

KONSEP SENI DAN KEINDAHAN M. IQBAL

A. Khudori Soleh

Fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri (UIN) Malang
Jalan Gajayana 50 Malang 65114 Telp. 0341-551354, 08155510624 Faks. 0341-572533.
e-mail: khudori_uin@yahoo.com

Abstract

Generally, the art works is divided in two great sects: expressionism and functionalism. The first sect works based on the interest in the art itself, whereas the second sect links its work to others, such as social problem in the surroundings. The art concept of Iqbal seems to adopt two sects, expressionism and functionalism. With expressionism, Iqbal asserted that an art must constitute a creation of creativities and be originally from the artist him/herself, not from a repetition or imitation; whereas with functionalism, Iqbal stated that an art is not free from the certain purposes which must be morally achieved.

Finally, based on his own concept, Iqbal maintains certain criteria and purposes which have to be in an art works. Those criteria are: 1) art must be a creative work, and 2) the creativities must be original and not the result of plagiarism. Whereas the purposes and the functions that must be guaranteed are: 1) to create the missing thing to the life in hereafter (akhirat) or immortality, 2) to give cultivation for human being in the world, and 3) to give motivation for people progression.

Key words: ego expression, functional, and creativities.

Pendahuluan

Seni (*art*) biasanya dimaksudkan untuk menunjuk pada semua perbuatan yang dilakukan atas dasar dan mengacu pada apa yang indah (Bagus, 1995: 987). Secara umum, ada dua pemikiran atau aliran berkaitan dengan seni ini. *Pertama*, fungsional, yaitu bahwa seni harus mempunyai fungsi dan tujuan-tujuan tertentu yang umumnya berkaitan dengan moral. Aliran ini dipelopori oleh antara lain, Plato, Aristoteles, Bernard Shaw, Saint Augustine dan tokoh psikologi Freud. Menurut Freud, mirip dengan Aristoteles, tujuan seni adalah untuk membebaskan pikiran sang seniman atau penikmat seni

dari ketegangan dengan terpuaskannya keinginan-keinginan yang tertahan (Azzam, 1985: 135). *Kedua*, ekspresional, yakni suatu pemikiran yang menyatakan bahwa seni tidak mempunyai tujuan dan tidak mengejar tujuan di luar dirinya, kecuali tujuan dalam dirinya sendiri. Slogannya yang terkenal adalah seni untuk seni (*lart pour lart*). Maksudnya, seni bersifat otonom, mempunyai daerah sendiri dan kelengkapan sendiri, tidak tergantung pada daerah lain. Gerakan yang merupakan warisan kaum Roman-tisisme ini, di Perancis dipelopori oleh Flaubert, Gautier dan Baudelaire, di Inggris oleh Walter Pater dan Oscar Wilde, di Rusia oleh Pushkin, dan di Amerika oleh Edgar Allan Poe (Syarif, 1993: 114).

Iqbal mempunyai pandangan tersendiri tentang seni dan keindahan, dengan muatan-muatan vitalisme dan fungsional, sehingga menjadi hidup serta penuh semangat perjuangan.

Riwayat Singkat Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal lahir di Sialkot, Punjab, wilayah Pakistan, 9 November 1877 M, dari keluarga yang religius. Ayahnya, Muhammad Nur adalah seorang tokoh sufi, sedang ibunya, Imam Bibi, juga dikenal sebagai muslimah yang saleh (Azzam, 1985: 13-16). Pendidikan formalnya dimulai di *Scottish Mission School*, di Sialkot, dibawah bimbingan Mir Hasan, seorang guru yang ahli sastra Arab dan Persia. Kemudian di *Government College*, di Lahore, sampai mendapat gelas BA, tahun 1897, dan meraih gelar Master dalam bidang filsafat, tahun 1899, dibawah bimbingan Sir Thomas Arnold, seorang orientalis terkenal. Selama pendidikan ini, Iqbal menerima dua medali emas karena prestasinya dalam bahasa Arab dan Inggris (Tufail, 1966: 12; Ali, 1998: 174).

Iqbal kemudian menjadi dosen di *Government College* dan mulai menulis syair-syair dan buku. Akan tetapi, disini tidak dijalani lama, karena pada tahun 1905, atas dorongan Arnold, Iqbal berangkat ke Eropa untuk melanjutkan studi di *Trinity College*, Universitas Cambridge, London, sambil ikut kursus advokasi di Lincoln Inn (Schimmel, 1965: 35). Di lembaga ini, ia banyak belajar pada James Ward dan J.E. McTaggart, seorang neo-Hegelian. Iapun sering berdiskusi dengan para pemikir lain serta mengunjungi perpustakaan Cambridge, London dan Berlin (Maitre, 1989: 13). Untuk keperluan pene-

litiannya, ia pergi ke Jerman mengikuti kuliah selama dua semester di Universitas Munich yang kemudian mengantarkannya meraih gelar *Doctoris Philosophy Gradum*, gelar Doctor dalam bidang filsafat pada Nopember 1907, dengan disertasi *The Development of Metaphysics in Persia*, dibawah bimbingan Hommel. Selanjutnya, balik ke London untuk meneruskan studi hukum dan sempat masuk *School of Political Science* (Bilgrami, 1982: 16; Danusiri, 1996: 5).

Yang penting dicatat dalam kaitannya dengan gagasan seni Iqbal adalah tren pemikiran yang berkembang di Eropa saat itu. Menurut Syarif (1993: 93-94), masyarakat Jerman, saat Iqbal tinggal di sana, sedang berada dalam cengkeraman filsafat Nietzsche (1844-1900 M), yakni filsafat kehendak pada kekuasaan. Gagasannya tentang manusia super (*Superman*) mendapat perhatian besar dari para pemikir Jerman, seperti Stefen George, Richard Wagner dan Oswald Spengler. Hal yang sama terjadi juga di Perancis, berada di bawah pengaruh filsafat Henri Bergson (1859-1941 M), *elan vital*, gerak dan perubahan. Sementara itu, di Inggris, Browning menulis syair-syair yang penuh dengan kekuatan dan Carlyle menulis karya yang memuji pahlawan dunia. Bahkan, dalam beberapa karyanya, Lloyd Morgan dan McDougall, menganggap tenaga kepahlawanan sebagai essensi kehidupan dan dorongan perasaan keakuan (*egohood*) sebagai inti kepribadian manusia. Filsafat vitalitis yang muncul secara simultan di Eropa tersebut memberikan pengaruh yang besar pada Iqbal.

Selanjutnya, saat di London yang kedua kalinya, Iqbal sempat ditunjuk sebagai Guru Besar bahasa dan sastra Arab di Universitas London, menggantikan Thomas Arnold. Iapun diserahi jabatan Ketua Jurusan bidang filsafat dan kesusastraan Inggris di samping mengisi ceramah-ceramah keislaman. Ceramahnya, di Caxton Hall, merupakan yang pertama kali diadakan, sekaligus disiarkan mass media terkemuka Inggris. Namun, semua itu tidak lama, karena Iqbal lebih memilih pulang ke Lahore, dan membuka praktek pengacara di samping sebagai Guru Besar di Government College Lahore. Akan tetapi, panggilan jiwa seninya yang kuat membuat ia keluar dari profesi tersebut. Ia juga menolak ketika ditawarkan sebagai Guru Besar Sejarah oleh Universitas Aligarh, tahun 1909. Iqbal lebih memilih sebagai penyair yang kemudian mengantarkannya ke puncak popularitas sebagai

seorang pemikir yang mendambakan kebangkitan dunia Islam (Bilgrami, 1982: 15; Wahid, 1992: 42; Audah, 1966: xiii). Pada akhirnya, ia mendapat gelar *Sir* dari pemerintah, sekitar tahun 1922 (Azzam, 1982: 37).

Akhir tahun 1926, Iqbal masuk kehidupan politik ketika dipilih menjadi anggota DPR Punjab. Bahkan, tahun 1930, ia ditunjuk sebagai presiden sidang Liga Muslim yang berlangsung di Allahabad, yang menelorkan gagasan untuk mendirikan negara Pakistan sebagai alternatif atas persoalan antara masyarakat Muslim dan Hindu. Meski mendapat reaksi keras dari para politisi, gagasan tersebut segera mendapat dukungan dari berbagai kalangan, sehingga Iqbal diundang untuk menghadiri Konferensi Meja Bundar di London, tahun 1932, juga konferensi yang sama pada tahun berikutnya, guna membicarakan gagasan tersebut (Munawar, 1986: 11; Biruni, 1950: 208; Lee, 2000: 70). Tahun 1935 ia diangkat sebagai ketua Liga Muslim cabang Punjab dan terus berkomunikasi dengan Ali Jinnah. Namun, pada tahun yang sama, ia mulai terserang penyakit, dan semakin parah sampai mengantarkannya pada kematian, tanggal 20 April 1938 (Azzam, 1982: 38-43).

Iqbal mewariskan banyak karya tulis, berbentuk prosa, puisi, jawaban atas tanggapan orang atau kata pengantar bagi karya orang lain. Kebanyakan karya-karya ini menggunakan bahasa Persia, yang menurut Nicholson (Schimmel, 1965: 49), agar bisa diakses oleh dunia Islam, tidak hanya masyarakat India. Sebab, saat itu, bahasa Persi adalah bahasa yang dominan di dunia Islam dan dipakai masyarakat terpelajar. Karya-karyanya, antara lain, *The Development of Metaphysics in Persia* (Desertasi, terbit di London, 1908), *Asra-I Khudi* (Lahore, 1916, tentang proses mencapai insan kamil) *Rumuz-I Bukhudi* (Lahore, 1918), *Javid Nama* (Lahore, 1932), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London, 1934), *Musafir* (Lahore, 1936), *Zarb-I Kalim* (Lahore, 1937), *Bal-I Jibril* (Lahore, 1938), dan *Letters and Writings of Iqbal* (Karachi, 1967, kumpulan surat dan artikel Iqbal) (Pattiroy, 1998: 105-111).

Tentang Seni

Dalam pemikiran filsafat Iqbal, pusat dan landasan organisasi kehidupan manusia adalah ego yang dimaknai sebagai seluruh cakupan pemikiran dan kesadaran tentang kehidupan. Ia senantiasa bergerak dinamis

untuk menuju kesempurnaan dengan cara mendekati diri pada ego mutlak, Tuhan (Saiyidain, 1938: 36). Karena itu, kehidupan manusia dalam keegoanya adalah perjuangan terus menerus untuk menaklukkan rintangan dan halangan demi tergapainya ego tertinggi. Dalam hal ini, karena rintangan yang terbesar adalah benda atau alam, maka manusia harus menumbuhkan instrumen-instrumen tertentu dalam dirinya, seperti daya indera, daya nalar dan daya-daya lainnya agar dapat mengatasi penghalang-penghalang tersebut. Manusia juga harus terus menerus menciptakan hasrat dan cita-cita dalam kilatan cinta (*'isyq*), keberanian dan kreativitas yang merupakan essensi dari keteguhan pribadi. Seni dan keindahan tidak lain adalah bentuk dari ekspresi kehendak, hasrat dan cinta ego dalam mencapai ego tertinggi tersebut (Syarif, 1993: 99).

Berdasarkan konsep kepribadian seperti itu, dalam pandangan Iqbal, kemauan adalah sumber utama dalam seni, sehingga seluruh isi seni sensasi, perasaan, sentimen, ide-ide dan ideal-ideal harus muncul dari sumber ini. Karena itu, seni tidak sekedar gagasan intelektual atau bentuk-bentuk estetika melainkan pemikiran yang lahir berdasarkan dan penuh kandungan emosi sehingga mampu menggetarkan manusia (Syarif, 1993: 133). Seni yang tidak demikian tidak lebih dari api yang telah padam.

Karena itu, Iqbal memberi kriteria tertentu pada karya seni ini. *Pertama*, seni harus merupakan karya kreatif sang seniman, sehingga karya seni merupakan buatan manusia dalam citra ciptaan Tuhan. Ini sesuai dengan pandangan Iqbal tentang hidup dan kehidupan. Menurutnya, hakekat hidup adalah kreativitas karena dengan sifat-sifat itulah Tuhan sebagai sang Maha Hidup mencipta dan menggerakkan semesta (Syarif, 1993: 121; Eva Meyero-rovich, dalam Iqbal, *Jawid Namah*, xix.). Selain itu, hidup manusia pada dasarnya tidaklah terpaksa melainkan sukarela, sehingga harus ada kreativitas untuk menjadikannya bermakna. Karena itu, dalam pandangan Iqbal, dunia bukan sesuatu yang hanya perlu dilihat atau dikenal lewat konsep-konsep tetapi sesuatu yang harus dibentuk dan dibentuk lagi lewat tindakan-tindakan nyata (Iqbal, 1981: 158).

Dalam pemikiran filsafat, gagasan seni Iqbal tersebut disebut sebagai *estetika vitalisme*, yakni bahwa seni dan keindahan merupakan ekspresi ego dalam kerangka prinsip-prinsip universal dari suatu dorongan hidup yang

berdenyut di balik kehidupan sehingga harus juga memberikan kehidupan baru atau memberikan semangat hidup bagi lingkungannya, atau bahkan mampu memberikan “hal baru” bagi kehidupan (Mudhaffir, 1988: 100; Bagus, 1995: 1159; Rosda, 1995: 365-6.). Dengan menawan sifat-sifat Tuhan dalam penyempurnaan kualitas dirinya, manusia harus mampu menjadi saingan Tuhan. Di sinilah hakekat pribadi yang hidup dalam diri manusia dan menjadi kebanggaannya dihadapan Tuhan (Azzam, 1985: 68-70; Iqbal: 1987, 8). Mari kita lihat syairnya.

*Tuhan menciptakan dunia dan
Manusia membuatnya lebih indah
Apakah manusia ditaqdirkan
Untuk menjadi saingan Tuhan?*

*Kau ciptakan malam, aku ciptakan lentera
Kau ciptakan lempung, aku ciptakan cawan
Kau ciptakan padang pasir, gunung dan rimba
Aku ciptakan kebun, taman dan hutan buatan
Akulah yang membuat batu menjadi cermin
Akulah yang merubah racun menjadi obat
Kebesaran manusia terletak pada daya ciptanya
Bulan dan bintang hanya mengulang
Kewajiban yang ditetapkan atasnya (Maitre, 1989: 32).*

Kedua, berkaitan dengan pertama, kreatifitas tersebut bukan sekedar membuat sesuatu tetapi harus benar-benar menguraikan jati diri sang seniman, sehingga karyanya bukan merupakan tiruan dari yang lain (imitasi), dari karya seni sebelumnya maupun dari alam semesta. Bagi Iqbal, manusia adalah pencipta bukan peniru, dan pemburu bukan mangsa, sehingga hasil karya seninya harus menciptakan apa yang seharusnya dan apa yang belum ada, bukan sekedar menggambarkan apa yang ada (Azzam, 1985: 141). Dalam salah satu puisinya, Iqbal mengecam dan menyebut sebagai kematian terhadap seni Timur yang meniru seni Barat.

*Di negeri ini berjangkit kematian imaginasi
Karena seni asing dan mengikuti Barat
Kulihat awan kelabu dan Behzad masaku*

*Merombak dunia Timur yang kemilau nan abadi
O, para seni di Timur
Usai sudah kreasi masa kini dan masa lalu
Berapa banyak kreasi tercipta
Tunjukkan pada kami pribadi
Pada semua bidang membumbung tinggi (Azzam, 1985: 143).*

Dalam syairnya yang lain, Iqbal menyatakan,

*Adalah menyakitkan seorang merdeka
Hidup dalam dunia ciptaan orang lain
Ia yang kehilangan daya cipta
Bagi-Ku tidak punya arti apa-apa
Selain pembangkang dan penyebal
Tak diperkenankan ambil bagian dalam keindahan-Ku.
Ia tak memetik sebijipun buah kurma kehidupan
Pahatlah lagi bingkaimu yang lama
Bangunlah wujud yang baru
Wujud seperti itu adalah wujud sebenarnya
Atau jika tidak demikian
Egomu hanyalah gumpalan asap belaka (Maitre, 1989: 34).*

Konsep-konsep seni dan keindahan Iqbal tersebut hampir sama dengan teori seni Benedetto Croce (1866-1952 M), seorang pemikir Italia yang sezaman dengan Iqbal. Menurutnya, seni adalah kegiatan kreatif yang tidak mempunyai tujuan dan juga tidak mengejar tujuan tertentu kecuali keindahan itu sendiri, sehingga tidak berlaku kriteria kegunaan, etika dan logika. Kegiatan seni hanya merupakan penumpahan perasaan-perasaan seniman, visi atau intuisinya, dalam bentuk citra tertentu, baik dalam bentuk maupun kandungan isinya. Jika hasil karya seni ini kemudian diapresiasi oleh penanggap, hal itu disebabkan karya seni tersebut membangkitkan intuisi yang sama pada dirinya sebagaimana yang dimiliki oleh sang seniman (Syarif, 1993: 131). Dengan pernyataan seperti ini, mengikuti Syarif, teori Croce berarti terdiri atas empat hal, (1) bahwa seni adalah kegiatan yang sepenuhnya mandiri dan bebas dari segala macam pertimbangan etis, (2) bahwa kegiatan seni berbeda dengan kegiatan intelek. Seni lebih merupakan

ekspresi diri atas pengalaman individu (intuitif) dan menghasilkan pengetahuan langsung dalam bentuk individualitas kongkrit, sedang intelek lebih merupakan kegiatan analitis dan menghasilkan pengetahuan reflektif. (3) bahwa kegiatan seni ditentukan oleh perkembangan kepribadian seniman, (4) bahwa apresiasi adalah penghidupan kembali pengalaman-pengalaman seniman didalam diri penanggap (Syarif, 1993: 132).

Pandangan seni Iqbal tidak berbeda dengan teori Croce tersebut, kecuali pada bagian pertama. Iqbal menolak keras kebebasan seni dan keterlepasaannya dari etika. Iqbal justru menempatkan seni dibawah kendali moral, sehingga tidak ada yang bisa disebut seni betatapun ekspresifnya kepribadian sang seniman kecuali jika mampu menimbulkan nilai-nilai yang cemerlang, menciptakan harapan-harapan baru, kerinduan dan aspirasi baru bagi peningkatan kualitas hidup manusia dan masyarakat (Syarif, 1993: 133). Dengan demikian, gagasan seni Iqbal tidak hanya ekspresional tetapi sekaligus juga fungsional.

Fungsi-fungsi Seni

Karena juga mengikuti paham fungsional, Iqbal memberikan rambu-rambu tertentu yang mesti dicapai dalam seni. *Pertama*, seni harus menciptakan kerinduan pada hidup abadi, karena tujuan utama seni adalah hidup itu sendiri. Sedemikian, sehingga seni bisa meneruskan tujuan Tuhan, sebagaimana Jibril menyampaikan berita Hari pembalasan. Seni adalah sarana yang sangat berharga bagi prestasi kehidupan, sehingga ia harus memelihara ladang kehidupan agar tetap hijau dan memberi petunjuk kehidupan abadi pada kemanusiaan (Syarif, 1993: 127).

Kedua, pembinaan manusia. Seniman harus memompakan semangat kejantanan dan keberanian ke dalam hati orang yang berhati ayam dan menciptakan kerinduan ke dalam hati manusia tentang tujuan-tujuan baru dan ideal. Karena itu, seni harus mengandung tujuan etis dan instruksional. Daya magis seni harus digunakan untuk menghasilkan warga negara yang baik. Musik, misalnya, harus dapat menimbulkan semangat juang dan mendorong keberanian serta mengilhami perbuatan yang gagah berani, atau membuat manusia berlaku sederhana, teratur, adil dan menghormati Tuhan. Adapun

sifat menyenangkan dari seni tidak lain hanya sekedar pelengkap akal sehat yang berfungsi untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut (Syarif, 1993: 127).

*Tujuan seni dalam kehidupan adalah obor abadi
Apa arti percikan api sekejap?
Apa arti intan permata, jika kalbu-kalbu
Sang penyelam tersentuh tidak
Apa arti angin pagi dalam sajak dan melodi.
Jika putik bunga layu karenanya
Dengan dayanya yang kuat ia akan jaya
Tanpa pukulan Musa ia kan-menjadi buta (Azzam, 1985: 140).*

Dalam kaitan ini, Plato sepenuhnya mencela Homerus dan Hesoid karena puisi-puisinya didasarkan atas legenda-legenda bohong, sehingga menyajikan ideal-ideal yang tidak benar kepada para pemuda, yang berarti pula merusak moral mereka. Tolstoy juga mengutuk seni dekaden Prancis karena lebih mengungkapkan pandangan kelas penguasa yang dekaden dan memenuhi nafsu kaum kaya yang bobrok (Syarif, 1993: 126). Iqbal mencela seni dekaden dan tidak membangun seperti itu. Baginya, seorang seniman lebih baik diam daripada menyanyi dengan nada-nada sedih, pilu dan putus asa.

*Di bawah matahari kau berjalan bagai percikan api
Peringkat-peringkat wujud kau tak tahu
Jika pada pribadi senimu tidak membangun
Celakalah seni lukis dan lagumu itu ! (Azzam, 1985: 140).*

Ketiga, membuat kemajuan sosial. Seorang seniman, menurut Iqbal, adalah mata bangsa, bahkan ia adalah nurani terdalam suatu bangsa. Dengan kekuatan kenabian, seniman dapat meninggikan bangsa dan mengantarkannya ke arah kebesaran demi kebesaran yang lebih tinggi. Apalah arti karya seni jika tidak dapat membangkitkan badai emosional dalam masyarakat? (Syarif, 1993: 128).

*Itulah seniman yang menyempurnakan semesta
Dan dibeberkannya rahasia-rahasia pada kita
Bidadarinya lebih indah dibanding bidadari surga*

*Siapa yang mengingkari arca-arcanya
Ingkar dirilah ia (Azzam, 1985:142).*

Simpulan

Ada dua teori yang dikenal dalam diskursus estetika: subjektif dan objektif. Estetika subjektif adalah suatu pandangan yang menyatakan bahwa apa yang disebut seni dan keindahan ditentukan oleh pihak penanggap, subjek yang melihat, karena pengaruh emosi, empati atau yang lain terhadap sebuah objek. Dengan kata lain, seperti ditulis George Santayana (1863-1952 M), seni dan indah adalah perasaan nikmat atau suka dari subjek pada suatu objek yang kemudian menganggapnya sebagai milik objek. Artinya, apa yang disebut seni dan indah sangat subjektif (Kattsoff, 1992: 386-88). Teori ini antara lain diberikan oleh Robert Vischer, Lipps, Volkelt, Schiller, Herbert Spencer, Karl Groos, Konrad Lange dan Croce.

Kebalikannya adalah teori objektif, bahwa seni dan keindahan terletak pada kualitas objek, yaitu pada tenaga yang hidup di dalamnya lepas dari pengaruh subjek yang menanggapi. Teori ini, antara lain, diberikan Thomas Aquinas dan Jacques Maritain. Menurutnya, keindahan adalah realitas indah yang ada pada objek yang kemudian memberikan perasaan enak dan senang pada subjek. Keindahan bersifat objektif.

Teori estetika Iqbal masuk dalam kategori kedua, objektif, karena konsep seni dan keindahan di dasarkan atas kualitas objek yang tercipta sebagai hasil ekspresi citra kreatif ego. Untuk memperoleh keindahan, ego tidak berhutang pada jiwa penanggap, subjek, melainkan pada tenaga-kehidupannya sendiri. Meski demikian, ekspresi-ekspresi ini tidak bersifat liar dan tanpa tujuan, melainkan harus mengandung makna dan maksud-maksud tertentu, antara lain untuk membangkitkan semangat vitalitas dan dinamisme kehidupan, juga dapat memberi petunjuk tentang kehidupan abadi bagi kemanusiaan. Karya seni yang tidak mengandung nilai dan maksud seperti itu tidak bisa dianggap sebagai karya seni sejati. Ia tidak lebih dari api yang telah padam. Dengan demikian, gagasan seni dan keindahan Iqbal tidak hanya bersifat ekspresif tetapi sekaligus juga fungsional dan vitalistik (Syarif, 1993: 99).

