

Sodality dalam Perspektif Filsafat Pancasila: Jalan Setapak Menuju Sosiologi Indonesia***Sodality in the Perspective of Pancasila: A Pathway to Indonesian Sociology***P. Setia Lenggono^{1,*}¹ Program Studi Agribisnis, Universitas Trilogi Jakarta 12760, Indonesia*E-mail korespondensi: setialenggono@trilogi.ac.id

Received: March 30, 2021 | Revised: September 19, 2021 | Accepted: September 26, 2021 | Online publication: September 29, 2021

ABSTRACT

This article departed from the discomposure of Sediono M.P. Tjondronegoro regarding the weak integration of social sciences when applied to Indonesian society to actualize the ideals of independence. For this regard, a methodologically and theoretically clear philosophy of Indonesian Sociology—based on aspects of ontology, epistemology and axiology which are relevant to the nation's ideology—is important to be placed as the basis for the world view of social sciences developed in Indonesia. In this context, this article intends to elaborate the concept of Sodality being developed by Tjondronegoro as the core of Pancasila to be an alternative guidance in the scientific development of Indonesian Sociology. This research is a literature study which focuses on Tjondronegoro's works and other publication on social and historical reality of Indonesian society to be analysed through philosophical perspectives. Based on the social and historical reality of Indonesian society, the development of Indonesian Sociology as a national ideology-oriented social science should not be merely based on reasoning but also on intuition or the whisper of the heart and on experience. While rational consideration is not ignored, it is not considered as the only way to the sought truth. Even though Indonesian Sociology departs from a speculative thinking, by the course of time it is expected that it will be manifested as a scientific paradigm through a persuasive process that people might accept.

Kata kunci: Indonesian sociology, philosophy of Pancasila, sodality**ABSTRAK**

Artikel ini berangkat dari kegelisahan Sediono M.P. Tjondronegoro terhadap lemahnya integrasi ilmu-ilmu sosial ketika diterapkan dalam masyarakat Indonesia guna mewujudkan cita-cita kemerdekaan. Untuk itu, falsafah yang jelas mengenai Sosiologi Indonesia secara metodologis maupun teoritis yang didasarkan pada aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi yang relevan dengan ideologi bangsa menjadi penting diletakkan sebagai dasar pandangan hidup ilmu pengetahuan sosial yang dikembangkan di Indonesia. Oleh karena itu, artikel ini bermaksud mengelaborasi konsep Sodality yang dikembangkan oleh Tjondronegoro sebagai inti dari Pancasila yang dapat menjadi panduan alternatif dalam pengembangan keilmuan Sosiologi Indonesia. Penelitian ini merupakan studi literatur yang memusatkan perhatian pada karya-karya Tjondronegoro dan publikasi lain tentang realitas sosial dan kesejarahan masyarakat Indonesia yang kemudian dianalisis dengan menggunakan perspektif filosofis. Berdasarkan realitas sosial dan kesejarahan masyarakat Indonesia, Sosiologi Indonesia sebagai ilmu pengetahuan yang berideologi seharusnya tidak semata-mata mengandalkan akal budi, tetapi juga intuisi atau bisikan hati dan pengalaman. Pertimbangan rasional tidak dikesampingkan, namun ia tidak dipentingkan sebagai satu-satunya jalan menuju “kebenaran yang dicari”. Sekalipun Sosiologi Indonesia ini bertolak dari suatu pemikiran spekulatif, namun seiring perkembangan waktu ia diharapkan dapat menjelma menjadi sebuah paradigma ilmiah melalui proses persuasi yang bakal menarik minat banyak orang untuk menerimanya.

Kata kunci: sosiologi Indonesia, filsafat Pancasila, sodality

Content from this work may be used under the terms of the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International. Any further distribution of this work must maintain attribution to the author(s) and the title of the work, journal citation and DOI.

Published under Department of Communication and Community Development Science, IPB University and in association with Ikatan Sosiologi Indonesia

E-ISSN: 2302-7525 | P-ISSN: 2302-7157

PENDAHULUAN

Tulisan ini berangkat dari kegelisahan Sediono M.P. Tjondronegoro terhadap lemahnya integrasi ilmu-ilmu sosial ketika diterapkan dalam masyarakat Indonesia guna mewujudkan cita-cita kemerdekaan. Dalam salah satu tulisannya, Tjondronegoro mengkritik kelemahan ini sebagai akibat dari cara berpikir Barat yang tidak selalu sesuai dengan realitas masyarakat dan ideologi bangsa.

“Ilmu-ilmu sosiologi, ekonomi dan politik, masih dipelajari dengan cara-cara Barat, yang tidak langsung dapat diterapkan dalam masyarakat kita. Di samping itu kerjasama terpadu antara tiga bidang ilmu tersebut masih baru menjadi angan-angan, sedangkan menghadapi tantangan-tantangan nyata seperti menciptakan pertumbuhan ekonomi dalam pemerataan, meletakkan kerangka landasan untuk tinggal landas, dan akhirnya membangun masyarakat Pancasila yang adil dan makmur menuntut pendidikan yang terpadu, agar seterusnya kita segera mandiri dan berdasarkan potensi kita sendiri memberikan alternatif yang sesuai dengan cita-cita” (Tjondronegoro, 1987).

Kegelisahan itu kembali disampaikan dalam buku *80 Tahun Mencari Ilmu di Tiga Jaman Tiga Benua* yang menegaskan perlunya menyusun pondasi keilmuan dari dalam masyarakat Indonesia sendiri. “Bacaan teoritis yang berdasarkan realitas di Barat tentu saja tidak cocok. Jangan sampai kita terlihat lebih bodoh dibanding bangsa Barat dalam memahami masyarakat kita sendiri” (Tjondronegoro, 2008).

Tantangan tersebut ternyata juga pernah dilontarkan oleh Sajogyo (1995) yang mengingatkan perlunya melakukan evaluasi, mawas diri bersama, dalam menjawab apa yang dicari oleh Sosiologi sebagai ilmu di Indonesia. Menurut Sunarto (1996), tantangan “mempribumikan sosiologi kita” ini, sangat krusial di tengah-tengah kegamangan akademis para ilmuwan sosial Indonesia ketika berhadapan dengan pusaran konsep-konsep khas yang digunakan untuk mendeskripsikan dan menganalisis masyarakat Indonesia yang sebagian besarnya merupakan ciptaan para ilmuwan sosial asing.¹ Sebagai contoh adalah gagasan “*solidarity makers*” dan “*administrators*” (Herbert Feith); “santri”. “abangan”, “priyayi”, “aliran” dan “involusi pertanian” (Clifford Geertz); “*plural societies*” (J.S. Furnival); “*dual societies*” (Boeke); “*metropolitan superculture*” (Hildred Geertz); “*strategic groups*” (Hans-Dieter Evers) dan “*dominant culture*” (E.M. Bruner) yang begitu hegemonik dalam perkembangan ilmu sosial di Indonesia.

Kondisi ini telah lama dikuatirkan oleh sosiolog-sosiolog Indonesia generasi awal karena “akan dapat membawa kita terombang-ambing oleh ideologi-ideologi yang terselubung di dalam ilmu pengetahuan” (Sosrodihardjo, 1996).² Padahal, sepatutnya ilmu pengetahuan digunakan untuk memperhitungkan apa yang

¹ Tentu harus diakui bahwa banyak gerakan emansipasi di Indonesia yang juga terinspirasi oleh cara pendekatan Barat tersebut, seperti Bung Karno yang terinspirasi Hitler yang mendirikan negara Jerman di atas “*National-Sozialistische Weltanschauung*” dan juga Lenin yang mendirikan negara Sovyet di atas *Marxistische, Historisch-Materialistische Weltanschauung*. Selain itu, ide Soepomo tentang negara integralistik juga dipengaruhi oleh pemikiran Spinoza, Adam Muller, dan GWF. Hegel (Kusuma, 2009). Meski demikian, hampir semua *founding fathers* yang umumnya pemikir ulung tersebut tidak menelan ide-ide pemikir Barat dengan mentah-mentah, *for granted*, namun juga melakukan kritik tajam atas ide-ide Barat yang tidak relevan dengan situasi objektif kesejarahan bangsa Indonesia. Sebut saja Soekarno yang berupaya memodifikasi Marxisme yang sesuai dengan situasi objektif manusia Indonesia melalui pengembangan Marhaenisme. Demikian juga, Soepomo yang bersedia berkompromi dengan kritik Bung Hatta berkaitan dengan ide negara integralistik yang digagasnya. Sementara Tan Malaka yang keberatan untuk berkolaborasi dengan Jepang, mengembangkan konsepsi Madilog sebagai proses internalisasi atas kritiknya terhadap filsafat Marxisme-Leninisme di Indonesia. Lebih awal, guru para *founding fathers*, HOS. Tjokroaminoto, mengadaptasi Sosialisme Barat ke dalam situasi Islam Indonesia.

² Sekalipun pertarungan di dalam tembok-tembok akademis formal atas “ideologi-ideologi terselubung” tidak seintens sebagaimana terjadi di Barat, namun pertempuran antar mazhab, hingga terjadinya proses “*cloning*” dari kultur hibrida, telah berlangsung lama dalam lanskap budaya heterogenitas Nusantara. Hal ini dapat ditelusuri dari hasil studi sarjana-sarjana kontemporer Indonesia tentang “Islam Nusantara” sebagai wajah Islam khas Indonesia (baca: Huda, 2019 yang mereview sejumlah hasil penelitian dari Mujamil Qomar, Saiful Mustofa, Khabibi M. Lutfhi, Taufik Bilfagih, Lukman Nurhisam dan Muallimul Huda, dan Ngatawi Al-Zastrow). Juga studi-studi postkolonial yang menelanjangi *bias* kepentingan postkolonialisme di Indonesia (Margana, 2004; Ratna, 2008; Setiono, 2003). Secara historis, negeri ini bahkan memiliki rekam-jejak sejarah terjadinya benturan konkret atas perjumpaan berbagai ideologi di aras lokal yang secara informal terdokumentasikan dalam sejumlah prosa kritis dan tembang-puisi rakyat. Sebut saja *Wirid Hidayat Djati* yang ditulis RN. Ranggawarsita pada 1802-1873; sebuah karya mistik yang menjadi pegangan penghayat Kejawen. Juga *Serat Centhini* atau *Suluk Tembangraras* yang penulisannya diprakarsai oleh Sunan Pakubuwana V sejak 1814-1823—tokoh utamanya, Amongraga, dengan ikhlas dihukum larung di Pantai Selatan oleh Raja Mataram karena dianggap melampaui raganya, hilang sifat kemanusiannya, mencapai kekuasaan ragasukma hingga raganya ia biarkan terlena tanpa mau menjalani syariat. Sebuah kisah yang mengingatkan pada sosok fenomenal Syekh Siti Jenar yang dengan ikhlas dihukum pancung karena pendiriannya yang bersikukuh “tidak ada Allah selain Siti Jenar, Sinalah Siti Jenar, yang ada hanyalah Allah”. Selain itu, terdapat *Serat Dharmagandhul* yang ditinggalkan KRT. Tandhanagara yang ditulis 1900-an dan berisi gambaran konflik keyakinan dan

