiliter NU*. Yogyakarta: LkiS.
- Santoso, H. (2014). Refleksi dan Rekonstruksi Pemikiran Filosofis Ilmu Sosial Indonesia (Belajar dari Para Ilmuwan UGM).
- Savage, D. M. (2002). *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, And Self-Development*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Searle, J. R. (2003). ontemporary Philosophy in the United States. In N. B. Tsui-James (Ed.), *The Blackwell Companion to Philosophy*. Malden, MA: Blackwell.
- Sedghi, H. (2007). *Women and Politics in Iran: Veiling, Unveiling, and Reveiling*. New York: Cambridge University Press.
- Shalahuddin, H. (2007). *Al-Qur'an dihuajat*. Jakarta: Al Qalam.

- Skowronski, K. P. (2015). *Values, Valuations, and Axiological Norms in Richard Rorty's Neopragmatism*. Lanham: Lexington Books.
- Soames, S. (2014). *Analytic Philosophy in America: And Other Historical and Contemporary Essays*. New Jersey: Princenton University Press.
- Tapiheru, P. s. (2016). *Democracy Within Contextual Islam In Indonesia: Achievements and Challenges*.
- Tazmini, G. (2016). Reasseting Normalcy in Iran's Foreign Policy Realm: Continuities, Challenges, and Opportunitie. In S. N. Tziampiris (Ed.), *The Eastern Mediterranean in Transition: Multipolarity, Politics and Power*. Abingdon: Routledge.
- Tibi, B. (2008). *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad*. Abingdon: Routledge.
- Wedum, E. K. (2014). Ho is a Ho is a Ho: Prostitution, Feminism and the Nevada Brothel System. *aw School Student Scholarship* .
- Zainal Abidin Bagir, J. W. (Ed.). (2005). *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan.

IMPLEMENTASI MODEL PENDIDIKAN MULTIKULTURAL DALAM UPAYA MENATA KEHIDUPAN SOSIAL KEBANGSAAN DAN KENEGARAAN INDONESIA

A.L. Lonto¹ & Wenly R.J. Lolong²

Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Manado

lexi.lonto@gmail.com¹

wenly.lolong@gmail.com²

ABSTRAK: Implementasi Model Pendidikan Multikultural Dalam Upaya Menata Kehidupan Sosial Kebangsaan Dan Kenegaraan Indonesia. Masa depan kebangsaan indonesia saat ini secara luar biasa benar-benar tengah diuji. Berkembangnya paham-paham radikal di beberapa kelompok masyarakat yang berujung pada kegiatan teror faktanya telah mendorong pemerintah berpikir keras untuk menanggulangi persoalan ini. Pendidikan multikultural mengemuka sebagai pilihan positif yang minim resiko dalam mengeliminir berkembangnya nilai-nilai baru yang tidak sesuai dengan standar nilai kebhinekaan yang hidup dalam idealitas kenegaraan indonesia. Tulisan ini bertujuan menggali konsep dan urgensi pendidikan multikultural untuk indonesia dalam korelasinya dengan fakta implementasi pendidikan nasional saat ini. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif. Tersimpulkan bahwa pendidikan multikultural merupakan pilihan terbaik dalam kerangka pembangunan tatanan kehidupan masyarakat indonesia. Lewat model pendidikan multikultural individu warga negara dibentuk untuk memiliki sikap mental dan perilaku yang mampu menerima keberbedaan dalam kesehariannya.

Kata kunci: Pendidikan, Multikultural, Kebhinekaan.

PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang majemuk baik secara etnis, budaya, dan agama. Etnis yang ada di Indonesia tersebar secara geografis dalam ribuan pulaupulau. Setiap etnis memiliki budayanya tersendiri yang berbeda dengan etnis yang lain. Perbedaan etnis tersebut, dalam realitas sejarah tidak menjadi hambatan dalam pembentukan negara Republik Indonesia yang diproklamasikan pada tanggal 17 Agustus 1945. Hal tersebut dapat dicapai dikarenakan pulau-pulau yang tersebar di Indonesia mengalami latar belakang sejarah yang sama yaitu dijajah oleh Belanda. Kolonialisme yang terjadi di Indonesia berdampak pada timbulnya nasionalisme, sebuah gerakan yang berkeinginan untuk membentuk negara bangsa atas dasar kesamaan latar belakang. Gerakan tersebut terwujudkan di Indonesia dengan lahirnya Negara Republik Indonesia yang diproklamasikan pada tanggal 17 Agustus 1945 (Mulyana, 2008: 1).

Perjalanan menuju negara yang sejahtera dalam kenyataan bukanlah sesuatu yang mudah untuk kemudian dilalui Indonesia. Membangun negara dalam realitas kemajemukan terus menjadi persoalan tersendiri. Konflik sosial berdarah berlatar belakang suku dan agama tidak jarang muncul mewarnai perjalanan pembangunan negara ini. Perseteruan sesama anak bangsa dalam ragam peristiwa konflik tersebut mendorong tanya terhadap konsep keIndonesiaan yang lekat dengan kultur majemuk dalam kehidupan kebersamaan.

Bunyamin menyebut pluralitas masyarakat Indonesia merupakan fenomena yang paradoks jika tidak mendapatkan perhatian serius dalam mengelola keberagaman tersebut. Di satu sisi, keberagaman tersebut merupakan kekayaan cultural yang mengekspresikan kebesaran sebagai sebuah bangsa. Di sisi lain, keberagaman akan menjadi potensi yang dapat menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan dan peradaban jika tidak terwadahi dalam sistem penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara (Bunyamin, 2016:1).

Harus diakui Indonesia dalam realitas keberagaman etnis, budaya dalam kontur wilayah geografis yang terpisah-pisah dalam banyak pulau, sesungguhnya memiliki potensi besar baik positif sekaligus negatif untuk maju. Tidak dapat disangkal bahwa masyarakat Indonesia dalam gagasan sebagai satu bangsa, sejatinya dalam keseharian terkotak-kotak dalam ukuran suku, agama, adat dan bahasa. Supardi menyebut Negara multikultural seperti Indonesia harus antisipatif dan responsif terhadap fenomena heterogenitas kebudayaan dengan sikap arif dan bijak. Perbedaan yang selama ini ada di

satu sisi telah menimbulkan sisi negatif berupa konflik yang melanda negeri ini, yang salah satunya disebabkan heterogenitas atau deferensiasi sosial dalam masyarakat. Misalnya, kasus konflik antarsuku Madura dan Dayak di Sambas Kalimantan Tengah, konflik dengan isu agama di Poso dan Maluku, gerakan separatisme Aceh yang salah satunya dipicu oleh kurang baiknya model pengelolaan perbedaan (Supardi, 2006:120).

Interaksi sosial budaya masyarakat dengan potensi dampak negatif atasnya, secara faktual merupakan hal harus dihadapi. Dinilai dari aspek memajukan negara maka pluralitas masyarakat Indonesia merupakan sesungguhnya merupakan modal pembangunan negara. Namun demikian idealitas konsep demikian sesungguhnya pula merupakan hal yang tidak mudah untuk diwujudkan. Penataan kehidupan masyarakat yang mengedepankan budaya toleransi menjadi tantangan besar pada konteks ini.

Pendidikan dalam hal ini mengemuka sebagai pilihan positif yang minim resiko dalam mengeliminir berkembangnya nilai-nilai baru yang tidak sesuai dengan standar nilai kebhinekaan yang hidup dalam idealitas kenegaraan Indonesia. Pada konteks ini maka kemudian ialah model pendidikan seperti apa yang kiranya dapat dipilih serta didayagunakan untuk menihilkan potensi dampak dari persoalan ini? Selanjutnya dengan semakin berkembangnya konsep model pendidikan multikultural maka pertanyaannya kemudian apakah model pendidikan ini dapat diterapkan di Indonesia? Menjadi tanya juga kemudian bagaimana konsep maupun fakta implementasi kebijakan pendidikan di Indonesia selama ini dalam keterkaitan persoalan fakta multikulturalitas kehidupan bangsa Indonesia?

METODE

Tulisan ini hendak membahas urgensi implementasi konsep model pendidikan multikultural untuk Indonesia. Pembahasan juga merujuk pada bagaimana fakta implementasi pendidikan nasional yang merujuk pada dikedepankannya pengakuan terhadap keberagaman budaya masyarakat Indonesia. Metode penelitian yang digunakan ialah metode kualitatif deskriptif. Adapun yang menjadi objek penelitian disini ialah kebijakan pendidikan nasional khususnya kurikulum pendidikan dasar dan menengah yang sementara dijalankan oleh pemerintah saat ini.

KONSEP MULTIKULTURALISME

Abdul Kohar Umar mengartikan multikulturalisme sebagai paham atau aliran yang membahas tentang kemajemukan budaya, kemudian berupaya untuk mengembangkan seluruh potensi manusia yang menghargai pluralitas dan heterogenitas sebagai konsekuensi keragaman budaya, etnis, suku, dan agama (Umar, 2012: 281). Sementara Suparlan dalam Badrudin (2017) menyebut multikulturalisme berakar kata dari istilah multikultural. Sebagai sebuah ide, pendidikan multikultural dibahas dan diwacanakan pertama kali di Amerika dan negara-negara Eropa Barat pada tahun 1960-an oleh gerakan yang menuntut diperhatikannya hak-hak sipil (civil right movement). Tujuan utama dari gerakan ini adalah untuk mengurangi praktik diskriminasi di tempat-tempat publik, di rumah, di tempat-tempat kerja, dan di lembaga-lembaga pendidikan, yang dilakukan oleh kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas. Selama itu, di Amerika dan negara-negara Eropa Barat hanya dikenal adanya satu kebudayaan, yaitu kebudayaan kulit putih yang Kristen. Golongan-golongan lainnya yang ada dalam masyarakat-masyarakat tersebut dikelompokkan sebagai minoritas dengan pembatasan hak-hak mereka (Badrudin, 2017: 159).

Suparlan juga menyebut multikulturalisme sebagai konsep yang mampu menjawab tantangan perubahan zaman dengan alasan multikulturalisme merupakan sebuah ideologi yang mengagungkan perbedaaan budaya, atau sebuah keyakinan yang mengakui dan mendorong terwujudnya pluralisme budaya sebagai corak kehidupan masyarakat (Rahim, 2011: 165). Sementara Achmad Syaifuddin menyebut multikulturalisme sebagai suatu ideologi jalan keluar dari persoalan mundurnya kekuatan integrasi dan kesadaran nasionalisme suatu bangsa sebagai akibat dari perubahan-perubahan di tingkat global (Syaifuddin, 2006: 7).

Ana Irhandayaningsih dengan mengutip uraian Parekh membedakan lima model multikulturalisme meliputi pertama, multikulturalisme isolasionis, yaitu masyarakat yang berbagai kelompok kulturalnya menjalankan hidup secara otonom dan terlibat dalam interaksi minimal satu sama lain. Kedua, multikulturalisme akomodatif yang didefinisikan sebagai masyarakat yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultur kaum minoritas. Masyarakat ini merumuskan dan menerapkan undang-undang, hukum, dan ketentuan-ketentuan yang sensitif secara kultural, dan memberikan kebebasan kepada kaum minoritas untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan mereka. Begitupun

sebaliknya, kaum minoritas tidak menantang kultur dominan. Multikulturalisme ini diterapkan di beberapa negara Eropa. Ketiga, multikulturalisme otonomis, dikonsepsikan sebagai masyarakat plural yang kelompok-kelompok kultural utamanya berusaha mewujudkan kesetaraan (*equality*) dengan budaya dominan dan menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Perhatian pokok kultural ini adalah untuk mempertahankan cara hidup mereka, yang memiliki hak yang sama dengan kelompok dominan; mereka menantang kelompok dominan dan berusaha menciptakan suatu masyarakat yang semua kelompoknya bisa eksis sebagai mitra sejajar. Keempat, multikulturalisme kritikal/interaktif, yaitu masyarakat plural yang kelompok-kelompok kulturalnya tidak terlalu terfokus (*concerned*) dengan kehidupan kultural otonom, tetapi lebih membentuk penciptaan kolektif yang mencerminkan dan menegaskan perspektif-perspektif khas mereka. Kelima, multikulturalisme kosmopolitan, diartikan sebagai masyarakat plural yang berusaha menghapus batas-batas kultural sama sekali untuk menciptakan sebuah masyarakat tempat setiap individu tidak lagi terikat kepada budaya tertentu, sebaliknya secara bebas terlibat dalam percobaan-percobaan interkultural dan sekaligus mengembangkan kehidupan kultural masing-masing (Irhandayaningsih, 2012: 2).

Bagaimana dengan Indonesia sendiri? Tanpa perlu terpaku dengan fakta model multikulturalisme diatas maka sesungguhnya Indonesia mengembangkan konsep keragaman tersendiri dengan prinsip Bhineka Tunggal Ikannya. Namun demikian tidak dapat disangkal bahwa dalam perkembangan kehidupan negara akhir-akhir ini multikulturalisme dalam kenyataan telah terdorong mengemuka sebagai isu sentral dalam pembangunan. Pembangunan negara tidak bisa dilepaskan begitu saja dari fakta sosial kehidupan masyarakat didalam negara. Indonesia sebagai sebuah negara pun mengalami hal ini. Membangun negara dengan latar kehidupan sosial budaya yang beragam pada kelompok-kelompok masyarakat yang hidup dalam negara ini bukanlah persoalan yang mudah untuk menatanya. Perihal kesetaraan dan akses dalam pemerintahan dan pembangunan negara merupakan isu yang mudah mengemuka terdorong sebagai persoalan yang sangat mengganggu jalannya pembangunan negara.

Begitu eratnya perihal keberagaman kultur kehidupan masyarakat negara ini dengan perihal pembangunan negara sesungguhnya merupakan fakta kehidupan Indonesia sebagai sebuah negara. Ancaman disintegrasi mengemuka sebagai isu yang

menyertai persoalan keberagaman. Menata keberagaman dalam negara bukanlah sesuatu yang mudah. Disinilah paham multikultural dalam konteks ini dapat digunakan sebagai metode mengelola negara yang plural demi tercapainya tujuan negara itu sendiri.

Patut disimak pandangan Azyumardi Azra yang menyebut bahwa kerangka konseptual tentang masyarakat multikulturalisme sesungguhnya tidak terlalu baru di Indonesia, sebab prinsip negara Indonesia adalah sebagai negara "Bhinneka Tunggal Ika" yang mencerminkan bahwa meskipun Indonesia adalah negara yang terdiri dari berbagai suku bangsa, etnis dan agama, tetapi terintegrasi dalam ikatan keikaan, kesatuan" (Rahim, 2011: 165).

Walau demikian dengan mengacu pada fakta konflik horizontal dalam masyarakat di Indonesia saat ini idealitas kebhinekaan seperti tersebut diatas masih memerlukan jbaran nyata di lapangan. Persoalan menerima keberbedaan sosial budaya secara individu maupun kelompok masyarakat dalam kenyataan akhir-akhir ini semakin mengemuka sebagai isu sentral dalam perjalanan pembangunan negara. Masa depan negara sesungguhnya sementara dipertaruhkan pada titik ini.

KEBIJAKAN PENDIDIKAN NASIONAL DALAM TANTANGAN KEBHINEKAAN

Rahmawati Rahim menyebut terhadap gejolak dan realitas kekinian bangsa Indonesia yang mengancam paradigma ke-Bhineka Tungga Ika-an, diperlukan terobosan pemikiran mengenai konsep pendidikan yang mampu memberdayakan manusia dan masyarakat dengan perbedaan yang dimiliki. Oleh beliau, konsep pendidikan harus mampu memenuhi kebutuhan mendesak bangsa Indonesia saat ini untuk merekonstruksi kembali "kebudayaan nasional Indonesia" yang terdiri dari keragaman etnis dan budaya tersebut. Dalam konteks ini, konsep pendidikan multikultural bisa menjadi alternatif mengingat pendidikan multikultural melihat masyarakat secara luas dari keberbedaan yang dimiliki. Paradigma pendidikan multikultural mencakup subjek-subjek mengenai ketidakadilan, kemiskinan, penindasan dan keterbelakangan kelompok-kelompok minoritas dalam berbagai bidang sosial, budaya, ekonomi, pendidikan dan lain-lain (Rahim, 2011: 163).

Pada titik ini maka menjadi penting untuk kemudian membandingkan konsep maupun implementasi kebijakan pendidikan nasional saat ini. Dapat dijawab bahwa

secara konseptual dalam konteks kebijakan pendidikan nasional maka pemerintah memiliki kewajiban untuk mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pendidikan nasional yang meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa serta akhlak mulia dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa yang diatur dengan undang-undang. Hal ini sesungguhnya jelas termuat dalam pertimbangan kehadiran UU No. 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional.

Idealitas model sistem pendidikan nasional yang berfokus pada keimanan dan ketakwaan pada Tuhan Yang Maha Esa ini sendiri masih harus dipertajam terkait bagaimana menerima keberagaman agama dan sistem kepercayaan dalam masyarakat. Tidak mudah untuk kemudian menemukan model pendidikan yang fokus pada peningkatan iman dan takwa kepada Tuhan Yang Maha Esa pada satu sisi sementara pada sisi lain keimanan dan ketakwaan itu sendiri dapat berbeda dalam hal konsep maupun implementasi secara individu sebab mana terjadi perbedaan dalam hal agama dan sistem kepercayaan dari masing-masing individu tersebut. Uniknyanya kemudian ialah bahwa pada konteks pembangunan negara maka di tengah kerumitan inilah Indonesia berdiri. Masa depan negara yang digantungkan pada hadirnya individu dan kelompok masyarakat yang toleran menghargai segala perbedaan sesungguhnya merupakan tantangan terbesar pendidikan nasional. Kelangsungan Negara Kesatuan Republik Indonesia sesungguhnya dipertaruhkan pada konteks ini.

Dalam bagian penjelasan UU No. 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional tersebut diatas pendidikan dikonsepsikan sebagai “usaha agar manusia dapat mengembangkan potensi dirinya melalui proses pembelajaran dan/atau cara lain yang dikenal dan diakui oleh masyarakat.” Sementara definisi baku dimuat dalam Pasal 1 ayat 1 dari Undang-Undang ini, yang lengkapnya menjelaskan bahwa “pendidikan merupakan usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.” Selanjutnya untuk pendidikan nasional sendiri diartikan sebagai “pendidikan yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang berakar pada nilai-nilai agama, kebudayaan nasional Indonesia dan tanggap terhadap tuntutan perubahan zaman” (UU RI No. 20 Tahun 2003).

Berlandas pada batasan pengertian inilah maka dihadirkan kemudian visi dan misi pendidikan nasional. Sebagaimana ditegaskan dalam bagian penjelasan UU No. 20 Tahun 2003 tersebut diatas, pendidikan nasional mempunyai visi terwujudnya sistem pendidikan sebagai pranata sosial yang kuat dan berwibawa untuk memberdayakan semua warga negara Indonesia berkembang menjadi manusia yang berkualitas sehingga mampu dan proaktif menjawab tantangan zaman yang selalu berubah. Mengacu dari visi tersebut demikian maka dapat dikatakan disini bahwa persoalan kualitas manusia memang menjadi fokus utama kebijakan pendidikan nasional.

Disinilah dapat dikatakan bahwa mental dan karakter individu manusia Indonesia menjadi sebuah persoalan yang tidak dapat disepelekan begitu saja. Kemampuan diri untuk berkebangsaan dan berkenegaraan dari masing-masing individu warga negara merupakan sesuatu yang tidak mudah sifatnya untuk diwujudkan ketika dihadapkan pada kenyataan bahwa masyarakat dalam negara ini sesungguhnya begitu heterogen. Padahal pada tingkat heterogenitas yang tinggi inilah maka potensi konflik senantiasa mengancam kehidupan sosial masyarakat dalam negara. Pada titik demikian maka keberbedaan konsep, ide gagasan, bahkan sistem keyakinan pribadi dalam keseharian antar individu atau kelompok masyarakat dalam kenyataan dapat berpotensi menghancurkan keharmonisan kehidupan masyarakat. Pengalaman terjadinya rusuh horizontal di berbagai daerah di Indonesia sejak negara ini merdeka kiranya cukup membuktikan uraian tersebut diatas. Berpijak pada ukuran kebutuhan penataan kehidupan masyarakat dalam negara inilah maka pendidikan multikultural dirasa penting untuk kemudian diterapkan pada sistem pendidikan nasional.

URGENSI PENDIDIKAN MULTIKULTURAL

Pendidikan multikultural dalam idealitas konseptualnya dianggap sebagai salah satu pilihan model pendidikan yang dapat memenuhi kebutuhan pembangunan mental karakter individu manusia maupun kelompok masyarakat dalam negara yang begitu heterogen dengan tingkat gesekan tinggi seperti Indonesia. Dalam konteks yang lebih luas pendidikan sendiri pada dasarnya telah dikonsepsikan sejak lama sebagai cara terbaik dalam hal menata kehidupan sosial dari suatu masyarakat tidak terkecuali masyarakat Indonesia. Sementara diluar itu pembangunan negara sejatinya tidak bisa ditumpukan kepada hal lain selain daripada pendidikan. Faktanya majunya kehidupan sosial masyarakat secara dominan selalu ditunjang oleh faktor pendidikan.

Tantangan Indonesia sebagai sebuah negara dengan tingkat keberagaman sosial budaya yang tinggi dalam kenyataan menghadirkan potensi konflik yang mengancam masa depan negara. Pada konteks ini Rustam Ibrahim menganalisis bahwa ada hubungan erat antara fakta keunikan budaya yang beragam tersebut dengan pola pikir, tingkah laku dan karakter pribadi yang menjadi sebuah tradisi pada masing-masing kelompok masyarakat. Dalam kenyataan tradisi yang terbentuk akan berlainan dari satu suku/daerah dengan suku/daerah yang lain. Pada tataran inilah oleh beliau pergumulan antar budaya memberikan peluang konflik manakala tidak terjadi saling memahami dan menghormati satu sama lain. Proses untuk meminimalisir konflik inilah memerlukan upaya pendidikan yang berwawasan multikultural dalam rangka pemberdayaan masyarakat yang majemuk dan heterogen agar saling memahami dan menghormati serta membentuk karakter yang terbuka terhadap perbedaan (Ibrahim, 2015: 132).

Pendidikan multikultural sendiri bisa didefinisikan sebagai pendidikan untuk (tentang) keragaman kebudayaan dalam merespon perubahan demografis dan kultural lingkungan masyarakat tertentu atau bahkan dunia secara keseluruhan. Pada konteks yang lebih umum James Banks menjelaskan pendidikan multikultural sebagai pendidikan untuk *people of colour*. Sementara Muhaemin el-Ma'hady, menjelaskan pendidikan multikultural dapat didefinisikan sebagai pendidikan mengenai keragaman kebudayaan dalam merespon perubahan demografis dan kultural dari suatu masyarakat tertentu (Rahwati Rahim, 2011:166-167).

Maslikhah dalam uraiannya menyebut pertautan antara pendidikan dan multikultural merupakan solusi atas realitas budaya yang beragam sebagai sebuah proses pengembangan seluruh potensi yang menghargai pluralitas dan heterogenitas sebagai konsekuensi keragaman budaya, etnis, suku dan aliran atau agama (Maslikhah, 2007: 748).

Menurut Tilaar, pendidikan multikultural biasanya mempunyai ciri-ciri sebagai berikut:

- a) tujuannya membentuk "manusia budaya" dan menciptakan masyarakat berbudaya (berperadaban)";
- b) materinya mengajarkan nilai-nilai luhur kemanusiaan, nilai-nilai bangsa, dan nilai-nilai kelompok etnis (*cultural*);
- c) metodenya demokratis, yang menghargai aspek-aspek perbedaan dan keberagaman budaya bangsa dan kelompok etnis (multikulturalis); dan

- d) evaluasinya ditentukan pada penilaian terhadap tingkah laku anak didik yang meliputi persepsi, apresiasi, dan tindakan terhadap budaya lainnya (Tilaar, 2004: 9).

Menjadi pertanyaan kemudian ialah apakah sebenarnya tujuan pendidikan multikultural. Pada konteks ini dapat dilihat uraian Judith H. Kazt dalam Ardiansah (2008) seperti dikutip Rahim (2011) yang menyatakan empat tujuan pendidikan multikultural yang meliputi:

- 1) Memberikan pengalaman belajar kepada peserta didik guna mengenalkan secara kritis kemampuan evaluasi untuk melawan isu-isu seperti realisme, demokrasi, partisipatory, dan exime.
- 2) Mengembangkan keterampilan peserta didik untuk klarifikasi nilai, termasuk kajian untuk mentransmisikan nilai-nilai yang laten dan manifes.
- 3) Menguji dinamika keberagaman budaya dan implikasinya kepada strategi pembelajaran guru.
- 4) mengkaji variasi kebahasaan dan keberagaman gaya belajar peserta didik sebagai dasar bagi pengembangan strategi pembelajaran yang sesuai (Rahim, 2011: 170).

FAKTA IMPLEMENTASI

Dari apa yang terurai diatas sesungguhnya telah menegaskan idealitas konsep pendidikan multikultural sebagai jawaban terhadap kebutuhan menghadirkan individu warga negara yang baik dan mampu hidup dalam tatanan keberagaman sosial dan budaya masyarakat. Pertanyaannya terpenting kemudian yang dapat dihadirkan disini ialah bagaimana proyeksi pendidikan multikultural untuk Indonesia sendiri? Menjawab pertanyaan ini maka relevanlah kemudian untuk melihat bagaimana pelaksanaan pendidikan secara substansiil dalam hal muatan inti kurikulum di Indonesia khususnya pada jenjang pendidikan dasar dan menengah saat ini. Kurikulum sendiri sebagaimana dijelaskan dalam UU No. 20 Tahun 2003 khususnya dalam Pasal 1 angka 19 merupakan seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahan pelajaran serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu.

Kurikulum sebagai salah satu unsur sumber daya pendidikan berperan penting dalam proses pengembangan peserta didik. Strategi pengembangan kurikulum Indonesia ialah berbasis pada kompetensi. Pengembangan kurikulum berbasis kompetensi sangat diperlukan sebagai instrumen untuk mengarahkan peserta didik menjadi: (1) manusia berkualitas yang mampu dan proaktif menjawab tantangan zaman yang selalu berubah; dan (2) manusia terdidik yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa,

berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri; dan (3) warga negara yang demokratis dan bertanggung jawab (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012:2).

Sementara kurikulum yang berbasis kompetensi memiliki karakteristik sebagai berikut:

- 1) Isi atau konten kurikulum adalah kompetensi yang dinyatakan dalam bentuk Kompetensi Inti (KI) mata pelajaran dan dirinci lebih lanjut ke dalam Kompetensi Dasar (KD).
- 2) Kompetensi Inti (KI) merupakan gambaran secara kategorial mengenai kompetensi yang harus dipelajari peserta didik untuk suatu jenjang sekolah, kelas, dan mata pelajaran.
- 3) Kompetensi Dasar (KD) merupakan kompetensi yang dipelajari peserta didik untuk suatu mata pelajaran di kelas tertentu.
- 4) Penekanan kompetensi ranah sikap, keterampilan kognitif, keterampilan psikomotorik, dan pengetahuan untuk suatu satuan pendidikan dan mata pelajaran ditandai oleh banyaknya KD suatu mata pelajaran.
- 5) Kompetensi Inti menjadi unsur organisatoris kompetensi bukan konsep, generalisasi, topik atau sesuatu yang berasal dari pendekatan “disciplinary-based curriculum” atau “content-based curriculum”.
- 6) Kompetensi Dasar yang dikembangkan didasarkan pada prinsip akumulatif, saling memperkuat dan memperkaya antar mata pelajaran.
- 7) Proses pembelajaran didasarkan pada upaya menguasai kompetensi pada tingkat yang memuaskan dengan memperhatikan karakteristik konten kompetensi dimana pengetahuan adalah konten yang bersifat tuntas (*mastery*).
- 8) Penilaian hasil belajar mencakup seluruh aspek kompetensi, bersifat formatif dan hasilnya segera diikuti dengan pembelajaran remedial untuk memastikan penguasaan kompetensi pada tingkat memuaskan (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012:6).

Jika ditelaah lebih lanjut maka untuk struktur kompetensi inti maupun kompetensi dasar sendiri terjabarkan masing-masing kedalam tiga segmen yaitu sekolah dasar, sekolah menengah pertama dan sekolah menengah atas. Pada sekolah dasar kompetensi inti kelas I sampai dengan kelas VI pada dasarnya sama yakni meliputi:

1. Menerima dan menjalankan ajaran agama yang dianutnya.
2. Memiliki perilaku jujur, disiplin, tanggung jawab, santun, peduli, dan percaya diri dalam berinteraksi dengan keluarga, teman, dan guru.
3. Memahami pengetahuan faktual dengan cara mengamati (mendengar, melihat, membaca) dan menanya berdasarkan rasa ingin tahu tentang dirinya, makhluk ciptaan Tuhan dan kegiatannya, dan benda-benda yang dijumpainya di rumah dan di sekolah.
4. Menyajikan pengetahuan faktual dalam bahasa yang jelas dan logis, dalam karya yang estetis, dalam gerakan yang mencerminkan anak sehat, dan dalam tindakan yang mencerminkan perilaku anak beriman dan berakhlak mulia (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013:6-7)

Sementara untuk kelas 3 ditambahkan kompetensi berinteraksi dengan tetangga pada poin kompetensi 2 dan penambahan poin pemahaman secara konseptual pada poin kompetensi 3 serta kemampuan menyajikan pengetahuan konseptual pada poin kompetensi 4.

Selanjutnya untuk kelas 4 maka kompetensi dasar poin 1 terdapat tambahan kompetensi sikap menghargai. Pada poin 2 ada tambahan unsur interaksi dengan tetangga. Sementara untuk kelas V dan VI pada konteks ini secara signifikan terdapat tambahan unsur cinta tanah air pada poin kompetensi 2.

Pada level sekolah menengah pertama (kelas VII, kelas VIII dan kelas IX) maka kompetensi inti secara umum mencakup:

1. Menghargai dan menghayati ajaran agama yang dianutnya.
2. Menghargai dan menghayati perilaku jujur, disiplin, tanggungjawab, peduli (toleransi, gotong royong), santun, percaya diri, dalam berinteraksi secara efektif dengan lingkungan sosial dan alam dalam jangkauan pergaulan dan keberadaannya.
3. Memahami pengetahuan (faktual, konseptual, dan prosedural) berdasarkan rasa ingin tahunya tentang ilmu pengetahuan, teknologi, seni, budaya terkait fenomena dan kejadian tampak mata.
4. Mencoba, mengolah, dan menyaji dalam ranah konkret (menggunakan, mengurai, merangkai, memodifikasi, dan membuat) dan ranah abstrak (menulis, membaca, menghitung, menggambar, dan mengarang) sesuai dengan yang dipelajari di sekolah dan sumber lain yang sama dalam sudut pandang/teori (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013: 6)

Selanjutnya untuk level sekolah menengah atas (kelas X, kelas XI, dan kelas XII) maka kompetensi inti secara umum mencakup :

1. Menghayati dan mengamalkan ajaran agama yang dianutnya.
2. Mengembangkan perilaku (jujur, disiplin, tanggung jawab, peduli, santun, ramah lingkungan, gotong royong, kerjasama, cinta damai, responsif dan proaktif) dan menunjukkan sikap sebagai bagian dari solusi atas berbagai permasalahan bangsa dalam berinteraksi secara efektif dengan lingkungan sosial dan alam serta dalam menempatkan diri sebagai cerminan bangsa dalam pergaulan dunia.
3. Memahami dan menerapkan pengetahuan faktual, konseptual, prosedural dalam ilmu pengetahuan, teknologi, seni, budaya, dan humaniora dengan wawasan kemanusiaan, kebangsaan, kenegaraan, dan peradaban terkait fenomena dan kejadian, serta menerapkan pengetahuan prosedural pada bidang kajian yang spesifik sesuai dengan bakat dan minatnya untuk memecahkan masalah.
4. Mencoba, mengolah, dan menyaji dalam ranah konkret dan ranah abstrak terkait dengan pengembangan dari yang dipelajarinya di sekolah (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013: 8).

Sementara secara khusus terdapat penambahan unsur kompetensi kemampuan memosisikan diri sebagai agen transformasi masyarakat dalam membangun peradaban bangsa dan dunia pada poin kompetensi 2 diatas.

Pada konteks ini jika kemudian disepakati bahwa pendidikan multikultural memiliki dampak positif terhadap tatanan sosial masyarakat dalam negara maka mengacu dari uraian keseluruhan poin kompetensi inti mulai dari sekolah dasar sampai sekolah menengah atas diatas maka rasanya belum ada kompetensi inti yang secara khusus memperhitungkan dengan benar urgensi substansi nilai luhur kemanusiaan, bangsa dan nilai kelompok etnis. Hal sama kurang lebih terjadi dengan nilai menghargai keberbedaan dan keragaman budaya bangsa dan kelompok etnis.

Padahal jika disepakati bahwa pembangunan mental dan karakter manusia Indonesia yang lekat dengan pendidikan multikultural harus dimulailah sejak dini termasuk tahap pendidikan dasar maka dengan mengacu nilai-nilai menghargai luhurnya manusia, bangsa dan kelompok etnis sebagaimana menjadi salah satu ciri dari pendidikan multikultural oleh Tilaar sebelumnya diatas, maka yang demikian ini haruslah dimunculkan secara tegas. Hendak dipertegas disini bahwa memang terdapat hubungan kausalitas antara pendidikan dengan persoalan mental karakter berikut nilai-nilai. Kiranya yang demikian ini pun koheren dengan pendapat Furqan seperti dikutip Lonto (2015:16) yang menyebut bahwa: *“education is not enough just to make children smarter, but also must be able to create the noble values or character.”*

Perhitungan terhadap hal ini ialah dipijakkan dari konsepsi ciri-ciri pendidikan multikultural sebagaimana dikemukakan oleh Tilaar. Apa yang hendak dikatakan ialah bahwa nampaknya memang terjadi pembedaan khusus oleh beliau antara konsep nilai-nilai bangsa dan konsep nilai-nilai kelompok etnis. Beliau nampaknya membagi tegas antara apa yang dimaksud dengan nilai-nilai bangsa dengan nilai-nilai kelompok etnis. Bahwa menurut beliau keduanya tetap harus mendapat porsi yang sama untuk diperhatikan dalam konsep pendidikan multikultural.

Harus diakui kemudian bahwa pada poin inilah justru makna penting terkait keberadaan nilai budaya kelompok etnis ditengah nilai budaya bangsa itu muncul. Nilai bangsa termasuk nilai budayanya dalam hal ini tidaklah memiliki ukuran yang sama baik jenis, bentuk maupun isinya dengan nilai kelompok etnis. Mengapa demikian ialah karena justru dalam nilai-nilai kebangsaan terdapat prinsip mengakomodir dan menghormati nilai-nilai kelompok etnis berikut budaya yang melekat padanya.

Namun demikian diluar dari persoalan dalam level kebijakan kurikulum diatas maka di lapangan persoalan ini justru meluas pada persoalan kompetensi guru dalam mengelola tugas tanggung jawabnya. Lonto menyebut setidaknya lima permasalahan pokok yang dihadapi guru dalam pendidikan karakter yaitu: pertama, maraknya media sosial yang menyajikan budaya populer yang berpengaruh terhadap pola pikir, sikap dan tindakan siswa. Kedua, para guru lebih berorientasi dan terikat pada muatan atau isi kurikulum. Ketiga, para guru belum banyak melakukan eksplorasi nilai-nilai sosial budaya lokal. Keempat, kurangnya keteladanan dari guru sendiri dalam mendemonstrasikan nilai-nilai sosial budaya setempat. Kelima, sekolah belum mengintegrasikan nilai-nilai sosio-kultural (Lonto, 2015:324).

Pada konteks negara Indonesia maka haruslah disadari oleh semua pihak bahwa tidaklah boleh kemudian atas nama nilai-nilai kebangsaan maka nilai-nilai kelompok etnis kemudian direduksi. Jika yang demikian ini terjadi maka kehancuran bangsa dan negara dengan pasti akan terjadi. Harus dikatakan kemudian bahwa persoalan mempertahankan negara pada konteks ini sesungguhnya lebih kepada upaya membentuk pribadi-pribadi manusia Indonesia yang memiliki sikap budaya positif dalam hal penerimaan, pengakuan dan penghormatan terhadap nilai entitas budaya setiap kelompok masyarakat di Indonesia.

PENUTUP

Pendidikan multikultural merupakan pilihan terbaik dalam kerangka pembangunan tatanan kehidupan masyarakat Indonesia. Lewat model pendidikan multikultural individu warga negara dibentuk untuk memiliki sikap mental dan perilaku yang mampu menerima keberbedaan dalam kesehariannya. Model pendidikan ini perlu terus dikaji dan dikembangkan tidak saja sebagai sebuah pilihan dari sekian banyak model pendidikan dalam membangun mental karakter anak bangsa namun lebih daripada itu model pendidikan ini dalam kenyataan memiliki koherensi faktual dengan latar kehidupan sosial budaya bangsa Indonesia yang dalam kenyataan memiliki tingkat heterogenitas tinggi.

Pada sebuah kesadaran terhadap pentingnya kemampuan menerima perbedaan dengan prinsip toleransi didalamnya maka konsep model pendidikan multikultural harus terintegrasikan secara penuh kedalam kurikulum pendidikan nasional dalam kerangka tujuan membentuk individu-individu warga negara muda yang mampu

mengaplikasikan nilai-nilai penerimaan, pengakuan serta penghormatan terhadap keberbedaan sosial budaya dalam negara ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Badrudin. (2017). Konsep Pendidikan Multikultural. *Tazkiya*, 16(02), 157-176.
- Bunyamin. (2017). Pendidikan Multikultural Menuju Masyarakat Bermartabat. *Jurnal Pendidikan Islam*, 7(2), 1-20.
- Ibrahim, R. (2015). Pendidikan Multikultural: Pengertian, Prinsip, dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam. *ADDIN*, 7(1).
- Irhandayaningsih, A. (2012). Kajian Filosofis terhadap Multikulturalisme Indonesia. *HUMANIKA*, 15(9).
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2013). Kompetensi Dasar Sekolah Dasar (SD)/Madrasah Ibtidaiyah (MI).
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2013). Kompetensi Dasar Sekolah Menengah Pertama (SMP)/Madrasah Tsanawiyah (MTs).
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. (2013). Kompetensi Dasar Sekolah Menengah Atas (SMA)/Madrasah Alawiyah (MA).
- Lonto, A.L., (2015). Effect of Moral Work, the Teaching Profession and Character Education in Shaping the Character of the Students at SMAN 9 Manado. *IOSS Journal of Humanities and Social Science*. 20 (5). 13-19.
- Lonto, A.L.. (2015). Pengembangan Model Pendidikan Karakter Berbasis Nilai Sosio Kultural Pada Siswa SMA di Minahasa. *Mimbar: Jurnal Sosial dan Pembangunan*. 31 (2). 319-327
- Maslikhah, Q. (2007). Rekonstruksi Sistem Pendidikan Berbasis Kebangsaan. *Salatiga: STAIN Salatiga Press bekerjasama dengan JP Books*.
- Mulyana, A. (2008). Hubungan Etnis Dalam Pendidikan Sejarah di Indonesia. In *Disajikan. Dalam The International Seminar on Ethnicity and Education, The Faculty of Education & Institute Research of Ethnicity Universiti Kebangsaan Malaysia, Kualalumpur*.
- Rahim, R. (2011). Signifikansi Pendidikan Multikultural Terhadap Kelompok Minoritas. *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, 12(1), 161-182.
- Supardi, S. (2006). Pendidikan Sejarah Lokal Dalam Konteks Multikulturalisme. *Jurnal Cakrawala Pendidikan*, (1). <http://eprints.uny.ac.id/3752/1/07-Supardi.pdf>
- Syaifuddin, A. F. (2006). Membumikan Multikulturalisme Di Indonesia. *Jurnal Antropologi Sosial Budaya Etnovisi*, 2(1), 3-11.
- Tilaar H.A.R. (2004). *Multikulturalisme Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*, Jakarta: Grasindo.
- Umar, A. K. (2012). Pendidikan Agama Berbasis Multikulturalisme (Studi Kritis). *AT TA'DIB*, 7(2).

KONTRIBUSI PARADIGMA PROFETIK DALAM MEMBANGUN PENDIDIKAN INKLUSI MULTIKULTURAL KONTEKS KEINDONESIAAN

Diana Wulandari

Widyaiswara Pusat Pengembangan dan Pemberdayaan Pendidik dan Tenaga Kependidikan Pendidikan Kewarganegaraan dan Ilmu Pengetahuan Sosial (PPPPTK PKn dan IPS) sekaligus Mahasiswi Pascasarjana Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan Universitas Negeri Yogyakarta.

ABSTRAK: Kontribusi Paradigma Profetik dalam Membangun Pendidikan Inklusi Multikultural Konteks Keindonesiaan. Pandangan pendidikan multikultural sebagai sarana membangun toleransi atas keragaman dianggap sebagai salah satu solusi bagi kaum konstruktivis untuk meminimalisir intensitas dan besarnya skala konflik berbasis SARA di Indonesia. Namun adopsi atas pandangan ini menimbulkan permasalahan. Pendidikan multikultural yang positivistik dan empiris dengan karakter masyarakat Indonesia yang religius berkecenderungan sulit berinteraksi dengan baik. Melalui kajian literatur, tulisan ini bertujuan mendeskripsikan kontribusi paradigma profetik dalam membangun pendidikan inklusi multikultural konteks keIndonesiaan. Paradigma profetik memberikan kontribusi yang sangat vital untuk mendasarkan pendidikan inklusi multikultural pada konsep yang berdasarkan nilai-nilai transendensi, humanisme, dan liberasi sesuai dengan konteks keIndonesiaan. Ketiga nilai tersebut menjadi pilar yang saling berkaitan dan menjadi serangkaian tindakan yang utuh. Keimanan kepada yang transenden menjelma dalam perilaku humanis dan liberal menuju yang transenden. Muatan “roh spiritual” ini mendasari dan menjadi titik kulminasi dalam pendidikan multikultural tanpa menghilangkan sifat inklusi dari pendidikan ini, sehingga Indonesia tidak kehilangan jati dirinya sebagai bangsa dan negara yang berKetuhanan Yang Maha Esa, sebagaimana termuat dalam sila pertama Pancasila.

Kata kunci: Pendidikan Multikultural, Paradigma Profetik, Kontribusi Paradigma Profetik Dalam Pendidikan Inklusi

PENDAHULUAN

Masifnya intensitas konflik dan besarnya skala konflik berbasis SARA memberikan perhatian tersendiri dari berbagai kalangan tak terkecuali kalangan akademisi. Mengamati fakta yang terjadi baik di tingkat lokal, nasional maupun internasional menunjukkan perkembangan konflik dari yang sederhana menjadi rumit dan kompleks, dari pertentangan antar kelompok meluas menjadi kekerasan massal, dari berskala lokal bereksodus global. Saat ini, paling tidak telah terjadi 35 pertikaian besar antar etnis di dunia. Perkiraan lebih dari 38 juta jiwa terusir dari tempat yang mereka diami, paling sedikit 7 juta orang terbunuh dalam konflik etnis. Konflik yang sarat dengan kekerasan terjadi hampir di berbagai belahan dunia, dari Barat sampai Timur, dari Utara hingga Selatan, bahkan melintasi batas-batas negara. Jika kita ingatkan kembali apa yang terjadi di Yugoslavia, Cekoslakia, Zaire hingga Rwanda, dari bekas Uni Soviet sampai Sudan, yang baru-baru ini terjadi di Turki, Mesir, Iran, Irak, Yaman, Libia, Afrika Tengah, Somalia, Ukraina, Sudan, Nigeria, Suriah, konflik Palestina dengan Israel. Di Asia Tenggara pun tidak luput dari masifnya skala konflik, seperti di India, Pakistan, Mnyamar, hingga Indonesia. Walaupun penyebab dari konflik di negara-negara tersebut bukan murni karena SARA, namun demikian perlu mendapatkan penanganan serius.

Sebuah kenyataan kodrati bahwa manusia diciptakan dengan berbagai perbedaan dari mulai perbedaan fisik, psikologis (watak/karakter, sikap, dan perilaku), kultur (norma, adat-istiadat, dll), keyakinan dan kepercayaan (agama), hingga stratifikasi social (perbedaan status dalam masyarakat dan ekonomi). Begitu pula dengan kondisi Indonesia yang “plural” dan “beragam” masyarakatnya. Indonesia sebagai sebuah negara terdiri dari berbagai bangsa dan terbentuk dari konsensus politik bangsa-bangsa Indonesia (Indonesia sebagai negara bangsa). Pengakuan akademis dari Furnivall (1944) menyebut masyarakat Indonesia sebagai masyarakat plural, yaitu masyarakat yang memiliki unsur-unsur dan tatanan social yang beranekaragam yang hidup berdampingan tetapi tidak bercampur dan menyatu sehingga tidak terintegrasi. Pluralitas (*plurality*), sebagai kontradiksi dari singularitas mengindikasikan adanya suatu situasi yang terdiri dari kejamakan, yaitu dijumpainya berbagai subkelompok masyarakat yang tidak bisa disatukelompokkan dengan yang lainnya. Sementara keragaman (*diversity*) merupakan kontraposisi dari homogenitas mengindikasikan suatu kualitas dari keadaan yang menyimpan ketidaksamaan dalam unsur-unsurnya, keberadaan yang “lebih dari satu” itu berbeda-beda, heterogen, dan bahkan tidak dapat disamakan.

Pluralitas dan keragaman membawa dua konsekuensi, yaitu implikasi positif dan negatif. Implikasi positif berupa daya perekat atau penyatu (*sentripetal*) yang mampu melanggengkan tatanan kemasyarakatan yang telah lama dibentuk atau justru memunculkan implikasi negatif berupa daya pemecah (*sentrifugal*) yang menyimpan potensi konflik yang besar sehingga mampu menghancurkan hasil peradaban manusia. Makin tinggi konflik, maka makin besar daya sentrifugalnya dan makin kecil derajat integrasinya, begitu pula sebaliknya (Susanto, 1985: 103). Konflik yang tidak jarang disertai dengan kekerasan muncul saat lunturnya kebersamaan yang dibangun dalam negara-bangsa, meningginya prasangka antar kelompok sehingga sudah tidak ada lagi saling memahami antar kelompok. Yang terjadi justru pemaksaan kebenaran atas identitas kelompoknya.

Mengamati perkembangan dalam masyarakat secara umum ada tiga kelompok yang memiliki sudut pandang yang berbeda terhadap berkembangnya identitas dalam kaitannya dengan konflik yang sering muncul. Pertama, pandangan kaum primordialis, yang menganggap perbedaan-perbedaan yang ada merupakan sumber utama lahirnya benturan-benturan kepentingan. Kedua, pandangan kaum instrumentalis yang beranggapan bahwa identitas-identitas yang ada dalam kelompok-kelompok masyarakat merupakan alat yang digunakan individu atau kelompok tertentu untuk mengejar tujuan yang lebih besar, baik dalam bentuk materiil maupun nonmateriil. Konsepsi ini lebih banyak digunakan oleh politisi dan para elit politik untuk mendapatkan dukungan dari kelompok identitas. Ketiga kaum konstruktivis, yang beranggapan bahwa identitas kelompok tidak bersifat kaku, sebagaimana yang dibayangkan kaum primordialis. Namun dapat diolah hingga membentuk jaringan relasi pergaulan sosial. Sehingga keragaman yang ada dipandang sebagai sumber kekayaan hakiki yang dimiliki manusia untuk saling mengenal dan memahami (persamaan adalah anugerah dan perbedaan adalah berkah).

Perspektif ketiga inilah yang melahirkan multikulturalisme dan pendidikan multikultural sebagai sarana membangun toleransi atas keragaman. Negara Amerika Serikat dan Kanada merupakan negara yang pertama kali mempergunakan konsep ini dalam rangka menghapuskan diskriminasi rasial antara orang kulit putih dan kulit hitam, guna memajukan dan memelihara integritas nasional. Meskipun praktik multikulturalisme sendiri sudah ada jauh sebelum konsep mengenai paham ini diperkenalkan. Misalnya tata kelola masyarakat madani di zaman Rasulullah yang

menunjukkan keberhasilan manajemen keberagaman suku, agama, ras, dan golongan dalam keharmonisan kehidupan masyarakatnya. Di Indonesia sendiri, praktik multikulturalisme telah dilaksanakan oleh masyarakat Nusantara sebelum kemerdekaan dengan nama yang berbeda seperti: *Helem Foi Kenambai Umbai* di Papua, *Masohi* di Ambon, *Baridi* Ternate, *Marsiurupan* di Tapanuli, *Ammossidi* Sulawesi selatan, *Mapalusdi* Minahasa, *Paleodi* Kalimantan Timur, *Hoyak Tabuik* di Padang Pariaman, *Alang Tulung* di Aceh, *Siadaparidi* Sumatra Utara, *Julojulo* di Sumatera Barat, *Batobo* di Riau, *Sakaisambaian* di Lampung, *Liliuran* di Jawa Barat, *Sabilulungan* di Bandung, *Sambatan* di Jawa Tengah, *Gugur Gunung* di Yogyakarta, *Gra'an* di Nganjuk, *Long Tinolong* di Madura, *Subak* di Bali, *Pawonda* di Sumbawa, dan sebagainya. Esensi dari keseluruhan istilah tersebut adalah kekeluargaan, “gotong royong”, kebersamaan tanpa membeda-bedakan individu maupun kelompok dalam masyarakat.

Dalam perjalanannya, wacana pendidikan multikultural mengalami perkembangan yang luar biasa seiring dengan pesatnya diskursus multikulturalisme, yang dipandang sebagai solusi preventif untuk mengatasi konflik SARA. Choirul Mahfud (2006) menjelaskan bahwa wacana pendidikan multikultural dimaksudkan untuk merespons fenomena konflik etnis, sosial, budaya yang kerap muncul ditengah-tengah masyarakat yang “berwajah” multikultural seperti Indonesia. Namun pendidikan multikultural ini masih mempunyai beberapa kelemahan baik dari tataran konsep maupun aplikasi. Dalam tataran konsep, pendidikan multikultural belum menampakkan arah, posisi dan konsep yang jelas serta masih diperdebatkan oleh para pakar pendidikan. Sementara kelemahan dari segi aplikasi, antara lain: perbedaan pemaknaan yang menyebabkan perbedaan dalam penerapannya, munculnya gejala diskontinuitas, rendahnya komitmen berbagai pihak, adanya kecenderungan prasangka negatif terhadap pendidikan multikultural oleh kelompok masyarakat tertentu yang berimplikasi pada penolakan atas konsep pendidikan ini, masih adanya kebijakan-kebijakan yang mendorong keseragaman.

Pendidikan multikultural yang terlalu menekankan rasio dan empiris akan menimbulkan permasalahan tersendiri. Konsep yang demikian selain menghilangkan makna religius juga cenderung sulit diterima masyarakat Indonesia yang mayoritas religius. Adian Husaini (2012) yang dikutip pula Sulthan Syahril (2013: 294) menyatakan bahwa beberapa kelompok masyarakat menolak wacana multikulturalisme karena multikulturalisme merupakan gagasan Barat yang haram untuk dianut. Oleh

karenanya, penulis memandang perlunya paradigma profetik untuk memperkaya dan menyempurnakan kerangka teoritik pendidikan multikultural.

KONSEP DAN PERKEMBANGAN PENDIDIKAN MULTIKULTURAL

Secara umum ada dua kategori yang dapat digunakan dalam memaknai pendidikan multikultural. Pertama, pendidikan multikultural sebagai ide atau filsafat. Dalam hal ini menekankan legitimasi, vitalitas dan pentingnya keragaman kelas sosial, etnis dan ras, gender, anak yang berkebutuhan khusus, agama, bahasa, dan usia dalam membentuk kehidupan individu, kelompok, dan bangsa. Sebagai sebuah ide, maka pendidikan multikultural harus mengenalkan pengetahuan tentang berbagai kelompok dan organisasi yang menentang penindasan dan eksploitasi dengan mempelajari hasil karya dan ide yang mendasari karyanya (Sizemore,1981). Parekh (2008: 26-27) menambahkan bahwa untuk menjadi sebuah filsafat, pendidikan multikultural perlu leluasa untuk mengeksplorasi perspektif dan budaya orang lain. Dengan mengeksplorasi itu akan diperoleh inspirasi sehingga membuat anak menjadi sensitif terhadap pluralitas cara hidup, cara yang berbeda dalam menganalisa pengalaman, ide, dan cara melihat berbagai temuan sejarah yang ada di seluruh dunia.

Kedua, pendidikan multikultural sebagai gerakan reformasi pendidikan (pendidikan multikultural sebagai pendekatan pendidikan). James A. Banks (1995: 195) berpendapat gerakan pendidikan multikultural adalah gerakan untuk mereformasi lembaga-lembaga pendidikan agar memberikan peluang yang sama kepada setiap orang, tanpa melihat asal-usul etnis, budaya, dan jenis kelaminnya, untuk sama-sama memperoleh pengetahuan, kecakapan (*skills*), dan sikap yang diperlukan untuk bisa berfungsi secara efektif dalam negara bangsa dan masyarakat dunia yang beragam etnis dan budaya. Substansi pendidikan multikultural adalah pendidikan untuk kebebasan (*as education for freedom*) sekaligus sebagai penyebarluasan gerakan inklusif dalam rangka mempererat hubungan antar sesama (*as inclusive and cementing movement*). Sebagai sebuah pendekatan pendidikan, Bennet (1990) menjelaskan dimensi pendidikan multikultural mencakup: penekanan persamaan, mengubah sudut pandang dari satu sudut pandang kelompok dominan menjadi sudut pandang yang multikultural, proses menjadi multikultural, perlunya komitmen memerangi prasangka dan diskriminasi.

Dari konsep tersebut, pendidikan multikultural memiliki beberapa keunggulan yang terlihat dari lima dimensi yang saling berkaitan (Banks, 1995). Pertama, mengintegrasikan berbagai budaya dan kelompok untuk mengilustrasikan konsep mendasar, generalisasi, dan teori dalam mata pelajaran. Kedua, membawa siswa untuk memahami implikasi budaya ke dalam sebuah mata pelajaran. Ketiga, metode pengajaran yang dapat disesuaikan dengan cara belajar siswa dalam rangka memfasilitasi prestasi akademik. Keempat, mengidentifikasi karakteristik ras siswa dan menentukan metode pengajarannya berdasarkan karakteristik tersebut. Kelima, melatih kelompok untuk berpartisipasi dalam berbagai kegiatan, berinteraksi dengan seluruh siswa dan staf yang berbeda ras dan etnis untuk menciptakan budaya akademik.

Pendidikan multikultural yang berangkat dari ide-ide positivistik dan empiris tersebut memang telah mengalami perkembangan baik teoritis maupun praktek sejak kemunculannya tahun 1960-an di AS. Ada empat jenis dan fase perkembangan pendidikan multikultural di negara ini (Banks, 1995: 4). Pertama, model segregasi yang memberi hak berbeda antara kulit putih dan kulit berwarna terutama terhadap kualitas pendidikan. Kedua, model *salad bowl*, dimana masing-masing kelompok etnis berdiri sendiri, mereka hidup bersama-sama sepanjang yang satu tidak mengganggu kelompok yang lain. Ketiga, model *melting pot*, masing-masing kelompok etnis menyadari adanya perbedaan-perbedaan dan mampu membina kehidupan bersama. Bahkan jika diperlukan mereka siap meninggalkan budayanya demi menciptakan persatuan kehidupan sosial yang berorientasi sebagai warga negara AS (Amerikanisasi warga negara), sehingga kepentingan negara lebih diutamakan daripada kepentingan kelompok, ras, dan budaya. Keempat, model pedagogik baru serta pandangan baru mengenai praksis pendidikan yang memberikan kesempatan serta penghargaan yang sama terhadap semua.

Di Kanada, ada enam jenis model pendidikan multikultural yang diterapkan (Magsino dalam Tilaar, 2004): (1) model "*emergent society*" sebagai suatu upaya rekonstruksi dari keanekaan budaya yang diarahkan kepada terbentuknya budaya nasional; (2) model pendidikan kelompok budaya yang berbeda sebagai suatu pendidikan khusus pada anak dari kelompok budaya yang berbeda; (3) model liberal pluralis yakni suatu model untuk memperdalam saling pengertian budaya; (4) model akomodasi kebudayaan, yakni mengakui adanya partikularisme dengan tetap mempertahankan kurikulum dominan; (5) model "*accomodation and reservation*" yang

berusaha untuk memelihara nilai-nilai kebudayaan dan identitas kelompok yang terancam kepunahan; (6) model kompetensi bikultural, yang mengembangkan kemampuan untuk berkomunikasi secara *cross-cultural* dengan mendapatkan pengetahuan tentang bahasa atau kebudayaan lain.

Di Australia, pendidikan multikultural dibedakan menjadi tiga fase dengan model yang berbeda (Sutarno, 2007: 12). Pertama, fase dan model pendidikan untuk kaum migran dari politik pasif ke arah asimilasi aktif (periode 1945-1972). Kedua, fase dan model dari pendidikan imigran ke pendidikan multikultural (periode 1972-1986) yang berfokus pada kesadaran identitas nasional Australia dan identitas masyarakat multi budaya Australia. Ketiga, fase dan model imperatif ekonomi dalam pendidikan multikultural (mulai tahun 1986-sekarang) yaitu pengenalan kebudayaan global dalam pendidikan multikulturalnya. Di Inggris, sebagaimana pendapat Tilaar (2004) pendidikan multikultural berkembang sejalan dengan datangnya kaum migran yang mendapat perlakuan diskriminatif oleh pemerintah dan kaum. Pendidikan multikultural di negara ini dipandang sebagai gerakan politik yang didukung pandangan liberal, demokrasi, dan gerakan kesetaraan manusia.

Dengan mempelajari penerapan pendidikan multikultur dari beberapa negara dapat dinyatakan bahwa karakteristik masyarakat masing-masing negara sangat mempengaruhi paradigma pendidikan multikultural yang digunakan. Dengan kata lain paradigma pendidikan multikultural yang dipakai suatu negara belum tentu sesuai apabila digunakan di negara lain. Begitu pula dengan Indonesia, pendidikan multikultural yang diadopsi tentu harus sesuai dengan konteks Indonesia. Zamroni (2011:159) membahasakannya dengan perlu penyesuaian dan pemahaman yang benar dalam mentransfer konsep pendidikan multikultural “ala” Barat menjadi model yang sesuai dengan kondisi dan kebutuhan bangsa Indonesia.

PARADIGMA PROFETIK

Profetik sebagai filsafat telah diperbincangkan secara intensif oleh Ibnu Arabi tahun 1165-1241 dan Suhrawardi tahun 1155-1191 (Moh. Roqib, 2011: 53). Kedua tokoh ini menganggap filsafat Barat dari zaman Yunani hingga modern hanya mengukung diri pada batas manusia dan alam, tetapi tidak merasakan adanya hubungan dengan Tuhan. Sehingga kedua tokoh ini mulai memunculkan pemikiran mengenai dialektika manusia, alam, dan Tuhan yang dikembangkan sebagai produk pemikiran

profetik. Munculnya paradigma profetik merupakan jawaban atas kelemahan pengetahuan Barat yang terlalu menekankan rasionalisme dan empirisme, sehingga meniadakan aspek spiritual religius.

Secara terminologi, paradigma profetik terdiri dari dua kata, yaitu paradigma dan profetik. Kata profetik berasal dari bahasa Inggris '*prophet*', yang berarti nabi. Menurut *Oxford Dictionary*, profetik berarti mempunyai sifat atau ciri seperti nabi, bersifat prediktif, atau memperkirakan. Sementara paradigma berarti kerangka teoritis (*theoretical framework*), kerangka konseptual (*conceptual framework*), kerangka pemikiran (*frame of thinking*), orientasi teoritis (*theoretical orientation*), sudut pandang (*perspective*), atau pendekatan (*approach*) (Heddy Shri Ahimsa-Putra, 2011: 5-6). Sehingga secara harfiah, paradigma profetik diartikan sebagai kerangka teori, konseptual, pemikiran, sudut pandang, atau pendekatan nabi. Nabi yang dimaksud dalam hal ini adalah nabi Muhammad SAW.

Di Indonesia, paradigma ini dipelopori oleh Kuntowijoyo yang mencoba menghadirkan profetik sebagai konsep transformasi untuk membuat paradigma Islam tetap relevan dengan masa kini melalui pemanfaatan konsep-konsep pokok strukturalisme transendental dalam Al Qu'ran. Paradigma profetik memuat kandungan nilai-nilai dari cita-cita perubahan yang diidamkan masyarakat. Kuntowijoyo mengistilahkannya sebagai cita-cita transformasi social, yang mencakup cita-cita humanisasi/emansipasi (*humanization/emancipation*), liberasi/pembebasan (*liberation*) dan transendensi (*transcendence*). Humanisasi artinya "memanusiakan manusia"; "menghilangkan kebendaan", ketergantungan, kekerasan dan kebencian manusia". Ini merupakan implementasi dari nilai perubahan "*amar ma'ruf*". Liberasi atau "memerdekakan dan membebaskan" merupakan implementasi dari nilai "*nahi munkar*". Transendensi merupakan implementasi dari nilai *tu'minuuna billaah*, berkaitan dengan keTuhanan dan nilai spiritual. Ketiga pilar profetik tersebut tidak dapat dipisahkan, ketiganya saling berkaitan dan menjadi serangkaian tindakan yang utuh. Keimanan kepada yang transenden harus menjelma dalam perilaku humanis dan liberal menuju yang transenden. Transendensi merupakan titik tertinggi yang memberikan simpul kesatuan alam termasuk manusia dan perilakunya. Titik tertinggi ini memberikan arah dan nilai religius agar manusia mampu berkomunikasi terhadap Tuhan secara harmonis yang kemudian akan mengejewantah dalam perilaku sehari-hari terhadap sesama manusia dan alam dalam bentuk liberasi dan humanis. Moh. Roqib (2011: 69-70)

menambahkan berkaitan dengan interaksi sosial, ketiga pilar tersebut harus berdialog dengan budaya local agar ketiganya dapat tetap kokoh dalam bingkai *al-akhlaq al-karimah* dan etika yang baik.

KONTRIBUSI PARADIGMA PROFETIK DALAM PENDIDIKAN INKLUSI MULTIKULTURAL KONTEKS KEINDONESIAAN

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, pendidikan multikultural di setiap negara tidak sama. Hal ini sangat bergantung bagaimana pemaknaan pendidikan multikultural suatu negara. Dalam memaknainya tentu perlu mempertimbangkan karakteristik masyarakat negara itu. Dari karakteristik masyarakat dalam suatu negara dapat diidentifikasi permasalahan-permasalahan yang dihadapi negara tersebut. Lalu bagaimana dengan konteks Indonesia? Seperti apa pendidikan multikultural yang sesuai dengan konteks keIndonesiaan? Untuk menerapkan pendidikan multikultural di Indonesia tentu memerlukan sikap hati-hati, tepat, dan bijaksana. Konsep pendidikan multikultural di Indonesia harus sesuai dengan karakteristik bangsa Indonesia. Karakteristik bangsa Indonesia tentu berbeda dengan negara AS, Kanada, Australia, Inggris, dan negara-negara di Eropa yang pada umumnya multikultural bersifat antarbudaya etnis yang besar serta keragaman budaya datang dari luar bangsa mereka (faktor keragaman dominan karena pengaruh imigran). Sementara di Indonesia, multikultural bersifat budaya antaretnis yang kecil, yaitu budaya antarsuku bangsa, dan keragaman budaya yang datang dari dalam bangsa Indonesia sendiri. Bangsa Indonesia juga dikenal sebagai bangsa yang religius. Aspek spritual religius ini menjadi ciri khas masyarakat Indonesia yang perlu dipertimbangan dalam pendidikan multikultural.

Selama ini perkembangan pendidikan multikultural di Indonesia tidak terlepas dari aliran positivisme dan empirisme yang sangat menekankan rasio dan pengalaman riil manusia. Konsep semacam ini akan menimbulkan permasalahan tersendiri, mengingat bangsa Indonesia adalah bangsa yang religius. Pendidikan multikultural yang terlalu positivistik dan empirisme akan mengikis dan menghilangkan makna religius, sehingga akan memudahkan nilai-nilai sila pertama Pancasila. Selain itu, kecenderungan konsep yang demikian akan sulit diterima masyarakat Indonesia yang mayoritas religius. Sehingga perlu memasukan paradigma profetik sebagai kerangka konseptual yang mengakomodir aspek spiritual religius dalam upaya untuk mengatasi kelemahan-kelemahan pendidikan multikultural saat ini.

Paradigma profetik dapat memberikan kontribusi yang sangat vital untuk mendasarkan pendidikan inklusi multikultural pada konsep yang berdasarkan pada nilai-nilai transendensi, humanisme, dan liberasi. Pertama, transendensi, yang dimaknai sebagai ikatan spiritual yang mengikat antara manusia dengan Tuhan. Transendensi merupakan sumbangan islam yang sangat penting dalam dunia modern yang mengalami desakralisasi dan sekularisasi sebagai akibat dari materialisme, apalagi saat model berpikir yang serba positivistik memberikan ruang lebih sempit untuk upaya penguatan spiritualisasi dan pengembalian jati diri yang bermakna dihadapan Tuhan dan sesama (Kuntowijoyo, 2001: 365). Nilai-nilai transendensi yang dapat dimasukkan dalam pendidikan inklusi multikultural, mencakup: pengakuan terhadap keberagaman sebab keberagaman bersifat kodrati ada karena kehendak Tuhan; keberagaman inklusif dan anti kekerasan; integritas moral-religius dalam setiap pribadi manusia; mengembangkan kesalehan religius individual yang dilengkapi dengan kesalehan sosial; keyakinan terhadap yang ghaib harus berimplikasi pada kesalehan sosial.

Kedua, liberasi, yang berarti memerdekakan atau pembebasan (Kuntowijoyo, 2001: 365). Pembebasan yang dimaksud disini adalah pembebasan dari berbagai belenggu yang membuatnya tidak berkembang kearah yang lebih baik dan berkualitas (Moh. Roqib, 2011: 251). Nilai-nilai liberasi, yang menyongkong pendidikan inklusi multikultural, antara lain: pentingnya perdamaian dengan orang yang memiliki kepercayaan berbeda; pentingnya menjaga pluralitas berarti memahami keberagaman dalam kehidupan sebagai hak yang sifatnya kodrati dan berkaitan dengan transendensi (keberagaman merupakan ciptaan Tuhan); penguatan posisi tokoh agama sebagai "panutan" dan teladan umat; menjaga dan mensosialisasikan nilai kesetaraan atau bersikap egaliter dengan sesama manusia; orientasi kekuasaan untuk kemaslahatan umat sehingga selalu menjunjung kepentingan publik dibanding kepentingan pribadi atau kelompok; membuka saluran aspirasi serta transparansi yang menjunjung tinggi keberagaman perspektif; pemerataan dan peningkatan mutu pendidikan untuk pemberantasan kebodohan dan keterbelakangan, serta mengurangi kesenjangan akses pendidikan; pentingnya berinteraksi dengan kearifan dan budaya local untuk mengambil nilai-nilai positifnya; menghilangkan kekerasan; meningkatkan kesadaran sosial; pemberantasan kemiskinan, pembebasan yang dimulai dari kesadaran akan posisi diri, potensi, peluang, dan akibat dari setiap perilaku.

Ketiga, humanisasi, artinya memanusiakan manusia, menghilangkan kebendaan, ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia (Kuntowijoyo, 2001: 364-365). Humanisasi merupakan proses pengembalian jati diri dan martabat kemanusiaan sebagai makhluk mulia dan berperadaban. Humanisasi diperlukan untuk memanusiakan manusia (Moh. Roqib, 2011:85). Indikator humanisasi yang dapat dimasukkan dalam pendidikan inklusi multikultural, antara lain: menjaga persaudaraan; meningkatkan hidup bersama dengan saling mengerti, gotong-royong, dan saling membantu dalam keberagaman; menjalankan ajaran agama dengan berbuat kebajikan terhadap orang lain; membangun nilai kemanusiaan dengan cinta dan kasih sayang; mempertajam nilai kemanusiaan dengan keyakinan agama untuk menghindari “riya” atau menyombongkan diri; membuat sistem dan mekanisme yang mampu menciptakan kesadaran kontinue untuk mempertahankan nilai kemanusiaan; perlunya nilai-nilai kemanusiaan yang dibingkai dalam kehendak Ilahi dan keserasian alam; menghindari perilaku yang bertentangan dengan agama dan nilai kemanusiaan; pentingnya penyiapan hukum darurat sebagai alternatif apabila terjadi kasus darurat yang menciderai nilai-nilai kemanusiaan; perlunya rekonsiliasi atau *islah* dalam penanganan konflik; dinamika hidup harus dibangun dengan manajemen konflik yang baik; kemanusiaan harus dikembangkan dengan rasa hormat dan saling menghargai.

Sumbangsih paradigma profetik dalam pendidikan inklusi multikultural yang membedakan dengan paradigma rasionalisme dan empirisme terletak pada posisi transendensi yang akan memberikan “roh spiritual” sehingga Indonesia tidak kehilangan jati dirinya sebagai bangsa dan negara yang berKetuhanan Yang Maha Esa, sebagaimana termuat dalam sila pertama Pancasila. Ketiga pilar paradigma profetik ini akan memberikan kontribusi bagi pengembangan konsep pendidikan inklusi multikultural yang dianggap lebih sesuai dengan konteks keIndonesiaan, mengingat bangsa Indonesia merupakan bangsa yang religius yang mayoritas masyarakatnya beragama Islam. Paradigma profetik dalam hal ini pun membebaskan diri dari ikatan-ikatan simbol dan formalitas keagamaan, kelompok, suku, ras, status sosial dan ekonomi, sehingga akan mengantarkan masyarakat menuju kedamaian, perdamaian, keadilan, dan kesejahteraan bersama.

PENUTUP

Pendidikan multikultural mengalami perkembangan yang luar biasa seiring dengan pesatnya diskursus multikulturalisme, yang dipandang sebagai solusi preventif untuk mengatasi konflik SARA. Namun demikian pendidikan multikultural yang terlalu menekankan rasio dan empiris akan menimbulkan permasalahan tersendiri. Selama ini perkembangan pendidikan multikultural di Indonesia tidak terlepas dari aliran positivisme dan empirisme. Pendidikan multikultural yang terlalu positivistik dan empirisme akan mengikis dan menghilangkan makna religius, sehingga akan memudahkan nilai-nilai sila pertama Pancasila. Selain itu, kecenderungan konsep yang demikian akan sulit diterima masyarakat Indonesia yang mayoritas religius. Sehingga perlu memasukan paradigma profetik sebagai kerangka konseptual yang mengakomodir aspek spiritual religius dalam upaya untuk mengatasi kelemahan-kelemahan pendidikan multikultural. Paradigma profetik dapat memberikan kontribusi yang sangat vital untuk mendasarkan pendidikan inklusi multikultural pada konsep yang berdasarkan pada nilai-nilai transendensi, humanisme, dan liberasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Banks, J.A . 1995. *Handbook of Research on Multicultural Education*. New York: MacMillan.
- Bennet, C. I. 1990. *Genres of Research in Multicultural Education*. Review of Educational Research.
- Furnivall, J.S. 1944. *Netherlands India: Study of Plural Econom*. Cambridge. Cambridge: University Press.
- Husaini, Adian. 2012. Multikulturalisme dalam Pendidikan Agama Islam. Dalam *Republika* Edisi 4 April 2012.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Jakarta: Mizan.
- Mahfud, Choirul. 2006. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Parekh, Bhikhu. 2008. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, Yogyakarta: Kanisius.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. 2011. Paradigma Profetik, Mungkinkah? Perlukah? Disampaikan dalam "Sarasehan Profetik 2011", Pascasarjana UGM Yogyakarta, 10 Februari 2011.
- Rogib, Moh. 2011. *Prophetic Education: Tekstualisasi Filsafat dan Budaya Profetik dalam Pendidikan*. Purwokerto: STAIN Press.

- Sizemore, Barbara. 1981. *The Politics of Multicultural Education*. Unpublished Manuscript.
- Susanto, Phil.Astrid.S. 1985. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Bandung: Bina Cipta.
- Syahril, Sulthan. 2013. Integrasi Islam Dan Multikulturalisme: Perspektif Normatif dan Historis. Dalam Analisis, Vol. XIII, No. 2.
- Tilaar, H.A.R. 2004. *Multikulturalisme, Tantangan-Tantangan Global Masa Depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo.
- Zamroni. 2011. *Pendidikan Demokrasi pada Masyarakat Multikultural*. Yogyakarta: Gavin Kalam Utama

PENGUATAN PENDIDIKAN KARAKTER: SINERGISITAS PEMERINTAH KOTA SURABAYA DAN SEKOLAH DALAM INTERNALISASI NILAI PEDULI LINGKUNGAN

Darto Wahidin

Universitas Negeri Surabaya

dartowahidin2@gmail.com

Abstrak: Penguatan Pendidikan Karakter: Sinergisitas Pemerintah Kota Surabaya Dan Sekolah Dalam Internalisasi Nilai Peduli Lingkungan. Permasalahan yang tak kalah menghantuinya bagi kota besar seperti Surabaya adalah masalah lingkungan. Anak-anak sekolah yang ada di wilayah Surabaya baik tingkat taman kanak-kanak sampai perguruan tinggi diberikan arahan dan diajak untuk menjaga lingkungan sekitarnya melalui program nilai peduli lingkungan. Sinergi yang dilakukan pemerintah kota Surabaya terhadap sekolah dalam internalisasi nilai peduli lingkungan sesungguhnya merupakan bagian dari penguatan pendidikan karakter pada anak-anak sekolah sejak kecil. Tujuan dalam penelitian ini untuk mendeskripsikan sinergisitas Pemerintah Kota Surabaya dan sekolah dalam internalisasi nilai peduli lingkungan. Metode penelitian yang digunakan dengan pendekatan kualitatif. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan bahwa selama ini Pemerintah Kota Surabaya telah menghegemoni sekolah di wilayah Kota Surabaya melalui pendidikan karakter sebagai solusi problematis lingkungan di Surabaya. Proses internalisasi nilai peduli lingkungan dilakukan dengan proses pendidikan, pembelajaran, dan fasilitas. Bentuk internalisasi mencakup program *eco school*, kantin bersih, dan toilet bersih. Bentuk program internalisasi yang telah disinergikan Pemerintah Kota Surabaya dengan sekolah telah terbukti dengan meraih berbagai macam penghargaan di bidang lingkungan baik tingkat Nasional maupun Internasional. Hal ini pula yang membuat kesiapan bagi Kota Surabaya dalam mensukseskan dan mendukung Indonesia bebas sampah tahun 2020.

Kata Kunci: Pendidikan Karakter, Internalisasi, Nilai Peduli Lingkungan

PENDAHULUAN

Masalah lingkungan bukan hanya terjadi di Kota besar pada negara-negara maju melainkan juga terjadi pada Kota besar di negara-negara berkembang yang tak kalah pentingnya dibandingkan dengan Kota besar di negara-negara maju, namun kasus dan penyebabnya tidaklah sama. Kalau di Kota besar negara-negara maju yang menjadi penyebab utama adalah limbah-limbah industri seperti merkuri, gas beracun, smog, dan lain sebagainya. Maka permasalahan di Kota besar negara-negara berkembang seperti Indonesia adalah semakin memburuknya kualitas udara, kualitas air, menyempitnya kawasan hijau, pembuangan limbah, masalah pencemaran, kebersihan lingkungan, sampai pada permasalahan sampah.

Salah satu Kota terbesar di Indonesia adalah Kota Surabaya yang merupakan Kota terbesar kedua di Indonesia setelah Jakarta dan menjadi Ibukota Provinsi Jawa Timur. Pastinya Kota Surabaya menjadi pusat kegiatan pemerintahan, perdagangan, jasa, perkantoran, perindustrian, dan kegiatan lainnya yang menunjang perkembangan sebuah Kota. Faktor-faktor tersebut menjadi magnet untuk menarik para penduduk Desa ataupun penduduk yang berasal daerah lain untuk mengadu nasibnya di Kota besar terutama Surabaya. Namun, belum tentu orang yang mengadu nasib di Kota besar seperti Surabaya menjadi berhasil bisa saja orang tersebut tidak mendapat pekerjaan dan menjadi pengangguran yang merupakan salah satu masalah di Kota besar. Dan akhirnya penduduk di Kota Surabaya semakin bertambah padat dengan adanya urbanisasi tersebut.

Permasalahan yang tak kalah menghantuinya bagi Surabaya adalah masalah sampah. Sampah merupakan material sisa yang tidak diinginkan setelah berakhirnya suatu proses. Pada dasarnya sampah merupakan hasil kegiatan manusia yang dibuang karena sudah tidak berguna. Berdasarkan pemberitaan yang ada di media, sampah di Surabaya terus meningkat setiap tahunnya. Jika pada tahun 2013 volume sampah di Surabaya mencapai 11.000 ton/hari. Salah satu institusi yang banyak menyumbang sampah adalah sekolah, padahal sekolah sebagai institusi pendidikan seharusnya bisa meminimalisir sampah melalui warga sekolahnya. Maka dari itu diperlukan suatu program yang dapat meminimalisir sampah di sekolah-sekolah yang ada di wilayah Surabaya.