Berkaitan dengan ekspresi ego, ada hal yang patut dipersoalkan. Jika keindahan dan seni harus merupakan ekspresi kehidupan ego dan hidup itu sendiri terdapat pada setiap sesuatu, mengapa tidak semua tampak indah? Mengapa tindakan pembunuh sadis yang merupakan ekspresi ego-nya tidak lebih indah dibanding bayi yang sedang tidur? Mengapa cahaya pelangi tampak indah sedang pijar listrik tidak? Mengapa kupu-kupu yang sudah mati sekalipun tampak indah sedang kerbau peliharaan tidak? Se-bagaimana disampaikan Syarif, teori keindahan dan seni Iqbal tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti diatas secara memuaskan. Disinilah kekurangan Iqbal sekaligus tugas kita meneruskannya.

Daftar Pustaka

- Ali, Mukti. 1998. *Alam Pikiran Islam Modern di India & Pakistan*. Bandung: Mizan.
- Audah, Ali. 1966. *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*. Jakarta: Tintamas.
- Azzam, Abd Wahhab. 1985. *Filsafat dan Puisi Iqbal*. Bandung: Pustaka.
- Bagus, Lorens. 1996. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia.
- Bilgrami. 1982. *Iqbal Sekilas Tentang Hidup dan Pikiran-Pikirannya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Biruni. 1950. *Makers of Pakistan and Modern Muslim India*. Lahore: Ashraf.
- Danusiri. 1996. *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*. Yogya: Pustaka Pelajar.
- Iqbal. 1981. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Iqbal. 1987. *Javid Namah*. Jakarta: Panji Mas.
- Kattsoff, Laouis. 1992. *Pengantar Filsafat*. Yogya: Tiara Wacana.
- Lee, Robert D. 2000. *Mencari Islam: Autentik*. Bandung: Mizan.
- Maitre, Luce Claude. 1989. *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*. Bandung: Mizan.
- Mudhaffir, Ali. 1988. *Kamus Teori & Aliran dalam Filsafat*. Yogya: Liberty.
- Munawar. 1986. *Dimension of Iqbal*. Lahore: Iqbal Academy Pakistan.
- Pattiroy. 1998. *Pemikiran Filsafat M. Iqbal*. Yogya: Tesis IAIN Su-Ka.

- Rosda. 1995. *Kamus Filsafat*. Bandung: Rosda.
- Runes, Dagobert De. 1976. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Adam & Co.
- Saiyidain. 1938. *Iqbal's Educational Philosophy*. Lahore: Arafat Publication.
- Schimmel, Annemarie. 1965. *Gabriels Wing A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Leiden: Brill.
- Syarif. 1993. *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*. Bandung: Mizan.
- Tufail, Mian M. 1966. *Iqbals Philosophy and Education*. Lahore: The Bazm Iqbal.
- Vahid, Abd. 1992. *Sisi Manusia Iqbal*. Bandung: Mizan.

AGAMA, ETNIS DAN POLITIK DALAM PANGGUNG KEKUASAAN (SEBUAH DINAMIKA POLITIK *TAUKE* DAN KIAI DI MADURA)

M. Imam Zamroni

Pusat Studi Asia Pasifik (PSAP) Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta. Bulaksumur
B-13 Yogyakarta, 55281. Telp. (0274) 557845 Fax (0274) 557845.e-mail: imam_z@yahoo.com

Abstract

This article aims to describe political movement of tauke and kijaji in Madura showing a significant role with their economic capital and religious capital that have become basic of political movement to influence of society. The tauke and kijaji try to install their power by participating in a certain political party for occupying strategic positions either in village or regional level. An effort building connections with others local elites becomes one of political strategies in occupying structural power. In the one hand, Tauke are non indi-genous people as Chinese ethnic and the other hand kijaji are indigenous people as Madurese, they are having difference resources of power basically. In the some case, they combined the power as political strategy to appease local Democratic Party (Pilkada) in Pamekasan Madura. By paying attention in a tobacco trade case, a condition which power relation among tauke, juragan, and bandol that actually oriented towards managing and huge profit in process, also experienced species changes in each of their personal modal, then they makes a power relation among them in tobacco trade structure. Finally, within elite's perspective, capitaleconomics, cultural, social, and religion are always command in all matter.

Key words: religion, structural, political

Pendahuluan

Kiai memiliki basis massa cukup kuat yang notabene adalah masyarakat santri, baik yang tinggal di dalam pesantren maupun masyarakat di sekitar pesantren. Sedangkan *tauke* mempunyai basis massa pedagang tembakau dan petani yang secara kuantitas juga cukup besar, karena Pamekasan merupakan sentra perdagangan tembakau Madura. Meskipun demikian eksistensi *tauke* tidak hanya didukung dengan basis masa petani saja,

tetapi juga kekuatan kapital ekonomi yang cukup besar. Umumnya mereka adalah orang-orang kaya di daerahnya.

Tingkat kesejahteraan petani di Madura sangat dipengaruhi dengan tinggi-rendahnya harga tembakau pada musim panen dan harga tembakau sangat bergantung pada pihak pabrik sebagai pembeli tembakau dari petani yang dikuasai oleh *tauke* dan *juragan* tembakau, sehingga tercipta hubungan ketergantungan (*dependensi*). Meski demikian, dalam struktur perdagangan tembakau, posisi petani selalu berada pada level yang paling lemah dan tidak mempunyai posisi tawar (*bargaining position*). Secara struktural, petani menempati posisi paling bawah yang menanggung beban berat dalam mata rantai perdagangan tembakau yang terbentuk secara alami namun telah menyebabkan marginalisasi pada kelompok mayoritas ini. Jika harga tembakau *anjlok*, petanilah yang merasakan penderitaan paling tragis dibandingkan dengan para pedagang tembakau tersebut.

Terkadang di kalangan masyarakat petani tembakau di tingkatan akar rumput, tinggi rendahnya harga tembakau juga dikaitkan dengan kiprah kepemimpinan elite, yang dalam hal ini adalah bupati. Memang hal tersebut sulit ditemukan kerangka teoriti maupun relevansinya, tetapi demikianlah asumsi yang ada dalam masyarakat petani di Pamekasan. Himpitan kesulitan perekonomian membuat mereka mengkaitkan persoalan-persoalan yang fenomenal dengan kondisi riil yang dihadapi oleh petani. Isu itupun mencuat dan menjadi wacana sentral dalam Pilkada yang diusung oleh salah satu calon bupati.

Sebagai contoh, ketika Pilkada 8 Maret 2008, di Pamekasan terdapat salah satu kandidat bupati yang memproklamasikan sebagai pahlawan tembakau untuk meningkatkan kesejahteraan petani, yaitu Dwiatmo dan Supriadi. Persoalan kesejahteraan petani adalah masalah klasik yang tidak pernah tuntas dan sampai sekarang menjadi tugas berat pemerintah kabupaten Pamekasan Madura. Mayoritas petani tembakau di Madura merupakan petani gurem atau petani yang hanya mempunyai sedikit tanah. Di samping itu, dalam konteks perdagangan tembakau, pemerintah kabupaten Pamekasan sendiri tidak mampu mengendalikan kekuatan pasar, meski sudah terdapat Peraturan Daerah (Perda) yang mengatur perdagangan tembakau, yaitu Perda no 02 tahun 2002 dan Perda no 03 tahun 2002.

Perdagangan tembakau di Madura mempunyai mata rantai yang melibatkan beberapa aktor penting dengan kapasitas modal yang cukup beragam. Dalam mata rantai tersebut terbangun relasi sosial yang bersifat hirarkhis, mulai dari *tauke*, *juragan*, *bandol*, *tengkulak* dan berujung pada petani yang biasa disebut dengan *orang kenek* (orang kecil). Masing-masing aktor tersebut hampir selalu menampakkan loyalitasnya terhadap pedagang yang lebih "digdaya" secara capital. Dalam situasi Pilkada, relasi antarpedagang yang berorientasi pada keuntungan sosial-ekonomi, juga dapat berubah menjadi relasi politik yang berorientasi pada kekuasaan. Ini merupakan wacana baru yang mewarnai dinamika perpolitikan di Madura, karena pada masa Orde Baru para aktor-aktor yang tergabung dalam mata-rantai perdagangan tembakau "absen" dari dunia politik praktis dan lebih didominasi pada peran kiai, sebagai elite agama sekaligus sebagai elite kultural yang berkecimpung dalam politik praktis. Sehingga, karena basis struktur kekuasaannya berbeda antara *tauke* dengan kiai, maka gerakan politik yang dibangun juga berbeda. Perbedaan ini merupakan bagian dari dinamika politik lokal di Madura pasca tumbanganya Orde Baru.

Tulisan ini hendak mendiskusikan model-model gerakan politik yang dilakukan oleh *tauke* dan kiai di Pamekasan-Madura, dalam konteks persoalan-persoalan identitas diantara dua tokoh tersebut dengan mengambil kasus Pilkada di Pamekasan-Madura pada 5 Maret 2008. Gerakan-gerakan politik kontemporer dalam konteks lokal tumbuh subur bak jamur di musim hujan dengan nuansa lokalitas yang melingkupinya, seiring dengan semangat desentralisasi untuk menciptakan pemerintahan yang baik (*good governance*). Pada sisi lain, tulisan ini juga mencoba untuk mendiskusikan konspirasi politik antara *tauke* dan kiai. Menganalisis pertarungan politik tertentu tidak bisa terlepas dari proses sosial yang kompleks, dalam hal ini adalah agama, etnis dan kapital ekonomi (Tilly, 2007: 27).

Potret Pilkada di Pamekasan

Pilkada di Pamekasan-Madura yang dilaksanakan pada tanggal 5 Maret 2008 diikuti oleh tiga pasang calon bupati dan wakil bupati. Pasangan cabub dan cawabub dengan nomor urutan pertama yaitu KH. Khalilurrahman dan H. Kadarisman Sastrodiwirjo yang dikenal dengan nama

“Kondang” dan sekaligus sebagai pasangan yang memenangkan Pilkada untuk memimpin kabupaten Pamekasan pada periode 2008-2013. Pasangan yang kedua yaitu: H Achmad Syafii dan Shahibudin yang dikenal dengan nama “Asas”, sedangkan pasangan yang ketiga yaitu H. Dwiatmo Hadianto dan Supriadi yang dikenal dengan nama “Dwiadi”. Masing-masing pasangan me-miliki jargon dan gerakan politik yang berbeda-beda, bahkan lebih dari itu, latar belakang sosial calon juga beragam; ada yang berlatar belakang kiai, birokrat, pengusaha dan politisi.

Di samping itu terdapat beberapa kandidat yang tercatat sebagai *incumbent*, yaitu H. Kadarisman Sastrodiwirjo, sebagai mantan wakil bupati Pamekasan periode 2003-2008, H Achmad Syafii sebagai mantan bupati kabupaten Pamekasan periode 2003-2008 dan H. Dwiatmo Hadianto mantan sebagai bupati kabupaten Pamekasan periode 1998-2003. Adapun beberapa nama kandidat yang lain sebagai pendatang baru (*new comers*) di Pamekasan-Madura yang mencoba untuk berpartisipasi dalam dunia politik praktis demi tegaknya demokrasi pemerintahan lokal.

Karena secara teori, elite politik mempunyai kontribusi yang sangat penting dalam menegakkan demokrasi di tingkat lokal. Niatan elite berpartisipasi dalam dunia politik seharusnya sebagai wujud pendidikan politik di tingkatan masyarakat akar rumput, meskipun tidak jarang niatan mulia tersebut terpelosok dalam lembah jurang perebutan kekuasaan belaka. Dalam hal ini, politik hanyalah dimaknai sekedar arena pertarungan dan adu kekuasaan dengan berbagai macam modal yang dimilikinya. Sebagai etnis China, *tauke* mengandalkan kekuatan kapital ekonomi yang sangat melimpah, sehingga model gerakan politiknya tidak mengepankan kekuatan massa, namun “pergerakan kapital”. Sedangkan kiai, lebih meng-andalkan basis massa yang loyal kepada mereka, seperti masyarakat santri.

Dalam hal ini, pemerintah pusat dan daerah juga telah mendorong masyarakat untuk berpartisipasi dalam Pilkada dengan menyalurkan aspirasinya untuk memilih pemimpin yang dianggap memiliki predikat terbaik. Pilkada yang merupakan media pendidikan politik bagi masyarakat kabupaten Pamekasan berlangsung serentak di 1.352 Tempat Pemungutan Suara (TPS) yang tersebar di 189 desa. Total warga yang terdaftar sebagai pemilih yaitu 597.562 orang (Surya, 06/03/2008). Berdasarkan jumlah pemilih

tersebut, masyarakat yang memberikan hak pilihnya berjumlah 470.430 suara dan sebanyak 127.222 orang abstain atau tidak memberikan hak pilihnya dalam Pilkada 5 Maret 2008 (KPUD Kab. Pamekasan 2008). Adapun rincian perolehan suara masing-masing calon yang terbagi dalam setiap kecamatan yang ada di kabupaten Pamekasan adalah sebagai berikut:

Tabel: Perolehan Suara Masing-Masing Pasangan dalam Pilkada Kabupaten Pamekasan 5 Maret 2008 (Sumber: KPUD Kabupaten Pamekasan, 2008)

Kondang		Asas		Dwiadi	
Kecamatan	Suara	Kecamatan	Suara	Kecamatan	Suara
Tlanakan	14.518	Tlanakan	12.584	Tlanakan	6.031
Pademawu	12.957	Pademawu	18.310	Pademawu	16.351
Galis	5.241	Galis	7.648	Galis	5.570
Larangan	12.760	Larangan	13.172	Larangan	7.669
Pamekasan	15.237	Pamekasan	23.142	Pamekasan	10.887
Proppo	19.145	Proppo	16.074	Proppo	6.053
Palengaan	25.119	Palengaan	17.552	Palengaan	1.436
Pegantenan	23.555	Pegantenan	12.891	Pegantenan	1.451
Kadur	15.643	Kadur	10.081	Kadur	2004
Pakong	12.990	Pakong	7.904	Pakong	667
Waru	21.106	Waru	12.414	Waru	1.189
Batumarmar	30.801	Batumarmar	8.670	Batumarmar	1.459
Pasean	19.664	Pasean	9.701	Pasean	2.050
Total	228.736	Total	170.080	Total	62.817

Secara umum proses Pilkada di kabupaten Pamekasan berlangsung aman, tertib dan damai. Meskipun demikian, belajar dari berbagai konflik yang terjadi di berbagai daerah di seluruh Nusantara ini yang mengiringi

proses Pilkada, pemerintah kabupaten Pamekasan melibatkan 1.800 personel polri untuk menjaga keamanan proses pemungutan suara. Mereka berasal dari Dalmas polda Jatim (100 personel), Brimor dari empat wilayah (500 personel), Denkal (40 personel), Rantis (30 personel), Polres Jajaran (450 personel), serta Polres Pamekasan dan Kanwil Madura (680 personel) (Radar Madura, 07/03/2008). Proses Pilkada tentunya melibatkan seluruh elemen masyarakat, begitu pula dengan aktor-aktor politik yang terlibat di dalam pesta demokrasi. Fenomena gerakan politik terselubung dalam masyarakat akar rumput untuk memperoleh dukungan massa sebanyak-banyaknya dilakukan oleh *blater/bajing*. Blater merupakan sekelompok preman yang terorganisir secara rapi. Di samping itu, dalam masyarakat Madura, *blater* merupakan fakta sosial yang tidak bisa dipungkiri, karena sudah menyatu dalam sistem sosial masyarakat.

Kehidupan kelompok *blater* lekat dengan tindakan kriminal dan praktik kekerasan (Rozaki, 2004: 57; Wiyata, 2002: 243). Kelompok ini diyakini oleh politisi mampu menggerakkan basis massa di tingkatan masyarakat akar rumput, karena eksistensi *blater* sangat ditekuni dan disegani di daerahnya. Berdasarkan keterangan salah satu kandidat bupati dalam sebuah perbincangan dengan saya,

...*blater* mempunyai loyalitas yang tinggi terhadap elite yang didukungnya, mereka selalu memegang teguh pembicaraan yang sudah menjadi kesepakatan bersama, bahkan jika sampai berkorban nyawa sekalipun, mereka akan melakukannya. Oleh karenanya, orang yang mendapatkan dukungan dari *blater* juga harus mempunyai komitmen tinggi untuk menanggung kehidupan keluarga *blater* yang ditinggalkan, jika mereka harus mendekam di penjara atau mati karena melakukan pembelaan terhadap kandidat bupati. Tidak seperti politisi pada umumnya yang mudah berubah pikiran, bahkan berkhianat.

Singkatnya di Pamekasan, dan Madura secara keseluruhan, kelompok putih dan kelompok hitam selalu terlibat dalam pertarungan politik. Kelompok hitam dalam masyarakat Madura merupakan kenyataan sosial yang tidak bisa dipungkiri keberadaan dan partisipasi politik yang dilakukan bertujuan untuk mendapatkan prestasi sosial (*social prestige*), mendapatkan predikat jagoan dikalangan perblateran dan memperkokoh bangunan kekuasaannya. Semakin banyak dukungan dan kekuatan yang didapatkannya, mereka akan semakin ditakuti, disegani dan berkuasa sebagai orang pribumi. Berdasarkan penelusuran yang saya lakukan, tidak

ditemukan *blater* yang notabene adalah etnis Cina, mereka selalu berlatar belakang pribumi dan hampir selalu beragama Islam. Ini dapat diketahui melalui cara berpakaian para *blater* yang mirip dengan pakaian seorang kiai sebagai pemimpin pesantren.

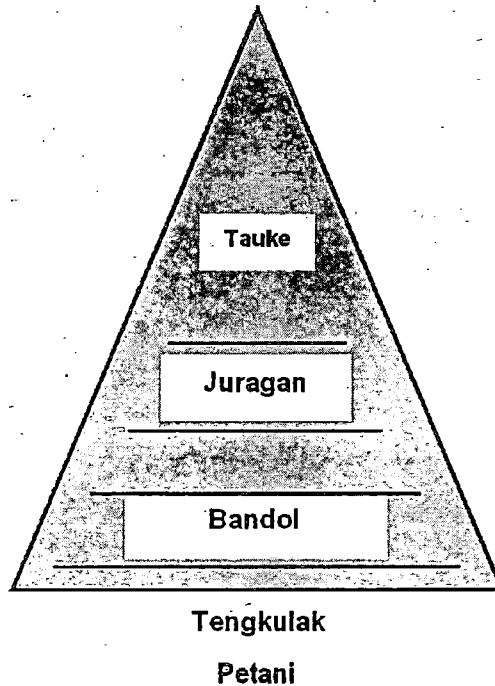
Kiai di Madura tidak hanya terdapat dalam pesantren yang mempunyai pengetahuan keagamaan yang sangat luas, tetapi seorang penguasa "perblateran" yang mempunyai sejumlah kemampuan mistik terkadang juga disebut dengan *kiai blater*, mereka mempunyai sejumlah anggota yang sangat loyal kepada pemimpinnya. Biasanya tubuh mereka mempunyai kekebalan dengan senjata tajam. Ini dapat diartikan bahwa, agama tidak hanya menjadi perekat sosial dan identitas dalam dunia santri yang selalu menunjukkan ketaatannya kepada norma-norma agama Islam, tetapi dalam konteks Madura, agama juga menjadi perekat sosial dan identitas di dunia perblateran. Islam lokal hampir selalu memiliki keunikan dan kekhasan tersendiri dalam masyarakat yang memeluknya, karena masyarakat di seluruh Indonesia ini juga memiliki keragaman-keragaman budaya lokal.

Gerakan Politik *Tauke*

Tauke merupakan sosok elite ekonomi yang mempunyai pengaruh kuat di masyarakat, disegani dan dihormati karena kekayaan material yang dimilikinya dan kepercayaan pihak pabrik yang sudah diperolehnya sebagai *grader* (orang yang menentukan harga tembakau) dalam perdagangan tembakau di Madura. Mereka adalah etnis Cina yang berkecimpung dalam perdagangan tembakau di Madura dengan kapasitas modal besar dan merupakan kelompok yang dipercaya oleh pabrik rokok tertentu. Jalinan relasi sosial-ekonomi dalam perdagangan tembakau mengakar cukup kuat dan membentuk piramida kekuasaan yang menunjukkan bahwa pada posisi puncak merupakan kelompok yang paling digdaya secara ekonomi. Posisi *tauke* berada pada tingkat yang paling atas dan mempunyai wewenang untuk menentukan tinggi rendahnya harga tembakau yang dijual oleh para *juragan*, *bandol* dan *tengkulak*, begitu pula sang *juragan* juga berhak menentukan harga tembakau yang dijual oleh para *bandol* maupun *tengkulak*, tak jarang relasi sosial-ekonomi ini bersifat kontraktual pada musim panen tembakau saja. Relasi struktural tersebut merupakan modal utama dalam melakukan

gerakan politik bagi *tauke* jika mereka juga berkecimpung dalam dunia politik praktis. Secara lebih spesifik piramida tersebut dapat digambarkan

sebagai berikut:



Gambar: Piramida Relasi Kuasa Dalam Perdagangan Tembakau

Relasi kekuasaan antara *tauke*, *juragan*, *bandol* dan *tengkulak* yang didasarkan pada ikatan kontrak sosial-ekonomi dalam perdagangan tembakau, sangat dipengaruhi oleh besaran modal ekonomi yang dimiliki oleh masing-masing individu, semakin besar dana yang diberikan untuk membeli tembakau di tingkatan petani, maka akan semakin besar pula loyalitas yang ada dalam masyarakat tersebut. Begitu pula yang terjadi pada kelas *bandol* dan petani tembakau sebagai kelas sosial yang paling bawah atau sering disebut dengan *oréng duméh*. Secara sosiologis, ini menjadi kenyataan sosial dalam mata rantai perdagangan tembakau. Relasi kekuasaan yang didasarkan pada kekuatan sosial-ekonomi tersebut mampu berubah

menjadi sangat politis. Para *bandol* akan memberikan dukungan kepada *juragannya* untuk memperebutkan kekuasaan struktural pada level desa maupun pada level kabupaten/kota, terlebih jika sang *juragan* tersebut sudah menunaikan ibadah haji.

Sejumlah *tauke* juga masuk agama Islam. Masuknya Islam sejumlah *tauke* membawa sejumlah keuntungan sosial ekonomi. Secara sosial, kerekatan sosial yang dibangun diantara para pedagang dalam mata rantai perdagangan tembakau di Madura akan semakin kokoh, karena para *bandol* selalu mengedepankan simbol-simbol Islam yang mereka pahami. Secara ekonomi, kerekatan sosial tersebut akan menumbuhkan loyalitas terhadap praktik bisnis yang ditekuni dan tentunya akan mendatangkan sejumlah keuntungan material. Terlebih jika seorang *tauke* yang sudah masuk Islam tersebut sudah menunaikan ibadah haji ke tanah suci, maka para *bandol* akan semakin loyal. Predikat haji merupakan prestasi sosial dalam masyarakat Madura yang sangat taat terhadap ajaran-ajaran Islam yang dipeluknya.

Singkatnya relasi kekuasaan yang terbangun dalam mata rantai perdagangan tembakau bersifat sangat kompleks, kondisi sosial budaya masyarakat lokal turut memperteguh bangunan kekuasaan dalam aktor-aktor perdagangan tembakau di Madura. Dimensi agama mempunyai peran di dalam membangun kerekatan sosial antar *bandol*, karena mereka hampir selalu menonjolkan simbol-simbol Islam dalam aktifitasnya sehari-hari. Tak jarang mereka melangsungkan transaksi jual-beli tembakau di gudang tembakau, yang notabene adalah milik *tauke*, menggunakan sarung, peci, dan baju takwa sebagai identitas Islam lokal Madura yang mereka yakini dan imani. Meski dihadapan para *tauke*, simbolisme-simbolisme sebagai identitas pada *bandol* tersebut belum tentu membawa pengaruh yang signifikan.

Kelompok *tauke*, meskipun mereka digdaya secara ekonomi karena kekayaan material yang melimpah, akan tetapi mereka tidak berkuasa untuk menduduki jabatan struktural karena faktor etnisitas yang mengakibatkan tertutupnya peluang-peluang politik (*political opportunities*). Dukungan massa tidak cukup kuat, seperti halnya yang dimiliki oleh kiai sebagai orang pribumi dan sekaligus elite kultural. Masyarakat Madura mempunyai ikatan

etnis yang cukup kuat, terutama mereka yang berada di daerah perantauan (Rifai, 2007: 347). Sampai saat ini tidak ditemukan anggota legislatif dan eksekutif yang berasal dari etnis Cina atau etnis yang lainnya, mereka selalu berasal dari etnis pribumi yang terkadang masih keturunan kiai. Hasil Pilkada menunjukkan bahwa yang menjadi bupati pada periode 2008-2013 adalah kiai dan budayawan. Rupanya pertarungan etnis tidak membawa dampak yang signifikan dalam Pilkada di Pamekasan-Madura, sedangkan agama masih cukup mendominasi untuk memobilisasi massa di tingkatan akar rumput. Bahkan predikat etnis Cina sebagai identitas merupakan sebuah hambatan untuk menduduki jabatan struktural-birokratis. Inilah yang menyebabkan mereka tidak mempunyai basis masa yang cukup kuat dan untuk mendukung gerakan politiknya, mereka lebih menekankan kekuatan kapital.