akan terjadi dan tentu saja segala sesuatunya tertuju untuk keperluan Tanah Air dan Bangsa. “Jika kita menggunakan teori-teori Sosiologi yang tidak sesuai dengan keadaan negara kita, maka hal ini berarti, kebudayaan Indonesia diukur dengan tolak ukur Barat,” lanjut Soedjito Sosrodihardjo (1996). Untuk itu, falsafah yang jelas mengenai Sosiologi Indonesia, baik dari sisi metodologi maupun teori, yang relevan dengan ideologi negara menjadi sangat strategis diletakkan sebagai dasar pandangan hidup ilmu pengetahuan kita. Ideologi negara yang dimaksud adalah Pancasila seperti termaktub dalam Pembukaan UUD 1945 alinea keempat, yaitu: Ketuhanan Yang Maha Esa; Kemanusiaan yang adil dan beradab; Persatuan Indonesia; Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/ perwakilan; dan Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.³

Masalahnya, Tjondronegoro dan juga para sosiolog Indonesia generasi berikutnya belum sepenuhnya meletakkan dasar filosofis bagi ilmu pengetahuan Sosiologi Indonesia yang diasumsikan berbeda dari teori-teori sosial Barat yang mengacu pada pemberontakan filsafat Yunani kuno. Oleh karena itu, hal mendesak yang perlu dipikirkan adalah menuliskan kembali seperti apa dasar filsafati yang mendasari beroperasinya gagasan ontologi, epistemologi dan aksiologi dari Sosiologi Indonesia. Tentu tidak mudah untuk memulainya, karena hal ini akan memaksa kita untuk menelisik lebih jauh dan dalam atas sejarah Filsafat Indonesia yang mendasari tatanan ideologi negara.⁴

Mengingat filsafat dideskripsikan setiap filsuf secara subjektif, sehingga terkesan tidak memiliki tolak ukur yang pasti dan dapat disepakati bersama, maka untuk mengatasinya tulisan ini akan mendudukan dinamika rasionalitas yang berkembang di dalam masyarakat bersangkutan sebagai indikasinya. Di dunia Barat, masa *Renaissance* dipandang telah menempatkan pribadi manusia sebagai individu yang eksistensinya berpangkal pada pemikirannya. Filsafat dikaitkan secara erat dengan suatu pemikiran rasional dalam rangka mendapatkan pengertian tentang kedirian, hidup dan kehidupannya, serta memperoleh makna “keberadaan” dalam keseluruhan. Hal ini pada akhirnya memunculkan doktrin manusia terlahir secara terpisah dari yang lain dalam keadaan bebas dan setara (*man are created free and equal*).

Sementara Timur mempunyai pemahaman berbeda, yakni manusia tidak hanya mengandalkan akal budi, namun juga intuisi atau bisikan hati (Kartika, 2004), sehingga kedalaman rasa dalam memahami dan memaklumi keberadaan menjadi sangat menentukan. Dalam kaitan ini, meskipun wilayah Nusantara mengalami perubahan secara intensif dan dinamis karena posisi geografisnya yang strategis di titik silang penyerbukan budaya dunia, namun wilayah ini dalam pandangan Lombard (2005) mampu mempertahankan keaslian sistem budayanya. Perkembangan masyarakat, perubahan-perubahan akibat perpindahan penduduk, berlangsungnya perpaduan penduduk yang selanjutnya berdiaspora dan meninggalkan wilayah lain yang berbeda dengan wilayah hukum adat asalnya, juga penguasaan politik yang menyebabkan terjadinya pergeseran lingkungan hukum adat, kesemuanya itu ternyata tidak serta merta merubah masyarakatnya. Manusia Nusantara dengan kehidupan dinamisnya justru meneguhkan cara pandang mereka yang holistik, komunal, serta transendental, yang menjadi bagian tidak terpisahkan dengan alam semesta dan hakikat kemanusiaannya. Oleh karena itu, Notonagoro menyebut hakikat manusia Indonesia sebagai makhluk monodualis. Dalam arti, dualis atas dimensi “jasmani-rohani”, “individu-sosial”, dan “pribadi mandiri-makhluk Tuhan” (Notonagoro, 1975).

ideologi, perbedaan perspektif spiritual dari kaum puritan pada satu pihak dan kaum moderat pada pihak lainnya yang terjadi di tanah Jawa pasca runtuhnya Majapahit tahun 1478.

³ Pancasila merupakan sumber dari segala sumber hukum negara. Hal ini secara formal telah mendudukan Pancasila sebagai dasar dan ideologi negara, serta sekaligus dasar filosofis negara (UU No. 12/2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan). Sebagai ideologi negara, Pancasila adalah fundamen dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara bagi warga negara Indonesia. Selain itu, Pancasila sekaligus merupakan visi yang hendak diwujudkan di atas keberagaman agama dan kebudayaan masyarakat Indonesia. Sebagai ideologi negara, Pancasila bermakna: 1) Sebagai wadah untuk mengintegrasikan bangsa dan negara Indonesia yang majemuk di bawah satu visi dan misi mewujudkan persatuan dalam keberagaman, serta berperan menyetarakan kesejahteraan sosial yang ada di tengah masyarakat; 2) Sebagai dasar dalam penyelenggaraan pemerintahan yang adil dan bersih dalam segala aspek kehidupan bermasyarakat secara umum; 3) Sebagai pedoman untuk senantiasa mematuhi nilai dan norma yang tertanam dalam sila-sila Pancasila, sehingga secara praksis berlaku dalam kehidupan sosialnya; 4) Sebagai dasar pembangunan sarana dan prasarana secara nasional yang mampu memenuhi kebutuhan dasar publik dalam rangka mewujudkan manusia yang Pancasila, berakhlak, berakal, dan beriman; dan 5) Sebagai penyaring dampak negatif globalisasi, sekaligus menjadi sumber dinamika Pancasila sebagai ideologi terbuka atas penerimaan positif globalisasi.

⁴ Dalam situasi semacam itu, klaim intelektual pribumi menurut Frantz Fanon bukanlah suatu kemewahan, namun kebutuhan dalam program apa pun. Intelektual pribumi yang mengangkat senjata untuk membela legitimasi bangsanya dan yang ingin membawa bukti-bukti untuk menguatkan legitimasi itu, yang bersedia menelanjangi dirinya untuk meneliti riwayat tubuhnya, berkewajiban untuk membedah jantung hati rakyatnya (Fanon, 1963).

Sampai di sini, tampak jelas bahwa cetakan dasar entitas-entitas hukum adat di Nusantara merupakan hasil pembuahan silang budaya yang menghasilkan arsiran-arsiran perbedaan sekaligus persamaan (Latif, 2011). Perbedaan di sini dipandang sebagai identitas yang tidak terelakkan atas keberagaman etnik, dipersatukan oleh daya lentur dan kreatifitas sintesis dari beragam entitas hukum adat di Nusantara dalam memaknai kehidupan. Masing-masing memiliki pilihan yang diselaraskan sesuai pendirian hidup, kepentingan, dan keyakinan yang mewujudkan di dalam dirinya.

Dengan asumsi pragmatis seperti itu, tulisan ini menawarkan keberadaan realitas berdasarkan prinsip identitas manusia Indonesia⁵ sebagai pijakan utama bangsa Indonesia dalam upaya mewujudkan cita-cita kemerdekaannya, yaitu merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur. Secara konstitusional, identitas manusia Indonesia ini telah digariskan dalam Pembukaan UUD 1945 dan sila-sila yang termaktub dalam Pancasila.⁶ Di dalam tulisan ini, Pancasila yang secara formal telah dikukuhkan sebagai dasar dan ideologi negara, serta sekaligus dasar filosofis negara, dimaknai sebagai hasil konsensus nasional, proses adaptasi selektif atas bertemunya beragam faham filsafat dunia. Di dalam pertemuan tersebut, Filsafat Etnik Nusantara menjadi wadah bagi berlangsungnya transformasi, legitimasi dan habituasi gagasan dan konsepsi filosofis hibrid yang membentuk manusia dan bangsa Indonesia sebagaimana wujud saat ini (Djafar et al., 2020; Tjakrawerdaja et al., 2019).

Oleh karenanya, Pancasila sebagai ideologi negara akan didudukkan dalam tulisan ini sebagai dasar filosofis bagi pengembangan keilmuan Sosiologi Indonesia. Pancasila yang dimaknai sebagai akar identitas, karakter, moralitas, dan haluan kehidupan berbangsa dan bernegara hendak digunakan sebagai dasar analitis tulisan ini. Hal ini sebagai upaya untuk menjawab tantangan para sosiolog Indonesia generasi awal yang menguatirkan eksistensi ilmu sosiologi dalam memahami realitas masyarakat Indonesia, sekaligus menjadi “pembuka” jalan setapak bagi dilakukannya penyusunan pondasi keilmuan Sosiologi Indonesia dari dalam masyarakat Indonesia sendiri.

⁵ Identitas manusia Indonesia yang hendak diusung tidak sekedar mengacu pada masa lalu, manusia Indonesia asli yang puritan, namun juga tidak berarti mengarah secara ekstrem pada manusia Indonesia kosmopolitan yang tidak memiliki orientasi kebangsaan. Terkait hal ini, Soekarno dalam pidato 1 Juni 1945 mengingatkan bahwa “kebangsaan yang kita anjurkan bukan kebangsaan yang menyendiri, bukan *chauvinism*, sebagaimana dikobar-kobarkan orang di Eropa, yang mengatakan ‘*Deutschland Uber Alles*’, tidak ada yang setinggi Jermania, yang katanya bangsa minulyo, berambut jagung dan bermata biru... Kita harus menuju persatuan dunia, persaudaraan dunia” (Kusuma, 2009). Artinya, sekalipun terjadi tegangan relasi budaya kita dengan unsur-unsur asing, manusia Indonesia sebagai subjek tidak mungkin secara keseluruhannya anti terhadap budaya luar, sebagai akibat dari proses perjumpaan terus-menerus dengan budaya lain yang tidak terhindarkan. Dengan demikian, identitas manusia Indonesia senantiasa ditempatkan dalam tarik-ulur yang dinamis, sehingga ia bukan suatu identitas yang sekali jadi, ia membutuhkan proses redefinisi untuk menjadi warga negara melalui proses sosio-historis. Menjadi penerima dan pemberi dalam kesimpangsiuran lalu lintas pertemuan kultural, sebagai titik perpotongan yang terus bergeser dalam proses dinamis yang melibatkan nilai-nilai, tradisi, pengalaman hidup, serta gagasan dari seluruh elemen pembentuk kedirian manusia Indonesia.