Permasalahan sampah menjadi bom waktu bagi Kota besar di Indonesia sehingga sejak tahun 2016 Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan yang dipimpin oleh Siti

Nurbaya mulai mengkampanyekan gerakan Indonesia bebas sampah tahun 2020 yang didukung ratusan komunitas di seluruh Indonesia. Inisiatif Indonesia bebas sampah tahun 2020 sesungguhnya terbentuk dari semangat kerelawanan dan kolaborasi dari berbagai masyarakat yang peduli untuk mewujudkan cita-cita Indonesia. Banyak sekali inisiatif kepedulian akan persampahan yang telah bergerak mandiri di masing-masing daerah akan tetapi belum terintegrasi satu sama lain dengan baik.

Pada saat peringatan Hari Sampah Nasional (HSN) yang jatuh pada hari Selasa tanggal 28 Februari 2017 di Pantai Kenjeran Surabaya. Walikota Surabaya Tri Rismaharini menyatakan dihadapan Wakil Presiden Republik Indonesia Jusuf Kalla bahwa Kota Surabaya mendukung Indonesia bebas sampah tahun 2020. Untuk mendukung program tersebut, setidaknya Kota Surabaya telah menyiapkan 28.600 kader dan 256 fasilitator, puluhan ribu kader dan fasilitator tersebut tersebar di seluruh wilayah Kota Surabaya. Tujuannya kader dan fasilitator tersebut untuk memotivasi dan membantu masyarakat menjaga sampah. Dengan begitu akan tersentuh masyarakat Kota Surabaya untuk menjaga kebersihan sekitarnya.

Pernyataan walikota Surabaya pada peringatan hari sampah nasional tahun 2017 tersebut bukan tanpa dasar yang kuat, sesungguhnya kesiapan Kota Surabaya mendukung Indonesia bebas sampah tahun 2020 berdasarkan bukti bahwa selama ini Kota Surabaya telah banyak meraih penghargaan dalam bidang lingkungan baik tingkat Nasional sampai tingkat Internasional. Walikota yang akrab disapa *mak e arek suroboyo* ini bahkan telah dinilai berhasil atas program yang dicanangkannya melalui program-program yang peduli di bidang lingkungan. Risma menyadari bahwa selama ini permasalahan lingkungan di Surabaya bukan hanya masyarakat yang ikut bergerak, tetapi juga anak-anak sekolah yang ada di wilayah Surabaya melalui pendidikan karakter.

Anak-anak sekolah yang ada di wilayah Kota Surabaya baik tingkat taman kanak-kanak sampai perguruan tinggi diberikan arahan dan diajak untuk menjaga lingkungan sekitarnya melalui program nilai peduli lingkungan. Sinergisitas yang dilakukan Pemerintah Kota Surabaya terhadap sekolah dalam internalisasi nilai peduli lingkungan sesungguhnya merupakan bagian dari penguatan pendidikan karakter pada anak-anak sekolah sejak kecil. Dan selama ini terbukti program-program sinergisitas Pemerintah Kota Surabaya dengan pihak sekolah telah meraih berbagai macam penghargaan di

tingkat Nasional maupun Internasional. Setiap tahunnya sekolah-sekolah yang ada di Surabaya meraih penghargaan asiwiyata dari pemerintah pusat.

Di tengah keberhasilan sekolah-sekolah di Kota Surabaya meraih berbagai macam penghargaan sesungguhnya ada hegemoni yang dilakukan oleh Pemerintah Kota Surabaya terhadap sekolah. Dalam teori hegemoni karya Antonio Gramsci, bahwa hegemoni menunjukkan sebuah kepemimpinan terhadap cara pandang dan cara berpikir yang dominan mengenai nilai-nilai kehidupan, norma maupun kebudayaan sekelompok masyarakat yang di dalamnya terdapat konsep tentang kenyataan yang harus disebarluaskan dalam masyarakat atau institusional. Dari konsep tersebut terlihat dengan jelas bahwa Pemerintah Kota Surabaya yang dipimpin oleh Tri Rismaharini, telah menghegemoni sekolah yang ada di Kota Surabaya untuk melakukan nilai-nilai peduli lingkungan.

Merujuk dari berbagai permasalahan dan keberhasilan sekolah-sekolah yang ada di Surabaya di atas terdapat sebuah pertanyaan yang mendasar yakni, Apakah pendidikan karakter menjadi solusi problematis bagi permasalahan lingkungan?; Bagaimana proses internalisasi nilai peduli lingkungan di sekolah?; Apa saja bentuk internalisasi nilai peduli lingkungan yang dilakukan Pemerintah Kota Surabaya terhadap sekolah?. Dengan adanya pertanyaan itulah pentingnya dilakukan penelitian tentang sinergisitas Pemerintah Kota Surabaya dan sekolah dalam internalisasi nilai peduli lingkungan.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Menurut Creswell (2013:4), penelitian kualitatif merupakan metode-metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang oleh sejumlah individu atau sekelompok orang dianggap berasal dari masalah sosial atau kemanusiaan. Desain penelitian yang digunakan fenomenologi yang memahami pengalaman-pengalaman hidup manusia menjadikan filsafat fenomenologi sebagai suatu metode penelitian yang prosedur-prosedurnya mengharuskan penelitian untuk mengkaji sejumlah subjek dengan terlibat secara langsung dan relatif lama di dalamnya untuk mengembangkan pola-pola dan relasi-relasi makna (Creswell, 2013:20-21). Data yang digunakan dalam penelitian ini berbentuk deskriptif yang merupakan pencarian fakta dengan menggunakan interpretasi yang tepat.

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini yakni sumber data primer yang langsung memberikan data kepada pengumpul data dari berbagai sumber seperti observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Lokasi penelitian yang dijadikan untuk penelitian ini di Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya. Alasan pemilihan Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya karena yang mempunyai kewenangan dan diberi mandat sebagai pengurus permasalahan lingkungan di Kota Surabaya. Adapun informan dalam penelitian ini pegawai di Dinas Kebersihan dan Pertamanan Kota Surabaya. Penentuan informan penelitian dilakukan secara *purposive sampling* yang dipilih dengan pertimbangan dan tujuan tertentu.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi. Observasi dalam penelitian ini juga dilakukan untuk memperoleh gambaran mengenai subjek penelitian dalam melakukan aktivitasnya yang dilakukan. Dalam teknik pengumpulan data wawancara mendalam digunakan untuk menggali data yang diperlukan untuk menjawab rumusan masalah dalam penelitian sinergisitas Pemerintah Kota Surabaya dan sekolah. Wawancara mendalam dilakukan secara *directive* dalam artian peneliti berusaha mengarahkan pembicaraan sesuai dengan fokus permasalahan yang akan dipecahkan. Sedangkan dokumentasi diperlukan sebagai upaya untuk menunjang data-data yang telah diperoleh melalui observasi dan wawancara mendalam.

Setelah dilakukan teknik pengumpulan data maka dilakukan teknik analisis data dengan memilih data secara selektif serta disesuaikan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian. Untuk menganalisis data dalam penelitian ini diperlukan langkah-langkah seperti reduksi data, penyajian data, penarikan simpulan, dan verifikasi. Reduksi data dalam penelitian ini diperoleh dari teknik pengumpulan data berupa observasi, wawancara mendalam, dan dokumentasi, kemudian dipilih data yang pokok dan difokuskan pada hal-hal yang penting sehingga data menjadi jelas dan sistematis. Setelah dilakukan reduksi, maka data tersebut disajikan dalam bentuk naratif yang mendeskripsikan mengenai program-program yang telah disinergisitkan terhadap sekolah yang ada di Kota Surabaya dan dihubungkan dengan teori hegemoni kemudian setelah data disajikan dilakukan penarikan simpulan, simpulan harus dapat menghubungkan data dengan teori hegemoni dari Antonio Gramsci agar simpulan penelitian yang disajikan dalam makalah menjadi lebih bisa dipercaya maka dilakukan verifikasi data.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pendidikan Karakter Solusi Problematis Lingkungan

Akar dari berbagai persoalan lingkungan di Surabaya yang paling dalam adalah antroposentrisme yakni manusia sebagai sentral utama. Proses penyadaran terhadap manusia supaya tidak lagi melakukan tindakan-tindakan yang menyebabkan menurunnya kualitas lingkungan hidup dan dengan penuh kesadaran mereka berhenti melakukan perbuatan itu, kemudian berbalik melakukan kegiatan-kegiatan yang dapat melestarikan lingkungan sehingga ekosistem aman dan dapat terjaga kelestariannya. Banyak cara yang dapat dilakukan untuk memberikan pemahaman yang baik tentang lingkungan terhadap setiap individu.

Walikota Surabaya Tri Rismaharini atau yang akrab dipanggil Risma ini menyadari bahwa bukan hanya masyarakat yang diajak ikut berpartisipasi dalam permasalahan lingkungan yang begitu kompleks yang terjadi di Surabaya. Maka diperlukan suatu sinergi dari Pemerintah Kota Surabaya dengan pihak sekolah untuk menguatkan pendidikan karakter anak-anak sekolah agar menjaga lingkungannya. Berdasarkan data yang diperoleh di lapangan bahwa hegemoni yang dilakukan oleh Pemerintah Kota Surabaya melalui pendidikan karakter terhadap sekolah di Kota Surabaya telah menunjukkan hasilnya sebagaimana yang dituturkan para informan. Hegemoni yang dilakukan oleh Pemerintah Kota Surabaya melalui sikap mental dan perilaku anak-anak sekolah menjadi solusi problematis bagi lingkungan Kota Surabaya.

Menurut Musfiroh (dalam Sulistyowati, 2012:20), sikap mental dan perilaku dapat disebut dengan karakter. Karakter dapat diartikan sebagai watak, tabiat, akhlak, dan kepribadian seseorang yang terbentuk dari hasil internalisasi berbagai kebajikan (*virtues*) yang digunakan sebagai landasan cara pandang, berpikir, bersikap, dan bertindak (Sulistyowati, 2012:21). Memaknai karakter sebagai perangkat sifat-sifat yang dikagumi sebagai tanda-tanda kebajikan dan kematangan moral seseorang. Pendidikan karakter mempercayai adanya keberadaan *moral absolute*. *Moral absolute* perlu diajarkan kepada generasi muda agar mereka paham betul mana yang benar dan salah. Pendidikan karakter mempunyai makna yang lebih tinggi daripada pendidikan moral, karena bukan sekadar mengajarkan mana yang benar mana yang salah, mampu merasakan nilai yang benar dan bisa melakukannya.

Pendidikan karakter adalah usaha aktif untuk membentuk kebiasaan (*habit*) sehingga sifat anak akan terukir sejak dini, agar dapat mengambil keputusan dengan

baik dan bijak serta dapat mempraktikkan dalam kehidupan sehari-hari (Fitri, 2012:21). Jadi pendidikan karakter erat kaitannya dengan *habit* atau kebiasaan yang terus menerus dipraktikkan atau dilakukan, dalam arti pendidikan karakter menyentuh anak sehingga anak tidak sekedar tahu akan tetapi juga mau dan mampu melaksanakan apa yang mereka ketahui kebenarannya.

Kementerian Pendidikan Nasional memaparkan 18 nilai dalam pendidikan karakter yakni: religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan atau nasionalisme, cinta tanah air, menghargai prestasi, komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, dan tanggung jawab. Salah satu nilai karakter yang dipaparkan Kementerian Pendidikan Nasional adalah nilai peduli lingkungan yang merupakan sikap dan perbuatan yang selalu berupaya menjaga dan melestarikan lingkungan sekitar (Suyadi, 2013:8-9).

Menurut Hamzah (2013:43), menyatakan bahwa karakter nilai peduli lingkungan bukanlah sepenuhnya talenta maupun instink bawaan, akan tetapi merupakan hasil dari suatu proses pendidikan dalam arti luas. Sementara itu kita memahami bahwa karakter bukanlah semata-mata talenta bawaan individu, akan tetapi merupakan hasil bentukan manusia dan lingkungan tempat ia tinggal, hidup, dan dibesarkan. Dan bagaimana cara membentuk karakter tersebut, secara akademis tentu jawabannya hanya satu yaitu pendidikan. Pendidikan memungkinkan untuk membentuk karakter selaku manusia seperti yang diharapkan (Hamzah, 2013:41-43).

Dan yang paling penting disini adalah bahwa institusi pendidikan memungkinkan membentuk karakter anak untuk peduli terhadap lingkungannya karena memiliki misi untuk membentuk karakter manusia dalam kaitannya dengan lingkungan guna kemaslahatan manusia di muka bumi. Hal senada pun di sampaikan oleh Yusuf (2012:12), bahwa pengalaman masa kecil mempunyai pengaruh yang kuat terhadap perkembangan selanjutnya. Dalam arti apabila pengalaman dan pemahaman yang baik tentang nilai peduli lingkungan dikenalkan sejak usia dini maka akan memberikan dampak yang positif dan akan menguatkan karakter nilai peduli lingkungan di masa yang akan datang.

Salah asuh atau salah didik terhadap seorang anak bisa jadi akan menghasilkan karakter yang kurang baik terhadap lingkungan. Karena itu karakter yang baik haruslah dikuatkan kepada setiap anak, sehingga setiap anak-anak sekolah dapat menjiwai setiap tindakan dan perilakunya. Tujuan pendidikan karakter pada dasarnya membentuk anak

yang mampu mengembangkan semua potensi dalam dirinya untuk menjadi manusia yang sempurna. Jika karakter anak berkembang dengan sempurna maka akan menjadi manusia yang menghargai lingkungan sekitarnya.

Proses Internalisasi Nilai Peduli Lingkungan

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2002), internalisasi merupakan penghayatan terhadap suatu ajaran, doktrin, atau nilai sehingga merupakan keyakinan dan kesadaran akan kebenaran doktrin atau nilai yang diwujudkan dalam sikap dan perilaku. Internalisasi adalah pengaturan ke dalam pikiran atau kepribadian, perbuatan nilai-nilai, patokan-patokan idea atau praktek-praktek dari orang-orang lain menjadi bagian dari diri sendiri. Dari rujukan tersebut dapat disimpulkan bahwa internalisasi adalah penghayatan, pendalaman, penguasaan secara mendalam yang berlangsung melalui binaan, bimbingan, dan lain sebagainya. Proses internalisasi adalah proses yang berlangsung sepanjang hayat individu yaitu mulai saat dilahirkan sampai akhir hayatnya. Internalisasi berarti proses menanamkan dan menumbuhkembangkan suatu nilai atau budaya menjadi bagian dari orang yang bersangkutan.

Internalisasi merupakan proses individu untuk belajar menanamkan dalam kepribadiannya segala perasaan, hasrat, nafsu, dan emosi yang diperlukan sepanjang hayatnya. Tetapi wujud dan pengaktifannya sangat dipengaruhi oleh berbagai macam stimulasi yang berada dalam alam sekitar, lingkungan sosial maupun budayanya. Dalam proses internalisasi ini anak-anak bukan hanya mengenal lingkungan, tapi mereka juga mempraktekkannya. Edukasi kepada anak-anak usia sekolah sejak dini menjadi salah satu langkah penting dalam menanamkan karakter nilai peduli lingkungan kepada masyarakat. Kepedulian lingkungan merupakan wujud sikap mental inividu yang direfleksikan dalam perilakunya.

Nilai peduli lingkungan merupakan sikap dan tindakan yang selalu berusaha mencegah kerusakan alam sekitarnya dan pengembangan upaya-upaya untuk memperbaiki kerusakan alam yang sudah terjadi. Pendidikan menjadi garda depan dalam upaya pembentukan karakter manusia Indonesia yang sesungguhnya dan sekolah merupakan sektor utama yang secara optimal memanfaatkan dan memberdayakan semua lingkungan belajar yang ada untuk menginisiasi, memperbaiki,

menguatkan, dan menyempurnakan secara terus menerus melalui proses pendidikan di sekolah (Sulistiyowati, 2012:12).

Data yang ditemukan di lapangan bahwa sinergisitas yang dilakukan oleh Pemerintah Kota Surabaya dan sekolah dengan menghegemoni dengan proses penguatan pendidikan karakter melalui pendidikan, pembelajaran, dan fasilitas. Melalui pendidikan pembentukan karakter dilakukan dalam konteks makro dan mikro. Dalam konteks makro, penyelenggaraan pendidikan karakter mencakup keseluruhan kegiatan perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan (implementasi) dan pengendalian mutu, yang melibatkan seluruh unit utama di lingkungan pemangku kepentingan pendidikan. Sedangkan dalam konteks mikro merupakan penyelenggaraan pendidikan karakter pada tingkat sekolah (Sulistiyowati, 2012:11).

Bentuk Internalisasi: *Eco School*, Kantin Sehat, dan Toilet Bersih

Berdasarkan data yang ditemukan di lapangan para informan menjelaskan mengenai bentuk internalisasi nilai peduli lingkungan. Hegemoni yang dijalankan Pemerintah Kota Surabaya dengan melibatkan beberapa dinas terkait seperti Dinas Kebersihan dan Pertamanan dengan Dinas Pendidikan dan Kebudayaan. Bentuk internalisasi peduli lingkungan yang sudah berjalan di sekolah, atas sinergi dengan Pemerintah Kota Surabaya adalah *eco school* bahkan sampai *eco campus* bagi perguruan tinggi di wilayah Surabaya, ada program kantin bersih dan juga toilet bersih.

Sejak dimulai tahun 2011 sampai dengan sekarang program *eco school* merupakan program lingkungan hidup berkelanjutan dan merupakan penghargaan untuk sekolah-sekolah di wilayah Surabaya yang peduli lingkungan dengan aksi-aksi nyata. Tema yang diusung setiap tahunnya selalu berbeda, sejak dimulai tahun 2011 tema yang diusung oleh Pemerintah Kota Surabaya adalah “mewujudkan Surabaya lebih ramah lingkungan yang melibatkan SMP, SMA, dan SMK se-wilayah Surabaya”. Pada tahun 2012 adanya penambahan ranah sekolah yang melibatkan peserta siswa SD, SMP, SMA, dan SMK se-wilayah Surabaya dengan tema “mewujudkan pola hidup ekonomi hijau di kota Surabaya”. Kemudian pada tahun 2013 mengusung tema “wujudkan konservasi air di sekolah” yang melibatkan seluruh sekolah di Surabaya

Program lainnya yang diusung oleh Pemerintah Kota Surabaya adalah kantin sehat yang dimulai pada tahun 2011 untuk program kantin sehat ini bertujuan agar seluruh kantin sekolah di Surabaya bisa menyajikan makanan yang sehat higienis tanpa

mengandung 5P (pemanis, pengental, pewarna, penyedap, dan pengawet buatan) sebab masih sering pedagang kantin nakal dengan menjual makanan yang mengandung 5P. Padahal 5P sudah pasti dilarang karena bisa mengganggu kesehatan. Program yang lainnya adalah toilet bersih, untuk lomba toilet bersih diharapkan setiap sekolah bisa merubah toilet yang identik dengan bau menyengat. Bau tersebut dikarenakan masih ada siswa yang tidak mau menyiram setelah buang air kecil atau bahkan setelah buang air besar.

SIMPULAN

Permasalahan lingkungan di kota Surabaya sesungguhnya begitu kompleks, hal ini diakibatkan populasi penduduk Surabaya dari tahun ke tahun selalu bertambah. Untuk mendukung Indonesia bebas sampah tahun 2020, Pemerintah Kota Surabaya mensinergikan dengan pihak sekolah. Hal ini disadari oleh Pemerintah Kota Surabaya bahwa sesungguhnya nilai peduli lingkungan harus dikuatkan sejak dini, sehingga keterlibatan yang terjadi bukan hanya masyarakat saja tetapi juga seluruh pemangku yang ada di sekolahan. Maka dibuatlah suatu sistem penguatan pendidikan karakter dalam internalisasi nilai peduli lingkungan dengan pihak sekolah.

Selama ini Pemerintah Kota Surabaya dalam menjalankan programnya dengan menghegemoni sekolah melalui sinergisitas telah berhasil meraih penghargaan di tingkat Nasional maupun Internasional. Salah satu yang menarik adalah dari program yang diusung adalah bukan hanya pada tingkat dasar melainkan juga sampai ke tingkat perguruan tinggi. Bentuk internalisasi yang telah dijalankan yakni *eco school*, kantin sehat, dan toilet bersih. Program tersebut dijalankan oleh semua sekolah yang ada di wilayah Surabaya. Sehingga tiap tahun banyak sekolah di Surabaya telah meraih banyak penghargaan di bidang lingkungan.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (2002). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.
- Fitri, Agus Zaenul. (2012). *Pendidikan Karakter Berbasis Nilai dan Etika di Sekolah*. Yogyakarta: Ar-ruzz Media.

- Hamzah, Syukri. (2013). *Pendidikan Lingkungan: Sekelumit Wawasan Pengantar*. Bandung: Refika Aditama.
- Patria, Nezar dan Arief, Andi. 1999. *Antonio Gramsci: Negara dan Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Sulistiyowati, Endah. (2012). *Implementasi Kurikulum Pendidikan Karakter*. Yogyakarta: Citra Aji Paraman.
- Suyadi. (2013). *Strategi Pembelajaran Pendidikan Karakter*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Yusuf, Syamsul. (2012). *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja*. Bandung: Remaja Rosdakarya

ISLAM-SUNDA: KONSTRUKSI IDENTITAS KOLEKTIF DALAM MASYARAKAT JARINGAN (STUDI KASUS DI PURWAKARTA)

Fransisca Ria Susanti

Mahasiswi Magister Ilmu Sosiologi, FISIP Universitas Indonesia
riasusanti@yahoo.com

ABSTRAK: Islam-Sunda: Konstruksi Identitas Kolektif dalam Masyarakat Jaringan (Studi Kasus di Purwakarta. Menggunakan analisa konstruksi identitas kolektif dan masyarakat jaringan dari Manuel Castells dan Purwakarta sebagai studi kasus, penelitian ini bertujuan untuk menemukan jawaban bagaimana dan mengapa identitas Islam-Sunda dikonstruksikan di Purwakarta; dan bagaimana simpul-simpul jaringan kolektif Islam-Sunda bekerja dalam mengkonstruksikan identitas Islam-Sunda. Studi ini melihat bagaimana Islam dilekatkan dengan Sunda untuk menjadi sumber makna dalam masyarakat jaringan. Sejumlah studi tentang Sunda dan Islam di Jawa Barat selama ini hanya melihat bagaimana negosiasi antara negara/politik dengan kategori kultural masyarakat dalam pembentukan identitas Islam. Sementara studi ini melihat bagaimana etnisitas Sunda dan Islam di Purwakarta dikonstruksikan sebagai sebuah *project identity* melalui bekerjanya simpul-simpul jaringan (*nodes*) kolektif Islam-Sunda. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, studi ini menemukan bagaimana strategi pemerintahan berbasis budaya yang dikembangkan di Purwakarta bisa menjadi perlawanan identitas Islam-Sunda dan bergerak dari *resistence identity* menjadi *project identity* dalam berhadapan dengan pasar global. Bentuk perlawanan ini dilakukan dengan memunculkan kembali identitas Kesundaan lewat jejaring struktural konvensional yang kemudian dilekatkan dengan identitas Islam untuk bisa bekerja dalam masyarakat jaringan. Identitas baru ini kemudian digunakan sebagai basis kompetisi untuk memenangkan persaingan di pasar global.

Kata kunci: Islam, Sunda, politik identitas, masyarakat jaringan

PENDAHULUAN

Islam di Indonesia, menurut Feillard & Madinier (2011), tidak pernah memiliki posisi hegemonik sejak masuk ke Indonesia pada abad ke-13. Berhadapan dengan Hindu-Buddha dan aliran animisme dari era klasik dalam sejarah Jawa dan bersaing dengan Kristen yang masuk ke Indonesia setelahnya, sejarah Islam di Indonesia telah menjadi salah satu sinkretisme yang kompleks dan terpecah (Feillard & Madinier 2011, 4).

Penelitian Geertz tentang praktik Islam di Pare, Jawa Timur pada tahun 1950-an telah menjadi studi klasik tentang diversitas Islam di Indonesia. Demikian halnya dengan penelitian P.J. Zoetmulder lewat disertasi yang diterbitkan tahun 1945 tentang adanya unsur pantheisme dan monisme dalam Islam di Indonesia. Sementara penelitian Hefner (2001) tentang kaitan Islam dan demokrasi di Indonesia yang dilakukan dalam rentang waktu tujuh tahun (1991-1998) menemukan bahwa muslim bukanlah komunitas yang monolitik, tapi plural dan selalu berubah, sehingga ia sampai pada kesimpulan bahwa Islam di Indonesia kompatibel dengan demokrasi. Sayap Islam yang pro-demokrasi ini disebut Hefner sebagai civic pluralis atau civil Islam. Hefner juga menekankan bahwa nilai-nilai seperti kebebasan, demokrasi, dan persamaan bukanlah nilai-nilai khas Barat, tapi juga yang diidealkan oleh civil-Islam, nilai-nilai yang lahir dari relasi lokal-global.

Kesimpulan bahwa Islam di Indonesia kompatibel terhadap demokrasi, dan dengan demikian dapat menunjukkan wajah yang ramah terhadap perbedaan dan bisa menerima keberagaman, merupakan kesan yang muncul dari mayoritas studi tentang Indonesia sebelum tahun 1998. Faktor historiografi masuknya Islam ke Indonesia lewat jaringan niaga dan migrasi (Lombard, 2005; Meulemann, 2001; Azyumardi, 2002; Ricklefs, 2013), kebijakan kolonialisme (Laffan 2011), dan kebijakan negara serta politik (Feillard, 2011; Hefner, 1987; Van Bruniessen, 2016; Cribb & Kahin, 2004; Latief, 2013) ikut berkontribusi dalam membentuk rupa Islam di Indonesia, dan Islam Asia Tenggara umumnya, lebih ramah dibanding Islam yang berkembang di Timur Tengah.

Sosiolog Manuel Castells dalam *The Power of Identity* (2010) melihat Indonesia—bersama dengan Malaysia—hingga tahun 1997 berhasil mengatasi kemunculan gerakan radikalisme dan fundamentalisme yang muncul di sejumlah negara pascaberakhirnya perang dingin. Hal ini terjadi karena Indonesia bisa mengintegrasikan tekanan Islam dalam otoritarian negara bangsa dengan memastikan pertumbuhan ekonomi yang cepat,

sehingga menyediakan beberapa prospek yang menjanjikan untuk kelompok Islam (Castells 2010).

Namun pascakrisis ekonomi tahun 1997 dan lengsernya Soeharto tahun 1998, situasi berubah. Kerusuhan horizontal meledak di sejumlah wilayah di Indonesia dan sejumlah kolektif maupun gerakan yang mengidentifikasi diri dengan identitas agama dan etnis muncul. Menurut Bertrand (2007), beberapa elemen yang berperan dalam memicu kerusuhan tersebut antara lain: peran Islam dalam lembaga negara, hubungan antara pemerintah pusat dan daerah, akses dan keterwakilan kelompok etnis dalam lembaga negara serta definisi dan makna dari “negara” di Indonesia. (Bertrand 2007).

Atas nama demokrasi, pascalengdernya Soeharto, negara memberikan kebebasan dan keleluasan bagi tumbuhnya pers bebas dengan peghapusan Surat Izin Usaha Penerbitan (SIUPP); memperluas kewenangan pemerintah daerah dengan azas desentralisasi yang diatur lewat UU No. 22 tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah; dan penghapusan dwifungsi ABRI serta pemisahan Polri dari TNI yang menutup peluang anggota TNI dan Polri untuk terlibat dalam politik.

Perubahan kebijakan pascalengsernya Soeharto tersebut membuat ruang ekspresi terbuka bagi kelompok-kelompok yang selama pemerintahan Orde Baru menjadi kelompok tereksklusi, termasuk kelompok atau komunitas agama dan etnis. Terbukanya ruang ekspresi ini juga seiring dengan perkembangan di tatanan global dimana produksi informasi dan pengetahuan serta tatanan ekonomi global digerakkan atau didorong oleh teknologi informasi yang melenyapkan batas ruang dan waktu. Era yang disebut oleh Castells (2010), sebagai era masyarakat jaringan.

Dalam situasi seperti itulah, ekspresi identitas agama maupun etnisitas di Indonesia dalam kaitannya dengan konteks negara bangsa mengalami pasang-surut. Sama halnya dengan pasang surut perkembangan Islam yang terjadi di tahun 1942-1999 yang diwarnai dengan kontestasi antara Islam modernis dan Islam tradisional, perkembangan Islam pascakejatuhan Soeharto juga diwarnai hal serupa. Bedanya, kontestasi yang terjadi saat ini juga melibatkan pemaknaan terhadap produksi informasi dan pengetahuan dalam masyarakat jaringan. Hal ini membuat ekspresi identitas yang muncul bukan sekadar memunculkan kembali identitas masa lalu, tapi ditambahkan makna pada identitas lama tersebut sebagai upaya bertahan atau pun melawan situasi maupun kondisi yang dianggap mengeksklusikan identitas mereka.

Menurut Castells (2010), identitas baru ini dikonstruksikan, bukan dengan kembali pada tradisi, tapi dengan bekerja pada materi tradisional dalam pembentukan kesalehan baru, dunia komunal, dimana massa yang tertindas dan intelektual yang tidak puas bisa merekonstruksi makna dalam alternatif global terhadap tatanan global yang eksklusif.

Di Jawa Barat, konstruksi identitas Islam dengan karakter Sunda mencoba dibangun oleh komunitas di Purwakarta. Bupati Purwakarta Dedi Mulyadi menjadi salah satu tokoh yang menonjol dalam komunitas tersebut karena sengaja mengusung dan menonjolkan budaya Sunda dalam kepemimpinannya untuk melawan gerakan fundamentalisme agama—dalam hal ini Islam—yang menurutnya mulai menjadi ancaman bagi Indonesia. Ia melakukannya sejak menjabat sebagai wakil bupati Purwakarta pada tahun 2003. Kemudian diteruskan saat ia terpilih sebagai bupati Purwakarta pada tahun 2008-2013, dan periode kedua yang dimulai tahun 2013.

Apa yang dilakukan oleh Dedi Mulyadi dan komunitasnya di Purwakarta menunjukkan bagaimana identitas Sunda dan Islam dimaknai ulang bukan sebagai entitas terpisah, tapi bagaimana Islam digunakan untuk menguatkan identitas etnis Sunda. Secara sosiologis, ada tiga hal menarik dalam fenomena kolektif di Purwakarta ini. *Pertama*, bagaimana kolektif di Purwakarta memaknai kembali identitas dalam masyarakat jaringan. *Kedua*, bagaimana identitas agama yang memiliki sumber makna lebih kuat dari etnisitas digunakan dalam pemaknaan kembali identitas dalam masyarakat jaringan. Menurut Castells (2010), etnisitas sendiri tidak menyediakan basis bagi surga komunal dalam masyarakat jaringan karena didasarkan pada ikatan primer yang kehilangan signifikansi, ketika dipangkas dari konteks sejarah mereka, sebagai basis rekonstruksi makna dalam dunia aliran dan jaringan, dari rekombinasi imaji, dan penegasan kembali makna. Material etnisitas Sunda di Purwakarta diintegrasikan dalam komune kultural Islam. Menurut Castells (2010), agama lebih powerful dan lebih didefinisikan secara luas dibanding etnisitas sebagai pernyataan dalam otonomi kultural dalam dunia simbol. *Ketiga*, longgarnya kontrol negara memungkinkan berbagai identitas kolektif muncul dan saling berkontestasi. Dalam masyarakat jaringan, karena kekuasaan bukan ditentukan oleh struktur konvensional tapi oleh struktur baru dalam jejaring produksi informasi, maka negara kehilangan fungsi kendali kekuasaan. Dari ketiga hal tersebut, penelitian ini ingin melihat bagaimana dan mengapa identitas Islam-

Sunda dikonstruksikan di Purwakarta; dan bagaimana simpul-simpul jaringan kolektif Islam-Sunda bekerja dalam mengkonstruksikan identitas Islam-Sunda?

Dua riset tentang Islam di Jawa Barat menunjukkan bagaimana perkembangan Islam diwarnai dengan negosiasi antara negara/politik dengan kategori kultural masyarakat (Newland 2000; Bamualim 2015). Studi yang dilakukan Newland (2000) merupakan kritik terhadap gagasan sinkretisme Geertz. Meneliti tentang penduduk kampung Sunda di lereng Gunung Priangan, Newland melihat bahwa identifikasi masyarakat Sunda dengan Islam memiliki kaitan dengan relasi ambivalen dengan negara serta wacana modernitas. Relasi ini makin rumit dengan adanya perpecahan dalam Islam, yakni antara organisasi modernis yang diwakili oleh Persatuan Islam (Persis) dan organisasi tradisional yang diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU). Menurut Newland, sementara para pengikut Persis berhasrat pada praktik pemurnian Islam dari unsur lokal dengan kembali kepada interpretasi langsung Al-Quran, para pengikut NU menginterpretasikan Al-Quran melalui pelajaran di pesantren yang memungkinkan praktik yang lebih luas. Dari temuan tersebut, Newland berkesimpulan bahwa gagasan sinkretisme bukan hanya melibatkan debat filosofis tapi juga politisasi dalam praktik sehari-hari.

Studi yang dilakukan Bamualim terhadap perkembangan Islam di Jawa Barat dari rentang awal abad 20 hingga tahun 2015 menunjukkan bahwa relasi Sunda-Islam selalu diwarnai dialektika. Dalam penelitiannya, Bamualim mencoba melihat apa saja elemen yang menyatukan Sunda dengan Islam sehingga orang kerap mengidentikkan Sunda dengan Islam.

Menurut Bamualim, Islam dan aliran kebatinan merupakan bagian penting dari setting agama dan kultural masyarakat Sunda karena etnis Sunda biasa berpikir dalam terminologi Islam, budaya, dan adat. Bamualim juga melihat apa saja elemen yang membuat penyatuan tersebut buyar. Ketakutan terhadap komunisme, perubahan kebijakan pemerintah, dan meningkatnya Islamisasi, menurut Bamualim, merupakan sejumlah elemen yang membuat penyatuan Sunda dan Islam pecah.

Teori identitas dan masyarakat jaringan dari Manuel Castells akan membingkai penelitian mengenai konstruksi identitas Islam-Sunda di Purwakarta. Menurut Castells (2010), identitas adalah sumber makna dan pengalaman manusia. Dengan identitas—yang merujuk pada aktor sosial—proses konstruksi makna terhadap atribut budaya mendapatkan prioritas. Jauh lebih besar dibanding makna-makna lainnya. Identitas,

menurut Castells (2010), berbeda dari peran (*role*). Peran ditentukan oleh struktur norma lembaga dan organisasi dalam masyarakat. Singkatnya, identitas mengorganisasikan makna, sementara peran mengorganisasikan fungsi.

Dari perspektif sosiologis, semua identitas dikonstruksi. Tapi masalahnya adalah bagaimana, dari apa, oleh siapa, dan untuk apa identitas dikonstruksi. Castells (1997) menawarkan hipotesis bahwa barangsiapa yang mengonstruksi identitas kolektif, dan untuk apa, secara luas menentukan konten simbolik dalam identitas ini, dan juga menentukan makna untuk mereka yang mengidentifikasi dengan identitas terkait atau menempatkan diri mereka di luar itu. Castells (1997) membedakan tiga bentuk identitas karena konstruksi sosial tentang identitas selalu diletakkan pada konteks yang berkaitan dengan relasi kekuasaan.

Ketiga identitas tersebut adalah *legitimizing identity*, *resistance identity*, dan *project identity*. *Legitimizing identity* adalah identitas yang diperkenalkan oleh institusi dominan dari masyarakat guna memperluas dan merasionalisasikan dominasi mereka berhadapan dengan aktor sosial. *Resistance identity* adalah identitas yang dibuat oleh aktor yang berada dalam kondisi dimerosotkan nilainya dan atau distigma oleh logika dominasi. *Resistance identity* mengarah pada formasi komune atau masyarakat. Ini mengonstruksi bentuk perlawanan kolektif melawan penindasan yang tak tertahankan, biasanya pada basis identitas, yang tampaknya secara jelas didefinisikan oleh sejarah, geografi, atau biologi yang membuatnya lebih mudah menetapkan batasan perlawanan/resistensi. *Project Identity* adalah identitas yang terjadi ketika aktor sosial yang berada dalam basis materi kultural, membangun identitas baru yang mendefinisikan ulang posisi mereka dalam masyarakat dan melalui identitas baru ini mencari transformasi dari seluruh struktur sosial.

Sementara kebangkitan masyarakat jaringan membangkitkan pertanyaan tentang proses konstruksi identitas selama periode tersebut yang memunculkan bentuk baru perubahan sosial. Ini karena masyarakat jaringan didasarkan pada pemisahan sistemik antara lokal dan global bagi kebanyakan individu dan kelompok sosial. (Castells, 2010).

METODE

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Purwakarta, Jawa Barat, dengan menggunakan desain penelitian non intervensi dengan metode kualitatif, yaitu melalui pendekatan studi kasus (*case study*). Lewat pendekatan kualitatif, merujuk pada Creswell

(2007), penulis menggunakan setting alami dalam metode penelitian ini, yakni mengumpulkan data di lokasi penelitian, berinteraksi langsung dengan subjek yang diteliti dan melakukan observasi. Penulis tidak menggunakan kuesioner atau instrumen yang dikembangkan oleh peneliti lain dalam proses pengumpulan data dan interaksi dengan subjek yang diteliti.

Data yang dikumpulkan oleh penulis berasal dari banyak sumber, mulai dari hasil wawancara, observasi, hingga telaah dokumen. Semua *data* ini kemudian direview dan dikelompokkan berdasarkan kategori. Sementara analisa data dilakukan secara induktif, yakni pembangunan pola-pola, kategori-kategori dan tema-tema dilakukan secara *bottom-up* dengan cara mengorganisasi data menjadi informasi yang lebih abstrak.

Pendekatan kualitatif dipilih penulis karena isu tentang konstruksi identitas kolektif Islam-Sunda dalam masyarakat jaringan yang diteliti memerlukan eksplorasi. Fokus penelitian penulis adalah konstruksi identitas Islam-Sunda oleh kolektif Sunda-Islam di Purwakarta, dalam rentang waktu kepemimpinan Dedi Mulyadi sebagai wakil bupati dan bupati Purwakarta (2003-sekarang). Penulis melakukan eksplorasi terhadap spektrum pembentukan kolektif Islam-Sunda di Purwakarta dan bagaimana identitas Islam-Sunda dikonstruksikan dari waktu ke waktu melalui pengumpulan data yang detail dan mendalam dengan melibatkan berbagai sumber informasi (observasi, wawancara, materi audiovisual, dan dokumen serta laporan), serta melaporkan deskripsi kasus serta tema yang berbasis pada kasus tersebut.

Informan yang diwawancarai diantaranya Bupati Dedi Mulyadi, penggagas kurikulum Sekolah Ideologi, Dinas Pendidikan, guru SMP, staf Dedi Mulyadi, budayawan Sunda, dll. Pemilihan informan tersebut dilakukan karena penulis membatasi penelitian pada dinamika kolektif Sunda-Islam dalam kaitannya dengan konstruksi identitas Islam-Sunda. Wawancara dilakukan dalam rentang waktu 1 bulan (Maret-April 2017), baik melalui wawancara langsung di lokasi tempat subjek penelitian berada maupun melalui email.

Analisis data dalam pendekatan studi kasus yang dilakukan penulis dilakukan dengan mendeskripsikan kasus dan konteksnya. Sementara untuk klasifikasi data akan dilakukan dengan menggunakan agregasi kategorikal untuk membentuk tema dan pola. Penafsiran data dilakukan dengan menggunakan penafsiran langsung, yakni mengembangkan generalisasi naturalistik tentang “pelajaran” yang dapat diambil.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Tanggal 22-24 Mei 2017, Kabupaten Purwakarta berencana menggelar World Tolerance Conference, sebuah konferensi berskala internasional yang akan membahas topik tentang toleransi. Dalam website event yang beralamat di wtcpurwakarta.com, tercantum sejumlah tokoh nasional maupun internasional yang akan hadir dalam konferensi tersebut, diantaranya akademisi dari Deakin University Greg Barton, spiritualis Anand Krishna, Ketua Nahdlatul Ulama Said Aqil Siradj, Ketua PP Muhammadiyah Haedar Nasir, dll. Sebelumnya sempat terpampang potret Walikota London Sadiq Khan. Namun kemudian potret ini menghilang. Kemungkinan karena Sadiq Khan tidak dapat hadir dalam konferensi tersebut.

Di website yang sama, terpampang foto Bupati Dedi Mulyadi dengan busana pangsi-baju khas Sunda- dengan tangan terkatup dan senyum di wajah, berdampingan dengan kutipan berbahasa Inggris yang merupakan pernyataan Dedi untuk menyambut konferensi toleransi tersebut: *“The key to build tolerance is in education, we must not discriminate any religious beliefs, and the student have the same rights to devout based on what the believe peacefully. To do that, we provide tabernacles special for each religion.”*

Di bawah kepemimpinan Dedi Mulyadi, Purwakarta memang bergiat dengan aktivitas yang mengampanyekan nilai-nilai demokrasi, toleransi, dan pluralisme. Sejumlah festival budaya berskala nasional, regional, dan internasional juga diselenggarakan secara rutin sejak tahun 2000 pada moment peringatan hari jadi Purwakarta guna mengampanyekan nilai-nilai tersebut. Dedi sendiri sejak menjabat sebagai wakil bupati Purwakarta pada tahun 2003 mengampanyekan identitas Kesundaaan sebagai bagian dari strategi pemerintahannya, yang kemudian ia teruskan saat memegang jabatan bupati. Dalam wawancara dengan penulis pada 14 Desember 2015, Dedi mengatakan sengaja mengusung dan menonjolkan budaya Sunda dalam kepemimpinannya untuk melawan gerakan fundamentalisme yang menurutnya mulai menjadi ancaman bagi Indonesia. Sejak menjabat sebagai wakil bupati Purwakarta, Dedi Mulyadi secara sengaja menggunakan iket Sunda di kepalanya hingga ia dijuluki “si Cepot”. Ia juga menandatangani sejumlah Perbup dan SK yang mewajibkan pegawai Pemerintah Daerah Kabupaten Purwakarta maupun anak-anak sekolah di Purwakarta, dari SD-SMA, untuk mengenakan pakaian adat Sunda dan berbahasa Sunda pada hari-hari tertentu. Salah satu perbup yang ditandatangani Dedi oleh Perbup No. 69 Tahun 2015 tentang Pendidikan Berkarakter. Dalam Perbup ini, diatur mulai dari perbedaan

jadwal sekolah peserta didik yang berdomisili di perdesaan dan perkotaan, apa yang harus dilakukan peserta didik setelah pulang sekolah, pakaian seragam, pengamalan nilai agama, kewajiban membawa makanan/minuman ke sekolah (tidak boleh jajan), larangan jualan di lingkungan sekolah, hingga membuat tas sekolah sendiri.

Seorang guru di SD-SMP Kahuripan Pajajaran Purwakarta (wawancara 12 April 2017), mengatakan, kurikulum di sekolahnya selain melaksanakan kurikulum nasional yang ditetapkan oleh pemerintah pusat, juga mengimplementasikan pendidikan berkarakter lokal seperti yang ditetapkan oleh peraturan bupati. Ia menyebut Konsep Pembelajaran “Tujuh Poe Pendidikan Istimewa” Bupati Purwakarta yang ditulis oleh Dedi Mulyadi sebagai acuannya. Tujuh Poe Pendidikan Istimewa ini adalah tujuh hari pendidikan istimewa yang dibagi dalam topik-topik tertentu. Topik tersebut adalah Ajeg Nusantara (hari Senin), Mapag Buana (hari Selasa), Maneuh di Sunda (hari Rabu), Nyanding Wawangi (hari Kamis), Nyucikeun Diri (hari Jumat) dan Betah di Imah (hari Sabtu dan Minggu). Ajeg Nusantara terkait dengan pemahaman wawasan Nusantara sehingga di hari Senin, para guru seluruh mata pelajaran diimbau menerangkan pelajaran dengan mengaitkannya dengan Nusantara, sementara para siswa diwajibkan berseragam Pramuka. Mapag Buana terkait dengan kesiapan menyambut peradaban dunia, sehingga pada hari Selasa, pelajaran di sekolah diwajibkan diberikan dalam bahasa Inggris dan siswa diberi pemahaman tentang situasi budaya, ekonomi, maupun politik dari berbagai negara di dunia. Maneuh di Sunda terkait dengan pemahaman tentang budaya Sunda. Siswa diwajibkan menggunakan pakaian tradisional Sunda pada hari Rabu dan para guru diminta menyampaikan mata pelajaran dalam bahasa Sunda. 2017), mengatakan, kurikulum di sekolahnya selain melaksanakan kurikulum nasional yang ditetapkan oleh pemerintah pusat, juga mengimplementasikan pendidikan berkarakter lokal seperti yang ditetapkan oleh peraturan bupati. Ia menyebut Konsep Pembelajaran “Tujuh Poe Pendidikan Istimewa” Bupati Purwakarta yang ditulis oleh Dedi Mulyadi sebagai acuannya. Tujuh Poe Pendidikan Istimewa ini adalah tujuh hari pendidikan istimewa yang dibagi dalam topik-topik tertentu. Topik tersebut adalah Ajeg Nusantara (hari Senin), Mapag Buana (hari Selasa), Maneuh di Sunda (hari Rabu), Nyanding Wawangi (hari Kamis), Nyucikeun Diri (hari Jumat) dan Betah di Imah (hari Sabtu dan Minggu). Ajeg Nusantara terkait dengan pemahaman wawasan Nusantara sehingga di hari Senin, para guru seluruh mata pelajaran diimbau menerangkan pelajaran dengan mengaitkannya dengan Nusantara, sementara para siswa diwajibkan

berseragam Pramuka. Mapag Buana terkait dengan kesiapan menyambut peradaban dunia, sehingga pada hari Selasa, pelajaran di sekolah diwajibkan diberikan dalam bahasa Inggris dan siswa diberi pemahaman tentang situasi budaya, ekonomi, maupun politik dari berbagai negara di dunia. Maneuh di Sunda terkait dengan pemahaman tentang budaya Sunda. Siswa diwajibkan menggunakan pakaian tradisional Sunda pada hari Rabu dan para guru diminta menyampaikan mata pelajaran dalam bahasa Sunda. Nyanding Wawangi terkait dengan hari estetis, sehingga setiap Kamis, para siswa dan guru dilatih untuk mengolah rasa lewat pelajaran seni untuk mendorong kreativitas. Mereka juga dibebaskan dari pakaian seragam, asal rapi dan sopan. Nyucikeun Diri terkait dengan pencucian jiwa, sehingga setiap Jumat, para siswa diajak bertafakur dan belajar kontemplatif. Sedangkan Betah di Imah terkait dengan kenyamanan tinggal di rumah. Sehingga pada hari Sabtu dan Minggu, para siswa diimbau untuk menghabiskan waktu dengan orang tua dan para guru diminta tidak memberikan tugas apapun kepada siswa.

Selain aturan bidang pendidikan, Dedi juga membuat aturan tentang arsitektur gedung-gedung perkantoran milik pemda, bahkan milik swasta. Gedung-gedung tersebut diminta untuk memoles sebagian bangunannya dengan arsitektur Sunda. Identitas Kesundaan di Purwakarta juga muncul dalam bentuk simbolik dengan dipasangnya patung-patung pewayangan di sejumlah taman dan susut jalan di Purwakarta. Meskipun Pemda Purwakarta juga membuat patung Soekarno, Hatta, Jenderal Sudirman, dan Gus Dur. Bahkan di Gedung Negara yang menjadi kantor bupati, Dedi menempatkan dua kereta kencana. Kereta tersebut dibersihkan setiap hari, namun hanya dipakai setahun sekali dalam peringatan hari jadi Purwakarta.

Selain dibersihkan tiap hari, kereta tersebut juga dirawat dengan menyalakan dupa di bawah kereta. Dedi menyebut dupa sebagai aroma pewangi tradisional. Ia menggunakannya bahkan pada semua acara festival budaya. Namun sebagian kalangan melihat pembakaran dupa tersebut sebagai tindakan “musyrik.”

Dedi mengakui bahwa pendekatan budaya kerap kali diidentikkan sebagai tindakan yang “tidak beragama”. Tapi justru pendekatan itulah yang ia pakai agar tidak berjarak dengan masyarakat yang dipimpinnya dan targetnya untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat di Kabupaten Purwakarta bisa tercapai.

Kelompok Front Pembebasan Islam (FPI) sempat melihat apa yang dilakukan Dedi tersebut adalah bentuk penistaan agama. Kelompok ini pun gencar menyerang

Dedi, baik secara personal maupun di tataran kebijakan. Sejumlah insiden pembakaran patung di Purwakarta dicurigai juga dilakukan oleh kelompok yang mengatasnamakan Islam. Namun Dedi bergeming. Dalam wawancara dengan penulis pada 29 Maret 2017, Dedi menyebut bahwa tindakan yang dilakukan oleh kelompok seperti FPI tersebut merupakan ketakutan terhadap ekspresi budaya dan itu sudah lama terjadi di Indonesia. Sayangnya tidak ada ruang pembelaan yang dilakukan oleh Negara.

“Tetapi tidak ada satupun ruang pembelaan yang dilakukan oleh Negara, apalagi setelah Pak Harto jatuh. Nyaris seluruh perangkat negara mengalami kelumpuhan dalam mengendalikan ruang kebudayaan publik. Padahal Pak Harto itu, keberhasilan menata pembangunannya itu, adalah keberhasilan gerakan kaum kebudayaan diantaranya, selain di dalamnya juga ada kaum agama. Sehingga apa yang saya gagas itu adalah bagian dari ekspresi jiwa, yang mencoba menghadirkan nilai-nilai masa lalu itu dalam kehidupan yang memiliki masa depan.” (Dedi Mulyadi, 29 Maret 2017)

Pada Januari 2016, Dedi membentuk Satuan Tugas (Satgas) Toleransi dan Sekolah Ideologi dalam upaya mencegah penyebaran radikalisme dan terorisme. Sekolah ideologi ini digelar seminggu sekali dan menghadirkan sejumlah pengajar dari berbagai latar belakang, diantaranya para pastor, kyai, dan bahkan mantan terpidana teroris. Menurut Sekretaris Dinas Pendidikan Kabupaten Purwakarta, Purwanto (wawancara 12 April 2017), sekolah ideologi itu adalah upaya Pemda Purwakarta memperkenalkan, kemudian membumikan nilai-nilai ideologi Pancasila mulai sejak dini di sekolah.

“Mengapa itu penting disosialisasikan lagi, karena sekolah menjadi wahana paling strategis. Mereka di masyarakat tidak pernah didoktrin dengan filsafat Pancasila, nah ini bahaya kalau kemudian yang masuk itu faham-faham, ideologi-ideologi, baik kanan maupun kiri.” (Sekretaris Dinas Pendidikan Purwakarta, Purwanto, 12 April 2017)

Menurut Purwanto, saat ini doktrin Islam garis keras sudah masuk ke sekolah-sekolah lewat sejumlah perkumpulan. Penyebaran doktrin ini, menurutnya, tidak bisa dibiarkan dan tidak bisa ditangkal hanya lewat pelajaran PPKN dimana guru-gurunya pun saat ini sudah tidak memiliki orientasi Pancasila. Purwanto mengatakan, sekolah ideologi ini tidak hanya diberikan kepada para siswa sekolah SMP dan SMA, tapi juga kepada para guru PPKN serta para perwira TNI dan Polisi di Purwakarta. Pada tahun 2016, sebuah *training of trainer* (ToT) digelar di Purwakarta untuk 600 fasilitator yang terdiri dari para guru PPKN dan perwira TNI dan polisi, diselenggarakan oleh Mabes TNI. Para akademisi dari Universitas Islam negeri (UIN) Bandung terlibat dalam pemberian materi ToT.

Menurut Purwanto, pemahaman tentang identitas Kesundaan diberikan dalam sekolah ideologi ini seiring dengan pemahaman tentang Pancasila. Menurutnya, nilai Kesundaan dan nilai-nilai Pancasila berjalan seiring.

Secara unik, strategi budaya yang dilakukan Dedi Mulyadi jika dilihat dari analisa identitas Castells, adalah bergerak dari *resistence identity* menuju *project identity*. Meskipun Dedi menjabat sebagai bupati dan menggunakan piranti pmda serta struktur birokrasi untuk mengenalkan identitas Islam-Sunda, namun ini tidak bisa dikategorikan sebagai *legitimizing identity* karena komunitas Islam-Sunda ini belum mendominasi kehidupan sosial. Identitas Islam-Sunda justru merupakan bentuk perlawanan/resistensi komunitas terhadap negara yang dianggap absen terhadap tindakan kekerasan yang dilakukan sekelompok orang yang mengatasnamakan Islam terhadap ekspresi budaya. Apa yang terlihat di Purwakarta, jika dilihat dari kacamata Castells (2010), adalah sebuah komune kultural yang dicirikan dengan tiga hal. Pertama, mereka tampak sebagai reaksi terhadap tren sosial yang ada, yang resisten atas nama sumber makna otonom. Kedua, pada awalnya merupakan identitas defensif yang berfungsi sebagai tempat perlindungan dan solidaritas, guna berlindung dari kejahatan maupun dunia luar. Ketiga, mereka diorganisir di seputar tatanan nilai-nilai spesifik yang memiliki makna dan dibagikan dengan kode spesifik tentang identifikasi diri (*self-identification*). Namun di sisi lain, identitas Islam-Sunda ini juga mulai bergerak dari *resistence identity* menjadi *project identity* ketika Dedi beserta komunitas yang dibangunnya mencoba mendefinisikan ulang posisi mereka dalam masyarakat dan mencari transformasi dari seluruh struktur sosial.

Dalam konteks masyarakat jaringan, menurut Castells (2010), etnisitas tidak memunculkan komune di dalam dirinya sendiri. Ia akan memunculkan komune jika dipadukan atau diproses oleh agama, bangsa, maupun lokalitas. Inilah yang terjadi di Purwakarta, yakni bagaimana identitas Sunda dilekatkan atau dipadukan dengan Islam untuk mengorganisir perlawanan baru yang muncul sebagai sumber identitas dan mencari peluang transformasi dari struktur sosial saat berhadapan dengan pasar global.

Dalam konteks masyarakat jaringan, menurut Castells (2010), etnisitas tidak memunculkan komune di dalam dirinya sendiri. Ia akan memunculkan komune jika dipadukan atau diproses oleh agama, bangsa, maupun lokalitas. Inilah yang terjadi di Purwakarta, yakni bagaimana identitas Sunda dilekatkan atau dipadukan dengan Islam

untuk mengorganisir perlawanan baru yang muncul sebagai sumber identitas dan mencari peluang transformasi dari struktur sosial saat berhadapan dengan pasar global.

“Kepeloporan kebudayaan yang saya pelopori sesungguhnya adalah kepeloporan produk. Minimal kita tidak berkiblat produk pada orang lain. Sehingga kita tidak memiliki ketergantungan produk. Karena kita tidak memiliki ketergantungan produk maka dari sisi apapun kita mengalami efisiensi.” (Dedi Mulyadi, 29 Maret 2017)

KESIMPULAN

Identitas kolektif Islam-Sunda di Purwakarta dikonstruksikan melalui kurikulum pendidikan berbasis karakter, sejumlah aturan dan surat keputusan bupati terkait dengan pendidikan, pariwisata, kebijakan investasi, dll. Figur, dalam hal ini bupati, yang dianggap memiliki pengetahuan budaya dan agama lebih tinggi serta kekuasaan lebih besar, masih menjadi penentu dalam pembentukan wacana identitas. Simpul-simpul jaringan yang bekerja dalam konstruksi identitas kolektif Islam-Sunda masih bersandar pada jaringan struktur konvensional yang dimiliki oleh bupati, meskipun jaringan media massa dan internet juga mulai bekerja dalam membentuk wacana identitas Islam-Sunda sehingga konsepsi Islam-Sunda yang dikonstruksikan juga terkait dengan relasi global-lokal.

Studi ini menemukan strategi pemerintahan berbasis budaya yang dikembangkan di Purwakarta bisa menjadi perlawanan identitas Islam-Sunda dan bergerak dari *resistance identity* menjadi *project identity* dalam berhadapan dengan pasar global. Bentuk perlawanan ini dilakukan dengan memunculkan kembali identitas Kesundaan lewat jejaring struktural konvensional yang kemudian dilekatkan dengan identitas Islam untuk bisa bekerja dalam masyarakat jaringan. Identitas baru ini kemudian digunakan sebagai basis kompetisi untuk memenangkan persaingan di pasar global.

DAFTAR PUSTAKA

- Abaza, Mona. (1991). “The Discourse on Islamic Fundamentalism in the Middle East and Southeast Asia: A Critical Perspective.” *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 6, No. 2, hal. 203-239
- Azra, Azyumardi. (2001). “Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connections Between Indonesia and the Middle East” dalam Meuleman, Johan (Ed.) *Islam in The Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*. Jakarta: INIS.
- Azra, Azyumardi. (2002). *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Bamualim. Chaider S. (2015). *Negotiating Islamisation and Resistance : a Study of*

Religions, Politics and Social Change in West Java from the Early 20th Century to the Present. Dissertation. Leiden University.

- Beatty, Andrew. (2001). *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Bertrand, Jacques. (2007). *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*. London: Cambridge University Press.
- Castells, Manuel. (2010). *Globalisation and Identity*. Quaderns de la Mediterrània 14, hal: 89-98
- Castells, Manuel. (2010). *The Rise of the Network Society*. Second Edition. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Castells, Manuel. (2010). *The Power of Identity*. Second Edition. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Castells, Manuel. (2000). "Toward a Sociology of the Networks Society." *Contemporary Sociology*, Vol. 29, No.5, hal. 693-699.
- Creswell, John W. (2007). *Qualitative Inquiry & Research Design. Choosing Among Five Approaches*. Second Edition. London: SAGE Publications.
- Feillard, Andree & Remy Madinier. (2011). *The End of Innocence? Indonesian Islam and the Temptations of Radicalism*. Singapore: NUS Press.
- Geertz, Clifford. (2013). *Agama Jawa : Abangan, Santri, Priyayi Dalam Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Hefner, Robert W. & Patricia Horvatich (Ed.). (2001). *Islam di Era Negara Bangsa. Politik dan Kebangkitan Agama Muslim Asia Tenggara*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.
- Hefner, Robert W. (2001). *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Hefner, Robert W. (2001). "Public Islam and the Problem of Democratization". *Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 4, Special Issue: *Religion and Globalization at the Turn of the Millennium*. Oxford University Press; hal. 491-51.
- Holton, Robert. (2000). "Globalization's Cultural Consequences." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 570, *Dimensions of Globalization*.
- Houben, Vincent J.H. Juli (2003). "Southeast Asia and Islam." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 588, *Islam: Enduring Myths and Changing Realities*, hal. 149-170.
- Huntington, Samuel. (2004). *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Yogyakarta: Qalam.
- Intan, Benyamin Fleming. (2006). *"Public Religion" and the Pancasila-Based State of Indonesia*. New York: Peter Lang.
- Jannah, Raudlatul. 2010. *Jember Fashion Carnaval (JFC), Identitas Kota Jember dan Diskursus Masyarakat Jaringan*. Tesis Program Studi Sosiologi. Universitas Indonesia.
- Laffan, Michael. (2015). *Sejarah Islam di Nusantara*. Yogyakarta: PT bentang Pustaka.
- Lombard, Denys. (2005). *Nusa Jawa Silang Budaya. Buku 2: Jaringan Asia*. Jakarta:

Gramedia Pustaka Utama.

- Meuleman, Johan. (2001). "South-East Asian Islam and the Globalization Process" dalam Meuleman, Johan (Ed.) *Islam in The Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*. Jakarta: INIS.
- Newland, Lynda. (2000). *Under the Banner of Islam: Mobilising Religious Identities in West Java*. The Australian Journal of Anthropology.
- Reid, Anthony. (1999). *Dari Ekspansi hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Ricklefs, M.C. (2013). *Mengislamkan Jawa – Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi.
- Stiglitz, Joseph E. (2002). *Globalization and Its Discontents*. New York: W.W Norton & Company, Inc.
- Suryani, Tanti Budhi. (2015). *Resistensi Komunal Berbasis Informationalism di Wilayah Bencana Teknologi (Studi Kasus Komunitas Jimpitan Sehat dan Ar-Rohmah Yang Terdampak Semburan Lumpur di Kabupaten Sidoarjo)*. Tesis Program Studi Sosiologi. Universitas Indonesia.
- Wahid, Abdurrahman (Ed.). (2009). *Ilusi Negara Islam. Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, dan Maarif Institute.
- Zoetmulder, P.J. (2000). *Manunggaling Kawula Gusti. Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama

TELAAH KRITIS PELAKSANAAN OTONOMI DAERAH DALAM PERSPEKTIF DEMOKRATIS

La Januru

STISIP Kartika Bangsa
janu.gempar@yahoo.com

ABSTRAK: Telaah kritis pelaksanaan otonomi daerah dalam perspektif demokratis. Salah satu aspek perubahan penting untuk dicermati setelah diberlakukannya Otonomi daerah di Indonesia adalah perkebangn hubungan Kekuasaan antara Pusat dan Daerah. Adanya kecendrungan menghapus sistem sentralistik sebagai bentuk keseriusan memperbaiki kondisi daerah yang carut-marut setelah era Lama rontok. Konsep Otonomi daerah akan memberikan peluang bagi lahirnya terobosan baru, terutama rumusan kebijakan pemerintah melahirkan program yang memberdayakan masyarakat miskin. Tulisan ini sebagai upaya memberikan cara alternatif dalam melihat desentralisasi. Penulisan karya sederhana ini, menggunakan pendekatan deskriptif Kualitatif, dengan unit analisis Kabupaten Buton Selatan. Permasalahan yang akan digali dalam tulisan ini adalah menelaah secara kritis pelaksanaan Otonomi Daerah dengan melihat keberhasilan daerah otonom baru dalam mengelola urusan pemerintahan. Terutama pelaksanaan pembangunan yang mewujudkan kesejahteraan masyarakat daerah otonom baru, pengurangan angka kemiskinan dan peningkatan kestabilan sosial, serta perbaikan ekonomi politik. Kesimpulan yang dihasilkan dalam penulisan karya sederhana ini, adalah pelaksanaan Otonomi Daerah dalam perspektif demokratis di Kabupaten Buton Selatan masih jauh dari harapan. Proses perumusan kebijakan strategis masih belum melibatkan partisipasi *civil society* sehingga *out put* kebijakan yang ada tidak mewakili aspirasi masyarakat. Terbukti selama berdirinya Kabupaten Buton Selatan baru menghasilkan 9 perda yang seluruhnya merepresentasikan kepentingan penguasa dan mengabaikan kepentingan masyarakat. Saran dan rekomendasi penulisan karya sederhana ini adalah perlunya peningkatan evaluasi dari kebijakan yang sudah ditempuh dan peningkatan partisipasi publik dalam setiap perumusan kebijakan. Kerja sama yang baik antar *stake holders* dalam mendesain kebijakan yang benar-benar dibutuhkan masyarakat dalam artian adanya prioritas dalam mendesain kebijakan merupakan terapi positif untuk lahirnya perubahan.

Kata Kunci : *Telaah Kritis, Pelaksanaan Otonomi Daerah, Perspektif Demokratis.*

PENDAHULUAN

Cita desentralisasi, dalam konteks ke-Indonesiaan merupakan isi dari perjuangan para pendiri bangsa (*founding fathers*) setelah melihat sentralisasi kekuasaan pada rezim Kolonial yang selama berabad-abad tidak mampu membebaskan masyarakat Bangsa ini dari himpitan kemiskinan dan keterbelakangan. Penderitaan dan praktik penindasan menjadi corak sistem pemerintahan Kolonial, yang terbukti menyengsarakan masyarakat Daerah tidak mendapatkan hak-haknya sebagai warga negara. Atas dasar kenyataan tersebut, sehingga *founding fathers* sejak awal berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) telah menjatuhkan pilihannya pada prinsip Pemencaran atau pemisahan kekuasaan dalam penyelenggaraan Pemerintahan Negara.

Garis perkembangan sejarah sebagaimana ilustrasi di atas, merupakan bukti bahwa cita desentralisasi senantiasa menjadi buah dari komitmen para pendiri bangsa yang hal tersebut sepantasnya dijadikan pegangan bagi para pemimpin atau otoritas kuasa yang mengelola pemerintahan baik Pusat maupun daerah. Desentralisasi sebagai unsur yang dihiatkan pasca kemerdekaan senantiasa telah menjadi bagian dalam praktik pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia sejak berlakunya UUD 1945 ke Era Konstitusi RIS, Undang-Undang Dasar Sementara 1950 sampai pada era kembali ke UUD 1945 yang telah dikukuhkan lewat dekrit Presiden 5 Juli 1959.

Puncak dari ihtiar mewujudkan cita desentralisasi tersebut, dalam konteks kekinian di Indonesia bisa dilihat dari lahirnya berbagai peraturan perundang-undangan yang mengatur tentang pemerintahan Daerah. Akan tetapi, cita desentralisasi menjadi kehilangan kontekstualisasinya setelah Rezim Orde Baru berhasil memantapkan kekuasaannya selama 23 tahun dengan sistem sentralisasinya yang terbukti mewarisi sistem yang memenjarah kebebasan masyarakat. Bahkan melalui sentralisasi kekuasaannya, Rezim Orde Baru memasifkan praktik Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme(KKN) yang hal itu menjadi sumber kesemrawutan Bangsa ini bahkan kerugian negara (tingginya utang luar negeri) Indonesia berawal dari kuatnya praktik picik ala Orba tersebut. Kemiskinan menjadi tumbuh subur setelah Pemerintahan mulai Pusat hingga daerah tidak pernah serius mengelola Pemerintahan dengan baik. Ambruknya rezim otoritarian Orde baru merupakan bukti bahwa Pemerintahan yang diselenggarakan secara desentralisasi merupakan jawaban atas problematika

kemiskinan dan keterbelakangan yang dialami oleh mayoritas negara berkembang termasuk Indonesia.¹ Untuk konteks Indonesia, hubungan antara pusat dan daerah yang lebih demokratis melalui desentralisasi politik telah menemukan momentumnya pada saat Undang-Undang No. 22 tahun 1999 diimplementasikan, yakni pada awal tahun 2001. Dimana sebelum diimplementasikannya UU No. 22 tahun 1999 tersebut, desentralisasi hanyalah jargon semata tanpa implementasi yang nyata. Meskipun aturan main tentang desentralisasi sudah ada, namun para penyelenggara pemerintahan belum menunjukkan *political good-will* untuk mengimplementasikannya.

Konstruksi otonomi daerah terlebih yang mencita-citakan terciptanya sebuah pemerintahan daerah yang demokratis akan mengharuskan berubahnya paradigma yang dipakai dalam menyelenggarakan pemerintahan. Perubahan paradigma yang dimaksud juga dalam proses pembuatan kebijakan-kebijakannya, terutama yang berkaitan langsung dengan penyusunan perencanaan pembangunan daerah.² Secara kongkrit, hal tersebut berarti pula bahwa dalam sebuah konteks sosial politik yang makin demokratis, pembangunan daerah dan hasil-hasilnya harus bisa bersifat inklusif dalam artian mampu menjadikan dirinya sebagai “milik” semua lapisan masyarakat, tanpa kecuali. Kenyataan yang menunjukkan kegagalan desentralisasi ini, dilukiskan dalam pernyataan Josef Riwo Kaho yang menyebut fenomena tersebut dengan ungkapan bahwa “*Otonomi daerah meskipun telah dijadikan pilihan dalam penyelenggaraan pemerintahan namun pada pelaksanaannya konsep tersebut masih lebih sebagai harapan ketimbang sebagai kenyataan yang telah terjadi*”.³

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa otonomi daerah belum lah terwujud sebagaimana yang diharapkan. Bukti kegagalan atau ketidak masifan pelaksanaan desentralisasi ini misalnya bisa dilihat dari praktik pemberian daerah otonom baru bagi daerah yang memekarkan diri yang pada prinsipnya jauh dari harapan. Kabupaten Buton Selatan misalnya, sebagai daerah pemekaran baru yang harapannya setelah berhasil dimekarkan sudah bisa mewujudkan iklim perubahan akan tetapi sejak berdirinya sampai saat ini baru mampu melahirkan 9 produk perundangan (Perda). Sembilan perda itu antara lain perda organisasi tata kerja sekretariat daerah dan sekretariat DPRD Busel,

¹Koirudin. 2005. Sketsa Kebijakan Desentralisasi di Indonesia : *Format Masa Depan Otonomi Menuju Kemandirian Daerah*, Malang : A verroes Press, hal. 5

²ibid

³Josef Riwo Kaho. 2002. Prospek Otonomi Daerah di Negara Republik Indonesia : *Identifikasi Beberapa Faktor Yang Mempengaruhi Penyelenggaraanya*, Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada, hal. ix

Perda Organisasi Tata Kerja Dinas Daerah, Perda Organisasi Tata Kerja Lembaga Tekhnis Daerah, Perda Organisasi Tata Kerja Badan Penanggulangan Daerah, Perda Organisasi tata kerja Satpol PP, Perda Organisasi Tata Kerja Kecamatan dan Kelurahan, Perda Organisasi Tata Kerja Lambang Daerah Kabupaten Buton Selatan, Perda Peringatan Hari Ulang Tahun Busel, dan terakhir perda APBD 2016. Yang menarik dari lahirnya perda tersebut, yakni kenyataan yang menunjukkan bahwa dari sembilan perda yang dihasilkan, tidak satu pun adanya perda yang bisa memperjuangkan kepentingan masyarakat terutama perda tentang pemberdayaan masyarakat miskin di Buton Selatan.⁴ Hal ini merupakan bukti bahwa proses legislasi yang berlangsung dalam setiap penetapan keputusan strategis di daerah sudah pasti tidak memperhatikan aspirasi masyarakat miskin di Daerah. Pada hal sebuah keputusan termasuk proses legislasi yang berlangsung bisa dikatakan demokratis, ketika proses tersebut meniscayakan adanya partisipasi masyarakat.⁵ Fenomena nihilnya partisipasi masyarakat dalam pengambilan kebijakan seperti proses legislasi di Daerah merupakan bukti kegagalan desentralisasi yang selama ini dijalankan.

Berangkat dari kondisi krusial tersebut di atas, maka penulis tertarik mengangkat tema penulisan dengan judul “Telaah Kritis Pelaksanaan Otonomi Daerah Dalam Perspektif Demokratis”.

PEMBAHASAN

Telaah Kritis Orientasi Pelaksanaan Otonomi Daerah

Dalam menelaah praktik desentralisasi untuk konteks Indonesia, akan lebih banyak ditemui berbagai kekuatan yang mendorong terjadinya pragmentasi ketimbang persatuan. Luas negeri ini yang mencapai 4,8 juta Km dengan 1,9 juta Km diantaranya merupakan daratan yang terpencar berupa 13.667 pulau dengan rentangan jarak sekitar 5110 Km dari timur ke barat dan 1880 Km dari utara ke selatan merupakan fakta yang strategis sekaligus potensial melahirkan berbagai kebhinekaan.⁶

Karenanya, tidak mengherankan apabila negeri ini di tandai dari sejumlah perbedaan ekologi. Wilayah atau Daerah Jawa yang ditandai dengan tanahnya yang subur dengan curah hujan yang memadai sistem pertanian yang intensif, jelas yang berbeda dengan

⁴Masrun. 2016. Buton Selatan Baru Lahirkan 9 Perda , Sumber : <http://kabarbuton.com/berita/buton-selatan-baru-lahirkan-9-perda>, diakses pada 25 April 2017

⁵M. Solly Lubis. 1989. *Serba-Serbi Politik Dan Hukum*, Bandung : Bandar Maju, hal. 64

⁶Ichlasul Amal. 2000. *Hubungan Pusat dan Daerah dalam Pembangunan*, Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada, Hal. 8

daerah lainya yang ada di Luar Jawa yang umumnya ditandai dengan kondisi tanah yang kurang subur, curah hujan yang kurang memadai khususnya untuk daerah-daerah dikawasan Timur dan penggunungan secara luas sistem pertanian yang berpindah (*slash burn*). Akan tetapi daerah dikawasan Timur juga mempunyai kelebihan lain yang tidak dimiliki wilayah yang ada di Daerah Jawa seperti kekayaan lautnya yang melimpah, potensi sumber daya alam (potensi tambang) yang tersedia secara luas yang hal ini merupakan aset yang sangat besar bagi Bangsa ini. Melihat kondisi ini, menjadi ironis kemudian ketika kenyataan menunjukkan bahwa mayoritas masyarakat Bangsa ini masih hidup dalam kondisi miskin. Diperparah lagi dengan kenyataan Bangsa ini masih inpor beras pada hal Negara kita sebagai penjelasan di atas ditandai dengan tanahnya yang subur seperti tanah di kebanyakan daerah Jawa.

Pada saat yang sama luas laut kita dengan kekayaan begitu melimpah tidak lekas memberikan kontribusi yang berarti dalam memajukan daerah dan Bangsa. Dari kondisi ini sudah bisa ditebak bahwa ada praktik yang sangat vatal yang bisa jadi disadari dalam pengelolaan Pemerintahan Mulai Pusat dan daerah. Paradigma pelaksanaan pembangunan kita pada Era Orde Baru yang *top down* terlanjur kokoh mewarnai perumusan kebijakan pembangunan kita sehingga akibatnya berbagai potensi atau kekayaan yang kita miliki tidak lekas membebaskan daerah dan Bangsa dari kemiskinan. Konflik terjadi dimana-mana akibat tingginya tingkat kesenjangan sosial. Yang kaya semakin kaya yang miskin semakin miskin, fenomena ini terutama kental pada masa Orde Barunya Soeharto. Meskipun diawal pemerintahan Soeharto Bangsa kita tampak berdiri tegak dan kokoh sehingga Indonesia ketika itu dinobatkan sebagai macan Asia oleh berbagai Negara di Asia. Namun kenyataan itu oleh Emmanuel Subangun menganggapnya hanyalah jargon atau rekayasa belaka, dimana sesungguhnya Bangsa kita ketika itu berdiri di atas pondasi yang rapuh dan acak-acakan. Terbukti, hanya dalam waktu sekejap predikat macan Asia yang diberikan kepada Bangsa ini atas kesuksesan ekonomi kita, struktur sosial dan kultur yang kita bangga-banggakan lulu lanta ketika titik api dari masalah ini semua juga rontok. Bersama luruhnya Soeharto, maka banjir malapetaka itu tak terhindarkan.⁷

Melihat kenyataan di atas, maka pertanyaan yang penting untuk direnungkan adalah apakah akan ada jalan rintisan seperti diangankan para pendiri republik ini dalam

⁷Emmanuel Subangun. 1999. *Politik Anti Kekerasan Pasca Pemilu 99*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, hal. 31

memulai perjuangan mereka untuk keluar dari cengkraman Kolonialisme ? lalu kondisi demikian jika dikaitkan dengan kondisi kekinian, maka pertanyaanya, yakni apakah ada peluang dari struktur rezim saat ini untuk mewujudkan cita-cita pendiri Bangsa dalam mewujudkan Kesejahteraan dan memberangus sistem picik ala Kolonial yang jelas-jelas menyengsarakan. Konsep desentralisasi sebagaimana penjelasan di awal sejatinya ditautkan dalam kerangka setelah menyadari adanya kesalahan dalam pengelolaan Pemerintahan seperti sistem sentralisasi yang telah menyumbangkan banyak masalah sebagaimana yang telah dijelaskan di awal tulisan ini.Selanjutnya dari segi kependudukan Negeri ini ditandai oleh jumlah penduduk yang sangat besar dengan jumlah penyebaran yang sangat timpang. Dari jumlah penduduk yang banyak tersebut separuhnya memadati Pulau Jawa yang hanya seluas 7 % dari keseluruhan Wilayah Negara. Sedangkan selebihnya,yakni 38 % tersebar keberbagai Pulau diluarnya. Tingkat kepadatan penduduk pun sangat bervariasi. Dari beberapa Daerah di Jawa seperti Jawa Tengah tingkat kepadatan mencapai 868 jiwa perhektar, sedangkan terdapat daerah diluar Jawa yang masih terisolir yang hanya 7 jiwa perhektar. Dari sudut sosial, Indonesia merupakan negara yang ditandai oleh banyak hal kontras. Bagi orang luar, Jawa merupakan kelompok sosial dominan yang dipanndang sebagai gambaran dari Indonesia. Akan tetapi dalam kenyataanya terdapat sejumlah 300 kelompok etnis yang tersebar diseluruh wilayah negara. Yang masing-masing kelompok terikat kuat pada tradisi lokalnya dan sepenuhnya menguasai Wilayahnya masing-masing.⁸ Jawa sendiri bukan lah kelompok etnik yang homogen karena di dalamnya terdapat etnis non-Jawa, yakni suku Sunda yang mencapai 30 % dari keseluruhan penduduk pulau ini. Katalisator penting lainnya yang mempengaruhi keseluruhan aspek kehidupan masyarakat Indonesia yang sagat beragam ini adalah agama. Meskipun Islam agama yang utama, tetapi juga diakui tidak kurang dari empat agama resmi lainnya seperti Kristen, Budha, Hindu, dan Konghucu yang memainkan peranan penting dalam masyarakat.⁹

Ilustrasi di atas, sejatinya merupakan bukti dari kesalahan dalam pengelolaan Pemerintahan kita terutama dalam era Otoriternya Orde Baru. Harga yang harus dibayar dengan mahal setelah urusan Pemerintahan dikelola secara amburadul tersebut adalah kenyataan dimana persebaran pembangunan berjalan tidak merata, sehingga wajar jika kita menemui stereotip yang mengatakan bahwa simbol Indonesia itu salah satunya Jawa

⁸ibid

⁹Kuntowijoyo. 1998. PARADIGMA ISLAM : *Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung : Mizan, hal. 27

dengan kondisi masyarakatnya yang sejahtera. Dan pada saat yang sama Daerah paling timur diluar Jawa diidentikan dengan daerah yang paling terbelakang, kumuh. Artinya, bahwa daerah Jawa wajar mengalami kemajuan pesat sebab mereka mendapatkan pembagian kue pembangunan yang dominan sementara daerah paling timur mendapat sisah dari pembagian. Dan yang paling penting lagi, bahwa banyak kebijakan yang dilahirkan Pemerintah Pusat memberikan efek signifikan dalam mengembangkan kondisi kehidupan masyarakat Jawa. Sehingga wajar jika daerah-daerah yang ada di luar Jawa identik dengan keterbelakangan, dititik ini lah wacana pemberlakuan desentralisasi menjadi penting untuk diterapkan sebagai bentuk terapi dari upaya perbaikan kondisi bangsa yang timpang terutama jika dilihat dari pemerataan pelaksanaan pembangunan.¹⁰

Dampak lain dari kesemrawutan bangsa ini termasuk sisi kelemahan dari praktik Otonomi Daerah, menurut Sinambela adalah lemahnya kualitas pelayanan publik terutama bisa dilihat dari tiga hal, sebagai berikut :

1. Secara ekonomi, pemerintah merupakan kekuatan utama sedangkan rakyat miskin. Sampai akhir tahun 1980-an Pemerintah menguasai 80 % dari kekayaan nasional. Sisanya ditangan pengusaha dan masyarakat itu pun bagi pengusaha adalah kekayaan yang diperoleh berkat koneksinya dengan pejabat negara. Sehingga tidak mengherankan jika sektor pemerintah merupakan penyedia lapangan kerja utama dan menjadi jalur mobilitas dalam mencapai kekayaan dan kekuasaan bagi warga pribumi. Proyek pembangunan semua berasal dari pemerintah mulai dari pekerjaan umum hingga perindustrian dan perdagangan. Disini pemerintah dapat memilih partnernya, dalam menyeleksi pelaku ekonomi yang dikehendaki, baik untuk melaksanakan proyeknya maupun dalam pemberian kredit. Implikasi dari semua ini adalah ketergantungan pengusaha dan masyarakat yang demikian besar kepada Pemerintah dimungkinkan melakukan hal demikian berkat ekspormigas yang sangat tinggi, penjualan kayu dan rotan serta bahan tambang. Pendekaatanya keuangan yang dimiliki oleh pemerintah berasal dari penjualan kekayaan alam tanpa kontrol masif dari rakyat. Berkat pendefinisian sepihak pasal 33 UUD 1945.
2. Secara politik, rakyat pasif dimana politik hanya berproses hanya dikalangan elit birokrasi, sehingga kebijakan hanya dirumuskan oleh sekelompok kecil orang Jekson menyebut ini sebagai *bueer aucratic polity* atau kepolitikan birokratik. Birokrasi militer dan sipil mengukuhkan dirinya sebagai kekuatan yang bebas dari kontrol Partai. Pada hal mereka mengelola kekayaan negara yang demikian besar dapat dibayangkan apa yang terjadi. Sementara sebagian besar pengusah sangat bergantung kebijakan proteksi dan subsidi negara serta perlindungan dari militer. Dalam kondisi ekonomi dan politik seperti ini kekuasaan terkonsentrasi ditangan seorang presiden. Dari sini lah keputusan-keputusan muncul, bukan

¹⁰Lijan Poltak Sinambela, dkk. 2014. Reformasi Pelayanan Publik : *Teori, kebijakan, dan Implementasi*, Jakarta : PT. Bumi Aksara, hal. 21

melalui debat publik apalagi usulan publik. Tidak mengherankan jika impres jauh lebih efektif dibandingkan dengan Peraturan Pemerintah apalagi Undang-Undang. Sebab konsekuensi ekonomi dan politiknya sangat jelas.