Dua modal, ekonomi dan agama, sebagai instrumen penentu dalam pilkada, tercermin dalam pasangan terpilih (Kondang). Peta politik yang dibentuk yaitu, agama sebagai simbol dan struktur luar (*surface structure*) dalam gerakan politik untuk memperoleh dukungan massa sebanyak-banyaknya yang termanifestasi dalam peran kiai atau tokoh agama dengan basis pesantren atau masyarakat santri. Sedangkan modal ekonomi (*economic capital*) sebagai struktur dalam (*deep structure*) untuk memformulasikan gerakan politik seluruh tim sukses yang terlibat untuk mendukung pasangan calon bupati. Isu yang berkembang dalam masyarakat terkait dengan dukungan *tauke* terhadap pasangan terpilih sudah tidak rahasia lagi. Oleh karenanya, kekuasaan ekonomi yang digdaya merupakan aspek penting dalam gerakan politik. Gerakan politik *tauke* hanya sebatas melakukan dukungan-dukungan politik dengan sejumlah kelebihan material yang mereka miliki kepada kandidat bupati dengan maksud jika mereka berhasil terpilih sebagai bupati, maka mereka akan melindungi unit-unit bisnis yang dimilikinya. Tidak ada aturan-aturan yang akan menghadang ekspansi bisnisnya.

Ranah modal yang dimiliki oleh *tauke* bersifat amat kompleks. Ketika *tauke* (muslim) telah menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci, ke-wibawaan dan pengaruh sosialnya juga semakin menguat, bahkan mereka juga semakin disegani oleh orang-orang yang ada di sekelilingnya. Singkatnya, simbol-simbol keagamaan dalam masyarakat Madura juga berperan sebagai sarana

untuk mengukuhkan kedudukan sosial, *prestige* dan mem-bangun legitimasi kekuasaan dan pada ranah inilah identitas etnis menjadi luntur, dan identitas Islam menjadi semakin menguat kepermukaan.

Predikat Haji bagi *tauke* mampu didapatkan dengan mudah, karena mereka termasuk golongan orang-orang kaya. Haji juga mampu dijadikan sebagai perekat sosial dalam relasi kekuasaan antara *tauke*, *juragan*, *bandol*, dan *tengkulak*. Ini adalah bagian lain dari gerakan sosial-ekonomi yang dilakukan oleh *tauke* yang dibingkai dengan agama. Dari sini dapat diketahui bahwa, modal ekonomi yang melimpah merupakan sumber kekuasaan yang pertama dan utama bagi mereka untuk mengukuhkan kekuasaan (Bourdieu, 1994: 11).

Ketaatan masyarakat terhadap sosok elite yang dinilainya mempunyai kelebihan-kelebihan secara material maupun spiritual merupakan modal sosial (*social capital*) bagi akumulasi kekuasaan yang bersifat relasional. Dalam wilayah praksis, terbukanya ruang politik yang semakin longgar sebagai sarana untuk mengakses kekuasaan struktural, mendorong partisipasi politik *oréng soghi*. Kendati demikian cara mereka mengekspresikan kekuasaan ke tengah publik tidaklah seragam. Sumber pengetahuan, kekuatan modal dan situasi sosial turut menentukannya akan keragaman sosial. Modal ekonomi yang dimiliki oleh *tauke* terus mengalami perubahan-perubahan spesies modal yang semakin memperteguh bangunan kekuasaannya (Dhakedae, 2003: 54). Teori tersebut terbukti dalam relasi kekuasaan antara *tauke*, *juragan* dengan *bandol*, dalam mata rantai perdagangan tembakau.

Terdapat beberapa model gerakan politik yang tercermin dalam kelompok *tauke* yaitu, model gerakan politik dengan basis modal ekonomi (*economic capital*), model gerakan politik yang didasarkan pada mata rantai perdagangan tembakau (jaringan sosial-ekonomi), dan model gerakan politik yang didasarkan pada budaya masyarakat. Semua itu membentuk satu kesatuan yang saling menguatkan dan memperkokoh posisi sosial seorang *tauke*.

Gerakan Politik Kiai

Dalam konteks model gerakan politik kiai, mereka seringkali menggunakan dalil-dalil al-Quran dan Hadits sebagai sumber ajaran-ajaran agama Islam untuk menjustifikasi dukungan kiai kepada calon eksekutif maupun legislatif yang diusungnya. Ketaatan masyarakat Madura terhadap ajaran agama Islam dapat dimanfaatkan oleh kiai dan kiai dimanfaatkan oleh politisi dan politisi dimanfaatkan oleh pengusaha dan begitulah seterusnya. Jalinan antar elite tersebut berujung pada perebutan kekuasaan dengan bingkai simbol-simbol keagamaan yang mampu menciptakan bius sosial. Agama telah diperalat dan tak ubahnya seperti pisau bermata ganda. Meski telah terjadi perubahan-perubahan loyalitas masyarakat kepada kiai, namun kiai sebagai elite agama masih cukup berpengaruh dalam berbagai hal, seperti budaya, politik bahkan dalam beberapa tahun terakhir juga merambah pada sektor ekonomi. Loyalitas tersebut termanifestasi dalam semboyan *bhuppa bhabhu, ghuru, rato* (bapak-ibu, guru dan pemerintah) turut mewarnai dinamika politik lokal di Madura (Rifai, 2007: 422).

Selain itu, praktik-praktik inkonstitusional dan antidemokrasi muncul dan melingkupi hiruk pikuk Pilkada di Pamekasan-Madura, seperti kiai menyerukan kepada kaum santri untuk memilih figur tertentu dan jika tidak mematuhi mereka diancam akan mendapatkan kesengsaraan atau *walad*. Menurut cerita dari beberapa politisi di Pamekasan, dukungan masa dari kiai tertentu mempunyai tanda yang menempel saat seorang santri memberikan hak suara di Tempat Pemungutan Suara (TPS) untuk meyakinkan kepada kandidat yang didukungnya. Sehingga pesantren menjadi kantong massa calon tertentu yang sangat diperhitungkan keberadaannya. Institusi pendidikan yang kental dengan nilai-nilai tradisional dan islam "disulap" menjadi suatu institusi yang kental dengan nuansa politik.

Karena hampir di seluruh pelosok kepulauan Madura, bahkan seluruh masyarakat Jawa yang menganut agama Islam, seorang kiai masih dianggap sebagai orang suci yang memiliki sejumlah kelebihan-kelebihan yang tidak dimiliki oleh orang awam pada umumnya dan sekaligus sebagai mediator dengan Sang Pencipta. Kelebihan-kelebihan yang dimiliki oleh kiai tidak hanya pada otoritas keagamaan dengan pengetahuan yang luas, akan tetapi

dalam konteks masyarakat Madura, juga otoritas sosial-budaya dan politik (Horikhoshi, 1987: 86).

Dalam hal ini, kiai lebih mengandalkan modal agama (*religious capital*) dengan basis massa yang taat dan patuh kepadanya sebagai modal untuk melakukan tawar-menawar dan kontrak politik tertentu dengan kandidat yang didukungnya, sedangkan *tauke* mengandalkan kapasitas modal ekonomi (*economic capital*) yang cukup kuat untuk memberikan dukungan kepada kandidat dengan membentuk “negara bayangan” (*shadow state*). Ciri utama dari pendekatan *shadow state* terletak pada artikulasi struktur sosial sebagai bagian dari faktor determinan bagi akumulasi ekonomi (Hidayat, 2007: 279).

Di tengok dari latar belakang historisnya, kelompok *tauke* merupakan kelompok yang “digdaya” secara kapital ekonomi. Ke-efektifan kekayaan material sebagai senjata politik ditegaskan oleh para elit melalui evolusi bentuk-bentuk kekayaan dan evolusi bentuk-bentuk otoritas (Duverger, 2005: 258). Memang terdapat berbagai macam modal dalam suatu gerakan politik kiai, seperti modal agama (*religious capital*), modal budaya (*cultural capital*) dan modal sosial (*social capital*), akan tetapi modal ekonomi (*economic capital*) merupakan kekuatan fundamental dalam setiap gerakan politik yang dilakukan oleh elite politik dan sekaligus dapat berperan sebagai instrument legitimasi (Bourdieu, 1994: 127). Di dalam gerakan politik kiai terdapat pertautan antara, modal kultural, modal religi dan modal ekonomi. Etnis pribumi menjadi penopang kokohnya kekuasaan kiai dibandingkan dengan *tauke* yang bergerak di “belakang layar”.

Keterlibatan saya dengan beberapa politisi di Madura menjelang Pilkada, menyimpulkan bahwa terdapat perubahan-perubahan gerakan politik yang dilakukan oleh kiai. Dalam kasus kiai *langgér* (*keyaé kéné*), saat ini bukan seorang politisi yang berusaha mendekati diri kepada kiai, namun malah justru sebaliknya. Ketika menjelang Pilkada seorang kiai *langgér* di Madura terus mencari peluang-peluang politik (*political opportunities*) untuk memberikan dukungannya. Mereka ingin mendapatkan pengakuan dari elite politik dengan menggunakan makelar politik atau broker politik sebagai perantara. Ketika calon yang diusung mampu men-duduki kekuasaan politik,

maka "kedigdayaan" seorang kiai akan bertambah kuat, meski mereka tetap berada di luar struktur kekuasaan birokrastis.

Uniknya, kiai selalu berusaha untuk menghadirkan elite politik di kediamannya dengan alasan *silaturrahmi*. Dalam beberapa kasus yang saya temukan, mereka tidak bersedia hadir di kediaman elite politik yang akan didukungnya karena di mata masyarakat hal itu masih dinilai negatif, bahkan terdapat kiai yang sangat merahasiakan pertemuan dengan elite politik, karena terdapat konflik dengan saudaranya yang sama-sama kiai. Namun mereka sangat mengharapkan elite politik tersebut dapat hadir di kediamannya. Ini terbukti ketika saya mendampingi salah satu kandidat bupati, kami sudah sangat lelah berkeliling ke beberapa kediaman kiai di pelosok pedesaan di Pamekasan untuk memenuhi permintaan kiai berkunjung ke kediamannya dan memperoleh dukungan. Tepat pukul 23.00 kami berencana kembali ke sekretariat untuk beristirahat, akan tetapi telepon genggam masih terus berdering dan masih ada kiai yang menunggu di kediamannya dan berbagai jamuan sudah dipersiapkan. Akhirnya kami memenuhi permintaan tersebut, dan pukul 02.00 dini hari baru selesai memperbincangkan tentang berbagai hal terkait dengan masalah Pilkada nanti, dan gerakan politik yang akan dilakukan.

Terlepas dari perubahan gerakan politik kiai tersebut, konflik politik telah membuat beberapa pesantren terpecah, seperti pesantren Banyuwangi Timur dan pesantren Banyuwangi Barat. Pendeknya, persaudaraan dalam umat Islam yang seringkali didung-dungkan sangat mudah terkikis dengan kepentingan para tokohnya. Oleh karenanya, apa yang dikatakan oleh Clifford Geertz (1960), bahwa kiai sebagai pialang kebudayaan (*cultural broker*) dalam konteks Pamekasan sudah tidak relevan lagi, akan tetapi kiai telah berubah menjadi pialang politik (*political broker*) yang sangat mudah dimanfaatkan oleh elite politik untuk memperoleh dukungan massa pada level masyarakat akar rumput. Keterlibatan kiai dalam bidang-bidang tertentu dapat membentuk suatu predikat atau sebutan terhadap kiai yang bersangkutan.

Akibatnya muncul berbagai macam predikat yang dilekatkan kepada kiai, tatkala tokoh agama itu mempunyai peran ganda bahkan multiperan. Seperti kiai *rajeh*, kiai *kene*, kiai *langgér*, kiai *dhokun*, kiai pengusaha, dan

kiai politik. Dari sinilah, kita tahu bahwa secara sosiologis, munculnya kiai merupakan hasil dari reproduksi sosial yang didukung oleh faktor geneologis dan penguasaan pengetahuan keagamaan yang dimiliki oleh seseorang (Zamroni, 2007: 175). Akan tetapi terdapat juga beberapa justifikasi yang memperkuat posisi sosial yang diduduki kiai di Madura yaitu kepemilikan santri yang banyak, telah melaksanakan ibadah haji ke Makah dan penggunaan simbol-simbol keagamaan.

Sebutan kiai politik mengindikasikan keterlibatan mereka dalam dunia politik yang menyebabkan semakin memudarnya kharisma seorang kiai di mata rakyat. Ekses negatif ini tentunya tidak dirasakan oleh kiai yang terlibat dalam perpolitikan saja. Para kiai yang tidak berpolitik pun merasakan lunturnya loyalitas yang dahulu sudah terpatri dalam masyarakat. Peran ganda kiai politik dinilai telah menyalahi koridor dan filosofi masyarakat Madura. Karakter sosial yang khas dan spesifik inilah yang tidak ditemui dalam masyarakat Jawa pada umumnya. Sebuah tradisi akan kehilangan kekuatannya kalau sudah dipersiapkan secara obyektivistik dan diterapkan dengan menggunakan strategi-strategi tertentu (Habermas, 2004: 228). Begitupula pada diri kiai akan terjadi krisis legitimasi, karena kharisma sosial yang semakin memudar.

Kemenangan pasangan Kondang dalam Pilkada di Pamekasan sedikitnya didukung oleh tiga kiai besar yang memiliki pondok pesantren yang ada di tiga daerah yaitu Palengaan, Panyeppen, dan Banyuanyar. Dalam hal ini kiai dicitrakan sebagai manusia yang memiliki kelebihan dan kemampuan yang luar biasa, sehingga mereka dapat meyakinkan kepada masyarakat akar rumput untuk "menyatukan suara" dalam Pilkada. Politik pencitraan dapat mendorong seseorang untuk mengambil keputusan sesuai dengan elite yang direpresentasikan (Saward, 2006: 54).

Model gerakan politik yang dibangun oleh kiai tentunya berbeda dengan *tauke*, karena sumber-sumber kekuasaan yang dibangun juga berbeda. Adapun model gerakan politik kiai yaitu: model gerakan politik berbasis agama (*religious capital*), model gerakan politik berbasis budaya (*cultural capital*) dan model gerakan politik berbasis ekonomi (*economic capital*).

Simpulan

Selain sebagai pesta demokrasi di tingkat lokal kabupaten/kota dan pendidikan politik bagi masyarakat, Pilkada juga dijadikan sebagai ajang perebutan kekuasaan antar elite dengan berbagai modal yang dimiliki dan gerakan politik yang beragam. Pilkada sebagai pendidikan politik bagi masyarakat dan proses demokratisasi lokal akan menciptakan transformasi sosial politik, sedangkan Pilkada sebagai ajang perebutan kekuasaan antar elite akan menciptakan konflik dan mereduksi dapat mereduksi nilai-nilai demokrasi yang sudah tertanam dalam masyarakat.

Wacana etnisitas ditelan oleh wacana agama dalam Pilkada di Pamekasan-Madura diperankan oleh kiai sebagai tokoh agama di Madura. Orang Madura masih berpegang teguh pada elite lokal pribumi. Sehingga *tauke* sebagai etnis Cina hampir tidak mempunyai peluang untuk menduduki jabatan struktural di tingkatan kabupaten/kota. Oleh karenanya gerakan politik yang dilakukan lebih mengarah pada niatan untuk melindungi usahanya dari intervensi pemerintah kabupaten/kota dan mengekspansi bisnisnya, terutama dalam bidang perdagangan tembakau yang menjadi andalan masyarakat Madura.

Dewasa ini, para bos lokal tumbuh subur dalam keanekaragaman lingkungan lebih luas dan tidak lagi bersandar pada kepemilikan tanah yang luas atau hubungan-hubungan patron-klien sebagai penyangga utama kekuasaan mereka. Kontrol terhadap pejabat terpilih memberi akses pada luasnya pengaturan sumber dan hak-hak istimewa negara (Sidel, 2005: 79).

Berangkat dari sumber kekuasaan yang beragam, antara *tauke* dan kiai, maka model gerakan politik yang dilakukan oleh kedua elite tersebut juga beragam yang diperkuat dengan perbedaan tujuan dalam berpartisipasi dalam dunia politik praktis. Partisipasi politik *tauke* sebagai etnis Cina lebih menitik beratkan pada upaya melindungi bisnisnya dari intervensi pemerintah, sedangkan kiai sebagai etnis pribumi berorientasi pada dukungan kepada elite politik tertentu dan/atau perebutan kekuasaan struktural-birokratis yang dapat semakin memperteguh eksistensi mereka sebagai tokoh masyarakat.

Daftar Pustaka

- Anonym. 2008. *Komisi Pemilihan Umum Daerah (KPUD) Kabupaten Pamekasan*. Laporan Hasil Pelaksanaan Pilkada.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *In Other Words; Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Dhakedae, Daniel. 2003. *Cendekiawan dan Kekuasaan Dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1984. *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Javanese Kijaji: The Changing Role of A Cultural Broker*. In: *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 2, No. 2 hal. 228-249.
- Habermas, Jürgen. 2004. *Krisis Legitimasi*. Yogyakarta: Qalam.
- Hidayat, Syarif. 2007. *Shadow State...?; Bisnis dan Politik di Provinsi Banten*. Dalam Henk Schulte Nordholt dan Gerry van Klinken (Eds.). *Politik Lokal di Indonesia*. Jakarta: Obor dan KITLV.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.
- Mansurnoor, Lik Arifin. 1990. *Islam in an Indonesia World Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press.
- Rifai, Mien A. 2007. *Manusia Madura; Pembawan Prilaku, Etos Kerja, Penampilan dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Rozaki, Abdur. 2004. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Saward, Michael. 2006. *Representative and Direct Democracy*. Dalam Roland Axtmann (Ed.) *Democratic Politics: An Introduction*. London: Sage Publication.
- Sidel, John T. 2005. *Bosisme dan Demokrasi di Filipina, Thailand dan Indonesia; Menuju Kerangka Analisis Baru Tentang "Orang Kuat Lokal"*. dalam John Harriss (Ed.). *Politisasi Demokrasi Politik Lokal Baru*. Jakarta: Demos.

- Tilly, Charles and Sidney Tarrow. 2007. *Contentious Politics*. Paradigm: Publishers.
- Turmudzi, Endang. 2003. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS.
- Zamroni, M. Imam. 2007. Kekuasaan Juragan dan Kiai di Madura. *KARSA, Jurnal Studi Keislama*. vol XII no. 2, hal 168-179.
- Harian Surya. 06 Maret, 2008.
- Radar Madura. 07 Maret, 2008.

DINAMIKA PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

(KAJIAN HISTORIS DARI TRADISIONAL MENUJU KONTEMPORER)

Mohammad Asrori

Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri Malang
Jalan Gajayana 50 Malang 65114 Telp. 0341-551354, Faks. 0341-572533.

Abstract

Observing Islamic education in Indonesia, historically it was started from a religious boarding school which was called "Pesantren". It received an outstanding welcome from society, although it had not been called yet as a legal and formal education in Majapahit era. However, in Mataram era, education in pesantren had started crawling step by step to the direction ep by step to the form of formalization. Moreover, at the same time, many social-religious organizations, education, discourses were established, such as Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, al-Irsyad, Jamyyatul Washliyah, and etc. Our Islamic education recently starts to develop rapidly of which developmental pattern is more modern and contemporary. Besides, there are some Islamic schools from Islamic high school to Islamic State University (UIN) or starts from Islamic University of Indonesia (UII) to other kinds of Islamic Private Universities such as Muhammadiyah University of Malang (UMM), Darul Ulum University of Jombang (UNDAR), and etc. The best solution of our Islamic education today can be seen from many opinions such as As-Saibany, Azyumardi Azra, A.Malik Fajar, M. Tholhah Hasan.

Key words: historically, thought, pesantren (a religious boarding school), islamic education

Pendahuluan

Pendidikan merupakan salah satu investasi yang sangat berharga bagi masyarakat. Pendidikan yang dapat menjanjikan terhadap masyarakat berarti pendidikan yang dapat mengantarkan perubahan yang sangat berarti dalam masyarakat tersebut. Selanjutnya, perubahan model pendidikan yang beraneka-ragam dalam mewujudkan urgensinya tidak dapat dilepas-pisahkan dengan tuntutan situasi dan kondisi masyarakat yang dimaksud (*Thibaqahu Li Muqtadhal Maqami*) (Al-Akhdhari, tt.: 11).

Prosesi perkembangan pendidikan di tengah masyarakat ternyata seringkali terjadi kehilangan *ruh al-Tarbiyah*-nya, artinya, di sini ada keterkaitan dengan pengembangan *Tarbiyah Islamiyah* (Al-Hijazy, 2001: 77). *Tarbiyah Islamiyah* dapat bergairah lagi dengan *ruh al-Tarbiyah*-nya, dengan memahami konsep *Tarbiyah Islamiyah* secara *integrative* dan *komprehenship* terdapat dua hal yang sangat urgen. *Pertama*, *Tarbiyah* yang berkaitan dengan *murabbi*, yakni sebuah *Tarbiyah* yang dilakukan *murabbi* terhadap ilmu-nya, agar ilmu tersebut dapat sempurna dan menyatu dalam dirinya. *Kedua*, *Tarbiyah* yang berkaitan dengan orang lain, yakni, kerja *Tarbiyah* yang dilakukan *murabbi* dalam mendidik manusia dengan ilmu yang dimiliki-nya. Akhirnya, berbagai usaha semangat untuk mengedepankan pendidikan terhadap masyarakat dibanding lain-nya tidak jarang terabaikan. Problematika internal pendidikan masyarakat yang sangat *komprehenship* perlu mendapatkan perhatian dan solusi terbaik, lebih-lebih masyarakat yang belum dapat menikmati layaknya pendidikan formal (Al-Hijazy, 2001: 85).

Bertolak dari asumsi dasar di atas, setidaknya dapat melahirkan hasil eksplorasi intelektual dikalangan kaum pemikir, ulama dan cendekiawan terhadap dinamika pendidikan Islam pada masa klasik dan kontemporer di seputar kawasan Indonesia dewasa ini.

Kegelisahan Intelektual terhadap Pendidikan Islam

Berangkat dari problematika pendidikan secara umum di Indonesia dewasa ini dapat dijelaskan oleh Yahya muhaimin sebagai berikut: 1) masih rendahnya pemerataan pendidikan; 2) masih rendahnya mutu dan relevansi pendidikan; 3) masih lemahnya manajemen pendidikan (Muhaimin: 2001: 29). Lebih jelas pula, A. Malik Fajar menandakan sebagai berikut: a) stigma keterpurukan bangsa; b) eskalasi konflik; c) krisis moral dan etika; d) pudarnya identitas bangsa (Fajar, 2004: 7). Namun demikian, ia lebih menekankan kondisi riil bangsa ketika kita menginginkan berbagai rancangan dalam mewujudkan pengembangan pendidikan Islam untuk upaya merespon tuntutan global di negeri ini.

Dari faktor lain, secara internal dalam pendidikan sendiri terdapat pula berbagai problem di tengah realitas masyarakat, di antaranya adalah (Sunyoto, 2006: 2).

Pertama, Problem pendidikan sejak sistem kolonial Belanda masuk ke-Indonesia secara tidak sadar membangun “mitos” (harapan kosong tidak tentu arah) pada kesuksesan. Pemahaman yang menyesatkan banyak kalangan bahwa proses untuk menuju “perubahan dan kemajuan” yang berujung pada status social, harus lewat pendidikan secara formal. Padahal realitas logika di atas, sebagaimana berbenturan dengan realitas pengangguran yang semakin “menyampah”. Janji dan jaminan bahwa lembaga pendidikan menghasilkan orang sukses, praktis hanya diperuntukkan pada kelompok mereka yang berduit dan para bangsawan dalam lingkaran elit kolusi dan nepotisme. Sekolah sudah gagal membentuk manusia yang berdikari dan berkarakter serta berkepribadian luhur dan tawakkal.