⁶ Pancasila sebagai dasar negara merupakan hasil konsensus nasional. Ia, sebagaimana dikatakan Soekarno, digali dari akar-akar budaya, sistem sosial, serta sistem ekonomi yang telah hidup dan berkembang secara turun-temurun. Ia termanifestasikan dalam kehidupan setiap individu manusia, masyarakat Indonesia, mengkristal menjadi faham yang otentik dan khas Indonesia. Dengan menggunakan dasar negara Pancasila inilah, UUD 1945 yang menjadi dasar hukum negara dirancang, sebagai negara kesatuan yang demokratis dan bertujuan untuk menyejahterakan seluruh rakyatnya. Sebagaimana dinyatakan Soekarno dalam sidang BPUPKI, “Kalau kita mencari demokrasi, hendaknya bukan demokrasi Barat, tetapi permusyawaratan yang memberikan hidup, yakni *politiek economische democratie* yang mampu mendatangkan kesejahteraan sosial!” (Kusuma, 2009). Hal ini beririsan dengan gagasan Mohammad Hatta dalam bukunya *Ke Arah Indonesia Merdeka* pada 1932: “Pendek kata rakyat itu daulat alias raja atas dirinya. Tidak lagi orang seorang atau sekumpulan orang pandai atau segolongan kecil saja yang memutuskan nasib rakyat dan bangsa, melainkan rakyat sendiri. Inilah arti kedaulatan rakyat! Inilah suatu dasar demokrasi kerakyatan yang seluas-luasnya. Tidak saja dalam hal politik, melainkan juga dalam hal ekonomi dan sosial ada demokrasi; keputusan dengan mufakat rakyat banyak” (Hatta, 1998). Oleh karenanya, menata kehidupan berbangsa dan bernegara dalam rangka mewujudkan cita-cita kemerdekaan memerlukan penetapan sistem ketatanegaraan berdasarkan Pancasila yang mengandung demokrasi politik dan demokrasi ekonomi. Di dalam praktiknya, gagasan Demokrasi Pancasila yang merupakan cita negara NKRI sebagai Negara berpaham Kekeluargaan yang khas Indonesia, direpresentasikan oleh keberadaan MPR (sebelum dilakukannya empat kali amandemen UUD 1945). Sebagai lembaga penjelmaan kedaulatan mutlak seluruh rakyat Indonesia, menjadi pemegang kekuasaan politik tertinggi negara, MPR merupakan *locus of sovereignty* yang menjadi ciri otentik dan khas dari sistem pemerintahan Indonesia (Effendi, 2004; Latif, 2011). Hal ini sejalan dengan penjelasan Soepomo dalam Rapat Besar PPKI pada 15 Juli 1945 yang menegaskan bahwa “Kedaulatan adalah di tangan rakyat yang menjelma dalam Majelis Permusyawaratan Rakyat... ialah penyelenggara tertinggi. Majelis itu sebagai penjelmaan seluruh rakyat harus dibentuk sedemikian, sehingga seluruh rakyat, seluruh daerah, dan seluruh golongan mempunyai wakil di situ. Oleh karena Majelis Permusyawaratan Rakyat memegang kedaulatan negara, maka kekuasaannya tidak terbatas” (Kusuma, 2009).

Orientasi “proyek besar” yang hampir mustahil ini akan didekati melalui penjelasan filsafati, dimulai dengan memahami hakikat manusia Indonesia sebagai makhluk pribadi (individu) sekaligus makhluk sosial yang bukan semata-mata jasmani, tetapi juga rohani. Potensi manusiawi yang “diandalkan” dalam menggapai hakikat yang tertinggi dari Sang Ada tidak hanya berupa akal budi, tetapi juga intuisi atau bisikan hati dan pengalamannya. Kata “mengandalkan” mengandung maksud alasan rasional tidak diabaikan dalam membuat keputusan, hanya saja ia tidak menjadi satu-satunya cara dalam mencari “kebenaran”.

Dengan pemahaman seperti itu, tulisan ini berupaya menempatkan kaidah kehidupan masyarakat Indonesia yang telah mengakar dalam keseharian mereka dan termanifestasikan lebih formal menjadi ideologi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara sebagai titik telaa krusial. Hal ini berarti bahwa nilai moralitas setiap pengetahuan ditentukan oleh kondisi sosialnya, sehingga pengetahuan tidak pernah netral, tetapi menjadi milik suatu kelompok, stratum sosial tertentu.⁷ Oleh karenanya, suatu teori ilmu pengetahuan sosial dan perubahan sosial akan menjadi bagian dari struktur sosial dan perubahan sosial yang hendak dijelaskan dan dijalani masyarakat bersangkutan, sebagaimana bangunan teori Sodaliti yang digagas Tjondronegoro.

Sodaliti yang secara konseptual diartikan oleh Tjondronegoro (1982) sebagai “Kesatuan masyarakat terkecil tanpa adanya hubungan kekeluargaan sebagai ciri khas, tetapi hubungan kepentingan, tanpa menghapus hubungan primer yang terdapat pada tingkat di bawah desa” akan menjadi area jelajah filosofis dalam mengurai relasi moral masyarakat Indonesia. Sebagaimana ditengarai Tjondronegoro, Sodaliti merupakan inti beroperasinya Demokrasi Pancasila secara alami dan masih hidup dalam tradisi bangsa Indonesia. Tulisan ini akan mendudukan konsepsi Sodaliti ini—yang merupakan salah satu karya berlatar lokalitas (desa) di Jawa dari sekian banyak konsepsi yang dilahirkan oleh para sosiolog dari studi-studi empiris di Indonesia—sebagai alternatif dalam menemukani keilmuan Sosiologi Indonesia. Sebuah jalan setapak yang perlu dirintis secara konsisten, sebagaimana dipesankan oleh Tjondronegoro sendiri.⁸

“Dewasa ini ada tugas bagi cendekiawan generasi reformasi 1998 untuk menciptakan alternatif tanpa mengingkari faham-faham yang sudah dibakukan. Jadi, siapa yang beranggapan bahwa Pancasila telah ‘usang’ dan tidak ada hubungannya dengan kehidupan ekonomi, malah buta sejarah dan sekarang pun ketinggalan zaman” (Tjondronegoro, 2006).

Sekalipun berangkat dari suatu pemikiran spekulatif yang dimulai dari pembakuan konsep Sodaliti, ketika gagasan Tjondronegoro ini telah dapat diposisikan sebagai endapan pelbagai unsur anomali sebagaimana dikatakan Thomas S. Kuhn (2012), maka kelak diharapkan gagasan ini dapat berkembang dan menjelma menjadi paradigma ilmiah⁹ yang mendasari penyusunan pondasi keilmuan Sosiologi Indonesia. Dalam rangka inilah penulis berupaya untuk memberikan kontribusi, yaitu melalui pengembangan konsep Sodaliti dari Tjondronegoro sebagai suatu paradigma bagi agenda penyusunan pondasi keilmuan Sosiologi Indonesia yang berlandaskan Pancasila. Untuk mengembangkan gagasan Sodaliti ini secara filosofis, akan digali sumber

⁷ Tulisan ini tidak berpretensi mengindigenisasi ilmu sosial Indonesia, apalagi untuk mewakili kalangan luas dari akademisi Indonesia yang justru menurut hemat penulis umumnya menelan mentah-mentah atas penindasan pemikiran—kekerasan epistemik *text book* Barat; alih-alih berusaha menunda persetujuan, melakukan analisis kelas, dan pembacaan intertekstualitas dalam membaca teks—sehingga pada gilirannya pemikiran Barat itu masuk ke dalam sel-sel pemikiran manusia Indonesia dan untuk jangka waktu yang panjang membentuk mentalitas anak bangsa. Oleh karenanya, tulisan ini diajukan sebagai kolaborator kritik sosial dari dalam maupun luar atas tatanan sosial politik *status quo* dari struktur kekuasaan tertutup dan membeku yang menjauh dari cita-cita kemerdekaan. Tulisan ini berupaya membuka tabir kesadaran mengenai pentingnya melahirkan Sosiologi Indonesia sebagai kritik sosial atas pandangan superioritas pro *status quo* Barat dan kapitalisme dalam diri ilmu sosial positivistik dan a-historis yang universal. Tulisan yang menyerukan manifesto Sosiologi Indonesia ini, berpendiran bahwa pengembangan ilmu lintas disiplin dan lintas kawasan, ilmu sosial yang holistik bagi masyarakat global, tidak mungkin membebaskan belenggu kemanusiaan jika tidak berurat-berakar di dalam lokalitas buminya sebuah bangsa. Begitu pun sebaliknya!

⁸ Penulis memandang Tjondronegoro sebagai penggagas Sodaliti bukan hanya seorang pemikir yang ditempa oleh kehidupan kosmopolitan semata, karena ia dibesarkan dalam budaya dan pendidikan yang terasimilasi, berkeluarga dengan pasangan yang berbeda keyakinan dan etnis, serta berkarya di berbagai lembaga internasional (PBB-ECAFE dan ILO) dan di dalam negeri (aparatur sipil negara dan perguruan tinggi). Namun, selain itu ia juga sosok manusia Jawa nasionalis tulen yang rela mengorbankan dirinya dalam mempertahankan kemerdekaan bangsanya. Perjuangan ini dimulai dari aktivitas subversif sebagai tentara pelajar pada masa perang kemerdekaan, revolusi fisik, hingga menjadi informan militer Indonesia di negeri Belanda. Dengan kesadaran seperti itu, tentulah konsep Sodaliti yang dilahirkan Tjondronegoro bukanlah termasuk dalam eksponen indigenisasi ilmu sosial. Dengan demikian, upaya membangun Sosiologi Indonesia dengan bertolak dari konsep Sodaliti ini tidak dapat dilihat semata-mata sebagai bentuk indigenisasi ilmu pengetahuan.