3. Secara kultural, baik kultur Jawa maupun Islam sebagai kultur dominan di Negeri ini, tidak memiliki tradisi *civil society* yang kuat. Dalam kultur Jawa misalnya, menganggap bahwa kekuasaan itu utuh, kongkret dan tidak menoleransi adanya kritik. Sebab itu seorang presiden dengan latar belakang budaya Jawa yang kuat yang tidak dipadukan dengan pendidikan Tinggi, akan cenderung menggunakan Konsep Jawa untuk memerintah. Pada saat yang sama, Islam secara kultural perkembangan dihambat, sehingga tidak memiliki kesempatan terbuka untuk menunjukkan perannya. Jika dapat berkembang pun, Islam juga bukan merupakan akar *civil society* yang kuat.¹¹

Kenyataan di atas, merupakan bukti tambahan dari berbagai ketimpangan dalam pengelolaan urusan pemerintahan di Negeri ini sekalipun Otonomi Daerah sudah dijalankan. Dimana pelayanan publik masih menjadi monopoli pemerintah. Selain itu, terdapat bidang-bidang yang terabaikan dan sebaliknya ada bidang lain yang masih terlalu jauh diurus oleh Pemerintah. Bidang yang dimaksud adalah bidang yang memberikan keuntungan finansial dan politis bagi masyarakat. Sebaliknya, bidang yang terlalu jauh dicampuri oleh pemerintah adalah bidang yang memberikan manfaat ekonomi maupun politik bagi aparatur negara, terutama para pejabat tinggi negara.

Kondisi di atas, menurut Rippley sebagaimana dikutip Sumitro Djojohadikusumo disebut sebagai kebijakan protektif hanya bisa diberikan kepada kelompok minoritas dan kelompok rentan secara sosial, ekonomi, dan budaya. Hal demikian dianggap penting guna melindungi kelompok rentan dari persaingan pasar yang tidak adil. Namun pada konteks kekinian dimana kebijakan pemerintah cenderung mengabaikan aspirasi kelompok rentan atau tidak berpihak pada kelompok rentan.¹²

Analisis Keberhasilan Otonomi Daerah Pada Konteks Pemekaran Buton Selatan

Sebagaimana diketahui bahwa substansi dari pelaksanaan Otonomi daerah adalah langkah taktis untuk memperbaiki ketidakmerataan pelaksanaan pembangunan dan perbaikan sistem pemerintahan dari sentralistik menjadi terpisahkan dengan berbagai kekhususan yang diberikan kepada pemerintah daerah. Selain itu, tingginya ekspektasi mereformasi birokrasi setelah memahami sistem pemerintahan sentralisasi yang sangat tertutu menjadi terbuka dengan satu capaian bagaimana mewujudkan

¹¹*ibid*

¹²Sumitro Djojohadikusumo. 1989. *Perkembangan Ekonomi Indonesia Selama Empat Tahap Pelita*, Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada, hal. 75

pemerintahan yang baik (*Good Governance*) dan pemerintahan yang bersih (*Klien Governance*).⁵⁶

Untuk bisa memenuhi tuntutan seperti itu, setiap pelaku kebijakan dituntut untuk bersikap terbuka, yaitu dengan kesediaan untuk mengakomodasi partisipasi pihak lain dari pemerintahan (masyarakat) dalam proses pembuatan kebijakan, baik menyangkut kebijakan perencanaan pembangunan maupun dalam penyusunan kerangka paradigmatiknya. Keterbukaan ini memang sangat sulit dilakukan mengingat bahwa *political interest* selalu menjadi agenda tersembunyi dari setiap formulasi kebijakan tertentu, bahkan didalam kebijakan otonomi daerah itu sendiri. Kenyataan ini jika kita kontekskan dengan kondisi Buton Selatan sejak berhasil dimekarkan dengan Kabupaten Buton nyaris belum terlihat perubahan berarti terutama jika melihat capaian pelaksanaan pembangunan maupun rumusan kebijakan yang benar-benar demokratis yang bisa merepresentasikan kepentingan publik sama sekali belum terlihat. Dari sembilan perda yang dihasilkan pemerintah dan DPRD Buton Selatan seluruhnya tidak menunjukkan adanya proses legislasi yang mewakili aspirasi masyarakat sebuah kondisi yang sangat jauh dari harapan.

Akibatnya kemiskinan semakin meluas seiring dengan depinitifnya Kabupaten baru tersebut. Potensi laut/pesisir sebagian Wilayah yang ada di Kabupaten Buton Selatan tidak menjadi unsur penopang keberhasilan pembangunan lantaran nihilnya perhatian pemda setempat dalam meramu kebijakan yang bisa memberdayakan potensi yang ada dan menggerakkan ekonomi kerakyatan. Pada hal salah satu potensi yang sangat baik dari masyarakat pesisir Buton Selatan seperti rumput laut jika dikelola secara baik bukan tidak mungkin hal tersebut akan menjadi sumber pemasukan daerah yang sangat tinggi. Maka solusi yang paling strategis untuk mengurai rantai permasalahan yang terjadi di Daerah termasuk masalah Buton Selatan setelah diberlakukan Otonomi Daerah menurut hemat penulis adalah mengembalikan peran *civil society* dari penguasaan otoritas kuasa dalam daerah agar berperan aktif secara terbuka ikut secara bersama merumuskan kebijakan strategis dalam mewujudkan kesejahteraan bersama.

KESIMPULAN

Berdasarkan penjelasan dalam latar belakang permasalahan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan Otonomi Daerah dalam perspektif demokratis di

⁵⁶Koirudin. 2005., Op., Cit, hal. viii

Kabupaten Buton Selatan masih jauh dari harapan. Dimana proses perumusan kebijakan strategis masih belum melibatkan partisipasi sivil society sehingga out put kebijakan yang ada tidak mewakili aspirasi masyarakat. Terbukti selama berdirinya Kabupaten Buton Selatan baru menghasilkan 9 perda yang seluruhnya merepresentasikan kepentingan penguasa dan mengabaikan kepentingan masyarakat. Hal ini terjadi disebabkan kuatnya dominasi penguasa dalam proses legislasi.

SARAN

Berdasarkan penjelasan dalam kesimpulan di atas, maka saran sekaligus rekomendasi yang tepat pada penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Perlunya Peningkatan evaluasi dari kebijakan yang sudah ditempuh dan peningkatan partisipasi publik dalam setiap perumusan kebijakan.
2. Perlunya kerja sama yang baik dari kalangan stake holders dalam mendesain kebijakan yang benar-benar dibutuhkan masyarakat dalam artian adanya prioritas dalam mendesain kebijakan
3. Penataan Birokrasi secara ketat sebagai langka mereformasi Birokrasi untuk mewujudkan praktik pemerintahan yang baik *Good Governance*.

DAFTAR PUSTAKA

- Emmanuel Subangun. 1999. *Politik Anti Kekerasan Pasca Pemilu 99*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Josef Riwo Kaho. 2002. *Prospek Otonomi Daerah di Negara Republik Indonesia : Identifikasi Beberapa Faktor Yang Mempengaruhi Penyelenggaraanya*, Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada.
- Koirudin. 2005. *Sketsa Kebijakan Desentralisasi di Indonesia : Format Masa Depan Otonomi Menuju Kemandirian Daerah*, Malang : A verroes Press.
- Masrun. 2016. Buton Selatan Baru Lahirkan 9 Perda , Sumber : <http://kabarbuton.com/berita/buton-selatan-baru-lahirkan-9-perda>, diakses pada 25 April 2017
- M. Solly Lubis. 1989. *Serba-Serbi Politik Dan Hukum*, Bandung : Bandar Maju.
- Ichlasul Amal. 2000. *Hubungan Pusat dan Daerah dalam Pembangunan*, Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada.
- Kuntowijoyo. 1998. *PARADIGMA ISLAM : Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung : Mizan.
- Lijan Poltak Sinambela, dkk. 2014. *Reformasi Pelayanan Publik : Teori, kebijakan, dan Implementasi*, Jakarta: PT. Bumi Aksara.

Sumitro Djojohadikusumo. 1989. *Perkembangan Ekonomi Indonesia Selama Empat Tahap Pelita*, Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada.

**ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN
PERSPEKTIF SEJARAH**

SEJARAH KEBUDAYAAN: PERKEMBANGAN KESENIAN DIDONG PADA MASA REFORMASI

Jona Erwanta

Program Studi Pasca Sarjana Pendidikan Sejarah
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta
jonaerwanta@gmail.com

ABSTRAK: SEJARAH KEBUDAYAAN: PERKEMBANGAN KESENIAN DIDONG PADA MASA REFORMASI. Penelitian yang berjudul “Sejarah Kebudayaan: Perkembangan Kesenian Didong Pada Masa Reformasi”, Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui awal mula kesenian didong, fungsi didong bagi masyarakat Gayo, dan perkembangan kesenian didong pada masa reformasi. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dan menggunakan metode penelitian sejarah. Pengumpulan data dilakukan melalui studi kepustakaan dan observasi. Berdasarkan hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa : (1) Awal mula kesenian didong, yang mana didong merupakan kesenian yang telah lama ada di dataran tinggi Gayo dan jika kata didong diartikan ke dalam bahasa Indonesia maka akan memiliki makna ‘berdendang’; (2) Fungsi-fungsi didong antara lain sebagai fungsi hiburan, fungsi pemenuhan kebutuhan akan keindahan dan estetik, pelestarian budaya, pencari dana sosial, sarana penerangan, kritik dan kontrol sosial, dan wahana mempertahankan struktur sosial; (3) Kesenian didong dalam perkembangannya pada masa Reformasi mengalami turun naik, karena disebabkan banyak faktor.

Kata kunci: Sejarah Kebudayaan, Reformasi, Kesenian, Didong.

PENDAHULUAN

Manusia memiliki peran penting dalam suatu peristiwa sejarah, banyak aktivitas manusia yang tercatat dalam suatu peristiwa sejarah. Baik itu yang berkenaan dengan politik, ekonomi, agama, sosial, kebudayaan dan lain sebagainya. Manusia sebagai makhluk sejarah mampu menciptakan berbagai hal, salah satunya adalah kebudayaan, dan dalam setiap fase-fase kehidupan manusia, manusia tidak pernah melepaskan diri dari kebudayaannya karena masyarakat turut mengambil andil dalam kebudayaan tersebut. Kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar (Koentjaraningrat, 2009:144). Artinya, kegiatan berbudayaan adalah sebuah kegiatan manusia dalam menciptakan makna yang merujuk pada realitas yang lain daripada pengalaman sehari-hari. Manusia melakukan ini melalui proses kognitif untuk memproduksi dan mengkonsumsi simbol. Sehingga, dapat dikatakan bahwa, dasar dari budaya adalah proses produksi dan konsumsi simbol oleh masyarakat tersebut. Bentuk-bentuk simbolik itu adalah agama, filsafat, seni, ilmu, sejarah, mitos, dan bahasa.

Budaya di dalam masyarakat dapat dibagi menjadi tiga aspek yaitu mentifak, sosiofak, dan artefak. Mentifak berkaitan dengan pemikiran dan falsafah dasar kebudayaan, sosiofak berkaitan dengan perilaku sosial dan penerapan nyata mentifak dalam kehidupan, dan artefak merupakan hasil nyata dari sebuah kebudayaan yang dapat berupa barang, tarian, teks, atau lagu. Ketiga aspek dari budaya berkaitan antara satu lainnya dan membentuk sebuah kesatuan budaya karena penggunaan dan pembuatan artefak membutuhkan sebuah sosiofak tertentu dengan landasan mentifak masyarakat tersebut. Menurut (Koentjaraningrat, 2009:165) bahwa ada tujuh unsur kebudayaan yang dapat ditemukan pada semua bangsa di dunia. Ketujuh unsur yang dapat disebut sebagai isi pokok dari tiap kebudayaan di dunia itu adalah:

1. Bahasa,
2. Sistem pengetahuan,
3. Organisasi sosial,
4. Sistem peralatan hidup dan teknologi,
5. Sistem mata pencaharian hidup,
6. Sistem religi,
7. Kesenian,

Kesenian merupakan salah satu bagian dari kebudayaan. Kesenian merupakan salah satu aset berharga yang dimiliki suatu negara, termasuk Indonesia. Bagaimana

tidak, kesenian yang ada di negara ini merupakan salah satu hal yang membuat Indonesia dikenal ke seluruh penjuru dunia. Hampir di setiap daerah di Indonesia memiliki kesenian yang memiliki ciri dan menjadi kebanggaan bagi masyarakatnya. Salah satu kesenian yang telah dikenal luas oleh masyarakat adalah saman. Keunikan dan keindahannya membuat tarian ini banyak dikenal bahkan di pelajari oleh orang-orang di belahan bumi ini. Tarian yang berasal dari provinsi Aceh ini telah terdaftar sebagai warisan dunia di UNESCO. Aceh merupakan salah satu daerah yang memiliki kesenian yang menonjol. Kesenian daerah Aceh lebih bernuansa Islami. Hal ini tampak pada alat-alat musiknya, lagu-lagu yang biasa dipentaskan bahkan cara pertunjukannya (Syahroni, 2008:6).

Di provinsi Aceh keseniannya menyebar di beberapa wilayah, salah satunya adalah di kabupaten Aceh Tengah. Kabupaten Aceh Tengah yang berada di dataran tinggi Gayo memiliki suku tersendiri yaitu suku Gayo yang menjadi mayoritas penduduk di wilayah tersebut. Suku Gayo mempunyai kebudayaan sendiri yang berbeda dengan kebudayaan suku Aceh, mempunyai bahasa sendiri, adat istiadat yang berbeda dengan adat istiadat suku Aceh. Perbedaan itu membuat suku Gayo memiliki kesenian tersendiri dan berbeda dengan kesenian suku Aceh.

Di dataran tinggi Gayo atau khususnya di Aceh Tengah keseniannya mulai berkembang pasca kemerdekaan Indonesia, baik itu kesenian tradisional maupun kesenian modern. Kesenian lokal sangatlah penting untuk terus dipertahankan dan dikembangkan oleh generasi-generasi muda. Begitu pula di Aceh Tengah, daerah yang masih menjunjung tinggi nilai-nilai leluhurya itu masih terdapat kesenian tradisional. Salah satunya adalah didong, yang mana masih tetap eksis hingga sekarang dan memiliki penggemar yang selalu menantikan pertunjukan kesenian didong tersebut.

METODE

Pendekatan dan Jenis Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan dan lain-lain (Moleong, 2007:6).

Metode penelitian adalah cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu. Metode yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah metode historis atau metode sejarah. Metode sejarah merupakan suatu usaha untuk memberikan interpretasi

dari bagian trend yang naik turun dari suatu status keadaan di masa yang lampau untuk memperoleh suatu generalisasi yang berguna untuk memahami kenyataan sejarah, membandingkan dengan keadaan sekarang dan dapat meramalkan keadaan yang akan datang (Nazir, 2005:48). Sebagaimana dikemukakan Gottschalk, metode sejarah adalah proses menguji dan menganalisis secara kritis rekaman dan peninggalan masa lampau (Gottschalk, 2006: 39).

Teknik Pengumpulan Data

- a. Metode library research (penelitian kepustakaan), yaitu pengumpulan data dengan menggunakan buku yang dilakukan dengan cara mengkaji buku-buku, artikel dan situs website yang berkaitan dengan topik pembahasan. Penelitian kepustakaan bertujuan untuk mendapatkan bahan-bahan sebagai landasan teoritis bagi penelitian ini. Umumnya ilmu-ilmu sosial mempelajari manusia secara langsung dengan melakukan observasi, namun ilmu sejarah mempelajarinya dengan menggunakan dokumen. Banyak diantara para ahli antropologi dan sosiologi mengabaikan bahan sejarah. Mereka tidak mengingat bahwa sebenarnya sejumlah besar fakta dan data sosial tersimpan dalam tubuh pengetahuan sejarah dan dokumen-dokumen sebagai bahan utama dari penelitian sejarah (Koentjaraningrat, 1997:45).
- b. Metode Field Research (penelitian lapangan), yaitu untuk mempelajari secara intensif latar belakang keadaan sekarang dan interaksi lingkungan suatu unit sosial atau individu, kelompok, lembaga atau masyarakat yaitu dengan cara :
 1. Observasi yaitu metode untuk menganalisis data dengan mengadakan pencatatan secara sistematis dengan melihat dan mengamati individu atau kelompok secara langsung.
 2. Wawancara. Dalam penelitian ini wawancara merupakan suatu kegiatan untuk memperoleh hasil penelitian yang dilakukan secara lisan dan melakukan tanya jawab dengan narasumber. Menurut (Nazir, 2005:194) walaupun wawancara adalah proses percakapan yang berbentuk Tanya jawab dengan tatap muka, wawancara adalah suatu proses pengumpulan data untuk suatu penelitian.

PEMBAHASAN

Awal Mula Kesenian Didong

Pada masyarakat Gayo di Kabupaten Aceh Tengah salah satu kesenian yang paling populer adalah Didong. Didong yang berkembang di Gayo memiliki berbagai versi cerita kemunculannya. Ada yang berpendapat bahwa kesenian ini sama tuanya dengan adanya

orang Gayo itu sendiri. Namun banyak yang mempercayai didong muncul pertama sekali saat Kerajaan Linge masih eksis di Gayo dan di pimpin oleh Raja yang ke 14.

Awal mula adanya tari guel bermula dari pertemuan rutin kerajaan-kerajaan Aceh di Pusat Kerajaan Aceh Darussalam, Kutaraja. Ketika itu, Kerajaan Aceh Darussalam dipimpin oleh Sultan ke 13, yaitu Alaidin Ri'ayat Syah Al-Qanhar yang memerintah pada tahun 1539-1571 Masehi. Saat itu Sengeda yang merupakan anak Raja Linge yang ke 13 ikut serta dalam rombongan Kerajaan asal Tanoh Gayo tersebut. Di dalam satu kesempatan, Sengeda melukis gambar gajah yang secara tidak sengaja di lihat oleh Putri Kerajaan. Putri Kerajaan bertanya gambar apa itu, Sengeda menjawab ini adalah gambar gajah putih. Merasa tertarik dengan gambar dan penjelasan Sengeda, lalu Putri Kerajaan bertanya di mana keberadaan Gajah Putih tersebut, sengeda pun kemudian menjawab Gajah Putih yang ia gambarkan ada di Hutan Belantara Gayo. Dan selanjutnya Sengeda diperintahkan untuk mencari sosok Gajah Putih untuk dipersembahkan kepada Putri Kerajaan.

Sesampainya di hutan belantara Gayo yang merupakan wilayah kerajaan Linge, dengan dilakukan kenduri dan berdoa di sekitar makam Bener Meria oleh penduduk sekitar dan juga Sengeda, akhirnya dengan ganasnya Gajah Putih keluar dari persembunyiannya. Masyarakat yang hadir pun panik dan atas intruksi dari Sengeda seluruh warga yang hadirpun memukul benda-benda yang ada di sekitar mereka. Selanjutnya Gajah Putih kembali tenang dan di bawa ke pusat kerajaan Linge. Singkat cerita Gajah Putih di bawa ke Kutaraja. Pada saat itulah awal mula munculnya didong, karena pada saat di bawa ke Pusat Kerajaan Aceh Darussalam tersebut Gajah Putih berhenti dan enggan melanjutkan perjalanan. Orang-orang yang membawa Gajah Putih tersebut mengatakan enti dong, enti dong yang berarti jangan berhenti, jangan berhenti sambil menepukkan tangan yang berirama dan melantunkan syair-syair agar Gajah Putih kembali jalan dan melanjutkan perjalanan. Dari peristiwa inilah dipercaya masyarakat Gayo awal mula dari lahirnya kesenian didong. Sesampainya di Kutaraja Gajah Putih diberikan kepada Raja Linge ke 14 untuk selanjutnya diserahkan kepada Raja Aceh Darussalam. Pada saat diserahkan Gajah Putih mengamuk dan tidak bisa ditenangkan. Oleh Sengeda, dimintalah kepada orang-orang yang hadir di Istana Kerajaan untuk memukul alat-alat yang ada di sekitar mereka, dan kemudian Sengeda menari untuk menenangkan Gajah Putih.

Menurut Zulfikar atau yang lebih dikenal dengan nama Ama Zul Bayakku (Wawancara tanggal 18 November 2015) beliau mengatakan dan berpendapat kurang lebih sama dengan pernyataan di atas. Ia mengatakan didong berasal dari kata *enti dong*, *enti dong* yang artinya jangan berhenti. Kata-kata *enti dong*, *enti dong* ditujukan kepada Gajah Putih saat di bawa oleh Sengeda ke pusat kerajaan Aceh di Kutaraja. Saat itu Sengeda dengan menggunakan seni tari dan sastra serta dilengkapi dengan beberapa jenis instrument seni tradisional mengalunkan lagu dengan kata-kata : *enti dong*, *enti dong* yang juga diikuti oleh rombongan Kerajaan Linge dalam perjalanan mengantar Gajah Putih dari Negeri Lingga ke Kutaraja yang terletak di ujung pesisir negeri Aceh.

Menurut salah satu tokoh yang juga pernah melakukan penelitian tentang didong, yakni M. Yunus Melalatoa dalam bukunya *Didong Pentas Kreativitas Gayo* mengatakan bahwa Arti harafiah dari kosa kata didong tidak begitu jelas. Barangkali didong ada kaitan pengertiannya dengan beberapa kosakata lainnya dalam bahasa Gayo, seperti *denang* atau *donang* yang maknanya sama dengan “dendang” dalam bahasa Indonesia. Namun, didong memuat pengertian yang lebih luas, artinya bukan hanya sekedar “berdendang” (Melalatoa, 2001:9). Lain halnya dengan pendapat di atas, salah seorang sastrawan Nasional yang berasal dari gayo mengatakan Didong adalah kesenian tradisional atau tradisi lisan yang merupakan konfigurasi seni suara, seni sastra, dan seni tari berasal dari Dataran Tinggi Tanoh Gayo, Aceh Tengah. Kesenian ini merupakan kesenian yang dipertandingkan antara dua grub yang mewakili satu klen atau kampung, kecamatan, bahkan secara terselubung mewakili satu mewakili satu “paroh-masyarakat (Ara L.K, (2008:131). Pendapat lain yang diutarakan seorang budayawan Gayo mengatakan didong adalah kumpulan puisi-puisi yang tergolong puitis. Lewat bahasa didong terungkaplah kepermukaan berbagai rasa yang ada didalam hati para seniman. Apakah itu disebut rasa haru, sedih, duka, gembira, seiring bisa juga terbawa berbentuk protes, anjuran, sindiran, nasehat, larangan dan sebagainya (Pinan, 2003:185). Didong adalah kesenian yang mengkolaborasikan seni suara, seni sastra dan seni tari sehingga memunculkan suatu tampilan yang indah. Suryo, (2011:8) mengatakan di dalam kesenian didong terdapat sejumlah unsur seni bertutur yang terangkum, seperti Kekitiken/Ure-ure (seni berteka-teki), yaitu seni dalam berteka-teki yang biasanya dilakukan oleh anak-anak menjelang tidur. Dari segi bahasa dan kalimat yang digunakan dalam teka-teki ini lebih mementingkan tata bunyi dan irama dengan pola persajakan a-b a-b. kekeberen (prosa lisan). Kekeberen adalah salah satu bentuk prosa yang

disampaikan secara lisan yang mendapat tempat luas dalam masyarakat Gayo di masa silam. Seperti halnya dengan didong, prosa ini biasanya dituturkan pada malam hari menjelang tidur. Si pencerita mungkin seorang nenek kepada cucunya atau oleh orang senior lainnya. Di antara tema-tema itu adalah tentang cinta, patuh kepada orang tua, akal bulus, ketauladanan dan lain sebagainya. Melengkan (seni pidato adat) merupakan pidato-pidato adat dalam berbagai kesempatan upacara, masyarakat Gayo melahirkan rasa seninya dalam bentuk kata-kata puitis. Pidato adat ini dilakukan secara berbalas-balasan dan oleh pendengarnya dapat dirasakan kalah atau menang. Sebuku (seni meratap) adalah pengungkapan perasaan yang terjalin di dalam puisi-puisi tertentu yang umumnya hanya dilakukan oleh kamu wanita. Isi dari puisi sebuku biasanya mengungkapkan hal-hal yang bersifat sedih.

Dari pendapat di atas bisa disimpulkan bahwa didong merupakan kesenian yang telah lama ada di dataran tinggi Gayo dan jika kata didong diartikan ke dalam bahasa Indonesia maka akan memiliki makna 'berdendang'. Kesenian ini juga merupakan kesenian yang menggabungkan beberapa unsur kesenian lain di dalamnya seperti seni suara, seni sastra, seni tari dan lain sebagainya. Melalui didong seorang seniman dapat menuangkan berbagai rasa yang ada di hatinya, mulai dari rasa haru, sedih, gembira, sindiran, nasehat, larangan dan lain sebagainya dan biasanya pendengar akan terbawa dengan perasaan-perasaan yang dilantunkan oleh seniman-seniman tersebut melalui syair-syair yang dilantunkan.

1. Fungsi Didong Bagi Masyarakat Gayo

Seiring berjalannya waktu, didong terus berkembang sesuai keadaan zaman. Termasuk dari segi fungsinya yang terus mengalami perubahan. Seperti yang dikatakan oleh Melalatoa (2001:57), Fungsi didong bagi masyarakat Gayo terus berubah dalam ragam dan luasnya, mengikuti irama perkembangan pandangan masyarakatnya, oleh perubahan teknologi dan pengetahuan yang berkembang di luar sana. Yang datang dari luar itu ada yang sudah sempat merasuk, tetapi ada pula yang belum sempat masuk secara langsung ke dalam masyarakat ini. Fungsi-fungsi itu adalah misalnya : (a) fungsi hiburan, (b) fungsi pemenuhan kebutuhan akan keindahan dan estetika, (c) pelestarian budaya, (d) pencari dana sosial, (e) sarana penerangan, (f) kritik dan kontrol sosial, dan (g) wahana mempertahankan struktur sosial.

Menurut Samsul Bahri (wawancara tanggal 19 November 2015) awal kemerdekaan didong memiliki fungsi yang sangat signifikan terhadap pembangunan, baik itu pembangunan masjid, jalan, sekolah, jembatan dan lain sebagainya. Karena pemerintah pada saat itu tidaklah seperti saat ini yang memiliki dana melimpah. Inisiatif dari aparat desa pada saat itu sangat menentukan dalam pembangunan, didong sebagai kesenian yang sangat digemari oleh berbagai kalangan pun menjadi alternatif untuk pembangunan. Saat itu menonton didong menggunakan sistem karcis, hasil dari penjualan karcis inilah yang dipergunakan untuk pembangunan. Saat itu masyarakat yang menyaksikan pertandingan didong ini bukan hanya dari desa-desa yang ada di sekitar tempat dipertandingkannya didong, tetapi banyak juga yang berasal dari desa-desa yang berbeda kecamatan dari desa yang menyelenggarakan pertandingan didong tersebut. Tertariknya masyarakat dikarenakan syair-syair didong yang mengandung nasehat baik itu dari segi agama, kehidupan masyarakat dan nasehat-nasehat yang berhubungan dengan adat istiadat serta adanya syair-syair yang didendangkan dengan cara berbalas pantun.

Sepanjang sejarahnya didong memang selalu menampilkan dua kelop dalam sebuah penampilan. Kedua kelop ini saling mengadu ketangkasan kata. Seiring berjalannya waktu, didong terus berkembang sesuai dengan keadaan zaman. Dewasa ini hal yang sangat berbeda dari didong tersebut adalah kata-kata ataupun syairnya, khususnya saat berbalas pantun. Didong dahulu lebih menggunakan kata-kata tamsil atau menggunakan kata minsalkan ataupun sindiran secara tidak langsung. Sindiran-sindiran yang memang lumrah di dalam didong yang dijadikan sebagai bumbu penyedap kini sangat berbeda cara penyampaiannya. Menurut Zulfikar (wawancara tanggal 18 November 2015) didong dahulu dalam pementasannya, sindiran-sindiran yang digunakan itu menggunakan istilah-istilah halus yang di dalam bahasa Gayo disebut tamsil. Namun saat ini keadaannya sudah berbeda, jika tidak secara tak tulen teridah usi (terang-terangan) maka penonton yang menyaksikan pementasan didong kurang tertarik untuk menyaksikan pementasan didong tersebut dan berjalan datar serta monoton.

Perkembangan Kesenian Didong Pada Masa Reformasi

Dalam perkembangannya, didong tidak hanya ditampilkan pada hari-hari besar agama Islam, melainkan juga dalam upacara-upacara adat seperti perkawinan,

khitanan, mendirikan rumah, panen raya, penyambutan tamu dan sebagainya. Para pe-didong dalam mementaskannya biasanya memilih tema yang sesuai dengan upacara yang diselenggarakan. Pada upacara perkawinan misalnya, akan disampaikan teka-teki yang berkisar pada aturan adat perkawinan. Dengan demikian, seorang pe-didong harus menguasai secara mendalam tentang seluk beluk adat perkawinan. Dengan cara demikian pengetahuan masyarakat tentang adat dapat terus terpelihara. Nilai-nilai yang hampir punah akan dicari kembali oleh para ceh untuk keperluan kesenian didong.

Penampilan didong mengalami perubahan setelah Jepang masuk ke Indonesia. Sikap pemerintah Jepang yang keras telah “memporak-porandakan” bentuk kesenian ini. Pada masa itu, didong digunakan sebagai sarana hiburan bagi tentara Jepang yang menduduki tanah Gayo. Hal ini memberikan inspirasi bagi masyarakat Gayo untuk mengembangkan didong yang syairnya tidak hanya terpaku kepada hal-hal religius dan adat-istiadat, tetapi juga permasalahan sosial yang bernada protes terhadap kekuasaan penjajah Jepang. Pada masa setelah proklamasi, seni pertunjukan didong dijadikan sebagai sarana bagi pemerintah dalam menjembatani informasi hingga ke desa-desa khususnya dalam menjelaskan tentang Pancasila, UUD 1945 dan semangat bela negara. Selain itu, didong juga digunakan untuk mengembangkan semangat kegotong-royongan, khususnya untuk mencari dana guna membangun gedung sekolah, madrasah, mesjid, bahkan juga pembangunan jembatan. Namun, pada periode 1950-an ketika terjadi pergolakan DI/TII kesenian didong terhenti karena dilarang oleh Pihak Berwajib. Akibat dilarangnya didong, maka muncul suatu kesenian baru yang disebut saer, yang bentuknya hampir mirip dengan didong. Perbedaan didong dengan saer hanya dalam bentuk unsur gerak dan tari. Tepukan tangan yang merupakan unsur penting dalam didong tidak dibenarkan dalam saer.

Dewasa ini didong muncul kembali dengan lirik-lirik yang hampir sama ketika zaman Jepang, yaitu berupa protes (anti kekerasan). Bedanya, dewasa ini protesnya ditujukan kepada pemerintah yang selama sekian tahun menerapkan Aceh sebagai Daerah Operasi Militer, sehingga menyengsarakan rakyat. Protes anti kekerasan sebenarnya bukan hanya terjadi pada kesenian didong, melainkan juga pada bentuk-bentuk kesenian lain yang ada di Aceh.

Perubahan signifikan yang terjadi pada didong dalam 10 tahun terakhir adalah munculnya kata-kata yang agak kasar dalam syairnya, khususnya dalam berbalas pantun. Hal ini tidak lepas dari nilai komersil yang ingin dicapai oleh produser-produser yang

memproduksi kesenian didong melalui kaset DVD/VCD dan juga keterlibatan langsung para pelaku kesenian didong itu sendiri dalam pentas pertunjukannya. Dengan mengeluarkan argumen-argumen yang agak kasar melalui syairnya otomatis membuat pendengar lebih bersemangat dalam menyaksikan kesenian tersebut dan membuat penjualan dalam bentuk kaset melonjak drastis serta membuat penonton yang hadir menyaksikan pertandingan didong lebih bersemangat kemudian memberikan tepuk tangan yang meriah kepada para pelaku kesenian didong ini. Namun hal ini banyak disayangkan oleh para seniman-seniman yang telah lama menggeluti kesenian didong, begitu juga pengamat maupun pendengar yang sangat mengerti akan nilai-nilai yang terkandung dalam kesenian tersebut. Bagi mereka hal ini dapat membuat tergesernya nilai-nilai pada kesenian didong ke arah yang tidak baik. Karena berkata kasar dalam adat istiadat masyarakat Aceh Tengah yang mayoritasnya bersuku Gayo merupakan hal yang dilarang.

Pada era reformasi ini, gebrakan baru yang terjadi pada kesenian didong adalah dimusikkannya kesenian ini, yang mana dalam pentasnya tidak lagi menggunakan tepukan tangan, namun di ganti dengan alat musik modern sebagai pengiring syair-syair yang dipentaskan. Hal bertujuan agar kesenian didong dapat dikonsumsi oleh khalayak ramai atau orang yang bukan suku Gayo, maka muncullah ide untuk memusikan didong. AR Moese adalah orang yang berada di balik pencapaian kemajauan seni musik di Gayo, Aceh Tengah. Melalui kemampuannya yang luar biasa, Moese mengubah sastra didong menjadi musik modern dengan tetap mempertahankan kekayaan melodi Gayo. Berkat sentuhan tangan Moeselah, sehingga karya seni didong jenis kesenian tradisional bisa dinikmati oleh siapa saja, sehingga bukan orang Gayo saja yang mengkonsumsi kesenian ini. Didong yang biasanya menyampaikan puisi-puisi Gayo dengan cara mendendangkannya dalam iringan tepukan tangan dan kanvas ukuran kecil kini bisa dinikmati dalam format musik modern.

Tujuan Moese memusikkan lagu-lagu didong adalah agar didong dapat dengan mudah di baca dan dipahami oleh siapa saja. Dengan melakukan hal ini, semakin banyak masyarakat yang tahu lagu-lagu didong dahulu yang banyak terkandung nasehat-nasehat ataupun nilai-nilai agama, adat istiadat, sosial, alam dan lain sebagainya di dalam lagu tersebut. Selain itu, dengan memusikkan didong biasanya lagu tersebut akan lebih populer di kalangan masyarakat. Namun dalam memusikkan didong haruslah meminta

izin kepada pencipta lagu yang lagunya mau dimusikkan. Setelah mendapatkan izin, barulah lagu-lagu didong tersebut di buat notasinya untuk dimusikkan.

KESIMPULAN

Di Kabupaten Aceh Tengah yang mayoritas penduduknya merupakan Suku Gayo memiliki kesenian tradisional yang telah ada sejak lama yaitu didong, bahkan banyak yang beranggapan kesenian ini sama tuanya dengan orang gayo sendiri. Kesenian didong merupakan kesenian yang telah lama ada di dataran tinggi Gayo dan jika kata didong diartikan ke dalam bahasa Indonesia maka akan memiliki makna 'berdendang'. Didong adalah kesenian tradisional atau tradisi lisan yang merupakan konfigurasi seni suara, seni sastra, dan seni tari berasal dari Dataran Tinggi Tanah Gayo, Aceh Tengah. Didong biasanya dimainkan pada acara-acara perkawinan atau pada upacara-upacara pertemuan dan juga dipertunjukkan secara khusus dalam bentuk pertandingan sebagai media dakwah, silaturahmi dan juga pencarian dana. Didong ini dimainkan dalam keadaan duduk bersila, pembawa lagu dalam didong disebut *ceh*. Setiap lagu yang didendangkan selalu dimulai oleh seorang *ceh*, baru kemudian diikuti secara serentak oleh pemain yang disertai dengan iringan tepuk tangan yang gemuruh. Fungsi-fungsi didong antara lain sebagai fungsi hiburan, fungsi pemenuhan kebutuhan akan keindahan dan estetik, pelestarian budaya, pencari dana sosial, sarana penerangan, kritik dan kontrol sosial, dan wahana mempertahankan struktur sosial.

Didong terus mengalami perkembangan dari waktu ke waktu, terlebih saat ini dalam hal penampilannya namun tidak meninggalkan makna-makna yang terkandung dalam syairnya seperti nasehat, dakwah, pantun, dan lain sebagainya. Agar dapat dikonsumsi oleh khalayak ramai atau orang yang bukan suku Gayo, maka muncullah ide untuk memusikkan didong. Seniman pertama yang melakukannya adalah A.R Moese, ia mengubah sastra didong menjadi musik modern dengan tetap mempertahankan kekayaan melodi Gayo.

DAFTAR PUSTAKA

- Ara, L.K. 2008. *Ensiklopedi Aceh Adat, Hikayat dan Sastra*. Banda Aceh: Yayasan Mata Air Jernih (YMAJ).
- Gottschalk, Louis. 2006. *Mengerti Sejarah*. Jakarta: UI Press.
- Koentjaraningrat. 1997. *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Koenjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

Melalatoa, M.J. 1982. 2001. *Didong Pentas Kreativitas Gayo*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Moleong, J. Lexy. 2005. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya

Pinan, Aman, AR Hakim. 2003. *Pesona Tanah Gayo*. Aceh Tengah: Pemerintah Kabupaten Aceh Tengah.

Syahroni. 2008. *Aplikasi Praktis Pengajaran Seni Musik*. Bandung: Karsa Mandiri Persada.

DINAMIKA SOSIAL PASUKAN PEREMPUAN *INONG BALEE* PASCA PERDAMAIAN GAM-RI

Widia Munira

Program Pasca Sarjana Pendidikan Sejarah
Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta
munirawidia@yahoo.com

Abstrak: Dinamika Sosial Pasukan Perempuan *Inong Balee* Pasca Perdamaian GAM-RI. *Inong Balee* merupakan pasukan yang khusus dibentuk untuk perempuan Aceh. Bentuk perlawanan dari perempuan-perempuan yang tergabung dalam pasukan *Inong Balee* ini, disebabkan atas derita yang dihadapinya selama masa konflik Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan Pemerintah Indonesia. Julukan pasukan *inong balee* ini diberikan oleh panglima Gerakan Aceh Merdeka (GAM) Tengku Abdullah Syafei. Dalam karya tulis ini penulis mengkaji tentang potret seorang pejuang *inong balee* dan peranan perempuan Aceh dalam mengisi perdamaian antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan Pemerintah Indonesia. *Inong balee* sebenarnya bukanlah tentara perempuan, melainkan perempuan yang telah berstatus janda yang suaminya meninggal ditembak atau mendapat perlakuan keras dari pihak militer atau kepolisian Indonesia. Fenomena *inong balee* muncul sekitar tahun 1989 pada saat Operasi Jaring Merah (OJM) yang diberlakukan di Aceh sebelum GAM dan RI berdamai dan diberikan otonomi khusus Daerah Istimewa Aceh. Dinamika sosial yang dilakukan perempuan Aceh dalam mengisi perdamaian adalah dengan cara mendedikasikan diri dalam ranah aktivitas yang beragam, seperti bekerja di parlemen, birokrasi, institusi-institusi negara seperti BRA, KIP, LSM, pegiat ekonomi, dan lain sebagainya. Metode yang digunakan dalam karya tulis ini adalah studi kepustakaan dengan pendekatan kualitatif. Sumber-sumber yang diperoleh berasal dari buku, artikel, dan majalah.

Kata kunci: Dinamika sosial, perdamaian, *inong balee*.

PENDAHULUAN

Dengan segala problematikanya, Aceh memperlihatkan fenomena menarik khususnya dalam pergerakan politik perempuan Aceh. Pergerakan perempuan biasanya bertujuan bagi kepentingan perempuan. Namun perempuan Aceh dalam kelompok pasukan yang disebut *inong balee* memperlihatkan gerakannya dalam memobilisasi masa yang bertujuan meraih kemerdekaan. Kemerdekaan dari penindasan atas ketidakadilan yang ditunjukkan oleh Pemerintah Indonesia. Upaya meraih kemerdekaan membawa kepentingan laki-laki dan perempuan atas nama masyarakat Aceh. Pembuktian eksistensinya juga ditunjukkan secara nyata dalam konflik. Pasukan *inong balee* menunjukkan kemampuannya bekerja sama dengan laki-laki dalam domain yang dikatakan hanya milik kaum laki-laki.

Di ranah politik lokal Aceh, telaah politik perempuan dapat ditinjau lebih dalam secara praktik. Suasana konflik selama puluhan tahun telah menciptakan politik perempuan secara nyata dengan kehadiran gerakan pasukan *inong balee*. Sebelumnya, sebutan pasukan *inong balee* merupakan sebuah pasukan angkatan laut perempuan yang dikomandoi oleh Laksamana Malahayati untuk melawan Belanda. Berbekal semangat historis tersebut, GAM ingin menyambung kembali historis masa lalu yang terputus. Historis masa kerajaan pasca terputusnya tahta kerajaan Aceh tahun 1873. GAM menghidupkan kembali struktur-struktur politik di masa Kerajaan Aceh. Salah satunya adalah pasukan *inong balee*. Pasukan *inong balee* dilahirkan kembali dalam versi modern yang tergabung dalam struktur GAM.

Eksistensi dan peran pasukan *inong balee* terlihat jelas saat konflik GAM dan RI berkecambuk. Eksistensi pasukan *inong balee* mulai memudar ketika berlangsungnya proses perundingan GAM-RI di Helsinki pada tahun 2005. Sayangnya, pasukan *inong balee* sebagai representasi gerakan politik perempuan dalam struktur GAM tidak dilibatkan dalam perundingan tersebut. Padahal proses negoisasi sebagai langkah awal agar mereka berperan dalam politik dan dapat menjadi wadah legitimasi bagi eksistensi pasukan *inong balee* di Aceh pasca MoU Helsinki.

Penulis menyimpulkan bahwa kehidupan para mantan pasukan *inong balee* sesudah konflik pasti berbeda dengan dirinya dulu sebelum menjadi pasukan *inong balee*. Pengalaman yang mereka dapatkan pasti akan membuat mereka berubah baru dalam warna kehidupannya. Pengungkapan diri (*self disclosure*) sangat dibutuhkan bagi

mantan pasukan inong balee karena dengan adanya *self disclosure* maka mereka dengan mudah berbaur dalam masyarakat sekitarnya.

Berdasarkan penjelasan diatas maka peneliti merasa terdorong untuk melakukan penelitian tentang dinamika sosial pasukan *inong balee* pasca perdamaian GAM-RI. Tujuan penelitian ini untuk mengetahui potret seorang pejuang *inong balee* dan peranan perempuan Aceh dalam mengisi perdamaian antara Gerakan Aceh Merdeka (GAM) dengan Pemerintah Indonesia.

Permasalahan

Berdasarkan latar belakang yang telah dijelaskan, maka ada dua permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana potret seorang pejuang *inong balee* dalam pemerintahan Aceh pasca GAM-RI?
2. Bagaimana Peran-peran Perempuan Aceh dalam Mengisi Perdamaian GAM-RI?

METODE

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini ialah pendekatan kualitatif. Menurut Jane Richie dalam Moleong Laxy (2007: 6), penelitian kualitatif adalah upaya untuk menyajikan dunia sosial, dan perspektifnya di dalam dunia, dari segi konsep, perilaku, persepsi, dan persoalan tentang manusia yang diteliti. Senada dengan itu Maleong Laxy sendiri mengemukakan bahwa penelitian kualitatif adalah penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan dan lain-lain.

Metode yang digunakan adalah metode sejarah. Suhartono W.Pranoto (2006:11), mengemukakan metode adalah cara atau prosedur untuk mendapatkan objek atau dengan kata lain metode merupakan cara untuk berbuat atau mengerjakan sesuatu dalam suatu sistem yang terencana dan teratur. Karena penelitian ini bertujuan merekonstruksi masa lalu, maka metode yang digunakan metode sejarah. Gilbert J. Garraghan dalam Dudung Abdurrahman (1999:43) mengemukakan bahwa metodesejarah adalah seperangkat aturan dan prinsip sistematis untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah secara efektif, menilainya secara kritis dan mengajukan sistesis dari hasil-hasil yang dicapai dalam bentuk yang tertulis.

Dalam proses pengumpulan data peneliti memperoleh berbagai informasi terkait objek yang menjadi pembahasan dalam makalah ini. Studi kepustakaan digunakan terutama untuk memperoleh data-data sekunder seperti buku, jurnal, majalah dan laporan terkait objek pembahasan. Studi kepustakaan ini dilakukan di berbagai perpustakaan seperti, Perpustakaan Universitas Sebelas Maret, perpustakaan FKIP UNS, Monumen Pers, dan ISI Surakarta.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Potret seorang pejuang Inong Balee

Salah satu bentuk perlawanan perempuan Aceh atas derita yang dihadapinya melalui *inong balee*. *Inong balee* menurut bahasa Aceh, sebenarnya bukanlah tentara perempuan. Melainkan perempuan yang telah ditinggal suaminya atau janda. Suaminya itu meninggal dunia, bisa karena ditembak atau mendapat perlakuan keras dari pihak militer atau kepolisian Indonesia. Hal ini yang menyebabkan mereka akhirnya menjanda. Fenomena Inong Bale ini muncul sekitar tahun 1989, saat "Operasi Jaring Merah" atau OJM diberlakukan di Daerah Istimewa Aceh--sebelum otonomi khusus diberikan kepada Aceh. Operasi ini digelar karena adanya penyerangan-penyerangan secara sporadis terhadap pos-pos polisi atau tentara di beberapa wilayah Aceh. Dari penyerangan itu, bukan cuma senjata api yang hilang. Nyawa aparat keamanan juga banyak yang ikut melayang. Pelakunya tentu saja aktifis bersenjata yang menginginkan kemerdekaan dan lepas dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). OJM lebih banyak difokuskan kepada kegiatan intelijen. Penangkapan, kekerasan sampai pembunuhan dilakukan. Dampaknya, tentu saja memunculkan rasa tak simpatik di kalangan masyarakat Aceh. Karena rasa itu, kaum muda dan tua bergabung dengan GAM. Para janda yang suaminya hilang atau meninggal dunia akibat perlakuan aparat, akhirnya ikut pula bergabung. Dendam kesumatlah yang memotivasi mereka. OJM justru malah memperbesar jumlah mereka. Aksi penyerangan dan sabotase terhadap fasilitas militer dan kepolisian, justru makin intensif. Dinilai kurang cocok, akhirnya OJM dihentikan. Namun, operasi ala militer itu cuma berhenti tak lama. Era orde baru pun berganti menjadi era reformasi. Pada 1999, di Aceh lagi-lagi diberlakukan operasi militer dan mendapat cap baru menjadi Daerah Operasi Militer (DOM). DOM ternyata setali tiga uang. Tak jauh berbeda dengan OJM. Aksi kekerasan yang terjadi pun tak kalah serunya.

Di sana-sani meninggalkan kekerasan dan menghilangkan nyawa. Di sana-sini pula menimbulkan dendam. Sebutan *inong balee* yang tadinya untuk janda, kini beralih.

Kaum perempuan muda Aceh yang simpatik terhadap penderitaan rakyatnya sendiri, akhirnya ikut bergabung. Mereka memberikan segala kekuatan untuk mendukung perjuangan yang mereka yakini itu. Tak jarang, bergabung karena pelecehan atau diperkosa aparat. Julukan *inong balee* sebagai tentara perempuan itu diberikan Panglima GAM Tengku Abdullah Syafei. Tetapi nama itu sempat diganti menjadi Laskariyah dengan arti yang sama sebagai tentara wanita GAM. Nama itu diberikan Panglima GAM Wilayah Jeunib yakni Tengku Darwis Jeunib. Sebutan itu berubah dan kembali ke julukan seperti sebelumnya. Dari *inong balee* menjadi Laskariyah dan kembali jadi *inong balee*. Jumlah mereka tak ada yang pasti. Mediang Tengku Abdullah Syafei sempat mengklaim jumlah *inong balee* sekitar 2.000 orang. Klaim itu tak jauh berbeda dengan yang dikatakan juru bicara GAM Tengku Sofyan Daud. Namun, sumber Satgas Intelijen Komando Operasi (Koops) TNI di Lhokseumawe, Aceh Utara, menyebutnya sekitar 200- 300 orang.

Kisah berikut merupakan salah satu penuturan yang disampaikan oleh salah seorang mantan *inong balee*. Kisah ini memberikan gambaran bagaimana latar belakang dan apa saja hal-hal yang dilakukan semasa berkegiatan dalam *inong balee*. Sebut saja namanya Adek. Perempuan yang dilahirkan pada tanggal 3 oktober 1984 ini dilahirkan di Blang Bintang. Pada tahun 1999 beliau sudah senang mengikuti kegiatan-kegiatan sosial dan mengikuti beberapa kegiatan –kegiatan yang dilakukan GAM. Pada usianya yang ke-15, beliau merasa terketuk hatinya untuk ikut bergabung bersama GAM. Dalam pikirannya sebagai anak aceh, ada ketidakadilan yang diberikan oleh RI. Beberapa ketidak adilan yang dipahaminya diantaranya menyangkut penerimaan pegawai negeri yang lulus, dominasi lebih banyak dari orang jawa maupun orang yang bukan Aceh. Selain itu, beliau juga merasakan bahwa tentara yang berasal dari aceh, ketika sudah sampai pada letnan, kerap telah pensiun (baca: dipensiunkan), padahal waktu dinasnya belum berakhir. Sementara tentara yang berasal dari daerah lain tidak demikian. Demikian pula masalah ekonomi, terjadinya gap perekonomian aceh dengan wilayah lainnya, padahal aceh telah banyak menyumbangkan untuk Indonesia ini. Seperti pesawat tempur pertama (saat ini menjadi tugu di Lambaro) ataupun emas di monas, dimana merupakan emas kepunyaan Aceh.

Dugaan-dugaan yang dirasakan, tentara yang berasal diluar Aceh takut ketika anak-anak aceh sudah mulai memiliki kekuasaan dan kekuatan. Hal-hal sebagaimana tersebut diataslah yang mendorong Adek dan teman-teman *inong balee* lainnya tertarik

untuk bergabung dengan GAM. Pada tahun 2000, ketika MoU COHA bergulir, Adek justru mendaftarkan diri menjadi *inong balee*. Padahal, jika dilihat dari latar belakang keluarganya, beliau berasal dari keluarga yang mayoritas bekerja di pemerintahan, seperti TNI, kantor gubernur, dll. Bahkan dalam keluarganya, dia merupakan merupakan putri satu-satunya. Sehingga sangat logis kiranya, jika keluarga tidak mengizinkan beliau, ketika Adek meminta izin bergabung dalam GAM. Tapi adek tetap kukuh dengan pendiriannya untuk ikut bergabung dalam kelompok Inong Bale. Pada saat beliau berangkat untuk pendidikan di hutan-hutan Pidie, ibunya sempat pingsan, namun demikian beliau tidak menghiraukan dan berkata " Ya Allah, seandainya ini baik bagiku dan bagi Aceh, ringankanlah langkah ku" . Tanpa berat hati dan terpaksa adek pergi untuk menuntut pendidikan militernya, hati kecilnyapun pernah bersumpah " saya rela mengorbankan jiwa raga dan harta saya demi Aceh ini " Adek mengikuti pelatihan militer selama 4 bulan, dimana 2 (dua) bulan setengah mengikuti pelatihan militer dan 1 bulan setengah praktek untuk turun kelapangan dan berperang. Kegiatan adek dan teman *inong balee* lainnya, ba'da sholat subuh sudah berlari 10 km naik turun gunung dilanjutkan latihan-latihan berat lainnya hingga berhenti sampai jam 6. Aktivitas malam diisi dengan mengaji Al-Quran, berdzikir, siraman rohani, serta menggali pengetahuan tentang aceh. Dalam penuturannya juga dikatakan bahwa di dalam *inong balee*, bukan hanya orang aceh saja yang ikut bergabung di dalamnya, namun juga terdapat dari suku lain, seperti suku Batak, Padang dan lain sebagainya. Dalam proses pendidikan, Adek merasa Abdullah Syafi'i merupakan panglima GAM dan guru di pendidikan militer GAM yang luar biasa. Abdullah sangat menyayangi murid-muridnya termasuk adek. Abdullah pernah berkata dengan adek " Nak siang malam saya minta dengan tuhan mendingan saya sahid". " kenapa teungku bilang begitu" tanya Adek. "Karena saya takut nanti saya tidak adil", begitu tutur Abdulah perbincangannya dengan Adek di tahun 2003.

Setelah 4 bulan pendidikan militer di hutan Pidie, waktunya turun ke Banda Aceh, adek dan teman *inong balee* yang lain tidak langsung pulang ke rumah, namun pergi ke asrama dulu guna menghilangkan jejak. Selang beberapa saat baru kemudian pulang ke rumahnya. Dari semua aktivitasnya selaku *inong balee*, tidak ada seorang tetangga pun yang tahu bahwa adek merupakan salah satu pasukan *inong balee*. Ibu dan keluarganya hanya mengatakan,"Adek sekolah di Jakarta ikut kakaknya" demikian jawaban yang kerap disampaikan ibunya, ketika tetangga bertanya tentang Adek. Sekembalinya dari

rumah, beliau dimandatkan menjadi ketua atau Mualim Aceh Besar yang mengajarkan 1500 orang. Seluruh calon pasukan tersebut akan dididik menjadi pasukan *inong balee*. Tidak ada yang menyangka anak usia 17 tahun telah menjadi mualim. Ini dikarenakan sifat adek yang kuat/keras dan berani melawan segalanya. Seperti sumpahnya pada saat masuk menjadi pasukan *inong balee*. Adek bukan hanya menjadi mualim tapi dia juga ikut dalam beberapa peperangan. Tidak lama kemudian adek menikah dengan seorang anggota GAM. Setelah menikah dia tidak diam saja sebagai seorang ibu rumah tangga, dia tetap ikut berperang, dan dia pernah keguguran karena berlari dikejar dengan TNI, beberapa peperangan yang pernah diikutinya di antaranya di kawasan Selawah, Siron atau daerah-daerah utara lainnya. Pada tahun 2003 Adek mulai off karena dia telah dikaruniai seorang anak, beliau hanya mengikuti kegiatan sosial walau sesekali kerap ikut berperang juga. Saat ini, Adek aktif dalam partai GAM (partai Aceh -red). Sangat sering waktunya dihabiskan untuk memberikan tenaga dan fikiran-fikirannya di sana, walaupun seringnya tidak memperoleh apa-apa. Hal itu tidak mengendurkan niatnya untuk tetap eksis dan berjuang. Walau situasi saat ini telah damai, dan Adek telah bergabung dalam partai politik lokal, namun dalam hati nurani yang paling dalam, sesungguhnya beliau tetap menginginkan kemerdekaan bagi Aceh.

Uraian sebagaimana yang dituturkan aktifis *inong balee* tersebut di atas, menggambarkan bahwa seorang perempuan yang sangat teguh kepada pendiriannya. Upaya untuk mendorong adanya ketidakadilan yang terjadi, dijawab dengan keterlibatan dalam menciptakan konflik bersenjata, walau dalam keadaan masih hamil sekali pun. Keteguhan seorang aktifis perempuan juga bisa terjadi perubahan sesuai dengan konteksnya. Pada masa konteks damai, aktifis perempuan ini menjadi salah satu aktifis yang terus melakukan perjuangan. Perjuangan untuk konflik bersenjata pada masa konflik mulai berubah menjadi perjuangan-perjuangan politik, juga terlibat didalamnya, melalui kendaraan politik, partai lokal.

Peran-peran Perempuan Aceh dalam Mengisi Perdamaian GAM-RI

Bila ditelaah satu persatu maka banyak sekali peran yang dilakukan perempuan dalam mengisi perdamaian. Setelah masa konflik yang panjang, saat ini Aceh dalam kondisi damai. Namun demikian perdamaian yang dimaksudkan saat ini adalah tidak sekedar berhenti kontak senjata tetapi makna damai lebih luas dari itu. Mendorong suatu pembangunan baik fisik maupun non fisik merupakan salah satu bentuk kontribusi

terhadap perdamaian. Ranah aktivitasnya pun beragam, seperti kerja-kerja di parlemen, birokrasi, institusi-institusi negara seperti BRA, KIP, LSM, pengiat ekonomi dan lain sebagainya. Kiprah perempuan di parlemen, menurut data yang diperoleh MISPI dari 1054 caleg yang masuk, 304 caleg adalah perempuan. Secara kuota sudah memenuhi kuota 30 persen untuk calon anggota legislatif (caleg) perempuan. Namun bila ditelisik lebih jauh pada nomor urut partai ternyata caleg perempuan yang ditempatkan pada nomor urut 1 sangat sedikit. Dari 304 caleg perempuan, hanya ada 34 perempuan yang mendapat nomor urut 1, 61 orang di nomor urut 2, dan 74 orang di nomor urut 3. Disebutkan lagi hanya ada 22 partai yang berani menempatkan perempuan di nomor urut 1, 31 partai menempatkan perempuan di nomor urut 2, dan 29 partai menempatkan perempuan di nomor urut 3. Meski demikian, Keputusan MK yang atas pemilu 2009 tentang suara terbanyak, tidak berpengaruh lagi pada penempatan nomor urut. Dan keputusan MK ini dinilai sangat mengakomodir kepentingan perempuan. Seperti telah disinggung sebelumnya bahwa kiprah perempuan juga bergerak pada kerja advokasi isu perempuan. Organisasi perempuan yang bergerak dalam ranah itu antara lain Flower Aceh, LKBHWK, RPUK, Kontras, Beujroh, MISPI dan banyak lagi lainnya. Ada juga yang berkiprah pada organisasi jaringan seperti KKTGA, Balai Syura Ureung Inong Aceh, JPUK dan lain sebagainya.

Jenis isu yang dikelolanya pun berbeda-beda, diantaranya mendorong penghapusan kekerasan terhadap perempuan dan dalam rumah tangga, korban kekerasan pada masa konflik, konseling dan lain-lain. Peran sebagian dari mereka sebagai akademisi di beberapa perguruan tinggi di Aceh juga masih tetap dijalankannya. Seperti contoh Maryati, dirinya terlibat dalam proses CoHA dan perundingan di Helsinki, saat ini masih masih berkiprah dalam dunia aktifis gerakan masyarakat sipil. Sering hadir pada momentum-momentum perdamaian dan pemberi masukan atas masalah-masalah Aceh. Dia juga selaku akademisi pada IAIN Arraniry di Banda Aceh. Dia juga melakukan beberapa pertemuan di luar negeri untuk membicarakan masalah Aceh. Maryati juga mendirikan lembaga yang bertujuan untuk mempertahankan perdamaian. Selain itu Maryati juga banyak menulis artikel-artikel tentang perempuan dan perdamaian serta kampanye di media masa. Samsidar, sebagai contoh sosok aktifis dalam bidang HAM, hingga saat ini masih tetap berbuat sesuatu untuk Aceh dalam mengisi perdamaian. Dirinya terlibat di ICTJ. Upayanya mencoba agar orang memandang perdamaian yang lebih luas, mendorong adanya KKR, membuat data base. Itu terus-

menerus didorong. "DOM dicabut di Aceh salah satunya adalah kerana ketika perempuan bertestimoni," katanya lagi. Bahwa cukup besar penderitaan perempuan akibat kekerasan seksual. Tapi ketika bantuan datang, mereka termarginalkan. Atas hal tersebut, hingga saat ini Samsidar tetap menggugat, menggugat soal korban dimasa lalu, khususnya soal korban kekerasan seksual. Padahal ketika orang berbicara rumah gedong (rumah yang disinyalir sebagai tempat penyiksaan) misalnya, orang selalu berbicara masalah perkosaan dan perbudakan seksual. Sekarang, Samsidar dan beberapa lembaga perempuan lain di Aceh seperti PASKA ICTJ, RPUK, Balai Syura, Komnas perempuan dan lain-lain, saat ini sedang membuat menggagas sebuah konsep mengenai reparasi perempuan korban seksual yang sedang diusulkan bekerjasama dengan BRA, masih banyak lagi kiprah perempuan yang tidak mungkin disebutkan satu per satu.

SIMPULAN

Salah satu bentuk perlawanan perempuan Aceh atas derita yang dihadapinya *inong balee*. *Inong balee* menurut bahasa Aceh, sebenarnya bukanlah tentara perempuan. Melainkan perempuan yang telah ditinggal suaminya atau janda. Suaminya itu meninggal dunia, bisa karena ditembak atau mendapat perlakuan keras dari pihak militer atau kepolisian Indonesia. Hal ini yang menyebabkan mereka akhirnya menjanda. Fenomena *inong balee* ini muncul sekitar tahun 1989, saat "Operasi Jaring Merah" atau OJM diberlakukan di Daerah Istimewa Aceh--sebelum otonomi khusus diberikan kepada Aceh.

Setelah masa konflik yang panjang, saat ini Aceh dalam kondisi damai. Namun demikian perdamaian yang dimaksudkan saat ini adalah tidak sekedar berhenti kontak senjata tetapi makna damai lebih luas dari itu. Mendorong suatu pembangunan baik fisik maupun non fisik merupakan salah satu bentuk kontribusi terhadap perdamaian. Ranah aktivitasnya pun beragam, seperti kerja-kerja di parlemen, birokrasi, institusi-institusi negara seperti BRA, KIP, LSM, pengiat ekonomi dan lain sebagainya. Kiprah perempuan di parlemen, menurut data yang diperoleh MISPI dari 1054 caleg yang masuk, 304 caleg adalah perempuan.

Peran sebagian dari mereka sebagai akademisi di beberapa perguruan tinggi di Aceh juga masih tetap dijalankannya. Seperti contoh Maryati, dirinya terlibat dalam proses CoHA dan perundingan di Helsinki, saat ini masih masih berkiprah dalam dunia aktifis gerakan masyarakat sipil. Sering hadir pada momentum-momentum perdamaian

dan pemberi masukan atas masalah-masalah Aceh. Dia juga selaku akademisi pada IAIN Arraniry di Banda Aceh. Dia juga melakukan beberapa pertemuan di luar negeri untuk membicarakan masalah Aceh. Maryati juga mendirikan lembaga yang bertujuan untuk mempertahankan perdamaian. Selain itu Maryati juga banyak menulis artikel-artikel tentang perempuan dan perdamaian serta kampanye di media masa. Samsidar, sebagai contoh sosok aktifis dalam bidang HAM, hingga saat ini masih tetap berbuat sesuatu untuk Aceh dalam mengisi perdamaian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Dudung. 1999. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Abdurrahman, dkk. 2002. *Biografi Pejuang-Pejuang Aceh*. Dinas Kebudayaan Provinsi Nanggroe Aceh: Banda Aceh.
- Aguswandi, dkk. 2008. *Rekonfigurasi Politik: Proses Perdamaian Aceh*. Conciliation Resources: London.
- Aizid, Rizem. 2013. *Para Pemberontak Bangsa*. PT Palapa: Jogjakarta.
- Di tiro, T Hasan M. 2013. *Aceh di Mata Dunia*. Bandar Publishing: Banda Aceh.
- Halimah, 2008. *Kondisi Psikologis Wanita Aceh Mantan Tentara Gerakan Aceh Merdeka (Inong Balee)*. Naskah Publikasi. Universitas Islam Indonesia: Yogyakarta.
- Moleong, Laxy 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Nurhasim, Moch. 2012. *Transformasi Politik Gerakan Aceh Merdeka (GAM)*. Vol. 1
- Santoso, A Sugiarto dan S Yuniver Ferry. 2008. *Perempuan dan Perdamaian Di Aceh*. MISPI dan UNDP.
- Sugiyono. 2014. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Alfabeta: Bandung.

PERANG NGALI: PERLAWANAN RAKYAT BIMA TERHADAP PENJAJAHAN BELANDA TAHUN 1908-1909

Sukarddin

FKIP Pascasarjana Pendidikan Sejarah Universitas Sebelas Maret
sukarddinsejarah@gmail.com

ABSTRAK: Perang Ngali: Perlawanan Rakyat Bima Terhadap Penjajahan Belanda Tahun 1908-1909. Latar belakang utama yaitu Kesultanan Bima telah diikat oleh pemerintah kolonial Belanda dengan Perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang), terjadi pada tahun 1908-1909. Penulisan ini menggunakan metode sejarah kritis melalui empat langkah sebagai berikut. Pertama, heuristik. Kedua, kritik sumber. Ketiga, interpretasi. Keempat, historiografi. Hasil penulisan paper ini menunjukkan bahwa Kesultanan Bima merupakan daerah yang sangat strategis. Kondisi tersebut menyebabkan VOC dan pemerintah Kerajaan Belanda berusaha untuk melakukan intervensi melalui perjanjian Rotterdam I dan perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) yang telah menyebabkan masuknya Kesultanan Bima dalam lingkungan Pax Neerlandica. Perang Ngali terjadi karena beberapa sebab yaitu 1) Perasaan tidak puas terhadap tindakan pemerintah Belanda yang memberlakukan berbagai macam peraturan pajak di Kesultanan Bima. 2) Kesultanan Bima sebagai bagian dari Hindia Belanda kedaulatannya telah dirampas dengan perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) pada tahun 1908. 3) Hukum adat dan hukum Islam diganti dengan hukum Belanda. 4) sistem bea kepala atau belasting ditolak dan dihukumkan haram membayar pajak kepada orang kafir. Kesimpulan dalam penelitian ini masyarakat Ngali melakukan perlawanan terhadap pemerintah kolonial Belanda karena ingin menguasai Bima seutuhnya, perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat Ngali semata-mata untuk mempertahankan adat istiadat, agama dan kemerdekaan yang dimiliki oleh rakyat Bima.

Kata Kunci: Perang Ngali, Kesultanan Bima, Penjajahan Belanda

PENDAHULUAN

Secara geografis Kesultanan Bima terletak di bagian timur Pulau Sumbawa. Kesultanan Bima menjadi daerah kerajaan yang terpenting di pulau Sumbawa maupun di kawasan pulau-pulau Sunda Kecil (Muslimah Hamzah, 2004:10). Sampai abad ke-20 Kesultanan Bima mempunyai batas wilayah, yaitu sebelah utara berbatasan dengan Laut Jawa, di sebelah barat dengan Kerajaan Dompu, di sebelah selatan dengan Laut Hindia, dan di sebelah timur dengan Selat Sape dan termasuk daerah Manggarai di bagian barat Pulau Flores (sekarang termasuk propinsi Nusa Tenggara Timur) (Siti Mariam R Salahudin, 2004:103-104). Wilayah Kesultanan Bima merupakan daerah yang sangat subur sehingga sangat potensial untuk dijadikan daerah pertanian.

Penduduk Kesultanan Bima didominasi oleh pemeluk agama Islam. Fakta menunjukkan bahwa masyarakat Bima sangat taat kepada aturan-aturan Islam. Ketaatan ulama dan rakyat Bima dalam menjalankan syari'at agama memberi dampak positif dalam segala aktifitas kehidupan masyarakat. Wajar apabila ulama dan rakyat Bima menentang penjajahan Belanda atau orang kafir karena dalam ajaran Islam diajarkan tentang konsep *jihad fi sabilillah*. Menurut pemahaman mereka berjuang melawan orang kafir dibenarkan dalam Islam bila melalui jihad. Ideologi jihad merupakan faktor utama yang memunculkan perlawanan terhadap penjajah Belanda atau dikenal dengan perang Ngali (Yusuf Djakariah, 1995:1).

Sebelum abad ke-20, perjuangan melawan penjajah di Kesultanan Bima selalu berpusat di istana di bawah pimpinan sultan dan ulama sebagai pejabat kesultanan. Tetapi sejak awal abad ke-20, pusat perjuangan beralih ke desa yang dipimpin oleh para tokoh yang mewakili berbagai kelompok sosial. Pada saat itu sultan dan ulama istana berada dalam posisi yang sulit dan serba salah karena pemerintah sudah terikat dengan isi perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) yang dipaksakan oleh Belanda. Memasuki abad ke-20, kedudukan Belanda di bidang politik dan ekonomi di seluruh wilayah Nusantara bertambah kuat. Perlawanan rakyat yang dipimpin oleh sultan, ulama dan tokoh non formal dapat dilumpuhkan. Perjuangan rakyat Aceh yang sangat ditakuti Belanda pun, mulai tahun 1905 sudah mulai lemah (Suyono, 2003:313-314).

Pada awal abad ke-20, Bima menghadapi berbagai tantangan terutama di bidang ekonomi dan politik pemerintah. Kebebasan dagang sebelumnya menjadi pilar utama ekonomi terancam dengan adanya monopoli dagang Belanda. Kedaulatan dan keutuhan wilayah terancam oleh perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) yang telah

dipaksakan oleh pemerintah kolonial Belanda. Ketertinggalan di bidang IPTEK (ilmu pengetahuan dan teknologi) merupakan faktor utama. Satu-satunya kekuatan yang dimiliki ialah ketaatan pada agama. Rangkaian permasalahan tersebut bukan hanya dihadapi oleh Kesultanan Bima, tetapi oleh semua kerajaan atau Kesultanan di seluruh Nusantara pada periode tersebut (Hilir Ismail, M, 2003:23-24).

Permasalah-permasalahan tersebut baru benar-benar dirasakan menjadi tantangan berat pada masa pemerintah Sultan Abdullah, Sultan Abdul Azis yang titik puncaknya pada masa pemerintah Sultan Ibrahim. Permasalah lain yang cukup merepotkan Sultan Ibrahim ialah Bima tidak lagi memiliki angkatan laut karena sudah dibubarkan oleh Sultan Abdullah. Pertimbangan pembubaran angkatan laut tersebut dikarenakan takut diperalat oleh Belanda untuk menyerang pejuang Makassar sesuai dengan isi kontrak dagang yang ditanda tangani pada masa pemerintahan Sultan Abdul Hamid. Pengaruh Belanda muncul dengan adanya perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) yang mengikat Bima dalam berbagai peraturan perundang-undangan pemerintah Hindia-Belanda. Perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) dengan Belanda tersebut membuat kemarahan rakyat meluap. Kemarahan itu diwujudkan dengan adanya perlawanan rakyat Bima yang menjalar di tiga tempat, yaitu perang Ngali, Dena dan Kala. Perlawanan tersebut merupakan wujud dari sebuah penjajahan langsung oleh Belanda terhadap Kesultanan Bima. Hal ini menyadarkan Belanda bahwa Islam di manapun tidak bisa dijajah dengan mudah karena Islam memiliki pengaruh yang besar dalam berbagai sektor kehidupan masyarakat Bima.

Perang Ngali merupakan gejala sosial, agama, ekonomi, dan politik yang terjadi karena adanya dorongan yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda. Perang Ngali merupakan peristiwa lokal atau sebuah sejarah lokal yang memiliki berbagai dimensi permasalahan. Perang tersebut dikatakan sebagai sebuah sejarah konvensional atau sejarah desa.

Kondisi Politik

Kontak pertama antara Kesultanan Bima dan VOC telah dimulai pada abad ke-17, ketika terjadi perjanjian lisan antara raja Bima Sarise atau raja Sarisi dan orang Belanda bernama Steven Van Hagen yang dikenal sebagai sumpah Ncake. Namun secara politis hubungan Kesultanan Bima dan VOC mulai berlangsung dengan ditandatanganinya perjanjian Rotterdam I antara pihak Belanda diwakili oleh Admiral Speelman dengan

pihak Kesultanan Bima diwakili oleh Jeneli Monta Abdul Wahid dan Jeneli Parado atas nama Sultan Bima pada tanggal 8 Desember 1669 (Ramlah Djaelani, 2004:70). Berdasarkan perjanjian ini, maka perdagangan Bima diawasi dan dibatasi oleh Belanda sehingga Kesultanan Bima boleh berdagang dengan Kompeni saja. Selain itu, penggunaan fasilitas pelabuhan Bima oleh armada dagang Kompeni bebas dari pungutan bea dan cukai. Dengan demikian, perjanjian tersebut sangat merugikan Kesultanan Bima sehingga tingkat kehidupan rakyat Bima merosot tajam dan menggiring mereka ke lorong kemiskinan.

Perjanjian Rotterdam I di atas merupakan kontak pertama Kesultanan Bima dengan VOC sebagai akibat keikutsertaan Sultan Bima. Abdul Khair Sirajuddin membantu Kerajaan Gowa untuk memerangi Belanda. Gowa kalah perang, maka Sultan Hasanuddin terpaksa menandatangani perjanjian dengan Belanda pada tahun 1667 dikenal dengan perjanjian Bongaya. Perjanjian Bongaya tersebut terdiri dari 20 pasal, empat pasal yang menyebut langsung tentang Kesultanan Bima, yaitu sebagai berikut:

Pasal 14	:	Kerajaan Gowa harus menyerahkan Bima dan daerah-daerah taklukannya kepada VOC.
Pasal 15	:	Raja Gowa akan berusaha menyerahkan Raja Bima, Raja Dompnu, Raja Sanggar dan Tambora, yang kesemuanya bersalah telah mengadakan pembunuhan atas orang-orang Belanda di Bima. Juga Karaeng Bontomaranu harus diserahkan kepada VOC.
Pasal 23	:	Berdasarkan pasa-pasal di atas, maka dibuatlah oleh Sultan bersama pembesar kerajaannya suatu perjanjian perdamaian, persahabatan dan persekutuan (<i>bendgenootschap</i>).
Pasal 28	:	Untuk mewujudkan apa yang ditetapkan pada pasal 15, maka bilamana dalam tempo sepuluh hari Raja Bima dan Karaeng Bontomaranu tidak terdapat dan diserahkan kepada VOC putera-putera mereka itu harus diserahkan kepada VOC.