Kedua, Problem pendidikan secara internal sebagai komoditas bisnis memenuhi berbagai tuntutan pragmatis, mengesampingkan pembentukan karakter perjuangan dan keberpihakan terhadap problem social. Paradigma pendidikan digiring untuk memenuhi koata industri dan pasar.

Ketiga, Problem pendidikan sebagai instrumet (*apparatus*) kekuasaan negara, sehingga tidak mempunyai independensi dalam menentukan arah dalam mengawal proses perubahan social.

Keempat, Problem pendidikan sebagai proses perpanjangan tangan dari sistem kapitalisasi dunia Barat. Konsekwensinya sistem dan materi yang diajarkan hanyalah mengarahkan pada proses sekulerisme. Akibatnya agama dan sistem nilai spritual sudah tidak layak diajarkan, kalau perlu dianggap tidak rasional, karena tidak mampu memenuhi kebutuhan industri dan pasar.

Kelima, Kemunculan model pendidikan non formal mulai dijadikan ajang bisnis komersil dengan biaya tinggi mengumbar janji, sehingga kehadirannya hanya sebagai candu untuk menampung alumni frustrasi. Berangkat dari signifikansi berbagai problematika di atas, perlu kiranya penulis mendiskripsikan “Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia (dari Tradisional Menuju Kontemporer).”

Subtansi Kajian

1. Pesantren; Akar Historis dan Fakta

Memahami realitas “pesantren” secara tidak langsung kita harus menengok latar belakang historisnya. Ada pandangan yang menarik bahwa “pesantren” telah ada sebelum masa Islam. Pernyataan tersebut dilontarkan Azyumardi Azra sebagai berikut;

“Sebagai lembaga pendidikan *indigenous*, pesantren memiliki akar sosio-historis yang sangat kuat, sehingga membuatnya mampu menduduki posisi yang relatif sentral dalam dunia keilmuan masyarakatnya, dan sekaligus bertahan di tengah berbagai gelombang perubahan. Kalau kita menerima spekulasi bahwa “pesantren” telah ada sebelum masa Islam, maka sangat boleh jadi ia merupakan satu-satunya lembaga pendidikan dan keilmuan di luar istana. Dan jika ini benar, berarti pesantren merupakan semacam lembaga “*counter culture*” (budaya tandingan) terhadap budaya keilmuan yang dimonopoli kalangan istana dan elit Brahmana” (Azra, 1998: 87).

Pernyataan di atas, dapat pula dianggap benar dan relevan bilamana kita melihatnya dalam konteks masyarakat pribumi (tanah Jawa). Karena masyarakat Jawa secara riil pada saat itu yang ada hanyalah agama mayoritas Syiwa-Budha.

Dari sisi lain adalah betapa sulitnya proses islamisasi di tanah Jawa itu. penjelasan ini juga ditegaskan Agus Sunyoto sebagai berikut:

“Catatan historiografi Jawa ini menunjukkan betapa sulitnya proses islamisasi di Jawa. Namun seiring kehadiran penduduk muslim Cina dan Campa pada abad ke-15, gelombang islamisasi sangat cepat. Salah satu proses islamisasi adalah melalui asimilasi budaya dan pengambil-alihan lembaga pendidikan Syiwa-Budha yang disebut Asrama dan Dukuh menjadi pondok pesantren. Hal itu memungkinkan terjadi, karena nilai-nilai yang dianut di lembaga pendidikan Syiwa-Budha memiliki kemiripan dengan ajaran Islam” (Sunyoto, 2006: 2).

Sebagai penegasan kembali “Asrama dan Dukuh” milik lembaga pendidikan Syiwa- budha yang memiliki “kemiripan” dengan ajaran Islam itu ternyata sangat relevan dengan “kemungkinan keunikan spekulatif” Azra bahwa, “pesantren” telah ada sejak sebelum Islam dalam konteks masya-

rakat Jawa sebagai akibat pengambil-alihan lembaga pendidikan Syiwa-Budha yang dinamakan Asrama dan Dukuh menjadi "pondok pesantren". Kemiripan nilai-nilai Syiwa-Budha dengan ajaran Islam dapat pula diringkaskan dalam 4 hal. *Pertama*, *Ghurubhakti* adalah berisi tata tertip, sikap hormat dan sujud bakti yang wajib dilakukan siswa terhadap guru ruhani-nya. *Kedua*, *Yamabrata* adalah aturan yang mengatur pengendalian diri, yaitu; memiliki prinsip hidup yang disebut *chimsa* (*tidak menyakiti, tidak menyiksa, tidak membunuh*), menjahui sifat *kroda* (marah), *moha* (gelap pikiran), *mana* (angkara murka), *mada* (takabbur), *matsarya* (iri, dengki). *Ketiga*, *Niyabarata* adalah memiliki tingkat yang lebih jauh, sebagai contoh *Niyabrata* tidak saja melarang *wiku* marah tetapi sudah pada tingkat *wiku* tidak marah (*Akroda*). *Keempat*, *Awaharaghawa* adalah bagian *Niyabrata* yang bermakna tidak berlebihan, memahami dalam konsep jawa (*ora ngoyo lan ora ngogso*), tidak berlebihan (tidak makan jika tidak lapar, makanpun tidak boleh kenyang), memakan makan suci, membatasi makanan daging (*boghasarwangsa*), bersyukur makanan yang dimakan (*santosa*), tidak rakus (*wuhksah*), tidak malas menjalankan kewajiban (*apramada*) dan lain-lain (Sunyoto, 2006: 47).

Proses perkembangan selanjutnya, pada akhir era Majapahit bahwa pesantren-pesantren telah bertumbuh kembang dan mendapat pengakuan di tengah realitas masyarakat. Setidaknya ada 3 pokok fungsi pesantren: 1) Transmisi ilmu pengetahuan Islam (*transmission of Islamic knowledge*); 2) Pemeliharaan tradisi Islam (*maintenance of Islamic tradition*); 3) Pembinaan calon-calon ulama (*reproduction of ulama*); (Azra, 1998: 89). Namun, fungsi pesantren ada dua hal. *Pertama*, sebagai lembaga pendidikan, pesantren menyelenggarakan pendidikan formal (madrasah, sekolah umum, dan perguruan tinggi), dan pendidikan non formal yang secara khusus mengejarkan agama yang sangat kuat dipengaruhi oleh pikiran-pikiran oleh ulama *fikih, hadis, tafsir, tauhid, dan tasawuf* yang hidup antara abad ke-7-13 M. Kitab-kitab yang dipelajarinya meliputi *tauhid, tafsir, hadis, fikih, usul fikih, tasawuf, bahasa Arab (nahwu, saraf, balaghoh, dan tajwid), mantic, dan akhlak*. *Kedua*, sebagai lembaga sosial, pesantren menampung anak dari segala lapisan masyarakat muslim, tanpa membeda-bedakan tingkat social ekonomi orangtuanya. Biaya hidup di pesantren realitif lebih murah daripada belajar di luar pesantren (Mastuhu, 1994: 59-60).

Adalah menjadi kenyataan bahwa "pesantren" menjadi sorotan publik terutama para tokoh masyarakat, yang senantiasa menginginkan anak-anaknya mempunyai kepedulian belajar ke pesantren dan mengalami proses belajar maksimal, sehingga pada akhirnya mereka mendapatkan kesuksesan di masyarakat. Fenomena ini dapat digambarkan sebagaimana para putra raja, bupati, nayakapraja, saudagar, pujangga, petani, nelayan, dan perajin. Berangkat dari pesantren-pesantren inilah ternyata mampu melahirkan tokoh-tokoh termasyhur di tengah masyarakat sebagaimana halnya, R. Patah, sultan Trenggono, Sultan Adiwijaya, sultan Agung, Patih Jagul muda, Pangeran Kajoran, para sultan Yogyakarta, raja-raja Surakarta, raja-raja Mangkunegaran, para sultan Ceribon, pujangga Yosodipura, pangeran Diponegoro, Filosof Ronggowarsito. Karya-karya besar di bidang hukum seperti, Angger Surya Ngalam (KUHP Demak), Jagul Muda (KUHP Pajang), Angger Pradata Dalam dan Angger Arubiru (KUHP Mataram). Di samping itu, lahir pula karya-karya besar di bidang pemerintahan seperti, Serat Nitip raja, Serat nitisruti, Serat Tripama, Serat Wulangreh, bahkan karya-karya filsafat dan metafisika seperti, Sastra Gending, Serat Jatimurti, Suluk Wujil, Wirit Hidayat Jati, Serat Kalatidha (Sunyoto, 2006: 3-4). Semua nama yang termaktub merupakan hasil lulusan yang berkualitas semenjak ke-bangkitan kesultanan Demak saat itu (Arifin, 1993: 81).

Sesungguhnya siapa yang pertama kali memproklamkan secara legal-formal "pendirian pesantren" itu? Sebagaimana ahli sejarah telah menjelaskan bahwa ternyata ada perbedaan (*khilafiyah*) tentang "pendirian pesantren" di kalangan pelaku sejarah. *Pertama*, pendiri pertama pesantren di Jawa adalah Syaikh Maulana Malik Ibrahim, yang dikenal dengan sebutan Syaikh Maghribi dari Gujarat India. *Kedua*, menurut Muh. Said dan Janimar Affan bahwa pesantren didirikan pertama oleh mbah Sunan Ampel (Raden Rahmat) di Kembang Kuning Surabaya Jawa Timur. *Ketiga*, menurut KH. Mahrus Aly bahwa di samping mbah Sunan Ampel pendiri pertama pesantren, ada pula yang beranggapan Sunan Gunung Jati di Ceribon sebagai pendiri pesantren pertama (Qomar, 2005: 8-9). Polarisai pendapat di atas, sangat memungkinkan bahwa Syaikh maghribi merupakan peletak dasar dan sendi-sendi pertama pesantren, sedangkan mbah Sunan Ampel sebagai penerus yang mengimplementasikan pembinaan pertama di Jawa Timur,

sementara Sunan Gunung Jati meneruskan jejak langkah senior sebelumnya yang juga mendirikan pesantren di Jawa Barat.

2. Pesantren; Madrasah dan Perkembangannya

Pendidikan di era Majapahit masih memiliki sistem pendidikan (*madrasah*) yang sangat sederhana dan tradisional apa adanya. Namun lebih menarik lagi, ketika era Mataram “pesantren” sudah menjadi lembaga pendidikan yang formal. Pola tatanan atau sistem pengembangannya sudah terdapat klasifikasi yang sudah dianggap mapan dan dapat digambarkan sebagai berikut: 1) tingkatan rendah, terdapat pengkajian al-Quran bagi anak-anak, 2) tingkatan menengah, pengkajian kitab-kitab (*al-Kutb al-Turats*) bagi pemuda-pemuda desa, 3) tingkatan *takhasus*, adalah pesantren keahlian, 4) tingkatan *thariqat*, pendidikan tinggi yang disediakan untuk santri-santri senior yang sudah matang (Jauhari, 2002: 11).

Konstruksi semangat pengembangan pesantren yang memiliki misi pendidikan, da'wah, dan keagamaan ternyata mampu menyedot perhatian masyarakat. Karena itu, pesantren berupaya mencerdaskan, meningkatkan kedamaian, dan membantu *sosio-psikis* mereka. Jadi, tidak mengherankan jika kemudian pesantren menjadi kebanggaan masyarakat sekitarnya, terutama bagi mereka yang menjadi muslim. Begitu pula, tidak mengherankan jika bagi Belanda “pesantren” merupakan antitesis terhadap gerak kres-tenisasi dan upaya pembodohan rakyat.

Dari sedikit paparan di atas, dapat kiranya kita menganalisa bahwa madrasah yang berkembang di lingkungan pesantren, masuk cikal bakal dalam kategori jenjang-jenjang sebagaimana berikut; MI (Madrasah Ibtidaiyyah), MTS (Madrasah Tsanawiyah), MA (Madrasah Aliyah) atau bahkan PTI (Pendidikan Tinggi Islam).

3. Madrasah: Menuju Pendidikan Islam Kontemporer

Dinamika perkembangan madrasah selanjutnya, dapat dikatakan sejalan dengan berdirinya organisasi-organisasi Islam di Indonesia sebagaimana halnya *Muhammadiyah* (1912 M) dengan Majelis Pendidikannya, *Nahdlatul Ulama* (1926 M) dengan Pendidikan Maarifnya, demikian juga *al-Irsyad*

(1913 M), *Jamiyyatul al-Washliyah* (1930 M) dan lain-lain (Hasan, 2006: 187).

Berawal dari gerakan berbagai organisasi besar itulah, proses perkembangan madrasah mengalami kemajuan yang sangat pesat. Muhammad Tholhah Hasan menjelaskan bahwa; madrasah tingkat dasar (MI), menengah pertama (MTs), menengah atas (MA), baik negeri maupun swasta mencapai 39.309 madrasah. Perkembangan madrasah dari periode tahun 1999-2000 sampai dengan tahun 2003-2004 meningkat dari 34.07 madrasah menjadi 39.309 madrasah, jadi setiap tahun meningkat sekitar 3%, dan jumlah tersebut belum termasuk madrasah-madrasah baru yang belum terdata, karena lokasinya banyak yang jauh di desa-desa yang sulit dijangkau (Hasan, 2006: 23).

Selanjutnya, upaya dalam meningkatkan pengembangan madrasah agar tidak tertinggal dengan non madrasah, telah mengacu pada 4 karakteristik yang dimiliki. *Pertama*, karakter Islami *kedua*, karakter populis *ketiga*, karakter keragaman *keempat*, karakter mandiri (Hasan, 2006: 190-191). Jadi, karakteristik madrasah itu merupakan daya tarik tersendiri untuk membedakan pendidikan dalam madrasah dengan yang lainnya.

4. Sekilas Melihat Perguruan Tinggi Islam

Menurut Azra bahwa Perguruan Tinggi Islam pertama adalah Sekolah Tinggi Islam yang didirikan di Jakarta tahun 1945 setelah Kemerdekaan RI. Pada tahun 1946 dipindahkan ke Jogjakarta dan dirubah dengan nama Universitas Islam Indonesia (UII) yang memiliki 4 fakultas; Agama, Pendidikan, Hukum, Ekonomi, dan selanjutnya dari fakultas Agama UII inilah muncul Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) berdasarkan peraturan pemerintah No 34 Tahun 1950 tertanggal 14 Agustus 1960 yang ditandatangani oleh Mr. Assaat selaku Pemangku Jabatan Presiden Republik Indonesia (Azra, 1998: 82).

Dari sisi lain, di Ciputat Jakarta telah didirikan Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA), yang merupakan sekolah dinas dengan tujuan mendidik dan mempersiapkan pegawai negeri untuk mencapai ijazah pendidikan semi-akademi dan akademi sehingga dapat menjadi ahli pendidikan agama

pada sekolah umum, kejuruan dan agama. Selanjutnya, PTAIN dan ADIA melebur dan berkembang pesat, melalui peraturan Presiden No 11 Tahun 1960 tertanggal 9 Mei 1960 menjadi IAIN yang bermarkas di Jogjakarta dan Jakarta. Pada tahun 1963 dijelaskan bahwa IAIN tersebut memiliki 4 fakultas: Tarbiyah, Adab, Ushuluddin dan Syariah, serta memiliki sejumlah fakultas di berbagai daerah lainnya. Pada perkembangan selanjutnya, cabang-cabang IAIN tersebut menjadi IAIN maupun STAIN yang berdiri sendiri-sendiri di sejumlah daerah. Sedangkan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, merupakan IAIN pertama yang berubah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia pada tahun 2001 M. Kemudian mendapat rekomendasi dengan SKB Mendiknas RI No: 4/U/KB/2001 dan Menteri Agama No : 500/2001 tanggal 21 Nopember 2001. Kemudian resmi menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dengan terbitnya Keppres RI No. 31 Tahun 2002, tanggal 20 Mei 2002 (Azra, 1998: 124-125). Selanjutnya UIN ini tidak hanya memiliki program dasar keilmuan agama semata, melainkan juga membuka program-Program Studi Ilmu-Ilmu Sosial dan Eksakta seperti: Agribisnis, Teknik Informatika, Manajemen, Akuntansi, Ekonomi, Psikologi, dan Kedokteran. Perkembangan berikutnya, UIN Syahid ini diikuti oleh berdirinya UIN yang lain seperti UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, UIN Malang, UIN Makasar, UIN Pekanbaru, di samping membuka jenjang (S1), (S2), dan juga ada yang sudah membuka jenjang (S3).

Perjalanan perkembangan PTI yang dimaksud di atas, terjadi pada Perguruan Tinggi Islam yang berstatus negeri. Sementara Perguruan Tinggi Islam yang berstatus Swasta, ternyata ketika ditelusuri juga berangkat dari UII yang bermarkas di Yogyakarta. Pada tahun 1960-1970 M. UII mengalami perkembangan dan perluasan yang sangat pesat sedemikian rupa, sehingga membuka beberapa cabang di sejumlah daerah. Sesungguhnya UII inilah yang merupakan cikal bakal munculnya berbagai Universitas Islam di sejumlah daerah seperti: Universitas Yarsi di Jakarta, Universitas Ibnu Khaldun di Bogor, Universitas Bandung (UNISBA) di Bandung, Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS) di Surakarta, Universitas Islam Sultan Agung (UNISULA) di Semarang, Universitas Wahid Hasyim di Semarang, Universitas Islam Malang (UNISMA) di Malang, Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) di Malang, Universitas Islam Sunan Giri (UNSURI) di Surabaya,

Universitas Darul Ulum (Undar) di Jombang, Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Makasar dan lain-lain (Hasan, 2006). Berbagai Perguruan Tinggi Islam tersebut, tidak hanya membuka studi agama Islam, namun demikian juga membuka studi ilmu-ilmu sosial, eksakta, dan kedokteran, di samping ada juga yang sudah membuka jenjang S-2 dan S-3.

Mencari Solusi Problematika Pendidikan Islam

Bertolak dari kegelisahan terhadap pendidikan Islam kita, setidaknya kita dapat berpijak dalam mencarikan solusi alternatif yang terbaik sebagai berikut:

Pertama, menurut Azyumardi Azra bahwa gagasan pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia setidaknya terdapat dua kecenderungan sebagai berikut: 1) Adalah Adopsi sistem dari lembaga pendidikan modern (Barat/Belanda) secara hampir menyeluruh. Titik tolak modernisme Islam di sini adalah sistem dan kelembagaan pendidikan modern (ala Barat/Belanda), bukan sistem dan lembaga pendidikan Islam tradisional. Hal ini juga pernah di implementasikan sekolah Adabiyahnya Abdullah Ahmad (1915), dan sekolah-sekolah yang diselenggarakan Muhammadiyah. 2) Adalah bertolak dari sistem dan lembaga pendidikan Islam yang sudah ada (seperti madrasah dan pesantren), kemudian dimodernisir dengan mengadopsi aspek-aspek tertentu, seperti aspek kurikulum, manajemen, metodologi dan system pembelajaran. Hal ini pernah dilakukan antara lain Pesantren Mambaul al-Ulum Surakarta (pada tahun 1906), Pesantren Tebu Ireng Jombang (pada tahun 1916) telah membuka sekolah-sekolah klasikal dan memasukkan kurikulum baru dalam sistem pendidikannya (Azra, 2002: 36-38).

Kedua, Umar as-Syaibany, seorang tokoh pendidikan dari Libya menyarankan di dalam memajukan pendidikan Islam sekarang, di samping menggunakan rujukan al-Quran maupun al-Sunnah, khazanah Islam, konsep-konsep serta pengalaman berharga dari pakar-pakar pendidikan Islam sepanjang sejarahnya, juga menggunakan atau memanfaatkan rujukan dan konsep serta pengalaman dan temuan-temuan kontemporer, yang dihasilkan melalui beberapa hal: a) penelitian-penelitian ilmiah, yang

dilakukan oleh pakar pendidikan, baik yang muslim maupun non muslim; b) pengalaman dan temuan empirik dari berbagai macam bangsa, yang muslim maupun non muslim; c) dari seminar dan dokumen-dokumen yang dihasilkan melalui pertemuan-pertemuan internasional tentang pendidikan, dengan catatan setelah semua itu dikaji dengan cermat dan cerdas, mana yang cocok dengan kebutuhan pendidikan Islam di tiap-tiap daerah, dan sesuai dengan tradisi dan budayanya masing-masing, serta tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran dan nilai-nilai dasar Islam yang dipeganginya (Syaibany: 1985: 101-103).

Ketiga, Pengembangan pendidikan Islam ke depan secara realistis harus disinkronisasikan dengan kebijakan nasional guna membebaskan bangsa dari himpitan berbagai persoalan. Sedangkan berbagai prinsip strategis pengembangan dapat diuraikan antara lain: *pertama*, orientasi pengembangan sumber daya; *kedua*, ke arah pendidikan Islam multikulturalis; *ketiga*, mempertegas misi dasar "*Li Utammima Makarima al-Akhlaq*" *keempat*, spirtualisasi watak kebangsaan fondasi dari bangunan kebangsaan itu menurut prespektif Islam adalah iman (Fajar, 2004: 50).

Keempat, Muhammad Tholhah Hasan, menandaskan pula bahwa perkembangan dan kemajuan Perguruan Tinggi di Indonesia sampai saat ini (tahun 2006 M) banyak ditentukan oleh faktor-faktor sebagai berikut: (1) Kredibilitas kepemimpinan (2) Kreativitas managerial kelembagaan (3) Pengembangan program akademik yang jelas (4) Kualitas dosen yang memiliki tradisi akademik (Hasan, 2006: 202-203).

Dari berbagai uraian para pakar dan ilmuwan di atas, memiliki kontribusi yang sangat berharga terhadap pemecahan problematika pendidikan Islam di Indonesia dewasa ini. Berbagai solusi terbaik yang dikemukakan tersebut tidak hanya terbatas dalam Pesantren, madrasah (MI), (MTs), (MA), atau bahkan Pendidikan Tinggi Islam (PTI) kita, melainkan juga jawaban atas problematika bangsa dan negara.

Simpulan

Berbagai uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Pesantren merupakan akar historis pendidikan Islam di Indonesia, meskipun belum dikatakan pendidikan secara legal-formal pada awal berdirinya. Namun demikian, dinamika perkembangan pendidikan pesantren mendapatkan sambutan yang luar biasa di tengah masyarakat luas. Hal ini terjadi pada masa Majapahit.
2. Pada era Mataram pendidikan pesantren mulai merangkak ke formalitas sudah ada berbagai jenjang pendidikan yang dikembangkan. Ketika lahir organisasi-organisasi sosial keagamaan, pendidikan dan dawah sebagaimana Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), al-Irsyad, Jamiyyatul al-Washliyah dan lain-lain, pendidikan Islam kita mulai berkembang pesat dan pola pengembangannya ke arah modern dan kontemporer. Lebih-lebih Pendidikan Tinggi Islam kita dari Sekolah Tinggi Islam sampai Universitas Islam Negeri (UIN) atau mulai dari Universitas Islam Indonesia (UII) sampai muncul nama-nama Universitas-Universitas Islam Swasta terkenal seperti: Universitas Muhammadiyah Malang (UMM), Universitas Darul Ulum (UNDAR) Jombang dan lain-lain.
3. Solusi terbaik dalam kondisi riil pendidikan Islam kita sebagaimana yang telah dikemukakan oleh pakar dan cendekiawan muslim seperti: Azyumardi Azra, As-Syaibany, A. Malik Fajar dan Muhammad Tholhah Hasan.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. 1998. *Isei-isei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Azra, Azyumardi. 2002. *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Al-Akhdhari, Muhammad, Ibn Abdurahman. Tt. *Taqrirat al-Jauhar al-Maknun*. Kediri: MHM.
- As-Syaibany, Umar Muhammad at-Taumy. 1985. *Al-Fikr al-Tarbawiy bain an-Nadhariyah wa at-Tathbiq*. Tripili Libya: Al-Mansyaah al-Ammah li an-Nasyr wa at-Tawzi wa al-Ilan.