⁹ Istilah ini dipopulerkan Thomas S. Kuhn dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* (2012). Menurut Kuhn, paradigma merupakan konstruksi manusia, sebagai keyakinan dasar yang membimbing tindakan, dan akan menentukan pandangan dunia. Terdapat tiga elemen dalam paradigma Kuhn, yaitu ontologi yang berbicara hakikat realitas, epistemologi yang berbicara hakikat ilmu pengetahuan, dan metodologi yang berbicara cara memperoleh pengetahuan.

bacaan yang relevan dan bagian-bagian konsep terpenting Tjondronegoro lainnya untuk dikontekstualisasikan ke dalam konteks kenyataan empiris masyarakat Indonesia.

Meskipun pada awalnya konsepsi Sodaliti digunakan Tjondronegoro untuk memotret realitas pada komunitas desa di Sukabumi, Jawa Barat dan di Kendal, Jawa Tengah, namun gagasannya ternyata dapat diterapkan dan digunakan oleh sejumlah ahli sosiologi pedesaan Indonesia untuk menganalisis sejumlah permasalahan di berbagai wilayah pedesaan di Indonesia. Di dalam artikel yang ditulis Keppi Sukeksi dalam buku *Eulogi untuk Prof. Dr. Sediono Tjondronegoro: Mengenang dan Meneladasi Sang Guru*, dengan antusias dijelaskan bahwa melalui unit Sodaliti ini kegiatan pemberdayaan perempuan di pedesaan Jawa Timur dapat berjalan dengan baik. Unit ini tidak terlampaui besar seperti halnya desa sehingga kontrol dapat diterapkan dan masing-masing anggota saling diikat oleh kebutuhan yang sama (Sukeksi, 2020). Temuan ini memiliki korelasi dengan apa yang diamati Tri Pranadji dalam kasus pembangunan berencana di pedesaan DIY (Pranadji, 1984). Namun demikian, Momy A. Hunowu justru mendapati gejala memudarnya *rural sodality* pada masyarakat pedesaan di Gorontalo seiring dengan proses modernisasi pertanian yang menggusur sistem pertanian tradisional (Hunowu, 2020).

Pemikiran maupun kiprah Tjondronegoro, karenanya, menjadi sangat relevan untuk dikembangkan dalam rangka mewujudkan agenda intelektual semacam di atas. Sekalipun Tjondronegoro pernah berada di dalam kekuasaan dan memfasilitasi Rezim Orde Baru ketika mempertanyakan praktik ilmu sosial di Indonesia, penulis tidak menemukan adanya indikasi bahwa Tjondronegoro menghalangi masuk dan berkembangnya ilmu sosial kritis. Ia justru kerap memberikan komentar kritisnya secara proporsional terhadap rezim yang berkuasa. Hal ini dilakukannya dalam posisinya sebagai tokoh sentral dalam tim Perumus Program Program Utama Nasional Riset dan Teknologi, Kementerian Riset dan Teknologi yang berupaya untuk menjembatani jurang antara peneliti sosial dan penentu kebijakan di level nasional. Selain itu, di banyak kesempatan ia juga sering mengingatkan pentingnya membaca realitas masyarakat kita sendiri yang tidak didasarkan pada bacaan teoritis realitas di Barat. Kritik-kritik ini merupakan ungkapan kegelisahannya terhadap dominasi ilmu sosial akademis—ekonomi neo-klasik dan sosiologi-antropologi berorientasi modernisme—yang begitu masif dipraktikkan di Indonesia.

Di majalah Prisma edisi No. 6/Juni 1983, Tjondronegoro mengkritik kebijakan pemerintah Orde Lama yang mencurigai dan menentang penyebaran ilmu sosial yang berakar pada falsafah liberalisme di Barat dan Amerika Serikat sebagai salah satu faktor penghambat pertumbuhan ilmu sosial di Indonesia. Di dalam kesempatan yang sama, ia juga mengoreksi pemerintah Orde Baru yang condong mengutamakan pengembangan kelembagaan formal dengan gugus birokrasi instruktif sebagai saluran pengawasan searah, namun kurang memberdayakan organisasi nonformal bersifat kekeluargaan padahal mampu meningkatkan partisipasi secara efektif (Tjondronegoro, 1983).¹⁰ Meskipun demikian, diakui sendiri oleh Tjondronegoro bahwa pandangan yang didasarkan pada disertasi yang ditulisnya itu sebagai sebuah kritik dan usul koreksi tidaklah memunculkan perdebatan sebab kritik itu ditulis ketika Orde Baru masih sangat kuat (Tjondronegoro, 2008).

Demikianlah, dengan bertolak dari (dan sekaligus mengembangkan) konsep Sodaliti yang dirumuskan oleh Tjondronegoro, penulis berusaha untuk menyibak jalan menuju pengembangan Sosiologi Indonesia, yaitu dengan merumuskan kembali Sodaliti sebagai suatu dasar filsafati yang mendasari beroperasinya gagasan ontologi, epistemologi dan aksiologi dari Sosiologi Indonesia.

METODE

Penelitian yang mendasari penulisan artikel ini merupakan studi literatur yang memusatkan perhatian pada karya-karya Tjondronegoro dan publikasi lain tentang realitas sosial dan kesejarahan masyarakat Indonesia. Data yang dihimpun kemudian diolah dengan menggunakan metode historis, analisis isi, dan framing. Adapun analisisnya menggunakan pendekatan filosofis keilmuan yang mencakup analisis atas aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi yang mengacu kepada Filasafat Pancasila.

¹⁰ Di dalam kesempatan terpisah beberapa tahun berselang setelah Orde Baru tidak lagi berkuasa, Tjondronegoro juga memberikan kritik keras seputar agenda reforma agraria yang tak kunjung dilaksanakan pemerintah. Tjondronegoro menunjukkan keprihatinan mendalam atas sikap pemerintahan Orde Baru yang membekukan agenda reforma agraria, sehingga pembangunan nasional selama ini berjalan di atas basis struktur agraria yang timpang (Tjondronegoro, 1999). Menurutnya, pemerintah Orde Baru sebenarnya tidak berniat untuk memberi landasan kuat bagi pembangunan nasional menuju ke arah industrialisasi dengan membenahi terlebih dahulu struktur agraria yang timpang sejak jaman penjajahan Belanda (Tjondronegoro, 2008)

Penulis mengakui bahwa pendirian tulisan ini dapat dirasakan cukup problematik. Di satu sisi penulis berupaya untuk memanggul “ikhtiar akademik transisi” dalam rangka meretas konsep-konsep yang hegemonik dan *bias* dari pengetahuan Barat. Sementara di sisi lain, penulis juga dipaksa untuk “berdiri di atas pundak-pundak raksasa” para intelektual Barat itu sendiri yang konsepsinya belum tergantikan. Dalam kaitan ini, didorong upaya menanggalkan bias Indologi,¹¹ tulisan ini menawarkan penghampiran eklektis-kolaboratif, yaitu upaya untuk menggabungkan hal terbaik dari pengetahuan Filsafat Etnik Nusantara (selanjutnya disingkat FEN) di satu sisi dan pengetahuan filsafat Barat dan Timur lainnya di sisi yang lain. Di sini relasi sosial lokal/Timur ditengarai melekat dalam hubungan-hubungan sosial Barat, begitu pun sebaliknya. Notonagoro menyebutnya sebagai metode eklektis inkorporatif, yaitu langkah-langkah metodis untuk menerima ilmu pengetahuan modern dari luar, akan tetapi dengan melepaskan dasar sistem filsafatnya dan selanjutnya diinkorporasikan atau disintesis ke dalam struktur filsafat Pancasila (Notonagoro, 1975). Dengan begitu akan tercipta ruang yang mampu mengelaborasi sudut pandang sejarah, nilai-nilai sosial tertentu yang sedang tumbuh, dan pamrih seperti apa yang mengiringinya, sehingga memperkuat penafsiran atas berbagai aliran filsafat yang berjumpa dengan tradisi budaya (etnis) lokal, betul-betul dalam kepluralannya.

Brian S. Turner (2006) pernah menengarai bahwa pemerintahan yang bersatu membutuhkan landasan etnis yang satu, bahkan negara-bangsa abad ke-19 merasa perlu menjalankan kebijakan tegas untuk penyeragaman dan integrasi yang menuntut subordinasi dari berbagai dialek lokal, budaya wilayah, dan keragaman domestik. Namun, berbeda dari pandangan Turner ini, keragaman budaya, Islamisasi, dan politik multikultural mesti dilihat sebagai bagian dari postmodernisme politik; sampai tingkat tertentu mereka menentang gagasan tentang “narasi besar” hegemoni identitas nasional yang tunggal, sehingga gagasannya terkesan sangat konfliktual.¹² Tulisan ini justru hendak melakukan proses penghampiran yang berbeda, yaitu memfasilitasi terbukanya ruang ketiga¹³ bagi berlangsungnya perpaduan lintas budaya, keberagaman nilai dan interaksi sosial yang mengatasi ketegangan, sekalipun berimbas pada ketidakpastian. Sebagaimana dikemukakan oleh Alexander Irwan, salah satu indikator pendekatan yang bersifat historis adalah semakin tingginya tingkat ketidakpastian dan semakin terungkapnya berbagai kepentingan yang ada di balik simbol-simbol budaya dan nilai sosial (Irwan, 1999).

Di dalam praktik konkretnya, Sajogyo (1995) merekomendasikan dipergunakannya berbagai disiplin ilmu pengetahuan menjadi “ramuan *hybrid*”, yaitu dengan memanfaatkan beragam konsepsi, teknik pengamatan dan analisis yang dipinjam dari lintas disiplin antara lain sosiologi, antropologi, psikologi sosial, dan hukum (khususnya adalah antropologi hukum dan hukum agraria). Sebagai suatu proses pergumulan, untuk sebagian hal ini berarti: “usaha menguji konsepsi, proposisi, bahkan sebangkah paradigma (yang pada awalnya dipasang) pada fakta-fakta yang kita (dan rekan-rekan) kumpulkan dari ‘lingkungan’ masyarakat di tingkat lokal, daerah, dan se-Indonesia dan dari lain dunia dan kurun zaman, sepanjang tersedia di ‘perpustakaan’ kita” (Sajogyo, 1988). Pandangan ini sejalan dengan apa yang dipahami Sitorus (1996) bahwa suatu pendekatan multimetode dapat menjadi pilihan yang lebih tepat dalam memahami manusia multidimensi, asal diperhatikan batas jangkauan metode tersebut terhadap realitas. Mengikuti Taylor dan Bogdan (1984), menurut Sitorus “metodelah yang harus melayani peneliti, bukan sebaliknya peneliti menjadi budak metode”. Hal ini juga sejalan dengan Model Gabungan Interdisipliner dan Multidisipliner yang bersumber dari teori anarkisme Feyerabend (1993), sebuah model pendekatan yang mencoba mendekonstruksi metodologi ilmu pengetahuan, metode ilmiah yang selalu disakralkan dan dipersepsikan sebagai yang paling sah. Oleh karena itu, Feyerabend merekomendasikan digunakannya beragam metode dalam penelitian ilmu-ilmu sosial.