Berdasarkan perjanjian Bongaya di atas, awal abad ke-17 Kesultanan Bima menjadi koloni Belanda. Belanda juga melarang Bima mempunyai hubungan politik dan perdagangan dengan kerajaan dan daerah lain. Dengan demikian, Belanda membatasi hubungan perdagangan Bima dengan daerah lain sehingga perdagangan yang dilakukan oleh rakyat Bima mengalami kemerosotan. Intervensi Belanda di Kesultanan Bima tidak berhenti pada perjanjian Bongaya dan perjanjian Rotterdam I saja tetapi perjanjian-perjanjian tersebut beberapa kali diperbaharui dan diperbaiki. Hal ini terlihat pada masa abad ke-19 yaitu pada masa pemerintah Sultan Ismail, Sultan Abdullah, Sultan Abdul Azis dan pada masa Sultan Ibrahim di mana Belanda berhasil mengikat Kesultanan Bima

dengan perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang). Perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) ini merupakan cara yang strategis yang digunakan oleh Belanda untuk menguasai dan mengikat Kesultanan Bima dalam berbagai peraturan perundang-undangan pemerintah Hindia-Belanda.

Pada tahun 1905 mulai timbul perselisihan antara Belanda dengan Sultan Ibrahim. Belanda ingin merampas wilayah Manggarai di Flores Barat (Pemerintah, 1977/1978:128). Wilayah Manggarai ketika itu berada di bawah kekuasaan Bima, merupakan daerah asal upeti. Pada masa itu Manggarai masih menjadi daerah taklukan Bima dan Bima sendiri masih menjadi daerah taklukan Gowa. Hal ini berlangsung hingga perjanjian Bongaya dilaksanakan pada tahun 1666-1669 antara pemerintah kolonial di bawah Speelman dan Makassar yang dibantu Gowa. Makassar dan Gowa berada di pihak yang kalah, maka berdasarkan perjanjian Bongaya itu, Gowa kehilangan kekuasaannya atas Bima dan dengan sendirinya pula atas Manggarai (Simposium Internasional Ilmu-ilmu Humaniora II, 1993:20). Usaha merebut Manggarai diuraikan oleh A. Hakim bahwa sesudah tahun 1905 pemerintah Hindia-Belanda ikut campur tangan dengan urusan daerah Manggarai sebagai penyelenggaraan garis politik yang di ambil untuk menetapkan dan memperkuat kekuasaan Belanda di daerah Nusa Tenggara (Abdul Hakim, 1961:54).

Adanya perselisihan mengenai Manggarai ini merupakan alasan bagi Belanda untuk menyerang dan menguasai Bima. Belanda sering mencari gara-gara yang bisa dijadikan alasan untuk menyerang sesuatu daerah. Pada tahun 1906 Belanda memaksa Sultan Ibrahim menandatangani perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) dengan mengundang Sultan datang ke Batavia. Pada tahun 1908 Gubernur Jenderal Belanda di Batavia mengirim lagi utusan untuk menemui Sultan dan meminta Sultan untuk menandatangani kontrak yang sangat merugikan Kesultanan Bima, yang isinya antara lain:

1. Sultan Bima mengakui bahwa Kesultanan Bima merupakan bagian dari Hindia-Belanda dan bendera Belanda harus dikibarkan.
2. Sultan Bima berjanji untuk senantiasa tidak melakukan kerjasama dengan bangsa kulit putih lain.
3. Apabila Gubernur Jenderal Hindia-Belanda menghadapi perang, maka Sultan Bima agar mau mengirim bala bantuan.

4. Sultan Bima tidak akan menyerahkan wilayah Kesultanan Bima kepada bangsa asing lain kecuali kepada Belanda.

Perjanjian tersebut disahkan Gubernur Jenderal Hindia-Belanda pada tanggal 6 Februari 1908, kemudian dikenal dengan *contract met Bima* (I Ketut Ardhana, 2005:86). Dengan demikian tamatlah riwayat Bima sebagai Kesultanan yang merdeka, Bima yang sejak tahun 1638 merupakan daerah yang bebas dan berdaulat di Nusa Tenggara, menjadi daerah jajahan Belanda pada abad ke-19. Hal ini merupakan malapetaka bagi Belanda di Indonesia karena Belanda sering mendapatkan reaksi perlawanan rakyat di seluruh Nusantara pada periode itu. Dengan adanya perjanjian politik pada tahun 1905 antara Sultan Ibrahim dan pemerintah Kolonial Belanda, maka Kesultanan Bima dimasukkan ke dalam lingkungan *Pax Neerlandica* Hindia Belanda. Selain itu juga, dengan ditandatanganinya perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) oleh Sultan Ibrahim, maka Bima menjadi daerah jajahan Belanda. Perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) tersebut merupakan pengakuan Kesultanan Bima atas kedaulatan Belanda bagi seluruh wilayahnya sehingga Kesultanan Bima menjadi bagian dari Hindia-Belanda.

Akibat dari perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) di atas, maka menimbulkan reaksi perlawanan rakyat Bima yang anti terhadap penjajah Belanda atau orang kafir. Menurut pemahaman rakyat Bima, perang melawan orang kafir yang mau menguasai wilayah Kesultanan Bima dibenarkan dalam Islam. Perlawanan rakyat Bima ini muncul secara berkelompok dari desa-desa di Kesultanan Bima, salah satunya adalah perang Ngali. Perlawanan ini diawali munculnya kelompok *Makalosa Weki* dan mendapat dukungan dari seluruh rakyat Bima, kaum bangsawan dan alim ulama menjadi pramotor perlawanan. Munculnya perlawanan itu disebabkan oleh perubahan undang-undang sebelumnya berdasarkan undang-undang Islam, sehingga tidak dapat menerima perundang-undangan pemerintah Hindia Belanda.

Kondisi sosial

Masyarakat Bima, atau tepatnya *Dou Mbojo*, secara antropologi budaya adalah orang-orang yang dalam kehidupan sehari-hari menggunakan bahasa Bima secara turun temurun. *Dou Mbojo* secara budaya adalah mereka yang bertempat tinggal di daerah Kabupaten Bima dan Dompu karena kedua daerah tersebut mempunyai akar budaya dan tradisi yang sama, seperti kesamaan dalam bahasa (Sukrin A. Rahman, 2006:33).

Ngahi Mbojo artinya bahasa Bima Kesatuan wilayah orang Bima diikat oleh tiga

ungkapan orang Bima, yaitu *Dana Mbojo*, *Dou Mbojo*, dan *Nggahi Mbojo*. Ketiga ungkapan tersebut masing-masing bermaksud sebagai berikut: Dana bermaksud daerah atau tumpah darah, sedang *Mbojo* adalah nama asli Bima yang pada awalnya adalah Ba-buju sebagai sebutan pada daerah perbukitan. *Dana Mbojo* bermakna daerah Bima. *Dou Mbojo* berarti orang Bima yang ada dalam *Dana Mbojo* (Abdul Gani Abdullah, 2004:72).

Menurut Zollinger, nenek moyang Suku Bima berasal dari Suku Melayu. Secara kronologis penduduk Bima dapat dibagi menjadi 3 macam. Pertama, orang Bima asli (Dou Donggo dan Dou Kolo). *Dou Donggo* merupakan penduduk yang paling lama mendiami daerah Bima dan *Dou Kolo* adalah penduduk asli Bima yang bermukim dan mendiami wilayah pergunungan di sebelah timur Teluk Bima. Kedua, *Dou Mbojo* (Orang Bima). Dou Mbojo merupakan pembauran orang Bima dengan Makassar dan Bugis, sebagai akibat dari hubungan yang sudah lama terjalin dengan baik sejak masa kerajaan pada tahun 1639 Masehi. Ketiga, kaum pendatang, pendatang yang paling besar pengaruhnya dan dekat dengan orang Bima adalah orang Melayu dan orang Arab (Jamaluddin Ahe, 1981:80).

Umumnya dalam masyarakat status seseorang ditentukan oleh beberapa faktor seperti kekayaan, baik berupa tanah, uang atau benda-benda yang bernilai ekonomi atau keluarga terhormat. Dalam kehidupan sehari-hari dapat dilihat, apabila seseorang memenuhi banyak faktor seperti di atas, dalam masyarakat dipandang sebagai lapisan atas. Sebaliknya apabila seseorang semakin sedikit memenuhi faktor di atas, maka dalam masyarakat dipandang sebagai lapisan rendah. Dalam masyarakat Bima, stratifikasi sosial dapat dibagi menjadi tiga golongan yaitu bangsawan, golongan menengah, dan golongan budak. Golongan pertama adalah sultan dengan pejabat-pejabat tinggi negeri, para pangeran, dan keturunan-keturunan raja dan pangeran. Golongan kedua adalah para pejabat rendahan, alim ulama, dan rakyat merdeka. Golongan ketiga adalah mereka yang semula terkena hukuman karena tidak bisa membayar denda atau yang berutang akibat perjudian atau menggadaikan dirinya. Perlakuan terhadap budak di Bima tidak seperti perlakuan budak di tempat lain karena mereka diberi kesempatan untuk meningkatkan statusnya sampai bisa bebas kembali (Siti Mariam R Salahudin, 2004:122).

Kondisi Ekonomi

Kontak awal Kesultanan Bima dengan Belanda, yang kemudian diikuti dengan pembuatan kontrak, didorong terutama oleh berkembangnya kepentingan kolonial atas daerah-daerah. Pada akhir abad ke-19, khususnya setelah tahun 1885, terjadi perluasan pesat perhatian dan kepentingan kolonial yang ditopang oleh modal kapitalis swasta untuk mencari lahan yang lebih menguntungkan dan sasarannya ditunjukkan untuk daerah luar Jawa khususnya Kesultanan Bima sebagai pengganti Jawa yang telah lama dieksploitasi demi kepentingan pemerintah Kolonial Belanda. Kehidupan perekonomian masyarakat Bima antara lain dalam bidang pertanian, peternakan, berburu, perdagangan dan perikanan. Selanjutnya pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, kegiatan yang berkembang di Kesultanan Bima adalah penguasaan mutiara, kulit mutiara, teripang di perairan Bima yang dilakukan oleh Belanda berdasarkan ijin atau kontrak dari Sultan Ibrahim (1888-1915) (Chambert, Henry-Loir, 1982:44). Selanjutnya pada bulan Desember 1906, pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan peraturan pajak kepala dan pajak penghasilan di Kesultanan Bima. Pajak ini mulai diberlakukan pada tanggal 1 Januari 1907. Pajak semacam ini sudah diberlakukan di Sulawesi Selatan yang disebut *Sima Katalassang* oleh orang-orang Makassar atau *Sima Assaparang Atuoang* oleh orang-orang Bugis.

Pajak di atas diberlakukan di wilayah Celebes en onderhoorigheden (Celebes atau daerah taklukan) termasuk Bima. Pajak tersebut mengharuskan rakyat Bima membayar pajak 1/20 dari hasil panen padi sehingga setiap rumah ditargetkan harus membayar pajak f 2,50. Pada tahun 1907 ditargetkan terkumpul uang sejumlah 30.000 gulden di Sumbawa Besar, 39.000 gulden di Bima (termasuk Manggarai), 5.000 gulden di Dompu, dan 150 gulden di Sanggar (Tawalinuddin Haris, 1997:99-100).

Kondisi Agama

Pada tahun 1906 Kesultanan Bima sudah menjadi daerah jajahan Belanda tetapi dalam pemerintah tetap berlaku hukum atau sistem pemerintah sebelumnya, yaitu hukum adat atau Syara Hukum. Pelaksanaan tugas pokok Syara Hukum dilakukan oleh lembaga Mahkamah Syari'iyah. Di dalam Mahkamah Syari'iyah terdapat bagian-bagian atau satuan organisasi yang menata aspek-aspek kehidupan pemerintah dan masyarakat Islam. Mahkamah Syari'iyah sebagai lembaga pemerintah, menitikberatkan aktivitasnya pada masalah pernikahan, perceraian, kewarisan, perwakafan, pendidikan dakwah dan

pengaturan kegiatan keagamaan, seperti penetapan awal bulan Ramadhan, awal bulan Syawal, dan hari-hari besar Islam lainnya. Lembaga tersebut juga mengatur persiapan dan pemberangkatan serta pemulangan orang yang pergi haji ke Mekkah. Setelah mereka kembali ke Bima biasanya mereka mendapat gelar “*ruma haji*” (Abdul Gani Abdullah, 2004:155).

Mahkamah Syari’iyah sebagai lembaga peradilan mempunyai wewenang untuk memeriksa dan memutus perkara yang berkaitan dengan penegakan hukum Islam, baik yang menyangkut perkara pidana maupun perkara perdata. Sebelum tahun 1908, Mahkamah Syari’iyah turut berwenang memeriksa dan memutuskan perkara pidana tetapi setelah tahun 1908 Mahkamah Syari’iyah dihapus oleh pemerintah Belanda. Perkembangan agama pada masa Sultan Ibrahim tetap baik dan lancar, terutama ditunjukkan ke penduduk asli Donggo. Pada masa Sultan Ibrahim mendirikan sekolah Madrasah dan Tsanawiyah. Sebelum itu pendidikan agama hanya berpusat di mesjid dan sarau serta diberikan kepada orang tua saja, sedangkan anak-anak belum mendapat pelajaran agama (Abdul Gani Abdullah, 2004:155).

Berkat usaha Sultan Ibrahim, maka didirikanlah sekolah-sekolah agama di tiap-tiap kejenelian (*distrik*). Oleh karena itu, Sultan Ibrahim boleh kita katakan bapak pembaharuan pendidikan agama di Bima. Walaupun di bidang politik beliau tidak bebas lagi, namun jasanya dalam bidang pendidikan agama sangatlah besar (Hilir Ismail, 2002:110-111). Selain itu juga, pada abad ke-20, basis pengajaran agama Islam di masa itu berpusat di desa Ngali dalam distrik Belo. Dengan demikian, keadaan itu sudah barang tentu turut memberi modal bagi lahirnya gerakan nasionalis Islam yang diawali dengan perlawanan rakyat Bima yang anti terhadap orang kafir atau penjajah Belanda yang bermuara pada perang Ngali pada tahun 1908-1909. Perlawanan ini semata-mata untuk mempertahankan agama dan kemerdekaan Kesultanan Bima.

METODE

Metode yang dipakai dalam penulisan paper ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), penulis berusaha mendapat sumber yang relevan sesuai dengan permasalahan kajian judul paper ini. Metode sejarah yang dimaksud adalah proses menguji, menganalisis serta perbandingan secara kritis rekaman dan peninggalan pada masa lampau sedangkan rekonstruksi dengan menempuh proses historiografi atau penulisan sejarah (Gottschalk, Louis, 1969:35-36).

Dalam penulisan ini, penulis menggunakan tahapan-tahapan dalam metode sejarah, ada 4 langkah-langkah dalam metode sejarah kritis yaitu sebagai berikut. Langkah pertama dalam melakukan penulisan sejarah yaitu Herustik, berupa kegiatan pengumpulan jejak-jejak masa lampau yang disebut sebagai sumber sejarah (Nugroho Notosusanto, 1971:36). Penulis dalam tahap ini mencari sumber-sumber sejarah yang berkaitan dengan permasalahan Bima dalam perang Ngali sebanyak mungkin, seperti di perpustakaan Universitas Sebelas Maret (UNS), perpustakaan Universitas Negeri Yogyakarta, perpustakaan Universitas Gajah Mada (UGM), perpustakaan Kolese Ignatius, perpustakaan daerah Yogyakarta dan perpustakaan daerah Bima.

Langkah kedua Dalam Penulisan sejarah ini yaitu Kritik Sumber, kegiatan meneliti untuk menentukan validitas dan reabilitas sumber sejarah yang berhasil dikumpulkan, kritik terbagi menjadi kritik ekstern dan intern. Pada kritik ekstern penulis melakukan kritik siapa yang membawa berita atau menulis sumber mengenai buku yang dijadikan bahan tugas paper ini. Kritik intern penulis melakukan kritik terhadap suatu sumber dengan memperbandingkan isi data-data atau buku sejarah yang telah ditulis pengarang tersebut.

Langkah ketiga penulis menggunakan Interpretasi, yaitu menetapkan makna yang saling berhubungan dari fakta-fakta sejarah yang diperoleh setelah diterapkan kritik intern dan ekstern dari data yang berhasil dikumpulkan. Tugas sejarawan setelah melakukan kritik intern dan ekstern atas semua sumber yang telah diperoleh adalah menetapkan makna kepadanya. Hal ini dilakukan karena fakta-fakta sejarah masih terpisah-pisah, sehingga kemampuan pribadi dan sudut pandang berbeda dari masing-masing sejarawan tentu akan menghasilkan makna yang berbeda pula. Semua itu diperoleh sejauh tidak menyimpang dari fakta-fakta yang dimiliki. Selain itu sejarah akan memiliki arti sejarah apabila sudah mendapat kesaksian atau tafsiran yang dapat dipercaya mengenai bahan-bahan yang relevan (Hugiono, dkk, 1992:26).

Langkah terakhir yang penulis lakukan adalah Historiografi, yaitu penyajian hasil penelitian sejarah dengan melewati tahap-tahap di atas dalam bentuk karya sejarah (historiografi).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Jika dilacak lebih lanjut, desa Ngali telah dihuni oleh manusia sebelum Kesultanan Bima terbentuk yang dikenal dengan Ncuhi atau Dalu. Bukti dari hal tersebut adalah

bahwa antara Ngali dan Renda terdapat suatu prasasti yang dikenal dengan Wadu Nocu. Bukti ini sulit terbantah karena sejarah kebudayaan masyarakat Bima tetap memasukkan Wadu Nocu sebagai bukti sejarah bahwa masyarakat telah ada sebelum Bima terbentuk. Bukti lain dengan adanya *Wadu Tunti* (Batu Tulis) dan *Wadu Pa'a* (Wadu ukir) di sebelah utara desa Ngali.

Masyarakat Ngali yang hidup lebih dekat dengan Wadu Nocu bersama dengan masyarakat Renda telah ada sebelum berdirinya Kesultanan Bima. Sejarah yang paling dikenal luas tentang masyarakat Ngali adalah ketika masyarakat Ngali memberikan perlawanan terhadap kolonialisme Belanda. Pada waktu itu Galarang Ngali Salasa Ompu Kapa'a bersama dengan Galarang Rasa Nggaro, Kala Donggo, Deno Bolo juga menyatakan tekad untuk melawan kolonialisme Belanda. Kaum penjajah telah menaklukkan kekuatan Kesultanan Bima yang ketika itu dipimpin oleh Sultan Ibrahim tetapi sebagian rakyat Bima terutama tiga desa yang digerakkan oleh Ngali memberikan perlawanan yang hebat atas keinginan Belanda untuk menarik pajak hasil bumi rakyat Bima. Semangat yang digelorakan oleh rakyat Ngali adalah melawan kaum kafir penjajah dengan mengumndangkan takbir di mesjid Raya Ngali.

Sebab Perang Ngali

1. Perasaan tidak puas terhadap tindakan pemerintah Kolonial Belanda yang memberlakukan berbagai macam peraturan pajak di Kesultanan Bima sehingga rakyat Bima menderita. Tindakan tersebut mendapat perlawanan dari kelompok Ma Kalosa Weki.
2. Kesultanan Bima sebagai bagian dari Hindia Belanda kedaulatannya telah dirampas dengan perjanjian pada tahun 1907 dan dilanjutkan dengan perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) pada tahun 1908.
3. Hukum adat dan hukum Islam diganti dengan hukum Belanda sehingga tidak dapat diterima oleh para ulama, pemuka masyarakat dan rakyat Bima pada umumnya.
4. Sistem bea kepala atau *belasting* ditolak dan dihukumkan haram harus membayar pajak kepada orang kafir (Abdullah Tayib, 1995:261).

Jalan Perang Ngali

Berdasarkan hasil rapat di Palibelo dan Pali Pena antara sultan Ibrahim dengan Galarang yang terdapat di Kejenelien Kesultanan Bima, maka mereka membulatkan

tekad melawan kolonial Belanda. Melihat situasi inilah maka Galarang Salasa Ompu Kapa'a, ulama, pemuka masyarakat dan golongan bangsawan melakukan musyawarah bersama yang diadakan di Masjid Raya desa Ngali (Abdullah Tayib, 1995:261). Pertemuan ini membicarakan berbagai resiko yang telah diambil untuk menghadapi kekuatan Belanda yang mungkin akan menyerang mereka dari utara dan barat. Tokoh-tokoh tersebut melakukan penggalangan kekuatan massa diberbagai desa sehingga terkumpulah beribu-ribu orang yang siap melawan Belanda. Massa tersebut bukan saja berasal dari desa Ngali tetapi dari desa-desa lain dalam Kejenelian Belo, antara lain dari desa Renda, Roi, Roka, Ncera dan Lido (Achad Djakariah, 1991:50).

Salah satu tokoh perang Ngali adalah Abbas Daeng Manasa, yang berperan sebagai panglima perang dan dibantu oleh para ulama-ulama yang tidak mau tunduk kepada orang kafir (Belanda). Ulama-ulama yang merupakan anggota pasukan perang Ngali ialah: Hadji Said, Hadji Yasin dan Syekh Bagdad (keturunan Arab). Para ulama menyerukan kepada rakyat agar serentak melawan orang kafir. Menurut mereka orang Islam haram tunduk kepada orang kafir. Di dalam buku Sunda kecil dengan jelas menguraikan perang Ngali sebagai berikut:

Rakyat menganggap "haram" menerima dan tunduk di bawah perintah orang kafir. Dalam tahun ini timbullah pemberontakan di daerah Kesultanan Bima dibawah pimpinan seorang keturunan bangsawan. Pemberontakan ini dikenal dengan nama "perang Ngali". Pelopor itu adalah bernama Abbas, putra Abubakar Daeng Manasa, lahir dan diam di kampung Nata distrik Belo. (Hilir Ismail, M, 1975:55-56).

Setelah massa tersebut berkumpul di Masjid Raya Ngali, maka pemimpin perang Ngali dan para ulama memberikan penjelasan kepada rakyat Bima bahwa perang melawan Belanda atau kafir penjajah itu hukumnya wajib dalam ajaran Islam. Bila melalui *Jihad Fii Sabilillah*. Para tokoh-tokoh Perang Ngali di atas bersama-sama memimpin massa untuk melakukan takbir dan tahlil sebagai tanda dimulainya perang sabil melawan imperialisme Belanda. Massa tersebut mengelilingi desa dengan suara takbir sambil membawa bendera putih sebagai lambang kesucian. Ayat Al-Qur'an digemakan, sejarah perjuangan Nabi Muhammad SAW melawan kaum kafir Mekkah pada waktu itu dikisahkan kembali. Selama tiga hari tiga malam mereka mengadakan takbir keliling desa sebagai tanda dimulainya perang sabil melawan pemerintah Belanda. Takbir dan tahlil inilah mereka gunakan membangkitkan semangat rakyat dengan semboyan menerima Belanda berarti dijajah, dijajah Belanda berarti kafir, berperang

dengan kafir berarti sabil. Mereka semua bertekad untuk mati syahid di jalan Allah (Pemerintah, 1978/1979:44).

Melihat situasi di atas, Sultan Ibrahim mengirim utusan untuk menyampaikan berita bahwa pemerintah Belanda akan menyerang mereka. Mendengar berita tersebut, bukan ketakutan diperlihatkan oleh massa, melainkan bersiap-siap menunggu serangan dari pasukan Belanda. Pada saat inilah massa di Ngali tengah mempersenjatai dirinya dengan senjata tajam seperti tombak, keris, pedang, dan benda tajam lainnya serta ada beberapa pucuk senjata sederhana lainnya. Seiring dengan perkembangan dan persiapan perang di desa Ngali, pemerintah Belanda merealisasikan politik adu domba di Kesultanan Bima dengan membentuk pasukan domestik atau pasukan kerajaan yang akan menghukum laskar rakyat Ngali berani melawan Sultan Ibrahim. Pasukan tersebut dibentuk dengan dalih menegakkan wibawa sultan Ibrahim. Walaupun tujuan akhirnya untuk kepentingan Belanda karena melalui mereka Belanda dapat mengetahui besarnya kekuatan laskar rakyat Ngali (Abdullah Tayib, 1995:263).

Strategi Perang Ngali

Serangan ke desa Ngali dilakukan oleh Belanda dalam tiga tahap. Serangan tahap Pertama dilakukan oleh pasukan domestik. Pasukan ini dijadikan pelopor selaku kelinci percobaan untuk memperoleh informasi dan mengukur kekuatan laskar rakyat Ngali. Serangan dilakukan dari dua sektor yaitu sektor barat dan sektor utara (Abdullah Ahmad, 1992:100).

Pada sektor barat ini ditugaskan pada pasukan domestik dari Bugis Sape yang dipimpin oleh Matoa Haji Sultan dengan membawa bendera kuning. Sektor barat ini membuka serangan menjelang sore hari, sesudah menyeberangi sungai Ncera. Sementara itu, pihak laskar Ngali telah membuat pertahanan bersembunyi di semak belukar yang ada di seberang sungai. Strategi tersebut dilakukan oleh laskar rakyat Ngali agar dapat menyergap pasukan Bugis Sape yang datang dari arah sungai Ncera, sehingga terjadi kontak senjata jarak dekat antara kedua kekuatan. Dalam serangan ini, banyak pasukan Bugis Sape yang tewas ditangan laskar rakyat Ngali, sedangkan yang masih hidup bergerak mundur ke Sakuru. Dua kekuatan bersaudara tersebut saling membunuh agar memperoleh kemenangan (Yusuf Djakariah, 1995:2).

Serangan sektor utara melalui desa Renda langsung ditujukan pada sasaran desa Ngali. Pasukan domestik dari Rasanae ini dipimpin oleh Ama Je dengan membawa

bendera hijau. Sektor utara ini tidak berani membuka serangan setelah penghubung memberikan informasi bahwa sektor barat dapat dipatahkan. Serangan pertama yang telah dilakukan oleh pasukan domestik di atas secara fisik gagal, namun dalam fungsinya dapat memberikan keuntungan besar kepada pihak Belanda. Melalui mereka ini Belanda dapat mengetahui kekuatan dan persenjataan laskar rakyat Ngali serta mengetahui tingkat semangat juangnya (Hilir Ismail, M, 1975:40).

Kemenangan laskar rakyat Ngali atas serangan pertama tersebut telah membangkitkan rasa percaya diri dan sekaligus meningkatkan semangat juang rakyat Ngali. Mendengar kemenangan rakyat Ngali tersebut, maka pada tanggal 16 Febuari 1908 Gubernur Militer Swart di Makassar mengirimkan bantuan tiga brigade tentara Belanda untuk melawan laskar rakyat Bima. Mereka tiba di Bima sekitar jam 07.00 pagi pada tanggal 17 Febuari 1908. Keesokan harinya dua brigade pasukan Belanda dari Kendari tiba di Bima dengan menumpang kapal DOG. Sedangkan rombongan ketiga brigade Belanda menumpang kapal KPM "BOTH" dipimpin oleh Swart. Pasukan itu masih ditambah dengan pasukan marinir yang dipimpin oleh kelas satu Pieren dengan menumpang kapal Siboga. Tentara Belanda ini setelah tiba di Bima di asramakan di kampung Benteng (Helius Sjamsuddin, 1982:4).

Brigade tersebut di bawah komando Lettu J.H.C. Vastenou dan Peltu. M. Schoute. Pasukan marsose Belanda diberangkatkan ke Tente dan memilih bukit Kalate Tente sebagai markas operasi. Dipilihnya tempat ini karena letaknya yang strategis dan berada di ketinggian \pm 200 m serta jaraknya \pm 5 km dari desa Ngali. Dari tempat ini Belanda dapat melihat desa Ngali dengan menggunakan bantuan alat teropong (Abdullah Tayib, 1975:265).

Pada tanggal 19 Febuari 1908, pasukan Belanda berangkat dari Bima menuju Ngali dan menggempur Desa Ngali dari dua jurusan. Arah barat dipimpin oleh Swart A.A Banse dan J.H.C Vastenou dengan melewati Desa Tente, Sakuru, Baralau menuju Ngali. Arah utara dipimpin oleh M. Schoute melewati desa Nata, Roi, Roka melewati sekitar monumen perang Ngali sekarang. Sementara itu tiap-tiap pintu kampung Ngali dijaga oleh rakyat dengan pakaian serba putih bersenjatakan tombak, keris, pedang, parang dan sebagian lagi bersenjatakan pistol dan sanapan. Bagi rakyat Ngali pakaian putih berarti siap sedia mati syahid melawan Belanda yang bersenjata lengkap. Melihat situasi yang demikian pasukan Belanda mencari strategi sebelum melakukan penyerbuan. Bagi rakyat keadaan dan situasi Ngali sudah sangat dipahami. Tetapi bagaimana pun

beraninya rakyat, Belanda bukanlah tandingannya dalam pengalaman berperang (Hilir Ismail, M, 2002:50-51).

Pertempuran sengit disertai hujan lebat terjadi pada hari Rabu tanggal 19 Februari 1908 bertepatan pada tanggal 16 M, 1326 H, saat permulaan musim tanam padi. Pertempuran berlangsung sekitar jam 12.00 siang di sebelah selatan kampung Ngali. Para pejuang Ngali maju menyongsong musuh dengan melepaskan tembakan-tembakkan. Setelah melalui pertempuran sengit akhirnya pertempuran selesai pada jam 15.45. Dalam pertempuran ini kedua belah pihak menderita kerugian. Beratus-ratus orang tewas termasuk Lettu Vaternou tewas tertusuk tombak. Mayat-mayat tentara Belanda dikubur di Ngali, kecuali mayat Komando Vasternou di bawah ke Makassar untuk dikubur disana. Di pihak rakyat Ngali gugur seorang pemimpin pasukannya yaitu Salasa Ompu Kapa'a (Galarang Ngali). Dengan meninggalnya Salasa Ompu Kapa'a sebagai pimpinan laskar, maka pimpinan laskar rakyat digantikan oleh Haji Yasin. Serangan kedua dilakukan Belanda di atas dinyatakan sebagai serangan yang sangat gagal, karena menurut Belanda laskar-laskar rakyat Ngali dapat mempertahankan diri dan membunuh panglima tentara Belanda Letnan Vasternou. Serdadu Belanda mengosongkan benteng di Kalate Tente. Sementara Laskar Ngali mendapat bantuan dari Kejenelian Bolo, Donggo, dan Kae. Mereka menggabungkan diri untuk mengejar Belanda yang mundur menyelamatkan diri ke pantai. Pengejaran tidak dapat dilakukan siang hari karena pihak Belanda berlindung dibalik meriam kapal perang mereka. Pada malam hari tanggal 6 Desember 1908 dilakukan penyerangan secara mendadak terhadap tentara Belanda di tepi pantai Bima. Penyerangan ini membuat Belanda panik sehingga meriam-meriam kapal mereka tidak dapat digunakan karena keadaan gelap gulita. Penyerangan ini menimbulkan banyak korban dari pihak Belanda (Hilir Ismail, M, 1989:34).

Karena kekalahan tersebut, maka Gubernur Jenderal Belanda meminta bantuan residen Michael di Makassar. Residen menyiapkan serdadu-serdadu yang didatangkan dari Ambon, Medan dan Bugis sebanyak 3 kapal perang dengan 1800 orang serdadu yang berlayar menuju Bima. Pasukan yang dipimpin oleh Overste de Brouw tiba di pantai Bima pada tanggal 7 Januari 1909. Setelah panglima tersebut tiba di Bima, ia mengirim utusan kepada Sultan Ibrahim agar menyiapkan pasukan untuk mambantu Belanda. Kemudian Sultan Ibrahim membantu dengan pasukan domestik yang berjumlah 300 orang serta logistik yang diperlukan untuk memenangkan perang. Pada penyerangan ketiga ini Belanda membuat perhitungan yang baik dengan menggunakan taktik perang

yang cukup matang agar dapat mengalahkan kekuatan laskar rakyat. Belanda melakukan serangan melalui darat keseluruhan. Sebagian bergerak dari Benteng Pabean melewati Ama Hami dan melintasi jalan raya pinggir laut hingga Panda yang ditempuh sekitar 15 Km. Sebagian jalan kaki lewat Lewamori terus melintasi Palibelo dan di sini pasukan Belanda bersatu kembali. Setelah pasukan Belanda membuat kubu pertahanan di sebelah barat Ngali, tepatnya di Tolo Monta. Pasukan Belanda yang melintasi arah utara membuat kubu pertahanan di sebelah utara Ngali yaitu di desa Renda. Sementara itu Laskar rakyat Ngali tetap bertahan di dalam desa Ngali dan sebagian bertahan di Tolo Monta dengan tujuan agar dapat menyerang pasukan Belanda (Yusuf Djakariah, 1995:20).

Setelah melihat bahwa Belanda menggunakan dua arah untuk menyerang laskar rakyat yaitu dari utara dan barat, maka pimpinan laskar Haji Muhammad Said Abu Talu menugaskan Haji Yassin Abu Iye untuk menghalau serangan Belanda yang datang dari utara Ngali yang bermarkas di Renda. Haji Muhammad Abu Talu memimpin laskar rakyat Ngali di bagian barat. Sementara itu sebagian laskar rakyat memasuki kolong rumah untuk bersembunyi, tujuannya ialah bila serdadu Belanda melewati samping rumah, maka pagar rumah akan dirobokkan ke luar hingga menimpa serdadu Belanda. Laskar melakukan serangan dari arah belakang setelah pasukan Belanda maju. Dalam serangan ini banyak serdadu Belanda yang terbunuh di tangan laskar. Taktik perang laskar Ngali sangat baik, meskipun belum sepenuhnya mampu mengalahkan taktik perang serdadu Belanda yang professional (Ahmad Amin, 1971:26).

Melihat taktik kekuatan laskar yang begitu lihai dan cerdas, pihak Belanda menyadari bahwa taktik perang mereka harus dirubah, karena banyak rakyat bersembunyi dikolong-kolong rumah, maka pihak Belanda menerapkan siasat baru dengan membakar rumah warga sehingga menimbulkan banyak korban. Belanda melakukan serangan dari arah utara dan barat Ngali dan bertemu di tengah desa Ngali sehingga menimbulkan banyak korban anak-anak dan perempuan ditangkap. Melihat kondisi ini, laskar rakyat menurun semangatnya untuk memberikan perlawanan. Pada waktu laskar mendekati anak-anak dan kaum wanita yang ditawan Belanda tersebut, sebagian laskar terbunuh, karena ditembak oleh Belanda dari arah Belakang sehingga akhirnya pertempuran mereda (Abdullah Ahmad, 1992:267-268).

Serangan tahap ketiga ini menimbulkan banyak korban dari kedua belah pihak. Di Pihak rakyat Ngali telah gugur pemimpin-pemimpin pasukannya yaitu Haji Muhammad

dan Sulaiman Ama Je dan dipihak Belanda banyak pasukan yang meninggal. Berakhirnya perang tahap ketiga ini membuat kondisi Ngali hancur berantakan. Desa Ngali telah rata dengan tanah dan rakyat banyak yang mengungsi ke luar desa (Abdullah Ahmad, 1992:269).

Akhir Perang Ngali

Perlawanan laskar rakyat Ngali dapat dipatahkan oleh Belanda dengan tipu muslihat dan siasat kotor yaitu dengan memperalat Sultan Ibrahim. Perang Ngali telah berakhir dengan kemenangan di tangan serdadu Belanda, sehingga cita-cita Belanda yang dituangkan dalam perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) bisa mulai direalisasikan di Kesultanan Bima (Yusuf Dzakariah, 1995:30) dengan kemenangan tersebut, serdadu Belanda sangat bahagia terutama Gubernur Jenderal di Batavia yang menerima berita kemenangan tersebut, bahwa pada tanggal 20 Januari 1909 Kesultanan Bima telah ditaklukkan. Pada tanggal 21 Januari 1909 pihak Belanda merayakan kemenangan tersebut dengan meletuskan meriam 25 kali. Kemenangan tersebut menjadi sebuah kemenangan yang sangat menguntungkan pihak Belanda (Syarifuddin Jurdin, 2006:218).

Setelah perang Ngali di Kesultanan Bima berakhir, maka para pemimpin perang Ngali yang masih hidup, antara lain Haji Muhammad Said Abu Talu dan Haji Yasin ditangkap oleh serdadu Belanda dan dihadapkan kepada Sultan. Mereka ini masing-masing dihukum membayar denda 70 ekor kerbau jantan. Jika ditinjau dari ketentuan yang berlaku di Kesultanan Bima, seorang yang melakukan pembangkangan terhadap pemerintah akan dihukum mati atau hukuman buang seumur hidup. Dalam kenyataannya ketentuan hukum tersebut tidak diberlakukan terhadap para tokoh yang terlibat dalam perang melawan Belanda. Sultan menganggap bahwa perlawanan rakyat di Ngali bukan melawan Kesultanan Bima, tetapi melawan pemerintah kolonial Belanda (Hilir Ismail, 1989:152). Perlawanan rakyat tersebut tetap memberikan beban kepada rakyat yaitu pajak dan kerja rodi. Selain itu, dikeluarkan juga keputusan bahwa tokoh perang Ngali tidak diperkenankan tinggal di desa-desa lagi, untuk mencegah terjadi perlawanan yang serupa di kemudian hari. Mereka ini harus tinggal disekeliling Sultan. Bagi rakyat Bima meskipun perlawanan dapat ditindas dengan kejam, namun hal itu tidak menimbulkan penyesalan dan ketakutan malah merasa bangga terhadap Negara Bima (dulu) dan agama yang mereka cintai.

Dampak Perang Ngali

Berakhirnya perang Ngali dapat kita lihat pada dampak yang di alami oleh Kesultanan Bima bersma masyarakatnya karena awal berdirinya pemerintah kolonial Belanda di wilayah Kesultanan Bima. Pemerintah yang diterapkan oleh pemerintah Kolonial Belanda di Kesultanan Bima adalah *Zelbestuur*. *Zelbestuur* merupakan pemerintah tidak langsung yang diterapkan oleh pemerintah kolonial Belanda dengan cara memberikan hak otonom kepada Sultan Bima, namun tetap di bawah pengawasan pemerintah Belanda (Pemerintah, 1977/1978:141).

Kondisi Politik.

Cengkraman kekuasaan pemerintah Kolonial Belanda mulai diangkat kepermukaan setelah mereka mendapat kemenangan atas gerakan perlawanan laskar Ngali di sebuah desa di Kesultanan Bima. Sejak saat itu pula Belanda mulai menerapkan konsep politik pemerintah kolonialnya dalam pemerintah Kesultanan Bima. Pelaksanaan sistem pemerintah kolonial membawa akibat bagi perubahan organisasi pemerintah Kesultanan Bima. Perubahan dilakukan dengan mengurangi dan menghilangkan kekuasaan serta kewenangan tertentu dari perangkat hukum pemerintah di Kesultanan Bima (Abdullah Tayeb, 1995:276).

Langkah-langkah yang diambil oleh pemerintah Belanda adalah dengan memperketat pengawasan atas Kesultanan Bima. Adapun struktur-struktur pemerintahan dan tata hukum yang diubah dan diatur oleh pemerintah Belanda, sebagai berikut:

1. Komponen Majelis Hadat yang beranggotakan 12 orang dikurangi hingga menjadi dua orang saja, yaitu Sultan dan Ruma Bicara.
2. Kekuasaan Majelis Hadat dipersempit hanya mengurus badan peradilan kerajaan yang berpedoman pada hukum Hindia-Belanda.
3. Kekuasaan Majelis Tureli sebagai badan harian pemerintahan Kesultanan ditekan sedemikian rupa hingga mencapai titik pembekuan perangkatnya dan diganti dengan Dewan Pemerintahan Belanda (*Lid Bestuur*).
4. Majelis Mahkamah Syar'iyah dihapus dan diganti dengan peradilan Hindia-Belanda (*Landraad*), tujuannya untuk menghalangi orang Bima akrab dengan pelaksanaan hukum Islam, dan berusaha menghilangkan sendi-sendi hukum Islam dalam kehidupan pemerintah Kesultanan Bima.

Dalam struktur birokrasi wibawa Sultan Bima disamakan dengan pemimpin kepala kejenelian atau distrik lainnya. Berdasarkan struktur tersebut Bima dibagi menjadi lima distrik, yaitu: Distrik Rasanae, Distrik Sape, Distrik Bolo, Distrik Belo dan Distrik Donggo. Dalam menjalankan kewajiban pemerintahan bestur di masing-masing distrik di Kesultanan Bima diserahkan tanggung jawab kepada Jeneli (Hopdistrik) dan pembantu onderdistrik serta galarang-galarang dan kepala kampung.

Kondisi dalam Bidang Sosial-Ekonomi.

Perang Ngali telah merenggut jiwa terbaik desa pada zamannya. Perang ini juga menimbulkan pengorbanan yang besar baik moril maupun material. Setelah perang Ngali berakhir, maka pemerintah Belanda dengan leluas menerapkan sistem belasting. Kerja paksa dan kerja rodi diterapkan dengan menggunakan istilah manis didengar, namun pahit dirasakan, yaitu herendienst (kerja rodi untuk keperluan tuan tanah) dan kerja hamente (kerja rodi bagi rakyat yang tidak mampu membayar belasting dengan membawa bekal kehidupan sehari) (Yusuf Djakarah, 1995:2).

Penerapan kerja paksa dan kerja rodi tersebut, mengakibatkan rakyat di Kesultanan Bima semakin menderita. Kondisi rakyat Bima pada waktu itu 0.02,5 sehari mana mungkin dapat membayar pajak belasting yang diterapkan f 2,50 perorang dewasa dalam setahun. Untuk mencukupi kebutuhan keluarga dicukup-cukupkan sebenggol dan banyak pula yang berpuasa senin-kamis. Hampir seluruh masyarakat Bima tidak pernah menggenggam uang dengan nominal satu ketip (f 0,10) apalagi uang rupiah dan ringgit (f 1 dan f 2,50). Rakyat Bima mengetahui pecahan mata uang rimis, sen, gobang, kelip, ketip, rupiah dan uang mas melalui mata pelajaran berhitung di sekolah desa untuk pengetahuan berhitung (Abdullah Tayib, 1995:287).

Kondisi dalam Bidang Agama.

Setelah mendapat kemenangan atas perang Ngali, pemerintah Belanda mulai menerapkan hukum pemerintah Kolonial Belanda di Kesultanan Bima. Pada saat itu mulai dilakukan penghapusan terhadap hukum Islam atau Mahkamah Syar'iyah di Kesultanan Bima. Akibat penghapusan Mahkamah Syar'iyah ini, maka sejak tahun 1908 itu pula mulai terjadi kekosongan secara institusional peradilan agama di Bima. Pada saat itulah hukum Islam di Kesultanan Bima mengalami perubahan-perubahan seperti masalah yang berkaitan dengan perkara pidana. Mengenai putusan yang diancam dengan

hukuman mati, hukum potong tangan, dan hukuman yang diberikan kepada pelaku tindak pidana perkosaan mulai saat itu dialihkan atau ditugaskan kepada majelis Rapat Besar, Rapat Tengah, dan Rapat Rendah. Majelis ini merupakan pengadilan yang sengaja dibuat oleh pemerintah Kolonial Belanda menggantikan hukum Islam di Kesultanan Bima agar hukum Islam dijauhkan dalam kehidupan rakyat Bima. Keadaan ini berlangsung sampai masa proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia pada tahun 1945 dan berlanjut hingga pembentukan Badan Hukum Syara pada tahun 1947. Kekosongan lembaga peradilan agama ini berarti terjadi kekosongan penegakana hukum Islam di Kesultanan Bima sehingga terjadi penumpukan kasus dan sengketa hukum masyarakat Bima (Pemerintah, 1977/1978:141).

Pada masa sebelum tahun 1908 kepengurusan mesjid dipusatkan pada Mahkamah Syar'iyah. Setelah adanya campur tangan Pemerintah Kolonial Belanda di Bima, mesjid lepas dari perhatian pemerintah Kesultanan Bima sehingga lepas dari pemeliharaan atau kepengurusan. Bahkan penggunaan mesjid cenderung menjauh dan hanya sekedar untuk sholat Jum'at saja. Mesjid tidak lagi dipergunakan sebagai tempat bermusyawarah dan pengajian. Masalah lain yang muncul adalah adanya perebutan hak untuk dapat menguburkan keluarga atau anak keluarga di halaman mesjid. Keadaan ini menambah jumlah kuburan di lingkungan mesjid sehingga dapat menumbuhkan suasana yang menakutkan dan menjadi salah satu sebab masyarakat menjauh dari mesjid (Abdul Gani Abdullah, 2004:160).

KESIMPULAN

Kesultanan Bima merupakan daerah yang sangat strategis terletak di tengah-tengah jalur perdagangan rempah-rempah dari Malaka menuju Maluku. Oleh karena itu, Kesultanan Bima muncul sebagai salah satu kota Bandar terpenting di Nusa Tenggara. Letak geografis yang strategis tersebut menjadikan Kesultanan Bima sebagai kota Bandar dan kota perdagangan terpenting di Nusa Tenggara. Kondisi tersebut menyebabkan VOC dan pemerintah Belanda selalu berusaha untuk melakukan intervensi melalui perjanjian mengenai hak monopoli, yang terlihat pada perjanjian Bongaya, perjanjian Rotterdam I dan perjanjian *Lange Contract* (Kontrak Panjang). Selama abad ke-19, pemerintah Belanda melakukan perjanjian dengan Sultan-sultan Bima yaitu Sultan Ismail, Sultan Abdullah, dan Sultan Abdul Azis. Tujuan perjanjian ini adalah untuk menjamin kepentingan dan monopoli perdagangan pemerintah Belanda. Intervensi

Belanda di Kesultanan Bima ini mencapai klimaksnya pada masa Sultan Ibrahim. Pada masa ini, pemerintah Belanda berhasil menguasai Kesultanan Bima melalui perjanjian *Lange Contract* (Kontrak Panjang).

Lange Contract (Plakat Panjang) ini Belanda memberlakukan peraturan pajak dan sekaligus menguasai wilayah Kesultanan Bima sehingga perjanjian ini sangat merugikan Kesultanan Bima. Perjanjian tersebut menjadi sebab terjadinya perlawanan rakyat Ngali yang anti terhadap penjajah Belanda atau orang kafir. Perang Ngali ini semata-mata untuk mempertahankan adat istiadat, agama dan kemerdekaan yang dimiliki oleh rakyat Bima. Perang Ngali terjadi antara pemerintah kolonial Belanda dengan rakyat Kesultanan Bima. Penyebab terjadinya perang Ngali adalah sebagai berikut: Pertama, Perasaan tidak puas terhadap tindakan pemerintah Kolonial Belanda yang memberlakukan berbagai macam peraturan pajak di Kesultanan Bima. Kedua, Kesultanan Bima sebagai bagian dari Hindia Belanda kedaulatannya telah dirampas dengan perjanjian *Lange Contract* (kontrak panjang) pada masa Sultan Ibrahim. Ketiga, hukum adat dan hukum Islam diganti dengan hukum Belanda. Keempat, sistem bea kepala atau belasting ditolak dan dihukumkan haram membayar pajak kepada orang kafir.

Perang Ngali ini didorong oleh jihad mempertahankan kebesaran Islam di muka bumi. Serangan di Desa Ngali dilakukan dalam 3 tahap, Perang Ngali tahap pertama dilakukan oleh pasukan domestik melawan laskar rakyat Ngali. Serangan tahap pertama ini dimenangkan oleh laskar rakyat Ngali dan sekaligus memberikan keuntungan kepada Belanda. Perang Ngali tahap kedua dimulai pada tanggal 19 Febuari 1908. Pertempuran terjadi di sebelah selatan kampung Ngali, mulai kira-kira jam 12.00 siang dan berakhir pada jam 15.45. Serangan tahap kedua ini merupakan serangan yang gagal bagi Belanda karena laskar rakyat Ngali dapat membunuh panglima tentara Belanda. Serangan tahap ketiga dimulai pada bulan Januari tahun 1909. Serangan tahap ketiga ini, Belanda dapat memenangkan perang. Akibat kemenangan pemerintah kolonial, maka di Kesultanan Bima terjadi perubahan undang-undang dan sistem pemerintah Islam diubah menjadi sistem pemerintah Hindia-Belanda. Hal ini juga, diperparah dengan kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang menerapkan kerja paksa dan kerja rodi di Kesultanan Bima. Perang Ngali di atas, telah menimbulkan dampak yang sangat besar terhadap kehidupan rakyat di Kesultanan Bima. Dalam bidang politik, dengan berakhirnya perang Ngali, maka pemerintah Belanda dengan leluas mulai merealisasikan isi perjanjian yang tercantum dalam *Lange Contract* (plakat panjang) dimana pemerintah kolonial Belanda

mengambil kebijakan mengubah undang-undang di Kesultanan Bima. Sistem pemerintahan Islam dirubah menjadi sistem pemerintah Hindia-Belanda. Dalam bidang ekonomi, perang Ngali telah membawah kerugian pada pihak rakyat Bima, baik moril maupun material. Hal ini diperparah dengan kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang menerapkan kerja paksa dan kerja rodi sehingga mengakibatkan kondisi kesejahteraan rakyat Bima merosot. Di bidang agama, perang Ngali telah menjauhkan rakyat Bima dengan kehidupan Islam karena hukum Islam telah dihapus oleh pemerintah Belanda.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hakim. 1961. *Dari Pulau-Pulau Bunga ke Pulau Dewa*. Jakarta: PT Pembangunan.
- Abdul Gani Abdullah. 2004. *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima (1947-1957)*. Mataram: Lenge.
- Achmad Djakariah. 1991. *Sekilas Perang Dena*. Naskah yang Tidak diterbitkan.
- Abdullah Ahmad. 1992. *Kesultanan Bima dan Keberadaannya*. Bima: Paguyuban La Mbila.
- Abdullah Tayib. 1995. *Sejarah Dana Mbojo Bima*. Jakarta: Harapan Masa PGRI.
- Chambert, Henry-Loir. 1982. *Naskah dan Dokumen Nusantara III, Syair Kerajaan Bima*. Jakarta-Bandung: Lembaga Penelitian Perancis untuk Timur-Jauh.
- Gottschalk, Louis. 1969. *Understanding of History, a.b. Nugroho Notosusanto, Mengerti Sejarah*. Jakarta: UI Press.
- Hugiono, dkk. 1992. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Helius Sjamsuddin. 1981. *Perang Ngali dan Perang Sapuraga di Pulau Sumbawa Tahun 1908*. Makalah Pada Seminar Sejarah Nasional ke III, Depdikbud.
- Hilir Ismail, M. 1975. *Peranan Bima dalam Penyebaran Agama Islam di Nusa Tenggara*. Jakarta: Institut Keguruan dan Pendidikan Muhammadiyah. Skripsi yang tidak diterbitkan.
- _____. 2002. *Para Tokoh Sejarah Lokal Bima dan Riwayat Perjuangannya*. Mataram: Pemerintah Propinsi Nusa Tenggara Barat, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata.
- _____. 2003. *Pemahaman Kembali Sejarah Bima dan Daerah Lain di Pulau Sumbawa (Suatu Tinjauan Sejarah Lokal)*. Bima-NTB.
- _____. 2004. *Peran Kesultanan Bima dalam Perjalanan Sejarah Nusantara*. Yogyakarta: Lenge Group.
- itik di Daerah Bima. Dalam *Seminar Sejarah Nasional ke III Proyek Inventarisasi Sejarah Nasional Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Depdikbud*.

- Kuntowijoyo. 1995. Pengantar Ilmu Sejarah. Yogyakarta: Bentang.
- Muslimah Hamzah. 2004. Pulau-Pulau Surga. Dalam Eksiklopedia Bima. Raba: Pemerintah Kabupaten Bima.
- Pemerintah. 1997/1978. Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat. Jakarta: Depdikbud.
- _____. 1978/1979. Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Nusa Tenggara Barat. Jakarta: Depdikbud.
- Ramlah Djaelani. 2004. Eksistensi Kesultanan Bima dalam Kegiatan Perdagangan Kawasan Nusantara Bagian Timur Abad VII-VIII. Mataram: Lenge.
- Siti Mariam Salahuddin. 2004. Hukum Adat Undang-Undang Bandar Bima. Yogyakarta: Lenge.
- Sukrin A Rahman. 2006. Kesultanan Bima: Peranannya dalam Proses Islamisasi di Bima Nusa Tenggara Barat (1630-1742). (Skripsi Universitas Negeri Yogyakarta).
- Suyono. 2003. Peperangan Kerajaan Nusantara: Penelusuran Kepustakaan Sejarah. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Sagimun M.D. 1985. Sultan Hasanuddin Menentang VOC. Jakarta: Depdikbud.
- Simposium Internasional Ilmu-Ilmu Humaniora II: Bidang Sejarah. Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada. 1993. Yogyakarta.
- Syarifuddin Jurdin. 2006. Islam, Ideologi dan Demokrasi di Bima. Buku yang belum diterbitkan.
- Tawalinuddin Haris, dkk. 1997. Kerajaan Tradisional di Indonesia: Bima. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.
- Yusuf Djakariah. 1995. Sejarah Singkat Perang Ngali. Naskah tidak diterbitkan.

ISLAM HISTORIS: PARADIGMA WATAK ISLAM INDONESIA

Miftahuddin
FIS UNY
miftahuddin@uny.ac.id

ABSTRAK: Islam Historis: Paradigma Watak Islam Indonesia. Kerangka awal yang perlu dijadikan landasan untuk melihat Indonesia adalah, bahwa ia terbentuk dari hasil kesepakatan gabungan dari berbagai ras, etnis, dan golongan yang dilakukan dengan sadar. Sejak awal, komponen masyarakat yang berada di Indonesia ini sadar bahwa mereka adalah berbeda, maka ketika dorongan pendirian bangsa Indonesia ini muncul tidak lain mereka harus bersatu. Sementara itu, tanggal 28 Oktober 1928 adalah tonggak kesadaran persatuan tersebut, yang terkenal dengan Sumpah Pemuda. Dalam kesempatan ini, para pemuda dari berbagai perwakilan etnis berikrar bahwa mereka adalah satu tanah air, satu bangsa, dan satu bahasa. Tekad kesatuan ini nyata berhasil membangun negara dengan berdirinya negara Indonesia pada 17 Agustus 1945. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah, mengapa komponen masyarakat yang berbeda itu dapat bersatu. Selanjutnya, bagaimana menjaga amanat tekad para pendiri bangsa ini agar kesatuan yang telah terbangun ini tidak terkoyakkan. Apa yang harus dilakukan komponen bangsa ini, agar Indonesia ini tetap lestari dan bahkan mencapai kemajuan. Terkait dengan tema kajian ini, apa yang dapat disumbangkan Islam dan para penganutnya untuk menjaga kesatuan Indonesia ini. Selanjutnya, model ber-Islam seperti apa yang perlu dikembangkan di bumi Indonesia ini. Untuk menjawab semua itu, tampaknya membangun kesadaran historis adalah penting. Masyarakat Indonesia harus dibangun berawal dari pemahaman akan sejarahnya. Untuk itu, kajian ini mencoba melihat kembali bagaimana Islam dipraktikkan oleh para pendahulu bangsa Indonesia ini. Dari penglihatan secara historis, maka akan terjawab sebenarnya watak Islam yang seperti apa yang cocok untuk Indonesia. Diketahui bahwa mayoritas masyarakat bangsa ini adalah beragama Islam, yaitu 99% pada awal kemerdekaan Indonesia. Akan tetapi, walaupun mayoritas, masyarakat Islam melalui para pemimpinnya mau menerima golongan lain dan sadar bahwa bumi Indonesia ini memang beragam. Terbukti ketika Indonesia berdiri tidak berdasar pada agama tertentu, yaitu Islam, akan tetapi berdasarkan Pancasila. Selanjutnya, kajian ini menawarkan paradigma Islam Historis untuk menemukan akar-akar praktik Islam yang cocok untuk Indonesia.

Kata Kunci: *Islam Historis, Paradigma, dan Watak Islam Indonesia.*

PENDAHULUAN

Pertama yang perlu ditegaskan, bahwa islamisasi di Kepulauan Melayu-Indonesia tidak sebagaimana yang terjadi di Persia dan India, yang dalam banyak hal mengalami islamisasi setelah ekspansi militer dan kekuatan politik Islam dari Asia Barat. Para sarjana dan peneliti, hampir sepakat dengan kenyataan islamisasi kawasan ini umumnya terjadi melalui jalan damai. Tentu saja ada sedikit kasus tentang penggunaan kekuatan oleh penguasa Muslim Melayu-Indonesia untuk mengkonversi rakyat atau masyarakat di sekitarnya menjadi Islam, tetapi secara umum pengislaman berlangsung melalui cara-cara damai.¹

Berkembangnya Islam dengan cara damai tersebut, dikarenakan ada faktor yang utama, yaitu ia dapat mengakulturasikan nilai-nilai Islam dengan budaya setempat (budaya lokal). Budaya lokal yang sebelumnya bercorak animistis atau hinduistis kemudian dalam proses akulturasinya dapat diislamisasi, sehingga budaya lokal tersebut dapat diterima dan dikategorisasikan sebagai salah satu bentuk kesenian dan kebudayaan Islam yang bersifat lokal. Dalam konteks ini, Islam tidak menerima budaya lokal jika budaya lokal tersebut tidak sesuai dengan nilai-nilai dan ajaran (akidah, syariat, dan ibadah) Islam.²

PEMBAHASAN

Bangunan Epistemologi Watak Islam Indonesia

Sejak kedatangan dan perkembangan awal di Indonesia, Islam tidak hanya menyatukan masyarakat Indonesia secara keagamaan, tetapi juga memberikan basis ikatan solidaritas sosial-keagamaan yang cukup kukuh. Dengan demikian, semenjak awal, Islam telah menjadi salah satu perekat rasa nasionalisme Indonesia. Artinya, Islam menjadi faktor dominan dalam rangka membentuk negara kesatuan Republik Indonesia.³

Sebelum kaum kolonial menginjakkan kakinya di bumi Nusantara, diketahui telah terdapat berbagai kerajaan Islam di kawasan ini. Di antara kerajaan-kerajaan itu adalah Kerajaan Peureulak, Samudra Pasai, Aceh Darussalam, Siak, Demak, Banten, Mataram, Gowa Talo, Tidore, Ternate, dan lainnya. Pada waktu itu, salah satu yang merekatkan

¹ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Islam Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 18.

² Faisal Ismail, *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis Analisis Historis*, (Yogyakarta: Ombak, 2016), hlm. 17-18.

³ Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2017), hlm. 235.

hubungan kerajaan-kerajaan Islam ini adalah jaringan ilmu yang dibentuk oleh para ulama. Hampir semua ulama di Indonesia ketika itu, saling belajar satu sama lain. Misalnya, Syaikh Yusuf al-Makassari dari Makasar belajar kepada Syekh Nuruddin ar-Raniry di Aceh, Syaikh Burhanuddin dari Ulakan Minangkabau belajar pada Syaikh Abdul ar-Rauf as-Sinkel di Aceh, dan masih banyak lagi ulama di Nusantara yang belajar satu sama lain. Dengan demikian, sebenarnya rasa nasionalisme di kalangan Muslim telah ada sebelum penjajahan.⁴

Disebutkan, bahwa kawasan-kawasan tertentu di Asia Tenggara, seperti Aceh dan Malaka, agaknya telah dikenal oleh orang-orang Arab dan Persia yang Muslim sejak masa-masa yang cukup dini dari zaman Islam. Dari kawan-kawasan itulah Islam menyebar ke berbagai tempat di Asia Tenggara, termasuk daerah-daerah pantai utara Jawa Timur yang saat-saat itu merupakan daerah depan Majapahit. Kota-kota pantai yang juga menjadi pusat-pusat perdagangan menjadi tempat-tempat pijakan pertama pengislaman Jawa. Pola kehidupan warga kota-kota dagang yang kosmopolit (meliputi banyak bangsa) menyebabkan mereka berpandangan terbuka dan lebih demokratis.⁵

Memang datangnya Islam ke kawasan Indonesia, seperti juga yang ke Asia Tengah dan Afrika Hitam, banyak ditangani oleh kaum sufi sekaligus pedagang. Jaringan gilda perdagangan mereka yang luas (yang berpusat pada tempat-tempat penginapan mereka dekat masjid sekaligus padepokan-padepokan kesufian mereka yang disebut *zawiyah*, *khaniqah*, *ribath*, dan *funduk* atau pondok) telah memberi mereka fasilitas menyebarkan Islam melalui perembesan damai (*penetration pacifique*). Karena watak kesufian yang banyak mengandalkan intuisi pribadi dan perasaan (*dzauq*) yang menyebabkan pemikiran Islam diwarnai dengan sikap yang *resesif* (berpembawaan mudah menerima) unsur-unsur budaya lokal.⁶

Orientasi kesufian inilah yang menyebabkan Islam lebih dapat menerima pola budaya luar dan sebagian besar adalah yang positif, walaupun tidak jarang juga tersusup yang negatif, tetapi sesungguhnya keadaan ini sangat umum di seluruh dunia Islam, sehingga pada dasarnya tidak perlu sangat ditakutkan. Seberapa jauh dibenarkan terjadinya akulturasi atau penyesuaian *nuktah-nuktah* universal ajaran Islam dengan unsur-unsur budaya lokal, justru membuat *nuktah-nuktah* universal itu terlaksana.

⁴ *Ibid.*, hlm. 236.

⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), hlm. 24.

⁶ *Ibid.*, hlm. 26.

Karena itu, sesungguhnya adanya unsur budaya lokal dalam dunia pemikiran Islam di suatu tempat tidaklah sedikitpun mengurangi nilai keabsahan pemikiran Islam.⁷

Mas'ud menegaskan bahwa sufisme adalah gambaran yang paling visible dalam dunia Islam sejak abad ke-13 dan sesudahnya, dan hal ini tentu juga berlaku di Jawa abad ke-13. Tanpa sufisme yang dikembangkan oleh Walisongo, Islam tidak akan pernah menjadi "Agama Jawa." Sufisme yang demikian toleran terhadap tradisi Jawa serta memodifikasinya di bawah bendera Islam, kenyataannya diikuti oleh para tokoh serta masyarakat pesisir utara Jawa.⁸

Atas peran Walisongo inilah, Islam di Jawa abad ke-15 telah berhasil mengombinasikan aspek-aspek sekuler dan spiritual dalam memperkenalkan Islam pada Masyarakat. Memang ajaran Islam yang diperkenalkan Walisongo dengan penuh kedamaian terkesan lamban tetapi meyakinkan. Fakta menunjukkan bahwa dengan cara menoleransi tradisi lokal serta memodifikasinya ke dalam ajaran Islam dan tetap bersandar pada prinsip-prinsip Islam, agama baru ini dipeluk oleh bansawan-bangsawan serta mayoritas masyarakat Jawa di pesisir utara.⁹ Pendekatan-pendekatan Wali Songo di kemudian hari terinstitusi dalam tradisi pesantren. Pola hidup saleh, yaitu *modeling* dengan mencontoh dan mengikuti para pendahulu yang terbaik, dan mengarifi budaya dan tradisi lokal adalah ciri utama komunitas ini.¹⁰

Dengan visinya yang tajam dan penuh pemahaman terhadap jiwa seni masyarakat Jawa, para Wali Songo memanfaatkan unsur-unsur budaya lokal sebagai media dakwah guna menyukseskan misi dakwah mereka di Tanah Jawa pada abad ke-13 M. Gamelan dan tembang-tembang Jawa digunakan secara cerdas dan inovatif oleh Wali Songo untuk kepentingan strategi dakwah mereka sehingga masyarakat Jawa yang sebelumnya menganut animisme-dinamisme dan memeluk agama Hindu dan Budha berbondong-bondong masuk Islam.¹¹

Dari fakta-fakta tersebut di atas dapat dilihat bahwa bangunan epistemologi tentang keberadaan Islam di Nusantara adalah berlandaskan pada kenyataan tidak ada satu agama pun yang tidak berangkat dari sebuah respon sosial. Semua bertolak dan bergumul dari, untuk, dan dengannya. Ketika agama yang merupakan titah suci Tuhan

⁷ *Ibid.*, hlm. 32.

⁸ Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 53.

⁹ *Ibid.*, hlm. 57-58.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 74.

¹¹ Faisal Ismail, *Paradigma...*, hlm. 19.

berdialektika dengan relitas sosial, berarti ia masuk pada kubangan sejarah, ia menyejarah. Sejarah, ruang dan waktu adalah penguji kebenaran serta kekokohan eksistensi agama. Sebagai penguji, sejarah tentu memiliki seperangkat bahan ujian. Bahan itu adalah unsur-unsur budaya setempat, fenomena dan budaya baru, serta rasionalitas.¹²

Ditegaskan bahwa pola hubungan simbolik antara teks suci dan situasi historis umat Islam sangat penting artinya dalam memahami Islam. Bila pola ini dianalisis secara mendalam, apa yang dinamakan Islam lebih tepat dipandang sebagai sebuah tradisi. Pola hubungan ini penting, karena dari proses ini akan muncul prinsip-prinsip umum yang kemudian dijadikan landasan umat Islam untuk mengarahkan, menjustifikasi dan menilai tindakan mereka. Prinsip-prinsip ini membentuk tatanan sistemik dalam bentuk tradisi dan merubah sesuai dengan perubahan sosio-historis umat Islam. Masuknya unsur tradisi lokal dan budaya dari luar Islam tidak dapat dihindari. Apa yang muncul dari hubungan teks suci dan umat Islam adalah prinsip-prinsip simbolik yang bersifat umum. Cara pemahaman terhadap kitab suci juga tidak bisa dilepaskan dari muatan lokal serta pengaruh luar Islam yang ada dalam diri masyarakat.¹³

Sebaliknya, pengamat lain menyebutkan, mungkin benar bahwa Islam di Asia Tenggara secara geografis adalah *periferal*, Islam nominal, atau Islam yang jauh dari bentuk “asli” yang terdapat dan berkembang di pusatnya, yaitu Timur Tengah. Akan tetapi, dari segi ajaran Islam *periferal* di Asia Tenggara perlu diuji secara kritis. Jadi, tidak berarti tradisi intelektual yang berkembang di Asia Tenggara sejak masa awalnya terlepas dari “tradisi besar” Islam. Bahkan, khususnya sejak abad ke 17, dapat disaksikan bahwa intensitas dan kontak intelektual keagamaan antara Timur Tengah dengan Nusantara adalah tinggi, yang pada esensinya bertujuan mendekatkan “tradisi lokal” Islam di Asia tenggara dengan “tradisi besar” (tradisi normatif dan idealistik) sebagaimana terdapat dalam sumber-sumber pokok ajaran Islam al-Qur’an dan Sunnah.¹⁴

Demikian pula, kalau ditelaah secara mendalam dan ditinjau dari segi perspektif Islam secara luas, didapati bahwa hampir seluruh ajaran, tradisi, dan penekanan yang

¹²Said Agiel Siradj. “Tradisi dan Reformasi Keagamaan”. *Republika*. 2 Juni 2007.

¹³Hendro Prasetyo, “Mengislamkan” Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia”. *Tinjauan, Islamika* No.3, Januari-Maret 1994. hlm. 81.

¹⁴Azyumardi Azra, (2000), *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosdakarya, hlm. 8.

bersifat spiritual yang selama ini berkembang dalam masyarakat Jawa, pada dasarnya bersumber dari ajaran Islam di Timur Tengah. Apa yang dikenal dalam upacara keagamaan Jawa, seperti *grebeg*, *selamatan*, *kalimasodo*, adalah bagian dari ajaran Islam. Selain itu, doktrin *Kawula Gusti* Martabat Tujuh dan tradisi wayang yang dikenal dan dilestarikan dalam masyarakat Jawa, dapat ditelusuri asal usulnya dari tradisi tasawuf Islam.¹⁵

Sejalan dengan pandangan di atas, dapatlah dibenarkan bahwa tidak satu pun budaya di dunia ini yang tidak sikretik, karena semua budaya pasti memiliki aspek historisnya yang tidak tunggal dan dengan demikian bersifat sinkretik. Baik agama maupun budaya tidak dapat mengelak dari proses yang tak mungkin terhindarkan, yakni perubahan. Memang benar, ajaran agama sebagaimana tercantum secara tekstual dalam kitab suci, kata demi kata tetap seperti keadaannya semula. Akan tetapi, begitu ajaran agama harus dipahami, ditafsirkan, dan diterjemahkan ke dalam perbuatan nyata dalam suatu *setting* budaya, politik, dan ekonomi tertentu, maka pada saat itu pemahaman yang didasari ajaran agama tersebut pada dasarnya telah berubah menjadi kebudayaan.¹⁶

Menurut Fazlur Rahman, memang secara historis sumber utama Islam adalah wahyu ilahi yang kemudian termuat dalam kitab yang di sebut al-Qur'an. Namun, kitab ini tidak turun sekaligus dalam jangka waktu berbarengan, melainkan turun sedikit demi sedikit dan baru terkumpul setelah beberapa puluh tahun lamanya. Oleh karena itu, wahyu jenis ini merupakan reaksi dari kondisi sosial historis yang berlangsung pada saat itu. Hubungan antara pemeluk dan teks wahyu dimungkinkan oleh aspek normatif wahyu itu, adapun pola yang berlangsung berjalan melalui cara interpretasi. Teks tidak pernah berbicara sendiri, dan ia akan bermakna jika dihubungkan dengan manusia. Apa yang diperbuat, disetujui, dan dikatakan oleh Rasul adalah hasil usaha (*ijtihad*) Rasul memahami dimensi normatif wahyu. Sementara itu, upaya interpretasi Rasul terhadap teks dipengaruhi oleh situasi historis yang bersifat partikular pada masanya. Bahkan, tidak jarang Rasul sendiri sering mengubah interpretasinya terhadap al-Qur'an jika diperlukan.¹⁷

Terjadinya pluralitas budaya dari penganut agama yang sama tidak mungkin dihindari ketika agama tersebut telah menyebar ke wilayah begitu luas dengan latar

¹⁵Alwi Shihab, (1997), *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, hlm. 314.

¹⁶Bambang Pranowo, (1999), *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, Yogyakarta: Adicita, hlm. 20.

¹⁷Hendro Prasetyo, "Mengislamkan Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia", *Islamika*, No.3, Januari-Maret 1994, hlm. 80.

belakang kultur yang beraneka ragam. Dalam interaksi dan dialog antara ajaran agama dengan budaya lokal yang lebih bersifat lokal itu, kuat atau lemahnya akar budaya yang telah ada sebelumnya dengan sendirinya akan sangat menentukan terhadap seberapa dalam dan kuat ajaran agama yang universal mencapai realitas sosial budaya lokal. Pluralitas wajah agama itu dapat pula diakibatkan respons yang berbeda dari penganut agama yang sama terhadap kondisi sosial, budaya, maupun ekonomi yang mereka hadapi. Dari perspektif inilah dapat diterangkan mengapa, misalnya, gerakan Islam yang selama ini dikenal sebagai “modernis” yakni Muhammadiyah cenderung memperoleh dukungan yang kuat di daerah perkotaan, sedangkan NU yang sering disebut sebagai golongan “tradisional” memperoleh pengaruh luas di daerah pedesaan.¹⁸

Aksi Berislam

Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah berarti tercabutnya akar budaya itu sendiri. Semestinya Islam diberi kelonggaran untuk diinterpretasikan dalam praktik kehidupan beragama di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan majemuk. Tidak lagi ada anggapan bahwa Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historitas yang terus berlanjut. Gagasan pribumisasi Islam tampaknya cocok untuk ditangkap dan dikembangkan sebagai paradigma dalam aksi berislam.

Sebagaimana telah disinggung di atas tentang bangunan Islam yang ada di Nusantara, pribumisasi Islam juga mengambil semangat yang telah dipraktikkan Wali Songo dalam dakwahnya ke wilayah Nusantara sekitar abad ke-15 dan ke-16 di Pulau Jawa. Dalam hal ini, Wali Songo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas Indonesia. Kreatifitas Wali Songo ini melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak harfiah meniru Islam Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara.¹⁹

Pribumisasi Islam sama sekali tidak berpretensi untuk mengangkut budaya-budaya lokal Arab untuk didaratkan di pelbagai belahan bumi Indonesia. Pribumisasi Islam menyadari sepenuhnya bahwa universalisasi terhadap budaya-budaya lokal Arab

¹⁸Bambang Pranowo, (1999), *op. cit*, hlm. 19.

¹⁹ Zuhairi Misrawi (ed.), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, (Jakarta: Kompas, 2004), hlm. 89-90.

bukanlah tindakan yang bijak, sebaliknya yang kerap malah berimplikasi pada pupusnya budaya lokal. Berbeda dengan Wahhabisme atau penggerak purifikasi Islam yang hendak menanamkan tradisi lokal Arab ke tanah Indonesia, maka Pribumisasi Islam berupaya untuk mendialektikkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Indonesia. Dalam aksinya, Islam semacam ini selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti agama. Sementara itu, ajaran-ajaran inti Islam dihadirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap kebengkokan-kebengkokan lokalitas yang terjadi.²⁰

Abdurrahman Wahid menegaskan, bahwa semestinya budaya Nusantara ini dihargai melalui pribumisasi Islam. Intinya bagaimana sebanyak mungkin menyerapkan adat dan budaya lokal ke dalam Islam. Pribumisasi Islam adalah pemahaman *nash* dikaitkan dengan masalah-masalah di negeri ini. Semua kelompok masyarakat bertanggung jawab terhadap proses pribumisasi Islam dalam arti mengukuhkan kembali akar budaya Indonesia, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama. Misalnya, pemakaian kata “santri” dan “kiai” adalah hasil dari pribumisasi Islam. Demikian pula, mengapa mesti memakai sorban, jika ada kopiah yang lebih praktis. Apa perlunya jubah kalau sarung masih ada. Secara substansial, menggunakan serban dan jubah tidak menjadi keharusan. Sikap yang hanya mau menggunakan “*syaiikh*,” “serban,” dan jubah adalah fenomena formalisasi Islam dan islamisasi perbuatan. Menurut Abdurrahman Wahid, kecenderungan formalisasi ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat dan Islamisasi perbuatan dalam bentuk manifestasi simbolik ini jelas tidak menguntungkan karena hanya akan menimbulkan kekeringan substansi.²¹

Pengaruh lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan memang banyak ditemukan dalam hal-hal praktis dan konkrit. Di Indonesia, *sarung* merupakan contoh nyata yang dapat ditunjuk dengan mudah. Tidak ada universalitas dalam pakaian sarung, namun ia secara kultural lokal telah menjadi lambang keislaman. Namun demikian, sarung mengandung nilai intinsik Islam yang universal, yaitu kewajiban menutup aurat. Tetapi ia juga mengandung nilai instrumental lokal, yaitu wujud materialnya sebagai

²⁰ *Ibid.*, hlm. 103.

²¹ Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 174-175.

pakaian itu sendiri. Sebab, di tempat lain, nilai Islam universal menutup aurat itu dilakukan dengan cara yang berbeda, misalnya gamis (*qamish*) di Arabia, *sirwal* (*seruwal*) di India, dan *pantalon* (celana) di negeri-negeri Barat atau tempat lain yang sedikit banyak terbaratkan.²²

Sebenarnya adalah suatu kenyataan, bahwa agama dan kebudayaan dapat saling mempengaruhi sebab keduanya nilai dan simbol. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di lingkungannya. Agama itu final, abadi, dan tidak mengenal perubahan. Sementara itu, kebudayaan dapat berubah. Akan tetapi, meskipun agama itu final dan abadi (bahkan sampai masalah teknisnya, misalnya shalat dalam Islam) dalam perkembangan sejarah, dapat saja kedudukan agama itu tergeser kebudayaan. Interaksi antara agama dan kebudayaan itu dapat terjadi: *pertama*, agama mempengaruhi kebudayaan dalam pembentukannya, nilainya adalah agama, tetapi simbolnya adalah kebudayaan. *Kedua*, kebudayaan dapat mempengaruhi simbol agama. *Ketiga*, kebudayaan dapat menggantikan sistem nilai dan simbol agama.²³

Untuk itu Kuntowijoyo menegaskan, bahwa sikap puritan adalah salah satu sebab mengapa tidak banyak orang Islam terlibat dalam kebudayaan lokal, seperti tari, ketoprak, wayang orang, wayang purwo, klenengan, macapat. Seperti ada pemeo: makin Islam seseorang, makin jauh dia dari kesenian lokal. Kalau munculnya Tari Badui dan Wayang Sadat karena tuntutan kreativitas, itu sungguh terpuji; tetapi kalau timbulnya “identitas” itu karena rasa takut, itu patut disayangkan. Persoalannya adalah bagaimana menggalakan simbolisasi Islam, karena rasa cinta, dan tanpa takut berdosa.²⁴

Diketahui, bahwa salah satu faktor yang menyebabkan Islam gampang menyebar ke seluruh Jawa adalah watak penyebarannya yang akomodatif, luwes, damai, dan demokratis. Secara umum, oleh para penyebarannya, Wali Songo, ajaran Islam diperkenalkan secara damai dan dipeluk secara sukarela, bukan dengan cara kekerasan dan paksaan. Islam jenis ini hadir sebagai agama yang mengekspresikan diri dalam format rukun dan damai. Ia datang sebagai suatu “rahmat bagi seluruh alam” (*rahmatan li al-alamin*) buka sebagai kutukan atas segala apa yang sudah ada. Dengan

²² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 546.