- Al-Hijazy, Hasan Ali, Ibn Hasan. 2001. *Al-Fikr al-Tarbiyah Inda Ibn Qo'ayyim*. Terj. Muzaidi Hasbullah. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Arifin, Imron. 1993. *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuiring*. Tp.: Kalimasahada Press.
- Fajar, Malik. A. 2004. Strategi Pengembangan Pendidikan Islam Dalam Era Globalisasi. Dalam *Horizon Baru Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Penerbit Aditya Media Yogyakarta bekerjasama dengan UIN Press Malang.
- Jauhari, Idris. 2002. *Sitem Pendidikan Pesantren*. Madura: Mutiara.
- Jalal, Fasli dan Dedi Supriadi. 2001. *Reformasi Pendidikan Dalam Konteks Otonomi Daerah*. Yogyakarta: Adi Cipta Karya Nusa.
- Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pesantren*. Jakarta: INIS
- Qomar, Muzamil. 2005. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*. Jakarta: Erlangga.
- Sunyoto, Agus. 2006. "Pasang Surut Pesantren Dalam Srejarah". Nganjuk: Makalah Workshop "Pesantren Global".
- Tim Panitia, 2006. Proposal: Workshop Pesantren Global Nganjuk: PP. AL-Arfiyyah.
- Hasan, Muhammad Tholhah. 2006. *Dinamika Pemikiran Tentan Pendidikan Islam*. Jakarta: Lantobora Press.
- Yunus, M.. 1983. *Sejarah Pendidikan Islam*. Jakarta: Hidakarya.

SUPERIORITAS LAKI-LAKI DALAM DUNAI SUFI; TINJAUAN BUDAYA ISLAM DALAM PRAKTEK KEPEMIMPINAN SPIRITUAL

Abdurrohmat

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung
Jalan A.H. Nasution No. 105. Cibiru Bandung. Telp. (022) 7800525, Fax. 7802844

Abstract

Substantially, the spiritual teaching of Sufism is not represented and represents one of gender group, male or female an sich. The Sufism spiritual teaching has great universal scope for male and female. In the empirical domain, in fact, the spiritual teaching still conduct patrimonial culture behavior which makes the original Sufism spiritual teaching endangered to fail. This situation also happened in the leadership on the practices of tasawuf teaching culture which has been dominated by the males. As a consequence, the female will never get the chance to lead the teaching practice. The situation encourages the writer to dig up the issues on imbalance in the male and female role in the Sufism teaching practices. The article raises the questions on Should the spiritual teacher be the male? And Why does the leadership capacity of the spiritual teaching has been dominated by the male? Furthermore, the exploration will be helpful resource to have better understanding on the Sufism teaching practice.

Key words: Islamic culture, spirituality, female and male superiority.

Pendahuluan

Mursyid adalah seseorang yang dipercaya menjadi pembimbing atau guru dalam melakukan bimbingan praktek ritual ketarekatan. Bukan hal yang mudah bagi perempuan untuk menjadi seorang *mursyid* dalam kelompok spiritualitas tertentu, menjadi realita menarik untuk direnungkan. Bayangkan saja, sekian panjang deretan daftar nama mursyid (guru sufi, *red*) dalam sejarah sufisme adalah laki-laki. Jarang di antara mursyid (dah?) yang ditempati oleh kaum perempuan. Apakah karena terkesan lemah, apakah karena terkesan lembek atau terkesan tidak "kuat", lalu kaum

perempuan jarang ditempatkan atau diposisikan sebagai mursyid?. Hal itu selayaknya menjadi perenungan bersama.

Sadar atau tidak, sengaja atau tidak kita dituntut untuk mau menyadari persoalan yang pada dasarnya akan membodohkan jiwa-jiwa para spiritualis (sufi) dewasa ini. Realita tersebut secara kongkrit menambah persoalan baru dalam kajian spiritualitas. Persoalan yang tidak hanya menyulitkan ditumbuhkannya sistem keadilan di berbagai aspek kehidupan, namun juga persoalan yang akan menambah deretan panjang “dosa” laki-laki atas perlakuan selama ini kepada mahluk Tuhan yang beridentitas perempuan.

Kata spiritualitas, pada hakikatnya tidaklah diwakili atau mewakili satu golongan kelamin tertentu, misalkan laki-laki atau perempuan *an sich*. Akan tetapi, kata tersebut mempunyai kebesaran universalitas ruang lingkup, yaitu untuk laki-laki maupun perempuan. Ruang lingkup yang sangat luas dan tidak dibatasi sebatas ruang lingkup laki-laki semata. Akan tetapi dewasa ini, ruang lingkup universalitas spiritual itu terkesan disempitkan maknanya pada golongan laki-laki saja. Padahal, jika direnungkan kembali, perempuan juga memiliki hak berspiritualitas yang sama dengan laki-laki.

Begitu juga dalam hal kepemimpinan spiritualitas, di antara mursyid-mursyid tasawuf yang berstatus perempuan jarang sekali bisa ditemukan. Permasalahannya adalah, apakah spiritualitas murni harus hadir dari hamba laki-laki, atau, mengapa kapasitas kepemimpinan spiritualitas selama ini terkesan menjadi hak prerogatif laki-laki?. Tidak bolehkah, kaum perempuan memimpin sebuah golongan spiritualitas tertentu misalkan golongan tasawuf Naqsabandi (yah), atau tasawuf Qodiri (yah)?

Persoalan tersebut, tentunya menjadi problem menarik untuk diturunkannya artikel ini. Paling tidak, semangat spirit ketuhanan kaum perempuan layak untuk diperhatikan minimal diakui di antara hamba-hamba Tuhan lainnya. Dengan kondisi dan situasi seperti ini, tentu hak prerogatif laki-laki dalam memimpin golongan spiritualitas sebuah komunitas tasawuf patut untuk diperbincangkan kembali, alih-alih untuk mempertimbangkan dan menguak rahasia spiritualitas perempuan.

Gagalnya Produk Ajaran Spiritual; Tinjauan Budaya Islam

Spiritualitas, sebagaimana terurai di atas tadi, tentunya membawa tumpukan problem baru atas “kepincangan” konsep spiritualitas itu sendiri. Spiritualitas yang seharusnya netral dari golongan status kelamin tertentu menjadi bias gender karena ada indikasi penindasan atas hak asasi perempuan (Alimi, 1999: 6). Perempuan selalu dikalahkan, perempuan selalu dinomor duakan, perempuan selalu dianggap lemah, ternyata bukan saja terjadi di sektor luar non-spiritual, namun juga terjadi pada wilayah spiritual. Hal itu tampak di antaranya pada sedikit atau jarangya pemimpin tarekat yang berstatus perempuan.

Bisa dirasakan, sekian panjang daftar mursyid (guru sufi, *red*) dalam sejarah sufisme adalah laki-laki. Nyaris sulit untuk mencari nama seorang mursyid dari kalangan perempuan, terkesan menjadi momok perbincangan pemerhati spiritual dewasa ini. Tentunya, hal ini menjadi sebuah pertanyaan. Spiritualitas yang sangat ketat sekali hubungannya dengan Tuhan, menjadi ikut-ikutan terkena bias budaya patriarkhi.

Kesucian spiritual yang diagungkan dan “disembah”, menjadi terkesan hilang martabatnya ketika dalam prakteknya terkesan mengebiri dan memalingkan martabat kaum perempuan dalam proses mengisi kedudukan menjadi pemimpin dalam hal ber-spiritual. Maka, tak aneh jika kemudian jarang sekali pemimpin dalam sebuah tarekat tertentu diduduki oleh perempuan.

Pertanyaannya adalah, mengapa dalam bingkai kesucian spiritual, budaya patriarkhisme masih bercokol, “eksis tersenyum” dan masih saja diimani dan diberi ruang? Jawabannya mungkin terletak pada sejauh mana kedalaman ilmu seorang sufi itu sendiri. Masih ada rasa untuk minta dihormati, masih saja ada rasa untuk ingin menjadi pemimpin tertinggi dalam sektor keimanan kepada Tuhan, tentunya dapat menjadi memperlambat atau paling tidak menghambat proses penaikan kepada *maqamat* yang tertinggi. Apalagi, sikap yang demikian pada akhirnya menjadikan kaum perempuan menjadi korban spiritual.

Fenomena demikian, menjadikan tumpukan pertanyaan yang bisa ditujukan kepada praktek ini menjadi semakin menumpuk dan tentu saja

pertanyaan yang sedikit terkesan negatif (jelek, *red*). Problem yang demikian ini penting sekali untuk dicermati bagi pelaku ilmu ketarekatan, baik yang bersanad pada jalur Abu Bakar as-Shidiq maupun Sayyidina Ali Bin Abi Thalib, Qadiriyyah dan Naqshabandiyah.

Kedalaman ajaran spiritual, ajaran tarekat, atau ajaran kesufian, tidaklah mengenal atas apa yang disebut sebagai *gender spirituil*, ketimpangan sosial atas problem kelamin. Mungkin terdengar lucu, akan tetapi praktek lapangannya tidak bisa dipungkiri, para “pejabat” tarekat apapun namanya jarang sekali ditemukan mursyidnya berstatus perempuan, walaupun ada bisa dihitung.

Apakah memang demikian, bahwa seorang pemimpin dalam sebuah golongan spiritual, tasawuf atau tarekat harus berstatus laki-laki? Apakah ada ajaran tasawuf yang mengatakan bahwa seorang mursyid harus laki-laki? Atau apakah ini karena jarang disadari ada nabi yang berstatus perempuan atau apakah ini merupakan ajaran kedalaman sebuah tarekat? Tentu saja pertanyaan tersebut bisa dikembangkan lebih luas lagi dalam kaitannya dengan mempertajam keilmuan Tuhan yang sangat netral, sangat suci, dan sangat adil. Meskipun demikian, problem konstruk sosial patriarkhi dicurigai masuk dalam wilayah kajian mengenai ketarekatan di mana banyak di dalamnya dikaji ilmu Tuhan.

Keadilan ilmu Tuhan pada dasarnya sangat halus (*latif*) dan bisa dinikmati oleh segala hambanya, baik laki maupun perempuan. Tidak ada batas atau sekat yang menjadikan penghalang ilmu Tuhan untuk bisa dinikmati oleh hambanya. Selagi ilmu itu bermanfaat, bermaslahah, dan berguna bagi sesama makhluk untuk bisa menghambakan diri kepada Tuhan, tidak ada salahnya jika kepemimpinan ketarekatan diduduki oleh kaum perempuan.

Untuk menghambakan diri kepada Tuhan, tidak ada batas kelamin tertentu. Tuhan tidak “milah-milih”, dalam menerima penghambaan hamba kepada-Nya. Hanya yang berhati bersih, tulus dan ikhlas, dapat menjadi peluang untuk kemungkinan besar diterima di sisi-Nya. Bukan atau tidak harus berkelamin laki-laki *an sich* untuk bisa berdekatan kepada Tuhan. Tuhan sangat sayang pada seluruh hamba-Nya, tidak dibatasi yang berkelamin laki-laki saja.

Rasa sayang Tuhan melebihi simbol-simbol kelamin. Kelamin diciptakan pada dasarnya untuk menciptakan peradaban baru, dan bukan untuk menjadi penghalang beribadah kepada Tuhan. Firman Tuhan tidak ada yang secara eksplisit maupun implisit mengajarkan bahwa laki-lakilah yang mampu menjadi seorang hamba yang dekat kepada-Nya. Tuhan sebagai pencipta mahluknya, dikatakan dalam sebuah ayat al-Qur'an, sangat dekat (*fainni qarib*) terhadap hamba-Nya. Karena itu apa yang diminta kepada-Nya, tidak harus laki-laki atau perempuan, pasti dikabulkan oleh-Nya. Dengan demikian, dikabulkannya do'a seorang hamba tidak tersekat oleh status kelamin.

Hal itu membuktikan bahwa spiritual pada hakikatnya bukan milik para kaum laki-laki saja. Dzunnun al-Misri (796-861 M), tokoh sufi di Mesir, mendefinisikan konsep pendekatan diri kepada Allah yang disebutnya sebagai "ma'rifat" tidaklah didefinisikan atau diperuntukkan kepada laki-laki saja. Ma'rifat yang didefinisikan sebagai bentuk mengetahui Tuhan sedekat-dekatnya dengan hati sanubari tersebut tidak harus diperuntukkan bagi kaum laki-laki saja melainkan untuk perempuan juga (Gharbal, 1968: 847).

Dalam tasawuf, ma'rifat terkadang dipandang sebagai *maqam* dan terkadang sebagai *hal* keadaan (Nasution, 1973: 75). Ma'rifah yang haqiqi bukan pengetahuan tauhid yang dimiliki oleh semua orang mukmin dan bukan pula pengetahuan yang berdasarkan argumentasi dan penjelasan seperti yang dimiliki para filosof, pujangga dan ulama', tetapi ma'rifat adalah pengetahuan tentang sifat-sifat kekuasaan Tuhan, yang dimiliki oleh para wali Allah yang memandang Tuhan dengan hati. Baik itu adalah hati hamba perempuan maupun laki-laki (Quzwan, 1985: 32).

Berbeda dengan konsep Abu Mughsy al-Hussein bin Mansur al-Hallaj (858-922 M), yang mengemukakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan. Namun, "dipilih-pilihnya" bukan karena status laki-laki atau perempuan, melainkan sifat *nasut* (sifat kemanusiaan) yang ada pada hamba baik perempuan maupun laki-laki ketika telah dilenyapkan sifat kemanusiaannya (Nasution, 1973: 87-88).

Agar manusia, sang hamba, dapat bersatu dengan Tuhan, terlebih dahulu manusia harus menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya yaitu *fana'*. Kalau sifat kemanusiaan (*nasut*) itu telah hilang dan hanya tinggal sifat ketuhanan (*lahut*), maka disitulah Tuhan mulai dapat mengambil dalam dirinya, ketika itulah "roh Tuhan dan manusia" bersatu dalam tubuh manusia. Tentu dalam hal ini, sebagaimana dijelaskan di atas, tidak dibedakan apakah sang hamba berstatus laki-laki maupun perempuan.

Akan tetapi, menjadi bermasalah ketika siklus rihlah seorang sufi, terlihat mengedepankan unsur kelaki-lakiannya dalam memperoleh derajat di hadapan Tuhan dengan mengorbankan eksistensi hamba Tuhan lainnya yang bernama perempuan. Sangat tragis bahkan mengerikan tatkala "derajat keimanan" hamba dalam upayanya menghambakan diri ke Tuhan harus saling "sikut" yang hanya akan bermuara pada persoalan dia (perempuan tidak suci) dan kita (laki-laki adalah suci).

Perempuan, merupakan bagian dari eksistensi komunitas *basyari* (insani). Kaitannya dengan kaum *masculine*, dia adalah sebagai ibu dari sufi-sufi termasyhur di dunia. Kehidupan masyarakat *basyari*, tidak akan ada tanpa keduanya. Keduanya memikul beban kebangkitan bersama sesuai dengan fitrah yang telah Allah swt ciptakan dengan petunjuk bimbingan *samawi*.

Pada masa jahiliyyah, kondisi perempuan sangat terpojokkan hak-haknya dirampas, dan pandangan terhadapnya sangat mendiskreditkan, hingga datang Islam membebaskannya dari kezaliman *jahiliyyah*, mengembalikan dan memuliakannya sebagai insan, wanita, anak, ibu, dan anggota masyarakat (Hassan, 1990: 41-50). Namun, meskipun demikian, tetap saja nuansa memarginalisasikan kaum perempuan terasa bahkan telah menjadi bias di berbagai produk ajaran Islam yang ada, termasuk di dalam ajaran tarekat (Engineer, 1999: 198-201).

Padahal perempuan juga berhak memperoleh pahala sebagaimana laki-lakinya. Hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam al-Quran, yaitu:

Barang siapa beramal saleh dari kalangan lelaki dan wanita sedang beriman, maka kami akan memberinya kehidupan yang baik dan menggajarnya dengan pahala yang baik pula bagi apa yang mereka lakukan (QS. Al-Nahl: 97).

Lalu Tuhan mereka menjawab permohonannya; sesungguhnya saya tidak akan menyianyiakan amal saleh dari kalian baik dari laki-laki maupun wanita, kalian adalah bagian dari yang lain (QS. Ali Imran: 195).

Perempuan sebagaimana dijelaskan pada ayat di atas, merupakan bagian dari laki-laki, begitu juga sebaliknya. Artinya, keduanya saling melengkapi, bukan sebagai musuh atau dua jenis yang mesti dipertentangkan. Sebagaimana firman Tuhan:

Laki-laki mukmin dan wanita mukminat sebagian sebagai pelindung bagi yang lain, mereka (saling) menyuruh berbuat kebajikan dan melarang perbuatan mungkar (QS al-Taubah: 71).

Akhirnya, praktek ketarekatan yang demikian itu, di mana posisi perempuan dimarjinalkan, menjadikan disiplin ilmu ke spiritualan terkesan gagal. Produk ajaran yang masih setia atas unsur patriarkhisme yang berpijak dari konsep superioritas laki-laki atas perempuan telah menjadi isu sentral dalam wacana feminisme. Laki-laki menguasai anggota keluarga, harta dan sumber ekonomi serta posisi pengambil keputusan. Konstruksi budaya patriarkhi ini telah mapan dan berlangsung selama berabad-abad, tidak lagi dipandang sebagai ketimpangan, bahkan dipandang sebagai 'fakta alamiah' (Dzuhayatin, 2002: 9-10).

Penulis yakini lambat laun akan ditinggalkan oleh jamaahnya. Karena, ajaran spiritual tidaklah mengenal status perempuan dan laki-laki. Ketika dalam dataran praktek ritual tarekat pada sebuah ajaran spiritual masih mengedepankan sikap patrimonial, tentu saja produk ajaran yang ada terancam gagal.

Esensi Spiritualitas; Mengapa harus Didominasi Laki-laki?

Ditinjau dari perspektif gender, gerakan spiritual sufisme sering dianggap bersikap "seksisme", dan terlalu berpihak pada patriarkhisme, yaitu ideologi kekuasaan laki-laki atas inferioritas perempuan. Tuduhan tersebut memang bukan tak beralasan. Selama ini, di kalangan kaum sufi berkembang suatu anggapan bahwa (kepemimpinan) spiritualitas adalah hak istimewa (*prerogatif*) laki-laki.

Sekian panjang daftar *mursyid* (guru sufi) dalam sejarah sufisme adalah laki-laki. Terasa kesulitan mencari nama seorang mursyid dari kalangan perempuan, menjadi data tambahan bahwa ternyata kaum perempuan tak dihiraukan dalam kultur spiritual. Mitos ini semakin diperkuat oleh satu pepatah Arab yang tumbuh di kalangan kaum sufi, bahwa "*Thalib al-Mawla Mudzakar*", yang berarti "pencari Tuhan adalah kaum laki-laki". Namun demikian, dalam sebuah penelitian, sejumlah nama wanita sufi dalam kurun waktu kurang lebih 10 abad, ditemukan tak kurang dari 120 nama wanita sufi.

Jika direnungkan dalam dataran esensi praktek spiritual, perempuan berhak memiliki peran sebagaimana peran laki-laki di masyarakat, terutama dalam praktek ritual. Karena peran ini, bukanlah milik kaum maskulin saja. Penjelasan al-Quran tentang problematika perempuan sangat transparan, tetapi kaum muslim telah banyak memojokkan kaum perempuan pada masa-masa keterbelakangan dan kekalahan peradaban. Hak-haknya dirampas, rumahnya menjadi penjara, dan kebodohan terhadap permasalahan agama dan dunia merajalela disandarkan pada kaum perempuan.

Dari beberapa ayat al-Qur'an, setidaknya memberi bukti, sufisme bukanlah hak monopoli manusia yang berjenis kelamin laki-laki saja. Tidak ada hak prerogatif bagi kaum laki-laki dalam wilayah spiritual. Fenomena ayat yang demikian, bukan saja membongkar mitos ketidak mampuan kaum perempuan untuk menjadi sufi dalam lintasan sejarah sufisme Islam, tapi juga membuktikan ada peluang bagi perempuan untuk dapat mencapai pengalaman spiritualitas hingga tingkat (*maqamat*) yang tertinggi, dan melampaui apa yang pernah dicapai oleh kaum pria.

Hal tersebut seperti diteladankan oleh perempuan sufi termasyhur dari Bashrah, yang hidup pada abad ke delapan, Rabi'ah Al-Adawiyah. Ia (Rabi'ah) termasuk dalam golongan perempuan sufi yang mengungguli hampir semua tokoh sufi se-zamannya, baik dalam keutamaan sosial (*mu'amalat*) maupun pencapaiannya menuju Allah (*ma'rifat*) (Kalabadzi, 1985: 79). Karenanya, tak salah jika Farid al-Din 'Aththar, salah satu tokoh besar dalam sufisme Islam, merasa perlu menyampaikan pujian secara khusus

kepadanya. Hal itu seperti terungkap dalam salah satu kitabnya, *Tadzkiarah al-Awliya*.

Tampilnya Rabi'ah al-Adawiyah telah memberikan "pukulan keras" atas anggapan bahwa laki-laki memiliki hak prerogative dalam wilayah spiritual. Juga telah membantah bahwa perempuan termasuk makhluk Tuhan yang tak pantas menjadi pemegang kendali ajaran spiritual (baca; tasawuf). Dengan demikian, laki-laki dan perempuan tetap dalam tingkat kesederajatan, hanya saja keduanya memiliki fungsi/peran yang berbeda, sesuai kodratnya (Smith, 1997: 3).

Ajaran Islam, dalam memandang persoalan gender, lebih menganut "paham kesetaraan", yaitu setiap manusia baik pria maupun wanita- setara atau setingkat di hadapan Tuhan (Muhsin, 1994: 98). Hal itu seperti tecermin dalam beberapa dalil-dalil yang lain, baik al-Quran maupun As-Sunah, yang sering menyebut pria dan wanita secara bersamaan dan dalam posisi kesetaraan (Umma, 2002: 30).

Secara historis, perempuan sufi sudah menampakkan dirinya pada periode sangat awal, dan dalam perkembangan evolutif penghargaan terhadap kesucian diberikan sama tingginya antara kaum perempuan dan kaum laki-laki. Sejauh kajian mengenai "sahabat-sahabat Tuhan" ini dibicarakan, maka tidak akan ada perbedaan dalam jenis kelamin tersebut.

Perkembangan sufisme dalam Islam memberikan kesempatan luas kepada kaum perempuan untuk mencapai gelar kesufian. Tujuan utama pencapaian kaum sufi adalah untuk dapat menyatu dengan Yang Maha Suci, dan dalam pencarian tersebut mereka telah meninggalkan keindahan dan daya tarik gemerlapnya dunia dengan membakar gelora cintanya kepada Tuhan, secara terus menerus, guna mencapai tujuan paling akhir, yaitu menggapai pencerahan dalam kehidupan, bersama kegembiraan dan kegairahannya, dan perenungan kehidupan yang lebih tinggi, hingga akhirnya dapat mencapai ma'rifat dan menggapai bayang-bayang Tuhan, di mana Sang Pencipta tersebut akan menjadi satu dengan yang dicintainya dan kekal bersama-Nya selamanya.

Meskipun demikian, ajaran sufi sampai sekarang, menurut penulis, belum sampai pada dataran upaya menguraikan atas adanya kesamaan posisi antara laki-laki dan perempuan. Masih saja banyak kaum tarekat yang tidak

mau dipimpin oleh pemimpin perempuan. Tentu saja hal ini menamb-ah deretan nama mursyid laki-laki di bidang tasawuf Islam semakin kuat. Kondisi yang demikian pada dasarnya merupakan bagian dari memarjinal-kan pribadi kaum perempuan. Sampai kapanpun identitas perempuan tetap saja dimarjinalkan.

Munculnya diskriminasi yang merendahkan kaum perempuan beserta seluruh pengalaman dan pemikirannya sebagaimana terurai tersebut, jika dirunut kebelakang, berakar sekitar 10.000 tahun lalu, sejak millenium ke empat sebelum Masehi. Pada saat itu laki-laki mulai membangun apa yang dinamakan patriark-supremasi laki-laki. Dalam karyanya "A Discourse on Political Economy" (1755), filsuf Jean Jacques Rousseau secara konsisten memandang perempuan sebagai makhluk inferior dan tersubordinasi. Tujuan hidup mereka hanya untuk melayani laki-laki. Karena itu, mereka tidak mungkin atau tidak dapat menjadi pemimpin

Dalam mistik Islam atau dunia sufisme, perbedaan gender pada dasarnya bukan merupakan faktor utama yang menentukan dalam pencapaian spiritualitas. Bukankah sejarah telah membuktikan, sebagaimana diuraikan beberapa peneliti sufisme kontemporer, tak sedikit wanita-wanita sufi yang mampu mencapai kedudukan (*maqamat*) yang tinggi dalam pencapaian spiritualitas Bahkan, dalam hal tertentu, wanita justru mendapat ke-utamaan dalam Islam (Hamdani, 1979: 54-61).