Keberadaan teori “anarkisme” akan membuka kesempatan lahirnya teori baru, mendorong segala kemungkinan timbulnya ilmu, metode, dan teori yang lebih patut. Dengan begitu, pertumbuhan ilmu pengetahuan akan terwujud sebagai kreativitas individual, dengan keyakinan “*anything goes*”, apa saja boleh,

¹¹ Indologi adalah studi tentang bahasa dan budaya masyarakat Indonesia yang dilakukan secara luas dari perspektif “orang luar” sejak masa kolonialisme Hindia Belanda untuk kepentingan tertentu yang mendorong pengumpulan data secara intensif. Hal ini kemudian berkembang menjadi suatu disiplin ilmu sosial yang disebut Indologie, yaitu ilmu pengetahuan tentang Indonesia.

¹² Hal ini berbeda dari bangsa Indonesia yang jauh sebelum menjadi negara merdeka pada 1945 telah meletakkan komitmen “keberagaman dalam kesatuan dan kesatuan dalam keberagaman” sebagai identitas multikulturalnya. Komitmen itu telah tertuang secara formal dalam *Kitab Sutasoma* karya Empu Tantular sebagai sublimasi tertinggi yang dimaksudkan untuk memadukan kemajemukan Nusantara pada masa emperium Majapahit, dengan semboyan sasanti resmi negara: “*Bhinneka Tunggal Ika*”.

¹³ Ruang ketiga merupakan istilah Homi K. Bhabha untuk menyetarakan ruang yang muncul dari batas wacana mapan, yang bersifat oposisi biner, sehingga menggoyahkan batas dominasi yang absurd. Budaya yang muncul dalam ruang ketiga adalah budaya hibrid dan mimikri, sebagai konsekuensi dari komunikasi antarbudaya, sehingga dapat menjadi pertimbangan penting dalam merumuskan kebudayaan pada era kontemporer, pertimbangan dalam merumuskan narasi sejarah, identitas bangsa maupun nasionalisme (Bhabha, 1994).

sebagai prinsip utama yang tidak menghambat ilmu pengetahuan (Bernstein, 1983; Huda, 2019; Lubis, 2003). Feyerabend menolak asumsi keteraturan dalam ilmu pengetahuan yang diwujudkan dalam hukum dan sistem. Menurutnya, ilmu tidak boleh dihegemoni oleh metode-metode baku, dengan disiplin-disiplin keilmuan eksklusif, namun justru harus berdialog dan berkolaborasi antardisiplin keilmuan untuk melahirkan ilmu-ilmu baru. Secara konseptual, hal ini diharapkan menyediakan retakan yang dapat menggeser konstruksi berpikir pro *status quo* (Barat) yang telah mengendap dalam budaya berpikir kita.

Oleh karena itu, menjadi relevan untuk mempersoalkan, bagaimana dasar filosofis Pancasila sebagai ideologi bangsa ini dapat dikembangkan menjadi fundamen bagi pengembangan keilmuan Sosiologi Indonesia? Pertanyaan semacam ini jelas tidak remeh dan sederhana karena berpotensi menggugat kesadaran dan dasar keyakinan ilmiah kita! Dalam kaitan tersebut, Tjondronegoro (2013) mengingatkan perlunya mengembangkan pemikiran spekulatif serta keberanian untuk mengambil risiko melalui serangkaian percobaan dalam pengembangan ilmu. Sebuah karakter yang menurutnya minim tertanam dari ideologi Pancasila, sehingga menimbulkan persepsi tentang masyarakat yang cenderung menjauh dari perubahan cepat dan apalagi "revolusi ilmiah". Namun demikian, selama status quo yang dimaksud boleh digeser, Tjondronegoro (2013) tetap optimis bahwa pemikiran rasional ilmiah¹⁴ masih bisa tumbuh di Indonesia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hakikat Manusia Nusantara sebagai Basis Ontologis Filasafat Pancasila

Secara subjektif filsafat dideskripsikan oleh tiap-tiap filsuf secara berlainan sehingga terkesan tidak memiliki tolok ukur yang pasti dan dapat disepakati bersama. Filsafat, dengan demikian, bukan sekedar kepunyaan Barat, namun juga kepunyaan manusia di mana pun, sejauh berkeinginan merenungkan maksud keberadaan dan arah haluan hidupnya. Hal ini juga berlaku bagi manusia Nusantara. Mengapa manusia Nusantara? Karena yang membentuk ke-Indonesiaan saat ini adalah entitas-entitas di Nusantara dan mereka yang belakangan tinggal dan menetap di dalamnya. Oleh karenanya, setiap entitas tersebut butuh untuk dimengerti sesuai keberadaan dirinya dan dengan keunikannya masing-masing.

Membicarakan keberadaan filsafat Nusantara tidak mungkin dimengerti tanpa mengedepankan arti penting dari pendirian personalitas sebagai masalah metafisis yang menjadi dasar keberadaan manusia. Demikian halnya pemikiran Nusantara yang keberadaannya juga didasarkan pada prinsip identitas, sebagai pijakan tertinggi dalam rangka dan upaya memahami ketidakpastian sebuah keberadaan, di tengah tingginya intensitas pertemuan antar entitas. Realitas tersebut memaksa kita untuk menelisik lebih dalam dengan menyelami keberadaan manusia Nusantara.

Nusantara adalah suatu wilayah yang merentang di Lautan Pasifik dan Asia Tenggara yang masih mendapatkan pengaruh peradaban Melanesia, Austro Asiatik, dan Austronesia. Orang Melanesia yang memiliki ciri kulit hitam, berambut keriting dan berasal dari Afrika telah menghuni kepulauan Nusantara sejak 70.000-40.000 tahun silam. Orang Melanesia saat ini tersebar dari NTT, Papua, Kepulauan Solomon, New Caledonia, Fiji hingga Australia. Selanjutnya, mereka bercampur dengan migran Austro Asiatik yang berasal dari Indo China sekitar 30.000 tahun yang lalu. Sementara, orang Austronesia bermigrasi ke Nusantara melalui Formosa/Taiwan pada 6.000-5.000 tahun yang lalu. Percampuran dari ketiga peradaban inilah yang menurut Lembaga Biomolekuler Eijkman menjadi dasar pembentuk identitas manusia Indonesia dewasa ini.¹⁵

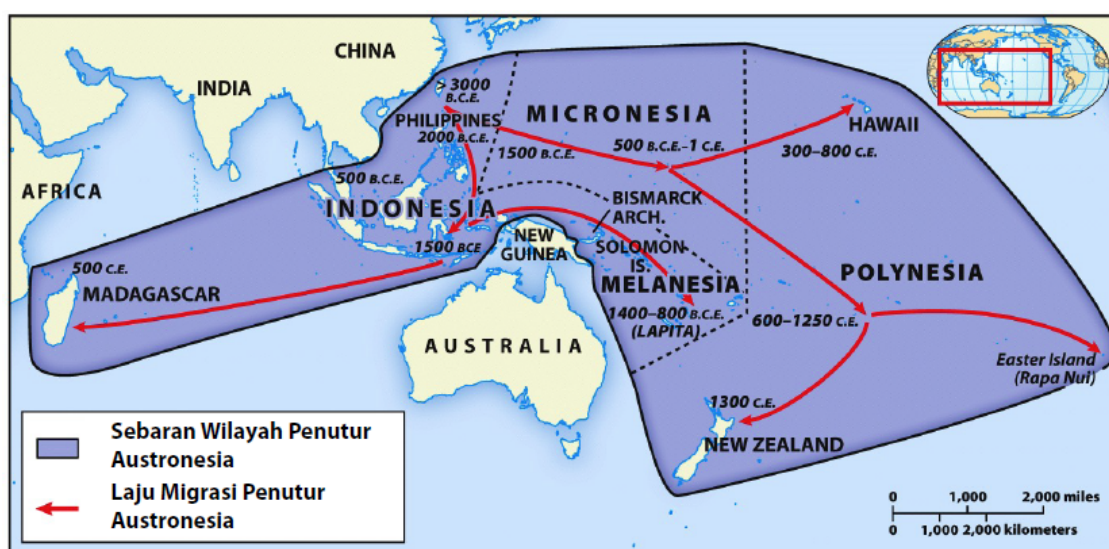
Mereka inilah yang melahirkan beragam wujud kebudayaan materiil. Sebagai contoh, manusia Jawa pesisir yang merepresentasikan peradaban Austronesia telah menghasilkan beragam kebudayaan otentik entitas Nusantara, sebelum kedatangan budaya Tiongkok dan India. Tiga kebudayaan material yang mewakili

¹⁴ Dipahami sebagai gagasan pemikiran ilmiah yang tidak semata-mata mengedepankan individu sebagai makhluk bebas yang memiliki kekuasaan penuh atas diri dan pangkal pemikirannya, di mana rasio menjadi pengemudinya, sehingga cenderung kurang menyediakan wadah yang diperlukan bagi elemen-elemen lainnya, seperti intuisi atau bisikan hati dan ketajaman rasa yang juga melekat dalam diri manusia.