²³ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 201.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 217.

kemampuannya membawa diri, kapan pun dan di mana pun Islam semacam itu secara genius untuk mengakomodasikan, menyerap dari dan diserap oleh tradisi lain. Ia nyaris tidak memerlukan syarat apa pun kecuali satu, yaitu apabila dalam tradisi yang diserap atau diakomodasikan itu ada unsur yang berlawanan dengan prinsip tauhid dan penyerahan diri kepada Tuhan yang Maha Esa, maka unsur itu harus dihilangkan atau diganti dengan yang Islami. Sekali syarat ini dipenuhi, apa saja dan semua saja bisa diterima.²⁵

Adanya kemungkinan akomodasi atau akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu Ushul al-Fiqh, bahwa *al-'Adah muhakamah* (Adat itu dihukumkan). Dalam konteks ini, Nurcholish Madjid mengatakan, tidak perlu lagi ditegaskan bahwa unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau yang harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan dan diganti. Dan, inilah makna kehadiran Islam di suatu tempat atau negeri.²⁶

Jadi, yang penting ditegaskan adalah bahwa kedatangan Islam selalu mengakibatkan adanya perombakan masyarakat atau “pengalihan bentuk” (transformasi) sosial menuju ke arah yang lebih baik. Akan tetapi, pada saat yang sama, kedatangan Islam tidak mesti “disruptif” atau bersifat memotong suatu masyarakat dari masa lampauya semata, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan bisa dipertahankan dalam ujian ajaran universal Islam. Sebagai wujud interaksi timbal balik antara Islam dan budaya lokal, misalnya, banyak sekali adat Jawa yang kini tinggal kerangkanya, sedangkan isinya telah banyak “diislamkan.” Contoh yang paling menonjol, dan masih bersifat polemis di kalangan sebagian umat Islam sendiri, ialah upacara peringatan untuk orang-orang yang baru meninggal (setelah 3, 7, 40, 100, dan 1000 hari), yang disebut dengan “selamatan.” Upacara itu juga kemudian disebut “*tahlilan*,” yakni membaca lafal *Lailaha illa Allah* secara bersama-sama, sebagai suatu cara yang efektif untuk menanamkan jiwa Tauhid dalam kesempatan suasana keharuan yang membuat orang menjadi sentimental (penuh

²⁵ Taufik Abdullah dan A.B. Lopian (ed.), *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, (Ictiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, tt), hlm. 131-133.

²⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin...*, hlm. 550.

perasaan) dan sugestif (gampang menerima paham atau pengajaran).²⁷

KESIMPULAN

Dari paparan di atas terlihat bahwa, Islam Indonesia mempunyai watak tersendiri. Islam di Indonesia dalam kenyataannya menawarkan pemahaman historis. Secara historis dapat dilihat, bahwa tanpa menghilangkan nilai-nilai Islam secara substansial, Islam di Indonesia dapat mengakomodasi budaya lokal. Islam melalui pembawanya mencoba dibumikan tanpa mencoba dibentur-benturkan dengan praktik budaya masa lalu. Sebaliknya, dalam sejarahnya dapat lihat, Islam dapat mewarnai secara substansial tanpa harus mengganti atau membongkar secara radikal budaya pra Islam. Banyak sarjana menyimpulkan bahwa praktik Islam sebagaimana disebutkan tidaklah mengurangi nilai-nilai keberislaman itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Azyumardi Azra, (2000), *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Rosdakarya.
- Azyumardi Azra, (2002), *Islam Nusantara: Jaringan Islam Global dan Lokal*, Bandung: Mizan.
- Abdurrahman Mas'ud, (2006), *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, Jakarta: Kencana.
- Alwi Shihab, (1997), *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan.
- Bambang Pranowo, (1999), *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, Yogyakarta: Adicita.
- Faisal Ismail, (2016), *Paradigma Kebudayaan Islam: Studi Kritis Analisis Historis*, Yogyakarta: Ombak.
- Hendro Prasetyo, "Mengislamkan" Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia". *Tinjauan, Islamika* No.3, Januari-Maret 1994.
- Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, (2017), *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia: Dinamika Studi Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher.
- Kuntowijoyo, (2001), *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung: Mizan.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 551.

Mujamil Qomar, (2002), *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan.

Nurcholish Madjid, (2005), *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Paramadina.

Nurcholish Madjid, (2010), *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Dian Rakyat.

Taufik Abdullah dan A.B. Lopian (ed.), (tt.) *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, Ictiar Baru van Hoeve bekerja sama dengan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Said Agiel Siradj. "Tradisi dan Reformasi Keagamaan". *Republika*. 2 Juni 2007.

Zuhairi Misrawi (ed.), (2004), *Menggugat Tradisi: Pergulatan Pemikiran Anak Muda NU*, Jakarta: Kompas.

REVITALISASI PENDIDIKAN SEJARAH DI TENGAH ARUS GLOBALISASI

Susilo Setyo Utomo

Jurusan Pendidikan Sejarah FKIP Universitas Nusa Cendana

susilosityoutomo@yahoo.com

ABSTRAK: Revitalisasi Pendidikan Sejarah Di Tengah Arus Globalisasi. Kajian ini bertujuan untuk mengetahui dampak globalisasi terhadap pendidikan sejarah, untuk mengetahui revitalisasi pendidikan sejarah di tengah arus globalisasi. Pendidikan sejarah harus selalu dikembangkan sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman. Di era globalisasi dengan ditandai perkembangan iptek maka pembelajaran sejarah bisa menggunakan media pembelajaran berbasis teknologi sehingga pembelajaran sejarah menjadi tidak membosankan. Pendidikan sejarah perlu direvitalisasi karena selama ini pembelajaran sejarah cenderung kering, kurang bermakna dan bersifat destruktif. Pendidikan kita juga menghadapi berbagai tantangan seperti berkembangnya paham-paham radikal, kekerasan, konflik antar suku, agama dan ras. Peristiwa sejarah dimasa lampau hendaknya tidak hanya dijadikan sebagai hafalan saja namun harus dijadikan sebagai pelajaran untuk masa sekarang dan masa yang akan datang. Pembelajaran sejarah perlu disajikan dengan media dan cara yang baik sehingga menjadi menarik minat untuk belajar sejarah. Selain itu pembelajaran sejarah sebaiknya menggunakan pendekatan student center. Metode yang digunakan adalah studi deskriptif kualitatif melalui kajian pustaka yang relevan. Sasaran dari studi ini adalah mahasiswa program studi Pendidikan Sejarah Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Nusa Cendana, Kupang. Temuan dari kajian ini adalah materi pendidikan sejarah sebaiknya kontekstual, perlunya penanaman nilai karakter bangsa dalam setiap materi yang diajarkan, menumbuhkan kesadaran sejarah dengan menarik, penyajian materi sejarah secara menarik dengan pendekatan student center.

Kata Kunci: Pendidikan Sejarah, Revitalisasi, Globalisasi

PENDAHULUAN

Kemajuan IPTEK membawa dampak pada kemajuan di seluruh bidang kehidupan manusia, termasuk kemajuan dalam dunia pendidikan. Kemajuan ini telah mengantarkan manusia pada era globalisasi. Pada era globalisasi ini teknologi merupakan hal yang tidak dapat dihindari oleh semua pihak, entah itu membawa dampak positif ataupun negatif. Salah satu dampak negatif dalam dunia pendidikan salah satunya akan hadirnya sekolah-sekolah dari lembaga asing yang akan menyaingi sekolah di dalam negeri, bahkan guru pun bersaing ketat dalam hal ini. Apapun kondisinya kita tetap harus mengikuti perkembangan zaman agar tidak tertinggal dengan negara lainnya. Arus globalisasi Sudah seharusnya disikapi dengan positif dan perlunya menyaring hal-hal tidak sesuai dengan falsafah kepribadian bangsa ini.

Pada era globalisasi ini, tentu teknologi diciptakan dalam rangka mempermudah manusia dalam kehidupan umat manusia. IPTEK merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan manusia. Untuk menghadapi era globalisasi tentunya perlu upaya dalam mempersiapkan sumber daya manusia (SDM) yang memiliki kemampuan kompetitif, adaptif, dan mandiri agar tidak ketinggalan dalam menghadapi perkembangan ini. Pendidikan adalah salah satu akses yang baik dalam memperoleh ilmu pengetahuan dan teknologi dalam rangka menghasilkan SDM yang unggul untuk menghadapi era globalisasi.

Pendidikan sejarah merupakan salah satu pendidikan yang dapat memberi nilai-nilai afektif di dalamnya sebagai bekal untuk menyaring kebudayaan yang agar sesuai dengan falsafah bangsa ini. Namun pendidikan sejarah selama ini masih dianggap sebelah mata oleh masyarakat di tengah-tengah arus globalisasi. Menghadapi fenomena ini pendidikan sejarah sudah seharusnya mampu mengikuti perkembangan globalisasi. Tulisan ini bertujuan untuk membahas bagaimana dampak globalisasi terhadap perkembangan pendidikan sejarah dan bagaimana upaya revitalisasi pendidikan sejarah di tengah-tengah arus globalisasi?

PEMBAHASAN

Sejarah dan Pendidikan Sejarah

Mendengar kata sejarah pasti semua orang akan langsung membayangkan tentang masa lalu. Sejarah adalah rekonstruksi masa lalu (Kuntowijoyo, 2013: 14). Dalam hal ini yang direkonstruksi ialah apa saja yang dipikirkan, dikatakan, dikerjakan, dirasakan, dan dialami oleh orang. Banyak orang beranggapan bahwa sejarah itu pelajaran yang tidak begitu penting. Jikalau demikian Orang tidak akan belajar sejarah

kalau tidak ada gunanya. Kenyataan bahwa sejarah terus ditulis orang disemua peradaban dan disepanjang waktu, sebenarnya cukup menjadi bukti bahwa sejarah itu perlu (Kuntowijoyo, 2013: 15). Dari pendapat Kuntowijoyo tersebut tidak terelakkan lagi bahwa sejarah itu teramat penting.

Sedangkan A.L. Rowse (2014: 59) menyatakan bahwa sejarah pada dasarnya merupakan catatan kehidupan manusia di masyarakat dalam lingkungan geografi dan fisik mereka. Lingkungan sosial dan budaya mereka terbentuk dari interaksi antara satu orang dengan yang lain, masyarakat, dan keadaan geografinya. Tanpa mengenal sejarah, seseorang akan kehilangan arah dan acuan dalam melaksanakan kebijaksananya. Karena sejarah adalah jembatan penghubung masa silam dan masa kini, dan sebagai petunjuk arah ke masa depan (Maarif, 1997: 4).

Pengajaran sejarah di sekolah bertujuan agar siswa memperoleh kemampuan berpikir historis dan pemahaman sejarah (Leo Agung, 2013: 56). Pengajaran sejarah dapat mengembangkan kompetensi untuk berfikir secara kronologis dan memiliki pengetahuan tentang masa lampau yang dapat digunakan untuk memahami dan menjelaskan proses perkembangan dan perubahan masyarakat serta keragaman sosial budaya dalam rangka menemukan dan menumbuhkan jati diri bangsa di tengah-tengah kehidupan masyarakat dunia.

Pendidikan adalah salah satu akses yang baik dalam memperoleh ilmu pengetahuan dan teknologi dalam rangka menghasilkan SDM yang unggul. Mata pelajaran sejarah sebenarnya merupakan salahsatu sarana yang tepat dalam menghadapi era globalisasi ini. Mengapa demikian karena dengan mengetahui sejarah bangsanya sendiri maka akan tumbuh rasa integritas dan kepribadian yang sesuai dengan bangsa kita.

Pendidikan memberikan kontribusi besar dalam menentukan perkembangan dan kemajuan suatu bangsa. Perubahan demi kebaikan harus terus dilakukan dalam rangka meningkatkan kualitas pendidikan seiring dengan berkembangnya arus globalisasi. Peningkatan kualitas pendidikan secara dominan dipengaruhi oleh sistem pembelajaran. Selain kurikulum yang bagus perlu juga ditunjang terobosan-terobosan terbaru dalam pelaksanaan pembelajaran. Keberhasilan proses belajar mengajar ditentukan oleh beberapa faktor baik internal maupun eksternal. Faktor internal bisa datang dari dalam individu sendiri sedangkan faktor eksternal bisa datang dari lingkungan. Kondisi

lingkungan pembelajaran selama ini dirasa kurang menarik sehingga siswa kurang aktif dalam proses belajar mengajar.

Proses pembelajaran sejarah menurut Hamid Hasan (2010:10) terdiri atas kegiatan belajar sebagai berikut: (1) pencarian informasi; (2) pemahaman informasi; (3) pengembangan kemampuan/nilai/sikap; (4) pemanfaatan kemampuan/nilai/sikap. Kegiatan pencarian informasi yang sering terjadi di kelas pada saat sekarang kebanyakan bersifat satu arah, dimana guru menjadi sumber informasi sehingga menjadi kegiatan pemberian atau penerimaan informasi. Perlu ada perubahan dalam perencanaan dimana kelas bukan lagi tempat dimulai dan diakhirinya suatu kegiatan proses belajar, tetapi kelas perlu dikembangkan sebagai tempat dimana peserta didik mengemukakan hasil pencarian informasi.

Upaya Revitalisasi Pendidikan Sejarah di tengah arus globalisasi

Dalam proyeksinya ke masa depan, Toffler sangat menekankan perubahan yang teramat cepat yang akan dialami umat manusia dengan berbagai institusinya, termasuk institusi pendidikan (Widja, 2002:27). Demikian cepat perubahan itu, sehingga menurut Toffler, sekolah-sekolah yang terbaik pun akan cepat menjadi ketinggalan zaman. Oleh karena itu, untuk mampu mengantisipasi perubahan yang serba cepat yang terutama terkait dalam perubahan teknologi, ia menyarankan membangun apa yang dia sebut "*super-industrial education system*". Salahsatu ciri utama dari sistem pendidikan macam ini adalah kurikulumnya harus benar-benar mengacu ke masa depan. Sebagai konsekuensinya, mata pelajaran yang tujuan, materi, serta kemampuan yang dikembangkan tidak sesuai dengan ciri di atas, perlu dipertimbangkan untuk dicopot dari kurikulum, kata Toffler.

Menurut I Gde Widja (2002:29) inti pendidikan sejarah masa depan yang dianjurkan Von Laue yang katanya sesuai dengan abad penyatuan global adalah pendidikan sejarah yang (1) menekankan sejarah global (universal), bukan pada sejarah nasional, apalagi sejarah lokal; (2) mengembangkan kepekaan moral untuk meningkatkan kesetiakawanan umat manusia; dan (3) yang mampu mempersiapkan generasi baru bagi kehidupan masa depan.

Pembelajaran sejarah merupakan suatu proses pembelajaran yang bertujuan mempelajari sejarah secara umum yaitu membangun kesadaran peserta didik tentang pentingnya waktu, tempat dan menumbuhkan penghargaan terhadap peninggalan

sejarah di masa lampau dan menanamkan pemahaman peserta didik terhadap terbentuknya suatu bangsa. Sedangkan tujuan khusus dalam pembelajaran sejarah adalah mendeskripsikan ilmu sejarah, hakikat sejarah, periodisasi, kronologi, kronik dan penulisan sejarah, kegunaan edukatif, inspiratif, dan kegunaan reaktif sejarah dalam kehidupan sosial dalam masyarakat.

Melihat perkembangan situasi sekarang dimana arus globalisasi sudah tidak dapat dibendung lagi, beberapa permasalahan muncul dalam hal kepribadian bangsa. Bagaimana Pendidikan sejarah menempatkan diri dalam arus globalisasi ini, mau dikemas seperti apa untuk menghadapi perubahan yang ada? Masihkah sejarah dianggap penting di era yang serba IPTEK ini dan berorientasi ke masa depan? Sedangkan sejarah mempelajari masa lalu? Masihkah sejarah dan globalisasi dapat dikorelasikan? Perlu langkah konkret yang perlu dilakukan agar Pendidikan sejarah tetap memiliki posisi yang strategis dalam membangun karakter bangsa sesuai dengan perkembangan arus globalisasi.

Pertama; Materi Pendidikan Sejarah Sebaiknya Kontekstual. Pembelajaran sejarah yang selama ini kering dan bersifat deskriptif memerlukan perbaikan yang serius. Hal ini sesuai dengan pemikiran Sartono Kartodirdjo (1982:86), yang menyatakan bahwa "Apabila sejarah hendak tetap berfungsi dalam pendidikan, maka harus dapat menyesuaikan diri dengan situasi sosial dewasa ini. Jika studi sejarah terbatas pada pengetahuan fakta-fakta, akan menjadi steril dan mematikan segala minat terhadap sejarah".

Menurut Hamid Hasan (2010:7) materi pendidikan sejarah memiliki kemampuan mengembangkan potensi peserta didik untuk mengenal nilai-nilai bangsa yang diperjuangkan pada masa lalu, mempertahankannya, menyesuaikannya dengan kehidupan masa kini, serta dikembangkan lebih lanjut untuk kehidupan masa depan.

Materi sejarah mampu memberikan informasi mengenai keberhasilan dan kegagalan bangsa dalam menjawab tantangan zaman dari zaman paling tua hingga zaman paling dekat dengan kehidupan peserta didik. Dari setiap materi-materi ini perlu adanya daya kreatif yang tinggi dari seorang pendidik. Mau dikemas seperti apakah pelajaran sejarah agar menjadi menarik dan bermanfaat untuk kehidupan sekarang dan yang akan datang. Salah satu model pembelajaran kontekstual yaitu CTL.

Model kontekstual adalah sebuah proses pendidikan yang bertujuan untuk menolong para peserta didik melihat makna di dalam materi akademik yang mereka

pelajari dengan cara menghubungkannya subyek-subyek akademik dengan konteks dalam kehidupan keseharian mereka yaitu dengan konteks keadaan pribadi, sosial dan budaya. Untuk mencapai tujuan ini sistemnya meliputi beberapa komponen sebagai berikut: (a) berpikir kritis dan kreatif; (b) membuat keterkaitan-keterkaitan yang bermakna; (c) melakukan pembelajaran yang diatur sendiri, (d) membantu individu tumbuh dan berkembang; (e) melakukan kerjasama, (f) melakukan pekerjaan yang berarti, (g) mencapai standar yang tinggi, (h) dan menggunakan penilaian yang autentik (Johnson, 2011:67).

Pembelajaran *Contextual Teaching and Learning* ini berada di bawah naungan pembelajaran konstruktivisme. Konstruktivisme belajar adalah proses aktif si belajar dalam mengkonstruksi arti, wacana, dialog, pengalaman fisik sehingga dalam proses belajar tersebut terjadi proses asimilasi dan menghubungkan pengalaman atau informasi yang sudah dipelajari (Sugandi & Haryanto, 2004:11).

Dari pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa model *Contextual Teaching and Learning* adalah konsep belajar yang mengkaitkan materi pelajaran dengan dunia nyata peserta didik. Konsep pembelajaran ini mendorong siswa untuk mengkonstruksikan ilmu pengetahuan yang dimilikinya untuk diterapkan dalam kehidupan nyata agar pembelajaran lebih bermakna. Dengan demikian konsep pembelajaran *student center* memang sudah seharusnya untuk dilaksanakan demi perbaikan kualitas pendidikan. Namun perlu diingat bahwa dalam hal ini guru yang bertindak sebagai fasilitator tugasnya bukan semakin ringan namun semakin berat karena semua perencanaan, pelaksanaan dan penilaian harus benar-benar dilaksanakan dengan sebaik-baiknya untuk itu perlunya guru berkualitas sesuai dengan bidang yang diajarkan. Tentunya untuk menciptakan guru yang berkualitas perlu kerjasama dari beberapa pihak termasuk pemerintah.

Kedua; Perlunya penanaman nilai karakter bangsa dalam setiap materi yang diajarkan. Salah satu pelajaran di sekolah yang berisi penanaman nilai yaitu sejarah karena sesungguhnya dalam setiap materi sejarah terdapat nilai-nilai luhur di dalamnya untuk diambil dan dijadikan pedoman untuk kehidupan masa kini dan yang akan datang.

Menurut Syafii Maarif (1995:1) yang menyatakan bahwa “pembelajaran sejarah yang terlalu mengedepankan aspek kognitif, tidak akan banyak pengaruhnya dalam rangka memantapkan apa yang sering disebut sebagai jati diri dan kepribadian bangsa”. Realita di lapangan menunjukkan bahwa sebagian besar guru hanya menonjolkan sisi

kognitif saja sehingga peserta didik menjadi tidak tahu bahwa sesungguhnya banyak nilai afektif yang ada dalam tiap materi sejarah jikalau guru kreatif dan tetap menyeimbangkan antara aspek kognitif dan afektifnya. Dampak dari semua ini salah satunya banyak siswa yang pandai tetapi moralnya buruk. Untuk itulah perlu penanaman nilai afektif dalam setiap mata pelajaran yang diajarkan termasuk sejarah.

Pembelajaran Sejarah yang diajarkan dengan baik dapat membentuk suatu kepribadian bangsa. Seseorang harus mengenal identitas dan karakter bangsa yang terbentuk berakar pada sejarahnya. Untuk mengenal karakter bangsanya seseorang harus belajar sejarah bangsanya sendiri. Dengan belajar dan mempelajari sejarah seseorang akan memiliki wawasan sejarah yang dapat membangkitkan kesadaran sejarah. Menurut Dennis Gunning (1978: 179-180) secara umum pembelajaran sejarah bertujuan untuk membentuk warga Negara yang baik, dan menyadarkan peserta didik untuk mengenal diri dan lingkungannya, serta memberikan perspektif historikalitas.

Berdasarkan beberapa penjelasan di atas bahwa pembelajaran sejarah sebagai media yang penting dalam menanamkan karakter pada peserta didik sebagai generasi penerus bangsa. Dengan belajar dari pengalaman-pengalaman sejarah dapat dijadikan pedoman bagi kehidupan sekarang dan memprediksi kehidupan mendatang menjadi lebih baik.

Ketiga; Menumbuhkan kesadaran sejarah dengan menarik. Kesadaran merupakan suatu sikap yang berkaitan dengan keadaan perhatian seseorang pada peristiwa-peristiwa yang terjadi di sekitarnya dan berusaha untuk menghubungkan aktifitasnya dengan peristiwa-peristiwa tersebut. Menurut Freud dalam Giddens (2003:52) menyatakan bahwa kesadaran memiliki perbandingan yang sangat luas dimana untuk membuat seseorang sadar diperlukan sebagai rangsangan. Sedangkan menurut Toulmin dalam Giddens (2003:53) menyatakan bahwa kesadaran yang dimiliki oleh seseorang tersebut dapat memberikan uraian yang runtut tentang aktivitas-aktivitasnya dan juga dapat memberikan alasan dalam melaksanakan aktivitas tersebut.

Menurut Widja (2002:10) berpendapat bahwa kesadaran sejarah adalah kesadaran yang menunjukkan satu tingkat penghayatan pada makna serta hakikat sejarah (dinamika sejarah) sebagai tuntutan menghadapi masa kini dan masa yang akan datang. Berdasarkan penjelasan tersebut dapat diambil maknanya bahwa peristiwa masa lampau dapat dijadikan pedoman kehidupan pada masa sekarang dan yang akan datang.

Nilai-nilai luhur yang diwariskan oleh nenek moyang pada masa lampau dapat diterapkan untuk membentuk karakter bangsa yang lebih baik.

Menurut Russen dalam Peter Lee (2012:36) kesadaran sejarah memberi kita alasan kuat untuk berfikir lebih hati-hati tentang masa lalu. Russen menetapkan empat jenis kesadaran historis yaitu tradisonal, teladan, kritis dan genetik. Kesadaran sejarah tradisional adalah sikap terhadap masa lalu dimana narasi tradisional yang diberikan melengkapi asal-usul nilai-nilai dalam kehidupan. Waktu dialami sebagai asal-usul dan pengulangan. Kesadaran sejarah teladan mengambil masa lalu sebagai aturan untuk semua waktu. Berkaitan dengan hal tersebut sejarah dapat memberikan kontribusi dalam memberikan keteladan untuk pelajaran saat ini.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kesadaran sejarah adalah suatu sikap seseorang untuk memahami, menghayati nilai-nilai luhur yang terkandung dalam peristiwa sejarah guna menyaring budaya luar yang tidak sesuai dengan jati diri bangsa.

Situs sejarah merupakan salahsatu sarana yang dapat dimanfaatkan dalam pembelajaran sejarah karena wujud kekayaan budaya nasional yang mencerminkan jati diri bangsa. Pembelajaran sejarah yang memanfaatkan situs sejarah dapat dijadikan upaya pembentukan karakter yang sesuai dengan jati diri bangsa melalui kesadaran sejarah dan kesadaran budaya.

Sikap kesadaran sejarah seseorang dapat ditunjukkan dengan cara mencintai peninggalan-peninggalan sejarah. Tanpa rasa kesadaran sejarah maka sikap untuk mencintai situs-situs sejarah tidak akan terwujud. Dengan tumbuhnya kesadaran sejarah diharapkan dapat membuat orang bertingkh laku sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung dalam peristiwa sejarah dan dapat mengaktualisasikannya dalam kehidupan sehari-hari yang disesuaikan dengan perkembangan zaman.

Jika kesadaran sejarah sudah tertanam tentunya akan lebih bertindak dan bersikap yang sesuai dengan konsepnya tersebut. orang dapat mengaktualisasikan sikap kesadaran sejarah dengan mencintai dan menjaga situs-situs sejarah sebagai warisan budaya bangsa. Rasa kecintaan pada situs atau peninggalan sejarah merupakan wujud konkret dari konsep kesadaran sejarah.

Proses pembelajaran sejarah tidak hanya berhenti pada hafalan saja"ingatan historis" tetapi perlu disertai dengan "ingatan emosional" agar bisa bertahan lama. Ingatan jenis ini adalah ingatan yang terbentuk dengan melibatkan emosi sehingga dapat

menumbuhkan kesadaran dalam diri siswa untuk menggali lebih jauh dan memaknai berbagai peristiwa sejarah (Sariyatun dalam Candi, 2010: 140).

Hal ini sejalan dengan Sartono Kartodirdjo (1982: 6) yang mengungkapkan “Apabila sejarah hendak tetap berfungsi dalam pendidikan, maka harus dapat menyesuaikan diri dengan situasi sosial dewasa ini. Jika studi sejarah terbatas pada pengetahuan fakta-fakta, akan menjadi steril dan mematikan segala minat terhadap sejarah.

Dalam proses pembelajaran, pengembangan potensi-potensi siswa harus dilakukan secara menyeluruh dan terpadu. Pengembangan potensi siswa secara tidak seimbang pada gilirannya menjadikan pendidikan cenderung lebih peduli pada pengembangan satu aspek kepribadian tertentu saja, bersifat particular dan parsial (Aunurrahman, 2009: 4).

Keempat; Penyajian materi sejarah secara menarik dengan pendekatan Student Center. Salah satu langkah untuk memilih strategi itu adalah harus menguasai teknik-teknik penyajian materi, atau biasa disebut metode pembelajaran. Sebenarnya banyak metode pembelajaran yang dapat digunakan dalam pembelajaran sejarah. Tetapi tidak setiap metode pembelajaran dapat diterapkan dalam setiap materi, sehingga pemilihan metode pembelajaran sangatlah penting untuk mencapai tujuan pembelajaran. Oleh karena itu sebelum pelaksanaan kegiatan belajar mengajar diperlukan rancangan dalam pemilihan metode pembelajaran yang tepat untuk materi yang akan disajikan. Dalam mengajar, seorang pendidik wajib mengetahui seberapa jauh isi pembelajaran yang telah diajarkan dapat dicapai oleh peserta didik. (Wena, 2013: 12).

Penggunaan metode pembelajaran merupakan salah satu komponen yang penting dan sangat berguna dalam mencapai keberhasilan proses pendidikan. Dalam memperbaiki kualitas pendidikan diperlukan seorang pengajar yang kreatif dan inovatif dalam merancang dan memilih metode pembelajaran yang tepat. Tujuan pembelajaran yang baik tentunya perlu didukung dengan metode pembelajaran sehingga diharapkan akan tercapai tujuan pembelajaran. Dalam proses pembelajaran guru harus memiliki strategi agar siswa bekerja secara efektif dan efisien, tepat pada tujuan yang diharapkan.

Idealnya aktivitas pembelajaran tidak hanya difokuskan pada upaya mendapatkan pengetahuan sebanyak-banyaknya, melainkan juga bagaimana menggunakan segenap pengetahuan yang didapat untuk menghadapi situasi baru atau

memecahkan masalah-masalah khusus yang ada kaitannya dengan bidang studi yang dipelajari. (Wena, 2013: 52).

Hasil Riset juga membuktikan bahwa banyak siswa tidak menghubungkan antara fakta-fakta yang mereka pelajari di kelas dan sistem ide yang lebih luas yang tercermin dalam pengetahuan seorang pakar disiplin ilmu tertentu. Walaupun mengembangkan berbagai cara pikir merupakan tujuan penting dalam pendidikan, peserta didik sering kali tidak belajar untuk menerjemahkan atau menerapkan fakta-fakta dan ide-ide yang mereka pelajari dikelas dalam rangka memahami pengalaman mereka pada kehidupan sehari-hari. (Airasian, 2001: 63).

Oleh karena tugas lulusan sejarah akan sangat bervariasi, sejarawan itu harus seperti pasukan khusus yang diterjunkan di mana saja mereka akan *survive* (Kuntowijoyo, 2013: 66). Memang selama ini orang beranggapan bahwa sejarah tidak memiliki guna yang berarti. Pembangunan di negeri ini harus sinkron dengan arus globalisasi baik pembangunan SDM maupun fisik. Jika berkaitan dengan fisik tentunya orang akan berfikir ulang tentang kaitan pembangunan fisik dengan sejarah. Apa kaitannya dengan fisik?

Terkait dengan pembangunan tidak begitu mudahnya langsung dibangun tanpa rencana karena dalam pembangunan itu sendiri terdiri dari beberapa tahapan yang harus dilalui. Tahapan tersebut meliputi perencanaan, pelaksanaan, pengawasan dan penilaian (*evaluation*). Hal ini sesuai dengan pendapat dari Kuntowijoyo (2013:147) yang menyatakan bahwa setidaknya, sejarah sebagai ilmu akan berguna dalam perencanaan"sejarawan.

Pembelajaran sejarah hendaknya dilaksanakan sebagai suatu *avontuur* bersama dari pengajar dan yang diajar (Irenewati, 2007: 67). Berdasarkan konsep ini hafalan bukan hafalan fakta, melainkan riset bersama antara pengajar dan peserta didik menjadi model utama. Dalam hal ini artinya siswa melakukan proses inkuiri dalam proses pembelajaran.

PENUTUP

Pendidikan Sejarah sebagai sarana dalam mengenal jati diri dan kepribadian bangsa berusaha mengorganisasikan materi sejarah yang ada dari berbagai segi baik itu kognitif maupun afektif yang kontekstual dengan masa kekinian agar pembelajaran sejarah lebih bermakna. Pendidikan sejarah memiliki posisi strategis dalam membangun

identitas nasional. Padahal sudah jelas, pendidikan, termasuk pendidikan sejarah, harus progresif dan berwawasan tegas ke masa depan (Widja, 2002:33). Di tengah arus globalisasi, Pendidikan sejarah tetap penting dipelajari untuk menerima arus globalisasi yang disesuaikan dengan jati diri dan kepribadian bangsa dengan kata lain dapat menyaringnya.

Pembaharuan dalam pelajaran sejarah sangat diperlukan pada era ini. Pelajaran sejarah harus jauh dari indoktrinasi penguasa karena pada akhirnya sejarah akan menjadi kabur. Pelajaran sejarah yang diajarkan seharusnya dijadikan alat atau sarana untuk menjadikan siswa berpikir kritis. Dengan demikian maka sudah seharusnya pelajaran sejarah bermanfaat untuk mengenal jati diri bangsa. Selain itu agar kita bisa memahami masa lalu dengan baik dan menjadikannya pedoman yang penuh makna dan nilai sebagai saringan dalam menghadapi arus globalisasi yang sekarang ini terjadi. Semua upaya perbaikan dalam pembelajaran sejarah ini akan sukses dan bermanfaat bila didukung semua pihak. Dengan demikian sejarah amat penting untuk dipelajari dalam era globalisasi sekarang ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Syafii Maarif. 1995. Historiografi dan pengajaran sejarah Indonesia, Makalah dalam Seminar Nasional tentang *Demitologi Pemahaman Sejarah Masa kini dalam rangka Pendewasaan Pengetahuan Sejarah Bangsa* Padang: FPIPS Padang.
- _____. 1997. *Keterkaitan Antara Sejarah, Filsafat, dan Agama*. Yogyakarta: IKIP Yogyakarta.
- Aman. 2011. *Di Seputar sejarah dan Pendidikan Sejarah*. Yogyakarta: Jurnal Informasi Kajian masalah pendidikan dan ilmu sosial. No. 1 XXXVII halaman 1-122.
- Aunurrahman. 2009. *Belajar dan Pembelajaran*. Bandung: Alfabeta.
- Giddens, Anthony. 2003. *The Constitution of Society: Teori Strukturisasi untuk Analisis Sosial*. Terjemahan Adi Loka Sujana. 2003. Pauruan: Pedati.
- Hamid Hasan. 2010. *Pendidikan Sejarah: Lika-Liku dan Potensi Pengembangannya*. Dalam *Jurnal Basis*. No. 07-08 Th. 59. Yogyakarta: Yayasan BP Basis.
- I Gde Widja. 2002. *Menuju Wajah Baru Pendidikan sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Utama.
- Johnson, Elaine B. 2011. *CTL: Contextual teaching & Learning*. Bandung: Kaifa.
- Kuntowijoyo. 2013. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Leo Agung dan Sri Wahyuni. 2013. *Perencanaan Pembelajaran Sejarah*. Yogyakarta: Ombak.

- Made Wena. 2013. *Strategi Pembelajaran Inovatif kontemporer (Suatu Tinjauan Konseptual Operasional)*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Rowse. A.L. 2014. *Apa Guna Sejarah*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Sartono Kartodirdjo. 1982. *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia: Suatu Alternatif*. Jakarta: Gramedia.
- Supardi. 2007. *Pendidikan IPS di tengah arus globalisasi*. Yogyakarta: IKIP
- Terry Irenewaty. 2007. Pembelajaran sejarah afrika dengan metode Problem Solving. *Jurnal Istorica*, Vol. 2 Nomor 2. Yogyakarta: Jurusan Pendidikan sejarah UNY.

**ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN
PERSPEKTIF SOSIOLOGI, KOMUNIKASI DAN KOMUNIKASI**

DEBAT ONTOLOGIS KAJIAN KOMUNIKASI: SEBUAH RENUNGAN ATAS KEMISKINAN IMAJINASI

Muhamad Sulhan

Departemen Ilmu Komunikasi UGM

hansul@ugm.ac.id

ABSTRAK: Debat Ontologis Kajian Komunikasi: Sebuah Renungan Atas Kemiskinan Imajinasi Makalah ini berupaya menelisik akar dinamika ontologis yang berkembang dan terpantik sepanjang kajian komunikasi muncul dan berkembang sebagai ilmu sosial baik di dunia maupun di Indonesia. Kajian komunikasi punya potensi untuk terus berkembang dan menyumbang energi besar dalam dialektika keilmuan. Sebagai sebuah ilmu, keahlian, dan seni, kajian komunikasi menjadi primadona dalam dua abad terakhir di seluruh dunia. Demikian pula halnya di Indonesia. Di tengah keterpesonaan pada dinamika kajian ini, begitu banyak akademisi komunikasi yang masih terjebak dalam perdebatan objek kaji. Terjadi posisi dilematis para ilmuwan. Berupaya menciptakan objek kajian yang betul-betul berbeda dan unik, atau tetap melihat ilmu komunikasi sebagai ruang perjumpaan ragam disiplin ilmu sosial dan humaniora yang ada. Menggunakan metode studi pustaka, penelusuran diawali dengan kompleksitas dan persinggungan kelahiran studi komunikasi dalam ranah sosial, politik, dan budaya, dalam sejarah Amerika dan Eropa. Aspek yang coba ditelusuri terkait dengan basis ontologis, hingga kecenderungan paradigma dan metode penelitian yang diminati. Melalui pelacakan atas dokumen, ragam penelitian, dan sumber-sumber relevan lainnya untuk memetakan dinamika, dan konfigurasi ilmu komunikasi, penelitian ini sampai pada simpulan masih perlunya mengutamakan sifat eklektif dalam melihat sisi ontologis ilmu komunikasi.

Kata kunci: communication studies, ontologi, paradigma, nomotetik, praktis.

PENDAHULUAN

Eksistensi sebuah pengetahuan ditandai dengan pemahaman ilmuwan mereka atas aspek ontologis. Isu ontologi ini menggariskan batas-batas wilayah dan hakikat realitas dari objek yang menjadi fokus telaahnya. Biasanya ini bersifat unik. Pada dasarnya ontologi menegaskan tentang hakekat apa yang dikaji. Paparan Jujun S. Suriasumantri (1996; 2015) berupaya mengelaborasi tentang prinsip-prinsip ontologis sebagai dasar mempelajari segala sesuatu. Pemahaman atas nilai vital ontologis dalam filsafat ilmu muncul karena pertimbangan luasnya pengetahuan, dan terbatasnya daya nalar manusia. Untuk itu dibutuhkan batasan antar bidang, melalui aspek-aspek metafisika, asumsi, dan ragam peluang. Dengan prinsip ontologis, seorang ilmuwan secara tegas akan mencurahkan energi dan perhatiannya pada sebuah ranah tertentu sebagai dasar keyakinan (Denzin & Lincoln, 2005; 2011). Implikasinya adalah pengakuan atas profesionalisme dan kepakaran yang bersifat khas. Problem mulai muncul saat terjadi arsiran dan impitan fenomena yang seragam sebagai kajian utama sebuah disiplin keilmuan. Ini terjadi secara masif dalam lingkup ilmu sosial humaniora.

Ilmu sosial merupakan cabang ilmu yang aspek ontologisnya sangat menarik untuk didiskusikan. Fenomena interaksi sosial manusia berikut kebudayaan mereka, merentang dalam beragam aspek. Mulai dari fenomena sosial, politik, budaya, ekonomi, dan psikologis. Sangat beragam. Tak jarang seorang ilmuwan dalam cabang disiplin ini diharuskan untuk 'menyeberang' dan berkelana pada ratusan literatur dari disiplin ilmu lain untuk mengelaborasi sebuah fenomena tertentu (Geertz, 1974; 1995). Di satu titik hal ini menambah kekuatan analisis. Di titik lain upaya tersebut menghilangkan tuntutan keaslian analisis. Sekaligus menghilangkan keunikan. Komunikasi merupakan disiplin termuda dalam ranah ilmu sosial. Lahir dari arsiran unik antara psikologi dan sosiologi (Rogers, 1997). Sementara penulis lain menghubungkan antara disiplin ini dengan kajian sastra dan budaya (Fiske, 2014). Kadang juga dilihat sebagai kajian strategis mempelajari perilaku manusia (Baldwin, Perry, & Moffitt, 2004; Ruben & Stewart, 2013). Meskipun komunikasi sebagai sebuah ilmu nampak bersinggungan dengan ilmu-ilmu sosial, namun praktek pengembangan keilmuan sendiri sangat terkait erat dengan sudut pandang politis. Sejarah kelahiran dan perkembangan ilmu komunikasi lahir dari tarik menarik kegunaan unsur praktis dari propaganda, jurnalistik, dan kontribusi besar teknologi komunikasi (Frey, *et.al*, 1991; Hardt, 1992; Berger, *et.al*, 2014).

Ilmu komunikasi mengalami dilema antara mencoba terus untuk menemukan

objek studi orisinal yang mampu memberikan citra keunikan, atau terus menyesuaikan diri menelaah fenomena dinamisnya komunikasi manusia dari beragam implan sudut pandang keilmuan yang juga turut mempelajarinya? Sebuah dilema yang menurut saya hanya bisa diatasi dengan kearifan untuk melihat komunikasi sebagai sebuah keahlian, ilmu, dan sekaligus juga seni (*art*) yang berpusat pada manusia. Tulisan ini di satu sisi berupaya untuk menjawab posisi dilematis tersebut, lalu di sisi lain melihat bagaimana kondisi dilematis tadi bertambah kompleks ketika apresiasi atas ilmu sosial begitu lemahnya di negeri ini. Kuatnya konteks politis yang turut menentukan agenda pergeseran keilmuan dalam studi komunikasi, membuat bidang kaji dan fenomena yang diteliti ilmu komunikasi menjadi mudah bergeser seiring dengan kepentingan tersebut.

METODE

Dalam upaya mengelaborasi aspek ontologis dalam kajian komunikasi sebagai sebuah ilmu sosial, saya menggunakan metode studi kepustakaan. Teknik pengumpulan data berdasar studi pustaka yang digunakan berbentuk penelusuran dokumen dan referensi terkait unsur kesejarahan ilmu komunikasi di Amerika dan Eropa, hingga perkembangan ilmu komunikasi di Indonesia. Studi ini bersifat deskriptif dalam memaparkan hasil temuannya.

PEMBAHASAN

Imajinasi Ontologis Komunikasi

Penelusuran pustaka atas kajian komunikasi dalam praktek keilmuan menunjukkan keterkaitan kuat antara persepsi para ilmuwan komunikasi itu sendiri dengan landasan kebergunaan ilmu yang disokong oleh kepentingan politis negara. Sebuah fenomena umum ilmu sosial. Di Indonesia hal ini terjadi lebih dinamis, mengingat orientasi kebutuhan praktis ilmu sosial yang terus bergeser. Pembahasan makalah ini terfokus pada dua aspek penting: hakekat kajian komunikasi, dan dominasi kepentingan politik sebagai penentu agenda perkembangan ilmu komunikasi di Indonesia.

Debat Hakekat Kajian

Komunikasi adalah sebuah kajian interdisipliner. Dalam catatan kritisnya, Craig & Muller (2007) menyajikan tebaran kerumitan dalam bentuk beragam perspektif untuk

melihat fenomena komunikasi. Diamini oleh LittleJohn & Foss (2008), dua ahli ini sepenuhnya menyadari bahwa komunikasi tidak akan pernah menyatu dengan sebuah teori tunggal atau kelompok teori. Teori-teori akan selalu mencerminkan perbedaan gagasan praktis mengenai komunikasi dalam kehidupan yang umum, sehingga kita akan selalu dihadapkan pada keragaman pilihan. Jika ada seorang ahli yang mengaku Profesor komunikasi mencoba untuk menyajikan satu rangkuman teori tunggal tentang komunikasi, maka sudah dipastikan upaya itu akan gagal. Walaupun dia juga mengklaim berhasil, itu bermakna sebuah lonceng kematian bagi disiplin komunikasi. Seperti diperingatkan oleh LittleJohn, bahwa dengan itu maka komunikasi akan menjadi sebuah bidang statis, dan menemui kematiannya. Lebih jauh LittleJohn & Foss (2008:6) menyarankan pentingnya memperhatikan argumen Craig dengan menekankan pada dua hal. *Pertama*, mempertimbangkan kesamaan, perbedaan, dan penekanan unsur terpenting dari beragam teori yang telah berupaya menjelaskan fenomena komunikasi manusia itu; *kedua*, memunculkan komitmen untuk menangani ragam tekanan sudut pandang tersebut melalui rangkai dialog.

Pada akhirnya, senapas dengan Craig, tujuan untuk belajar ilmu komunikasi pada tataran teoretis adalah tidak semata-mata suatu keadaan ketika kita tidak memiliki sesuatu untuk dibahas, namun sebuah keadaan di mana saat kita menyadari dan memahami dengan lebih baik bahwa kita semua memiliki sesuatu yang sangat penting untuk dibahas. Bukan memperkarakan objek apa yang dibahas, melainkan nilai penting dari objek itu yang membutuhkan komitmen untuk membahasnya. Tidak ada orang yang menyangkal bahwa komunikasi itu penting. Jika tidak berkomunikasi, manusia seperti ikan tanpa air. Manusia akan mati. Komunikasi merupakan fenomena mendasar manusia. Mengingat dia adalah fenomena dasar, komunikasi tidak akan bisa dipelajari dengan sebuah teori tunggal (*theory of everything*). Saran untuk menemukan sebuah metamodel yang diberikan oleh Craig sangat masuk akal. Dalam konteks komunikasi, metamodel adalah sebuah model dari semua model komunikasi yang terjadi, dijalani, dan dilakoni oleh manusia sebagai makhluk sosial.

Sebagai sebuah pemikiran dasar untuk sebuah metamodel, Craig mengatakan bahwa komunikasi merupakan proses utama dimana kehidupan kemanusiaan dijalani. Komunikasi mendasari kenyataan. Manusia selalu menciptakan kenyataan melalui komunikasi satu sama lain. Begitu banyak pengalaman yang dihasilkan dalam banyak bentuk komunikasi. Pada titik ini komunikasi bukanlah sebuah fenomena sekunder yang

dapat dijelaskan oleh faktor-faktor psikologis, sosiologis, kultural, atau ekonomi. Komunikasi itu sendiri merupakan proses sosial yang utama dan mendasar yang menjelaskan semua faktor yang lain. Jika kemudian seluruh perspektif dalam melihat fenomena komunikasi hanya menjadi landasan untuk mengejar substansi objek studi, maka saya merasa sosok manusia, berikut hal ihwal yang terkait dengan pengiriman dan penerimaan pesan dalam proses komunikasi manusia, merupakan sebuah sistem yang dipelajari dalam komunikasi. Artinya, mempelajari komunikasi haruslah melihat secara integratif pada hampir semua aspek. Unit analisis utama dalam melihat itu adalah sistem yang terjadi. Bicara komunikasi adalah bicara tentang sistem. Luhmann (2000) menegaskan hal tersebut saat mengelaborasi realitas media massa. Sebuah kesatuan fenomena dinamika pesan yang diformat, atau natural dalam proses komunikasi antarmanusia. Tawaran ini melihat komunikasi sebagai pelibatan pemahaman tentang bagaimana orang-orang bersikap dalam menciptakan, tukar menukar, dan mengartikan pesan-pesan. Prinsip sistem dalam melihat ilmu komunikasi juga muncul karena komunikasi adalah tentang manusia. Baik sebagai makhluk personal maupun sosial. Sebagai bidang ilmu yang mengkaji fenomena dan problem sosial, komunikasi bersinggungan erat dengan sosiologi dan psikologi. Paling tidak buku sejarah kajian komunikasi berperspektif autobiografi yang ditulis Everett M. Rogers (1990) menegaskan hal tersebut.

Jika fenomena komunikasi bisa disepakati sangat terkait dengan sebuah sistem kirim terima pesan dengan segala konsekuensinya, mari kita sejenak melihat sistem sebagai sebuah konsep utama. Sistem sebagai sebuah pendekatan dimaknai sebagai '*an approach to a problem which takes a broad view, which tries to take all aspects into account, which concentrates on interactions between the different parts of the problem*'. Ada dua hal penting dari sebuah sistem. **Pertama**, sistem selalu berupaya mengambil gambaran umum sebagai tujuan yang akan dideskripsikan. **Kedua**, fokus dari sebuah sistem sebenarnya adalah interaksi antar bagian yang berbeda. Penggambaran tentang interaksi antar bagian berbeda inilah yang menjadi kekuatan sistem (Muadz, 2013; Ritzer, 2013). Hal yang sama dimaksudkan sebagai intersubyektivitas rekognitif (Muadz, 2014). Dengan menggunakan konsep sistem, maka kita melihat bahwa proses pertukaran pesan dalam studi komunikasi merupakan sebuah sistem yang terus berkelindan. Penggerak utama sistem itu adalah keberadaan manusia yang berkomunikasi sebagai subjek utama (*man can't not communicate*).

Mari kita kembali pada fenomena komunikasi. Beragam definisi komunikasi yang ditawarkan oleh Katherine Miller (2002) pada akhirnya merujuk pada dua cara konseptualisasi komunikasi: konvergen, dan divergen. Memahami komunikasi sebagai sebuah konsep konvergen, Miller (hal.5-8) melihatnya sebagai sebuah proses, transaksional, dan simbolikal. Sementara komunikasi sebagai sebuah konsep divergen, dia melihatnya dalam makna komunikasi sebagai sebuah dinamika aktivitas sosial, dan dinamika intensi tiap sosok yang terlibat di dalamnya. Pada dasarnya Miller sampai pada sebuah asumsi bahwa definisi seseorang akan membuat dia mudah menempatkan diri dalam memilih objek penelitian, berdasarkan paradigma yang jelas. Pemahaman paradigma dalam komunikasi kemudian menjadi sebuah kepercayaannya. Keragaman itu pula yang membuat ilmu komunikasi memiliki watak eklektis. Ketiadaan *grand theory* membuat temuan yang parsial kontribusi beragam disiplin ilmu sosial lain. Hal inilah yang membuat Aubrey B. Fisher (1978) memilih menggunakan konsep perspektif dalam menerjemahkan empat kelompok melihat perkembangan ilmu komunikasi. Hal yang sama dilakukan hampir dua dekade kemudian oleh Griffin (2000) dengan melihat hamparan teori komunikasi dalam tujuh tradisi. Nampaknya, watak eklektis bagai takdir yang harus diterima ilmu komunikasi

Dalam khasanah ilmu pengetahuan, perkembangan sebuah disiplin ilmu sangat dipengaruhi oleh landasan filosofis para ilmuwan dalam melihat orientasi teoretik yang diterapkan. Dalam menguraikan substansi sebuah teori, LittleJohn (2008) menawarkan empat dimensi, yaitu asumsi filosofis, konseptualisasi teoretik, eksplanasi dan elaborasi, dan prinsip dari teori bersangkutan. Dari empat asumsi teoretik itulah kemudian dia menjelaskan tentang dua teori besar yang ada dalam ilmu pengetahuan: (1). Teori-teori nomotetik, dan (2). Teori-teori praktis. Teori dengan tekanan nomotetik dimaksudkan rangkaian teori yang berorientasi pada nilai-nilai universalisme, memiliki semangat puritan elitis. Paham utamanya adalah terdapat nilai-nilai yang bisa berlaku merata di seluruh belahan dunia dan fenomena yang dikaji pada tataran praktis tidak akan berpengaruh besar atas simpulan yang didapat. Basis pemahamannya berasal dari logika ketetapan dan obyektifitas ilmu alam (ilmiah). Tujuan teori ini adalah menggambarkan dengan tepat cara kehidupan sosial berjalan. Secara epistemik sebagai salah satu landasan asumsi filosofis, teori-teori ini cenderung mendukung gagasan para ahli empiris dan rasional yang menganggap kenyataan berbeda dari manusia. Artinya kenyataan merupakan sesuatu yang ditemukan oleh manusia di luar diri mereka sendiri.

Ahli dan peneliti dalam kondisi ini menganggap kenyataan fisik dan yang dapat diketahui merupakan sebuah bukti bagi pengamat yang berpengalaman. Prinsipnya yang empiriklah yang layak disebut ilmu pengetahuan. Berkaitan dengan kemampuan konseptualisasi, kelompok-kelompok dengan aliran nomotetik sangat kuat memegang definisi operasional. Dua kriteria utama (validitas dan reliabilitas) sangat dijunjung dalam tradisi nomotetik.

Pada titik eksplanasi, tekanan utama kelompok teori nomotetik selalu pada korelasi sebab akibat. Prinsip realisme ilmiah sebagai sebuah landasan filosofis yang meyakini dunia yang nyata dengan karakteristik jelas benar dan terdapat pengaruh-pengaruh kausal. Premis utamanya adalah bahwa teori dapat saja tidak benar-benar mampu dengan akurat menggambarkan dunia. Namun jika teori disusun dengan baik maka dia akan memperkirakan kenyataan ini. Konsep teori harus merepresentasikan serta menjelaskan objek-objek di dunia dengan tepat. Prinsip-prinsip teori nomotetik tidak terlalu terkait dengan bagaimana hasil pengujian teori-teori ini diterapkan dengan baik dalam masyarakat dan komunitas ilmiah. Kepuasan ilmiah dipahami dalam konteks kognitif pemahaman seseorang dengan landasan teoretiknya semata. Secara diametral, dimensi teoretik yang ada pada kelompok teori nomotetik akan terasa berbeda dengan teori-teori praktis (*practical theory*).

Seperti dipaparkan oleh Littlejohn (2008) bahwa ujung teori praktis akan berbeda dengan teori-teori nomotetik. Pada teori praktis patokannya adalah pada sensitifitas konteks sebuah teori. Teori praktis dirancang untuk mengumpulkan banyak perbedaan antar situasi dan untuk memberikan sebuah susunan pemahaman yang memungkinkan peneliti mempertimbangkan rangkaian alternatif tindakan untuk mencapai tujuan. Asumsi-asumsi filosofis penelitian dengan pola praktis selalu melihat bahwa manusia adalah sosok aktif yang menciptakan pengetahuan dengan segala konsekuensinya. Menurut para ahli teori-teori praktis, ilmu pengetahuan muncul bukan dari penemuan, namun dari interaksi antara siapa dan pengetahuannya. Terlihat sekali peran agen pencipta pengetahuan di sana. Ilmu selalu bersifat partisipatif. Prinsip perseptual dan interpretif memiliki peran penting dari keaktifan seorang individu dalam metode penelitian kelompok teori ini. Pada tataran aplikasinya, teori-teori ini tidak mencoba untuk mencari hukum pelindung atau universal, namun lebih bertujuan untuk menggambarkan kekayaan konteks saat individu bekerja.

Eksplanasi teori-teori praktis sangat terkait dengan kontekstualitas. Bagi teori ini

pengakuan bahwa orang-orang akan merespon dengan cara yang berbeda dalam situasi yang berbeda menjadi sangat penting untuk diperhatikan. Pada akhirnya konsep-konsep yang penting tidak diukur secara operasional yang berdalil universal. Konsep teoretis digunakan sebagai semacam kerangka awal pengatur untuk mengelompokan penafsiran-penafsiran dan tindakan dinamis manusia dalam situasi sebenarnya.

Ilmu komunikasi pada dasarnya berpeluang sama dalam menggunakan dua pendekatan filosofis teoretik di atas. Bagi orientasi nomotetik, paradigma positivisme yang selama ini berkembang dan banyak diamini akan terjamin kelestariannya. Bagi orientasi praktis, kemampuan ilmu ini untuk menggunakan beragam metode dengan sudut pandang aksi partisipatif (*participation action research*) akan memberikan energi subjektif advokasi yang berguna demi keberpihakan ilmu pengetahuan komunikasi pada kebenaran. Pada dasarnya dua orientasi teoretik ini memberikan fondasi pada pengembangan pemikiran dan sekaligus perkembangan keilmuan, berikut kontribusinya dalam masyarakat. Hal ini sangat jelas dalam proses bagaimana ilmu komunikasi merespon perkembangan media massa dalam segala aksesnya, hingga berlanjut pada kontribusi praktis terkait gegap gempitanya teknologi informasi dan komunikasi. Ilustrasi atas hal itu bisa ditelusuri dalam cerita kerisauan dan kekhawatiran Marshal McLuhan atas akses media dalam kehidupan manusia.

Seorang sosiolog pengkaji media, Marshall McLuhan pernah menulis sebuah buku yang kemudian menjadi pijakan utama para ahli komunikasi dalam melihat kontribusi media (massa) bagi kehidupan. Dalam buku *'Understanding Media: The extensions of man'* (1964) itu McLuhan bercerita tentang ketidaksadaran yang dialami dewa Yunani, Narcissus. Ketidaksadaran yang dialami dewa ini bermula dari keterpesonaan pada jernihnya danau yang memantulkan wajah dia sendiri. Dia jatuh cinta pada citranya. McLuhan melihat air danau sebagai cermin bagi Narcissus itu dalam konteks keberadaan media sebagai semacam morfin dan narkotik manusia abad modern. Media telah menjadi sarana pencitraan diri manusia yang uniknya telah mempesona mereka. Sebagai pengagum Harold Innis, sekaligus juga pengkritik tajam gagasan produksi dan kelas Karl Marx, McLuhan mengintrodusir gagasan sentral bahwa perubahan dalam teknologi komunikasi secara tidak terhindarkan menghasilkan perubahan mendalam, baik dalam tatanan budaya maupun sosial (Baran & Davis, 2010). Melalui bahasa sastrawinya, McLuhan memberikan argumen bahwa bentuk-bentuk baru media mentransformasikan (pesan) pengalaman kita akan diri kita dan masyarakat kita, serta pengaruh ini sangat

jauh lebih penting daripada konten yang ditransmisikan dalam pesan-pesan spesifik media bersangkutan.

Konsistensi melakukan kritik atas perspektif kuasa kelas Marx nampak sangat terjaga pada diri McLuhan. Dia tidak pernah mempersoalkan siapa yang memegang kuasa atas media berikut implikasinya. McLuhan lebih mementingkan isu-isu mikroskopik, dampak media terhadap indra manusia, lalu prediksi ke mana arah pengaruh itu akan membawa manusia. Paling tidak apa yang dibayangkan McLuhan telah dibuktikan oleh Nicholas Carr (2011) tentang internet yang mendangkalkan pikiran manusia abad 21. Di area psikologis yang sangat kental, John Medina (2011) telah memberikan kemampuan otak generasi abad 21 yang terpantik oleh multitasking internet dalam berbagai tempat aktivitas mereka. Temuan mutakhir dilaporkan oleh Don Topscott (2013) tentang kemampuan anak-anak dan remaja abad 21 yang begitu atraktif saat terhubung dengan media internet mereka. Sebuah generasi yang mampu melakukan hal-hal yang dianggap *magic* bagi generasi setua mereka. Bahkan pada titik paling jauh, seorang kritikus McLuhan menggarisbawahi adanya kekuatan internet yang membuat setiap orang nantinya tidak lagi peka akan kesadaran atas makna tempat dan waktu. Seseorang dengan ipad, komputer super tipis, smartphone, yang bisa dia jinjing bahkan ke toilet, pada waktunya akan berada di mana-mana sekaligus juga tidak berada di mana-mana. Generasi saat itu tidak lagi memiliki kesadaran atau pengertian linear akan tempat. Lalu apa yang masih tersisa untuk dipelajari oleh ilmu komunikasi dari sebuah fenomena ritual komunikasi yang begitu tak terprediksi ini?

Tawaran saya adalah kembali kepada manusia itu sendiri. Sebuah landasan epistem yang bergerak menuju titik sentral segala kebingungan. Persepsi manusia akan dirinya. Jika pada masa lalu Copernicus menghela pemikiran manusia pada perspektif heliosentris, lalu kemudian Rene Descartes membawa manusia pada kembali ke kesadaran dirinya, maka keterpesonaan pada teknologi komunikasi ini harus segera diakhiri. Determinasi teknologi memang niscaya, namun bukan berarti manusia kemudian menjadi terhampar pada citra sebuah pulau imajinasi tak bertepi. Pesan dalam makna esensial harus dikembalikan pada diri manusia (sang komunikator) yang melakukan proses komunikasi itu sendiri. Mencermati media baru (*new media*) mari kita simak ungkapan Shirley Biagi ini:

Masa depan media digital hanya terikat oleh kebutuhan konsumen dan pengembang imajinasi media yang sangat berbeda seperti orang-orang yang

sedang online hari ini dan besok. Media dunia baru dapat menjadi refleksi murni dari dunia yang nyata, dibandingkan media yang belum diciptakan, dengan potensi belum pernah terjadi sebelumnya seperti semua media massa, untuk mencerminkan dan menggambarkan masa depan (Biagi, 2010: 257)

Pendapat Biagi di atas seakan telah melumpuhkan posisi audiens dalam berhadapan dengan media. Struktur debat binari yang telah berlangsung dalam konsep-konsep media massa (produsen pesan –komunikator vs komunikan) telah bergeser menjadi konsep produksi ala marxix (produsen pesan –pengembang imajinasi vs konsumen penikmat imajinasi). Jika dahulu McLuhan melakukan kritik atas ide komodifikasi produksi Marx dengan membelokkan perhatian pada ranah ide dan gagasan budaya yang dilanjutkan (*extension*) media, maka pendulum nampaknya telah dikembalikan oleh barisan Bill Gates, Larry page & Sergey Brin, Steve Job, dan tentunya Mark Zuckerberg. Hingga hari ini, basis ontologis komunikasi dalam rupa sistem kehidupan manusia dalam proses pertukaran pesan dengan segala prinsip mediasi pada dirinya, layak dipertimbangkan.

Kuatnya Pengaruh Orientasi Politis: Nasib Ilmu Komunikasi di Negara Berkembang

Dalam konteks perkembangan ilmu sosial, rata-rata penulis kajian historis keilmuan melihat bahwa Indonesia merupakan negara paling terbelakang dalam perkembangan ilmu sosial. Indikatornya sederhana. Publikasi jurnal internasional dari Indonesia menduduki peringkat terbawah dibanding rekan-rekan se-Asia Tenggara. Selama kurun waktu tiga puluh tahun (1970-2000), kondisi memprihatinkan itu tidak mengalami perubahan. Prosentase publikasi jurnal internasional Indonesia berada di bawah Singapura, Brunei, Malaysia, Filipina, dan Thailand (Achwan, 2016). Data ini sangat menyakitkan. Banyak analisis diberikan terkait penyebab rendahnya posisi tersebut. Sebelum reformasi 1998, tuduhan dialamatkan pada kuatnya kooptasi negara atas ilmu sosial. Rezim Soeharto (orde baru) ditengarai telah mematikan kreatifitas para ilmuwan sosial. Namun ternyata setelah orde baru berakhir, angka publikasi tersebut tidak kunjung mengalami kenaikan. Menurut analisis Vedi R Hadiz (2016), tidak adanya perubahan atas statistik tersebut adalah karena tidak terjadinya pergeseran *mindset* para peneliti ilmu sosial di Indonesia. Mereka tidak pernah berpikir dan bersikap otonom. Ilmuwan sosial di Indonesia terikat erat. Jika pada masa orde baru, mereka

diikat oleh aparatus penguasa, selepas reformasi mereka diikat oleh *over-marketisation* kepentingan pemilik modal (pasar). Jika sebelum 1998 ilmu sosial bermotif memuja kekuasaan dan oportunis padanya. Setelah 1998 ilmu sosial bermotif pencarian keuntungan berpihak pada kepentingan sponsor penelitian.

Berkaca pada kajian Adikarya, Narwaya (2006) mencatat bahwa sejak tahun 1950-an saat mana ilmu komunikasi mulai berkembang di negara-negara Asia Tenggara, ketergantungan pada penguasa dan elitis sudah sangat kental. Ketergantungan itu berciri khas homogenya rujukan referensi (selalu Amerika), dominasi paradigma positivistik, dan penelitian berciri kuantitatif pragmatis. Salah satu ciri menonjol kemudian bisa dilihat dalam minimnya keragaman perspektif pada karya ilmiah. Hampir keseluruhan penelitian komunikasi di perguruan tinggi semata hanya berkutat pada isu profesionalitas, pola kerja, struktur organisasi, serta aliran tanggung jawab dalam perusahaan media (Prajarto, 2004). Vonis serius bisa ditimpakan pada miskin dan homogenya objek kaji ini. Ketidakberanian untuk mengambil objek kaji baru dalam disiplin komunikasi muncul karena proses berimajinasi yang telah dikunci oleh kebiasaan meniru, tidak kreatif, dan tekanan administrasi sistem pendidikan yang unik.

Mengadopsi cara pikir Michael Burawoy (2004) tentang empat tipe ahli ilmu sosial, saya akan memetakan munculnya empat ahli dalam keilmuan komunikasi. Asumsi saya dalam melihat perkembangan ilmu komunikasi di Indonesia adalah dengan melihat bagaimana persepsi para pelaku utama dalam pengembangan teori dan orientasi keilmuan itu telah terjadi. Ini artinya cara yang sedikit reduktif dalam menganalisis masalah ini adalah memetakan bagaimana para elit ilmuwan (dunia akademis) dan pengguna (dunia non-akademis) memandang ilmu komunikasi sebagai pengetahuan. Pemetaan tersebut diperlihatkan tabel berikut ini:

Tabel 1
Kisi-kisi Posisi Orientasi Pemanfaatan Ilmu Komunikasi

Pengetahuan	Dunia Akademis	Dunia Non Akademis
Instrumental	Ahli Komunikasi Profesional	Ahli Kebijakan Komunikasi
Reflektif	Ahli Komunikasi Kritis	Ahli Komunikasi Kepublikan

Diadopsi dari Michael Burawoy, *Public Sociologies: Contradictions, Dilemmas, and Possibilities*, Jurnal Social Forces (82), 2004, hal. 4.

Berdasarkan kisi-kisi di atas, nampak bahwa ilmu komunikasi bisa dilihat dari

dua standar pengetahuan. Sebagai pengetahuan instrumental dan pengetahuan reflektif. Bagi para ilmuwan komunikasi yang mematangkan diri mereka pada orientasi pengembangan teori-teori nomotetik, nampak jelas akan menjadi ilmuwan instrumental. Posisi mereka ini dalam dunia akademis akan tersebar pada rangkai penghargaan atas profesionalisme komunikasi. Hingga hari ini kita menjumpai para profesional *public relations*, pelaku dunia periklanan dan komunikasi pemasaran, ahli propaganda dan komunikasi politik lainnya, ahli kampanye sosial, dan para negosiator yang berperan besar dalam kehidupan bernegara, maupun hanya sebatas pendukung kebijakan ekonomi dan bisnis beragam organisasi kapitalis. Kelompok ini sangat dibutuhkan oleh struktur masyarakat modern. Kecenderungan paradigma yang mereka gunakan sangat bersifat positivisme, post-positivisme, dan konstruktivisme.

Dalam kuadran reflektif, ilmu komunikasi bisa dipandang sebagai sebuah energi kontemplatif. Artinya sebuah teori komunikasi secara pasti akan bersentuhan dengan kondisi dan situasi sosial yang melingkupinya. Unsur kepekaan atas perubahan selalu muncul. Dengan demikian pada sisi ini, teori berkembang dengan orientasi praktis. Para ilmuwan yang menyokong pendekatan ini akan terus berada dalam ruang tawar menawar perkembangan pendekatan dan pemikiran. Selalu tergiring untuk memikirkan perubahan, dan permasalahan yang muncul dalam masyarakat. Bagi mereka, fungsi ilmu pengetahuan adalah selalu memberikan solusi atas ragam permasalahan riil masyarakat. Tak jarang semangat oportunistik muncul pada kekuasaan negara dan kepentingan ekonomi. Namun lewat formula reflektifnya, selalu ada ruang gelisah dan keinginan untuk terus terlibat dalam perubahan sosial dan perkembangan masyarakat. Berbekal pengetahuan reflektif ini, sampai sekarang kita bisa melihat beragam penelitian yang berhasil membuat perubahan dalam masyarakat, seperti penelitian atas sistem komunikasi politik, proses ketidakberpihakan manajemen humas kepada kepentingan masyarakat, penelitian komparatif atas implikasi teknologi informasi dan komunikasi yang terjadi di berbagai negara, serta ragam 'suara' keberpihakan pada rakyat banyak atas dasar kepekaan pada ketidakadilan. Sesuai dengan insting dasar orientasi teoretiknya, kelompok ini secara tegas menggunakan ragam paradigma post-positivis, kritis, dan konstruktivisme dalam beragam penelitian mereka.

Dua orientasi pemanfaatan ilmu komunikasi di atas nampaknya berjalan beriringan di Indonesia pasca reformasi. Meskipun masih dengan kebiasaan feodalisme berujung lambatnya mekanisme diseminasi karya di level internasional, ilmu komunikasi

di Indonesia sudah berderak menuju kemajuan positif. Paling tidak secara kasat mata hal ini muncul pada angka statistik apresiasi masyarakat pada ilmu baru ini. Indikatornya adalah tumbuh menjamurnya program studi komunikasi yang ditawarkan di berbagai perguruan tinggi di Indonesia. Hal serupa diikuti dengan besarnya minat lulusan sekolah menengah atas (SMU) untuk belajar disiplin ilmu komunikasi. Baik dengan niat instrumental maupun dengan niat reflektif. Pesatnya kemajuan disiplin ilmu komunikasi ini muncul seiring dengan mulai menguatnya tradisi keilmuan dan respon pasar yang terus menggeliat. Ada kegemaran saling mendeseminasi hasil penelitian dalam bentuk buku, jurnal, dan monograf.

SIMPULAN

Sifat eklektifisme dalam ilmu komunikasi menjadi penanda aspek ontologis disiplin ilmu sosial termuda ini. Sebuah sifat yang muncul karena unik dan kompleksnya unit kajian mereka. Sifat ini membuka kemungkinan ilmu komunikasi muncul dalam ruang reflektif dan instrumental saat mengapresiasi pengetahuan atas fenomena komunikasi manusia. Dua ruang yang mau tidak mau harus dimunculkan sebagai alat negosiasi sebuah disiplin ilmu sosial yang berkembang karena kebutuhan praktis kebergunaan menyelesaikan masalah proses pengiriman dan penerimaan pesan. Di sisi lain, telaah serius atas kebergunaan praktis tadi akan membuka peluang pembelajaran, konfirmasi atas verifikasi dan falsifikasi teoretik dalam prinsip dialektif pengembangan bangun epistemologi keilmuan komunikasi. Hal mana saat ini berkembang terus di Indonesia sebagai sebuah entitas masyarakat berkembang yang terus gelisah menjalani benturan kepentingan baik dalam aspek sosial, politik, ekonomi, dan budaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Baldwin, John R., Stephen D. Perry, & Mary Anne Moffitt. (2004). *Communication Theories for Everyday Life*, Boston: Pearson Education, Inc.
- Berger, Charles R., Michael E. Roloff, & David R. Roskos-Ewoldsen. (2014). *Handbook Ilmu Komunikasi*, Penerjemah Derta Sri Widowatie, Bandung: Nusa Media.
- Biagi, Shirley, (2010). *Media/ Impact: Pengantar Media Massa*, Edisi 9, Penerjemah Mochammad Irfan & Wulung Wira Mahendra, Jakarta: Salemba Humanika.
- Burawoy, Michael. (2004). *Public Sociologies: Contradictions, Dilemmas, and Possibilities*, Jurnal Social Forces (82) 4.

- Castel, Manuel, (2012). *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Cambridge: Polity Press.
- Christakis, Nicholas. A, & James H. Flower, (2010). *Connected: Dahsyatnya Kekuasaan Jejaring Sosial Mengubah Hidup Kita*, Penerjemah Zia Anshor, Jakarta:PT Gramedia Pustaka Utama.
- Denzin, Norman K., & Yvonna S. Lincoln (ed). (2005). *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3rd edition, California: Sage Publication.
- _____. (2011). *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 4th edition, California: Sage Publication.
- Fiske, John, (2014). *Pengantar Ilmu Komunikasi*, Penerjemah Hapsari Dwiningtyas, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Fisher, B. Aubrey. (1978). *Perspectives on Human Communication*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Frey, Lawrence R., Carl H. Botan, Paul G. Friedman, & Gary L. Kreps. (1991). *Investigating Communication: An Introduction to Research Methods*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Geertz, Clifford. (1974). *The Interpretation of Culture: Selected Essays*, London: Hutchinson & Co Publisher, Ltd.
- _____. (1995). *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Antropologist*, New York: Harvard University Press.
- Goodman, Michael B., & Peter B. Hirsch, (2010). *Corporate Communication: Strategic Adaptation for Global Practice*, New York: Peter Lang Publishing, Inc.
- Hadiz, Vedi R. 'Ilmu Sosial dalam Konteks Otoritarianisme, Demokrasi, dan Tuntutan Pasar, dalam Widjajanti Mulyono Santoso (Ed). (2016). *Ilmu Sosial di Indonesia: Perkembangan dan Tantangan*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Hardt, Hanno. (1992). *Critical Communication Studies: Communication, History and Theory in America*, London & New York: Routledge.
- LittleJohn, W, & Karen A. Foss, (2008). *Theories of Human Communication*, 9th editions, Singapura: Thomson Wadsworth.
- Luhmann, Niklas. (2000). *The Reality of the Mass Media*, London: Polity Press.
- Miller, Katherine, (2002). *Communication Theories: Perspectives, Processes, and Contexts*, New York: McGraw-Hill Inc.
- Muadz, M. Husni, (2014). *Anatomi Sistem Sosial: Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas dengan Pendekatan Sistem*, Mataram: Institut Pembelajaran Gelar Hidup (IPGH).
- Narwaya, St Tri Guntur. (2006). *Matinya Ilmu Komunikasi*, Yogyakarta: Resist Book.
- Ritzer, George, (2013). *Eksplorasi Teori Sosial: dari Metateori sampai Rasionalisasi*, penerjemah Astry Fajria, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rogers, Everett M, (1997). *A History of Communication Study: A Biographical Approach*, New York: The Free Press.
- Ruben, Brent D., & Lea P. Stewart. (2013). *Komunikasi dan Perilaku Manusia*, Penerjemah Ibnu Hamad, Depok: PT RajaGrafindoPersada.

- Schmidt, Eric, & Jared Cohen, (2014). *The New Digital Age: Reshaping the Future of People, Nations and Business*, London: John Murray.
- Scott, John.,(Ed), (2011). *Sosiologi: the Key Concepts*, Penerjemah Tim Labsos FISIP UNSOED, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Straubhaar, Joseph, Robert LaRose, & Lucinda Davenport, (2012). *Media Now: Understanding Media, Culture, and Technology*, Seventh Edition, Boston: Wadsworth Cengage Learning.

REVITALISASI ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN DALAM MERESPON PERUBAHAN SOSIAL

Ali Imron

Universitas Negeri Surabaya, Indonesia

aliimron@unesa.ac.id

ABSTRAK: Revitalisasi Ilmu Sosial Keindonesiaan dalam Merespon Perubahan Sosial. Kondisi Indonesia pascareformasi membawa perubahan sosial pada struktur sosial. Struktur ekonomi kapitalistik telah menggurita dan menjadi kontrol setiap kebijakan ekonomi. Pada tingkatan mikro, perubahan-perubahan sosial yang terjadi lebih beragam dan spesifik. Munculnya *network society* menjadi indikasi perubahan relasi-relasi sosial sehingga menggiring masyarakat ke arah kehidupan demokratis. Namun, perubahan sosial yang terjadi sangat cepat dan kompleks ini justru kurang mendapat respon dari ilmuwan Indonesia. Ilmuwan-ilmuwan sosial di Indonesia selama ini terkesan hanya mengacu pada teori-teori dan metode-metode Barat (klasik dan kontemporer) untuk menganalisis dan mengkaji perubahan sosial di Indonesia. Padahal teori dan metode Barat tidak selamanya relevan digunakan sebagai alat untuk menganalisis dan mengkaji isu serta permasalahan perubahan sosial di Indonesia yang memiliki keunikan tersendiri, berbeda dengan yang terjadi di dunia Barat. Akibatnya, teori-teori sosial khas Indonesia tidak banyak yang muncul sebagai perspektif utama. Revitalisasi ilmu sosial keIndonesiaan dalam merespon perubahan sosial di Indonesia yang sangat kental dengan budaya Timur.

Kata kunci: revitalisasi; ilmu sosial keIndonesiaan; perubahan sosial

PENDAHULUAN

Perubahan sosial yang terjadi di Indonesia pascareformasi membawa dampak luar biasa bagi masyarakat. Perubahan sosial yang sangat cepat dan terjadi pada setiap bidang kehidupan, seperti bidang politik, ekonomi, sosial, dan budaya. Dampak sosial tersebut tidak hanya menyentuh aspek makro, namun juga pada sektor mikro. Pada aspek makro, telah terjadi perubahan pada struktur sosial. Saat ini, paradigma pembangunan di Indonesia masih bertahan pada mantra modernisasi dengan parameter pertumbuhan ekonomi (*economic growth*). Ukuran keberhasilan pembangunan ekonomi kemudian disandarkan pada peningkatan daya beli masyarakat dan kesejahteraan. Artinya, apabila sebagian besar masyarakatnya memiliki daya beli yang tinggi, maka bisa dianggap masyarakatnya telah sejahtera. Konsekuensi dari paradigma pembangunan dengan tipe modernisasi akan melanggengkan keberadaan sistem ekonomi kapitalis yang akan menyebabkan masyarakat mengalami dependen dan konsumtif. Gurita ekonomi kapitalis ini ternyata telah merambah pada setiap kebijakan ekonomi yang diterapkan pemerintah.

Pada sektor mikro, variasi perubahan yang terjadi justru lebih beragam. Perubahan sosial yang terjadi justru berdampak pada munculnya jejaring masyarakat (*network society*), dimana setiap individu dapat berhubungan, berjejaring, membangun komunikasi dan bekerjasama dengan individu lain di belahan dunia yang lain. Perubahan pada relasi-relasi sosial inilah menjadi embrio munculnya spirit demokrasi. Kehidupan masyarakat sudah mulai tergiring pada pembentukan masyarakat yang lebih demokratis.