Simpulan

Dari pemaparan di atas, terdapat beberapa kesimpulan yang menarik untuk diperhatikan; *Pertama*, meskipun pada dunia sufistik dikenal tokoh perempuan seperti halnya Rabi'ah Al-Adawiyah, namun tetap saja para pelaku di berbagai kelompok budaya tarekat, tidak rela jika ketua atau mursyidnya dipegang oleh mereka yang berstatus perempuan. *Kedua*, sekalipun ada beberapa ayat al-Qur'an mengindikasikan bahwa makhluk yang namanya laki-laki dan perempuan adalah setara dihadapan Allah, tetap saja di dalam upaya mengembangkan keadilan spiritual berbasis jender, tidak bisa dipeluangkan kepada perempuan sebagai pemimpin tarekat.

Ketiga, hak prerogatif laki-laki dalam disiplin ketarekatan khususnya untuk menjadi mursyid tasawuf untuk ukuran peradaban Islam sekarang-tidak bisa dialihkan kepada mereka yang berstatus perempuan, kecuali kultur budaya patriarkhi dicabut dari akar renung jiwa para sufi. Termasuk silsilah panjang yang kadang bahkan jarang sekali ditemukan nama-nama perempuan.

Daftar Pustaka

- Ahmed, Leyla. 1993. *Women and Gender in Islam; Historical Roots of a Modern Debate*. Kairo: The AUC Press.
- Al-Hamdani, SA. 1979. *Al-Tasawuf al-Islamu Baina al-Din wa Al-Falsaf*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah.
- Ali, Amer. 1978. *Api Islam: Sejarah Evolusi dan Cita-Cita Islam dengan Riwayat Hidup Muhammad*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Arberry, A.J. 1985. *Sufism; An Account of The Mystics of Islam*. Terjemahan oleh Bambang Herawan. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*. Bandung: Mizan.
- Engineer, Asghar Ali. 1994. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Terjemahan oleh Tim LSPPA. Yogyakarta: LSPPA.
- Engineer, Asghar Ali. 1999. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Terjemahan oleh Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gharbal, Muhammad Syarif. 1968. *Al-Mausu'ah al-Arabiyah al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Qalam.
- Hamka. 1981. *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam.
- Hassan, Riffat. 1990. Teologi Perempuan dalam Tradisi Islam; Sejajar dihadapan Allah?. *Jurnal Ulumul Quran*, No. 4.
- Kalabadzi, Abu Bakar M. 1985. *Al-Ta'aruf Li Madzhab al-Tashawuf*. Terjemahan oleh Nasir Yusuf. *Ajaran-Ajaran Sufi*. Bandung: Pustaka.
- Muhsin, Amina Wadud. 1994. *Wanita di dalam al-Quran*. Terjemahan oleh Yaziar Radiani. Bandung: Pustaka.

- Muthahari, Murtadha. 1997. *Hak-Hak Wanita dalam Islam*. (Cetakan ke-4). Terjemahan oleh M. Hashem. Bandung: Lentera Basritama.
- Quzwan, M. Chatib. 1985. *Mengenal Alla.*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Smith, Margaret. 1997. *Rabi'ah; Pergulatan Spiritual Perempuan*. Terjemahan oleh Jamilah Baraja. Surabaya: Risalah Gusti.
- Umma, Mohammad Fauzi. 2002. *Bias Jender dalam Pemahaman Islam*. Ed; Sri Suhardjati Sukri. Yogyakarta: Gama Media.

MEMBANGUN BUDAYA LEMBAGA PENDIDIKAN

Sugeng Listyo

Budaya lembaga
Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Malang
Jalan Gajayana No.50 Malang. Telp. (0341) 581195, 08123317137 e-mail:
sfugeng_kjm@yahoo.co.id

Abstract

The culture of educational institutions is something that is built from the companionship between the values followed by the leader and the values followed by the teachers and the staffs of the institution. Those values are built by human thought existing in the madrasah (school). The companionship, then, produces 'the thought of organization' which emerges in the form of values to be believed by all members of the institution. Furthermore, those values will be the main medium to shape the culture of its educational institution. The culture, then, raises in many kinds of visible symbols and acts in the daily life of the educational institutions. The concept of building the culture through companionship different values becomes an interesting topic to be explored through this paper. This paper also intends to explore the significance of forming and shaping 'the thought of organization' as the way to lead an harmonious institution atmosphere.

Key words: value, education, and companionship

Pendahuluan

Budaya lembaga pendidikan merupakan bagian dari budaya korporasi (*corporate culture*). Budaya korporat merupakan budaya yang dibangun pada institusi atau lembaga yang memiliki karakteristik tertentu. Sedangkan budaya organisasi cenderung lebih luas, karena organisasi dapat meliputi keluarga, paguyuban atau kelompok-kelompok non-formal, yang mana organisasi-organisasi tersebut tidak termasuk dalam korporasi. Beberapa hal yang menjadi ciri dari korporasi adalah sebagai berikut: 1) terdapat pemisahan kekayaan (antara milik individu/keluarga/kelompok dengan milik organisasi sebagai badan hukum), 2) pemisahan tanggung jawab, antara pemilik dan pelaksana, 3) mengutamakan kepentingan pelanggan (*customer satis-*

faction); 4) bekerja dengan sistem, 5) adanya pencatatan dan transparansi, 6) adanya pertanggung jawaban (*accountability*), 7) bergerak dengan strategi dan rencana kerja, 8) adanya upaya regenerasi berkelanjutan (Kasali, 2005: 34).

Budaya lembaga pendidikan merupakan sesuatu yang dibangun dari hasil pertemuan antara nilai-nilai (*values*) yang dianut oleh pemimpin lembaga pendidikan dengan nilai-nilai yang dianut oleh guru-guru dan para karyawan yang ada dalam lembaga pendidikan tersebut. Nilai-nilai tersebut dibangun oleh pikiran-pikiran manusia yang ada dalam madrasah. Pertemuan pikiran-pikiran manusia dalam lembaga pendidikan tersebut kemudian menghasilkan apa yang disebut dengan "pikiran organisasi" (Kasali, 2005: 50). Dari pikiran organisasi tersebut itulah kemudian muncul dalam bentuk nilai-nilai yang diyakini bersama, dan kemudian nilai-nilai tersebut akan menjadi bahan utama pembentuk budaya lembaga pendidikan. Dari budaya tersebut kemudian muncul dalam berbagai simbol-simbol dan tindakan-tindakan yang kasat indera dalam kehidupan lembaga pendidikan sehari-hari.

Pemimpin sebagai Faktor Penting Pembentuk Budaya

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa budaya lembaga pendidikan, selalu dibangun oleh pikiran-pikiran individu yang ada dalam lembaga pendidikan tersebut. Pikiran individu yang paling besar porsi pengaruhnya adalah pikiran pemimpin. Bila dikaji, semua orang yang mencapai prestasi gemilang adalah orang-orang yang memiliki pengaruh besar terhadap sesamanya, mereka yang telah berjasa besar, dan orang-orang yang telah mewujudkan hal-hal yang luar biasa, maka akan diketemukan sebuah pola. Pada dasarnya orang-orang tersebut mengembangkan keempat kemampuan atau kecerdasan bawaan yang meliputi: 1) kecerdasan mental, 2) kecerdasan fisik, 3) kecerdasan emosional, dan 4) kecerdasan spiritual (Covey, 2005: 66).

Kecerdasan mental dinyatakan dalam wujud pandangan pemimpin yang visioner. Kemampuan untuk menjadi pemimpin yang visioner tersebut merupakan kemampuan untuk melihat dengan mata batin terhadap berbagai kemungkinan yang terdapat didalam sesuatu yang pantas diperjuangkan. Pikiran yang visioner terwujud jika seorang pemimpin mampu

menghubungkan kebutuhan dengan kemungkinan. Kecerdasan fisik dinyatakan dalam wujud disiplin. Kemampuan pemimpin untuk menjadi disiplin ini terwujud jika seorang pemimpin mampu menangani fakta keras dan pragmatis dari realitas kehidupan, dan melakukan apa saja yang diperlukan agar sesuatu bisa terwujud. Disiplin merupakan "harga" yang harus "di-bayar" untuk mewujudkan suatu visi. Kecerdasan hati terwujud dalam gairah atau hasrat. Gairah merupakan kekuatan yang tumbuh dari keyakinan yang menyokong dan mempertahankan disiplin untuk terus berjuang menggapai visi. Gairah akan muncul jika kebutuhan bertemu dengan bakat unik seorang pemimpin. Sedangkan kecerdasan spiritual terwujud dalam diri seorang pemimpin yang mampu mendengarkan suara hatinya atau mampu memimpin dengan nuraninya.

Untuk menghasilkan orang yang visioner sebagai wujud dari kecerdasan mental tersebut akan didukung oleh orang dalam institusi yang memiliki karakter, persepektif jangka panjang, pemimpi, mengantisipasi masa depan, gambaran ideal, percaya pada orang, pionir, penuh pertimbangan, peraih prestasi tinggi, pemikir strategis, suka membantu, dan pemikir kreatif. Untuk menghasilkan orang yang disiplin sebagai wujud Kecerdasan Fisik diperlukan orang dengan karakter, realistik, fokus, pelaksana yang handal, konstan, berinisiatif, otonom, terlibat penuh, pekerja keras, ulet, bersedia berkorban, disiplin diri, tegas, mumpuni, dan konsisten. Untuk menghasilkan orang dengan gairah/semangat yang tinggi sebagai wujud dari kecerdasan emosional dibutuhkan orang dengan karakter, optimis, penuh harapan, sinergis, berani, empatik, inklusif, tegas/menguatkan, tiada takut, sensitif, menantang, gembira, memotivasi, berpengaruh, humor, berorientasi pada orang. Sedangkan untuk menghasilkan orang dengan kemampuan memimpin menggunakan nuraninya sebagai perwujudan dari kecerdasan spiritual akan dihasilkan oleh orang dengan karakteristik, antusias, intuitif, bertanggungjawab, bajik, bijak, integritas, pelayan, rendah hati, adil, penuh semangat karena terinspirasi, penuh bela rasa, hormat, dan berorientasi pada tujuan mulia (Covey, 2005: 23).

Semakin banyak individu-individu yang memiliki kecerdasan yang utuh di lembaga pendidikan sebagaimana digambarkan di atas maka akan semakin baik pikiran organisasi di lembaga pendidikan tersebut. Semakin

baik pikiran organisasi di lembaga pendidikan tersebut, maka semakin baik pula nilai-nilai yang akan dianut dalam lembaga pendidikan tersebut. Nilai-nilai inilah yang kemudian akan menjadi pilar dari budaya lembaga pendidikan. Pimpinan lembaga pendidikan dengan berbagai wewenang yang di-milikinya tentu memiliki kesempatan untuk menyumbangkan lebih banyak pikiran individunya dalam pikiran organisasi dibandingkan dengan individu lainnya, sehingga pimpinan lembaga pendidikan berkesempatan untuk menanamkan nilai-nilai baik dalam jumlah yang lebih banyak ke dalam budaya lembaga pendidikan.

Nilai-nilai dalam Asmaul Husna sebagai Pembentuk Budaya Unggul

Pembentukan nilai-nilai dalam korporasi dengan mendasarkan berbagai hasil riset internasional tentang karakteristik para pemimpin dunia yang sangat berhasil. Para pemimpin dunia yang berhasil kesemuanya memiliki karakteristik yang hampir sama, yaitu mengimplementasikan dengan sungguh-sungguh beberapa nilai yang menjadi 99 sifat Allah (Agustian, 2007: 57). Ambil contoh misalnya *Konosuke Matsushita* pendiri perusahaan elektronik besar yang merek-mereknya hampir terjual diseluruh dunia, semacam *Panasonic*, *JVC*, *Technics* dan beberapa merek yang lain memiliki sifat yang sangat peduli dengan SDM, jujur, integritas, disiplin, peduli, hidup bersahaja. Keseluruhan karakteristik tersebut merupakan sifat wajib dari Allah yaitu *Al-Quddus/ Al-Wakiil* (jujur), *Al-Matiin* (integritas). Hasil riset yang dilakukan terhadap 54,000 orang dan minta kepada mereka untuk menyebutkan kualitas pemimpin yang dinginkannya memberikan hasil secara berurutan sebagai berikut. 1) integritas, 2) komunikator, 3) berorientasi pada manusia, 4) visioner, 5) peduli, 6) pengambil keputusan, 7) lain-lain, 8) penuh dedikasi, 9) panutan, 10) motivator, 11) ahli dan pemberani. Kesemua hal tersebut juga merupakan sifat-sifat *Allah Al-Matiin* (integritas), *Al-Bashir* (berorientasi pada manusia), *Al-Baari* (visioner), *Al-Mujiib* (peduli), *Al-Qawiyy* (penuh dedikasi), *Al-Fattah* (panutan), *Al-Qadir* (Ahli) (Covey, 2005: 59).

Dengan demikian, jika pikiran-pikiran orang dalam lembaga pendidikan tersebut banyak yang tidak baik maka akan menghasilkan pikiran

organisasi yang tidak baik. Pikiran organisasi yang tidak baik ini kemudian akan menghasilkan nilai-nilai lembaga pendidikan yang tidak baik, kondisi ini tentu akan terwujud dalam berbagai tindakan dalam lembaga pendidikan tersebut yang juga tidak baik. Misalkan di sebuah lembaga pendidikan, para guru menganggap bahwa menyontek (tidak jujur) untuk mencapai suatu kelulusan merupakan usaha yang sah dan baik-baik saja. Atau jika lebih realistis, guru-guru menganggap bahwa kejujuran memiliki nilai yang lebih rendah tingkatannya jika dibandingkan dengan kelulusan siswa tersebut dalam suatu ujian. Hal tersebut juga diyakini oleh pimpinan lembaga pendidikan bahwa meluluskan keseluruhan siswa jauh lebih tinggi nilainya dibandingkan dengan melaksanakan ujian secara jujur walaupun dengan resiko ada beberapa atau bahkan mungkin keseluruhan siswa tidak lulus ujian. Nilai-nilai dari pimpinan lembaga pendidikan dan para guru tersebut kemudian akan menjadi pikiran organisasi. Pikiran organisasi tersebut kemudian akan menjadi suatu nilai bersama di lembaga pendidikan tersebut, bahwa tindakan tidak jujur untuk membantu siswa lulus ujian tersebut adalah sah/ boleh. Nilai-nilai inilah yang kemudian mendasari guru untuk membiarkan siswanya menyontek saat ujian akhir atau bahkan yang lebih ekstrem, gurunya juga ikut membantu siswa dalam kegiatan menyontek tersebut. Tentu nilai-nilai ketidak jujuran ini akan muncul pula dalam kegiatan-kegiatan atau urusan-urusan lain di lembaga pendidikan, dan hal tersebut akan dianggap sebagai suatu hal yang sah dan boleh saja.

Sebaliknya juga demikian, jika orang-orang di lembaga pendidikan tersebut memiliki pikiran-pikiran yang baik maka juga akan menghasilkan pikiran organisasi yang baik. Pikiran organisasi yang baik akan menghasilkan nilai-nilai organisasi yang baik dan kuat. Jika nilai-nilai baik tersebut menjadi dasar yang kuat dalam penyelenggaraan lembaga pendidikan maka berbagai kegiatan yang dilakukan oleh lembaga pendidikan tersebut akan berlandaskan nilai-nilai yang baik. Misalkan saja bahwa nilai-nilai jujur merupakan bagian utama dalam kehidupan lembaga pendidikan tersebut, maka apapun yang terjadi dengan hasil ujian maka kejujuran adalah di atas segalanya. Jika memang dengan kejujuran tersebut kemudian banyak siswa lembaga pendidikan yang tidak lulus ujian maka cara memperbaikinya bukan dengan mengizinkan siswa untuk menyontek saat ujian, tetapi

meningkatkan kompetensi guru dalam materi, meningkatkan kompetensi guru dalam proses pembelajaran, meningkatkan kemampuan siswa dalam belajar dan berbagai peningkatan lainnya. Memang bukan suatu solusi yang instan, tetapi jauh lebih permanen dan lebih terhormat.

Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa, berbagai kondisi tersebut berawal dari perubahan cara berfikir. Dalam banyak hal kondisi tersebut disebut dengan paradigma atau *mindset*. Itulah sebabnya sebelum lembaga pendidikan memiliki dan mampu mengimplementasikan nilai-nilai dalam budaya lembaga pendidikan yang baik, sehingga lembaga pendidikan tersebut memiliki kecukupan untuk menjadi unggul, maka paradigma berfikir orang-orang di lembaga pendidikan tersebut harus dirubah terlebih dahulu untuk mampu mengimplementasikan berbagai nilai-nilai menuju keunggulan. Disinilah peran penting pemimpin dalam menuju keunggulan, yaitu merubah paradigma berfikir orang-orang yang ada di lembaga pendidikan. Mengapa harus pemimpin yang merubah? Hal tersebut dikarenakan pemimpin memiliki kecukupan wewenang dalam organisasi untuk melaksanakan perubahan dalam bentuk yang radikal sekalipun.

Walaupun untuk merubah paradigma berfikir seseorang bukanlah sesuatu yang mudah, apalagi jika paradigma berfikir yang harus dirubah hampir meliputi keseluruhan orang dalam organisasi, namun itulah tugas utama pemimpin jika hendak menciptakan keunggulan lembaga pendidikan. Lembaga pendidikan yang unggul tidak mungkin jika tidak didukung oleh paradigma berfikir orang-orang di lembaga pendidikan yang baik. Dengan paradigma berfikir yang sesuai maka berbagai proses pekerjaan di lembaga pendidikan akan dengan mudah untuk dilaksanakan. Demikian pula jika paradigma berfikir tersebut merupakan paradigma berfikir yang baik maka akan menghasilkan nilai-nilai yang akan dianut, nilai-nilai setiap individu dalam lembaga pendidikan akan menghasilkan nilai-nilai di lembaga pendidikan, sehingga kemudian lahirlah budaya unggul di lembaga pendidikan tersebut.

Dalam banyak pelatihan yang berkaitan dengan kepribadian, seringkali disarankan agar seseorang berbuat dengan mendasarkan nilai-nilai bukan mendasarkan pada respon yang didapat. Misalnya jika seseorang menganut nilai menghormati orang lain adalah pekerjaan mulia, maka orang

tersebut akan selalu berusaha untuk hormat kepada orang lain, walaupun seringkali ia mendapatkan perlakuan orang lain yang kurang hormat kepadanya. Tentu untuk mengerjakan pekerjaan tersebut bukanlah pekerjaan yang mudah. Orang-orang yang berperilaku dengan mendasarkan pada nilai-nilai membutuhkan kedisiplinan yang tinggi. Disiplin dalam mendorong diri sendiri dan disiplin dalam mengendalikan diri sendiri. Kisah Nabi Muhammad saw. yang menjenguk orang sakit, yang mana orang yang dijenguk tersebut adalah orang yang selalu mengejek dan meludahinya ketika beliau berangkat ke masjid merupakan contoh bagaimana seorang pemimpin dengan berlandaskan pada nilai-nilai mengimplementasikan dalam kehidupannya sehari-hari, dengan kedisiplinan yang tinggi.

Mengapa nilai-nilai mempengaruhi keunggulan lembaga pendidikan? Karena nilai-nilai mempengaruhi cara bertindak seseorang. Apabila nilai-nilai diimplementasikan oleh keseluruhan/ sebagian besar orang-orang di organisasi maka tentu akan mempengaruhi perilaku organisasi tersebut, termasuk produktifitas organisasi. Nilai-nilai penting untuk mempelajari perilaku organisasi, karena nilai-nilai meletakkan fondasi untuk memahami sikap dan motivasi serta mempengaruhi persepsi orang-orang di organisasi (Robbins, 1991: 11). Sistem nilai merupakan prinsip-prinsip dan aturan-aturan yang dapat dipelajari dalam suatu organisasi untuk membantu seseorang memilih di antara berbagai alternatif, menyelesaikan konflik dan membuat keputusan (Rokeach, 1997: 41).

Sebagai lembaga pendidikan yang bernafaskan Islam, maka dalam mengadopsi nilai-nilai tersebut, lembaga pendidikan hendaknya lebih mengutamakan mengambil dari nilai-nilai yang merupakan percikkan dari 99 sifat wajib Allah, tidak harus keseluruhan, tetapi dapat diambil sifat-sifat yang sangat penting dan menjiwai berbagai nilai-nilai penting dalam kehidupan organisasi pendidikan. Walaupun demikian untuk menanamkan nilai-nilai tersebut bukanlah pekerjaan yang langsung jadi, dan langsung dapat diimplementasikan oleh seluruh komponen yang ada di lembaga pendidikan. Seringkali pemimpin harus memaksakan nilai-nilai tersebut agar dapat menjadi suatu nilai di lembaga pendidikan dan kemudian menjadi bagian dari budaya lembaga pendidikan.

Pemanfaatan Nilai-nilai dalam Berbagai Kondisi

Nilai-nilai yang menjadi pilar budaya lembaga pendidikan dapat diprioritaskan pada nilai-nilai tertentu. Prioritas tersebut kemudian dirubah dapat atau ditukar dengan nilai-nilai lain sesuai dengan fokus adaptasi lembaga dan keadaan lingkungan lembaga. Lembaga yang tengah memfokuskan pada faktor ekstern dengan kondisi lingkungan yang labil maka lembaga tersebut akan sangat sesuai jika memiliki budaya lembaga pendidikan yang responsif dengan perubahan lingkungan. Nilai-nilai yang diprioritaskan dapat meliputi inovatif, adaptif, bekerja keras, peduli terhadap orang lain. Kondisi ini mungkin akan sangat berbeda dengan lembaga yang sedang memfokuskan pada faktor ekstern tetapi dengan kondisi lingkungan yang stabil, maka lembaga tersebut akan sangat sesuai jika memiliki budaya lembaga pendidikan yang visioner dan orang-orang memahami peran mereka dalam melaksanakan pekerjaan.

Nilai-nilai yang diprioritaskan dapat meliputi, disiplin, jujur, hubungan yang sederhana antar orang dan bagian, dan berwawasan luas. Pada lembaga yang sedang memfokuskan pada kondisi intern dengan kondisi lingkungan yang labil, maka lembaga akan sangat sesuai jika nilai-nilai yang diprioritaskan dalam budaya lembaga pendidikan adalah inisiatif, kebersamaan, tanggung jawab, rasa memiliki, dan komitmen terhadap lembaga. Sedangkan pada lembaga yang memfokuskan pada faktor intern dengan kondisi lingkungan yang stabil dapat mengembangkan budaya yang mendukung ke arah kerjasama dan pencapaian tujuan yang efektif dan efisien. Nilai-nilai yang diprioritaskan dapat meliputi, kerja sama, saling pengertian, semangat persatuan, taat azaz, memotivasi, dan membimbing (Kasali, 2005: 90).

Jika digambarkan dalam bentuk quadran hubungan antara kondisi eksternal, kondisi lingkungan, budaya lembaga pendidikan dan nilai-nilai yang dapat menjadi prioritas adalah Gambar 1.

Dari quadran tersebut terlihat bahwa nilai-nilai yang dikembangkan oleh lembaga pendidikan dapat berbeda antara quadran satu dengan quadran lain. Perbedaan tersebut karena dipengaruhi oleh fokus lembaga pendidikan dan kondisi lingkungan. Walaupun keseluruhan nilai-nilai yang dianut dalam semua quadran merupakan nilai-nilai sangat baik dan penting untuk

dimiliki lembaga, namun adakalanya nilai-nilai tersebut menjadi sesuatu yang sangat prioritas untuk diimplementasikan sesuai dengan kondisi yang dimiliki oleh lembaga pendidikan.