¹⁵ Hal ini berbeda dari pandangan Santos (2010) ataupun Oppenheimer (2010) yang dengan berdasarkan pada bukti historis-geologis mengajukan pandangan yang kontroversial bahwa penduduk berbahasa Polynesia dan Indonesia saat ini (penutur Austronesia) pada awalnya adalah mereka yang menetap di atas Dataran Sunda (*Sundaland*) yang tenggelam. Dataran Sunda ini tenggelam pada zaman akhir Pleistosen 11.600 SM akibat mencairnya lapisan es yang menutupi sebagian permukaan bumi sehingga menyebabkan naiknya permukaan laut dan menggenangi daratan yang lebih rendah. Penghuni Dataran Sunda selanjutnya melarikan diri ke berbagai tempat yang lebih tinggi dan membawa peradaban mereka ke seluruh belahan muka bumi. Dari sinilah terjadi proses diaspora massal dan mengawali berkembangnya budaya neolitikum di Cina, India, Mesopotamia, Mesir dan Mediterania Timur, hingga ke Amerika Latin. Namun demikian, tulisan ini tidak berupaya untuk menenggelamkan diri dalam perdebatan kontroversial tersebut.

eksistensi peradaban Austronesia yang dihasilkan adalah wayang kulit, orkestra gamelan, dan karya tekstil batik. Selain itu, juga budaya tembikar, megalitikum, perladangan berpindah dan pertanian beririgasi yang dikembangkan oleh peradaban Austro Asiatik. Sementara budaya tenun ikat, seni ukir, menginang dan mengolah sagu dikembangkan dan merepresentasikan peradaban Melanesia. Wujud budaya materiil tersebut merupakan upaya paling awal di dalam pengembangan adat-istiadat yang bernilai metafisis, etis, kosmologis, dan kosmogoni spekulatif yang kelak semakin responsif dan runtut yang menjadi dasar bangunan filsafati masyarakatnya di kemudian hari.

Keberadaan peradaban manusia Nusantara dapat dilacak berdasarkan lingua-franca Indo-Melayu yang dituturkan oleh masyarakat Austronesia yang begitu dominan pengaruhnya di Nusantara. Peradaban mereka tersebar dari Madagaskar hingga Easter Island, serta dari Taiwan hingga New Zealand. Mereka membentuk kawasan diaspora yang menjadi area jelajah para pelaut Nusantara pada masa lampau. Bisa dibayangkan betapa luasnya proses diaspora dan daya jelajah para pelaut Nusantara ini. Mereka tidak hanya mengarungi samudra jauh mendahului bangsa Cina, Arab dan Eropa yang lebih belakangan mengawali penjelajahan maritimnya, namun juga menjadikan nenek moyang bangsa Indonesia sebagai penyokong awal gerakan globalisasi di muka bumi; sebuah sejarah kolosal yang turut menempa manusia Indonesia sebagaimana mewujud sekarang (Djafar et al., 2020; Tjakrawerdaja et al., 2019).



Gambar 1. Peta Migrasi Penutur Austronesia

Sumber: Bedford/St. Martin's (2013)

Sebagai kawasan maritim dengan gugusan pulau yang tersebar luas dan memiliki letak geografis yang sangat strategis, Nusantara dilukiskan oleh Denys Lombard sebagai "*Le Carrefour Javanais*" (Lombard, 2005). Sementara Anthony Reid memandang kawasan yang dijuluki "Tanah di Bawah Angin" ini sebagai "jaringan niaga paling berpengaruh dibandingkan dengan jaringan niaga di bagian-bagian dunia lainnya" (Reid, 1993). Jamrud katulistiwa yang subur ini telah menarik perhatian peradaban-peradaban besar dari Timur. Ia mendorong masuknya peradaban Hindu dan Budha dari India yang menancapkan pengaruhnya sedemikian dalamnya sehingga memberikan dampak signifikan terhadap pertumbuhan Kerajaan Kutai Martadipura sebagai kerajaan Hindu tertua di Indonesia hingga Kerajaan Tarumanegara, Majapahit, dan seterusnya. Hal ini diikuti oleh penetrasi peradaban Budha India yang memengaruhi perkembangan Kerajaan Kalingga, Mataram Budha hingga Sriwijaya.

Selanjutnya muncul peradaban Islam yang dibawa masuk oleh para pelaut/pedagang melalui Kerajaan Perlak, Samudra Pasai, Goa, Demak hingga Mataram Islam, dan seterusnya. Sementara peradaban Cina melalui ajaran Taoisme dan Confusianisme turut mewarnai sendi kehidupan masyarakat perkotaan dan pusat-pusat pemerintahan kerajaan di Nusantara. Kekayaan sumberdaya alam Nusantara pun menjadi daya pikat masuknya peradaban Barat melalui penetrasi perdagangan dan kolonialisme dengan semangat 3G-nya (*Gold, Glory, and Gospel*). Kesemua proses penetrasi ini menjadikan Nusantara sebagai tempat yang paling subur di atas muka bumi ini dalam "proses pemberadaban" umat manusia.

Peradaban Nusantara dengan segala keunikan karakteristiknya telah menempuh rute/trajektori yang berbeda-beda secara geografis dan historis sejak masa lampau, tidak hanya diwarnai namun juga ikut mewarnai pertumbuhan peradaban lain di dunia. Robert Dick-Read mengungkapkan fakta-fakta tentang penaklukan

samudra oleh para pelaut Nusantara, ketika Abad ke-5 M mereka berhasil melintasi Samudra Hindia dan berlabuh di Afrika. Tidak sekedar mampir di Afrika, mereka juga mewariskan sejumlah peninggalan kebudayaan di pantai timur Afrika dan Pulau Madagaskar yang pengaruhnya masih dapat ditemukan dalam kebudayaan Afrika hingga saat ini, seperti keberadaan sejumlah tanaman baru, teknologi, musik dan seni (Dick-Read, 2008).

Dengan dasar peradaban yang berbasis budaya bahari, masyarakat Nusantara memiliki cara penyikapan “tersendiri”. Masyarakat Nusantara mempunyai cara hidup yang begitu kuat, berlanjut, dan sintas, bahkan melampaui banyak bangsa besar dunia, bahkan agama-agama besar dalam sejarah manusia (Dahana, 2016). Mereka tetap bersikukuh sampai kini, meskipun banyak entitas/suku bangsa di muka bumi ini yang punah dan tenggelam akibat penetrasi budaya baru yang ekspansif dan dominatif. Padahal Peter Bellwood memperkirakan jumlah rumpun bahasa Austronesia mencapai sekitar 1.200 yang menjadikannya sebagai rumpun bahasa dengan jumlah anggota terbesar di dunia dan paling luas sebarannya, meliputi lebih dari separo dunia. Mereka sangat agresif, ulung dalam pelayaran (memiliki teknologi pelayaran) dan gemar bermukim di kawasan kepulauan, sehingga memiliki sebaran penutur terbanyak dan terluas di Samudra Pasifik dan Samudra Hindia (Bellwood, 2000).

Tidak berlebihan jika Radhar Panca Dahana menyebut manusia Nusantara sebagai makhluk komunal sejati, *homo socius*, seperti dibayangkan filsuf-filsuf bahari di Yunani dan filsuf Kontinental yang mengadopsinya. Mereka tidak berpandangan memusat sebagaimana pemahaman Kontinental yang didasarkan pada keseimbangan antara kanan-kiri, hitam-putih, atas-bawah, yin-yang, *manicheanisme*¹⁶ dan terlampau menyederhanakan sehingga kerap terjebak dalam ideologi sempit, bahkan ilusi (Dahana, 2016). Manusia Nusantara justru mengusung semangat egalitarian, majemuk, menyebar, kosmopolitan dan *outward looking* yang khas Maritim. Kesadaran yang menciptakan sikap akseptan dan terbuka atas keberadaan manusia lain (*liyan*), bahkan dalam fase tertentu yang *liyan* dapat menjadi anasir integral atas eksistensi personalnya. Setiap anggota suku bangsa membutuhkan anggota suku bangsa lainnya untuk mengukuhkan eksistensi, bahkan bagi kelangsungan hidupnya.

Hal itu menjadi kesadaran kolektif yang sangat dibutuhkan dalam proses integrasi (baca: persatuan) atas keberagaman masyarakat yang hidup dan menetap di Nusantara. Keberagaman ini tercermin pada apa yang diungkapkan Hildred Geertz mengenai keberadaan 300 sub bahasa dari 100 kelompok bahasa besar di Indonesia dengan identitas budaya kelompok-kelompok sosial yang berbeda-beda (Geertz, 1981). Sementara itu, Melalatoa (1995) dengan cermat mengidentifikasi keberadaan 931 suku bangsa, Hidayah (1998) mendeskripsikan secara umum keberadaan 656 suku bangsa yang menghuni wilayah Indonesia, sedangkan Suryadinata, Arifin, dan Ananta (2003) dengan mengacu pada hasil Sensus Penduduk 2000 yang dilakukan oleh Badan Pusat Statistik (BPS) mengelompokkan 101 kelompok etnis dan sub etnis (dengan minimal keanggotaan 0,01 persen, yang jumlahnya mencapai 88 persen total penduduk Indonesia), dari 1.072 kelompok etnis dan sub etnis yang berhasil dikodefikasi oleh BPS.¹⁷

Jauh sebelumnya, Vollenhoven (1981) dalam buku *Het adatrecht van Nederlandsch-Indie* yang terbit pada 1933 telah membagi etnik-etnik di Hindia Belanda ke dalam 19 *rechtskringen*¹⁸ dengan karakteristik, corak,

¹⁶ Melukiskan satu pihak sebagai yang “baik” dan yang lain sebagai pihak yang “buruk/jahat”.

¹⁷ Sebelum tahun 2000, satu-satunya Sensus Penduduk yang mengumpulkan data etnisitas dilaksanakan pada 1930 di zaman kolonial. Sejak Indonesia merdeka, telah dilakukan sebanyak tujuh Sensus Penduduk, yaitu pada 1961, 1971, 1980, 1990, 2000, 2010, dan 2020. Namun hanya pada Sensus Penduduk tahun 2000 informasi mengenai etnisitas berhasil dikumpulkan dan dipublikasikan secara langsung. BPS berhasil memasukkan informasi mengenai “bahasa ibu” sebagai proksi untuk etnisitas ini. Namun, pada Sensus Penduduk 2010 dan 2020, data mengenai etnisitas tidak muncul lagi dalam publikasi laporan BPS. Permasalahan klasik sebagaimana dilaporkan Sudarti Surbakti dalam Suryadinata, Arifin dan Ananta (2003) adalah bahwa pengumpulan informasi etnisitas secara langsung dalam Sensus Penduduk sebelum 2000 selalu ditolak dalam rapat interdep dengan alasan utama agar konflik Suku, Agama, Ras dan Antar golongan (SARA) tidak membesar. Isu krusial tersebut tampaknya kembali menjadi pemicu sehingga hasil Sensus Penduduk 2010 dan 2020 tidak lagi menampilkan informasi mengenai etnisitas. Adanya informasi mengenai identitas etnisitas dianggap dapat meningkatkan kesadaran etnis yang selanjutnya akan merugikan kesatuan nasional. Dengan kata lain, ketiadaan informasi kuantitatif mengenai etnisitas dianggap dapat membantu mewujudkan kesatuan nasional. Padahal, apa yang terjadi adalah isu dan konflik etnis bukannya menurun tetapi malah cenderung meningkat. Ketersediaan informasi kuantitatif mengenai etnisitas seharusnya justru dapat membantu untuk lebih memahami dan menyelesaikan masalah konflik berbalut etnisitas di Indonesia (Suryadinata et al., 2003).