Perubahan sosial yang terjadi sangat deras ini ternyata kurang mendapatkan respon dari para ilmuwan Indonesia, terutama dari selingkung ilmu-ilmu sosial. Para intelektual ilmu-ilmu sosial di Indonesia saat ini justru sangat mendewakan teori, konsep, dan metode dari Barat. Intelektual ilmu-ilmu sosial di Indonesia seolah-olah sangat dependen dan sulit dilepaskan dari jerat-jerat koloni pengetahuan Barat. Kondisi seperti inilah yang merupakan dampak dari paradigma modernisasi yang masih diagungkan itu. Belum lagi iklim akademik yang belum sepenuhnya berjalan di kalangan intelektual. Akibat genggaman erat kapitalistik, para intelektual Indonesia akhirnya hanya bekerja pada selingkung “proyek” dengan guyuran uang yang berlimpah. Atau senantiasa berlomba-lomba untuk menggapai kursi kekuasaan dan jabatan.

Kondisi ini mengakibatkan konsep, teori, dan metode ilmu-ilmu sosial yang bersumber pada pengetahuan lokal (*indigeneous*) tidak muncul. Padahal pendekatan

indigeneous sangat tepat jika digunakan untuk menganalisis isu-isu perubahan sosial di Indonesia yang sangat kental dengan budaya Timur. Tokoh-tokoh ilmu sosial Indonesia, seperti Selo Soemardjan, Sartono Kartodirjo, atau yang lainnya merupakan intelektual ilmu sosial yang telah menjadi pionir dalam membumikan konsep, teori, dan metode khas Indonesia (*indigeneous*) dalam merespon perubahan sosial. Oleh karena itu, konsep, teori, dan metode dari intelektual ilmu sosial tersebut dapat dijadikan rujukan untuk melahirkan konsep baru dalam merespon tantangan perubahan sosial di Indonesia.

Pada artikel ini akan mengkaji tentang berbagai problem kemadegan ilmuwan-ilmuwan sosial dalam melahirkan konsep-konsep asli Indonesia. Pada penjelasan berikutnya beberapa konsep ilmuwan sosial Indonesia dipaparkan untuk membuka cakrawala pengetahuan dan spirit akan pentingnya konsep-konsep asli Indonesia. Solusi konkret akan ditawarkan dalam menjawab permasalahan tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Akar Permasalahan Ilmuwan Sosial Sebagai Ancaman Kamatian Ilmu-ilmu Sosial

Prof. Heru Nugroho pernah menceritakan kegelisahannya pada sebuah acara diskusi *Great Thinkers* tentang kondisi para ilmuwan sosial saat ini. Menurut guru besar Sosiologi UGM ini, saat ini kalangan ilmuwan sosial di Indonesia seakan membisu dalam merespon perubahan sosial yang terjadi sangat pesat dan kompleks sehingga tidak mampu memproduksi konsep dan teori baru (Nugroho, 2010). Para ilmuwan sosial seakan tidur dalam lamunan liberalisasi dan kapitalisasi ekonomi yang saat ini menggurita di semua sektor kehidupan. Para ilmuwan sangat asyik untuk menggali pundi-pundi uang sebagai tukang dalam serangkaian “proyek”, serta mencari kedudukan dan singgasana politik di kampus. Ilmuwan yang seharusnya menjadi penggerak roda akademik dan aktor dalam produksi karya-karya akademik justru menjadi hamba uang.

Perubahan-perubahan sosial yang terjadi di Indonesia saat ini serasa menjadi realitas yang hanya berlalu begitu saja tanpa ada bekas-bekas tapak akademik yang merekonstruksinya. Sedangkan konsep, teori, dan metode yang ditawarkan Barat puluhan tahun lalu ternyata telah usang dan tidak lagi relevan apabila digunakan untuk mengkaji dan menganalisis fenomena perubahan sosial saat ini yang sangat cepat dan kompleks. Jikalau ada ilmuwan yang melakukan konstruksi dan rekonstruksi teoritik, jumlahnya pun bisa dihitung dengan jari.

Kondisi yang terjadi saat ini adalah banyak dosen-dosen yang memiliki gelar

berjejer bahkan seorang guru besar sekalipun yang justru hanya fokus dan disibukkan dengan pekerjaan-pekerjaan nonakademik, seperti sebagai birokrat kampus, aktivis organisasi sosial atau melebarkan “sayap” dengan keluar kampus untuk mencari “proyek-proyek” dengan dalih pengembangan isu-isu akademik.

Kesemua aktivitas tersebut diarahkan untuk mendapatkan gelontoran dana hibah atau apapun itu namanya yang justru jauh dari upaya pengembangan akademik. Ternyata berbagai tunjangan, baik bagi guru besar atau dosen yang telah tersertifikasi tidak mampu menggairahkan iklim akademik di kampus. Kondisi inilah yang akan mengancam kemandekan perkembangan ilmu-ilmu sosial. Apabila kemandekan ini terus dipertahankan, maka kematian ilmu-ilmu sosial tidak lagi menjadi ancaman, namun justru akan menjadi kenyataan.

Ilmuwan Sosial Sebagai Spirit Kebangkitan

Kemandekan ilmu-ilmu sosial semakin terasa saat ini, namun melihat beberapa konsep, teori, dan metode ilmu sosial yang lahir dari ilmuwan-ilmuwan sosial Indonesia tampaknya masih menjadi angin segar, setidaknya sebagai spirit bagi generasi penerus untuk senantiasa mencontoh kultur akademik yang dibangunnya. Ada dua tokoh ilmuwan sosial yang akan dibahas dalam artikel ini, yaitu Selo Soemardjan dan Sartono Kartodirdjo. Sub pembahasan ini bertujuan untuk memperkenalkan konsep-konsep ilmu sosial asli Indonesia (*indigeneous*) yang dilahirkan oleh ilmuwan tersebut dan lebih lanjut menjadikan konsep-konsep tersebut sebagai rujukan untuk mengkaji, menganalisis bahkan merekonstruksi teori baru dalam merespon perubahan sosial.

Selo Soemardjan, seorang sosiolog yang cermat mengkaji dan menganalisis perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat Jawa di Yogyakarta. Berdasarkan analisisnya, faktor-faktor yang mengakibatkan munculnya perubahan sosial di Yogyakarta, antara lain: faktor akar perubahan, stimulan, proses perubahan, dan respon masyarakat terhadap perubahan. Dalam pandangan Selo Soemardjan, akar perubahan sosial dalam kehidupan masyarakat adalah ideologi politik. Ideologi politik dianggap mampu menggerakkan masyarakat untuk memosisikan nilai-nilai, sikap, dan pola tingkah laku dalam menjalin interaksi sosial (Soemardjan, 1980).

Aktor yang sangat berperan dalam perubahan sosial di Yogyakarta adalah Sultan. Aktor ini mampu menjadi stimulan. Sultan yang memiliki kekuatan kepemimpinan dan kekuasaan mampu berperan sebagai aktor yang disegani oleh masyarakat Yogyakarta,

meskipun kala itu perubahan sosial yang cepat terkait perubahan struktur sosial dari struktur tertutup menjadi struktur sosial terbuka. Masyarakat masih menaruh kepercayaan penuh kepada Sultan karena Sultan tidak memiliki kepentingan apapun dibalik perubahan sosial yang terjadi. Sultan justru mendorong masyarakat untuk senantiasa mampu beradaptasi dalam perubahan sosial tersebut.

Kondisi tersebut tercermin dalam proses ketika perubahan sosial berlangsung. Perubahan sosial di Yogyakarta kala itu berlangsung dalam kondisi yang dijiwai oleh prinsip-prinsip kedamaian dan harmonis. Meskipun perubahan sosial yang terjadi cukup revolusioner, namun tidak menimbulkan gejolak politik. Meskipun muncul kekuatan-kekuatan baru, namun kekuasaan primordial Kraton Yogyakarta masih bertahan. Kritik yang disampaikan masyarakat sebagai bagian dari kehidupan yang demokratis masih berlangsung, namun tetap mengedepankan unsur harmoni sosial. Ungkapan "*ngono yo ngono ning ojo ngono*" menjadi sebuah kontrol sosial (Soemardjan, 1980). Maksudnya, setiap kritik sosial harus disampaikan secara santun, beretiket, serta menjunjung tinggi toleransi. Masyarakatpun menyambut perubahan sosial yang terjadi dengan "*legowo*".

Ilmuwan selanjutnya yang memiliki kontribusi terhadap lahirnya konsep dan teori sosial asli Indonesia (*indigeneous*) adalah Sartono Kartodirdjo. Sartono Kartodirdjo adalah ilmuwan sosial dan humaniora yang merupakan tokoh pembaharu dalam perkembangan sejarah kritis. Ia terkenal dalam memperkenalkan visi dan pendekatan penulisan sejarah (Historiografi) agar menerapkan visi "Indonesia-sentrisme" yang lebih menekankan penempatan peran bangsa Indonesia sebagai pelaku utama dalam perjalanan sejarah Indonesia (Kartodirdjo, 1982). Hal ini sangat mendesak untuk dilakukan karena selama ini perspektif eropasentris masih mendominasi historiografi di Indonesia, terutama pada masa kolonial.

Sumbangan pemikiran lainnya adalah pentingnya pemakaian perspektif interdisipliner dan multidisipliner ilmu sosial dalam mengkaji sejarah. Ilmu sosial menjadi alat bantu yang penting dalam membedah kisah-kisah sejarah. Karena dengan bantuan analisa ilmu sosial, fakta sejarah dapat diungkap melalui latar belakang dan motif dibalik terjadinya peristiwa sejarah. Pendekatan sosial digunakan Sartono Kartodirdjo dalam mengkaji pemberontakan kaum petani terhadap kaum penguasa pada masa kolonial dan gerakan protes masyarakat marginal. Menurutnya, dengan bantuan ilmu sosial, fakta sejarah akan terlihat lebih hidup dan selalu menarik untuk dikaji.

Indigeneousasi dan Askestisme Akademik

Merefleksikan ilmuwan-ilmuwan sosial, seperti Selo Soemardjan dan Sartono Kartodirdjo membawa spirit untuk senantiasa mengembangkan jiwa akademik sebagai ilmuwan. Selo Soemardjan dan Sartono Kartodirdjo adalah segilintir ilmuwan yang mampu merespon perubahan sosial yang terjadi di sekitarnya untuk kemudian melakukan rekonstruksi terhadap teori yang berkembang saat ini dan mengembangkan konsep dan teori baru yang lebih membumi dan relevan dengan kondisi sosial dan budaya Indonesia.

Untuk mewujudkan itu semua, maka diperlukan berbagai langkah konkret, tersistematis, dan terstruktur. *Pertama*, perguruan tinggi sebagai sarana pengembangan intelektual harus mampu menciptakan iklim akademik yang kondusif. Universitas harus senantiasa meriah dengan aktivitas-aktivitas penelitian, menulis, diskusi, debat, dan kritik sosial. Aktivitas tersebut berlangsung tanpa embel-embel uang atau mencari keuntungan material semata. Dalam rangka merealisasikan iklim akademik seperti ini, maka mutlak diperlukan komunitas-komunitas akademik yang secara konsisten menyelenggarakan kegiatan-kegiatan ilmiah akademik. Sinergi positif antar dosen dan mahasiswa menjadi amunisi berharga dalam membangun iklim akademik yang kondusif. Mahasiswa juga harus terlebih dahulu membekali diri dengan bahan bacaan yang mencukupi agar aktivitas ilmiah terus menerus bergulir.

Kedua, ketika para ilmuwan sudah sangat *habit* dengan iklim akademik, maka diperlukan landasan moral untuk semakin memperkuat jati diri seorang ilmuwan. Sifat asketis sangat menonjolkan sikap kesederhanaan, kejujuran dan kerelaan berkorban dalam melakukan aktivitas kehidupan, termasuk dalam membangun iklim akademik. Meskipun dalam kondisi yang terbatas, termasuk sarana dan prasarana penunjang akademik yang terbatas, namun tetap terdorong untuk senantiasa bekerja keras secara akademik sehingga mampu mendongkrak produktivitas akademiknya, salah satunya hasil kajian dan analisis kritis akan perubahan sosial sehingga menghasilkan konsep, teori, dan metode yang baru (*indigeneous*).

Ketiga, memanfaatkan konsep-konsep asli (*indigeneous*) ilmu-ilmu sosial, terutama untuk mengkaji realitas perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Karena realitas sosial yang terjadi di Indonesia akan lebih tepat dan relevan apabila dikaji dan dianalisis dengan menggunakan konsep, teori, dan metode asli ilmuwan Indonesia (*indigeneous*).

SIMPULAN

Perubahan sosial yang terjadi di Indonesia saat ini harus direspon oleh ilmuwan ilmu-ilmu sosial dengan cermat sehingga mampu menciptakan teori baru yang lebih meng-Indonesia (*indigeneous*) agar ilmu-ilmu sosial Indonesia tidak mati oleh kuasa ilmu sosial Barat. Oleh karena itu, diperlukan upaya revitalisasi terhadap ilmu-ilmu sosial asli Indonesia (*indigeneous*) agar dominasi ilmu sosial Barat tidak menggurita di kalangan ilmuwan Indonesia. Karena konsep, teori, dan metode ilmu sosial Barat telah terbukti tidak mampu menjelaskan perubahan-perubahan sosial yang cenderung terjadi secara cepat dan komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

- Kartodirdjo, S. (1982). *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia*, Jakarta: Gramedia.
- Nugroho, H. (2010, Maret 24). *Mencari Akar Permasalahan Ancaman Kematian Ilmu-ilmu Sosial*. Makalah dipresentasikan dalam Seminar *Great Thinkers* Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.
- Soemardjan, S. (1980). *Perubahan Sosial di Yogyakarta*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Suryo, Dj. (2010, April 22). *Sartono Kartodirdjo: Seorang Pemikir Besar Ilmu Sosial dan Humaniora*. Makalah dipresentasikan dalam Seminar *Great Thinkers* Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.
- Usman, S. (2010, Maret 24). *Selo Soemardjan, Perubahan Sosial dan Masyarakat Jejaring*. Makalah dipresentasikan dalam Seminar *Great Thinkers* Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta

SEXI DANCER SEBAGAI PILIHAN MAHASISWA PEREMPUAN

Aris Martiana, V. Indah Sri Pinasti, dan Puji Lestari

FIS UNY

aris_martiana@uny.ac.id, indah_sp@uny.ac.id, puji_lestari@uny.ac.id

ABSTRAK: Sexi Dancer sebagai Pilihan Mahasiswa Perempuan. Fenomena sexi dancer yang sudah mulai terbuka dapat dinikmati masyarakat perkotaan di berbagai pertunjukan. Penari berstatus sebagai mahasiswa memilih menjadi sexi dancer sehingga sangat menarik untuk diteliti. Tujuannya adalah untuk dapat mengetahui alasan pilihan perempuan berstatus sebagai mahasiswa menjadi sexi dancer. Penelitian ini menggunakan kualitatif deskriptif. Sesuai dengan tujuannya digunakan teknik cuplikan snowball sampling dengan teknik wawancara dan teknik dokumentasi dalam pengumpulan data. Analisis data dilakukan dengan menggunakan model interaktif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa alasan perempuan tersebut menjadi sexi dancer antara lain : (1). diajak oleh teman sebagai awalan menari di klub malam, (2). hobi menari, (3). memiliki banyak waktu luang dan (4). sebagai *job* mendapatkan penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Penelitian ini diharapkan dapat menambah khasanah ilmu pengetahuan khususnya ilmu sosial dan mampu sebagai acuan bagi penelitian yang akan datang mengenai fenomena sosial yang ada di masyarakat.

Kata Kunci: Sexi dancer, Perempuan, Mahasiswa

PENDAHULUAN

Perempuan bekerja saat ini bukan hal yang aneh dan baru bagi masyarakat secara umum. Berbagai jenis pekerjaan sudah diduduki oleh kaum hawa tersebut sehingga kesejajaran dengan pria sudah terlihat nyata. Perempuan bebas memilih pekerjaan yang akan ditekuninya diberbagai bidang, salah satunya adalah bidang kesenian. Kesenian memiliki beberapa jenis salah satunya adalah seni tari yang mengalami perkembangan dari masa ke masa dan dikemas menjadi lebih menarik. Seni tari yang sering dikenal masyarakat luas adalah tarian tradisional dan modern. Berbagai inovasi ditemukan dan kreativitas para penari semakin tinggi. Seiring perkembangan jaman tarian memiliki warna yang beranekaragam baik gaya tradisional maupun modern, ketika tarian modern yang diwarnai dengan inovasi serta penyesuaian dengan kondisi masyarakat saat ini menjadi sangat populer.

Melegendanya kedekatan kehidupan penari perempuan dengan kaum laki-laki menjadi keunikan tersendiri dalam cerita seorang penari. Sejarah penari perempuan sangat panjang bahkan juga memiliki kontroversi tersendiri dalam masyarakat. Sebagai contoh masih teringat beberapa tahun yang lalu kasus artis inul daratista yang dicekal dilarang manggung padahal saat itu dia sedang banyak disukai masyarakat akan kemunculannya di dunia hiburan pertelevisian. Banyak aturan yang memang mewarnai perjalanan seorang penari perempuan salah satunya adalah muktamar memutuskan bahwa tari-tarian itu hukumnya boleh (mubah), meskipun dengan lenggak lenggok dan gerak lemah gemulai, selama tidak terdapat gerak wanita bagi kaum laki-laki dan menyerupai gerak laki-laki bagi kaum pria. Apabila terdapat gaya-gaya tersebut maka hukumnya haram (Bisri effendy dalam Jurnal Perempuan, edisi khusus 62).

Tarian yang dilakoni perempuan saat ini sudah mengalami perkembangan sebagai contoh sejak dahulu sudah dikenal adanya tarian tayub/lengger dan kemudian era ini mulai dikenal dengan sexi dancer yakni tarian yang mengandung kesexian perempuan. Sexi dancer dilakukan oleh perempuan cantik dengan berpakaian minimalis kemudian menari dengan gerakan bebas. Sexi dancer identik dengan kostum yang minimalis dengan ukuran pas tubuh dan penari berdandan menunjukkan sisi kecantikannya kemudian mereka menari di berbagai aktivitas agar lebih meriah. Gerakan yang memang mampu membangkitkan sisi gairah seksual penonton juga ditampilkan. Kerap sekali dalam aktivitas maskulin menggunakan sexi dancer seperti di pameran otomotif, pertunjukan musik, gelar produk dan sebagainya. Penggunaan

perempuan sebagai sexi dancer dalam produk maskulin untuk menarik pengunjung menuntut perempuan harus tampil cantik dan lihai dalam menari. Apabila dilihat secara seksama perempuan telah dilingkari dengan berbagai macam syarat agar dia bisa bertindak sebagai contoh ketika perempuan sexi dancer harus memperlihatkan bagian-bagian tubuhnya untuk dikonsumsi publik terutama beberapa kaum laki-laki yang notabenehnya menginginkan kesenangan. Baudrillard menegaskan bahwa, ketika manusia diperbolehkan melihat, mempertontonkan, melakukan atau merepresentasikan yang sebelumnya dianggap tabu, amoral, bahkan abnormal maka sebenarnya tidak ada lagi rahasia di dalam dunia realitas. Bahkan realitas seksual itu sendiri sebenarnya sudah tidak ada sebab ia hanya bisa ada bila masih ada sesuatu yang dirahasiakan yang direpresentasikan untuk difantasikan. Yang tersisa sekarang melalui perkembangan biakan bentuk-bentuk baru (pelanggaran) citra seksual adalah hiperealisme kesenangan (Piliang, 1998; Ellys Lestari P, 2010).

Fenomena sexi dancer yang sudah mulai terbuka ditontonkan masyarakat di kota-kota besar dalam berbagai pertunjukan sehingga banyak masyarakat khususnya kaum laki-laki yang memiliki keinginan kuat untuk menonton. Ketertarikan akan tarian tersebut terlihat salah satunya disebabkan karena penari yang memiliki kecantikan. Penari harus bisa menjaga penampilan dan berdandan apik dalam setiap tampil didepan umum. Banyak hal yang dilakukan oleh penari dan tentu ada konsep penguasaan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Gabriella Devi Benecdicta dalam Jurnal Sosiologi Masyarakat, 2011 yaitu otonomi atas tubuh perempuan selalu berhubungan dengan kekuasaan. Seorang perempuan dikatakan dapat memiliki otonomi atas tubuhnya sendiri jika ia dapat melakukan kontrol atas tubuhnya sendiri jika ia dapat melakukan kontrol atas tubuhnya. Jika seorang perempuan memiliki kemampuan kontrol tersebut ia dapat menentukan arah tubuhnya. Tubuh perempuan yang indah dan menarik bagi laki-laki dapat digunakan secara sadar oleh perempuan untuk mendapatkan keuntungan bagi dirinya. Namun tidak semua perempuan dapat memiliki otonomi atas tubuhnya sendiri. Ketidakmampuan perempuan dalam menentukan arah atas tubuhnya tersebut dapat dilihat ketika tubuh perempuan dijadikan komoditas oleh pihak lain untuk mendapatkan keuntungan bagi pihak tersebut. Kata cantik dan seksi memang selalu menempel pada perempuan sexi dancer. Baik saat di panggung ataupun di kehidupan sehari-hari, mereka terbawa kebiasaan berpenampilan layaknya di panggung meski tidak se vulgar saat tampil menari. Berdandan minimalis pun dilakukan oleh para penari dalam

kesehariannya.

Sexi dance adalah hasil karya manusia sebagai wujud budaya berupa aktivitas namun disisi lain tarian tersebut menjadi sebuah aktivitas yang dapat dipandang sebagai sesuatu yang diluar nilai dan norma ketimuran oleh masyarakat bahkan dapat dimungkinkan ada sekelompok masyarakat menganggap sebagai sebuah penyimpangan karena gerakannya dan penampilan penarinya, seperti yang diungkapkan oleh John Scott (2011) tentang penyimpangan mengacu pada perilaku, cara-cara bertindak, sikap, keyakinan dan gaya yang melanggar norma-norma, aturan, etika, dan harapan masyarakat.

Fenomena sexi dancer tersebut sangat menarik untuk diteliti apalagi pelakunya adalah perempuan yang sedang menempuh pendidikan tinggi yaitu mahasiswa. Lebih menariknya adalah mengurai fenomena mahasiswa yang memilih menjadi sexi dancer, ada apakah gerangan dibalik fenomena tersebut. Mahasiswa yang memiliki tingkat perkembangan belajar secara kognitif tinggi mempunyai pandangan orientasi lain terhadap pekerjaan sexi dancer. Status mahasiswa sebagai remaja akhir sebenarnya memang selayaknya sudah mengetahui identitas dirinya dan mengalami kestabilan emosi. Melihat hal tersebut mereka sudah dapat berpikir dan bertindak mana hal yang benar dan tidak sesuai dengan norma yang berlaku dalam lingkungannya. Mahasiswa perempuan sebagai sexi dancer yang berasal dari luar kota awalnya datang ke Yogyakarta untuk menimba ilmu di perguruan tinggi terkemuka lalu saat ini memilih memiliki pekerjaan sambil mereka belajar menyelesaikan jenjang kesarjanaannya. Fenomena itu mampu mencuri perhatian untuk dapat dikaji dengan ilmu pengetahuan pendidikan sosiologi sehingga penelitian ini dilakukan.

METODE

A. Bentuk Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif yang bertujuan menggambarkan sifat sesuatu yang tengah berlangsung pada saat penelitian dilakukan atau menjawab pertanyaan yang menyangkut sesuatu pada waktu sedang berlangsungnya proses penelitian. Fenomena alasan mahasiswa perempuan sebagai sexi dancer ini menggunakan metode kualitatif. Telah diketahui bahwa hal yang dikaji dalam penelitian ini adalah perempuan sebagai sexi dancer yang populer saat

ini dan berstatus mahasiswa sehingga sangat tepat digunakan metode kualitatif yang memiliki salah satu sifat menguraikan fenomena/gejala sosial.

B. Sumber Data Penelitian

Sesuai dengan judul yang diambil berarti informan yang digunakan adalah perempuan berstatus mahasiswa yang sebagian besar berasal dari luar kota kemudian tinggal di Yogyakarta. Ketika mendapatkan informan tersebut peneliti mengalami kesulitan karena hal yang dikaji sangat sensitif sehingga tidak semua mahasiswa perempuan mau menjadi informan. Pada akhirnya penelitian ini memiliki 4 informan yang berasal dari perguruan tinggi negeri yang identitasnya disembunyikan dengan menggunakan inisial antara lain: DT, IM, IN dan AN. Mereka semua memiliki bakat menari sejak kecil dan dunia tari ditekuni oleh mereka hingga saat ini.

C. Teknik Cuplikan

Teknik cuplikan dilakukan dengan menggunakan snowball sampling. Peneliti menemukan kunci informan dahulu kemudian dari dia akan ditemukan informan lain yang sama sebagai sexi dancer. Setelah itu maka akan didapatkan informan kembali sehingga data yang dibutuhkan tercukupi. Teknik ini tepat sekali digunakan karena peneliti belum mengetahui informan sexi dancer.

D. Teknik Pengumpulan Data

1. Wawancara

Sebelum menginterview informan, membangun kepercayaan dengan informan sangat penting sehingga cerita-cerita mereka akan mengalir dengan sendirinya tanpa ada yang ditutupi. Interview ini tetap menggunakan pedoman yang berisi daftar pertanyaan yang merupakan garis besar tentang apa yang akan didiskusikan dalam penelitian. Pewawancara berhak mengembangkan pertanyaan untuk memperdalam informasi. Pelaksanaan wawancara dilakukan secara terbuka sehingga informan mengetahui bahwa sedang diadakan penelitian dan informan menjadi salah satu sumber informasi.

2. Dokumentasi

Teknik ini menggunakan beberapa dokumen berupa hasil-hasil penelitian lainnya yang sudah dijurnalkan dan beberapa informasi berita terkait dengan sexi dancer.

E. Validitas Data

Validitas data menggunakan triangulasi metode yaitu pengumpulan data dengan teknik pengumpulan data yang berbeda. Teknik yang digunakan yaitu interview dan dokumentasi.

F. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah mendeskripsikan secara holistik tentang hasil penelitian tersebut. Penelitian ini menggunakan analisis data deskriptif kualitatif. Teknik analisis data kualitatif dalam penelitian ini menggunakan model interaktif Miles & Huberman.

Aktivitas analisis data model ini adalah reduksi data, sajian data, dan penarikan kesimpulan. ...tiga hal utama yaitu reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan/verifikasi sebagai sesuatu yang jalin menjalin pada saat sebelum, selama, dan sesudah pengumpulan data dalam bentuk sejajar untuk membangun wawasan umum yang disebut analisis (Miles & Huberman, 1992). Data kualitatif pada studi pendahuluan berupa hasil wawancara dan catatan lapangan direduksi, disajikan untuk diberi makna, terakhir disimpulkan untuk memperkuat latar belakang penelitian sehingga dalam penyajian memang sesuai dengan permasalahan dan tujuan yang diinginkan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pilihan mahasiswa perempuan menjadi sexi dancer memiliki alasan penyebab mereka melakukannya. Tindakan yang dilakukan individu memiliki motif tertentu yang mendasarinya sehingga seseorang akan melakukan tindakan tersebut. Alasan yang dimiliki seseorang pasti berbeda-beda walaupun secara sekilas ada persamaan namun tetap akan ada perbedaan setelah diurai lebih lanjut. Begitu juga pada mahasiswa perempuan sexi dancer sebagai informan mereka mempunyai alasan tersendiri dari perilakunya tersebut. Alasan yang mendasari pilihannya tersebut antara lain dikarenakan :

1. Ajakan teman menjadi awal perempuan menari sexi

Perempuan sexi dancer sebelumnya adalah seorang penari yang melakukan tarian lainnya seperti tari tradisional dan tari modern sehingga mereka sudah lama berkecimpung dalam dunia tari. Ketika mereka mendapatkan tawaran dari teman untuk menari di klub dan diterima sehingga sampai saat ini mereka menjadi sexi

dancer. Bahkan mereka ada yang berusaha keras untuk mempelajari gerakan sexi dance tersebut. Ajakan yang memberi pengaruh sebagai stimulus bagi individu yang kemudian adanya respon berwujud pada perilaku. George L. Gropper (1983) menyampaikan bahwa bagi Skinner deskripsi hubungan antara stimulus dan respons untuk menjelaskan perubahan tingkah laku (dalam hubungannya dengan lingkungan) adalah deskripsi yang tidak lengkap. Respons yang diberikan oleh siswa tidak sesederhana itu, sebab pada dasarnya setiap stimulus yang diberikan berinteraksi satu dengan lainnya dan interaksi ini akhirnya mempengaruhi respons yang dihasilkan. Sedangkan respons yang diberikan, dapat menghasilkan berbagai konsekuensi yang pada gilirannya akan mempengaruhi tingkah laku (Hamzah B. Uno, 2014). Respon persetujuan terhadap ajakan orang lain yang memberikan informasi tentang bagaimana menari sexi tersebut. Informan ketika mendapatkan stimulus maka akan langsung memberikan respons kemudian tergerak untuk berperilaku seperti pesan komunikasi yang didapatnya dari proses berinteraksi sosial.

2. Hobi menari

Hobi adalah kesenangan dalam melakukan kegiatan atau tindakan. Seseorang akan menjadi senang dan memiliki perasaan bahagia saat melakukannya. Tahap kepuasan yang ada bahkan frekuensi yang terjadi terus menerus sehingga menimbulkan kesan hobi memiliki zat aditif terhadap pelakunya. Menari menjadi hobi mereka dengan berbagai jenis tarian. Ada yang tarian tradisional, tarian modern dan kemudian ke tarian sexi. Semua itu adalah pilihan yang memang bergantung pada diri masing-masing individu. Informan menyampaikan sebagai hobi karena mereka mampu menarikan berbagai tarian sehingga tarian sexi tersebut juga menjadi hal yang menarik untuk mereka pelajari dan dilakukan. Ketika menjadi hobi itu sangat susah untuk ditinggalkan apalagi dari hobi tersebut menghasilkan uang untuk membiayai kehidupannya. Perempuan dengan paras cantik dan tubuh langsing sexi adalah idaman dan kepuasan tersendiri bagi perempuan dan dalam pekerjaan sebagai sexi dancer sangat dibutuhkan penampilan yang apik untuk dipertontonkan sehingga informan terkadang memiliki kesenangan dalam berdandan yang kemudian tetap diterapkan dalam kehidupan sehari-hari walau dalam make up taraf minimalis. Apapun yang dilakukan apabila sudah menjadi hobi

akan sangat susah untuk dihilangkan dan akan bertahan lama karena akan memberikan kesenangan juga kebahagiaan bagi individu.

3. Mengisi waktu luang

Informan tersebut sedang dalam studi di jenjang perguruan tinggi maka mereka mempunyai cukup waktu untuk melakukan kegiatan lainnya selain perkuliahan sehingga alasan informan menjadi sexi dancer adalah mengisi waktu luang. Waktu yang tersisa selain kepentingan akademik memang cukup banyak karena mereka bukan mahasiswa organisasi di kampus sehingga betul-betul digunakan untuk menari. Kegiatan menari yang sering dilakukan membuat mereka akan lebih mahir dalam ketrampilan menarinya apalagi dengan jenis tarian yang berbeda. Sebagian besar Informan juga berasal dari luar daerah Yogyakarta dan menjadi anak kos. Sebagai anak kos tentu kemandirian dan pengaturan waktu sudah diserahkan sepenuhnya pada diri mereka yang menjadi lebih mudah informan untuk mengatur antara pekerjaan dengan akademiknya.

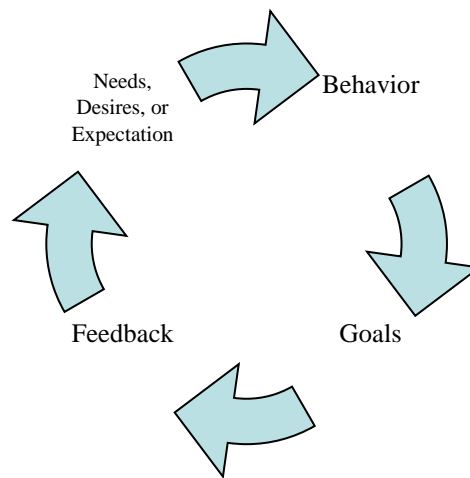
4. Job untuk mendapatkan penghasilan

Menari sebagai job dengan mendapatkan bayaran rata-rata Rp. 1.000.000,00 sampai Rp. 2.000.000,00 per bulan untuk memenuhi kebutuhan hidup dan pendidikannya. Bahkan untuk kebutuhan perawatan tubuh yang memang sangat diperlukan karena tuntutan pekerjaannya informan harus tetap terus terlihat menarik dan cantik. Perempuan cantik dengan make up yang menempel di wajahnya menjadi syarat wajib untuk menjadi penari sexi. Rata-rata mereka menghabiskan Rp. 300.000,00 sampai Rp. 1.000.000,00 per bulan untuk melakukan perawatan tubuhnya baik untuk pembelian kosmetik ataupun perawatan kecantikan lainnya. Biaya tersebut menjadi biaya rutin dan harus dikeluarkan selain pembelian pakaian untuk kostumnya. Penari melakukan pertunjukan sangat sering karena ada yang sudah terjadwal yakni untuk setiap minggunya di klub-klub yang ada di daerah Yogyakarta. Ditambah lagi ada pertunjukan lainnya selain di klub malam. Hasil yang menggiurkan bahkan didapatkan lagi apabila mereka mendapat saweran dari para penonton di klub malam bahkan untuk penari yang mau diajak keluar dan bermalam dengan penonton akan mendapatkan uang lebih banyak lagi. Meskipun untuk penghasilan plusnya tidak setiap saat ada karena mereka juga memilih-milih sesuai keinginan dan keadaan emosinya. Jadi tidak semua ajakan penonton diterima.

Seiring dengan teori motivasi dari F.W Taylor (1947) dalam bukunya Hamzah B. Uno (2014) menyampaikan bahwa...dengan pendekatan manajemen ilmiah...uang merupakan pendorong semangat utama..uang hanya bernilai karena uang itu menyebabkan mutu kehidupan yang lebih baik atau kedudukan yang meningkat di dalam maupun di luar organisasi.. untuk itu alasan sexi dancer adalah job dan mendapatkan penghasilan memang sinkron dengan pendekatan manajemen ilmiah menurut F.W. Taylor tentang uang sebagai pendorong individu memilih pekerjaan menjadi sexi dancer. Durasi pekerjaan yang tidak lama kemudian mendapatkan imbalan uang yang jumlahnya lebih dari cukup maka akan sangat menggiurkan untuk ditekuni ditambah perempuan memang secara alamiah mudah tergoda oleh sesuatu. Ellys Lestari Pambayun (2010) mengungkapkan bahwa bagaimanapun wanita memang makhluk yang indah secara alamiah. Faktor inilah yang membuat wanita dijadikan komoditas. Pasar pun menunjukkan preferensi dan tendensinya bahwa wanita merupakan aset yang laku dijual.

Alasan yang dimiliki oleh informan merupakan sebuah dorongan dari dalam dirinya sebelum mereka bertindak yaitu sebelum memutuskan menjadi seorang sexi dancer. hal tersebut tentu dipengaruhi oleh berbagai faktor baik dari dalam maupun dari luar individu. Alasan yang sering juga bisa dikatakan sebagai motif melandasi individu untuk bertindak laku. Seperti yang diungkapkan oleh Gerungan (2004) motif tersebut selalu berkaitan dengan kebutuhan manusia secara alamiah. Mengingat kebutuhan tentu akan sangat banyak jenisnya. Motif merupakan suatu pengertian yang melengkapi semua penggerak, alasan atau dorongan dalam diri manusia yang menyebabkan ia berbuat sesuatu. Macam motif yang dimiliki informan memperkaya informasi bahwa untuk menjadi seorang sexi dancer memiliki aneka keinginan dan kebutuhan yang dialaminya. Bukan sesuatu yang mudah untuk memutuskan dapat keluar dari pekerjaan tersebut mereka akan semakin kuat berada disana karena banyak hal yang sudah mereka dapatkan. Walaupun secara hati nurani mereka tidak dipungkiri kalau pekerjaan tersebut cukup beresiko bagi perempuan yang masih berstatus gadis dan mahasiswa. Sexi dancer menjadi pilihan dalam bekerja bagi mahasiswa yang memiliki bakat menari. Pilihan tersebut memiliki alasan yang mendasarinya. Alasan sebagai sesuatu motivasi yang membuat individu bertindak. Dibalik tindakan yang dilakukan individu terkandung motif untuk itu informan dalam penelitian ini juga memiliki motif. Motivasi adalah dorongan dasar yang menggerakkan seseorang bertindak laku..... Motivasi sebagai

dorongan berdasarkan kebutuhan seperti yang dijelaskan proses motivasi dasar (Hamzah B.Uno, 2014) Proses motivasi dasar tergambar sebagai berikut:



Gambar 1. Proses Motivasi Dasar

Proses motivasi seperti gambar diatas adalah sebuah proses bagaimana motivasi terbentuk. Kebutuhan, keinginan dan harapan yang mendasari menentukan perilaku dan tujuan tercapai sehingga akan ada feedback pada hal dasar kebutuhan individunya. Begitu erat kaitannya untuk hal tersebut. Motivasi sebagai alasan mengapa informan menjadi sexi dancer berawal dari sebuah kebutuhan. Kebutuhan individu berbeda-beda sehingga motivasi yang berujung pada alasan juga berbeda-beda. Keterkaitan dengan kebutuhan maka sesuai teori hierarki kebutuhan Maslow antara lain : (1). Kebutuhan fisiologis (contohnya sandang, pangan), (2). Perasaan Aman dan Tenteram (kebutuhan rasa aman bebas dari bahaya), (3). Rasa memiliki dan rasa cinta/sayang, (3). Penghargaan/penghormatan, (5). Aktualisasi diri (Hamzah B. Uno, 2014).

Sexi dancer memiliki motivasi yang berbeda-beda akan tetapi dengan melihat adanya segi finansial yang didapatkan maka hal tersebut mampu menjadi alasan dalam mereka memilih pekerjaan tersebut. Seiring dengan teori motivasi dari F.W Taylor (1947) dalam bukunya Hamzah B. Uno (2014) menyampaikan bahwa...dengan pendekatan manajemen ilmiah melihat motivasi disebabkan imbalance keuangan dapat dicapai dengan memenuhi sasaran-sasaran keluaran.... masalah pokok dengan pendekatan adalah pendekatan itu menganggap uang merupakan motivasi utama... uang menjadi hal yang utama sebagai alasan apabila berkaitan dengan pekerjaan. Kegunaannya adalah untuk memenuhi kebutuhan yang juga keinginan individu sehari-

hari. Berbicara tentang kebutuhan dan motivasi merupakan dua hal yang berkaitan dalam diri individu. Ketika manusia kemudian mengelompokkan berbagai macam kebutuhan misalnya kebutuhan primer, sekunder ataupun tersier maka motivasi individu memberi arah untuk individu berperilaku dalam kehidupan sosialnya. Bagi Murray (Howard S. Friedman & Miriam W. Schustack, 2008) menekankan bahwa hakikat individu yang terintegrasi dan dinamis sebagai suatu organisme yang kompleks yang berespons terhadap lingkungan spesifik...pentingnya kebutuhan dan motivasi...murray juga menekankan tuntutan lingkungan adalah kekuatan-kekuatan yang berasal dari orang lain ataupun dari peristiwa di lingkungan sekitar yang dapat mengarahkan perilaku seseorang.

SIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian Fenomena Mahasiswa Perempuan Sebagai Sexi Dancer di daerah Yogyakarta dapat disimpulkan bahwa dari 4 informan tersebut memiliki alasan tentang pemilihan menjadi sexi dancer antara lain diajak oleh teman sebagai awalan menari di klub malam, hobi menari, informan sebagai mahasiswa sekaligus anak kos memiliki banyak waktu luang sehingga mereka menganggap pekerjaan tersebut untuk mengisi waktu luang, dan sebagai job untuk mendapatkan penghasilan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya dalam jumlah cukup besar. Penelitian ini diharapkan akan dapat dikembangkan lagi mengingat penelitian yang dilakukan memiliki kekurangan sehingga kelak akan ada kemajuan perkembangan penelitian menuju kesempurnaan sehingga akan dapat semakin memperluas cakrawala pengetahuan.

DAFTAR PUTAKA

- Ellys Lestari Pambayun. 2010. *Birahi Maya*. Bandung : Nuansa.
- Gerungan. 2004. *Psikologi Sosial*. Bandung : PT Refika Aditama
- Hamzah B. Uno. 2014. *Teori Motivasi dan Pengukurannya Analisis di Bidang Pendidikan*. Jakarta : Bumi Aksara.
- Howard S. Friedman & Miriam W. Schustack. 2008. *Kepribadian Teori Klasik dan Riset Modern*. Jakarta : Erlangga.
- John Scott. 2011. *Sosiologi The Key Concepts*. Jakarta : PT. RajaGrafindo Persada.

Milles, B. Matthew & Huberman, Michael, A. 1992. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: UI Press.

Bisri effendy. *Perempuan dan Seni Pertunjukan*. Jurnal Perempuan edisi khusus 62.

Gabriella Devi Benecdicta. *Dinamika Otonomi Tubuh Perempuan : Antara Kuasa dan Negosiasi Atas Tubuh*. Jurnal Sosiologi Masyarakat Volume No. 16 No. 2 tahun 2011.

**FERTILITAS SUKU BANGSA PADA MASYARAKAT MAJEMUK
(KAJIAN DI DESA SIDOWALUYO KECAMATAN SIDOMULYO
KABUPATEN LAMPUNG SELATAN)**

Trisnaningsih & Buchori Asyik

Prodi Pendidikan Geografi Jur. PIPS FKIP Universitas Lampung
trisna_unila@yahoo.co.id dan buchoriasyik@yahoo.co.id

ABSTRAK: Fertilitas Suku Bangsa pada Masyarakat Majemuk (Kajian di Desa Sidowaluyo Kecamatan Sidomulyo Kabupaten Lampung Selatan). Penelitian bertujuan untuk mengetahui variasi fertilitas (jumlah anak lahir hidup) suku bangsa pada masyarakat majemuk di Lampung ditinjau dari umur kawin pertama, umur melahirkan terakhir, jenjang pendidikan, dan nilai anak. Penelitian ini dilakukan di Desa Sidowaluyo Kecamatan Sidomulyo Kabupaten Lampung Selatan yang ditentukan secara purposif. Penentuan lokasi desa secara purposif karena desa tersebut dihuni oleh beberapa suku bangsa. Subjek penelitian ini adalah 45 rumah tangga, terdiri atas 15 rumah tangga Suku Bali, 14 rumah tangga Suku Jawa, 9 rumah tangga Suku Sunda, dan 8 rumah tangga Suku Lampung. Wawancara terstruktur menggunakan kuesioner dengan judul Ketimpangan, Konflik Sosial, dan Fertilitas di Lampung dilakukan untuk mengumpulkan data. Analisis data menggunakan tabel silang. Hasil penelitian menunjukkan bahwa fertilitas bervariasi menurut suku bangsa. Suku bangsa Sunda memiliki rata-rata fertilitas yang tertinggi dibanding Suku Bali, Suku Jawa, dan Suku Lampung. Namun variasi fertilitas lebih dipengaruhi oleh variabel demografi lain (usia kawin dan penggunaan alat kontrasepsi) dari pada variabel suku bangsa. Fertilitas cenderung tinggi pada suku bangsa dengan usia kawin pertama yang rendah. Fertilitas lebih tinggi pada rumah tangga yang umur melahirkan terakhir tinggi dan pengaruh pendidikan terhadap fertilitas tidak signifikan $p \geq 0,1$.

Kata kunci: fertilitas, suku bangsa, masyarakat majemuk.

PENDAHULUAN

Provinsi Lampung menjadi tujuan mobilitas penduduk telah berlangsung sejak zaman pemerintahan Hindia Belanda dan terus berlanjut hingga kini. Para pelaku mobilitas penduduk tersebut berasal dari berbagai wilayah di Indonesia, baik dari provinsi lain di Pulau Sumatera maupun -provinsi lain di luar Pulau Sumatera. Kedatangan para pelaku mobilitas penduduk ini tidak hanya berdampak pada peningkatan jumlah penduduk, namun juga terhadap keanekaragaman suku bangsa yang tinggal di Lampung.

Sampai dengan tahun 2010 suku bangsa yang mendiami Lampung terbanyak berasal dari Suku Jawa diperkirakan jumlahnya mencapai 63,84%. Suku Lampung sebagai suku asli daerah ini jumlahnya lebih kecil 13,51 %, suku pendatang lainnya seperti Suku Sunda 9,58%, Suku asal Sumatera Selatan 5,47%, Banten 2,27%, Bali 1,38%, dan lain-lain (Minangkabau, Cina, Bugis, Batak, dan lainnya) sebanyak 3,63 % (BPS, 2010).

Keanekaragaman suku bangsa ini hampir merata terdapat di seluruh wilayah kabupaten/kota di Lampung, salah satu diantaranya adalah di Kabupaten Lampung Selatan. Di daerah ini Suku Jawa masih mendominasi dari pada suku-suku yang lainnya, diperkirakan jumlahnya mencapai 61,00%, Suku Sunda (13,3%), Suku Lampung (12,7%), suku asal Sumatera Selatan (4,7%), Banten (3,7%), Bali (1,6%) dan lain-lain (Minangkabau, Cina, Bugis, Batak, dan lainnya 3,01) (BPS, 2010).

Keanekaragaman suku bangsa ini membentuk kehidupan masyarakat yang berpedang teguh kepada adat istiadat dan budayanya masing-masing yang mewarnai kemajuan masyarakatnya (Suparlan, tanpa tahun). Hal ini tercermin dari interaksi masyarakat dalam tata pergaulan sehari-hari saling menjaga dan menghormati sesama untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Sepanjang tidak terjadi gesekan antarsuku karena perbedaan kepentingan maka keharmonisan hidup masyarakat majemuk akan terwujud dan tidak menimbulkan konflik sosial. Sebaliknya, kekayaan budaya dan adat istiadat tersebut juga sangat rawan akan terjadinya konflik sosial, sebagaimana yang pernah terjadi di Lampung.

Perbedaan jumlah penduduk dari setiap suku bangsa tersebut salah satu faktor penentunya adalah jumlah kelahiran yang lebih banyak dari pada jumlah penduduk yang meninggal dan faktor migrasi. Kelahiran menjadi faktor terpenting dalam meningkatkan jumlah penduduk. Tren kelahiran baca Tingkat Kelahiran Total (TFR) di Lampung terus

mengalami penurunan dari 3,20 pada SDKI 1991 menjadi 2,50 pada SDKI 2007. Namun, pada SDKI 2012 TFR di Lampung mengalami peningkatan menjadi 2,70, angka ini lebih tinggi dibandingkan dengan TFR Nasional pada tahun yang sama yaitu 2,60 (Trisnaningsih dan Yarmaidi, 2013: 20). Kondisi TFR yang tidak dikehendaki ini tidak mendukung tercapainya tujuan pembangunan di bidang kependudukan sebagaimana yang telah ditargetkan dalam *Millenium Development Goals* (MDGs) yaitu laju pertumbuhan penduduk seimbang (PTS) dengan TFR 2,1.

Banyak faktor yang mempengaruhi fertilitas, pengaruh faktor budaya pada sebagian negara berkembang beranggapan anak merupakan milik, kebanggaan bersama, sebagai lambang cinta serta status sosial. Oleh sebab itu setiap perkawinan orang daerah tersebut kecenderungannya selalu memiliki anak (Nasir, tanpa tahun). Faktor lain yang mempengaruhi fertilitas adalah preferensi seks (jenis kelamin). Mayoritas budaya masyarakat di dunia ini menunjukkan kecenderungan untuk lebih menyenangi kelahiran anak laki-laki, dibandingkan kelahiran anak perempuan. Preferensi jenis kelamin laki-laki ini terutama terjadi di kalangan budaya orang-orang Islam, Cina, India. Di Indonesia, budaya ini ditemukan pada masyarakat Batak dan Bali. Pemilihan jenis kelamin anak-anak perempuan (*sex preference culture*) tampaknya hanya ada pada beberapa budaya tertentu, seperti pada suku asli Australia (Aborigin), suku suku di Guenia Baru, suku Assam, kelompok kecil di California dan suku bangsa di Peru (Amerika Latin) (Wirawan, tanpa tahun). Survei yang dilakukan Williamson menunjukkan bahwa, orang tua pada umumnya lebih senang mempunyai anak laki-laki, atau setidaknya mempunyai anak laki-laki dan anak perempuan dalam jumlah yang sama (Were, 1981:120) dalam (Wirawan, tanpa tahun).

Kajian terhadap fertilitas di Provinsi Aceh pada tahun 2012 menunjukkan bahwa variabel suku tidak mempunyai pengaruh nyata terhadap fertilitas. Diperoleh t hitung variabel suku pada tingkat kepercayaan 95 persen sebesar 0,990, sedangkan t tabel sebesar 1,96. Variabel bebas tersebut hanya mampu menjelaskan variabel terikat (fertilitas) sebesar 36,6 persen (Nasir, tanpa tahun).

Sejauh ini belum diketahui bagaimana perilaku fertilitas pada berbagai suku bangsa yang ada di Lampung? Penelitian yang pernah dilakukan pada salah satu suku bangsa di Lampung mendapatkan bahwa fertilitas pada suku pendatang (Suku Jawa) pada tahun 1980an dipengaruhi oleh pekerjaan orang tua. Pendatang Suku Jawa yang pekerjaannya sebagai petani memperbanyak jumlah anggota keluarga melalui fertilitas

karena anak dinilai sebagai sumber tenaga kerja. Anak dapat membantu pekerjaan orangtua petani, karena orangtua petani memerlukan tenaga kerja untuk membantu pekerjaannya, namun tidak mampu menggunakan tenaga kerja dari luar keluarga yang harus dibayar. Karena itu variasi fertilitas pada setiap suku bangsa juga dapat dirunut dari pandangan mereka tentang nilai anak bagi keluarga. Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsi variasi fertilitas terkait dengan latar belakang demografi dan sosial ekonomi empat suku bangsa di Desa Sidowaluyo Kecamatan Sidomulyo Kabupaten Lampung Selatan.

METODE

Penelitian ini merupakan jenis penelitian survei yang dilakukan di Kabupaten Lampung Selatan. Penentuan lokasi penelitian secara *purposif* dengan pertimbangan: 1) dihuni oleh berbagai suku bangsa, 2) TFR tinggi (2,8), dan 3) sebagai daerah rawan konflik sosial. Populasi dalam penelitian ini adalah seluruh keluarga pada suku bangsa yang jumlahnya lebih dari 1,0 % (Jawa, Bali, Lampung, dan Sunda) yang memiliki anak lahir hidup minimal satu orang. Sampel diambil sesuai dengan kebutuhan dan jenis statistik yang akan digunakan.

Variabel dalam penelitian ini dibedakan menjadi dua, yaitu variabel pengaruh dan variabel terpengaruh. Variabel pengaruh terdiri atas dua variabel yaitu variabel kondisi sosial ekonomi demografi sedangkan variabel terpengaruhnya adalah pola fertilitas. Variabel sosial demografi meliputi: tingkat pendidikan, suku bangsa, usia kawin pertama, dan nilai anak. Sementara variabel pola fertilitas diukur berdasarkan jumlah anak lahir hidup.

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini menggunakan teknik wawancara terstruktur dan wawancara mendalam. Wawancara terstruktur menggunakan panduan kuesioner yang disusun oleh peneliti, yaitu kuesioner Ketimpangan, Konflik Sosial, dan Fertilitas di Lampung. Kuesioner berisi pertanyaan tentang identitas responden, migrasi, pemilikan lahan, konflik sosial, fertilitas, kesertaan dalam KB, dan nilai anak yang disusun oleh peneliti. Data yang sudah dikumpulkan dianalisis menggunakan statistik deskriptif dan analisis tabel persentase tunggal dan tabel silang.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Gambaran Umum Desa Sidowaluyo

Desa Sidowaluyo dengan luas wilayah 3.290 ha, merupakan salah desa transmigrasi di Kecamatan Sidomulyo Kabupaten Lampung Selatan. Para transmigran didatangkan ke daerah ini secara bertahap. Tahap pertama pada tahun 1958 didatangkan transmigran dari Pulau Bali sebanyak 55 kepala keluarga (KK). Tahap selanjutnya secara berturut-turut transmigran didatangkan dari Provinsi Jawa Timur, Provinsi Jawa Tengah dan terakhir dari Provinsi Jawa Barat pada tahun 1962 (RPJMDes. Desa Sidomulyo 2016-2021).

Desa Sidowaluyo resmi menjadi sebuah desa pada tanggal 9 September 1959 yang merupakan mufakat dari tokoh-tokoh masyarakat setempat (Penduduk asli Suku Lampung dan penduduk pendatang Suku Bali, Suku Jawa, dan Suku Sunda). Desa Sidowaluyo berbatasan dengan Desa Way Gelam di sebelah Utara, dengan Desa Sukamarga di sebelah Selatan, dengan Desa Sidodadi di sebelah Barat, dan dengan Desa Sidoharjo Kecamatan Way Panji di sebelah timur.

Penduduk Desa Sidowaluyo sampai dengan akhir tahun 2015 berjumlah 7.551 jiwa, terdiri atas 3.711 laki-laki dan 3.840 perempuan, dengan jumlah kepala keluarga sebanyak 2.597. Kepadatan penduduknya sebesar 229,5 jiwa/km² tergolong cukup padat. Kepadatan penduduk yang cukup tinggi ini menjadi permasalahan serius apabila kehidupan warga bergantung kepada pengolahan lahan pertanian.

Kehidupan masyarakat Desa Sidowaluyo tergolong cukup maju bila dilihat dari bangunan-bangunan rumah yang dimiliki penduduk yang tergolong cukup baik. Bangunan rumah penduduk yang bervariasi bentuknya dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya dan kemampuan perekonomian mereka. Nilai budaya yang hidup di masyarakat Desa Sidowaluyo dibentuk dari perpaduan beberapa suku bangsa yang mendiami desa ini. Tampak menonjolkan dan spesifik bangunan rumah penduduk Suku Bali yang sangat khas adanya pura di setiap halaman rumah mereka, sehingga keberadaan suku ini di suatu daerah mudah dikenali. Pemukiman penduduk ini cenderung mengelompok per kelompok suku bangsa. Meskipun Desa Sidowaluyo dihuni oleh banyak suku bangsa, namun data tentang jumlah dari setiap suku bangsa tersebut tidak terdokumentasi dengan baik, sehingga tidak dapat disajikan dalam tulisan ini.

Kehidupan Sosial Ekonomi Rumahtangga Responden Penelitian

Pendidikan Kepala Keluarga Suku Bangsa Yang Diteliti

Kehidupan sosial ekonomi rumahtangga suku bangsa dalam penelitian ini dilihat dari aspek pendidikan tergolong cukup baik. Cukup banyak 40 persen kepala keluarga keempat suku bangsa tersebut yang menamatkan pendidikannya sampai sekolah menengah atas dan perguruan tinggi. Persentase terbesar suku bangsa pada pendidikan tersebut terdapat pada Suku Lampung 57,1 persen. Sementara keluarga berpendidikan rendah (tamat sekolah dasar ke bawah) masih banyak terdapat pada Suku Jawa (Tabel 1). Tidak seperti kajian Sudibya dkk. (2012) berdasarkan data hasil Sensus Penduduk 2010 mendapatkan tingkat pendidikan pendatang di Bali lebih tinggi dari pada tingkat pendidikan penduduk bukan pendatang. Pendidikan seseorang berpengaruh terhadap kemampuan kerja yang dapat dilakukan. Ada kecenderungan semakin tinggi jenjang pendidikan seseorang, maka tingkat produktivitasnya juga semakin tinggi.

Tabel 1 Pendidikan Kepala Keluarga Menurut Suku yang Diteliti di Desa Sidowaluyo

Jenjang Pendidikan	Bali		Jawa		Sunda		Lampung		Total	
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%
TS, tt SD, SD	6	40,0	7	50,0	3	33,3	2	28,6	18	40,0
SMP	2	13,3	4	28,6	2	22,2	1	14,3	9	20,0
SMA + PT	7	46,7	3	21,4	4	44,4	4	57,1	18	40,0
Total	15	100,0	14	100,0	9	100,0	7	100,0	45	100,0

Sumber: Data Hasil Penelitian Diolah.

Pekerjaan Keempat Suku Bangsa yang Diteliti

Produktivitas kerja keempat suku bangsa dalam penelitian ini bertumpu pada usaha pertanian, terutama pada ketiga suku bangsa pendatang (Bali, Jawa, dan Sunda), sedangkan pada suku setempat (Lampung) banyak bekerja pada pekerjaan yang tidak mapan (serabutan dan buruh). (Tabel 2). Kehidupan sosial ekonomi yang lebih baik juga banyak ditemukan pada kajian-kajian sebelumnya. Seperti hasil kajian yang mendapatkan pekerjaan suku pendatang lebih banyak pada jenis pekerjaan yang mapan tetapi di luar pertanian yaitu sebagai karyawan/pegawai ditemukan dalam kajian Sudibia, dkk. (2012).

Cukup beralasan apabila penduduk pendatang cenderung lebih baik kehidupannya dari pada penduduk setempat, karena mereka berada di perantauan jauh dari keluarga yang biasanya memberi bantuan ketika menghadapi kesulitan. Kini mereka harus berjuang sendiri untuk mempertahankan kehidupannya, mereka terbiasa bekerja keras sehingga menghasilkan kehidupan yang lebih baik.

Pekerjaan sebagai petani yang banyak dilakukan suku bangsa pendatang dalam penelitian ini terkait dengan potensi sumber daya alam yang tersedia adalah di pertanian. Hal ini tercermin dari kondisi sosial ekonomi penduduk Desa Sidowaluyo yang bersifat agraris, dimana terbanyak 87,64 persen penduduk bekerja sebagai petani. Selebihnya penduduk Desa Sidowaluyo bekerja pada berbagai pekerjaan yang cukup bervariasi dalam persentase yang kecil.

Tabel 2 Pekerjaan Kepala Keluarga Menurut Suku yang Diteliti di Desa Sidowaluyo

Jenis Pekerjaan	Bali		Jawa		Sunda		Lampung		Total	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Petani	10	66,7	6	42,9	5	55,6	1	14,3	22	48,9
Serabutan	1	6,7	4	28,6	1	11,1	2	28,6	8	17,8
Buruh	-	-	2	14,3	1	11,1	2	28,6	5	11,1
Wiraswasta	1	6,7	1	7,1	-	-	1	14,3	3	6,7
PNS	1	6,7	1	7,1	1	11,1	-	-	3	6,7
Honorer	1	6,7	-	-	-	-	1	14,3	2	4,4
Pedagang	-	-	-	-	1	11,1	-	-	1	2,2
Tidak bekerja	1	6,7	-	-	-	-	-	-	1	2,2
Total	15	100,0	14	100,0	9	100,0	7	100,0	45	100,0

Sumber: Data Hasil Penelitian Diolah

Pekerjaan sebagai petani menjadi mata pencaharian utama kepala/suami keluarga keempat suku dalam penelitian ini jumlahnya sebanyak 48,9 persen. atau 22 kepala keluarga. Sementara istri keluarga keempat suku ini lebih banyak 35,6 persen yang bekerja sebagai pegawai honorer pada berbagai instansi (seperti guru honor dan pegawai honor di kecamatan).

Bila dikaitkan dengan suku, pekerjaan sebagai petani terbanyak 66,7 persen dilakukan oleh keluarga Suku Bali, meskipun pada Suku Jawa dan Suku Sunda juga mendominasi. Sementara keluarga Suku Lampung banyak melakukan pekerjaan yang kurang menguntungkan, yaitu bekerja serabutan dan buruh. Tampak di sini bahwa Suku Lampung sebagai suku asli daerah ini tidak mendapat peluang kerja yang lebih menjamin ketahanan keluarga. Penduduk Suku Lampung pada dasarnya adalah masyarakat agraris, mereka adalah petani lahan kering pada tanaman perkebunan seperti kopi, lada, cengkeh, karet, dan coklat dengan pemilikan lahan yang cukup luas. Dalam perjalanan waktu selanjutnya, banyak lahan pertanian mereka yang dijual untuk memenuhi keperluan rumah tangga seperti untuk acara-acara adat (perkawinan), sehingga pemilikan lahan pertanian semakin berkurang. Padahal lahan pertanian sebagai sumber kehidupan utama mereka, sehingga mereka bekerja pada pekerjaan di luar pertanian atau mengganggu terutama anak-anak mudanya.

Hal ini berdampak pada kesejahteraan keluarga. Keluarga suku pendatang khususnya suku Bali kondisi kehidupan sosial ekonomi mereka tampak lebih sejahtera,

dibandingkan ketiga suku lainnya, sehingga memunculkan kesenjangan. Seiring dengan berjalannya waktu, semakin terlihat kesenjangan diantara keempat kelompok suku bangsa tersebut. Pada satu sisi menumbuhkan rasa bangga pada suku atas keberhasilan tersebut, namun pada sisi lain menimbulkan rasa kecemburuan sosial pada suku yang kurang berhasil. Kecemburuan sosial ini lama kelamaan semakin terbuka, sehingga menimbulkan konflik sosial antarsuku bangsa tersebut, yaitu antara Suku Bali dengan Suku Lampung, dimana Suku Lampung mendapat simpati dari suku Jawa dan Suku Sunda .

Fertilitas Menurut Suku Bangsa

Umur Kawin Pertama dan Fertilitas Suku Bangsa

Fertilitas keluarga setiap suku bangsa dalam penelitian ini diukur dari jumlah anak lahir hidup yang dimiliki erat kaitannya dengan umur pertama kawin pasangan khususnya perempuan (istri). Usia kawin pertama merupakan variabel langsung yang mempengaruhi fertilitas (Davis dan Blake (1956 dalam Singarimbun, 1982: 2-4), Karena itu, pada bagian ini akan disajikan secara berurutan mengenai usia kawin pertama dan rata-rata anak lahir hidup yang mereka miliki.

Data pada Tabel 3 menunjukkan usia kawin pertama dari keluarga keempat suku yang diteliti rata-rata 20,7 tahun. Angka ini lebih rendah jika dibandingkan dengan usia kawin pertama penduduk perempuan Lampung hasil SP 2010 yaitu 22,0 tahun (BPS, SP. 2010 dalam Trisnaningsih dan Yarmaidi, 2013). Hasil perhitungan menggunakan statistik Korelasi *Product Moment* hubungan usia kawin dengan fertilitas diperoleh hubungan yang negatif $r = -0,282$ pada taraf signifikan 5%. Artinya semakin rendah apabila usia kawin maka fertilitas akan meningkat tetapi hubungannya kurang kuat. Ada faktor lain yang ikut mempengaruhi fertilitas, baik faktor yang bersifat langsung maupun tidak langsung.

Tabel 3 Fertilitas pada Keluarga Menurut Suku yang Diteliti di Desa Sidowaluyo

Kategori ALH	Suku Bangsa Keluarga				Total
	Bali	Jawa	Sunda	Lampung	
< 2	4	6	4	1	15
	26,7	42,9	44,4	14,3	33,3
2 -3	7	6	4	4	21
	46,7	42,9	44,4	57,1	46,7
>3	4	2	1	2	9
	26,7	28,6	11,1	28,6	20,0
Jumlah	15	14	9	7	45
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Rerata ALH	2,2	1,8	2,8	2,3	2,2
Rerata UKP	20,8	18,95	20,8	23,3	20,7

Sumber: Data Hasil Penelitian Diolah

Jumlah anak lahir hidup tidak semata-mata dipengaruhi oleh usia kawin pertama, tetapi juga faktor nilai anak dalam hal ini preferensi jenis kelamin anak yang diinginkan pasangan. Suku Lampung dan Suku Bali memberi nilai yang tinggi pada kehadiran anak laki-laki dibandingkan nilai anak menurut jenis kelamin tertentu pada Suku Jawa dan Suku Sunda. Nilai yang tinggi pada salah satu jenis kelamin anak cenderung akan meningkatkan fertilitas.

Umur Melahirkan Terakhir dan Fertilitas

Suku Lampung selain memiliki usia kawin pertama, usia melahirkan pertama, dan usia melahirkan anak terakhir yang tertinggi, ternyata memiliki jumlah anak lahir hidup yang tertinggi kedua, yaitu 2,3. Artinya meskipun usia kawin pertama tinggi tidak berdampak pada fertilitas yang rendah, karena fertilitas tetap berlangsung sampai di usia yang cukup tinggi. Bahkan hubungan antara usia melahirkan terakhir dengan fertilitas sangat kuat diperoleh $r = 0,734$. Dalam hal ini perilaku fertilitas kurang mempertimbangkan faktor umur, namun lebih kepada target jumlah anak yang diinginkan, sehingga fertilitas masih terjadi pada perempuan Suku Lampung pada usia yang cukup tinggi.

Kemudian terkait dengan jumlah anak lahir hidup secara keseluruhan persentase terbesar 46,7 persen berada pada kelompok ALH antara 2-3 orang (Tabel 4). Dalam hal ini keluarga Suku Lampung dengan anak 2-3 orang persentasenya terbesar 57,1 persen dibandingkan ketiga suku lainnya. Pengaruh adanya konflik dengan fertilitas keluarga belum tampak, karena konflik terjadi baru sekitar 4 tahun yang lalu. Hasil penelitian ini berbeda dengan kajian yang dilakukan Sudibia, dkk. (2013) yang mendapatkan bahwa

fertilitas suku pendatang (migran) lebih tinggi dari pada non migran (Bali).

Tabel 4 Usia Melahirkan Terakhir dan Fertilitas Menurut Suku Bangsa

Umur Melahirkan Terakhir	Bali		Jawa		Sunda		Lampung		Total	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
< 20	1	6,7	0	0	1	11,1	0	0	2	4,44
20 – 30	10	66,7	12	85,7	4	44,4	3	42,9	29	64,44
> 30	4	26,7	2	14,3	4	44,4	4	57,1	14	31,11
	15	100,0	14	100,0	9	100,0	7	100,0	45	100,0

Sumber: Data Hasil Penelitian Diolah.

Namun, bila dikaitkan dengan aspek kehidupan sosial ekonomi, penduduk pendatang (baca Suku Bali) tampak lebih baik dari pada Suku asli Lampung, sementara ALH mereka relatif lebih rendah. Secara teoritis, hal ini sesuai dengan teori Kapilaritas Sosial yang dikemukakan oleh Arsene Dumont dalam Trisnaningsih (2016: 90), bahwa kondisi kehidupan yang lebih baik akan tercapai bila jumlah tanggungan sedikit.

Pendidikan dan Fertilitas

Berbagai kajian tentang hubungan antara pendidikan dengan fertilitas mendapat hubungan yang negatif (Azantaro, dkk., 2015). Peningkatan pendidikan perempuan berpengaruh terhadap penurunan fertilitas juga ditemukan dalam penelitian ini. Fertilitas tinggi pada suku bangsa berpendidikan rendah, namun meningkat lagi pada suku bangsa berpendidikan tinggi (Tabel 5). Tingkat pendidikan terutama pendidikan wanita menjadi preferensi fertilitas ditemukan juga dalam penelitian Angeles, *et al* (2001:15 dalam Suandi, tanpa tahun).

Tabel 5 Fertilitas Suku Bangsa Menurut Jenjang Pendidikan

ALH	Jenjang Pendidikan			Total
	TT & SD	SMP	SMA+PT	
< 2	5 27,8	3 33,3	7 38,9	15 33,3
2-3	6 33,3	6 66,7	9 50,0	21 46,7
>3	7 38,9	0 0,0	2 11,1	9 20,0
Rerata ALH	2,60	1,78	2,24	2,2
Jumlah	18 100,0	9 100,0	18 100,0	45 100,0

Sumber: Data Hasil Penelitian Diolah.

Nilai Anak dan Fertilitas

Faktor lain yang ikut berpengaruh tidak langsung terhadap ALH diduga berkaitan dengan nilai anak yang diyakini oleh setiap suku bangsa tersebut. Secara keseluruhan, nilai anak dari segi ekonomi masih tinggi, dinyatakan oleh 73,2 persen atau 33 keluarga bahwa anak dapat memberi bantuan ekonomi dan anak menjadi jaminan hidup di hari tua. Nilai anak yang tinggi juga dirasakan oleh keluarga secara sosial, dinyatakan oleh 91,1 persen atau 41 keluarga bahwa anak adalah pewaris kehidupan orang tua. Demikian pula, nilai anak secara psikis yang tinggi menjadi dorongan keluarga untuk berfertilitas. Menurut keluarga mempunyai anak akan membuat ikatan suami istri menjadi lebih kuat.

KESIMPULAN

Penelitian bertujuan untuk mengetahui variasi fertilitas (jumlah anak lahir hidup) suku bangsa pada masyarakat majemuk di Lampung ditinjau dari umur kawin pertama, umur melahirkan terakhir, lama pendidikan, dan nilai anak. Hasil penelitian ini mendapatkan bahwa fertilitas empat suku bangsa bervariasi menurut umur kawin pertama, umur melahirkan anak terakhir, tingkat pendidikan dan nilai anak sebagai berikut.

1. Umur kawin pertama berpengaruh negatif kurang kuat terhadap variasi fertilitas suku bangsa yang diteliti.
2. Umur melahirkan anak terakhir berpengaruh positif terhadap variasi fertilitas suku bangsa yang diteliti.
3. Tingkat pendidikan berpengaruh negatif terhadap variasi fertilitas suku bangsa yang diteliti.
4. Nilai anak yang positif berpengaruh terhadap variasi fertilitas suku bangsa yang diteliti.

DAFTAR PUSTAKA

- Azantaro, Ramli, Rujiman. (2015). Analisis Faktor-Faktor Yang Memengaruhi Tingkat Fertilitas Di Sumatera Utara. *Jurnal Ekonomi Volume 18 No 1* Januari. [http://repository.usu.ac.id/bitstream/123456789/43646/1/azantaro% 20 ramli %20rujiman.pdf](http://repository.usu.ac.id/bitstream/123456789/43646/1/azantaro%20ramli%20rujiman.pdf). Diunduh Kamis, 11 -8- 2016. Pukul 11.53 WIB.
- Davis, Kingsley dan Blake. Yudith. 1982. Dalam Singarimbun, Masri. (Editor) *Kependudukan Liku-Liku Penurunan Kelahiran*. LP3ES bekerjasama dengan Lembaga Kependudukan UGM. LP3ES. Jakarta.

- Mudita, Ida Putu. (2009). Perbedaan Fertilitas Antara Penduduk Pendatang Dan Penduduk Lokal: Sebuah Studi Kasus Di Daerah Perkotaan Di Kota Denpasar. *Piramida Vol. V No.1* ISSN : 1907-3275. Juli. <http://ojs.unud.ac.id/index.php/piramida/article/view/File/2988/2146>. Diakses Jumat, 21 April 2017. Pukul 15.57 WIB.
- Nasir, Muhammad. (tanpa tahun) *Analisis Faktor-Faktor Ekonomi Dan Sosial Yang Mempengaruhi Fertilitas Di Provinsi Aceh*. [Http://Jurnal.Pnl.Ac.Id/Wp-Content/Plugins/Flutter/FilesFlutter/1375159858jurnalekonomisosialFertelitas.Pdf](http://Jurnal.Pnl.Ac.Id/Wp-Content/Plugins/Flutter/FilesFlutter/1375159858jurnalekonomisosialFertelitas.Pdf). Diakses Jumat, 21 April 2017. Pukul 15.13 WIB.
- Rencana Pembangunan Jangka Menengah Desa (RPJMDes) Desa Sidowaluyo Kecamatan Sidomulyo Kabupaten Selatan Tahun 2016-2021.
- Suandi. Tanpa Tahun. Status Sosial Ekonomi Dan Fertilitas: *A Latent Variable Approach*. [Http://Download.Portalgaruda.Org/Article.Php?Article=13616&Val=933](http://Download.Portalgaruda.Org/Article.Php?Article=13616&Val=933). Diunduh Kamis, 11 Agustus 2016. Pukul 10.26 WIB.
- Sudibia, I K., Dayuh Rimbawan, I N, Adnyana, IB. (2012). Pola Migrasi Dan Karakteristik Migran Berdasarkan Hasil Sensus Penduduk 2010 Di Provinsi Bali. *Piramida Vol. VIII No.2:59-75* ISSN:1907-3275. ojs.unud.ac.id/index.php/piramida/article/download/6996/5245. Diakses Minggu, 24 April 2017. Pkl. 22.29 WIB.
- Sudibia, I Ketut; I Nyoman Dayuh Rimbawan; AAIN Marhaeni; dan Surya Dewi Rustariyuni. (2013). Studi Komparatif Fertilitas Penduduk Antara Migran dan Nonmigran Di Provinsi Bali. *Piramida Vol. IX No.2:77-88* ISSN:1907-3275. ojs.unud.ac.id/index.php/piramida/article/download/9794/731. Diakses Minggu. 24 April 2017. Pukul 23.54 WIB.
- Suparlan, Parsudi (tanpa tahun). Menuju Masyarakat Indonesia Yang Multikultural. <https://antrounair.files.wordpress.com/2008/04/multikultural.pdf>. Diakses Senin, 24 April 2017. Pukul 22.34 WIB.
- Trisnaningsih. (2016). *Demografi Edisi 2*. Yogyakarta. Media Akademika
- Trisnaningsih dan Yarmaidi. (2013). *Profil Kependudukan dan Keluarga Berencana Provinsi Lampung*. Kerjasama BKKBN Perwakilan Provinsi Lampung dengan Lembaga Penelitian Universitas Lampung. BKKBN Perwakilan Provinsi Lampung. Lampung.
- Wirawan, I.B. Status Wanita Dalam Perspektif Kajian Studi Kependudukan. <http://web.unair.ac.id/admin/file/f19997jr36.pdf>. Diakses Kamis, 11 Agustus 2016 Pukul 10.25 WIB.

**DUA JENDELA SATU SUNGAI
PERSPEKTIF *INDIGENOUS KNOWLEGDE* MASYARAKAT DAYAK
MERATUS KALIMANTAN SELATAN**

Setia Budhi

Pusat Studi Masyarakat Adat
Universitas Lambung Mangkurat Banjarmasin
sbudhi04@gmail.com

Abstrak: Dua Jendela Satu Sungai Perspektif *Indigenous Knowlegde* Masyarakat Dayak Meratus Kalimantan Selatan. Sains sosial adakalanya bermula dari para pengelana. Mereka meninggalkan jejak dikawasan yang mereka kunjungi, mewariskan kisah-kisah yang sebelumnya tidak pernah diketahui orang luar. Para pengelana itu mencatat berbagai kejadian dan pada kemudian harinya, wilayah itu diketahui dan dinikmati peneliti, pemerhati dan para penggiat ilmu pengetahuan serta masyarakat luas. Jejak dalam bentuk tulisan disebut risalah sementara sejarah perkembangannya disebut filologi. Makalah ini merupakan bagian dari penelitian lapangan Ethnografi Orang Loksado yang dilakukan bulan Pebruari 2014 sampai Nopember 2016 tahun 2016. Fokus pembahasan penelitian ini adalah pada kontek bagaimana ilmuan sosial mengembara di kawasan penelitian di Tanah Dayak Meratus Kalimantan Selatan dan kemudian mendeskripsikan pengetahuan masyarakat setempat (*indigenous knowledge*.) yang diterbitkan dalam bentuk teksbooks, journal maupun publikasi ilmiah lainnya. Dunia ilmu pengetahuan kemudian mengenal masyarakat Dayak Meratus sebagai konsep masyarakat Peladang, masyarakat Adat, upacara Balian dan Pengobatan Tradisional (Dayak Etnomedicine). Pemaparan ringkas kerja lapangan di Kalimantan ini diharapkan dapat menyumbang bagi perkembangan ilmu-ilmu sosial di Indonesia.

Kata Kunci: *Indigenous Knowledge, Dayak Meratus*

PENDAHULUAN

Siapakah Dayak Meratus itu? Ini adalah komponen identitas yang sampai hari ini masih diperdebatkan. Sebutan Dayak Meratus merupakan dialamatkan pada orang-orang Dayak yang tinggal dikawasan Pegunungan Meratus. Sebutan yang umumnya sering dipakai orang-orang Banjar untuk menyebut tetangga geografis mereka ini adalah *Bubuhan* dengan menyebut lokasi tempat tinggal dan ikatan sosiologis mereka.

Belanda menyebutkan orang Bukit untuk mereka yang tinggal disekitar Pegunungan Meratus. Anna Tsing (1995) memperkenalkan sebutan Meratus. Ia memilih sebutan Meratus yang di satu pihak merujuk pada penduduk Dayak disekitar Pegunungan Meratus, di lain pihak memiliki akar kata *Ratus (ratusan)* yang mengarahkan pada pengertian keberagaman orang. Menurut Tsing, bahwa label tersebut merupakan label yang anti-etnik yang ditujukan pada sekelompok orang yang sangat berlainan satu sama lainnya. Bagi Tsing, sebutan orang Bukit memiliki makna yang pejoratif sebagai orang gunung yang tak beradab.

Demikian pula sebutan suku terasing, menunjuk pada kelompok suku yang tinggal di pedalaman. Tsing mengungkapkan pengamatan dari tahun September 1979 sampai Agustus 1980 dan kemudian beberapa bulan pada tahun 1986, di desa Juhu Kecamatan Batang Alai. Penelitian Tsing kemudian diterbitkan dalam buku yang cukup terkenal *In the Realm of the Diamond Queen* (New Jersey: Princeton University Press, 1995). Buku ini sudah diterjemahkan oleh Yayasan Obor Indonesia ke dalam bahasa Indonesia Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan (Jakarta, 2000).