Fokus Sekolah/ Madrasah	Inisiatif, Adaptif, Berkerja Keras, Peduli terhadap Orang lain	Disiplin, Jujur, Rajin, Berprestasi, Berprestasi dalam belajar, Berprestasi dalam kegiatan dan sosial, Berprestasi dalam prestasi akademik dan non akademik
	Inisiatif, Kebersamaan, Tanggung jawab, Rasa Memiliki, dan Komitmen terhadap Lembaga	Kerja Sama, Saling Pengantian, Saling Pertolongan, Taat Adab, Mematuhi, dan Membanding
Internal	Labil	Stabil

Gambar 1: Nilai-nilai prioritas sesuai dengan kondisi lingkungan dan fokus lembaga pendidikan

Lembaga pendidikan yang yang baru berdiri tentu akan lebih fokus pada kondisi internal dengan lingkungan yang stabil maka akan sangat baik dan tentu akan sangat mudah berkembang jika seluruh komponen lembaga pendidikan memiliki inisiatif yang tinggi dalam bekerja, memiliki kebersamaan dalam melaksanakan setiap kegiatan lembaga pendidikan, setiap orang dalam lembaga pendidikan merupakan orang-orang yang bertanggung jawab terhadap berbagai tugas yang diembannya, Rasa memiliki terhadap lembaga pendidikan yang tinggi, dan memiliki komitmen pada lembaga.

Inisiatif yang tinggi sangat dipentingkan oleh lembaga pendidikan yang baru berdiri. Organisasi apapun yang baru berdiri, termasuk lembaga pendidikan seringkali belum memiliki sistem yang baik, dan orang-orang dalam lembaga pendidikan masih belum memiliki tradisi dan budaya yang mengikat. Itulah sebabnya inisiatif sangat diperlukan, dalam inisiatif dipentingkan kemampuan untuk memerintah diri sendiri dan kemauan untuk keluar dari zona nyaman (*comfortable zone*).

Memiliki kebersamaan merupakan nilai penting lain yang harus dibangun dalam organisasi/ lembaga baru. Lembaga pendidikan yang baru berdiri membutuhkan kekompakan tim dalam setiap pekerjaan. Lembaga pendidikan yang baru berdiri, masih belum memiliki profit apapun dan masih menyerap modal dalam jumlah besar. Oleh karena itu membutuhkan kekompakan tim yang baik untuk mengelola modal tersebut, sehingga efisiensi dapat dicapai sebaik mungkin.

Kemampuan bertanggungjawab setiap orang merupakan nilai yang mungkin harus dikembangkan dalam setiap kondisi. Dengan kemampuan bertanggung jawab pada setiap orang, paling tidak organisasi akan mampu memprediksi kualitas dan waktu yang dibutuhkan dalam menyelesaikan pekerjaan. Dalam lembaga pendidikan yang baru berdiri, yang mana masih sangat membutuhkan reputasi yang tinggi, mutu dan ketepatan pekerjaan merupakan hal penting yang harus dilakukan. Produk-produk pekerjaan sebagaimana hal tersebut hanya dapat dicapai jika setiap orang dalam lembaga pendidikan bekerja dengan bertanggung jawab, sehingga tidak ada pekerjaan yang dihasilkan dengan kualitas asal/ kualitas pokoknya.

Penanaman nilai komitmen dalam organisasi yang baru berdiri, termasuk lembaga pendidikan merupakan hal yang sangat penting. Dengan dimilikinya komitmen pada sebagian besar orang dalam lembaga pendidikan maka kecepatan pertumbuhan lembaga pendidikan tersebut akan sangat terjamin. Komitmen yang tinggi dari orang-orang yang ada di lembaga pendidikan tidak tumbuh dengan sendirinya. Pimpinan lembaga pendidikan harus mampu menumbuhkan komitmen dalam diri setiap orang di lembaga pendidikan tersebut. Komitmen akan tumbuh dan berkembang jika seorang pemimpin mampu menunjukkan harapan yang besar dimasa yang akan datang kepada setiap orang dalam lembaga pendidikan.

Lembaga Pendidikan yang sudah sangat baik, yang mana kondisi tersebut paling mudah ditandai dengan besarnya keinginan masyarakat untuk menyekolahkan anaknya di lembaga pendidikan tersebut dapat diidentifikasi sebagai lembaga pendidikan yang sudah stabil. Namun demikian lamanya ke stabilan tersebut sangat tergantung pada banyak hal, sehingga lembaga pendidikan harus selalu berupaya untuk selalu menjadi yang terbaik, karena dengan menjadi yang terbaik akan lebih mudah untuk mengendalikan berbagai harapan dan kebutuhan stakeholders dibandingkan dengan ketika sekolah/madrasah tersebut masih di level 2 atau 3. Kondisi dimana lembaga pendidikan mampu mempengaruhi harapan sebagian besar pelanggan itulah yang biasa disebut dengan *trend setter*.

Pada lembaga pendidikan yang telah berada pada kondisi stabil dan memfokuskan pada faktor eksternal akan membutuhkan nilai-nilai disiplin, jujur, hubungan yang sederhana antar orang atau bagian dan berwawasan luas. Nilai-nilai disiplin dibutuhkan untuk selalu menjadi *trend setter*. Nilai disiplin adalah suatu nilai yang harus dimaknai sebagai kemampuan untuk mengerjakan yang prioritas dan mengerjakannya/ menyelesaikannya sampai tuntas. Pada lembaga pendidikan yang sudah unggul, tentu sudah memiliki modal yang sangat besar, karena sudah memiliki modal yang sangat besar lembaga pendidikan bisa menjadi sembrono terhadap prioritas, sehingga seringkali mengerjakan sesuatu yang tidak penting lebih didahulukan dibandingkan dengan sesuatu yang penting. Jika hal tersebut berlangsung dalam waktu yang lama, maka lembaga pendidikan akan kehilangan sumber daya yang sangat besar, yang pada akhirnya akan menurunkan level lembaga pendidikan tersebut sampai kemudian akan menjadikan lembaga pendidikan tersebut ditinggalkan oleh stakeholdernya. Disinilah pentingnya nilai disiplin, yaitu menjaga seluruh orang-orang di lembaga pendidikan tahu mana yang penting dan prioritas dan mana yang tidak penting dan harus ditinggalkan.

Jujur merupakan nilai universal yang harus ada dalam setiap organisasi, apalagi dalam organisasi lembaga pendidikan yang memiliki kewajiban untuk mengembangkan sumberdaya manusia dalam suatu negara. Dengan dimilikinya nilai-nilai jujur dalam seluruh komponen lembaga pendidikan, maka lembaga pendidikan tersebut akan lebih mampu mengetahui

kenyataan yang ada dalam lembaga pendidikan. Seringkali sebuah organisasi runtuh/ bangkrut dikarenakan orang-orang di dalam organisasi tersebut terutama pemimpinnya sudah tidak mampu lagi melihat kenyataan, ketidakmampuan dalam melihat kenyataan akan berakibat pada ketidakmampuan dalam melihat masalah. Ketidakmampuan melihat masalah tentu berakibat pada banyaknya masalah yang akan dihadapi oleh sekolah/ madrasah tersebut.

Hubungan yang sederhana dapat digunakan untuk meningkatkan kemampuan lembaga dalam menghindari ketidakjujuran dan kemampuan melihat fakta yang ada. Dengan hubungan yang sederhana setiap orang memperoleh informasi dengan lebih cepat dan lebih akurat. Hambatan-hambatan dalam sistem informasi dapat ditekan dan proses dapat lebih dipercepat. Hubungan yang sederhana juga menghindari sistem informasi "Asal Bapak Senang".

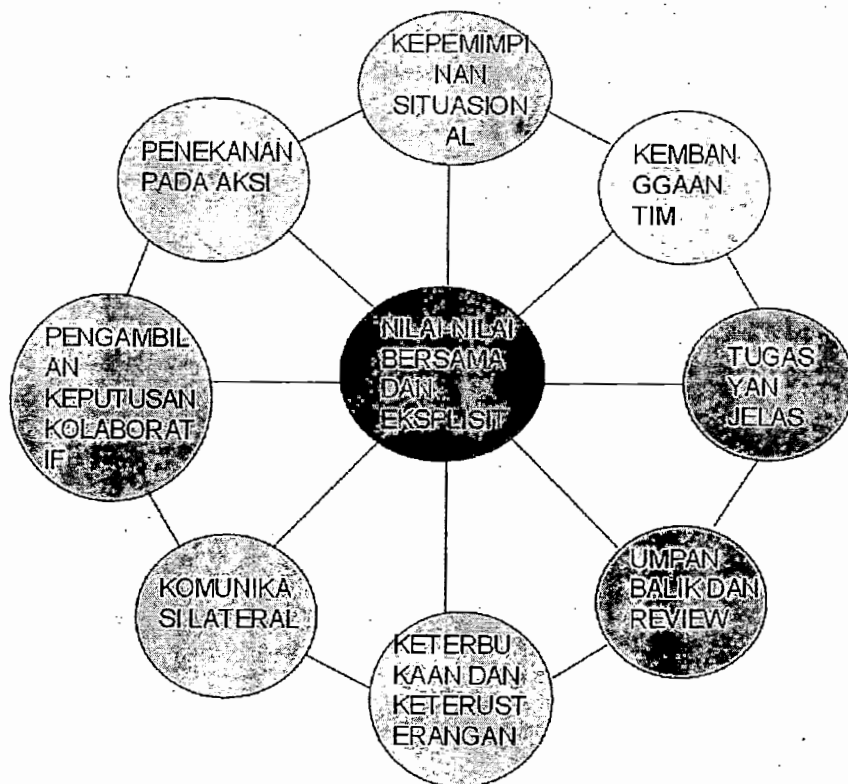
Sedangkan berwawasan luas sangat dibutuhkan oleh orang-orang dalam sekolah/ madrasah untuk selalu dapat menghasilkan produk-produk baru atau melakukan perubahan dalam organisasi, sesuai denganantisipasi pada perkembangan yang akan terjadi di masyarakat. Dengan wawasan yang luas juga diharapkan dapat menciptakan produk-produk yang inovatif, produk-produk baru yang memang diharapkan oleh stakeholder lembaga pendidikan. Hal yang paling penting berkaitan dengan luasnya wawasan orang-orang di lembaga pendidikan adalah untuk meningkatkan kemampuan orang-orang di lembaga pendidikan dalam melihat kenyataan/ masalah. Seringkali bagi orang-orang yang tidak memiliki wawasan yang luas, masalah yang ada setiap hari, tidak lagi dilihat sebagai suatu masalah. Sehingga banyak masalah yang tidak mampu diidentifikasi. Karena banyaknya masalah yang tidak mampu diidentifikasi akhirnya juga banyak masalah yang tidak mampu dipecahkan, sehingga akhirnya lembaga pendidikan tersebut menjadi organisasi yang kaya masalah.

Pada lembaga pendidikan yang sudah memiliki kondisi stabil dan berfokus pada kondisi internal lembaga, dapat menekankan pada nilai-nilai kerja sama, saling pengertian, semangat persatuan, taat azaz, memotivasi dan membimbing. Nilai kerja sama merupakan nilai yang sangat dipentingkan dalam upaya memperbaiki kondisi internal lembaga pendidikan. Nilai

kerjasama mengajarkan kepada orang-orang dalam lembaga pendidikan untuk tidak menang sendiri, terutama pada orang-orang yang memiliki jabatan tertentu, untuk tetap mampu menggunakan jabatannya dalam membangun tim kerja yang solid. Prinsip dalam Manajemen Mutu Terpadu, yang salah satunya adalah *The Next Process is our stakeholder* mengajarkan bahwa jika seseorang tidak melaksanakan suatu pekerjaan dengan baik dengan prinsip saling bekerjasama dengan orang lain, maka bisa jadi orang lain akan berusaha menghambat pekerjaan kita.

Dalam kerjasama dibutuhkan suatu nilai yang harus dimiliki oleh orang-orang di lembaga pendidikan yaitu nilai saling pengertian. Saling pengertian merupakan upaya dari seseorang untuk memahami apa yang menjadi tanggung jawab orang lain, bahkan kebutuhan dan harapan orang lain. Dengan dimilikinya nilai ini seseorang akan mengambil keputusan tidak hanya berdasarkan pada pertimbangan untung rugi menurut dirinya sendiri, tetapi juga untung rugi menurut orang lain. Nilai-nilai ini akan menuntun seseorang untuk selalu mengambil keputusan yang *win-win solution*.

Semangat persatuan akan timbul dalam kondisi dimana orang-orang di lembaga pendidikan memiliki ikatan batin yang kuat antara orang satu dengan orang lain. Kondisi ikatan batin ini dapat tumbuh dengan baik, jika orang-orang dalam organisasi memiliki hubungan yang tidak hanya sekedar hubungan formal, tetapi juga hubungan yang informal. Semangat persatuan juga dapat timbul jika orang-orang di lembaga pendidikan memandang orang lain sebagai orang yang membanggakan dan orang yang dapat diandalkan. Adanya semangat persatuan dalam lembaga pendidikan ini biasanya ditandai dengan keeratan hubungan (kohesivitas) antara orang satu dengan orang lain. Semangat kerjasama merupakan nilai utama pembentuk tim kerja yang baik. Tim kerja yang baik ditandai dengan adanya nilai-nilai yang dijadikan landasan dasar kerja tim, kepemimpinan situasional, kebanggaan tim, tugas yang jelas, umpan balik dan review, keterbukaan dan keterusterangan, komunikasi lateral, pengambilan keputusan yang kolaboratif, dan penekanan pada aksi. Burhan (1997) menggambar-kannya sebagaimana gambar 2.



Gambar 2: Tim kerja yang baik

Dalam kondisi lingkungan yang sangat kompetitif dengan perkembangan yang sangat cepat seperti kondisi sekarang ini, lembaga pendidikan harus mampu mengembangkan nilai-nilai inovatif, adaptif, bekerja keras dan peduli terhadap orang lain. Nilai inovatif dipentingkan untuk selalu mendorong seluruh SDM lembaga pendidikan menghasilkan produk-produk baru untuk selalu dapat memenangkan persaingan dengan lembaga pendidikan lain dan kompetitor lain selain lembaga pendidikan. Nilai adaptif dipentingkan untuk mendorong kemampuan seluruh SDM dalam lembaga pendidikan untuk selalu mampu berubah menyesuaikan diri dengan tren yang berkembang serta sesuai dengan harapan stakeholder yang juga selalu berubah. Nilai bekerja keras, hampir dipentingkan dalam setiap usaha, nilai bekerja keras akan mendorong lembaga pendidikan memiliki produktifitas yang tinggi, dan tingginya produktifitas akan mendorong lembaga

pendidikan menjadi unggul. Kemudian nilai yang juga penting dalam menghadapi iklim perubahan yang cepat adalah nilai peduli. Hampir seluruh jenis pekerjaan dalam iklim yang kompetitif seperti sekarang ini, membutuhkan kepedulian yang tinggi. Kepedulian seringkali membutuhkan kemampuan untuk mengambil inisiatif. Artinya dalam banyak hal SDM dalam lembaga pendidikan dituntut untuk mampu memerintah dirinya sendiri atau mengendalikan dirinya sendiri. Karena peduli dapat terjadi jika seseorang memiliki kemampuan untuk memerintah dirinya sendiri atau mengendalikan dirinya sendiri.

Simpulan

Tentu saja adanya nilai-nilai tersebut bukan berarti SDM di lembaga pendidikan tidak perlu memiliki nilai-nilai jujur, disiplin, kerja keras dan kerja sama. Nilai-nilai tersebut merupakan nilai-nilai dasar yang wajib ada dalam semua organisasi, namun nilai-nilai tertentu akan sangat mampu mendorong lembaga pendidikan untuk *survive* dan tetap unggul dalam kondisi tertentu.

Nilai-nilai tersebut itulah yang kemudian diwujudkan dalam keseluruhan proses pengelolaan lembaga pendidikan. Sebagai lembaga pendidikan tentu saja kegiatan utama lembaga pendidikan adalah merancang, melaksanakan dan mengevaluasi proses pendidikan, sehingga lembaga pendidikan yang memiliki nilai-nilai unggul yang dijiwai oleh sifat-sifat Allah akan sangat tampak pada keseluruhan proses pendidikan yang dilaksanakannya. Kurikulum yang dirancang tidak hanya berisikan berbagai materi dan mata pelajaran saja, tetapi diwarnai oleh berbagai kegiatan untuk mengembangkan nilai-nilai yang menjadi pilar lembaga pendidikan tersebut. Pelaksanaan pembelajaran tidak hanya sekedar mengembangkan keilmuannya saja, tetapi juga menginternalisasikan nilai-nilai tersebut dalam keseluruhan proses pembelajaran di seluruh bidang studi. Demikian pula proses penilaian juga akan dilaksanakan dengan mengedepankan nilai-nilai yang dianut oleh madrasah tersebut. Proses ini pada akhirnya akan menghasilkan lulusan yang memiliki nilai-nilai yang unggul, yang mungkin akan berbeda dengan lulusan-lulusan dari lembaga pendidikan lain, sehingga

lembaga pendidikan betul-betul telah mengembangkan kemandiriannya dalam pelaksanaan pendidikan yang dilakukannya.

Rumusan nilai-nilai tersebut dapat dirumuskan dalam contoh: Jujur, Adil, Mandiri, Bekerja keras, Melayani, Peduli dan Inovatif.

Nilai-nilai tersebut digunakan untuk melandasi visi lembaga pendidikan yang mengarah kepada keunggulan. Jujur digunakan untuk melandasi pekerjaan orang-orang bekerja secara terbuka, mengembangkan manajemen berbasis fakta, menghindari berbagai laporan "Asal Bapak Senang", dan menghindari gaya kerja untuk menghasilkan hasil yang instan, tetapi menimbulkan masalah baru yang lebih kompleks. Adil digunakan untuk mendasari kerja yang dapat memuaskan semua orang, memberikan pemahaman kepada orang-orang dalam organisasi agar mampu memprediksi dampak dari apa yang dilakukannya. Mandiri digunakan untuk mendorong orang-orang dalam organisasi untuk mampu bekerja dengan mengambil inisiatif, bertanggung jawab atas kualitas kerjanya, dan menanggung resiko atas hasil kerja yang dilakukannya.

Bekerja keras mendasari kerja orang-orang di lembaga pendidikan untuk mampu menghasilkan karya terbaik, mengindahkan kualitas kerja asal, dan mendorong produktifitas kerja. Melayani merupakan nilai-nilai yang mendasari proses kerja yang dapat menghasilkan kepuasan pelanggan dalam jangka waktu yang lama, membuat pelanggan merasa menjadi orang yang terhormat jika berhubungan dengan lembaga pendidikan. Nilai-nilai melayani ini akan menjadi lebih kuat jika ditambahkan dengan nilai-nilai peduli. Nilai peduli ini akan mendorong proses kerja yang lebih cepat, tim yang efektif dan lembaga yang menyatu dengan masyarakat. Sedangkan inovatif akan mendorong orang-orang dalam organisasi untuk menghasilkan produk-produk/layanan-layanan terbaru yang dapat menyelesaikan berbagai permasalahan-permasalahan di lembaga pendidikan, menghasilkan keunggulan yang tak tertandingi dan mempercepat pencapaian keunggulan lembaga pendidikan.

Daftar Pustaka

Agustian, Ary Ginandjar. 2007. *Emotional Spiritual Quotient*. Jakarta: Arga.

Burnham, John West. 1997. *Managing Quality in Schools*. London: Prentice Hall.

Covey, Stephen R. 2005. *The 8th Habbit, Melampaui Efektifitas, Menggapai Keagungan*. Jakarta: Gramedia.

Kasali, Rheinald. 2005. *Change*. Jakarta: Gramedia.

Robbins, S. P. 1991. *Organizational Behavior*. Englewood Cliffs (Ed.). New Jersey: Prentice-Hall, Inc.

MITOLOGI RELIGIUS DAN TOLERANSI ORANG JAWA

(TELAAH PEMIKIRAN BENEDICT R. O'G. ANDERSON
DALAM BUKU "MITOLOGI DAN TOLERANSI ORANG JAWA")

Roibin

Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Malang
Jalan Gajayana No.50 Malang 65114 Telp. 0341-551354, 558882, 08179604562.
Faks. 0341-572533, 0341-558882 e-mail: roy.uin@yahoo.co.id

Abstract

The national revolution has brought effects on many aspects including the changing process of Javanese syncretism and relativism into the tolerance of Javanese. Anderson argues that 'Javanese relativism' should not be understood as the tolerance toward public differences by ignoring races, colors, and beliefs. In fact, Javanese relativism does not bring any effect on other ethical groups in Indonesia. Therefore, the idea of openness and tolerance which has been admired from Javanese value is just like 'chauvinism cultural' terminology. Javanese cultural behavior still becomes a mystery as its practice of tolerance measured by the wish and propinquity to its culture. The term of tolerance which becomes a proud and an ideology for Javanese people, in fact, shows the opposite situation as the practices of religiousness are still measured by social hierarchy. This character is inseparable from what is called is a rigid religious mythology. It, then, offers much particular morale structure with diverse forms.

Key words: mythology, tolerance, and Javanese people

Pendahuluan

Mayoritas dunia Barat, baik Eropa maupun Amerika ketika bersentuhan dengan kebudayaan dan karakteristik masyarakat Jawa senantiasa terpesona oleh kebudayaan kunonya. Termasuk dalam hal ini adalah Benedict R. O'G. Anderson penulis buku "Mitologi dan Toleransi Orang Jawa". Ia adalah seorang ilmuwan politik otodidak yang tertarik dengan seni, drama dan musik Jawa. Kurang lebih tiga tahun lamanya ia melakukan

penelitian di Indonesia, dan telah mencapai pemahaman yang luar biasa mengenai berbagai hal di atas dalam peradaban Jawa. Ia ingin menekankan bahwa studi ini bersifat penggalian dan bahwa kesimpulan-kesimpulan yang ia capai hanyalah bersifat tentatif.

Dalam pengantar buku "Mitologi dan Toleransi Orang Jawa", Benedict R. O'G. Anderson mengatakan bahwa buku ini berangkat dari penyelidikan yang bersifat eksploratif, bermaksud mengungkap berbagai persoalan spesifik mengenai nilai-nilai kebudayaan Jawa (h: ix). Buku ini muncul juga akibat dari dialog panjang antara Anderson dengan Prof. G.J. Resink pada tahun 1964 di Jakarta.

Menurut George McT. Kahin Studi Anderson tentang nilai-nilai kebudayaan yang difokuskan di Jawa ini sudah sangat tepat, dengan suatu pertimbangan bahwa Jawa merupakan representasi masyarakat Indonesia kontemporer, baik dari sisi organisasi maupun sisi artikulasi sosial dan politiknya. Lebih dari itu, menurut Kahin siapa saja yang berminat untuk memperoleh pemahaman yang mendalam dan tajam mengenai pelbagai fenomena di atas setidaknya diperlukan apresiasi terhadap *residuum* budaya tradisional di Indonesia pra-Barat yang masih murni. Dalam hal ini adalah nilai-nilai tradisional Jawa, mengingat entitas budayanya diakui memiliki pengaruh yang cukup signifikan ke beberapa pulau lain (h.v).

Terlepas kelebihan dan kekurangannya, nilai-nilai budaya Jawa sejak awalnya banyak mengundang minat dikalangan antropolog dalam rangka mendalami dan memahami makna di balik realitas simbolik dari budaya Jawa itu. Meski sedemikian banyaknya para pemerhati yang tertarik dalam kebudayaan Jawa tersebut, namun karakter khas, baik nilai-nilai budayanya maupun perilaku masyarakatnya masih banyak menyisakan misteri dan keunikan-keunikan yang sulit untuk dideskripsikan dengan jelas (h.1).

Disinilah letak persoalannya, mengapa Anderson tertarik melakukan penelitian serupa, dengan fokus nilai-nilai kebudayaan Jawa. Dari sekian persoalan yang melatarbelakanginya, Anderson mencoba memfokuskan permasalahan tersebut ke dalam dua pertanyaan mendasar. *Pertama*: Dalam hal apakah toleransi masyarakat Jawa itu kelihatan nyata? *Kedua*: Bagaimana pendapat orang Jawa sendiri apabila mereka berbicara tentang karakteristik mereka sendiri?

Untuk memahami lebih detail berbagai misteri budaya dan perilaku masyarakat Jawa itu, ia bermaksud menggagasnya melalui medium dan pendekatan seni tradisional wayang kulit dari kerangka drama dan studi-studi literer (h.ix). Pendekatan ini didasari oleh satu asumsi bahwa, hingga kini di Jawa dengan berbagai alasan historis yang sulit untuk diungkapkan—senantiasa terdapat mitologi-religius yang hampir diterima secara universal, yang menyebabkan adanya ketaatan emosional dan intelektual yang mendalam. Inilah yang Anderson namakan sebagai tradisi wayang dan pemancar utama tradisi tersebut.