¹⁸ Di dalam *Het Adatrecht van Nederlandsh Indie*, Vollenhoven mendeskripsikan hubungan masyarakat hukum adat dengan lingkungan tanahnya, sebagaimana berlangsung pada pedesaan di Jawa, marga di Sumatera Selatan, nagari di Minangkabau, kuria di Tapanuli, wanua di Sulawesi Selatan. Kesemua itu membentuk satu-kesatuan kemasyarakatan yang mempunyai

dan sifat hukum adat yang relatif sama. Meskipun setiap suku bangsa memiliki identitas yang beragam, dengan bahasa, adat istiadat, tradisi, dan sistem kepercayaan yang khas, namun menurut Holleman terdapat satu kesatuan dari empat corak umum hukum adat di Hindia Belanda sebagai representasi “pancaran dari jiwa dan struktur masyarakat Indonesia”.¹⁹

1. **Bercorak Religius-Magis.** Pola pikir yang didasarkan pada keyakinan masyarakat akan adanya sesuatu yang bersifat sakral. Sifat ini diwujudkan dalam cara berpikir yang tidak selalu logis, dengan sistem kepercayaan animisme-dinamisme, dan percaya terhadap yang gaib. Di dalam kepercayaan masyarakat adat, seluruh isi alam semesta memiliki jiwa (animisme), setiap benda mempunyai daya gerak (dinamisme), dan di sekitar kehidupan manusia terdapat roh-roh halus yang mengawasi kehidupan manusia. Keberadaan alam semesta mewujudkan karena ada yang menciptakan, yaitu Yang Maha Pencipta.²⁰
2. **Bercorak Komunal atau Kemasyarakatan.** Di dalam hukum adat, setiap individu merupakan bagian integral dari masyarakatnya secara keseluruhan. Oleh karenanya, hubungan antar anggota masyarakat didasarkan oleh adanya rasa kebersamaan, kekeluargaan, tolong-menolong, dan gotong royong. Sewajarnya setiap kepentingan pribadi disesuaikan dengan kepentingan umum, mengingat keberadaan individu tidak terpisahkan dari masyarakatnya.²¹
3. **Bercorak Kontan atau Tunai.** Setiap perbuatan melingkupi pemenuhan tanggung jawab, yang selalu diiringi pemberian apresiasi secara bersamaan, seketika itu dalam rangka menjaga keselarasan²² di dalam pergaulan masyarakat.
4. **Bercorak Konkret.** Hal ini mengindikasikan bahwa setiap hubungan hukum yang berlangsung di dalam masyarakat tidak dilakukan sembunyi-sembunyi, secara diam-diam, atau samar-samar, namun dilakukan dengan perikatan yang nyata, berwujud dan jelas, sehingga terlihat kasat mata.

Keempat corak umum hukum adat di Nusantara yang digambarkan memiliki corak kegotongroyongan di dalam kehidupan bermasyarakat tersebut, tidak dimaksudkan untuk merepresentasikan ciri esensial dari entitas-entitas suku-bangsa di Nusantara, lintas daerah dan lintas waktu dalam kurun waktu selamanya. Ia tidak kebal terhadap difusi ataupun gelombang perubahan, justru eksistensinya ditentukan oleh kemampuannya dalam beradaptasi dan menyesuaikan diri secara terus menerus di atas dinamika relasional yang sedemikian padat, sehingga kadar ketulenan dari keempat corak hukum adat yang lekat dengan semangat kegotongroyongan dan kekeluargaan pada setiap entitas dimungkinkan bervariasi. Didasari pemahaman seperti itu, Soepomo menggambarkan sifat tata kehidupan asli Indonesia tak ubahnya berlangsung persatuan antara pemimpin dan rakyat, antara golongan-golongan rakyat yang diikat semangat kekeluargaan dan gotong-royong (Kusuma, 2009). Gagasan yang kelak memperkuat pendirian sejumlah pakar hukum adat, filsafat dan hukum (Besar, 2005; Djojodigono, 1958; Hazairin, 1981; Kartohadiprojo, 2010; Notonagoro, 1975), ketika menginisiasi pengembangan sistematika berpikir filsafat Pancasila. Mereka memandang, dalam kemajemukannya yang muncul dalam praksis kehidupan manusia Nusantara bukanlah perbedaan yang lebih memiliki konotasi negatif terhadap kesatuan, namun justru yang mengemuka adalah keragaman yang diinsyafi manusia Nusantara sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan dalam pergaulan sosialnya.

Suku bangsa di Nusantara memandang bahwa dalam pergaulan hidupnya manusia tidak bersifat individual, berdiri sendiri, bebas dari ikatan kelompoknya dan hanya mencari manfaat bagi dirinya, melainkan manusia yang merupakan unsur tak terpisahkan dari kelompoknya dan hanya memiliki makna ketika bergandengan bersama kelompoknya. Eksistensi manusia ditempatkan pada keluhuran harkat dan martabat yang secara

hukum, penguasa, lingkungan hidup yang berlandaskan pada hak komunal atas tanah dan air bagi keseluruhan anggotanya (Vollenhoven, 1981).

¹⁹ Adanya satu kesatuan dari empat corak umum hukum adat di Hindia Belanda dikemukakan F. D. Holleman di dalam pidato inagurasinya pada 1935 yang berjudul *De Commune Trek in Het Indonesisch Rechtsleven*.

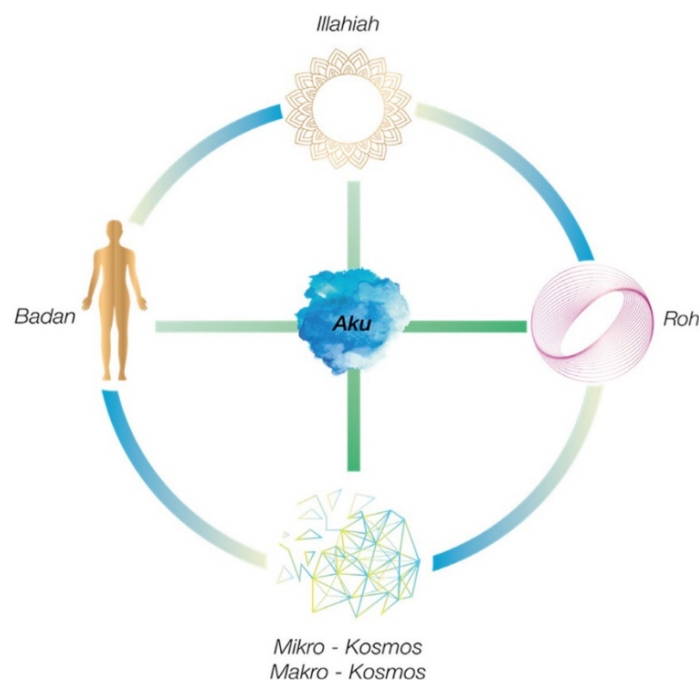
²⁰ Setelah mengenal agama, sifat religius-magis mewujudkan dalam bentuk kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan justru semakin meneguhkan keyakinan masyarakat yang tidak mengenal pemisahan dunia lahir (fakta) dengan dunia gaib (transenden). Masyarakat mempercayai bahwa setiap perilaku mengandung konsekuensi imbalan dan hukuman dari Tuhan YME, sehingga dituntut untuk selalu mawas diri dan menjaga keselarasan.

²¹ Kepentingan individu senantiasa diselaraskan dengan kepentingan umum, di mana hak-hak perseorangan akan diimbangi oleh kewajiban-kewajiban komunal mereka. Dengan mentalitas seperti itu, setiap penilaian dan pembuatan keputusan akan berada di tangan masyarakat hukum adat bersangkutan. Masyarakat secara keseluruhan berkuasa dalam menentukan dan memberikan panduan bagi keseluruhan perilaku masyarakatnya.

²² Keselarasan berasal dari kata laras yang berarti kesesuaian atau kecocokan. Menurut KBBI dapat bermakna sebagai dasar pemerintahan menurut adat, sehingga ia merupakan kemampuan dalam mengatur keseimbangan emosi dan menata perilaku, sehingga tidak menimbulkan kegoncangan dalam masyarakat.

illahiah merupakan makhluk Tuhan YME dengan kesadaran mengemban kodrat relasional untuk selalu menempatkan diri dalam keselarasan masyarakat dan mikrokosmos-makrokosmos.²³ Pandangan tersebut didasarkan atas pemikiran bahwa manusia merupakan makhluk pribadi (individu) dan sekaligus makhluk sosial yang tersusun dalam fitrah sebagai jasad dan roh serta jiwa dan raga. Sebagaimana diilustrasikan Serat Centini “*kita adalah tunggal tetapi tidak tunggal, dua namun tidak dua, jiwa menampakan diri dalam tubuh... tak ada awal tak ada akhir, tak ada kecil tak ada besar, tak ada yang ada dan tak ada yang tiada, tak ada kurang tak ada tambah, hanya Satu saja adanya*” (Amangkunegara III et al., 2015).

Realitas tersebut, kelak semakin dimatangkan oleh fenomena yang disebut Fernand Braudel sebagai “*plurisentrisme ekonomi*” dalam keberagaman kultural yang mobilitasnya melebihi perdagangan yang tengah marak di kawasan Laut Tengah bagian timur di awal zaman modern (Hefner, 2007). Perdagangan maritim Nusantara yang kondusif bagi kolaborasi lintas etnis dan pertukaran budaya yang kaya telah memberikan konsekuensi bagi bangsa-bangsa Melayu-Indonesia yang terlibat dalam perdagangan itu untuk mengembangkan tradisi-tradisi budaya yang menunjukkan kemiripan sebagai keluarga besar yang kuat dari berbagai wilayah etnis dan politis yang luas. Ada dimensi linguistik, yang menyebabkan terjadinya pola etnisitas yang saling merembes (*permeable ethnicity*), dimana bahasa Melayu menjadi bahasa kecendekiaan, niaga, diplomasi, dan agama yang paling terkemuka. Sebagaimana terjadi hingga sekarang, menurut Hefner (2007) identitas-identitas etnis yang fleksibel rupanya telah dipayungi oleh suatu rasa transetnis peradaban Melayu-Indonesia.