Tahun 2000 an sebutan Dayak Meratus mendapatkan identitasnya untuk hampir semua pemerhati dan peneliti adat dan budaya di kawasan ini. Orang Meratus secara turun temurun mendiami hutan Pegunungan Meratus yang membentang dari sebelah selatan Propinsi Kalimantan Selatan hingga memasuki wilayah Kalimantan Timur dan Kalimantan Tengah di sebelah barat dan Kalimantan Barat di sebelah utara. Selain tinggal di perkampungan sebagaimana masyarakat pada umumnya, sebagian dari mereka masih tinggal secara bersama di balai-balai adat.

Balai adat ini merupakan rumah besar berbentuk empat persegi dengan beberapa ruangan kecil yang menyusu di sekelilingnya untuk dapur, ruang makan dan ruang tidur anak gadis. Setiap balai adat dihuni oleh 10 hingga 30 kepala keluarga. Orang Meratus merupakan pekerja keras yang tangguh dan ulet. Sebagian besar waktunya dihabiskan

untuk bekerja di ladang, hutan dan kebunnya. Sejak bulan Juni hingga september mereka sibuk membuka hutan untuk ladangnya. Melakukan penebangan (*batabas*), pengeringan (*malarang*) dan pembakaran sisa tebangan (*manyalukut*). Bulan Oktober hingga Nopember mereka menugal padi, disambung kegiatan menyang rumput pada bulan Desember hingga Januari. Ketika padi di ladang mulai mengurai, mulailah mereka menjaga lahannya dari hama *bangkui* (sejenis kera), kera dan burung. Pada bulan Maret hingga Mei mereka mulai memanen (*bakatam*) padi hasil ladangnya. Kemudian kembali pada siklus awal perladangannya pada bulan Juni.

Selama ini mereka jarang sekali mengalami kegagalan panen, baik karena serangan hama penyakit maupun pengaruh iklim. Mereka mempunyai pengetahuan lokal (*indigenous knowledge*) yang cukup mengenai pemilihan tanah subur, peramalan iklim, pencegahan hama penyakit tanaman hingga penyimpanan hasil panen. Mereka hanya membuka hutan yang telah ditinggalkan setelah perladangan 8 – 12 tahun sebelumnya apabila tanahnya sudah mengandung humus yang memadai, ditandai oleh warnanya yang hitam –yang mereka sebut tanah *Barkat*. Memulai penanaman, mereka berpedoman pada bintang *Karantika*, yang jarang sekali meleset dalam peramalan musim hujan. Mereka menanam berbagai bunga-bunga dan tanaman sorgum seperti *hanjalai* sebagai perangkap hama.

Sebagai masyarakat yang hidup relatif terisolir di Pegunungan Meratus, orang Meratus pada umumnya sangat akrab dengan lingkungannya. Hutan Pegunungan Meratus yang masih terjaga kelestariannya. Selain itu mereka juga masih kuat menjalankan tradisi dan kebudayaannya yang berpangkal pada upaya mereka untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Selain diwujudkan dalam berbagai bentuk upacara, dalam tradisi dan kebudayaan orang Meratus dikenal pula beberapa larangan dan pantangan (*taboo*). Lokasado dan Meratus adalah kawasan yang unik dan eksotik. Setiap aktivitas kehidupan diiringi dengan ritual, baik yang dilaksanakan secara individual maupun komunal. Balai-balai tempat mereka tinggal dan sebagai tempat upacara bermula hampir sepanjang tahun. Diantara ritual yang mereka laksanakan adalah *Aruh*¹ serta ragam ritual lain yang berkaitan dengan bagian rangkaian produk pengetahuan lokal serta kearifan lokal masyarakat di Loksado dan beberapa kampung lain di Meratus.

¹ Upacara *Aruh* dilakukan berbagai rangkaian kegiatan keluarga dan *Bubuhan* dalam satu atau beberapa Balai.

METODE

Makalah ini merupakan bagian dari penelitian lapangan Ethnografi Orang Loksado yang dilakukan bulan Pebruari 2014 sampai Nopember 2016.. Lokasi penelitian utama di Kampung Loksado dengan informan utama Damang Kepada Adat. Ketua organisasi Kerukunan suku Dayak Meratus. Lima kepala keluarga Dayak Meratus sebagai informan pelengkap. Menggunakan *Participant Observation* James Spradley (1980), *diharapkan* mendapatkan informasi yang akurat dan mendalam.

Fokus penelitian ini adalah pada kontek Indigenous Knowlegde. Deskripsi kualitatif Indigenous Knowlegde sebagai the science that Indigenous people developed independent of Western science. If we understand 'indigenous' to relate to people who have a long-standing and complex relationship with a local area and 'science' to mean a systematic approach to acquiring knowledge of the natural world, then Indigenous science is the process by which Indigenous people build their empirical knowledge of their natural environment. As is the case with Western science, Indigenous science is the practical application of theories of knowledge about the nature of the world and increasingly Indigenous people are incorporating Western scientific knowledge into their practices.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Orang Meratus di kampung Loksado berpenduduk 7.792 yang homogen. Jumlah yan seimbang antara Orang Banjar dan Dayak. Terdapat tiga pemeluk agama Islam, Kristen dan Agama Balian. Tiga agama yang tumbuh dan berkembang di wilayah ini yaitu Islam, Kristen dan Balian. Kristen 490 (48,4%) orang. Islam 408 orang (40,1%). 11,5% Balian. Komposisi ini merupakan sesuatu yang unik, di mana Islam dan Kristen hampir berimbang dan Kaharingan juga memiliki jumlah yang signifikan. Dibandingkan dengan desa-desa lain di Kecamatan Loksado, Desa Loksado yang berada di pusat kecamatan ini merupakan desa yang paling heterogen dengan perbandingan komposisi yang hampir sama.

Orang Meratus adalah suatu komunitas adat yang ada di pegunungan Meratus, sebelumnya lebih di kenal dengan sebutan sebagai Dayak Bukit. Dayak Meratus dengan sub suku Dayak, yang bertempat tinggal di sekitar pegunungan Meratus. Sub etnis suku Dayak Meratus berdasarkan pengelompokan wilayah, tempat tinggal, bahasa dan kepercayaan dalam apa yang dikenal sebagai *Bubuhan*. Pengelompokan *Bubuhan*

berdasarkan tempat tinggal sebagai berikut :

- Bubuhan Hinas Kiwa
- Bubuhan Loksado,
- Bubuhan Juhu
- Bubuhan Halong
- Bubuhan Deyah
- Bubuhan Labuhan
- Bubuhan Pitap
- Bubuhan Sampanahan

Terdapat silang pendapat tentang asal-usul suku Dayak Meratus, menurut Tjilik Riwut (1979) Dayak Meratus termasuk dalam kelompok Dayak Ngaju. Idwar Saleh (1984) mengatakan bahwa Dayak Meratus merupakan penduduk asli.

Wilayah yang dahulunya mendiami daerah pesisir dan pinggiran aliran sungai Tabalong, namun karena datangnya imigran Melayu pada abad 400-500 M penduduk asli ini tersisih ke daerah pegunungan. Orang Dayak Meratus mempunyai kebudayaan dan kepercayaan sendiri yang dinamai dengan Balian.

Identifikasi kelompok berdasarkan nama desa atau sungai itu terkait erat dengan pengorganisasian masyarakat setempat yang terdiri dari hubungan ketetanggaan yang disebut bubuhan. Bubuhan merupakan kumpulan dari umbun-umbun, yakni keluarga inti yang terdiri dari ayah-ibu, anak-anak dan gadis. Mereka tinggal di bilik-bilik yang merupakan bagian dari Balai. Balai adalah rumah besar yang panjangnya bisa mencapai 30 meter dan lebarnya 10-15 meter. Bagian tengah Balai dipakai untuk pelaksanaan upacara adat. Bubuhan dibentuk atas dasar garis keturunan atau kesamaan teritorial. Di wilayah yang warganya lebih heretogen karena adanya pencampuran antara orang setempat dan pendatang, maka bubuhan ditentukan oleh teritorial saja. Wilayah Loksado merupakan jenis yang heterogen ini (Radam 2001:121-124).

Istilah *Bubuhan* adalah pengaruh dari pengorganisasian masyarakat di masa Kerajaan Banjar. Menurut Alfani Daud, (1997) dalam masyarakat Banjar tradisional, bubuhan adalah “kelompok kekerabatan sampai derajat sepupu dua atau tiga kali, bersama-sama dengan para suami, dan kadang-kadang para isteri mereka. Ini berarti, Bubuhan dalam masyarakat Banjar adalah kelompok berdasarkan pertalian keluarga. Lebih jauh ia juga menegaskan bahwa bubuhan diidentifikasi bukan dengan nama desa

atau sungai, tapi dengan nama tokoh dalam keluarga tersebut.

Agama Balian

Orang Meratus di Loksado mengenal kepercayaan yang merujuk pada turun temurun dari keluarga mereka. Kepercayaan bersumber dari pembacaan dan mengalami hidup mereka yang bersentuhan dengan alam pandangan terhadap alam semesta. Kecuali itu pengaruh kepercayaan lama mereka juga dipengaruhi wilayah teritori mereka, khususnya kepercayaan yang berkembang di Kalimantan Tengah. Walaupun kepercayaan Kaharingan dengan kitab Panaturan, orang Loksado bergantung kepada tokoh yang memimpin upacara-upacara adat. Upacara Aruh, upacara kematian dan upacara Pengobatan. Tokon utama dalam penyelenggaraan upacara-upacara itu dikenali sebagai Balian.

Kepercayaan Orang Meratus dapat dikatakan sebagai kepercayaan masyarakat *Huma* terkait dengan penghormatan terhadap Padi secara sakral yang terwujud dalam upacara-upacara ritual. Orang Meratus di Loksado menganut kepercayaan dan ritus-ritus keagamaan yang dipimpin oleh seorang *Balian*. Praktik seorang *Balian* tampaknya paralel dengan apa yang dikenal dengan *Shaman* dalam terminologi agama di Barat. Radam (2001) menemukan, makna kata *Balian* bagi orang Meratus cukup luas. *Balian* pada agama *Balian* dapat berarti macam-macam. Dia dapat berarti nama atau penamaan dari sesuatu kepercayaan atau orang yang meyakini dan melakukan serta mengajarkan kepercayaan tersebut atau cara atau teknik merawat, memelihara sesuatu secara terus menerus. Dilihat dari jumlah penganut, tata cara upacara, waktu upacara dan perkembangannya, maka *Balian* dapat dikategorikan sebagai agama.

Dalam pengertian yang terakhir ini, *mambaliani* padi atau *mambaliani* si sakit, maka yang bersangkutan itu melakukan pemeliharaan dan perawatan padi, atau usaha pengobatan si sakit secara tradisional. Tuhan bagi orang Meratus pantang disebut-sebut, karena merupakan hal yang tabu. Mereka mempercayai adanya Tuhan nama *Ilah* (sang pencipta) berikut kekuatan supranatural-Nya.

Di samping berkeyakinan adanya Tuhan mereka tidak meninggalkan adanya sejumlah nama Ilahiyat yang harus dipuja-puji dan dihormati misalnya (1) Arwah nenek moyang *Datu-Nini*, (2) Arwah yang masih di alam lain di sekitar tempat tinggal (Pidara) dan (3) Roh para penguasa yang berjasa *Kariau*, serta roh-roh alam penguasa dan pemelihara hutan, lading, pohon-pohon, sungai, hewan dan sebagainya.

Bumi dipercayai sebagai Ibu *Indung-Pangasih*, Langit disebut Bapak Penguasa *Bapak Kuwasa*, Diri manusia *Limbagan* mempunyai saudara empat *Dangsanak Ampat* ada yang baik, ada yang buruk sehingga mempengaruhi diri manusia. Padi dianggap sebagai buah Langit yang sebut rezeki, buah tahun, buah pohon, kembang musim diberi gelar *Diyang*.

1. Orang Meratus di Loksado secara umum mempercayai adanya 3 (tiga) *Ilah* Utama, adalah sebagai berikut :
2. Suwara, adalah *Ilah* pencipta alam raya, Manusia pertama, serta tujuh tumbuhan pelindung;
3. Nining Bahatara, adalah *Ilah* Pengatur (Pencatu) rezeki, nasib manusia berikut dan Sangkawanang, adalah *Ilah* yang memberi dan menentukan kewenangan terhadap Padi.

Agama Balian dipisahkan dengan pimpinan keagamaan mereka juga diberi nama *Balian* ialah orang yang memimpin seluruh aspek upacara ritual kehidupan orang Meratus. *Balian* bertingkat-tingkat. Pertama, Guru Jaya; yakni orang yang berwenang penuh memimpin semua upacara, membuka upacara, seorang guru keagamaan tradisional dan merangkap sebagai dukun pengobatan penyakit dan dipandang sebagai simbol pemersatu *Bubuhan*.

Kedua, urutan *Balian* adalah *Balian Tuha* yaitu orang yang berwenang penuh memimpin upacara religius upacara adat, ia lebih rendah dari *Guru Jaya*, tetapi berpengaruh kuat dalam adat, ia cikal bakal *Guru Jaya*.

Ketiga *Balian Tengah* dan *Balian Anum*, orang yang sementara waktu bisa menggantikan peran *Guru Jaya* dan *Balian Tuha*, apabila diperlukan iapun masih dalam tahap yang belum tinggi dan masih belajar.

Semua aspek upacara tidak bisa dipisahkan dari tarian *Tandik* atau *Batandik* dan *Karasukan* (in-trance) dibantu *Juru Patati* yaitu orang yang menjawab pertanyaan, menjelaskan dan menterjemahkan kemauan *Balian* saat *Kasarukan*. Dalam upacara *Balian*, peran tukang tabuh gendang sangat berperan dalam upacara yang dimainkan oleh laki-laki ataupun perempuan yang pukulan gendangnya harus sesuai dengan gerak *Ilah* yang dijadikan komunikasi untuk “dipanggil” pada ketika upacara dilaksanakan.

Penggambaran kepercayaan Orang Loksado di Meratus ini konsisten dengan satu kategori kepercayaan Orang Meratus di Kampung Loksado sebagai *Agama Balian*.

Indigenous Knowledge

Kampung Dayak Loksado secara turun temurun mendiami hutan Pegunungan Meratus yang membentang dari sebelah selatan Provinsi Kalimantan Selatan sehingga memasuki wilayah Kalimantan Timur dan Kalimantan Tengah di sebelah Barat dan Kalimantan Barat di wilayah Utara. Selain tinggal di perkampungan sebagaimana masyarakat pada umumnya, sebagian dari mereka masih tinggal secara bersama di balai-balai adat. Balai adat ini merupakan rumah besar berbentuk empat persegi dengan beberapa ruangan kecil yang menyusu di sekelilingnya untuk dapur, ruang makan dan ruang tidur anak gadis. Setiap balai adat dihuni oleh 10 hingga 30 kepala keluarga.

Penelitian Achmad Rafieq Muchlison (2016, 2017) mendapati bahwa secara umum orang Meratus dan Loksado pada umumnya merupakan pekerja keras yang tangguh dan ulet. Sebagian besar waktunya dihabiskan untuk bekerja di ladang, hutan dan kebunnya. Sejak bulan Juni hingga september mereka sibuk membuka hutan untuk ladangnya. Melakukan penebangan (*Batabas*), pengeringan (*Malaring*) dan pembakaran sisa tebangan (*Manyalukut*). Bulan Oktober hingga Nopember mereka *Menugal* padi, disambung kegiatan menyang rumput pada bulan Desember hingga Januari. Ketika padi di ladang mulai mengurai, mulailah mereka menjaga lahannya dari hama padi seperti *bangkui*, kera hutan dan burung. Pada bulan Maret hingga Mei mereka mulai memanen (*Bakatam*) padi hasil ladangnya. Kemudian kembali pada siklus awal perladangannya pada bulan Juni.

Dalam bentang sosial budaya dan ekonomki di lokasi penelitian, menunjukkan selama ini orang Loksado jarang sekali mengalami kegagalan panen, baik karena serangan hama penyakit maupun pengaruh iklim.

Mereka mempunyai pengetahuan lokal (*indigenous knowledge*) yang cukup mengenai pemilihan tanah subur, peramalan iklim, pencegahan hama penyakit tanaman hingga penyimpanan hasil panen. Mereka hanya membuka hutan yang telah ditinggalkan setelah perladangan 8 – 12 tahun sebelumnya apabila tanahnya sudah mengandung humus yang memadai, ditandai oleh warnanya yang hitam –yang mereka sebut tanah *Barkat*. Untuk memulai penanaman, mereka berpedoman pada bintang *Karantika*, yang jarang sekali meleset dalam peramalan musim hujan. Mereka menanam berbagai bunga-bunga dan tanaman *sorgum* seperti *hanjalai* sebagai perangkap hama.

Sebagai masyarakat yang hidup relatif terisolir di Pegunungan Meratus, orang Meratus pada umumnya sangat akrab dengan lingkungannya – hutan Pegunungan

Meratus yang relatif masih terjaga kelestariannya. Selain itu mereka juga masih kuat menjalankan tradisi dan kebudayaannya yang berpangkal pada upaya mereka untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Selain diwujudkan dalam berbagai bentuk upacara, dalam tradisi dan kebudayaan orang Meratus dikenal pula beberapa larangan dan pantangan (*Taboo*).

Setiap fase perladangan yang mereka laksanakan selalu diiringi dengan ritual, baik yang dilaksanakan secara individual (*Salamatan*) maupun komunal (*Aruh*). Hampir sepanjang tahun mereka secara rutin selalu melewati waktu ke waktu dengan berbagai upacara (ritual). Diantara ritual yang mereka laksanakan adalah *Aruh Basambu Umang* dan *Aruh Mahanyari Banih*². *Bamamang* dan *Batandik* serta ragam ritual dalam aruh yang berkaitan dengan perladangan inilah yang membedakan orang Meratus dengan etnis lainnya di Pegunungan Meratus³.

Orang Meratus sebenarnya ditabukan untuk mengkonsumsi padi yang baru dipanen apabila masih ada sisa hasil panen sebelumnya. Mereka juga ditabukan menjual padinya sehingga banyak diantara mereka yang masih memiliki padi hasil panen 5 – 6 tahun sebelumnya. Hasil ladangnya disimpan dalam *lulung* (lumbung)⁴ yang berada dalam beberapa *lampau*⁵ yang berada di sekitar balai adat tempat tinggal mereka. Cadangan pangan ini tidak akan habis apabila mereka mengalami kegagalan panen sebanyak tiga musim tanam berturut-turut. Pandangan alam semesta (*worldview*) digunakan didalam sains lintas budaya (cross culture).

Orang Dayak Loksado memiliki pandangan-pandangan dan pemahaman-pemahaman yang berbeda tentang dunia dan pengalaman hidup mereka dibandingkan dengan orang-orang diluar kehidupan mereka *vis a vis* ilmuwan Barat.

Orang Loksado masih menggunakan ukuran volume secara tradisional yang merupakan bagian dari budaya masyarakatnya yang diyakini kebenarannya dalam pembuatan ukuran pekarangan rumah dan konstruksi tradisional mereka, seperti *Gantang*, *Lanjung*, *Lulung*, *Kampil* dan sebagainya yang disebutkan dalam kehidupan

²Dalam kegiatan *Aruh Basambu Umang* dan *Aruh Mahanyari Banih* ini terdapat berbagai rangkaian kegiatan, baik yang bersifat upacara (*rites*) maupun perayaan (*ceremony*). Diantara kegiatan yang bersifat ritual adalah upacara *Bamamang* dan *Batandik* yang menjadi inti dari penyelenggaraan *Aruh* ini.

³ Selain orang Banjar dan orang Meratus yang tergolong sebagai etnis Banjar arkaik, Pegunungan Meratus juga dihuni oleh orang Maanyan dan Deyah yang termasuk dalam rumpun etnis Dayak..

⁴ Lulung adalah wadah penyimpanan gabah yang dibuat dari kulit kayu damar, berbentuk tabung dengan ukuran tinggi sekitar 175 cm dan diameter 170 cm.

⁵ Lampau merupakan bangunan permanen di sekitar balai untuk penyimpanan padi. Biasanya terbuat dari kayu dan atap seng. Ukurannya tergantung pada banyaknya gabah padi yang disimpan. Di Balai Tamburasak *Lampau* berukuran sekitar 4 m x 12 m dengan 7 buah *Lulung* di dalamnya.

keseharian mereka. Sesuatu yang berbeda dalam alat ukur standar volume, isi dan kuantitatif dalam pelajaran matematika dan sains fisika. Demikian juga dalam menentukan hari-hari baik untuk melakukan suatu pekerjaan, seperti mulai membangun rumah, menanam padi, menebang kayu dan menentukan kapan Bulan Penuh, Bulan Mati dan Bintang dengan menggunakan perhitungan atau pedoman mereka. Oleh sebab itu sains asli masih ada dan masih digunakan di kalangan masyarakat Dayak.

Bahwa perkembangan sains di masyarakat timur (non-Western) nampaknya berbeda pandangan antara tradisional dan pandangan ilmiah tentang manusia dan hakekatnya, serta bagaimana cara mereka berpikirnya tentang alam sekitarnya. Zawawi Ibrahim and Noor Shah M.S (2012) memperjelas isu yang dipertaruhkan antara pusat dan pinggiran, produksi pengetahuan dalam ilmu sosial sangat kompleks dan berlapis-lapis. Secara historis, imperialisme Barat bukan hanya pertanda dominasi ekonomi dan politik, tetapi juga hegemoni pengetahuan dalam skala dunia. Hubungan antara kekuatan dan pengetahuan ini bertahan di era global postkolonial. Produksi teoretis dalam ilmu sosial, misalnya, secara historis telah diidentifikasi terutama dengan pusat daripada pinggiran.

Dalam waktu yang lama, yang terakhir telah dikurangi menjadi posisi penerima dan menjadi konsumen pengetahuan teoretis, bukan penggagas atau produsernya. Paling banyak di wilayah pinggiran itu tetap menjadi laboratorium data empiris yang kaya untuk ilmuwan sosial Barat untuk diselidiki dan dimanfaatkan sesuka hati saat melakukan penelitian mereka dan akhirnya menciptakan teori baru atau terlibat dalam wacana teoritis hingga saat ini.

Proyek pribumi dengan memanfaatkan pengisahan cerita sebagai bentuk dekolonisasi metodologi kolonial yang, di dalam pikiran kita, ke dalam salah satu untaian etnografi postmodernis (lihat Fontana, 1994). Dalam penelitian Zawawi (1998) tentang suku Penans Malaysia Timur, melalui riwayat perjalanan James Brooks dari Long Lama, di Ulu Baram, Sarawak, ia dapat memberdayakan perspektif pribumi mengenai *deteritorialisasi* dan mengungkap representasi gagasan asli tentang tempat, ruang dan wilayah. Demikian pula, dengan menggunakan metodologi yang sama, Zawawi juga dapat mengidentifikasi dan mengartikulasikan sebuah 'wacana ketertundukkan' pribumi asli melawan ideologi yang sedang berlangsung proses orientalisasi misalnya dalam proyek masyarakat suku terasing.

SIMPULAN

Selama ini peladang di Pegunungan Meratus dengan kearifan lokalnya mampu ketahanan pangan di kawasannya memelihara lalui berbagai pranata budaya, seperti tabu menjual gabah, tabu mengkonsumsi gabah yang baru di panen selama persediaan gabah yang lama masih ada dan teknologi penyimpanan tradisional yang sangat handal.

Orang Dayak Loksado memiliki pengetahuan lokal yang kuat tentang cara mereka bertamam, memelihara dan mengembangkan kehidupan mereka di alam. Mereka mempunyai cara sains tersendiri untuk menyimpan gabah dalam *Lulung* (Lambung Padi). Ketersediaan pangan mereka bersumber dari kemampuan mereka mengharmonikan kesuburan tanah dan kearifan manusia.

Sejauh ini, ancaman terhadap ketersediaan pangannya yang bermuasal dari kebijakan pemerintah membuat mereka tidak berdaya. Ini adalah kontradiksi antara sains pribumi dan sains Barat. Naluri makhluk hidup dalam ekosistemnya berupaya menjaga kelangsungan hidupnya, tidak hanya dirinya sebagai individu tetapi juga kelompoknya. Dalam terminologi Sains Ekologi dikenal istilah *altruisme* sebagai bentuk pengorbanan diri untuk kelangsungan hidup dan hal itu menjadi bagian dari tantangan pengembangan ilmu-ilmu sosial ke Indonesiaan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Rahman Embong (2006) *Peranan dan Orientasi Sains Sosial Malaysia, Bangi*: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Aikenhead, G & O.J. Jegede (1999). *Cross- Cultural Science Education: A Cognitive Explanation of a Cultural Phenomenon*. Journal of Research in Science Teaching. Vol 36, pp. 269-287.
- Anna Lowenhaupt Tsing (1998). *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan : Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing*. Yayasan Obor Indonesia, Jakarta
- Baker, D. & Taylor (1995). *The effect of culture on the learning of science in non-western countries: the result of and integrated research review*. International Journal of Science Education (16), 1- 16
- Cobern, W.W. & Aikenhead, G.S. (1996). *Cultural Aspects of Learning Science*. SLCSP Working paper #121. <http://www.wmich.edu/slcsp.121.html> June 2002
- Geertz, Clifford. 2000. *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology*. USA: Perseus Books Group
- Rafieq, A. dan Napisah, Kh. (2015). *Strategi Petani Di Pegunungan Meratus Kalimantan Selatan dalam Melestarikan Keragaman Padi Gogo Mendukung Ketahanan Pangan*

Nasional. Proceeding Seminar Nasional Biodiversitas, Universitas Negeri Surakarta. Surakarta.

Rafieq, A. (2002). *Antara Pahumaan dan Kabun Gatah: Perubahan Sistem Mata Pencaharian Hidup Orang Meratus Di Balai Tamburasak Kalimantan Selatan*. Tesis pada Program Studi Antropologi, Program Pasca Sarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia, Depok.

Noerid H Radam (1987), *Religi Orang Bukit: Suatu Lukisan Struktur dan Fungsi dalam Kehidupan Sosial-Ekonomi*. Desertasi, Universitas Indonesia, Depok.

Zawawi Ibrahim (2008) 'Development and alternative representations: narrating a deterritorialised Penan landscape', in Zawawi Ibrahim (ed.), *Representation, Identity and Multiculturalism in Sarawak, Kuching*: Dayak Cultural Foundation and Kajang : Persatuan Sains Malaysia, pp. 75–89.

Zawawi Ibrahim (2010) 'The anthropology of the Malay peasantry: critical reflections on colonial and indigenous scholarship', *Asian Journal of Social Science* 38(1): 5–36.

Zawai Ibrahim and NoorShah M.S (2012). *Indigenising Knowledge and Social Science Discourses in the Periphery: Decolonising Malayness and Malay Underdevelopment*. http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/3406737/7_Zawawi.Noor_Globalisation.pdf

MENGGALI PERAN KONDISI GEOMORFOLOGIS DALAM MEMBENTUK KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT UNTUK MENGHADAPI BENCANA ALAM

Arif Ashari

Jurusan Pendidikan Geografi Fakultas Ilmu Sosial
Universitas Negeri Yogyakarta
arif.ashari@uny.ac.id

Abstrak

Kondisi geomorfologis merupakan salah satu unsur lingkungan fisik yang banyak mempengaruhi dinamika kehidupan masyarakat. Hasil interaksi antara manusia dengan kondisi geomorfologis di lingkungan tempat tinggalnya mewarnai sistem kehidupan yang terbentuk pada suatu wilayah. Dalam kurun waktu lama sebagai hasil interaksi yang terus menerus, pengenalan masyarakat terhadap lingkungan dapat berkembang sebagai kearifan lokal. Pulau Jawa merupakan bagian dari Kepulauan Indonesia yang memiliki kondisi geomorfologis sangat kompleks. Hal ini tidak terlepas dari kedudukan Pulau Jawa yang terletak dekat dengan zona subduksi, berkombinasi dengan iklim tropis basah, sehingga menghasilkan berbagai bentuklahan dan proses geomorfologi yang bervariasi. Dinamika geomorfologis ini seringkali menimbulkan bencana alam yang berdampak negatif terhadap kehidupan masyarakat. Namun demikian dengan masa penghunian masyarakat yang telah lama dan turun temurun di Pulau Jawa, diduga terdapat berbagai bentuk kearifan lokal dalam menghadapi bencana alam. Tulisan ini bertujuan untuk menggali kearifan lokal dalam menghadapi bencana alam pada berbagai kondisi bentanglahan yang ditempati oleh masyarakat. Perbedaan kondisi geomorfologis menghasilkan jenis bahaya yang berbeda pula, dan sekaligus membentuk kearifan yang bervariasi antar bentanglahan.

Kata kunci: kearifan lokal, bencana alam, geomorfologi

PENDAHULUAN

Kedudukan Kepulauan Indonesia yang secara astronomis berada di sekitar ekuator dan secara geologis terletak pada zona pertemuan tiga lempeng besar dunia membawa konsekuensi terhadap terbentuknya kondisi lingkungan fisik yang sangat kompleks. Kompleksitas lingkungan fisik ini salah satunya dapat dikenali dari kondisi geomorfologi yang bervariasi, sebagai hasil kombinasi antara pengaruh kerja faktor endogen dan eksogen. Aktivitas ketiga lempeng besar dunia merupakan faktor endogen berperan dalam membentuk kenampakan struktural dan vulkanik berupa pegunungan, pelipatan, patahan, pengangkatan, serta rangkaian gunungapi di sepanjang jalur subduksi. Sementara itu faktor eksogen berupa iklim tropis basah yang di sebagian besar wilayah dicirikan oleh suhu udara dan curah hujan tinggi berperan dalam perubahan bentuk muka bumi melalui pelapukan, erosi, pelarutan, pengangkutan, dan pengendapan di pegunungan, karst, sungai besar, hingga daerah pesisir. Perbedaan karakteristik lingkungan fisik di berbagai wilayah dapat berperan sebagai faktor yang menentukan corak kehidupan masyarakat yang menempatinnya sehingga menghasilkan tata hidupan yang bervariasi pula.

Pulau Jawa merupakan salah satu wilayah di Indonesia yang memiliki kompleksitas kondisi geomorfologis. Letak Pulau Jawa yang berada dekat dengan zona subduksi lempeng Hindia Australia dengan lempeng Asia Tenggara memungkinkan terbentuknya pegunungan dan vulkan yang juga banyak dipengaruhi oleh faktor eksogen dari iklim monsun. Secara umum Pulau Jawa terdiri dari zona plato di bagian selatan, zona depresi yang ditumbuhi vulkan di bagian tengah, dan zona pelipatan di bagian utara (Verstappen, 2013). Gambaran umum tersebut akan semakin kompleks apabila dilihat pada skala yang lebih besar. Kombinasi antara faktor endogen dan eksogen ditunjukkan oleh iklim yang sangat kuat dalam mendorong pelapukan disertai erosi dan denudasi, namun dapat diimbangi oleh vulkanisme dan pengangkatan pegunungan (Pannekoek, 1949). Di Pulau Jawa terdapat bentuklahan vulkanik, struktural, denudasional, fluvial, marin, dan solusional dengan sistem kehidupan masyarakat yang bervariasi antara satu bentuklahan dengan lainnya sebagai hasil kemampuan masyarakat dalam beradaptasi dengan lingkungannya.

Dinamika proses geomorfologi dan peristiwa yang menyertainya seperti gempa bumi, letusan gunungapi, gerakan massa batuan, erosi, aktivitas tenaga kelautan, dan lainnya, pada titik tertentu dapat menyebabkan dampak negatif berupa ancaman

atau gangguan terhadap kehidupan dan penghidupan manusia. Peristiwa semacam ini dapat dikategorikan sebagai bencana alam. Data yang dipublikasikan oleh Pusat Vulkanologi dan Mitigasi Bencana Geologi (2017) menunjukkan antara Bulan Januari hingga April 2017 di Pulau Jawa dan wilayah sekitarnya beberapa vulkan mengalami peningkatan aktivitas, gempabumi terjadi kurang lebih 10 kali, dan gerakan tanah terjadi kurang lebih 18 kali. Erosi merupakan proses yang banyak terjadi dengan laju rata-rata mencapai 1 mm/tahun. Aktivitas manusia mempercepat proses erosi di beberapa daerah hingga mencapai 4 mm/tahun (Verstappen, 2013).

Selain memiliki kompleksitas geomorfologis, Pulau Jawa juga memiliki jumlah penduduk dan kepadatan penduduk yang tinggi dibanding daerah lain di Indonesia. Hasil sensus tahun 2010 menunjukkan jumlah penduduk di seluruh provinsi di Pulau Jawa mencapai 136.610.608 jiwa (BPS, 2017). Kondisi ini memungkinkan semakin besarnya potensi bencana alam akibat dinamika geomorfologi pada berbagai bentanglahan. Namun demikian dengan sejarah penghunian yang telah berlangsung dalam kurun waktu sangat lama, interaksi antara manusia dengan lingkungan memungkinkan terbentuknya kearifan lokal (*local wisdom*) berupa pengenalan tanda-tanda tertentu pada lingkungan yang berkaitan dengan bencana alam. Kearifan lokal yang terbentuk di berbagai wilayah berbeda sesuai dengan sifat bentanglahan yang ditempati masyarakat.

Kearifan lokal dalam menghadapi bencana alam perlu digali karena merupakan aset penting yang dapat dimanfaatkan dalam mendukung kegiatan mitigasi bencana yang telah dilakukan selama ini. Kecerdasan tradisional menunjukkan pemahaman masyarakat terhadap lingkungan sekitarnya sehingga berperan dalam membangun sistem pengelolaan kebencanaan berbasis masyarakat. Selain itu kearifan lokal juga merepresentasikan sistem sosial budaya masyarakat Indonesia yang terbentuk dari hasil interaksi antara karakteristik lingkungan fisik di Indonesia dengan kemampuan masyarakat dalam beradaptasi dengan lingkungan (Setyawati dkk, 2015).

KONDISI GEOMORFOLOGIS DAN PENGARUHNYA DALAM KEHIDUPAN MANUSIA

Geomorfologi berasal dari tiga kata dalam bahasa Yunani yaitu *geo* yang berarti bumi, *morphe* yang berarti bentuk, dan *logos* yang berarti ilmu atau uraian. Apabila diterjemahkan berdasarkan akar katanya geomorfologi dapat diartikan sebagai uraian tentang bentuk bumi. Bentuk bumi yang dimaksud disini adalah bentuk-bentuk permukaan bumi. Sutikno (1995) menyatakan, dalam geomorfologi bentuk bumi yang

dimaksud bukan bentuk secara keseluruhan melainkan terbatas pada bentuk muka bumi atau bentuklahan (*landform*). Definisi geomorfologi telah banyak dikemukakan oleh para ahli seperti Strahler (1969), Thornbury (1969), Cooke dan Dornkamp (1974), dan Verstappen (1983) yang semuanya menyebutkan istilah bentuklahan untuk menyebut bentuk permukaan bumi sebagai objek yang dipelajari dalam geomorfologi.

Dalam geomorfologi terdapat empat aspek yang dipelajari yaitu bentuklahan, proses geomorfologi, asal mula (genesis) dan evolusi bentuklahan, dan hubungan geomorfologi dengan lingkungan. Studi bentuklahan membahas tentang aspek kualitatif dan/atau kuantitatif tentang relief permukaan bumi yang meliputi unsur-unsur seperti: bentuk lereng, kecuraman lereng, amplitude relief, tingkat pengikisan dan lain sebagainya. Studi proses membicarakan perubahan-perubahan bentuklahan dalam waktu yang singkat. Studi cara terbentuk (genesis) membicarakan terbentuknya bentuklahan dan perkembangannya dalam waktu yang lama serta dalam hubungannya dengan waktu yang akan datang. Adapun studi bentuklahan dan proses-prosesnya dengan unsur-unsur bentuklahan yang lain (misalnya tanah, air tanah, air permukaan, serta vegetasi) melalui hubungan ekologis termasuk di dalamnya manusia.

Mencermati keterangan diatas, dapat dipahami bahwa kondisi geomorfologis merupakan kondisi di permukaan bumi yang berkaitan dengan bentuk muka bumi, proses yang berlangsung, Asal mula terbentuknya bentuklahan, dan pengaruh bentuklahan terhadap lingkungan. Kondisi geomorfologis merupakan bagian dari lingkungan fisik yang berpengaruh terhadap kehidupan manusia. UU RI No. 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup menjelaskan bahwa lingkungan hidup adalah kesatuan ruang dengan semua benda, daya, keadaan, dan makhluk hidup, termasuk manusia dan perilakunya, yang mempengaruhi alam itu sendiri, kelangsungan perikehidupan, dan kesejahteraan manusia serta makhluk hidup lain. Lingkungan hidup terdiri dari tiga komponen penting yaitu unsur fisik (abiotik), unsur hayati (biotik), dan unsur budaya (cultural) yang ketiganya memiliki fungsi dan peran masing-masing serta saling mempengaruhi. Sebagai bagian dari lingkungan fisik, kondisi geomorfologis berinteraksi dengan manusia sehingga menghasilkan karakteristik sosial budaya yang spesifik pada suatu wilayah.

Bentuklahan mencakup morfografi (bentuk) dan morfometri (ukuran) dari permukaan bumi yang ditempati. Masyarakat yang tinggal pada daerah datar akan memiliki cara hidup yang berbeda dengan yang bertempat tinggal pada daerah berlereng

terjal. Sebagai contoh adalah pola permukiman dan bentuk pengelolaan lahan untuk pertanian. Genesis bentuklahan akan mempengaruhi perwatakan (karakter) muka bumi yang terbentuk. Sebagai contoh morfologi dataran aluvial yang terbentuk oleh aktivitas sungai berbeda dengan dataran koluvial yang terbentuk oleh pengendapan hasil gerak massa batuan menuruni lereng. Dataran aluvial memiliki sortasi dan gradasi material yang baik sedangkan dataran koluvial tidak selalu demikian. Hal ini mendorong masyarakat untuk menemukan cara-cara tertentu dalam mengolah lahan di kedua wilayah yang berbeda karakternya tersebut.

Proses geomorfologi mencakup proses apa saja yang berlangsung saat ini dan berpengaruh terhadap kehidupan sehari-hari. Sebagai contoh di bagian hulu sungai banyak daerah yang mengalami erosi sehingga solum tanahnya tipis, namun di bagian hilir sungai terjadi proses sedimentasi sehingga terjadi penimbunan material-material baru. Kondisi ini akan mendorong masyarakat untuk berperilaku menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Contoh lain di daerah Godean-Seyegan, Yogyakarta terdapat perbukitan terisolasi yang terbentuk dari proses intrusi. Karena telah terbentuk dalam waktu lama, batuan penyusun bukit terisolasi telah banyak mengalami pelapukan sehingga berkembang menjadi lempung yang sangat baik untuk bahan baku industri gerabah. Adapun pada dataran fluviovulkan yang mengelilingi bukit terisolasi, karena usianya relatif muda pelapukan belum menghasilkan lempung namun masih berupa tanah bertekstur geluh yang baik untuk lahan pertanian. Proses geomorfologi yang berupa pelapukan namun dengan tingkatan yang berbeda antara bukit terisolasi dengan dataran fluviovulkan mempengaruhi pemanfaatan sumberdaya oleh masyarakat yang bervariasi antara industri gerabah dengan pertanian.

Aspek lingkungan suatu bentuklahan sangat menentukan kehidupan masyarakat. Sebagai contoh pada bentanglahan vulkanik Merapi terdapat pola permukiman masyarakat yang mengikuti sabuk mataair. Sutikno dkk (2007) menjelaskan bahwa pada bentanglahan vulkanik pemunculan mataair banyak terjadi pada tekuk-tekuk lereng sehingga membentuk pola sabuk mataair. Karena muka airtanah relatif dalam di daerah resapan (recharge) maka mataair merupakan sumber air yang penting bagi masyarakat setempat. Mengingat bahwa sumberdaya air sangat penting untuk mendukung kehidupan maka permukiman masyarakat akan mengikuti keberadaan sumberdaya air tersebut. Kondisi ini berlangsung pula sejak masa lampau yang ditunjukkan oleh

kedudukan situs permukiman kuno di lereng timur Vulkan Sindoro yang dibangun berdekatan dengan mataair (Ashari, 2014).

Pengaruh kondisi geomorfologis terhadap kehidupan manusia antara lain ditunjukkan oleh Day (2010) dalam penelitiannya mengenai interaksi manusia dengan bentanglahan karst di Karibia. Day mengemukakan bahwa bentanglahan karst dengan karakteristiknya memberikan tantangan bagi kehidupan manusia karena bahaya alam yang luas, namun disisi lain karst juga berisiko terdegradasi dan rentan terhadap perubahan lingkungan. Manusia dengan kemampuan adaptasinya dapat menyesuaikan diri dengan kondisi bentanglahan karst, hal ini ditunjukkan oleh adanya warisan pemukiman pra-Kolombia yang kaya dan berisi banyak situs arkeologi regional. Selanjutnya pada masa Kolonial Eropa karst dimanfaatkan untuk bertahan hidup dan bergerilya. Selanjutnya pada masa kemerdekaan karst banyak dikelola untuk pertanian dan menghasilkan pertanian komersial serta pengembangan kota.

Sementara itu Bachri dkk (2015) menjelaskan tentang terbentuknya sistem manusia-vulkan di Gunung Bromo dimana masyarakat Tengger bertempat tinggal di dekat Gunung Bromo dengan karakter vulkan aktif. Bachri dkk menjelaskan mengapa masyarakat bertempat tinggal walaupun terus menghadapi potensi bahaya yang cukup besar. Walaupun beradap pada lingkungan yang rawan bencana vulkanik namun masyarakat memiliki sistem sendiri dalam beradaptasi dengan kondisi lingkungannya. Terdapat nilai spiritual dan sosial budaya yang muncul dalam sistem bahaya vulkanik. Walaupun masyarakat menghadapi potensi bahaya namun disisi lain masyarakat juga menikmati manfaat dan peluang fisik dari aktivitas vukanik. Kondisi ini yang mendorong masyarakat untuk memilih – bukan dipaksa – untuk hidup dengan bahaya vulkanik. Dalam konteks kondisi bentanglahan mempengaruhi kehidupan manusia, nampak bahwa masyarakat memanfaatkan potensi fisik hasil aktivitas vulkan dan disisi lain ada upaya menyesuaikan diri dengan ancaman bahaya yang dihadapi.

MENGGALI KECERDASAN TRADISIONAL DALAM MENGHADAPI BENCANA PADA BERBAGAI BENTANGLAHAN DI PULAU JAWA

Kearifan lokal (*local wisdom*) juga dikenal sebagai kecerdasan tradisional (*local genius*), pengetahuan lokal (*local knowledge*), dan pengetahuan asli daerah (*indigeneous knowledge*), merupakan kecerdasan dalam pengelolaan lingkungan untuk menjaga keseimbangan alam yang sudah lama dikerjakan oleh suatu masyarakat sehingga sudah

menjadi budaya setempat (Sunarto, 2008). Lebih lanjut Sunarto (2008) mengutip dari Wahono dkk (2004) menjelaskan bahwa kearifan lokal merupakan kecerdasan dan strategi pengelolaan dalam menjaga keseimbangan ekologis yang sudah berabad-abad teruji oleh berbagai bencana dan kendala alam serta keteledoran manusia.

Sartini (2004) menjelaskan kearifan lokal (*local wisdom*) dapat dimaknai sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya. Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat atau kondisi geografis dalam arti luas. Nilai dalam kearifan lokal dianggap baik dan benar sehingga dapat bertahan dalam waktu lama bahkan melembaga. Sementara itu istilah *local genius* pertama kali dikenalkan oleh Quaritch Wales. *Local genius* juga merupakan identitas/kepribadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai watak dan kemampuan sendiri. Unsur budaya daerah potensial sebagai *local genius* karena telah teruji kemampuannya untuk bertahan sampai sekarang.

Hiryanto dan Fathiyah (2013) menjelaskan kearifan lokal dapat diterapkan untuk mendukung kegiatan mitigasi bencana, yaitu dengan memanfaatkan dalam memahami tanda-tanda sebelum terjadinya bencana. Kearifan lokal terbukti bermanfaat dalam mengurangi risiko bencana pada saat terjadi bencana gempa bumi dan tsunami di Samudera Hindia pada akhir Desember 2014. Walaupun terjadi bencana yang dahsyat namun jumlah korban di Pulau Simeulue yang letaknya berdekatan dengan pusat gempa justru sangat sedikit. Hal ini tidak terlepas dari diterapkannya pandangan yang dianut penduduk setempat. Fenomena yang relatif sama juga terdapat pada masyarakat Maluku Utara.

Kearifan lokal telah berkembang dalam masyarakat terkait alam seperti kepekaan membaca tanda-tanda alam sebagai sinyal bagi masyarakat apabila terjadi anomali atau akan datangnya bahaya yang mengancam. Masyarakat sebagian besar sesungguhnya memiliki warisan nenek moyang yaitu kearifan lokal berupa nilai, norma, etika, kepercayaan, adat-istiadat, hukum adat, dan aturan-aturan khusus yang beragam dalam rangka menjaga keseimbangan alam. Hampir setiap masyarakat memiliki kearifan lokal yang khas sebagai strategi adaptasi terhadap lingkungannya (Hastuti, 2015).

Berbagai bentuk kearifan lokal dalam menghadapi bencana tentu sangat banyak ragamnya di berbagai wilayah di Indonesia. Kearifan yang dijumpai antara satu wilayah dengan wilayah yang lain sangat mungkin terdapat persamaan dan perbedaan. Hal ini

tidak terlepas dari karakteristik lingkungan yang ditempati, termasuk kondisi geomorfologisnya. Sebagai contoh bentuk kearifan pada masyarakat pesisir dan masyarakat pegunungan berbeda, demikian pula antara masyarakat vulkan dengan masyarakat karst. Manusia memiliki kemampuan dalam menyesuaikan diri dengan lingkungannya, sehingga kearifan yang terbentuk dari interaksi antara manusia dengan lingkungannya sedikit banyak diwarnai oleh perwatakan lingkungan setempat.

Sunarto (2011) dalam penelitiannya menemukan terdapat kearifan lokal masyarakat di wilayah Pantura Jawa Tengah bagian timur dalam menghadapi bencana marin dan fluvial. Dalam geomorfologi bentanglahan marin dan fluvial memiliki perbedaan sifat baik karakteristik bentuklahan, genesis (asal mula pembentukan), proses yang berlangsung, maupun kondisi lingkungannya. Pada masyarakat yang bertempat tinggal di daerah kepepesisiran terdapat kearifan lokal dalam bentuk semiotika kultural atau semiotika naratif, bahwa masyarakat dalam beradaptasi dengan lingkungan kepepesisiran dinyatakan dalam bentuk nasihat yang turun temurun yaitu *"Manawa sira urip anèng gisik, sira kudu nglilakna manawa biyungé njaluk bali manèh yogané"*. Nasihat tersebut jika diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *"Seandainya engkau berkehidupan di pantai, engkau harus merelakan seandainya induknya meminta kembali anaknya"*. Jika dimaknai dengan didasarkan pada bidang keilmuan geomorfologi atau hermeneutika geomorfologis, dalam nasihat tersebut yang dimaksud dengan induk adalah laut sedangkan yang dimaksud dengan anak adalah gisik (*beach*). Ditinjau dari sudut pandang keilmuan geomorfologi, gisik terbentuk oleh aktivitas laut yaitu gelombang, arus, dan pasang surut. Menurut kearifan lokal yang berbentuk nasihat tersebut, gisik sifatnya tidak stabil sehingga pada suatu saat dapat hilang akibat material endapannya kembali ke laut.

Sementara itu pada bentanglahan fluvial terdapat semiotika faunal yang berupa anomali perilaku hewan. Masyarakat di lingkungan tersebut telah mengamati berulang kali adanya anomali perilaku hewan menjelang datangnya banjir. Apabila pada musim penghujan banyak hewan kepiting masuk ke rumah penduduk atau naik ke teras rumah, maka masyarakat menandai bahwa akan terjadi banjir. Semiotika faunal yang dimunculkan oleh anomali perilaku kepiting tersebut dijadikan pedoman masyarakat untuk mengantisipasi bencana banjir sehingga masyarakat beradaptasi dengan membangun pondasi rumah yang relatif tinggi dan menyiapkan sarana transportasi untuk menghadapi banjir (Sunarto, 2011).

Mengacu kepada penelitian yang dilakukan oleh Sunarto (2011), Setyawati dkk (2015) menemukan berbagai bentuk kearifan lokal dalam menghadapi bencana pada masyarakat Lereng Baratdaya Gunung Merapi. Kearifan masyarakat dalam menghadapi bencana erupsi antara lain berupa peringatan yang berlaku di masyarakat bahwa pasca erupsi biasanya akan terjadi arak-arakan dari Gunung Merapi menuju ke laut selatan. Dalam geomorfologi arak-arakan ini merupakan aliran lahar yang berupa aliran material batu dan pasir dalam berbagai ukuran. Karena mengalir melalui lembah sungai maka aliran lahar ini bergerak menuju ke arah muara sungai di Samudera Hindia (laut selatan). Selain itu masyarakat di Lereng Baratdaya Gunung Merapi juga mengamati anomali perilaku hewan liar yang hidup di kawasan hutan berpindah menjauhi Gunung Merapi bersama dengan kelompoknya masing-masing melintasi permukiman. Apabila terdapat tanda-tanda dari hewan ini maka akan terjadi bencana erupsi. Tanda-tanda lainnya yang dijadikan pedoman masyarakat untuk meningkatkan kewaspadaan menjelang terjadinya bencana erupsi adalah gejala alam berupa suara gemuruh dari gunung merapi, suhu udara semakin panas, dan tanaman pertanian banyak yang layu atau mati. Kondisi ini dalam geomorfologi dapat dijelaskan terkait dengan Bergeraknya magma menuju ke kepundan Gunung Merapi. Hastuti (2015) juga menjelaskan bahwa masyarakat Lereng Merapi memiliki kearifan lokal yang mengajarkan tentang apa yang harus dilakukan ketika Merapi mengalami erupsi melalui tanda-tanda alam. Kearifan lokal juga memberikan pedoman mengenai tindakan apa yang akan diambil pada saat erupsi. Keterangan ini menunjukkan bahwa perilaku yang dilakukan dalam menghadapi erupsi sesuai dengan karakteristik proses yang terjadi pada bentanglahan yang ditempatinya.

Kearifan lokal dalam menghadapi bencana di Pulau Jawa juga terdapat pada masyarakat Baduy dan Osing. Sumunar (2015) menjelaskan bahwa masyarakat baduy melakukan tebang-bakar untuk membuat ladang tetapi tidak pernah terjadi bencana kebakaran hutan, banyak hunian yang dekat dengan sungai namun tidak pernah terjadi bencana banjir di permukiman, bangunan terbuat dari bahan yang mudah terbakar tetapi jarang terjadi bencana kebakaran hebat, dan walaupun wilayah yang ditempati termasuk daerah rawan gempa namun tidak pernah terjadi kerusakan akibat gempa. Hal ini tidak terlepas dari pengetahuan turun temurun mengenai kondisi lingkungan dan bagaimana melakukan pengelolaan yang tepat sesuai dengan karakteristik lingkungan tersebut. Pada masyarakat osing terdapat sistem tata ruang yang berlaku turun temurun. Sebagai contoh rumah osing yang dibangun pada masa lalu memiliki orientasi

kosmologis yang dipengaruhi oleh kepercayaan terdahulu yaitu rumah tidak boleh menghadap gunung. Selain itu rumah juga harus menghadap ke lurung (jalan). Kondisi ini bermanfaat karena mempermudah akses dan sirkulasi terutama berkaitan dengan mitigasi bencana.

Mencermati adanya korelasi antara kondisi lingkungan khususnya geomorfologi dengan berkembangnya kearifan lokal dalam menghadapi bencana seperti pada beberapa contoh di atas, perlu dilakukan penelusuran lebih lanjut pada berbagai bentanglahan yang ada di Indonesia. Dalam konteks kajian interaksi antara masyarakat dengan lingkungan kajian kearifan lokal antar bentanglahan akan menunjukkan kekayaan sosial-budaya masyarakat yang dipengaruhi oleh kondisi lingkungan di Indonesia. Variasi kearifan lokal yang terdapat pada berbagai bentanglahan juga dapat dimanfaatkan sebagai tambahan masukan dalam perencanaan mitigasi bencana pada suatu wilayah yang secara spesifik berbeda dengan wilayah lain. Indonesia memiliki kondisi geomorfologis yang sangat beragam sehingga dimungkinkan masih banyak kearifan lokal dalam penanggulangan bencana yang masih dapat digali. Bahkan pada bentanglahan yang sama juga dimungkinkan terdapat variasi kearifan lokal. Hal ini sesuai dengan pendapat Sumunar (2015) bahwa Indonesia memiliki banuak etnik dan suku bangsa, dimana setiap etnik dan suku bangsa mempunyai sistem dan pendekatannya sendiri dalam memahami dan bersikap terhadap pengelolaan sumberdaya alam. Hampir setiap suku atau kelompok etnis mempunyai sistem pengetahuan tradisional tersendiri bahkan melahirkan inovasi pengelolaan lingkungan yang unik berbasis adat budaya setempat.

SIMPULAN

Interaksi antara manusia dengan lingkungan merupakan salah satu tema yang dibicarakan dalam geografi. Kondisi geomorfologis merupakan bagian dari lingkungan fisik yang banyak mempengaruhi kehidupan manusia. Interaksi manusia dengan kondisi geomorfologis tempat tinggalnya menghasilkan karakteristik sosial-budaya yang khas, termasuk diantaranya berupa kearifan lokal dalam menghadapi bencana alam. Antara satu wilayah dengan wilayah lain di Pulau Jawa ternyata terdapat kearifan yang bervariasi, yang antara lain dipengaruhi oleh perbedaan kondisi geomorfologis. Dengan kondisi geomorfologis di Indonesia yang sangat kompleks dan kemampuan masyarakat dalam beradaptasi dengan lingkungan tempat tinggalnya, tentu masih banyak kearifan

lokal yang berkembang di berbagai daerah. Antara satu bentanglahan dengan bentanglahan lain dimungkinkan terdapat kearifan yang berbeda. Demikian pula pada bentanglahan yang sama namun berada pada stadium perkembangan yang berbeda, kearifan yang terbentuk dapat berbeda sebagai hasil adaptasi masyarakat terhadap karakteristik geomorfologis yang spesifik di tempat tersebut. Dengan demikian, perlu dilakukan penelusuran lebih lanjut untuk menggali kearifan lokal yang berkembang pada berbagai kondisi geomorfologis. Sehingga dapat dilakukan inventarisasi kearifan lokal yang dapat dimanfaatkan dalam mendukung pengelolaan bencana serta mengembangkan kajian ilmu sosial keindonesiaan dalam perspektif geografi.

DAFTAR PUSTAKA

- Ashari, A. (2014). Distribusi Spasial Mataair Kaitannya dengan Keberadaan Situs Arkeologi di kaki Lereng Timur Gunungapi Sindoro Antara Parakan dan Ngadirejo Kabupaten Temanggung. *Prosiding Seminar Nasional Geografi Untukmu Negeri*. Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta.
- Bachri, S., Stötter, J., Monreal, M., dan Sartohadi, J. (2015). The Calamity of Eruptions or an Eruption of Benefits? Mt. Bromo Human-Volcano System a Case Study of an Open-Risk Perception. *Nat. Hazards Earth Syst. Sci* 15 (2015): 277-290.
- BPS. 2017. Hasil Sensus Penduduk Tahun 2010. dalam www.sp2010.bps.go.id diakses pada tanggal 20 April 2017.
- Day, M. (2010). Human Interaction with Caribbean karst Landscapes: Past, Present, and Future. *Acta Carsologica* 39 (1): 137-146.
- Hastuti. (2015). Kearifan Lokal Sebagai Penjaga Lingkungan Di Lereng Merapi Daerah Istimewa Yogyakarta. dalam Nasiwan (ed) (2015) *Dilema Membangun Manusia Indonesia: Memilih antara Tunutan Global atau Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Fistrans Institute.
- Hiryanto dan Fathiyah, K.N. (2013). Identifikasi Kearifan Lokal dalam Memahami Tanda-tanda Bencana Alam pada Insan Usia Lanjut di Daerah Istimewa Yogyakarta. *Media Informasi Penelitian Kesejahteraan Sosial* 37 (1): 453-462.
- Pannekoek, A.J. (1949). *Outline of the Geomorphology of Java*. Leiden: E.J. Brill
- Pusat Vulkanologi dan Mitigasi Bencana Geologi (2017). Aktivitas Gunungapi, Kejadian Gerakan Tanah, dan Kejadian Gempabumi dan Tsunami. dalam www.vsi.esdm.go.id diakses pada tanggal 20 April 2017.
- Sartini. (2004). Menggali Kearifan Lokal Nusantara. *Jurnal Fisafat* 37 (2): 111-120.
- Setyawati, S., Pramono, H., dan Ashari, A. (2015). Kecerdasan Tradisional dalam Mitigasi Bencana Erupsi pada Masyarakat Lereng Baratdaya Gunungapi Merapi. *Socia* 12 (2): 100-110.

- Sumunar, D.R.S. (2015). Disaster Mitigation Based Local Wisdom in Society of Baduy and Osing. *Proceedings 9th International Conference on Malaysia-Indonesia Relations, 2015: 37-46.*
- Sunarto. (2008). Kecerdasan Tradisional untuk Kajian Kebencanaan dalam Perspektif Hermeneutika. *Jurnal Kebencanaan Indonesia 1 (5): 323-334.*
- Sunarto. (2011). Pemaknaan Filsafati Kearifan Lokal untuk Adaptasi Masyarakat Terhadap Ancaman Bencana Marin dan Fluvial di Lingkungan Kepesisiran. *Forum Geografi 25 (1): 1-16.*
- Sutikno. (1995). Geomorfologi dan Prospeknya di Indonesia. *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Geografi, Universitas Gadjah Mada. Fakultas Geografi, Universitas Gadjah Mada 13 Maret 1995.*
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 Tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup. LNRI Tahun 2009 Nomor 140. TLNRI Nomor 5059.
- Verstappen, H. Th. (2013). *Garis Besar Geomorfologi Indonesia.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN
PESPEKTIF PENDIDIKAN KARAKTER DAN PEMBELAJARAN

**PERENCANAAN PENYAMPAIAN PESAN
BERNILAI PEMBELAJARAN DAN PENDIDIKAN KARAKTER
KEPADA CALON TENAGA PENDIDIK
(Studi Kasus Perencanaan Pesan pada Program Studi Pendidikan
Bahasa Inggris Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan
Universitas Muhammadiyah Surakarta)**

Annis Azhar Suryaningtyas

Mahasiswa Pasca Sarjana Ilmu Komunikasi Universitas Sebelas Maret Surakarta
tintadunia@gmail.com

ABSTRAK: Perencanaan Penyampaian Pesan Bernilai Pembelajaran Dan Pendidikan Karakter Kepada Calon Tenaga Pendidik (Studi Kasus Perencanaan Pesan pada Program Studi Pendidikan Bahasa Inggris Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Surakarta). Penelitian ini hendak menganalisis tentang bagaimana perencanaan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan karakter oleh FKIP Bhs. Inggris UMS kepada mahasiswanya untuk menyiapkan tenaga pengajar yang mampu memberikan pembelajaran dan pendidikan karakter. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi kasus. Teknik pengumpulan data menggunakan wawancara semi terstruktur. Pengambilan sampel informan menggunakan *purposive sampling* dengan menentukan kriteria informan. Teknis analisis data penelitian ini menggunakan proses analisis interaksi. Sedangkan teknis keabsahan data dengan menggunakan triangulasi data. Hasil menunjukkan adanya perencanaan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan karakter bagi mahasiswa FKIP Bhs. Inggris UMS yang bertujuan untuk mempersiapkan mahasiswa sebagai tenaga pengajar yang mampu memberikan pembelajaran dan pendidikan berkarakter bagi anak didiknya. Perencanaan secara eksplisit tertuang pada kurikulum yang disebarkan melalui mata kuliah seperti Studi Islam, *English Lesson Planning*, *English Curriculum*, *Guidance and Counseling*, *Civics*, dan *Education Management*. Sedangkan perencanaan secara implisit tertuang dalam pemberian motivasi saat kegiatan belajar mengajar, tata tertib, serta slogan FKIP Bhs.Inggris UMS yakni *competent, respectable, experienced, skilfull, dan traied* (C.R.E.S.T).

Kata Kunci: Program Pendidikan Berkarakter, Perencanaan Penyampaian Pesan, Pesan Bernilai Pembelajaran dan Pendidikan Karakter.

PENDAHULUAN

Sejak awal kampanye Joko Widodo telah menawarkan program kerja dengan jargon “Revolusi Mental”. Sampai saat ini, jargon itu masih tetap diusung pada pelaksanaan program kerja Kabinet Kerja. Revolusi mental menurut Jokowi didasari atas keprihatinannya bahwa bangsa kita ini telah mengalami perubahan karakter yang diduga memicu tumbuhnya korupsi, kolusi, nepotisme, kurangnya etos kerja, dan jeleknya birokrasi. Oleh sebab itu, Revolusi Mental diharap mampu mengembalikan karakter bangsa yang santun serta berbudi pekerti luhur. Jokowi berpendapat, salah satu jalan untuk mensukseskan program revolusi mental melalui pendidikan yang berkualitas dan merata (Kuwado, Kompas:17/10/2014).

Untuk mewujudkan tujuan nasional tersebut, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan mengimplementasikannya melalui program kerja yakni menciptakan pendidikan berkarakter. Program yang menjadikan pendidikan karakter sebagai poros perbaikan pendidikan nasional. Program ini ditujukan untuk Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP), dan Sekolah Menengah Atas (SMK) sederajat.

Tenaga pengajar merupakan ujung tombak dari tercapainya tujuan program ini. Sosialisasi dan pelatihan terhadap guru dan kepala sekolah merupakan langkah awal untuk mengkomunikasikan pesan bernilai pendidikan karakter kepada tenaga pengajar. Hal ini dimaknai sebagai upaya agar tenaga pengajar bersinergi dengan misi program kerja Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. Selain itu tenaga pengajar diharap memahami pembelajaran dan pendidikan berkarakter sebagai program revolusi mental yang bertujuan perbaikan karakter bangsa dapat terlaksana merata dan menyeluruh.

Misi untuk mengupayakan pendidikan yang berkarater tidak hanya dilakukan oleh tenaga pengajar yang saat ini berkiprah. Regenerasi senantiasa berputar. Agar misi program pendidikan berkarakter berhasil mencapai tujuan perlu dilakukan sebuah upaya penyampaian misi dari generasi tenaga pengajar saat ini ke generasi calon tenaga pengajar yang akan datang. Penyebarluasan misi tersebut dapat dilaksanakan sejak awal kepada calon tenaga pengajar yakni mahasiswa yang mengambil pilihan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP) melalui kegiatan didalam maupun luar perkuliahan. Peristiwa tersebut dapat dipahami sebagai sebuah proses komunikasi.

Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS) memiliki potensi untuk mencetak calon tenaga pengajar professional karena merupakan perguruan tinggi yang memiliki Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan (FKIP). Ada sepuluh program studi di Fakultas

Keguruan dan Ilmu Pendidikan UMS. Salah satu program studi ialah Pendidikan Bahasa Inggris. Oleh karenanya, FKIP Bhs. Inggris UMS berupaya mencetak tenaga pendidik yang tak hanya siap mengajar. Namun disertai soft skill yang dapat bersinergi dengan tujuan Bangsa Indonesia yakni membangun dan mencerdaskan kehidupan bangsa. Oleh sebab itu, FKIP Bhs.Inggris UMS berusaha mempersiapkan tenaga pendidik yang memiliki kemampuan memberikan pembelajaran dan pendidikan berkarakter.

Berdasarkan pemaparan diatas, menjadi menarik untuk meneliti dari ranah ilmu komunikasi tentang bagaimana Prodi Bahasa Inggris FKIP UMS merencanakan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter kepada mahasiswanya. Agar calon tenaga pengajar ini memiliki soft skill untuk menunjang berlangsungnya program Pendidikan Berkarakter yang diusung oleh Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia saat ini. Tujuan dari penelitian ini ialah untuk mengetahui perencanaan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan karakter oleh FKIP Bhs. Inggris UMS kepada mahasiswanya. Dengan demikian penelitian ini dapat digunakan untuk mengetahui secara spesifik perencanaan penyampain pesan bernilai pemebelajaran dan pendidikan berkarakter pada FKIP Bhs. Inggris UMS.

Perkuliahan sebagai jembatan pentransferan materi bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter dapat dipandang sebagai proses komunikasi. Hal ini didasari karena adanya proses penyampaian pesan dan penerimaan pesan pembelajaran dan pendidikan berarakter pada saat penyampaian materi perkuliahan.

Fiske berpendapat tentang pendefinisian komunikasi. Menurutnya, teradapat dua pandangan dalam mendefinisikan komunikasi. Pertama melihat komunikasi sebagai proses tranmisi pesan "*transmission of message*". Kedua melihat komunikasi sebagai bentuk produksi dan pertukaran pesan "*production and exchange of meaning*" (Fiske, 1990:2).

Konsep komunikasi yang digunakan pada penelitian ini mengacu pada komunikasi sebagai proses transmisi pesan. Dikarenakan pada penelitian ini nantinya akan meneliti proses perencanaan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter yang dapat dimaknai sebagai bentuk transmisi pesan.

Dalam proses komunikasi sendiri terdapat lima elemen utama yani: sumber, pesan, saluran, penerima, dan umpan balik (Turner, 2012:11-13). Dikaji lebih lanjut fenomena ini masuk dalam elemen pesan pada proses komunikasi. Secara spesifik

penelitian ini berpijak pada proses perencanaan penyampaian pesan sehingga penelitian ini merujuk pada teori-teori tentang penyusunan pesan (*Message-Desing Models*). Teori tentang penyusunan pesan menggambarkan sebuah skenario yang lebih kompleks, dimana pelaku komunikasi benar-benar menyusun pesan sesuai dengan maksud tujuan mereka (Littlejohn, 2011:162).

Salah satu teori yang berbicara tentang desain penyampaian pesan ialah teori perencanaan yang diungkapkan oleh Charles Berger. Menurut Berger manusia berkomunikasi karena ingin memenuhi tujuannya. Rencana-rencana yang berdasarkan pada sebuah “pengetahuan” memberikan panduan yang penting dalam menyusun dan menyebarkan pesan-pesan untuk mencapai tujuan. Rencana-rencana yang kompleks memungkinkan pencapaian tujuan lebih banyak dan efisien. Teori yang diusung oleh Berger menjelaskan proses yang dilalui individu dalam merencanakan perilaku komunikasi mereka (Littlejohn, 2011:162).

Berger berpendapat bahwa rencana-rencana dari perilaku komunikasi adalah representasi kognitif hierarki dari rangkaian tindakan mencapai tujuan. Dengan kata lain, rencana-rencana merupakan gambaran mental dari langkah-langkah yang akan diambil seseorang untuk memenuhi tujuannya. Mereka disebut hierarki karena tindakan-tindakan tertentu diperlukan untuk menyusun segala sesuatu sehingga tindakan dapat bekerja (Littlejohn, 2011:162-163).

Berger mengistilahkan tujuan dari perilaku perencanaan komunikasi dengan nama “tujuan sosial”. Hal ini didasari pada sifat dasar manusia sebagai makhluk sosial dan saling membutuhkan. Tujuan manusia melakukan komunikasi beragam sehingga disebut Berger meta-tujuan. Terkadang perencanaan dianggap sebagai bagian dari tujuan itu sendiri (Littlejohn, 2011:163).

Dalam teorinya Berger berasumsi bahwa ada bermacam cara orang membuat perencanaan. Menurutnya ada perencanaan yang dibuat berdasar ingatan yang telah diawetkan. Perencanaan ini mengandalkan ingatan jangka panjang. Bila cara ini tidak berhasil orang menggunakan ingatan kerja. Kemudian ada pula perencanaan yang dibuat berdasarkan pengetahuan. Orang yang memiliki pengetahuan khusus dan umum ketika akan membuat sebuah perencanaan perilaku komunikasi sifatnya akan lebih kompleks. Pengetahuan umum merujuk pada informasi bagaimana untuk berkomunikasi. Pengetahuan khusus merujuk pada informasi mengenai topik yang ingin disampaikan (Littlejohn, 2011:163).

Namun, apa yang terjadi bila untuk meraih tujuan terdapat sebuah halangan? Berger berpendapat orang akan membuat sebuah perubahan hierarki rencana tingkat rendah. Menyesuakain dengan tindakan-tindakan umum. Atau perubahan hierarki tingkat tinggi. Perbedaan perubahan ini bergantung pada motivasi orang untuk mencapai tujuan (Littlejohn, 2011:164).

Berger menambahkan perencanaan sangat berhubungan dengan emosi kita. Jika berhasil emosi kita cenderung ke positif. Namun sebaliknya bila terhalangi emosi kita cenderung ke arah negatif. Hal ini memicu kita untuk melakukan perencanaan yang tidak dapat diterima secara sosial. Terkadang apabila kita tetap bertahan dengan perencanaan yang kompleks kita akan merasa bimbang dan memiliki masalah dalam perencanaan tersebut. Kemudian kita mengikuti sebuah rencana yang tidak stabil (Littlejohn, 2011:164).

Penelitian ini nantinya akan menggunakan teori perencanaan pesan. Karena pada penelitian ini akan membahas tentang perencanaan desai penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter kepada calon tenaga pendidik yakni mahasiswa FKIP UMS Prodi Pendidikan Bahasa Inggris oleh pihak Prodi Pendidikan Bahasa Inggris FKIP UMS.

METODE

Data yang hendak dikumpulkan pada penelitian ini ialah mengenai perencanaan penyampaian pesan FKIP Prodi Bahasa Inggris UMS dalam menyampaikan pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter kepada mahasiswa FKIP Prodi Bahasa Inggris UMS. Dari konsep tersebut maka data yang dikehendaki berupa informasi yang berbentuk diskripsi. Oleh karenanya dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif studi kasus.

Dalam penelitian ini pemilihan informan menggunakan teknik purposive sampling yakni teknik penelitian sampel untuk tujuan tertentu. Teknik mengarahkan untuk memilih informan yang disesuaikan dengan tujuan penelitian. Purposive sampling dipilih karena data yang hendak dicari sudah sangat jelas. Oleh karenanya pada penelitian ini dilakukan pemilihan kriteria informan, yakni :

1. Merupakan pejabat FKIP UMS pada Program Studi Pendidikan Bahasa Inggris.

2. Mengetahui perencanaan kurikulum, sebaran mata kuliah, dan silabus yang memuat pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter pada FKIP Prodi Pendidikan Bahasa Inggris UMS.

Pencarian data berupa informasi mengenai cara pengemasan dan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter oleh FKIP Prodi Pendidikan Bahasa Inggris UMS digali dengan teknik pengumpulan data berupa wawancara.

Dalam penelitian ini menggunakan jenis wawancara semi terstruktur. Peneliti telah menyusun pedoman wawancara namun masih memiliki peluang untuk mengembangkan pertanyaan baru lagi sehingga memperdalam data yang diinginkan. Data yang ingin diperoleh melalui teknik pengumpulan data ini ialah informasi berkaitan dengan desain dan cara penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter pada FKIP Prodi pendidikan Bahasa Inggris UMS.

Teknik keabsahan data, menggunakan triangulasi data dengan sumber. Menurut Patton, triangulasi dengan sumber berarti membandingkan dan mengecek balik derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam penelitian kualitatif (Moeleong, 2011: 330).

Analisis data yang digunakan dengan proses Analisis Interaksi. Dalam proses analisis terdapat tiga komponen utama yang harus dipahami. Tiga komponen itu ialah, reduksi data, sajian data, dan penarikan kesimpulan. Dari sajian data peneliti bisa mengusahakan pikiran yang mengarah pada simpulan (Sutopo, 2002: 91 dan 97).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Teorinya Berger berpendapat bahwa rencana dari perilaku komunikasi ialah (representasi kognitif hierarki) sebuah tindakan yang mewakili pengetahuan yang tersusun dari rangkaian tindakan mencapai tujuan. Lebih lanjut, menurutnya tujuan dari perilaku komunikasi kita masih terpengaruh pada sifat dasar manusia sebagai makhluk sosial. Oleh karenanya Berger menyebut tujuan dari tindakan perilaku komunikasi sebagai *tujuan sosial*. Dijelaskan pula olehnya bahwa tujuan dari perilaku komunikasi beragam salah satunya ialah mempengaruhi orang lain (Littlejohn, 2011:163).

Hasil penelitian menunjukkan bahwa FKIP Bhs. Inggris UMS berpendapat untuk mencapai tujuan nasional dalam rangka menciptakan pendidikan yang berkarakter bagi anak Indonesia perlu adanya tenaga pendidik yang memiliki potensi dan kemampuan untuk melaksanakan pembelajaran dan pendidikan karakter pula. Hal inilah yang

motivasi FKIP Bhs. Inggris UMS melakukan sebuah perilaku komunikasi.

Data menunjukkan pada fenomena ini perilaku komunikasi yang dilakukan oleh FKIP Bhs. Inggris UMS merupakan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan karakter bagi mahasiswa. Tindakan ini bertujuan dalam rangka partisipasinya mensukseskan program pendidikan berkarakter yang diusung oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

Pada hasil penelitian ini nampak bahwa FKIP Bhs. Inggris UMS berupaya menyiapkan calon tenaga kependidikan yang profesional serta memahami tujuan program nasional hal ini dapat dipahami sebagai *tujuan sosial* FKIP Bhs. Inggris UMS. Tujuan tersebut tersurat pada salah satu butir tujuan dari FKIP Bhs. Inggris UMS yang berbunyi menghasilkan tenaga profesional, yang berkarakter, bermoral, dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Dalam teorinya, Berger memperkirakan bahwa semakin banyak pihak pelaku komunikasi mengetahui informasi tentang topik yang ingin disampaikan dan informasi bagaimana cara mengkomunikasikannya akan membuat perencanaan penyampaian pesan yang dirancangnya semakin kompleks (Littlejohn, 2011:163).

Hal ini nampak pada temuan data bahwa untuk mencapai tujuan menghasilkan tenaga profesional, yang berkarakter, bermoral, dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa. FKIP Bhs. Inggris UMS melakukan sebuah perencanaan yang tersurat pada misi FKIP Bhs. Inggris UMS yakni menyelenggarakan pendidikan akademik untuk menghasilkan guru bahasa Inggris yang profesional, berkarakter, bermoral Islami dan berwawasan global.

Misi tersebut kemudian wujudkan dalam sebuah tindakan perencanaan yang lebih rinci. Seperti perencanaan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan karakter kepada mahasiswa FKIP Bhs. Inggris UMS. Perencanaan tersebut dilakukan secara eksplisit dan implisit. Perencanaan secara eksplisit tertuang pada kurikulum yang disebarkan melalui mata kuliah seperti Studi Islam, *English Lesson Planning*, *English Curriculum*, *Guidance and Counseling*, *Civics*, dan *Education Management*. Sedangkan perencanaan secara implisit tertuang dalam pemberian motivasi saat kegiatan belajar mengajar, tata tertib, serta slogan FKIP Bhs. Inggris UMS yakni *competent, respectable, experienced, skilfull, dan traied* (C.R.E.S.T). Temuan diatas dapat dimaknai sebagai sebuah implementasi dari perencanaan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan karakter pada FKIP Bhs. Inggris UMS.

SIMPULAN

Berdasarkan hasil temuan dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa FKIP Bhs. Inggris UMS meyakini, untuk mensukseskan program pendidikan berkarater yang digagas oleh Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia harus diikuti dengan peningkatan kemampuan sumber daya manusia dalm bidang tenaga pendidik yang kompeten sehingga mampu merealisasikan program tersebut. Oleh karenanya FKIP UMS mengupayakan membekali mahasiswanya dengan pesan-pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan berkarakter. Penyampaian pesan dilakukan tidak dengan serta-merta namun dilakukan dalam sebuah perencanaan yang rinci. Penyampaian pesan dilaksanakan baik dalam perkulihan maupun diluar perkulihan. Pesan ini diharap mempu meningtkkan soft skill mahasiswa FKIP Bhs. Inggris UMS dalam mengajar kelak.

UCAPAN TERIMA KASIH

Dalam penelitian kali ini, peneliti mengucapkan terima kasih kepada Universitas Sebelas Maret Surakarta sebagai almamater peneliti. FKIP Bhs. Inggris UMS yang telah memberikan izin kepada peneliti untuk melakukan penelitian. Ucapan terima kasih kepada Ketua Program Studi Pendidikan Bahasa Inggris UMS yang sudah berkenan menjadi informan dalam penelitian ini. Ucapan terima kasih pula peneliti sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu peneliti selama proses penelitian tentang perencanaan penyampaian pesan bernilai pembelajaran dan pendidikan karakter di FKIP Bhs.Inggris UMS.

DAFTAR PUSTAKA

- Fiske, John. 1990. *Introduction to Communication Studies Second Edition*. London:Routledge
- Kuwado.2014.Jokowi dan Arti Revolusi Mental.<http://nasional.kompas.com/read/2014/10/17/22373441/Jokowi.dan.Arti.Revolusi.Mental.15.Maret.2017>
- Littlejohn, Stephen W dan Karen A. Foss. 2011. *Theories of Human Communication Tenth Edition*. USA: Waveland Press
- Moleong, Lexy J. 2011. *Penelitian Kualitatif (Edisi Revisi)*. Bandung: Remaja Roisda Karya
- Sutopo, H.B. 2002. *Metodelogi Penelitian Kualitatif*. Surakarta: Sebelas Maret University Perss

West, Richard dan Lynn H. Turner. 2008. *Pengantar Teori Komunikasi Analisis dan Aplikasi*. Jakarta: Salemba Humanika.