Menurut Anderson, melalui pendekatan seni tradisional wayang, dimana wayang sebagai sistem etika dan metafisika lainnya, berpretensi untuk menjelaskan alam semesta. Meski wayang tersebut didasarkan pada epik India *Mahabarata* dan *Ramayana*, namun mitologi wayang Jawa menurutnya merupakan upaya untuk melacak secara puitis posisi eksistensial orang Jawa, hubungannya dengan tatanan alam kodrati dan adikodrati, dengan orang lain maupun dengan dirinya sendiri (h.10).

Cerita pewayangan dalam konstruksi tradisi Jawa menurutnya telah terikat oleh nilai-nilai maupun karakteristik tradisional Jawa. Atas dasar pandangan ini ia ingin meletakkannya dalam satu konteks psikologis dan sosiologis yang lebih luas, guna untuk melihat beberapa petunjuk tentang apa saja yang bisa diberikan dalam menyelami masyarakat Jawa secara lebih mendalam lagi.

Jenis pendekatan kajian dalam buku ini adalah paradigma konstruksionis, yaitu ingin melihat beberapa keunikan-keunikan tradisi yang ada di Jawa. Karena itu kajian ini bersifat partikular, deskriptif kualitatif.

Esensi dan Eksistensi Toleransi Orang Jawa

Dalam dasawarsa terdahulu para pengamat seringkali menyebut istilah “sinkretisme Jawa” dan “relativisme Jawa”. Namun istilah tersebut, sejak pecahnya revolusi nasional Indonesia telah berubah dan lebih populer dengan sebutan “toleransi orang Jawa” sebagai watak mereka yang paling utama. Terlepas orang Jawa sendiri secara tradisional menganggap toleransi sebagai salah satu wataknya yang menonjol atau tidak, namun yang jelas

akhir-akhir ini tampaknya mereka juga merasa bangga karena reputasi mereka akan keterbukaannya dan sikap lapangdadanya.

Meluasnya istilah toleransi dalam masyarakat Jawa itu telah diakui oleh beberapa kalangan dan merupakan kesatuan pendapat di kalangan orang-orang asing yang menekuni pada hal ini, termasuk orang Jawa sendiri yang terpelajar. Hal ini disebabkan oleh faktor psikologis, politis dan historis. Bahkan lebih naïf lagi bahwa kesatuan pendapat ini lebih cenderung menutupi gagasan “toleransi Jawa”.

Menurut Anderson bahwa pengertian “relativisme Jawa” seharusnya tidak dipahami sebagai toleransi terhadap perbedaan-perbedaan umum dengan mengabaikan masalah ras, warna dan kepercayaan. Dalam kenyataannya, relativisme Jawa tidak berlaku bagi kelompok-kelompok dan etnis lainnya yang ada di Indonesia. Dengan kata lain terhadap siapa orang Jawa merasa sedikit lebih unggul? Selain itu, sikap toleransi Jawa juga tidak berlaku bagi orang-orang Cina dan Eropa.

Kedua komunitas ini mempunyai prestise ambigu yang diwarisi dari penjajahan dulu. Atas dasar pengalaman ini pula orang Jawa menyarankan agar anak mereka tidak kawin dengan orang Cina dengan alasan abu mereka lebih tua. Dengan pengertian lain anak-anak mereka akan menjadi lebih Cina dari pada Jawa. Meskipun orang-orang Cina dalam beberapa hal lebih bisa diterima oleh orang Jawa di banding dengan Sunda. Hal ini secara historis orang-orang Cina di Jawa Tengah dan Jawa Timur sudah berinteraksi sejak dahulu kala. Sementara itu orang-orang Cina setempat telah menyatu dengan kebudayaan Jawa. Dari sini munculah suatu pertanyaan, dalam hal apa toleransi Jawa itu tampak nyata?

Hampir tidak ada keraguan bahwa gagasan toleransi di atas pasti ada hubungannya dengan sifat khas dari agama itu sendiri utamanya yang terdapat di Jawa. Suatu formulasi Jawa yang tipikal mungkin akan berbunyi “sudah tentu saya orang Islam, tetapi bukan orang muslim yang panatik seperti orang Aceh. Kami orang-orang Islam Jawa bisa bergaul dengan Kristen dan Budha. Kami melihat kebenaran dalam semua agama dan tidak hanya ada di kepercayaan kami.

Pandangan di atas terkesan sangat inklusif, toleran dan relatif. Namun dalam faktanya, meskipun orang-orang Jawa secara kuantitatif mayoritas

adalah bergama Islam, tetapi ikatan spiritual yang nyata dari sebagian besar orang Jawa terhadap agama ini lebih sedikit dari jumlah nominalnya (h.4).

Kekuatan dalam memilih partai-partai Islam di Jawa misalnya, mayoritas adalah orang-orang Sunda di Jawa Barat dan Madura di Madura dan ujung Timur pulau Jawa. Di antara orang-orang Jawa, Islam paling kuat adalah berada di daerah pesisir pantai Utara. Hal itu karena secara historis banyak dipengaruhi oleh kebudayaan-kebudayaan asing Cina, Arab dan Eropa-, sementara itu secara politis dan sosial Islam jauh dari pusat kebudayaan Jawa yang terletak di Jawa Tengah bagian Selatan.

Oleh karena mayoritas orang Jawa tidak merasa dirinya Islam dalam pengertian sesungguhnya, maka toleransi mereka terhadap kepercayaan atau agama yang bukan Islam kurang dianggap sebagai persoalan yang prinsip. Tetapi hal tersebut justru dianggap hanya merupakan suatu pertahanan yang berguna melawan tuntutan politik dan moral dari minoritas Islam yang ortodoks dan agresif. Atau dalam contoh klasik pertentangan antara kelompok *santri* (orang-orang Islam yang taat) dengan *abangan* (orang-orang Islam biasa). Dengan demikian makna toleransi dalam konteks itu lebih merupakan senjata untuk menyangkal keunggulan *santri* dan menjamin terus adanya dominasi *abangan* yang tradisional itu.

Pandangan di atas akan semakin jelas lagi ketika orang melihat pada sikap orang-orang Jawa *abangan* terhadap umat Kristen. Di berbagai daerah di Jawa Tengah dan Jawa Timur umat Protestan dan Katolik telah memainkan peranan sejarah yang penting (h.5). Dengan masuk Kristen orang akan terbebas dari hierarki masyarakat Jawa yang ada, dimana kedudukan dan agama saling berjaln berkelindan, karena kekuasaan spiritual tertinggi diberikan kepada penguasa-penguasa duniawi Jawa, seperti Susuhunan Surakarta dan Sultan Yogyakarta. Dari pihak umat Kristen kaum Katolik telah membuat kemajuan yang mengagumkan di Jawa karena pastur-pastur mereka kebanyakan orang Jawa dan biasanya mereka menunjukkan kemauan yang sungguh-sungguh untuk menyesuaikan diri dengan gagasan-gagasan tradisional Jawa beserta prasangka-prasangkanya.

Namun demikian selalu ada posisi sosial yang hilang, yang tak terhindarkan lagi yang terjadi karena orang Jawa yang menjadi Kristen. Tetapi yang pasti, di masa penjajahan orang-orang Kristen Jawa mendapatkan

kedudukan tertentu di dalam masyarakat, karena menganut agama yang sama dengan penguasa kolonial. Namun demikian semenjak revolusi, prestise yang ambigu ini sudah jelas menghilang. Tetapi bukan semata-mata ikatan kolonial masa lalu yang mendasari perasaan-perasaan yang luas bahwa orang-orang Kristen Jawa, bahkan juga orang-orang Katolik Jawa tidak sungguh-sungguh menjadi bagian dari keluarga Jawa dalam pengertian yang paling luas. Seperti halnya santri-santri Islam yang kuat, orang-orang Kristen pun juga dirasakan sebagai ancaman terhadap stabilitas tatanan tradisional. Perasaan-perasaan demikian itu tampak sekali kuat pada saat sekarang ini, utamanya ketika persoalan-persoalan yang menyedihkan tentang identitas Jawa mulai menampak.

Secara singkat bisa dikatakan bahwa dalam semua agama orang Jawa melihat adanya hal yang benar, tetapi tidak melihat adanya kebenaran yang mutlak. Dengan kata lain dia mencari dan menyetujui gagasan Kristen yang dirasa cocok dengan Jawa. Selebihnya diabaikan sama sekali. Agama Kristen berlaku sejauh sesuai dengan kepercayaan Jawa (h.6). Demikian juga gambaran toleransi beragama orang-orang Jawa ketika dihadapkan pada agama Budha. Di Jawa orang-orang Budha hanyalah kelompok kecil, tetapi mereka memiliki prestise yang baik karena beberapa sebab. Para pemeluk agama tersebut mayoritas adalah kalangan elite baik di pusat maupun di daerah.

Dengan demikian faktor penentu yang harus diperhatikan, ketika orang menilai sampai seberapa jauh toleransi religius orang Jawa yang sesungguhnya, adalah terletak pada hubungan-hubungan kelas dan etnis dari kelompok religius yang ada di dalamnya. Dari sana orang tidak dengan mudah bisa mengatakan bahwa orang-orang Jawa memiliki sikap toleran terhadap agama Kristen dan Budha, kecuali apabila sistem-sistem religius tersebut telah berasimilasi dengan "Jawaisme". Selain itu, jika penganut-penganut agama tersebut adalah orang-orang Jawa yang dihormati.

Dari pola pemikiran di atas setidaknya ada hal yang bisa kita petik bahwa apa yang selama ini secara umum dianggap sebagai suatu keterbukaan dan toleransi yang dikagumi dari kalangan orang Jawa, pada kenyataannya hanyalah istilah lain dari *Chauvinisme cultural*. Dalam kenyataannya justru sama sekali lain dari hal-hal di atas. Hanya saja ketika kesalahpahaman

umum tertentu telah disingkirkan, orang akan merasakan dengan sebenarnya dimensi yang menurut Anderson sangat luas dari penghargaan orang Jawa terhadap bermacam ragamnya manusia.

Inilah sebabnya menurut Anderson watak sesungguhnya dari "toleransi" orang Jawa harus dicari secara universal, dan bukan hanya terjebak pada setiap bentuk simbolik dari penerimaan humanis orang-orang Jawa yang sangat abstrak terhadap sistem religius dan kepercayaan maupun etika yang saling bertentangan (h. 8-9).

Sisi misterius dari keragaman kebudayaan Jawa selain dari makna "toleransi" yang melekat pada masyarakatnya, di Jawa juga senantiasa dianggap memiliki mitologi religius yang hampir diakui secara universal menyebabkan adanya ketundukan emosional dan intelektual yang mendalam. Inilah yang ingin disebut oleh Anderson untuk lebih mudahnya dengan tradisi wayang dan pemancar utama tradisi tersebut.

Bagi Anderson wayang telah merefleksikan keanekaragaman hidup manusia seperti yang dirasakan oleh orang Jawa. Meskipun demikian keanekaragaman ini diatur dengan jelas oleh dikotomi-dikotomi yang nyata. Misalnya, ada pemisah yang fundamental antara kiri dan kanan, *sepuh* dan *nem* (tua dan muda), Kurawa dan Pendawa, yang pada dasarnya timbul dari adanya dualitas yang nyata dalam alam semesta: pria dan wanita, matahari dan bumi, gunung dan laut, siang dan malam, tua dan muda.

Semua itu perlu, dan saling melengkapi satu dengan lainnya. Siang bukanlah siang kalau tidak ada malam, dan muda bukanlah muda kalau tidak ada ketuaan yang mengintip dari balik pundaknya. Ketegangan yang harmonis dan stabilitas yang penuh dari pandangan hidup (*weltan-schauung*) ini pada dasarnya bertentangan dengan kosmologi Kristen dan Islam, di mana Tuhan tidak bersifat ambigu, melainkan hanya merepresentasikan satu pihak saja (kejantanan, kebaikan, terang dan akal). Harus diakui bahwa dewasa ini, di bawah pengaruh Kristen, Eropa, mungkin sejak akhir abad yang lalu, tradisi orang Jawa terlihat adanya kecenderungan menyederhanakan antara hubungan yang sulit itu.

Toleransi terhadap sikap-ambigu telah mulai menurun, dan wayang telah mulai kehilangan nilainya yang asli sehingga hanya merupakan sandiwara biasa tentang tingkah laku yang baik. Berkembangnya penafsiran

seperti ini telah mengindikasikan adanya suatu usaha untuk mengasimilasikan kebudayaan Jawa dengan kebudayaan Barat. Tetapi perlu kita pahami bersama bahwa hal tersebut bukanlah tradisi Jawa kuno yang asli dan halus itu, bukan pula konsepsi religius yang relativistik yang telah berhasil mempengaruhi kehidupan, agama dan kesenian Jawa bertahun-tahun lamanya.

Pembagian kelir pada wayang antara *kurawa* dan *pendawa* dewasa ini sering diartikan sebagai adanya gambaran konflik antara baik dan buruk. Namun demikian, adanya sifat saling melengkapi dan saling hubungan yang bersifat ambigu dari eksistensi manusia, digambarkan dengan baik oleh ironi bahwa kiri dan kanan tidaklah mutlak. Pada pertunjukkan wayang misalnya, hal tersebut tergantung dari tempat mana orang menyaksikan. Wayangnya yang asli atau bayangannya. Dengan demikian bisa jadi yang kanan bisa menjadi kiri dan yang kiri bisa menjadi kanan.

Dalam pandangan Anderson pembagian prinsipal dari pembagian wayang itu berasal dari adanya hubungan yang erat antara alam pikiran religius dan suatu tatanan sosial yang ditentukan oleh sejarah. Jawa-isme adalah suatu pandangan dunia yang tidak bisa dimengerti dalam suatu masyarakat egaliter. Konsepsi Asia Tenggara zaman dulu tentang Raja-Tuhan telah meresap ke dalam dunia wayang. Dalam konsepsi ini penguasa duniawi merupakan pernyataan dari penguasa ilahi. Sementara hamba raja mengambil kekuasaan sesuai dengan jauhnya mereka dari singgasana, baik secara simbolik maupun dalam kehidupan sehari-hari.

Hirarki sosial tersebut menggambarkan suatu perspektif kosmologi yang langsung bertentangan dengan kosmologi Islam dan Kristen. Karena agama-agama ini telah memberikan suatu kontras yang kuat antara Tuhan dan manusia.

Bagi orang Jawa kosmos tidak hanya penuh bagi kehidupan dan kekuatan hidup, melainkan juga secara cermat di bagi dalam lapisan-lapisan. Jawa dalam hal ini tidak pernah memiliki suatu sistem kasta, melainkan sesuatu yang berasal dari gagasan kasta murni. Setiap lapisan atau tingkat mempunyai fungsinya sendiri yang khusus dalam lingkungan struktur sosial. Setiap tatanan tergantung pada seluruh tatanan lainnya. Apabila yang satu telah gagal fungsinya, maka yang lain akan berakibat menderita. Dengan

demikian Raja dalam konteks masyarakat Jawa berhubungan sekali dengan kekuasaan-kekuasaan Ilahi dan menerima karunia mereka. Para *Brahmana* bertugas menyelenggarakan upacara-upacara kenegaraan dan meneruskan kebudayaan masyarakatnya kepada generasi selanjutnya. Para *satriya* mempunyai tugas untuk mengelola pemerintahan dan melindungi negara terhadap serangan-serangan dari luar. Para *pedagang* mengusahakan kemakmuran ekonomi. Sedangkan para *tukang* lebih mementingkan menciptakan sarana materiil katimbang sarana kebudayaan. Dari konsep mengenai fungsi ini munculah gagasan mengenai moralitas.

Karena fungsi itu saling berkaitan dan oleh karena setiap tatanan adalah penting bagi seluruh tatanan lainnya, penerimaan tatanan seseorang terhadap setiap tatanan tergantung dari cukup tidaknya mereka memenuhi fungsi dalam tatanan mereka.

Dengan demikian seorang *satriya* yang bersikap baik dalam perannya sebagai seorang *tukang* hal demikian merupakan perilaku *satriya* yang buruk, terlepas dari baiknya pekerjaan yang mereka laksanakan. Seorang pedagang yang hidup sebagai orang pedagang merupakan anggota masyarakat yang lebih baik dari pada pedagang yang hidup sebagai seorang *brahmana* yang terikat. Atas dasar fakta inilah terbentuk suatu kasta dan kelas dalam masyarakat Jawa, yang masing-masing kelas dan kasta tersebut saling bertentangan dengan kelas dan kasta lainnya.

Rigidnya konsepsi moralitas ini secara perlahan telah mengalami perubahan yang cukup signifikan sejak hadirnya pengaruh Budha, yang melarang ditambahkannya nilai absolut pada masing-masing kelas atau moralitas. Ajaran Budha tersebut mengatakan bahwa tujuan akhirnya dari moralitas itu bukanlah bersifat keduniawian, melainkan penyerapan ke dalam yang tak terbatas. Dari ajaran budha tersebut mengidealkan bahwa sikap yang baik adalah bertindak secara pantas sesuai dengan tingkatan, tanpa menambahkan suatu kepentingan permanen kepadanya.

Tradisi Wayang dan Mitologi Religius Orang Jawa

Pahlawan Adipati Kumbo Karno misalnya, ia bertempur di pihak *Kurawa*, tetapi ia disukai karena ia hidup dan mati sebagai layaknya seorang

satriya sejati. Suatu contoh dalam lakon terdahulu, Karno mencoba memasuki dan hampir memenangkan suatu perlombaaan memanah, ketika itu dia dihentikan dan dicela oleh *Pendawa*, mereka mengejeknya karena dia meninggalkan cara hidup yang layak yang telah diwarisinya dari orang yang dianggap sebagai ayahnya, yaitu seorang pengendara kereta perang. Bagaimana reaksi orang-orang Jawa yang melihat lakon ini? Tentu mereka akan tersingung bukan karena ejekan yang berlebihan dari *Pendawa*, melainkan karena mereka tahu bahwa selamanya Karna adalah seorang *satriya* sejati. Jadi disini sikap *pendawa* tidak layak atau *ora pantes* dalam bahasa jawanya.

Dalam gagasan “pantas atau tidak pantas” kita menemukan suatu konsep yang inti dalam etika Jawa. Di mana gagasan itu sendiri berasal dari hubungan suatu peradaban yang herarkhis yang kompleks dan menakjubkan. Menurut Anderson meskipun syarat-syarat dari setiap cara hidup dalam wayang begitu kaku dan keras, adanya pluralitas cara hidup yang demikian itu, namun masing-masing lapisan itu hidup dengan prinsipnya sendiri-sendiri, memberikan kontras psikologis yang sangat luas kepada dunia wayang, sederetan watak yang berlebihan, dan kadang merupakan suatu pesan moral yang tak ternilai.

Contoh lain dalam pewayangan misalnya dalam sebuah lakon yang terkenal, yaitu Salya. Ia adalah pemuda yang gagah dan baik hati memahami bahwa istrinya, Dewi Styawati adalah anak perempuan dari seorang pertapa *raseksa* bernama Begawan Bagaspati. Pengantin baru ini saling mencintai, Styawati sangat dekat dengan ayahnya yang sudah tua itu. Salya sendiri tak memiliki perasaan apa-apa kecuali rasa hormat kepada mertuanya. Namun tidaklah pantas bagi seorang *satriya* terkemuka mempunyai seorang *raseksa* dalam keluarganya. Karena itu menjadi pengertian di beberapa kalangan bahwa perkawinan Salya dan Styawati tidak sah selama Bagaspati masih hidup. Atas dasar itu Bagaspati memerintahkan kepada Salya untuk membunuhnya, karena dia sendiri menginginkan agar perkawinan tersebut bisa berlangsung lama demi kepentingan anaknya. Sebagai hadiah perkawinan Bagaspati memberikan kepada Salya senjata sakti yang amat terkenal, yaitu Candrabirawa.

Salya setuju untuk memenuhi keinginan *raseksa* yang sudah tua ini, meskipun Salya sadar bahwa pembunuhan dengan caranya sendiri ini merupakan suatu pelanggaran terhadap aturan *satriya* dan kemungkinan besar dia harus menebusnya dengan nyawanya sendiri.

Tindakan itu bagi masyarakat Jawa, merupakan sebuah kondisi moral yang sangat ambigu yang banyak melahirkan perdebatan panjang. Mulai dari apakah tugas Salya sesungguhnya? Kepada siapakah seharusnya Styawati memberikan kesetiannya? Apakah maksud sesungguhnya dari Bagaspati? Siapakah dari ketiga orang tersebut yang memiliki watak paling sempurna? Apakah Salya yang setuju untuk membunuh guna mempertahankan keluarga *satriyanya* agar tidak tercela dan menerima nasibnya sendiri sebagai hukuman yang adil? Apakah Styawati yang telah mengorbankan ayahnya sendiri demi suami yang dicintainya? Ataupun Bagaspati yang mementingkan anaknya bersama kekasihnya dari pada dirinya sendiri, tetapi yang jelas begitu Bagaspati hendak meninggal ia mengatakan bahwa akan membalas dendam kepada kedua anak yang dicintainya.

Satu contoh lagi yang menarik, yaitu dalam lakon misterius sang Semar Papa, kerajaan *Pendawa* yang bernama *Ngamarta* telah dilanda penyakit menular yang tidak bisa dijelaskan. Seorang ahli nجوم memberitahukan bahwa wabah tersebut hanya bisa ditanggulangi dengan kematian Semar, sebagai abdi *Pendawa* yang setia yang telah menjaga mereka semenjak lahir dan menyelamatkan mereka dari berbagai kesulitan. Dengan perasaan resah prabu Yudistira, saudara tertua pendawa memanggil saudara-saudaranya untuk berunding. Setelah mengalami perdebatan panjang mereka memutuskan bahwa negara dan rakyat yang wajib mereka pertahankan harus didahulukan meski harus mengorbankan abdi yang sangat mereka cintai. Akhirnya Yudistira memerintahkan kepada kepenakannya, yaitu Abimanyu untuk membawa Abdi tersebut ke dalam hutan untuk dibunuhnya. Namun, ketika Abimanyu dan Semar dalam kondisi sendirian, Abimanyu yang berhati lembut tidak bersedia melaksanakan tugas itu. Dia melepaskan semar dan selanjutnya semar lari pergi.

Perasaan sentimen orang-orang Jawa kini sudah mulai berubah. Namun secara tradisional sikap Abimanyu itu dianggap sebagai suatu penyimpangan dari moralitas *satriya* sejati. Anak muda tadi telah dianggap

bertindak seperti seorang wanita dan bukan sebagai seorang *Satria*. Orang yang berhati sejati adalah Semar, sebagai seorang abdi bersedia mati untuk majikannya, dan Yudistira meskipun terasa terikat kepada Semar, rela mengorbankan perasaan pribadinya demi kesejahteraan rakyatnya.

Simpulan

Dari paparan di atas diakui atau tidak bahwa watak dan perilaku berbudaya masyarakat Jawa banyak menyimpan berbagai persoalan misteri. Praktek toleransi dalam beragamanya pun banyak diukur dari kepentingan dan kedekatan kulturnya. Istilah toleransi yang sudah mendarah daging dan menjadi kebanggaan tersendiri di kalangan masyarakat Jawa, dalam kenyataannya menunjukkan praktek yang sebaliknya. Dalam hal toleransi beragama misalnya, semuanya juga diukur dengan hirarkhi sosialnya. Sehingga toleransi beragama orang Jawa terhadap agama-agama lain selalu diukur dari kepentingan itu.

Sementara karakter orang-orang Jawa pun juga banyak dibentuk oleh suatu mitologi religius yang sangat rigid. Mitologi religius yang banyak menawarkan struktur moralitas tertentu, dengan bentuknya yang berlapis-lapis, antara lapisan satu dengan yang lainnya telah dibatasi dengan batas lingkaran yang kaku dan keras. Dari simbol yang sudah menjadi mitos ini telah mengundang banyak penafsiran-penafsiran subjektif. Bagi kalangan masyarakat Jawa yang memahami simbol itu sebagai mitologi religius yang sudah tidak bisa ditawar lagi akan berakibat fatal dalam kehidupannya. Inilah sebabnya mitologi religius yang teraksentuasi dalam bentuknya sebagai wayang telah merefleksikan secara psikologis maupun sosiologis dari masyarakat Jawa pada umumnya.

Dalam tulisan ini tidak banyak mengkritik hasil penelitian Anderson, karena di awal ia telah mengatakan bahwa kesimpulan-kesimpulan yang dia capai hanyalah bersifat tentatif.