BUDAYA SEKOLAH SEBAGAI SARANA PENGEMBANGAN KARAKTER PESERTA DIDIK DI SMP 22 SEMARANG

Fredy Hermanto, Aisyah Nur Sayidatun Nisa, dan Noviani Achmad Putri

Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Semarang

fredy@mail.unnes.ac.id, isyah8816@mail.unnes.ac.id, noviani.ips@mail.unnes.ac.id

ABSTRAK: Budaya Sekolah sebagai Sarana Pengembangan Karakter Peserta Didik di SMP 22 Semarang. Pentingnya pendidikan karakter dalam *grand design* revolusi mental bangsa Indonesia, maka perlu dilakukan sebuah proses penumbuhan pendidikan karakter pada bangsa. Berbagai upaya telah dilakukan untuk membenahi karakter bangsa tidak terkecuali pada dunia pendidikan. Sekolah dianggap sebagai lokasi yang tepat untuk memperbaiki dan menciptakan karakter manusia Indonesia yang positif. Sekolah sebagai sebuah institusi sosial memiliki budaya tersendiri yang unik serta berbeda dengan institusi sosial lainnya. Budaya yang terdapat pada sekolah tersusun atas pola-pola nilai, norma, sikap, ritual dan kebiasaan yang kemudian berinteraksi dengan simbol-simbol dan ekspresi visual yang tampak pada warga sekolah. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan desain studi kasus. Subjek penelitian ini dipilih secara *purposive sampling*. Data-data yang sudah terkumpul dalam penelitian ini, kemudian dianalisis berdasarkan model analisis interaktif yang dikembangkan oleh Miles&Huberman. Pada penelitian ini melihat peran budaya sekolah yang dapat digunakan sebagai sarana pengembangan karakter peserta didik. Setiap warga sekolah baik itu kepala sekolah, guru, dan peserta didik memiliki latar belakang karakter dan budaya yang berbeda, namun perbedaan tersebut akan disatukan oleh budaya yang dimiliki oleh sekolah. Karakter awal yang dimiliki oleh peserta didik dapat dikembangkan oleh budaya yang dimiliki sekolah. SMP 22 Semarang memiliki beragam budaya yang dapat menumbuhkan karakter peserta didik, diantaranya: karakter religus dikembangkan melalui pembiasaan melantunkan Asmaul Husna setiap pagi sebelum pembelajaran dimulai, karakter kebangsaan dan kebhinekaan dikembangkan melalui kegiatan upacara bendera setiap senin dan menyanyikan lagu Indonesia Raya sebelum pelajaran dimulai, pengembangan interaksi positif dilakukan melalui program 5S, mengembangkan potensi diri peserta didik secara utuh dilakukan dengan cara memfasilitasi siswa untuk mengikuti kegiatan ekstrakurikuler sebagai sarana penyaluran minat dan bakat.

Kata Kunci: Budaya Sekolah, karakter

PENDAHULUAN

Menjawab pentingnya pendidikan karakter dalam *grand design* revolusi mental bangsa Indonesia pada era Presiden Jokowi maka perlu dilakukan sebuah proses penumbuhan pendidikan karakter pada bangsa. Dalam kehidupannya manusia selalu dihadapi dengan peraturan yang ada demi terwujudnya mobilitas kehidupan yang baik.

Pada dunia pendidikan khususnya sekolah menengah pertama proses pendidikan karakter seharusnya menjadi bagian penting untuk menumbuhkan watak siswa yang positif. Proses pembiasaan sikap dan sifat yang positif diajarkan sejak dini sebagai bekal siswa saat dewasa dapat diwariskan kepada generasi berikutnya. Namun, pada kenyataannya di lapangan masih banyak terdapat permasalahan dalam upaya membentuk watak siswa yang positif. Masih terlihat perilaku siswa yang mencerminkan karakter negatif, seperti tidak disiplin, kurangnya kejujuran, rendahnya toleransi, kurangnya sikap tanggung jawab terhadap kewajiban yang harus dilakukan.

Sejak digulirkannya UU No 22 tahun 1999 tentang pemerintahan daerah yang berlaku pada 1 Januari 2001, wacana desentralisasi pendidikan mulai ramai dikaji. Pendidikan termasuk bidang yang disentralisasikan ke pemerintah kota/kabupaten. Melalui desentralisasi pendidikan diharapkan permasalahan pokok pendidikan, yakni masalah mutu, pemerataan, relevansi, manajemen dapat terpecahkan (Nurkolis, 2003:40). Reformasi dalam bidang pendidikan mencakup tiga aspek, yakni (1) aspek organisasi dan kultur sekolah, (2) aspek pekerjaan guru, (3) aspek sekolah dan masyarakat (Zamroni, 2000:38).

Di Amerika Serikat, pengaruh kultur sekolah terhadap prestasi siswa telah dibuktikan melalui penelitian empiris. Menurut Peterson (2009:11), kultur sekolah memiliki dua karakteristik yaitu kultur sekolah positif dan kultur sekolah negatif. Kultur sekolah positif merupakan hal yang sangat penting karena dapat menunjang perbaikan mutu pendidikan. Akan tetapi pada kenyataannya bukanlah hal yang mudah karena sekolah juga memiliki kultur negatif.

Kultur positif ini tercermin dari elemen-elemen sekolah yakni artifak, keyakinan, nilai seperti ambisi untuk meraih prestasi, semangat menegakan sportivitas, jujur, saling menghargai perbedaan dan saling percaya. Kultur negatif merupakan faktor penghambat tercapainya tercapainya peningkatan mutu pendidikan.

Kultur negatif dapat terlihat dari tidak disiplinnya warga sekolah terhadap peraturan-peraturan sekolah, pelanggaran nilai-nilai moral, adanya friksi yang mengarah

pada perpecahan. Sementara dalam hal keyakinan, nilai dan asumsi negatif adalah pandangan warga sekolah yang rendah terhadap kultur sekolah yang mendukung peningkatan mutu pendidikan. Rendahnya pelaksanaan manajemen sekolah, seperti rendahnya pengelolaan kesiswaan dan pengelolaan personel sekolah dapat menciptakan kultur negatif di sekolah sehingga mutu pendidikan menjadi rendah.

Membangun karakter peserta didik sebenarnya juga membangun kultur sekolah yang positif. Karakter peserta didik dapat dikembangkan melalui budaya sekolah yang dimiliki. SMP 22 Semarang memiliki budaya sekolah yang positif yang dapat digunakan untuk mengembangkan karakter peserta didik. Beberapa budaya positif tersebut antara lain adalah: (1) menekankan nilai moral dan spiritual, (2) meneguhkan nilai kebangsaan dan kebhinekaan, (3) budaya 5S, (4) kepedulian lingkungan, (5) penyediaan ekstrakurikuler untuk memfasilitasi minat dan bakat siswa.

Budaya sekolah yang positif tersebut dapat dimanfaatkan sebagai upaya untuk mengembangkan karakter peserta didik. Dengan adanya pemahaman terhadap budaya sekolah yang positif tersebut diharapkan karakter siswa juga dapat berkembang menjadi positif. Untuk itulah Penelitian yang dilakukan pada kesempatan kali ini difokuskan pada budaya sekolah sebagai sarana pengembangan karakter peserta didik SMP 22 Semarang.

METODE

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif naturalistik. Perhatian utama penelitian ini adalah pada budaya sekolah SMP 22 Semarang untuk mengembangkan karakter peserta didik. Dalam penelitian ini subyek penelitian dipilih secara *purposive sampling*. Artinya sampel dipilih dengan cermat hingga relevan dengan desain penelitian. Peneliti menentukan informan yang dipandang sangat mengetahui tentang budaya di SMP 22 Semarang, yakni Kepala sekolah, Guru, dan peserta didik.

Teknik pengumpulan data yang digunakan pada penelitian ini antara lain (1) observasi, (2) wawancara, (3) analisis dokumen. Keabsahan data dalam penelitian ini menggunakan teknik triangulasi yakni pengecekan dari berbagai sumber dengan berbagai cara.

Data-data yang sudah terkumpul dalam penelitian ini, kemudian dianalisis berdasarkan model analisis interaktif yang dikembangkan oleh Miles&Huberman. Ada tiga komponen model yang dilakukan dalam menganalisis data kualitatif, yaitu *data reduction*, *data display*, dan *conclusion drawing/verification*. Masing-masing komponen

berinteraksi dan membentuk suatu siklus.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pada dasarnya kualitas sebuah lembaga pendidikan dapat dilihat dari sejauh mana keberhasilannya dalam meningkatkan kualitas mulai kultur organisasi dan institusi. Khusus dalam lembaga formal seperti sekolah, kultur sekolah yang dibangun adalah nilai-nilai atau norma-norma yang dianut dari generasi ke generasi. Peranan kultur sekolah akan mempengaruhi perubahan sikap maupun perilaku dari seluruh warga sekolah.

Budaya sekolah cakupannya sangat luas, namun secara umum mencakup ritual, harapan, hubungan, demografi, kegiatan kurikuler, kegiatan ekstrakurikuler, proses pengambilan keputusan kebijakan maupun interaksi sosial antar komponen di sekolah. Budaya sekolah adalah suasana kehidupan sekolah tempat peserta didik berinteraksi dengan sesamanya, pegawai administrasi, dan antar anggota kelompok masyarakat sekolah (Kemendiknas, 2010: 19). Budaya sekolah yang dimiliki oleh SMP 22 Semarang adalah:

1. Penekanan moral dan spiritual

Budaya menekankan moral dan spiritual pada peserta didik SMP 22 Semarang dilakukan melalui pembiasaan melantunkan Asmaul Husna setiap hari. Kegiatan ini dilakukan setiap hari, dengan dibacakan oleh satu orang siswa melalui pengeras suara, kemudian siswa lain di dalam kelas dengan didampingi oleh guru mengikuti bacaan Asmaul Husna yang dilantunkan tersebut. Upaya pengembangan mental dan spiritual melalui kegiatan melantunkan asmaul husna setiap pagi diawal jam pelajaran yang dilakukan oleh pihak sekolah telah berjalan secara optimal. Hal tersebut terlihat dari pengamatan yang dilakukan, setiap siswa terlihat melantunkan asmaul husna dengan tertib, tidak tampak ada siswa yang bercanda saat kegiatan berlangsung. Karakter religius dapat dikembangkan melalui kegiatan ini, karena dengan membaca asmaul husna setiap hari paling tidak dapat memberikan pemahaman mengenai nama-nama Allah SWT.

Pembentukan karakter religius selanjutnya yang dilakukan oleh SMP 22 Semarang melalui budaya yang dimilikinya adalah pembiasaan sholat Dzuhur berjamaah setiap hari. Untuk mengontrol kehadiran dan meningkatkan kedisiplinan siswa pada kegiatan ini disediakan presensi yang wajib ditanda

tangani oleh siswa. Adanya presensi ini membuat siswa disiplin dalam mengikuti kegiatan sholat Dzuhur berjamaah ini. Dengan munculnya kedisiplin pada diri peserta didik maka proses pembiasaan akan terjadi dan dapat mengembangkan karakter yang religius.

2. Kebangsaan dan kebhinekaan

Budaya yang dimiliki oleh SMP 22 Semarang untuk meningkatkan nilai kebangsaan dan kebhinekaan antara lain dilakukan dengan kegiatan menyanyikan lagu Indonesia Raya setiap pagi sebelum pelajaran pertama di kelas. Dari kegiatan menyanyikan lagu Indonesia Raya setiap hari maka karakter nasionalisme dapat terbentuk pada diri setiap warga sekolah. Sikap untuk menghargai lagu Indonesia Raya sebagai identitas bangsa, menghargai jernih payah pahlawan untuk mendapatkan kemerdekaan bagi negara Indonesia merupakan bagian dari sikap nasionalisme.

Budaya lainnya yang dimiliki oleh SMP 22 Semarang untuk mengembangkan karakter kebangsaan dan kebhinekaan adalah dengan membaca biografi singkat dari pahlawan nasional Indonesia. Kegiatan ini rutin dilakukan setiap pagi hari sebelum pelajaran dimulai. Guru menunjuk satu orang siswa untuk membaca dengan suara yang keras biografi yang telah disediakan oleh guru. Dari kebiasaan ini diharapkan siswa dapat mengambil nilai-nilai yang positif dari biografi pahlawan nasional Indonesia tersebut sehingga dapat memunculkan rasa cinta dan bangga pada tanah air.

3. Budaya 5S

Budaya 5S (Senyum, Salam, Sapa, Sopan dan Santun) merupakan sebuah budaya wajib yang harus dipatuhi oleh seluruh warga sekolah. Bagi peserta didik khususnya, budaya 5S ini dapat digunakan untuk mengembangkan karakter yang positif. Peserta didik dibiasakan saat bertemu dengan orang lain di sekolah (baik itu guru maupun teman sebaya) melakukan budaya ini. Memberikan senyuman, memberikan salam, menyapa, juga bersikap sopan dan santun. Dari budaya 5S yang dimiliki oleh sekolah ini maka karakter peduli pada orang lain dapat dikembangkan.

Upaya membentuk karakter untuk dapat berinteraksi dan saling menghormati kepada orang lain juga dapat dikembangkan melalui budaya 5S ini. Dengan membiasakan untuk memberikan salam dan menyapa warga sekolah

lainnya maka peserta didik dapat belajar untuk berinteraksi secara positif dengan warga sekolah lainnya. Membiasakan diri untuk menjadi pribadi yang memiliki sikap sopan dan santun juga dapat dikembangkan melalui budaya 5S tersebut.

4. Kepedulian lingkungan

Karakter kepedulian lingkungan peserta didik di SMP 22 Semarang dapat dikembangkan melalui budaya kerja bakti yang dilakukan secara bersama-sama oleh warga sekolah. Kegiatan ini rutin dilakukan pada hari jumat ketiga setiap bulannya, tidak hanya lingkungan kelas tapi juga seluruh lingkungan sekolah. Kegiatan kerja bakti membersihkan lingkungan sekolah dapat menumbuhkan karakter peduli pada lingkungan, karena peserta didik diberikan pembiasaan untuk merawat dan menjaga lingkungan sekolah yang menjadi tempat mereka melakukan aktivitas sehari-hari.

Untuk menjaga kebersihan, sekolah juga menyediakan tempat sampah berukuran besar di depan tiap kelas. Diharapkan dengan adanya tempat sampah dapat menumbuhkan kesadaran siswa untuk menjaga lingkungan sekolah agar tetap bersih. Secara umum sekolah melakukan dua proses pembiasaan untuk hidup bersih dan sehat. Pertama adalah adanya pembagian regu piket untuk menjaga lingkungan kelas, yang kedua adalah kegiatan jumat bersih untuk menjaga kebersihan lingkungan sekolah. Dengan adanya budaya tersebut, akan memunculkan karakter warga sekolah bisa merawat dan menjaga kesehatan diri, sehingga tercipta lingkungan sekolah yang bersih dan warga yang sehat.

5. Penyediaan kegiatan ekstrakurikuler

SMP 22 memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk mengembangkan minat dan bakatnya dengan cara mengadakan kegiatan ekstrakurikuler di luar jam pelajaran sekolah. Terdapat beberapa kegiatan ekstrakurikuler yang dimiliki, antara lain : gamelan, sepak bola / futsal, bola voli, pramuka, paskibra, PMR, dan juga band. Peserta didik diberikan kesempatan untuk memilih ekstrakurikuler yang telah disediakan oleh pihak sekolah sesuai dengan minat dan bakat yang dimilikinya. Adanya kegiatan ekstrakurikuler yang difasilitasi oleh sekolah merupakan perwujudan untuk mengembangkan bakat dan minat yang dimiliki oleh siswa.

Dengan latar belakang yang berbeda maka tentunya minat serta bakat yang dimiliki oleh siswa juga beragam. Minat dan bakat yang dimiliki oleh siswa tentunya

harus dapat dikembangkan secara positif oleh sekolah. jika pelaksanaannya berjalan secara optimal maka akan dapat menghasilkan prestasi yang tentunya akan membanggakan siswa dan juga sekolah. Karakter untuk mengembangkan minat dan bakat yang dimiliki oleh siswa sebenarnya merupakan karakter untuk menghargai keberagaman minat dan bakat dari siswa, selain itu adanya ekstrakurikuler yang disediakan dapat menumbuhkan karakter untuk berprestasi, karena dengan mengikuti ekstrakurikuler dapat mengikuti berbagai macam kompetisi yang diadakan untuk menyalurkan minat dan bakat siswa dapat menghasilkan prestasi bagi peserta didik dan juga sekolah.

SIMPULAN

Budaya sekolah yang dimiliki oleh SMP 22 dapat digunakan untuk mengembangkan karakter peserta didik. Budaya yang dimiliki antara lain:

1. Penekanan moral dan spiritual

Budaya penekanan moral dan spiritual yang dimiliki oleh SMP 22 Semarang di aplikasikan melalui kegiatan pembacaan Asmaul Husna setiap pagi dan sholat Dzuhur berjamaah. Kegiatan yang rutin dilakukan ini dapat dijadikan sebagai sarana untuk mengembangkan karakter religius pada diri setiap peserta didik.

2. Kebangsaan dan kebhinekaan.

Karakter kebangsaan dan kebhinekaan dikembangkan melalui budaya menyanyikan lagu Indonesia Raya setiap pagi sebelum pelajaran pertama di kelas. Dari kegiatan menyanyikan lagu Indonesia Raya setiap hari maka akan ada proses internalisasi dalam diri siswa sehingga dapat menumbuhkan karakter nasionalisme dapat terbentuk pada diri setiap warga sekolah.

3. Budaya 5S

Bagi peserta didik khususnya, budaya 5S ini dapat digunakan untuk mengembangkan karakter yang positif. Dari budaya 5S yang dimiliki oleh sekolah ini maka karakter peduli pada orang lain dapat dikembangkan. Upaya membentuk karakter untuk dapat berinteraksi dan saling menghormati kepada orang lain juga dapat dikembangkan melalui budaya 5S ini.

4. Kepedulian lingkungan

Karakter kepedulian lingkungan peserta didik di SMP 22 Semarang dapat dikembangkan melalui budaya kerja bakti yang dilakukan secara bersama-sama

oleh warga sekolah. kegiatan ini rutin dilakukan pada hari jumat ketiga setiap bulannya, tidak hanya lingkungan kelas tapi juga seluruh lingkungan sekolah. Secara umum sekolah melakukan dua proses pembiasaan untuk hidup bersih dan sehat. Pertama adalah adanya pembagian regu piket untuk menjaga lingkungan kelas, yang kedua adalah kegiatan jumat bersih untuk menjaga kebersihan lingkungan sekolah.

5. Penyediaan kegiatan ekstrakurikuler

SMP 22 memberikan kesempatan kepada peserta didik untuk mengembangkan minat dan bakatnya dengan cara mengadakan kegiatan ekstrakurikuler di luar jam pelajaran sekolah. Karakter untuk mengembangkan minat dan bakat yang dimiliki oleh siswa sebenarnya merupakan karakter untuk menghargai keberagaman minat dan bakat dari siswa, selain itu adanya ekstrakurikuler yang disediakan dapat menumbuhkan karakter untuk berprestasi.

Budaya yang dimiliki oleh SMP 22 Semarang dapat digunakan untuk mengembangkan karakter peserta didik siswa akan tetapi dibutuhkan konsistensi dalam hal pembiasaan budaya sekolah tersebut sehingga dapat terinternalisasi menjadi sebuah nilai yang dipegang teguh oleh peserta didik sehingga karakter yang positif dapat terbentuk secara optimal. Selain itu dukungan dari orang tua juga mutlak diperlukan, karena peserta didik juga hidup di lingkungan keluarga yang tentunya memiliki budaya tersendiri. Jika ada dukungan dari orang tua terhadap budaya yang dimiliki oleh sekolah maka pengembangan karakter peserta didik akan lebih optimal.

DAFTAR PUSTAKA

- Catalano, R.F., & Hawkins, J.D. (2008). *Positive youth development in the united states: history, efficacy, and links to moral and character education*. New York: Routledge.
- Dimerman Sara. (2009). *Character is the key*. Canada: Wiley
- Doni Koesoema. (2010). *Pendidikan karakter. Strategi mendidik anak di zaman global*. Jakarta: Grasindo
- Lickona, T. (1992). *Educating for character, how our schools can teach respect and responsibility*. New York: Bantam Books.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. London: Sange Publication
- Nurkholis. (2006) *Manajemen Berbasis Sekolah*. Jakarta: Grasindo

Permendikbud No. 23 Tahun 2015 Tentang Penumbuhan Budi Pekerti (PBP)

Peterson K. D. (1999). *Time use flows from school culture: River of Values and traditions can nurture or poison staff development hours* (versi elektronik). *Journal of staff development*, Vol. 20, No. 2

Peterson K.D and Deal T.E. (2009). *The Shaping School Culture Fieldbook Second Edition*. Jossey-Bass A Wiley Imprint. San Francisco. USA

Tadkiroatun Musfiroh. (2008). *Character building*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Schwartz, M.J. (2008). *Teacher education for moral and character education*. New York: Routledge

Zamroni. (2000). *Paradigma Pendidikan Masa Depan*. Yogyakarta: Bigraf Publishing

Zuriah, Nurul. 2007. *Pendidikan Moral & Budi Pekerti dalam Perspektif Perubahan*. Jakarta: PT. Bumi Aksara

MEMBUMIKAN ILMU SOSIAL KEINDONESIAAN MELALUI PENDIDIKAN BERBASIS BUDAYA

Ari Setiarsih & Erick Burhaeni

Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta
arisetiarsih@gmail.com & erick.burhaeni@gmail.com

ABSTRAK: Membumikan Ilmu Sosial Keindonesiaan melalui Pendidikan Berbasis Budaya. Salah satu tantangan abad 21 adalah perkembangan globalisasi yang menimbulkan dampak positif dan dampak negatif diberbagai aspek kehidupan manusia. Berbagai permasalahan sosial dalam kehidupan masyarakat seperti memudarnya nilai-nilai budaya luhur bangsa yang tergantikan dengan nilai-nilai modernitas adalah salah satu dampak negatif globalisasi. Tidak jauh berbeda dengan gaya hidup masyarakat modern, kajian dalam forum akademik juga menunjukkan bahwa perkembangan ilmu sosial Indonesia cenderung dipengaruhi oleh hegemoni pemikiran teori barat. Guna mengatasi persoalan tersebut maka pendidikan berbasis budaya memiliki peranan yang penting. Pendidikan berbasis budaya dapat dimaknai sebagai penyelenggaraan pendidikan yang dilaksanakan berdasarkan sistem pendidikan nasional dengan menjunjung tinggi nilai-nilai luhur budaya bangsa. Hal ini bertujuan untuk meningkatkan nilai-nilai budaya bangsa dan melakukan pribumisasi terhadap perkembangan ilmu sosial di Indonesia. Pada konteks ini maka budaya berkedudukan sebagai isi pembelajaran, metode pembelajaran, dan konteks manajemen pendidikan sehingga nilai-nilai budaya menjadi esensi dari program pendidikan. Oleh karena itu, tujuan dari penulisan karya tulis ini adalah memberikan pengetahuan dan memaparkan urgensi serta cara untuk melakukan pribumisasi ilmu sosial keindonesiaan melalui pendidikan berbasis budaya. Metode penulisan yang digunakan dalam penyusunan karya tulis ini adalah metode kepustakaan.

Kata kunci: Ilmu Sosial Keindonesiaan, Pendidikan berbasis Budaya, Pribumisasi

PENDAHULUAN

Pudarnya nilai-nilai budaya bangsa adalah salah satu persoalan yang dihadapi bangsa Indonesia. Realitas sosial menunjukkan bahwa saat ini kegiatan gotong royong, musyawarah mufakat, dan rasa saling menghargai semakin hilang dikalangan generasi muda dan masyarakat secara luas. Budaya sopan santun, tolong menolong, kerukunan, toleransi, solidaritas sosial, dan sikap saling menghargai mulai tereduksi dilanda derasnya arus modernisasi dan globalisasi.

Fenomena sosial menunjukkan adanya pergeseran pola pikir, gaya hidup dan paradigma masyarakat tradisional menjadi masyarakat modern sebagai dampak globalisasi dan modernitas. Hal ini ditandai dengan perilaku individualistik, hedonis, pengabaian nilai moral, konsumtif, apatis, sekuler, bebas dan eksklusif. Persoalan tersebut menunjukkan permasalahan sosial yang timbul dari proses interaksi sosial manusia.

Salah satu solusi atas berbagai permasalahan sosial tersebut adalah dengan menerapkan ilmu yang mempelajari tentang hubungan sosial antar manusia yang kemudian disebut ilmu sosial. Hal ini dikarenakan karakteristik ilmu sosial yang beririsan dengan dimensi dan dinamika kehidupan masyarakat serta sifatnya yang dinamis dan kompleks. Oleh karena itu, diperlukan rumusan pemikiran yang tepat atas kajian teoritik ilmu sosial guna mengatasi berbagai problematika sosial dalam kehidupan bangsa Indonesia.

Uraian di atas menjadi suatu paradoks ketika lahir ambivalensi antara rumusan keilmuan sosial yang berkembang dengan kondisi riil yang dihadapi masyarakat. Tidak dapat dipungkiri bahwa perkembangan dunia yang sangat cepat turut berpengaruh dalam perkembangan ilmu sosial. Selo Soemardjan (dalam Nasiwan, 2014: 109-110) mengungkapkan bahwa perkembangan ilmu sosial Indonesia tampak memprihatinkan karena kurangnya kontribusi ilmuwan Indonesia untuk melahirkan teori sosial yang sesuai dengan konteks keindonesiaan. Hal ini tidak terlepas dari pengaruh ilmu sosial barat yang cenderung mendominasi paradigma ilmu sosial di Indonesia. Pada konteks lebih lanjut dikotomi tersebut akan berpotensi menimbulkan ketidaksesuaian penggunaan teori sosial yang tepat dalam menyelesaikan problematika sosial masyarakat Indonesia.

Bertolak dari penjelasan di atas maka dibutuhkan suatu cara untuk meng-Indonesiakan konsep, teori, prosedur atau metodologi ilmu sosial yang sesuai dengan

nilai, budaya, kebutuhan, dan kondisi riil bangsa Indonesia. Salah satunya adalah melalui pendidikan berbasis budaya. Secara sederhana penulis memaknai pendidikan berbasis budaya sebagai penyelenggaraan pendidikan yang dilaksanakan berdasarkan sistem pendidikan nasional dengan menjunjung tinggi nilai-nilai luhur budaya bangsa. Bertolak pada urgensi atas solusi dan tindak lanjut dari berbagai problematika sosial maka pendidikan berbasis budaya memegang peranan yang penting.

Berdasarkan uraian di atas, maka karya tulis ini bertujuan untuk memaparkan urgensi dan langkah dalam upaya pribumisasi ilmu sosial keindonesiaan melalui pendidikan berbasis budaya. Metode penelitian yang digunakan dalam karya tulis ini adalah metode kepustakaan (*library research*) yang dilakukan dengan mengkaji ilmu secara teoritik dan didukung data-data yang relevan.

PEMBAHASAN

Konsep Ilmu Sosial

Pada hakikatnya manusia merupakan makhluk sosial yaitu makhluk yang selalu berinteraksi dengan makhluk yang lain sehingga manusia tidak dapat hidup sendiri. Hakikat tersebut kemudian memunculkan suatu bidang ilmu yang disebut ilmu sosial. Pada dasarnya ilmu sosial adalah ilmu yang mempelajari tentang manusia, perilaku manusia dan interaksinya dalam masyarakat sehingga salah satu kajiannya adalah hubungan antar manusia yang satu dengan manusia yang lainnya. Oleh karena itu, objek ilmu sosial adalah manusia dan lingkungannya yaitu lingkungan tempat tinggal, manusia lain dan objek fisik yang ada di sekitarnya (Nasiwan, 2014: 104).

Hatta mengemukakan tiga kegunaan ilmu sosial yaitu (Nasiwan, 2014: 105):

1. Critical discourse

Pada aspek ini, keabsahan penelitian ditentukan oleh keterikatan pada semua keharusan akademis.

2. Academic enterprise

Aspek ini memosisikan ilmu sosial sebagai ilmu tidak bebas nilai sehingga ilmu sosial mengandung nilai-nilai yang melekat di dalamnya.

3. Applied science

Pada aspek ini ilmu sosial digunakan sebagai hal-hal praktis untuk membantu menyelesaikan masalah-masalah sosial dalam masyarakat sehingga dapat mendeskripsikan fenomena yang terjadi sebagai acuan menatap masa depan.

Uraian di atas selaras dengan pendapat Horster (2005: 7) yang menyatakan bahwa filsafat sosial dapat diidentifikasi dalam 7 konsep yaitu “(1) *a somewhat loose catch-all for all disciplines within practical philosophy*, (2) *a boundary against descriptively oriented sociology*, (3) *a discipline rendering contemporary diagnoses*, (4) *as political philosophy*, (5) *a procedure for discussing social pathologies*, (6) *the dialectical relation between philosophical theory and social scientific practice*, and (7) *a discipline addressing the relation between the individual and society and the problems this involves from within a societal perspective*”. Pernyataan tersebut menegaskan bahwa ilmu sosial memiliki kegunaan yang penting sebagai kajian akademik yang berkaitan dengan ilmu non sosial, ilmu yang mempelajari tentang relasi individu dengan masyarakat dan masalah yang muncul dari hubungan tersebut, dan prosedur penyelesaian masalah sosial dalam kehidupan manusia.

Pribumisasi Ilmu Sosial Indonesia

Secara etimologis istilah pribumisasi memiliki makna yang sepadan dengan istilah *indigeneus* yang dalam bahasa latin berarti asli atau pribumi (Nasiwan, 2014: 116). Selanjutnya istilah tersebut dapat diidentifikasi sebagai sinkronisasi teori ilmu sosial dengan realitas riil kehidupan masyarakat. Pribumisasi tidak berarti sikap menolak seluruh teori sosial yang berasal dari luar namun menunjukkan sikap untuk menyeleksi dan menggunakan teori yang sesuai dengan nilai-nilai luhur bangsa.

Pada konteks ke-Indonesiaan, pribumisasi dapat dimaknai sebagai aktualisasi ilmu sosial yang digali dan disesuaikan dengan kondisi masyarakat Indonesia karena selama ini konstruksi ilmu sosial Indonesia cenderung mengadopsi konstruksi ilmu sosial barat yang belum tentu sesuai dengan nilai-nilai luhur bangsa. Oleh karena itu, pribumisasi dapat dimaknai dalam tiga hal yaitu (Santoso dan Listiyono Santoso, 2003: 56):

1. Pribumisasi sebagai domestikasi, lokalisasi, islamisasi, atau partikularisasi.
2. Pribumisasi sebagai upaya membangun teori yang khas dari akar budaya, sejarah, etnik dan agama.
3. Pribumisasi sebagai sarana untuk menumbuhkan teori yang sesuai dengan keadaan bangsa Indonesia.
4. Pribumisasi berfungsi untuk menggali kearifan lokal yang dimiliki suatu bangsa.

Salah satu faktor yang melatarbelakangi urgensi pribumisasi ilmu sosial adalah

persoalan-persoalan yang muncul dalam perkembangan ilmu sosial di Indonesia. Persoalan tersebut antara lain (Syed Farid Alatas dalam Nasiwan dan Grendi Hendrastomo, 2012: 204-205):

1. Bias eurosentris yang berakibat ide, model, metodologi cenderung berkiblat pada Amerika, Inggris, Perancis dan Jerman.
2. Pengabaian umum terhadap tradisis filsafat dan sastra lokal.
3. Ketidakmampuan dan kurangnya kreativitas ilmuwan sosial untuk menumbuhkan konsep, teori, metode atau pemikiran baru.
4. Pengadopsian yang tidak kritis terhadap model ilmu sosial barat.
5. Diskursus Eropa tentang masyarakat non barat cenderung mengarah pada konstruksi esensialis yang mengonfirmasi dirinya adalah kebalikan dari Eropa.
6. Tidak ada sudut pandang minoritas.
7. Dominasi intelektual negara dunia ketiga oleh kekuatan ilmu sosial eropa.
8. Sebagian telaah ilmu sosial dunia ketiga dianggap tidak penting karena karakteristik yang polemis, retorik dan konseptualisasinya yang tidak memadai.

Persoalan di atas menunjukkan bahwa perkembangan ilmu sosial masih dipengaruhi oleh hegemoni pemikiran barat sehingga ilmu sosial Indonesia cenderung kurang kritis dalam mengadopsi pemikiran-pemikiran teori barat. Hal ini berpotensi melahirkan stagnasi atau ketidakberdayaan teori ilmu sosial dalam mengkaji dan menyelesaikan permasalahan-permasalahan sosial dalam kehidupan masyarakat. Sebagaimana penjelasan Martanto (2012:11) yang menjelaskan urgensi pribumisasi ilmu sosial Indonesia dalam tiga alasan. *Pertama*, kerangka teoritis, prinsip metodologi, dan pengetahuan ilmu sosial di negara berkembang dibentuk dengan mengacu pada konsepsi Barat sehingga hal ini belum tentu sejalan dengan realitas sosial masyarakat Indonesia. *Kedua*, ilmu pengetahuan tidak dapat terlepas dari pengaruh ideologi selain berbicara tentang pentingnya konteks. *Ketiga*, terdapat keterbatasan daya-penjelasa antara teori-teori yang lahir dalam konteks masyarakat Barat dengan realitas dalam konteks masyarakat Indonesia. Dengan demikian, pribumisasi memiliki landasan teoritis yang jelas untuk melakukan analisis konseptual atas ilmu-ilmu sosial yang selama ini berkembang dan untuk membangun paradigma ilmu sosial ke-Indonesiaan yang sesuai dengan realitas, nilai, norma, dan budaya masyarakat Indonesia.

Pendidikan Berbasis Budaya

Budaya diartikan sebagai keseluruhan sistem berpikir, nilai, moral, norma, dan keyakinan (*belief*) manusia yang dihasilkan masyarakat (Kementerian Pendidikan Nasional, 2010: 3). Sistem berpikir, nilai, moral, norma, dan keyakinan itu adalah hasil interaksi manusia dengan manusia dan hasil interaksi manusia dengan lingkungan alamnya. Sistem berpikir, nilai, moral, norma dan keyakinan tersebut kemudian digunakan dalam kehidupan manusia dan menghasilkan sistem sosial, sistem ekonomi, sistem kepercayaan, sistem pengetahuan, teknologi, seni, dan sebagainya. Budaya memiliki hubungan yang erat dengan pendidikan karena pendidikan menjadi salah satu cara untuk menjaga eksistensi budaya suatu daerah agar tetap lestari, Tujuan pendidikan adalah melestarikan dan meningkatkan kebudayaan agar terwujud masyarakat dan kebudayaan yang lebih baik.

Berdasarkan ketentuan Pasal 1 butir 8 Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor 5 Tahun 2011 tentang Pengelolaan dan Penyelenggaraan Pendidikan Berbasis Budaya dijelaskan bahwa pendidikan berbasis budaya adalah pendidikan yang diselenggarakan untuk memenuhi standar nasional pendidikan yang diperkaya dengan keunggulan komparatif dan kompetitif berdasar nilai-nilai luhur budaya agar peserta didik secara aktif dapat mengembangkan potensi diri sehingga menjadi manusia yang unggul, cerdas, visioner, peka terhadap lingkungan dan keberagaman budaya, serta tanggap terhadap perkembangan dunia. Ketentuan tersebut menunjukkan bahwa budaya menjadi bagian yang terintegrasi dengan program pendidikan untuk menghasilkan proses pembelajaran yang melestarikan dan mengembangkan budaya lokal secara inovatif dan kreatif.

Dari uraian di atas, maka pendidikan berbasis budaya dapat ditinjau dari tiga kerangka dasar yaitu (Subagya, 2016: 33-34) :

1. Budaya sebagai isi pendidikan, dalam hal ini sekolah menyelenggarakan pembelajaran tentang budaya baik intra-kurikuler maupun ekstra kurikuler.
2. Budaya sebagai metode dalam pelaksanaan pembelajaran, dalam hal ini sekolah menyelenggarakan proses pengenalan, pengetahuan, pembiasaan, dan pembudayaan nilai-nilai budaya lokal.
3. Budaya sebagai konteks dan pendekatan dalam manajemen pendidikan, dalam hal ini sekolah menyelenggarakan proses pembelajaran dalam lingkungan budaya sehingga mewujudkan sekolah sebagai lingkungan yang berbudaya.

Membumikan Ilmu Sosial Keindonesiaan melalui Pendidikan Berbasis Budaya

“The project of developing an indigenous social science then is concerned to develop knowledge which is rooted in our culture and tradition” (Joseph, 1991: 960). Pernyataan tersebut menegaskan bahwa pengembangan indigenisasi ilmu sosial bertujuan untuk mengembangkan pengetahuan yang berakar dari tradisi dan budaya. Selanjutnya Joseph (1991: 960) mengemukakan bahwa *“One reason of course is because of the obvious conservative potentiality of an archaeological approach to tradition. To a large extent tradition has been viewed as something which guided our lives in the past and which now needs to be developed and carried on”*.

Uraian tersebut menunjukkan pentingnya budaya sebagai landasan dalam program pendidikan karena pada konteks ilmu sosial Indonesia maka pendidikan berbasis budaya dapat menjadi upaya dalam rangka membumikan ilmu sosial keindonesiaan. Hal ini dimaksudkan agar ilmu sosial yang berkembang dan diajarkan kepada peserta didik merupakan ilmu sosial yang memiliki jati diri dan memuat kultur historis tentang nilai-nilai budaya baik budaya lokal maupun budaya nasional. Secara esensial ilmu sosial harus membebaskan metodologinya dari metodologi ilmu-ilmu alam dengan memberi pendasarannya yang baru sebab realitas perkembangan ilmu sosial di Indonesia masih dipengaruhi oleh filsafat positivistik. Oleh karena itu, dalam proses pribumisasi maka ilmu sosial harus bersifat teknis yaitu mampu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni namun tidak bersifat etis dan tidak terikat pada dimensi politis manusia (Yunus, 2010: 164).

Membumikan ilmu sosial keindonesiaan melalui pendidikan berbasis budaya dapat dilakukan melalui beberapa cara yaitu:

1. Penguatan peran ilmuwan sosial

Ilmuwan sosial harus mampu melakukan refleksi diri dan mempertautkan antara teori dan praxis sehingga dapat keluar dari belenggu ideologis ilmu pengetahuan untuk menghasilkan ilmu sosial yang emansipatif. Dengan kata lain diperlukan adanya dekonstruksi pemikiran ilmuwan sosial dan ilmu sosial dengan melakukan indigenisasi yang reflektif dan emansipatif (Martanto, 2012: 13-14). Oleh karena itu, diperlukan rekayasa sosial melalui proses kontekstualisasi asumsi-asumsi dasar untuk menemukan peranan yang relevan sesuai dengan perubahan zaman, konteks budaya setiap negara, budaya masyarakat dan gerak pembangunan (Yunus, 2010: 164).

2. Integrasi pembelajaran berbasis budaya dalam pembelajaran ilmu sosial.

Pembelajaran berbasis budaya merupakan salah satu langkah untuk mengukir nilai-nilai budaya bangsa dan nilai-nilai kearifan lokal. Dalam ranah persekolahan maka pembelajaran ilmu sosial dapat diintegrasikan dengan pembelajaran berbasis budaya yang disesuaikan dengan *local wisdom* masing-masing daerah. Hal ini diharapkan dapat menghasilkan konseptualisasi ilmu sosial yang cocok dengan kondisi masyarakat Indonesia.

Selain itu, integrasi tersebut juga bertujuan untuk memancing kemampuan berpikir kritis dan reflektif peserta didik terhadap penyelesaian permasalahan sosial dimasyarakat. Oleh karena itu, dalam konteks ini budaya dapat dibedakan menjadi tiga macam yaitu belajar tentang budaya (menempatkan budaya sebagai bidang ilmu), belajar dengan budaya (metode pemanfaatan budaya), dan belajar melalui budaya (pemahaman makna yang diciptakan baik melalui kreativitas maupun imajinasi dalam ragam perwujudan budaya) (Subagya, 2016: 38).

3. Menanamkan jati diri dan sifat positif.

Pribumisasi ilmu sosial keindonesiaan dimaksudkan untuk mengapresiasi kultur budaya sendiri dan tidak bersifat ahistoris (Nasiwan, 2014: 120) sehingga teori, metode, prosedur atau paradigma-paradigma yang terkandung dalam ilmu sosial merupakan teori yang sesuai dengan realitas dan jati diri bangsa Indonesia. Oleh karena itu, terminologi pribumisasi atau indigenisasi akan menjadi suatu tantangan sekaligus harapan bagi perkembangan ilmu sosial di Indonesia.

SIMPULAN

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat direduksi konklusi dalam karya tulis ini, bahwa membumikan ilmu sosial keindonesiaan melalui pendidikan berbasis budaya adalah upaya yang penting untuk membangun konseptualisasi ilmu sosial sesuai dengan jati diri dan nilai-nilai luhur budaya bangsa Indonesia. Pribumisasi merupakan suatu tantangan sekaligus harapan dalam membebaskan rumusan pemikiran ilmu sosial dari hegemoni pemikiran barat. Hal ini dapat dilakukan melalui pendidikan berbasis budaya.

Pada konteks pribumisasi maka budaya berkedudukan sebagai isi pembelajaran, metode pembelajaran, dan konteks manajemen pendidikan sehingga nilai-nilai budaya menjadi esensi dari program pendidikan. Guna mencapai tujuan tersebut terdapat beberapa cara yang dapat dilakukan, diantaranya: 1) Penguatan peran ilmuwan sosial; 2)

Integrasi pembelajaran berbasis budaya dalam pembelajaran ilmu sosial; 3) Menanamkan jati diri dan sifat positif.

DAFTAR PUSTAKA

- Horster, Detlef. (2005). *Sozialphilosophie (Social Philosophy)*. Leipzig: Reclam Verlag.
- Joseph, Sarah. (1991). Indigenous Social Science Project: Some Political Implications. *Economic and Political Weekly*. 26 (15): 959-963.
- Kementerian Pendidikan Nasional. (2010). *Pengembangan Pendidikan Budaya dan Karakter Bangsa Pedoman Sekolah*. Jakarta: Kemendiknas Balitbang.
- Martanto, Ucu. (2012). Matinya Ilmu Sosial di Indonesia: Indigenisasi Reflektif-Emansipatif. *Jurnal Politik Indonesia*. 1 (1): 11-16.
- Nasiwan dan Grendi Hendrastomo. (2012). Indigeneousasi Ilmu Sosial sebagai Dasar Pendidikan Karakter Bangsa dalam Perspektif Philosophis. *Socia*. 11 (2): 237-244.
- Nasiwan. (2014). *Filsafat Ilmu Sosial: Menuju Ilmu Sosial Profetik*. Yogyakarta: Fistrans Institute.
- Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor 5 Tahun 2011 tentang Pengelolaan dan Penyelenggaraan Pendidikan Berbasis Budaya.
- Santoso, Heri dan Listiyono Santoso. (2003). *Filsafat Ilmu Sosial: Ikhtiar Awal Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Gama Media.
- Subagya, Ki Sugeng. (2016). *Pendidikan Berbasis Budaya di Daerah Istimewa Yogyakarta: Pendidikan, Pembelajaran, dan Budi Pekerti*. Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional di Universitas PGRI Yogyakarta.
- Yunus, Firdaus M. (2010). Filsafat Sosial (Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial di Indonesia). *Substantia*. 12 (1): 149-166.

PEMBELAJARAN PENGANTAR ILMU POLITIK MELALUI PENERAPAN ENAM MACAM TUGAS PADA JURUSAN PPKn FAKULTAS ILMU SOSIAL UNIVERSITAS NEGERI MEDAN

Halking

Dosen Jurusan PPKn FIS Unimed Medan
halkingsamawa@gmail.com

ABSTRAK: Pembelajaran Pengantar Ilmu Politik Melalui Penerapan Enam Macam Tugas pada Jurusan PPKn Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan. Pembelajaran mata kuliah Pengantar Ilmu Politik pada Jurusan atau program studi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKn) di LPTK Indonesia perlu ditingkatkan kualitas pembelajarannya agar **hasil** yang dicapai bisa optimal. Kualitas pembelajaran dalam pembelajaran mata kuliah Pengantar Ilmu Politik tersebut dapat dicapai melalui penerapan *assessment* yang tepat dengan penerapan enam macam tugas, yaitu: Tugas Rutin, *Critical Book Report*, *Critical Research/Journal Review*, Rekayasa Ide, *Mini Research*, dan *Project*. Tugas Rutin merupakan tugas yang melatih semua kompetensi (Sikap, Keterampilan, Pengetahuan/SKP) dan produk serta merupakan *entry point (entry condition)* terhadap lima tugas lainnya. Tugas Rutin prosesnya ditetapkan berbasis kompetensi, materi, dan penilaian. Sistematika pelaporannya disesuaikan dengan jenis tugas yang lain. Indikator penilaiannya mengarah untuk menilai Sikap, Keterampilan, dan Pengetahuan (SKP). *Critical Book Report* merupakan tugas yang mengkaji buku berdasarkan konsep atau teori yang dipelajari dalam mata kuliah Pengantar Ilmu Politik untuk menentukan *critical position* yang melakukan kajian. Prosesnya adalah dosen menetapkan buku utama dan buku pendukung dan mahasiswa wajib berkelompok dalam proses pemahaman tetapi melaporkan hasil mandiri. *Critical Research/Journal Report* merupakan tugas mereview (semua komponen suatu laporan) riset atau jurnal secara kritis dengan tujuan utama menemukan keunggulan dan kelemahan dari suatu riset/jurnal serta menampilkan saran yang relevan untuk mempertahankan kekuatan dan mengatasi kelemahan riset/jurnal itu. Rekayasa ide merupakan turunan ide atau konsep baru dari ide yang sudah ada dan ide baru itu diprediksi berlaku dalam konteks sosial yang sama atau berbeda, kreasi dan inovasi dari ide yang sudah ada. Mini Riset merupakan riset sederhana yang minimal terdiri atas pertanyaan (hipotesis, tujuan utama), teori, instrumen, pengumpulan data, analisis data, dan simpulan. Selanjutnya tugas *project* menuntut mahasiswa menerapkan transfer pengetahuan untuk pemecahan masalah otentik melalui proses investigasi ide, proses inquiry, berpikir kritis-kreatif, dan terampil mengomunikasikan hasilnya, serta menghasilkan model, atau produk yang memiliki nilai-nilai tertentu. Diharapkan dengan menerapkan proses pembelajaran seperti ini menghasilkan kualitas pembelajaran mata kuliah Pengantar Ilmu Politik yang baik.

Kata Kunci: *Ontologi Ilmu Politik, Materi Kajian Pengantar Ilmu Politik, dan Penerapan Enam Macam Tugas.*

PENDAHULUAN

Ilmu berbeda dengan pengetahuan. Ada tiga konsep filsafat ilmu yang menyatakan bahwa ilmu memiliki aspek atau dimensi ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Secara sederhana, ontologi adalah ilmu tentang hakikat sesuatu atau benda/hal, aspek apa yang dikaji. Epistemologi adalah ilmu tentang bagaimana ontologi itu dipelajari dan dibangun. Aksiologi adalah untuk apa bangunan ilmu yang dibuat diperuntukkan. Ontologi, epistemologi, dan aksiologi merupakan aspek-aspek khas ilmu, apa pun bentuknya. Sedangkan pengetahuan adalah apa yang kita peroleh dalam proses mengetahui tanpa memperhatikan objek, cara, dan kegunaannya (Suriasumantri, 1995: 293).

Pengetahuan tidak berbicara mengenai aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis suatu objek. Pengetahuan relatif bercerai berai sementara ilmu relatif tersusun secara teratur. Ilmu dapat menambah pengetahuan, sementara pengetahuan disistematisasikan oleh ilmu.

Telaah filsafat ilmu yang menyatakan bahwa ilmu memiliki dimensi atau landasan ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Telaah secara filsafat yang ingin menjawab pertanyaan yang diajukan mengenai hakikat ilmu sebagai dimensi atau landasan ontologi mengenai hakikat ilmu adalah pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut. Berikut pertanyaan kelompok bagian pertama yang merupakan dimensi atau landasan ontologi mengenai hakikat ilmu. Objek apa yang ditelaah ilmu? Bagaimana wujud yang hakiki dari objek tersebut? Bagaimana hubungan antara objek tadi dengan daya tangkap manusia (seperti berpikir, merasa, dan mengindra) yang membuahkan pengetahuan? Selanjutnya telaah secara filsafat yang ingin menjawab pertanyaan yang diajukan mengenai: bagaimana proses yang memungkinkan ditimbanya pengetahuan yang ilmu? Bagaimana prosedurnya? Hal-hal apa yang harus diperhatikan agar kita mendapatkan pengetahuan yang benar? Apa yang disebut kebenaran itu sendiri? Apakah kriterianya? Cara/teknik/sarana apa yang membantyu kita dalam mendapatkan pengetahuan yang berupa ilmu? Semua pertanyaan kelompok bagian kedua ini merupakan pertanyaan-pertanyaan yang berdasarkan landasan epistemologi. Kemudian pertanyaan kelompok bagian ketiga yang merupakan pertanyaan aksiologi adalah sebagai berikut. Untuk apa pengetahuan yang berupa ilmu itu dipergunakan? Bagaimana kaitan antara cara penggunaan tersebut dengan kaidah-kaidah moral? Bagaimana penentuan objek yang ditelaah berdasarkan pilihan-pilihan moral? Bagaimana kaitan antara teknik prosedural

yang merupakan operasionalisasi metode ilmiah dengan norma-norma moral/profesional? (Budimansyah dan Suryadi. 2008: 18).

Menurut pengamatan penulis, kebanyakan mahasiswa yang mengambil jurusan atau program studi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan mengalami kesulitan dalam memahami dimensi atau landasan dalam kajian ilmu politik. Masih banyak mahasiswa yang baru masuk belum memahami secara benar makna konsep politik. Masih banyak mahasiswa yang menyalahartikan makna dan hakikat ilmu politik. Perlu strategi pembelajaran yang jitu untuk mentransfer ilmu politik kepada mahasiswa agar pemahamannya bisa lebih baik.

Berdasarkan penjelasan di atas maka tulisan ini mencoba untuk mengkaji lebih lanjut tentang: pertama, ontologi ilmu politik (hanya membahas satu dimensi atau landasan keilmuan ini saja); kedua, materi kajian dalam mata kuliah Pengantar Ilmu Politik; dan ketiga penerapan enam macam tugas dalam pembelajaran mata kuliah Pengantar Ilmu Politik.

PEMBAHASAN

Dimensi Ontologi Ilmu Politik

Ontologi membahas mengenai apa yang dikaji (subjek mater dan objek formal). Setiap bidang ilmu harus mempunyai dua bidang objek tersebut. Objek material merupakan sesuatu hal yang menjadi sasaran pemikiran, yang akan dipelajari. Sedangkan objek formal merupakan cara pandang, melihat dalam meninjau yang dilakukan seseorang peneliti pada objek material (Nasiwan, 2014: 4).

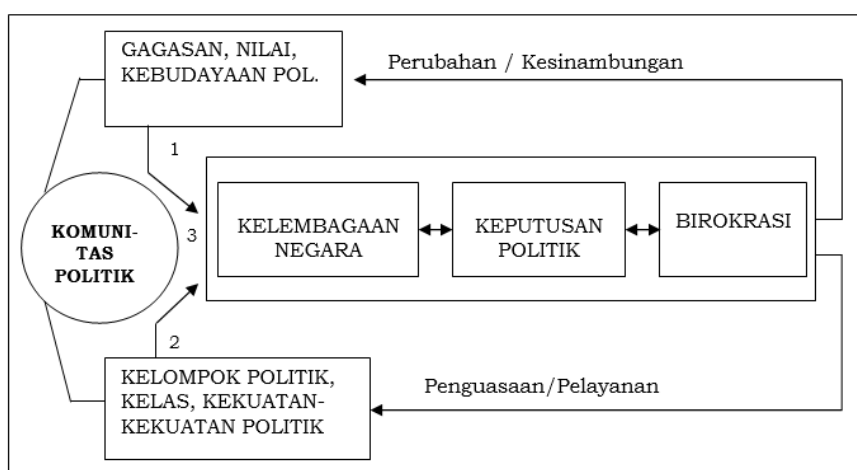
Secara ontologis, ilmu politik juga mempunyai objek-objek kajian yang spesifik. Sudah sejak lama dilakukan usaha untuk mengadakan pembagian ilmu politik atau pokok-pokok bahasan tertentu oleh para ahli ilmu politik dan telah menghasilkan berbagai konsep pembedangan dalam pengajaran ilmu politik. Pembedangan itu berasal dari pendapat perseorangan maupun dari hasil penelitian suatu perhimpunan ahli ilmu politik.

Berbagai konsep dalam pembedangan objek kajian dalam bidang ilmu termasuk ilmu politik tidak selalu sama tingkat abstraksinya. Ada konsep yang mencakup banyak fakta, ada pula konsep-konsep khusus yang cakupan faktanya terbatas. Konsep-konsep dalam ilmu sosial banyak yang berkategori sebagai konsep tingkat abstraksinya tinggi. Hal ini membawa risiko, karena semakin tinggi tingkat abstraksi akan terkesan semakin

kabur artinya bahkan makin kehidlangan artinya sebagai simbol karena tidak mudah mengoperasionalsiasikannya ke tingkat pengamatan empirik. Hal ini menuntut kemampuan pemahaman bukan sekedar penglihatan. Kecenderungan ini memang sangat sulit dihindarkan dalam ilmu sosial, mengingat realitas yang dipelajarinya memang tidak selalu *kasat mata* (bisa dilihat).

Kita telah melihat di atas, betapa bidang kajian ilmu politik sangat luas cakupannya. Dan bila kita memperlakukan politik sebagai konsep, terlihatlah betapa tinggi tingkat abstraksinya sehingga di dalamnya terdapat konsep-konsep baru yang lebih khusus. Bila kita lihat kembali ringkasan perkembangan ilmu politik, tampaknya dapat dikemukakan bahwa realitas yang disebut politik adalah aspek tertentu dalam kehidupan bersama manusia, yaitu semua kegiatan untuk membentuk dan melaksanakan tujuan bersama berbagai usaha individu maupun kelompok untuk mempengaruhinya. Usaha individu dan kelompok ini terutama didasarkan dan ditujukan untuk kekuasaan dan kepentingan-kepentingan maupun nilai-nilai tertentu yang diyakini, sehingga melibatkannya pada berbagai bentuk kerja sama, persaingan maupun konflik dengan pihak lain. Karena itu, realitas politik sebenarnya dapat dingerti melalui pemahaman beberapa dimensi ontologis ilmu politik berikut ini.

Menurut Priyatomoko (1990: 13-23), ada tiga dimensi pokok ontologis ilmu politik yaitu dimensi ethico-normatif atau dimensi gagasan, dimensi riel-empirik atau dimensi kekuatan, dan dimensi kelembagaan. Untuk lebih jelasnya, penulis gambarkan skema dimensi ontologis ilmu politik tersebut kemudian penulis uraikan secara singkat sebagai berikut.



Gambar 1 : Skema Tiga Dimensi Persoalan Politik (Priyatmoko, 1990)

Keterangan:

- 1 = Dimensi Gagasan atau Ethico--Normatif
- 2 = Dimensi Riel-Empirik atau Kekuatan
- 3 = Dimensi Kelembagaan (Formal)

Adapun skema atau gambar kehidupan politik di atas secara ringkas dapat digambarkan dan dijelaskan berikut ini. Suatu masyarakat atau kehidupan bersama tempat berlangsungnya kehidupan politik dapatlah disebut sebagai masyarakat politik atau komunitas politik. Dalam masyarakat politik itu berkembang satu atau lebih gagasan mengenai kehidupan yang baik, khususnya yang dikaitkan dengan tanggung jawab kekuasaan atau penguasa maupun warga negara. Gagasan semacam ini dapatlah disebut sebagai gagasan politik. Dan, bila gagasan ini dirumuskan secara sistematis sebagai ajaran politik dapat disebut sebagai ideologi politik. Gagasan politik macam ini boleh jadi diilhami dan dikembangkan berdasarkan adat atau nilai-nilai tradisi maupun agama yang telah mengakar dalam kebudayaan masyarakat tersebut. Inilah yang berkaitan dengan dimensi ethico-normatif dalam kehidupan politik.

Di samping itu, di dalam masyarakat politik juga terdapat kelompok-kelompok atau pribadi-pribadi yang memiliki kekuatan dan kepentingan yang berbeda satu sama lain dan berusaha memperjuangkan kepentingan masing-masing dalam kehidupan bersama. Kelompok-kelompok yang memperjuangkan kepentingan kelompok ini dapat disebut sebagai kelompok kepentingan (*interest groups*). Kelompok-kelompok dan pribadi-pribadi ini ada kalanya juga berambisi terhadap kekuasaan, dalam arti menggunakan dan berusaha memperbesar kekuasaannya, sehingga dapat disebut sebagai kekuatan-kekuatan politik dalam masyarakat. Seringkali keberadaan

kekuatan politik ini tidak dapat dipisahkan dengan gagasan-gagasan politik, dalam artik, sebuah gagasan politik diperjuangkan oleh sebuah kekuatan politik atau sebaliknya.

Dalam kehidupan modern, kemungkinan keanekaragaman gagasan politik dan kepentingan di dalam masyarakat diakui, ditampung, dan dilembagakan agar kelangsungan dan kemajuan masyarakat dapat diusahakan dan dipertahankan. Tanpa pengaturan-pengaturan barangkali masyarakat akan berkembang ke arah anarkhi atau ketidakadilan dan kesewenang-wenangan yang kuat. Dibentuklah organisasi-organisasi politik, yang terpenting adalah negara dan partai politik. Negara dibenarkan memonopoli alat pemaksa yang sah untuk menjamin ketertiban umum dan kesejahteraan bersama.

Sementara itu, bekerjanya sebuah negara dapat diandaikan seperti bekerjanya sebuah pabrik yang menghasilkan produk berupa barang-barang tertentu. Produk sebuah negara adalah keputusan politik dan kebijakan publik. Isi kebijakan negara umumnya bersifat mengatur atau mengendalikan dan melayani kepentingan-kepentingan yang ada dalam masyarakat. Hukum pidana dan berbagai larangan negara adalah contoh sifat mengatur dan mengendalikan tersebut. Sementara itu, berbagai subsidi atau izin-izin merupakan bentuk pelayanan negara.

Berbagai kebijakan negara itu dilaksanakan oleh suatu organisasi administrasi pemerintahan yang biasa disebut birokrasi. Orang-orang yang bekerja dalam birokrasi ini, sipil maupun militer umumnya bekerja *full-time* dan memperoleh jaminan gaji. Para pejabat negara dan administrasi pemerintah, baik yang menduduki jabatannya melalui pemilihan maupun pengangkatan dan terikat masa jabatan tertentu ataupun karier, mereka memegang monopoli kewenangan (*authority*) atau kekuasaan resmi dan alat-alat pemaksa yang sah atas nama negara dan pemerintah. Karena itu pembentukan negara sering dikatakan secara langsung berakibat membagi dua masyarakat menjadi kelompok yang memegang kekuasaan, mengatasnamakan negara, atau menjadi penguasa dan sebaliknya hanyalah masyarakat biasa, warga negara, atau rakyat yang diperintah.

Agar lebih jelas, berikut ini penulis jelaskan yang berkaitan tiga dimensi ontologis ilmu politik di atas. Pertama, dimensi etiko-normatif atau dimensi gagasan melihat politik sebagai *the pursuit of the good life* (usaha-usaha dalam mewujudkan kehidupan yang baik). Dimensi ini terlihat mengedepan terutama ketika kita memperhatikan sistem nilai yang mendasari serta tujuan-tujuan ideal yang hendak dicapai dalam setiap

aktibitas politik. Setida-tidaknya sebagaimana sering dikemukakan dalam pidato para aktivis politik atau sebagaimana dapat dibaca dalam dokumen-dokumen politik resmi. Dimensi ini juga memperlihatkan pentingnya gagasan dalam kehidupan politik, sekurang-kurangnya untuk membenaran tindakan-tindakan politik. Tindakan atau keputusan politik jarang sekali yang semata-mata dipaksakan kepada pihak lain tanpa disertai pemebnaran-pembenaran tertentu.

Dimensi pertama ini harus kita perhatikan misalnya kita hendak meneliti peran politik ulama, keterkaitan agama dan politik, budaya dan politik, atau hendak menganalisis isi pidato pemimpin. Konsep-konsep yang kita pelajari misalnya kepentingan umum, legitimasi, kewenangan, kedaulatan rakyat, dan sebagainya. Pada kepustakaan ilmu politik sekarang pada dasarnya merupakan pengembangan cara pandang yang memperhatikan dimensi ethicho-normatif dalam politik.

Kedua, untuk mudahnya kita sebut sebagai dimensi riel politik atau dimensi kekuatan. Penglihatan dari dimensi ini terutama menekankan pentingnya politik sebagai *the struggle for power*, distribusi, dan gambaran kongkretlain yang mandasri bekerjanya kekuasaan. Sebagaimana disebutkan Harold Laswell bahwa politik sebagai persoalan siapa memperoleh apa, kapan, dan bagaimana. Dalam gambargan lebih kongkret, kehidupan politik dapat diterangkan dengan menggunakan konsep kekuasaan dalam kombinasinya dengan konsep-konsep lain. Misalnya konsep konflik kekuasaan. Secara kongkret setiap entitas politik (individu, kelompok, negara) pemegang kekuasaan tidak pernah hidup dalam kecakuman masyarkat, melainkan senantiasa dalam posisi yang berlawanan atau konflik *vis a vis* entitas politik lain. Kombinasi lain, misalnya, kekuasaan dan sumber-sumber politik, yaitu sejumlah sarana yang dapat dipakai oleh aktor politik untuk mencapai tujuan-tujuannya yang mencakup baik sumber-sumber fisik, ekonomi, psikologi maupun normatif. Penekanan pada dimensi ini akan menepatakan studi tentang kekuatan politik, kelompok-kelompok, kelas atau lapisan sosial, golongan dan gerakan-gerakan sosial politik pada tempat utama dalam kajian ilmu politik.

Ketiga, dimensi kelembagaan. Dari dimensi ini terlihat bahwa politik berkaitan dengan lembaga-lembag resmi. Dalam kaitan ini politik dapat diartikan sebagai bentuk-bentuk pengorganisasi kehidupan bersama, yang mencakup di dalamnya pengorganisasi berbagai gagasan, nilai, cita-cita maupun kekuatan penentu atau pemaksa, untuk membentuk dan menerapkan kebijakan-kebijakan, yang menyangkut pilihan-pilihan tujuan dan / atau aktor yang berlaku dalam kehidupan bersama tersebut. Pembentukan

kebijakan (*policy*) mengandung makna bahwa di dalamnya terdapat sejumlah pilihan-pilihan dan keputusan yang “konsisten: dengan tujuan-tujuan “bersama” yang hendak dicapai. Tujuan bersama maupun pedoman tersebut boleh jadi memang telah disepakati, secara suka rela maupun terpaksa. Dengan kata lain, bedkerjanya proses politik dalam kerangka kelembagaan pengandaikan sekurang-kurangnya telah ada kesepakatan minimal mengenai tujuan-tujuan umum dan aturan permainan bersama. Sejalan dengan ini David Easton memanda politik sebagai *the authoritative allocation of values for a society*.

Memandang politik dari dimensi ini kiranya dapat menjembatani kedua dimensi sebelumnya, karena memandang politik sebagai *policy* sekaligus mengandung di dalamnya elemen-elemen normatif maupun kekuasaan atau kekuatan. Aktivitas memilih suatu kebijakan untuk suatu masyarakat tentunya sejauh mungkin mempertimbangkan tingkat kesesuaiannya dengan nilai atau sistem gagasan yang berlaku dalam masyarakat yang bersangkutan. Namun bersamaan dengan itu aktivitas memilih dan memutuskan juga tidak dapat terlepas dari penggunaan kekuasaan, baik untuk memutuskan maupun untuk memaksakan berlakunya keputusan-keputusan.

Sedangkan menurut Miriam Budiardjo (2008: 14) menyebutkan sekurang-kurangnya ada lima objek ontologis ilmu politik, yaitu: negara (*state*), kekuasaan (*power*) pengambilan keputusan (*decision-making*), kebijakan publik (*public policy*), dan distribusi dan alokasi (*distribution and allocation*). Berikut ini penulis uraikan objek kajian dan pembedaan ilmu politik menurut para pakar ilmu politik yang berkembang saat ini.

Dari gambaran ruang lingkup ilmu politik di atas, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa ruang lingkup ilmu politik meliputi bidang-bidang permasalahan sebagai berikut (Halking dan Mukmin, 2014: 49).

- 1) Teori Politik: Teori Politik (dari Barat maupun Timur) dan Sejarah Perkembangan Ide-ide Politik (dari Barat maupun Timur).
- 2) Suprastruktur Politik (Struktur-struktur Pemerintah): Konstitusi; Pemerintah Nasional dan Birokrasi; Pemerintah Daerah dan Lokal/Desa; Fungsi Sosial dan Ekonomi Pemerintah; dan Perbandingan Struktur-struktur Pemerintah.
- 3) Infrastruktur Politik (Struktur-struktur Politik Masyarakat): Kebudayaan Politik Politik dan Sosialisasi Politik; Kelompok-kelompok Kepentingan dan Partai Politik; Partisipasi dan Perilaku Politik Warga Negara; Komunikasi Politik dan Media Komunikasi Politik; serta Perbandingan Struktur-struktur Politik Masyarakat

- 4) Hubungan Internasional: Politik Internasional; Organisasi dan Administrasi Internasional; Hukum Internasional; dan Studi Wilayah.
- 5) Proses, Perubahan, dan Perkembangan Politik: Konflik dan Proses Politik; Kebijakan Publik; Opini Publik, Voting, dan Pemilu; Politik di Negara Berkembang; Perubahan Politik; Perkembangan Politik; Pembangunan Politik

1. Materi Kajian dalam Mata Kuliah Pengantar Ilmu Politik

Dosen Jurusan/Prodi PPKn FIS Unimed dikelompokkan dalam tiga KDBK (KDBK Pendidikan Kn, KDBK Hukum, dan KDBK Sosial Politik Kenegaraan). Mata kuliah ini dikelompokkan dalam KDBK Sosial Politik Kenegaraan; khususnya kajian politik. Sesuai dengan pendapat AIPI yang termasuk dalam kajian politik dalam *Jurnal Ilmu Politik* menyebutkan bahwa bidang ilmu yang termasuk dalam lingkup ilmu politik meliputi *Ilmu Pemerintahan, Ilmu Hubungan Internasional, Ilmu Administrasi Negara, dan Ilmu Politik (National Politics)*. Ilmu Politik (*National Politics/Politik Nasional*) misalnya Politik Indonesia, Politik Amerika Serikat/*American Politics*, Politik dan Pemerintahan Jepang (*Government and Politics in Japan*), dan sebagainya.

Sesuai dengan penjelasan di atas maka materi kajian Mata Kuliah Pengantar Ilmu Politik yang disusun dalam RPS dan Kontrak Kuliah Pengantar Ilmu Politik (Halking dan Mukmin, 2014: 49) ini adalah sebagai berikut :

- a. Pendahuluan : Ruang Lingkup Ilmu Politik: Pengertian, Makna, Ilmu Politik serta Perkembangannya; Hakikat Ilmu Politik dalam Kaitan Keilmuan; Hubungan Ilmu Politik dengan Ilmu Pengetahuan Lainnya; Dimensi Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Ilmu Politik; serta Perbedaan antara Politikus, Negarawan, dan Sarjana Ilmu Politik.
- b. Komunitas Politik, Bangsa, Dan Negara: Komunitas Politik; Bangsa: Negara: Tatakehidupan Masyarakat, Negara, dan Hukum.
- c. Kekuasaan Politik, Kewenangan, Dan Legitimasi: Kekuasaan Politik; Kewenangan; dan Legitimasi.
- d. Struktur Politik: Pengertian Struktur Politik; Suprastruktur Politik (eksekutif, legislatif, yudikatif); Infrastruktur Politik (partai politik, kelompok kepentingan, kelompok penekan, media komunikasi politik, dan tokoh politik).
- e. Demokrasi, Pemilu, Perilaku Politik, Dan Partisipasi Politik: Demokrasi; Pemilu; Perilaku Politik; dan Partisipasi Politik.

- f. Ideologi, Konflik, Dan Proses Politik: Ideologi Politik; Konflik Politik; dan Proses Politik.
- g. Keputusan Politik, Kebijakan Publik, Dan Pelayanan Publik: Keputusan Politik; Kebijakan Publik; dan Pelayanan Publik.
- h. Kepemimpinan Politik, Birokrasi, Dan Pendidikan Politik: Kepemimpinan Politik; Birokrasi; Pendidikan Politik.
- i. Sistem Pemerintahan, Pemerintahan Daerah, Dan Politik Lokal: Sistem Pemerintahan: Pemerintahan Daerah; dan Politik Lokal.
- j. Hubungan Internasional: Munculnya Kajian Ilmu Hubungan Internasional; Kekuatan Nasional; Pendekatan dalam Hubungan Internasional; Aktor-aktor dalam Politik Internasional; Isue-isue Kontemporer dalam Kajian Politik Internasional.

2. Penerapan Enam Macam Tugas dalam Pembelajaran Pengantar Ilmu Politik

Penerapan kurikulum baru di Universitas Negeri Medan yang berbasis KKNI, penugasan untuk setiap mata kuliah, termasuk mata kuliah Pendidikan Politik, menerapkan enam macam tugas: Tugas Rutin (TR), *Critical Book Report* (CBR), *Critical Reserch/Jorurnal Report* (CRR/CJR), Rekayasa Ide (RI) Mini *Research* (MR), dan *Project* (PR) (Gultom, 2016). Keenam macam tugas tersebut secara rinci diuraikan sebagai berikut.

a. Tugaas Rutin (TR):

Tugas Rutin merupakan tugas yang melatih semua kompetensi (SKP) dan produk dan merupakan *entry point* (*entry condition*) terhadap lima tugas lainnya. Proses tugas rutin dilakukan pada setiap pertemuan (a) kuliah; (b) responsi dan tutorial; (c) seminar; (d) praktikum, praktik studio, praktik bengkel, atau praktik lapangan baik mandiri maupun kelompok, atau terstruktur. Proses Tugas Rutin prosesnya ditetapkan berbasis kompetensi, materi dan penilaian. Sistematis pelaporannya disesuaikan dengan jenis tugas yang lain. Indikator penilaiannya mengarah untuk menilai Sikap, Keterampilan, dan Pengetahuan (SKP). TR dalam mata kuliah ini mahasiswa mempelajari kembali materi konsep-konsep politik yang telah dibahas dalam kelas dengan dosen. Di luar kelas, mahasiswa dengan dibimbing oleh mahasiswa senior, melakukan response dan mendiskusikan soal-soal latihan.

b. Critical Book Report (CBR):

Critical Book Report merupakan tugas yang mengkaji buku berdasarkan konsep atau teori yang dipelajari dalam suatu mata kuliah untuk menentukan *critical position* yang melakukan kajian. Prosesnya adalah dosen menetapkan buku utama dan buku pendukung dan mahasiswa wajib berkelompok dalam proses pemahaman tetapi melaporkan hasil mandiri. CBR dalam mata kuliah ini mahasiswa membuat laporan bacaan buku yang ada kaitannya dengan konsep-konsep ilmu politik yang dipelajari atas persetujuan dosen.

c. Critical Reserch/Jorurnal Report (CRR/CJR):

Critical Research/Journal Report merupakan tugas mereview (semua komponen suatu laporan) riset atau journal secara kritis dengan tujuan utama menemukan keunggulan dan kelemahan dari suatu riset/journal serta menampilkan saran yang relevan untuk mempertahankan kekuatan dan mengatasi kelemahan riset/jurnal itu. Proses mengerjakannya adalah dosen menetapkan artikel dalam jurnal atau laporan hasil penelitian untuk direview. Jika mahasiswa memilih sendiri maka harus di memperoleh persetujuan dosen. Mahasiswa dapat menggunakan artikel lain untuk melengkapi argumentasi. Selanjutnya, mahasiswa wajib berkelompok saat proses pemahaman, tetapi melaporkan hasil secara mandiri. CRR/CJR dalam mata kuliah ini mahasiswa membuat laporan bacaan jurnal yang mengkaji tentang penerapan konsep ilmu politik dalam mengkaji fenomena politi yang ada di Indonesia. Judul artikel jurnal yang dilaporkan harus atas persetujuan dosen.

d. Rekayasa Ide (RI):

Rekayasa ide merupakan turunan ide atau konsep baru dari ide yang sudah ada dan ide baru itu diprediksi berlaku dalam konteks sosial yang sama atau berbeda, kreasi dan inovasi dari ide yang sudah ada. Rekayasa ide potensial menghasilkan produk nyata dari mahasiswa. Proses pembelajarannya, dosen bersama mahasiswa mendiskusikan dan menetapkan cakupan ide-ide yang dapat direkayasa. Mahasiswa wajib membentuk kelompok berdasarkan kesamaan atau kemiripan ide yang akan direkayasa tetapi melaporkan hasil secara sendiri.

e. Mini Research (MR):

Mini riset merupakan riset sederhana yang minimal terdiri atas pertanyaan (hipotesis, tujuan utama), teori, instrumen, pengumpulan data, analisis data, dan

simpulan. Proses mini riset mahasiswa dan dosen mendiskusikan dan menetapkan topik riset yang relevan. Apabila mahasiswa memilih topik sendiri harus mendapat persetujuan dari dosen. Mahasiswa wajib bekerja berkelompok dalam rangka menyusun rancangan mini research tetapi melaporkan hasil secara mandiri. MR dalam mata kuliah ini biasanya, berkelompok. Biasanya diteliti tentang pemahaman konsep dasar ilmu politik.

f. Project (PR):

Penugasan *project* menuntut mahasiswa menerapkan transfer pengetahuan untuk pemecahan masalah otentik melalui proses investigasi ide, proses inquiry, berpikir kritis dan kreatif, dan terampil mengomunikasikan hasilnya. Penugasan project menghasilkan model, atau produk yang memiliki nilai etika, estetika, sosial, budaya, dan ekonomi. Proses pembelajarannya, dosen dan mahasiswa mendiskusikan dan menetapkan proyek yang akan dilakukan. Apabila mahasiswa memilih topik sendiri harus memperoleh persetujuan dosen. Mahasiswa wajib membentuk kelompok saat merancang proyek tetapi melaporkan hasil secara mandiri. PR dalam mata kuliah ini yang diterapkan adalah project citizen yang mengkaji salah satu bagian materi yang dikaji dalam mata kuliah ini, misalnya pelayanan publik.

PENUTUP

Pembelajaran mata kuliah Pengantar Ilmu Politik pada Jurusan atau program studi Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan (PPKn) FIS Unimed melalui penerapan enam macam tugas, yaitu: Tugas Rutin, *Critical Book Report*, *Critical Research/Journal Review*, *Rekayasa Ide*, *Mini Research*, dan *Project*. Sebelum penerapan keenam macam tugas tersebut, dalam mata kuliah Pengantar Ilmu Politik ini, mahasiswa terlebih dahulu memahami secara benar landasan atau dimensi keilmuan (ontologi, epistemologi, dan aksiologi). Tulisan artikel ini hanya memfokuskan pada landasan atau dimensi ontologi ilmu politik karena terbatasnya halaman yang ditentukan.

Untuk itu diperlukan diskusi lebih lanjut antarpengampu mata kuliah Pengantar Ilmu Politik khususnya dalam Prodi PKn/PPKn. Salah satu urgensinya dari pertemuan ini adalah mempertemukan antarpeminat dalam kajian perkembangan pembelajaran Ilmu Politik agar ke depan bisa lebih baik dan berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Basri, Seta. (2011). *Pengantar Ilmu Politik*. Yogyakarta: Indie Book Corner.
- Budiardjo, Miriam. (2008). *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Budimansyah, Dasim dan Suryadi, Karim. (2008). *PKn dan Masyarakat Multikultural*. Bandung: Program Studi Pendidikan Kewarganegaraan Sekolah Pascasarjana Universitas Pendidikan Indonesia.
- Halking dan Mukmin, Budi Ali. (2014). *Buku Ajar Memahami Dasar-dasar Ilmu Politik*. Medan: Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan.
- (2016). *RPS Mata Kuliah Pengantar Ilmu Politik*. Medan: Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan.
- (2016). Fffffff *Kontrak Kuliah Mata Kuliah Pengantar Ilmu Politik*. Medan: Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan.
- Nasiwan. (2014). *Filsafat Ilmu Sosial: Menuju Ilmu Sosial Profetik*. Yogyakarta: FISTRANS Inatitute.
- Priyatmoko. (1990). *Bahan Kuliah Ilmu Politik*. Surabaya: FISIP Universiatar Airlangga.
- Suriasumantri, Jujun S. (1995). *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Sinar Harapan.



9 786026 057815