Gambar 2. Hakikat Eksistensi Manusia Nusantara

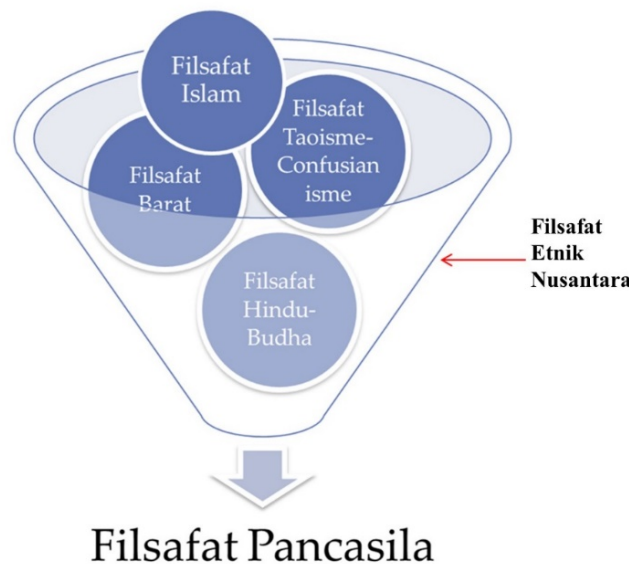
Konstruksi seperti itulah yang mendasari gagasan FEN yang tertaut dengan pemikiran sejumlah ahli filsafat etnik (Hidayat, 2004; Nasroen, 1967; Pramono, 1985; Sumardjo, 2002; Sunoto, 1985), yaitu segala warisan pemikiran asli yang terdapat dalam adat-istiadat dan kebudayaan semua kelompok etnik di Nusantara sebagai sebuah gagasan filosofis khas dan otentik Indonesia. Di atas gagasan seperti itulah, proses pencarian hakikat manusia Nusantara yang didasarkan pada hukum adat sebagai wadah pengembangan konsepsi penalaran keilmuan diletakkan. Di mana keberadaan FEN tidaklah hidup, tumbuh dan berkembang dalam ruang hampa dan statis, kedap dari pengaruh luar, serta terbebas dari anasir filosofi asing. Dengan segala kelemahan dan

²³ Berbeda dari yang ditunjukkan oleh hukum sosiologi positif Auguste Comte yang menggambarkan masyarakat berkembang melalui tiga tahapan secara linier dari: 1) Masyarakat teologis/fiktif (menafsirkan gejala di sekelilingnya secara teologis); menjadi 2) Masyarakat metafisik (setiap gejala dipahami memiliki kekuatan-kekuatan [inti] tertentu); dan menuju 3) Masyarakat positif (fokus hanya pada gejala sosial yang nyata dan konkrit). Penulis berpandangan bahwa perkembangan masyarakat Nusantara justru bergerak siklikal, di mana ketiga tahapan Comte tidak selalu linier mengikuti suatu garis lurus ke depan. Kemajuan, kemunduran, kejatuhan, dan tumbuh-berkembangnya masyarakat dapat terjadi secara berulang-ulang. Dalam konteks tersebut, eksistensi keluhuran harkat dan martabat manusia Nusantara yang secara ilahiah merupakan makhluk Tuhan YME, tampaknya tetap mendapatkan tempat “terhormat” hingga fase masyarakat positif dalam perspektif Comte.

keunggulannya, FEN beradaptasi, mengolah dan berinteraksi dengan beragam pandangan filsafat yang bertemu di aras lokal, sehingga melahirkan aliran faham baru yang berbeda dengan basis filsafat aslinya (hibrid). Geertz (1983) ataupun Muder (1999) menyebut fenomena ini sebagai sinkretisme.²⁴

Realitas yang dijumpai semakin memperjelas betapa entitas-entitas di Nusantara memiliki kesanggupan dalam memperoleh fundamen kesatuan dari keberagaman yang tampak saling berlawanan, sehingga terkesan mempersatukan hal-hal yang berbeda-beda sebagai sebuah relativitas formal. Sebagaimana terlihat pada struktur bangunan dan relief candi Borobudur yang dibangun pada masa Syailendra; kitab Arjuna Wiwaha Kakawin sebagai saduran Mahabrata pada masa Airlangga; Baratayuda sebagai saduran epos Mahabrata pada masa Jayabaya, hingga *Sinkretisme* tantrik atas agama Siwa-Budha sebagai agama resmi Kerajaan Majapahit yang menjadi saksi atas kelenturan budaya Jawa dalam mengadopsi sistem kepercayaan agama-agama impor untuk diinternalisasi bagi kepentingannya sendiri. Agama-agama asing meresap dalam kebudayaan Jawa hingga menjadi identitas Jawa itu sendiri, sebagaimana juga terlihat dalam proses internalisasi bahasa Sanskerta menjadi bahasa Jawa Kuno (Suseno, 2001).

Cara berpikir seperti itu tampaknya juga diinsyafi oleh Ki Hajar Dewantara dengan melakukan rekonstruksi “prinsip nasi goreng” dalam memahami realitas masyarakat Indonesia. Meskipun nasi goreng (sebagai makanan asli tradisional Indonesia, umumnya digoreng dengan minyak kelapa) dimasak dengan menggunakan mentega (*butter*) yang berasal dari Belanda sehingga bertambah enak dan tidak tengik, namun tidak ada alasan untuk menolak penggunaan mentega (*butter*) selama yang menggorengnya adalah orang Indonesia sendiri. Nasi goreng tradisional yang bermentega Belanda itu tetap layak untuk disebut “filsafat buatan orang Indonesia”, bukannya plagiarisme filsafat Barat (Dewantara, 1969).



Gambar 3. Proses Pembentukan Filsafat Pancasila

Pandangan hibrid seperti itulah yang kelak dijadikan landasan pemikiran para pendiri negara dalam merumuskan UUD 1945 dan Pancasila. Aspek-aspek FEN terbaik kemudian menjiwai dan melandasi pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), seperti: tradisi ketuhanan (*theisme*) dan permusyawaratan (demokrasi pramodern), persatuan antara pimpinan-rakyat, prinsip kekeluargaan, permusyawaratan dan gotong-royong. Sedangkan berbagai paham Barat terbaik, seperti: nasionalisme, humanisme universal atau internasionalisme, rasionalisme, sosialisme negara (*staats-socialism*) dan kesejahteraan sosial (*social democracy*) diadopsi dan dicangkokkan. Demikian halnya konsepsi *Umran*-nya Ibn Khaldun dan persepsi *Maslahah* dari berbagai mazhab, khususnya Mahzab Syafi'i,²⁵ serta *Ijma' Fiqih*

²⁴ Sinkretisme ini digunakan sehubungan dengan masalah (keagamaan) tanpa memecahkan berbagai perbedaan dasar dari prinsip-prinsip yang ada, untuk menenggelamkan berbagai perbedaan, dan menghasilkan kesatuan di antara berbagai sekte atau aliran filsafat, sehingga dapat digunakan untuk menggambarkan upaya memadukan berbagai unsur yang terdapat di dalam berbagai pembicaraan.

²⁵ Di tengah perselisihan mengenai hubungan negara dan agama, seperti tercermin dalam perdebatan-perdebatan yang berlangsung dalam persidangan BPUPK antara golongan kebangsaan dan Islam, menurut Latif (2011) di dalam tubuh golongan Islam juga terdapat nuansa perbedaan pandangan karena tidak semua menghendaki penyatuan sepenuhnya antara agama dan negara (Negara Islam). Begitu pula di dalam golongan kebangsaan, ada kelompok yang sepenuhnya menghendaki pemisahan urusan negara dan agama, dan ada kelompok yang tidak sepenuhnya ingin memisahkan keduanya. Bahkan, ada

Islam tentang demokrasi pun diintegrasikan. Gagasan dan konsepsi filosofis seperti itulah yang mendasari perumusan UUD 1945 dan Pancasila, sebagai dasar pembentukan NKRI pada 17 Agustus 1945. Untuk itu, filsafat Pancasila di dalam tulisan ini dapat dipahami sebagai hasil proses adaptasi selektif atas “perjumpaan” berbagai paham filsafat dunia di Nusantara di mana FEN menjadi wadah berlangsungnya transformasi, legitimasi dan habituasi gagasan dan konsepsi filosofis hibrid yang membentuk manusia dan bangsa Indonesia sebagaimana mewujudkan saat ini.

Hasil dari penggalian ragam budaya suku bangsa di Nusantara oleh para pendiri bangsa yang kelak menjadi dasar falsafah negara, menunjukkan bahwa penetapan Pancasila sebagai dasar falsafah atau “*weltanschauung*” bangsa dan negara Indonesia merdeka, bersumber dari budaya berbagai suku bangsa yang dihayati manusia Nusantara.²⁶ Keberadaan filsafat Pancasila yang terbungkus dalam bingkai heterogenitas FEN dengan berbagai kearifan lokalnya, telah mengadaptasi berbagai aliran filsafat manapun dari luar yang berinteraksi dengan cara yang khas dan sesuai konteksnya. Hal ini menjadikan Bangsa Indonesia tidak saja lebih berciri partisipatif dan emansipatif, karena pandangan tentang hakikat manusianya yang begitu beragam, namun memiliki kesatuan dalam menghargai keberagaman. Tidak berlebihan jika Tjondronegoro mempersepsikan ideologi negara “Pancasila” bersifat mempertemukan berbagai kelompok agama, suku bangsa, dan sebagainya di bawah satu naungan, guna mendapat jaminan perlakuan serta kesejahteraan yang adil dan merata bagi semua golongan (Tjondronegoro, 2013).

Menghela Belunggu Epistemologi Barat Melalui Filsafat Pancasila

Jika kita mendasarkan pada realitas formal filsafat Pancasila sebagaimana dikemukakan sebelumnya, maka hakikat manusia Indonesia adalah mahluk pribadi (individu) sekaligus mahluk sosial, mahluk rohani sekaligus mahluk jasmani. Oleh karena itu, filsafat Pancasila dengan tegas 1) menolak pendirian materialisme bahwa manusia sebagai materi belaka; 2) tidak menerima visi dualisme Plato; dan 3) tidak sependapat dengan Aristoteles yang menganggap jiwa manusia akan musnah saat kematian (Setiardi, 1986). Namun demikian menurut Tjondronegoro (2013), kita tidak memiliki kemampuan untuk menolak atau membendung penetrasi pemikiran ilmiah Barat dengan segala paradigmanya, sementara kita belum memikirkan dan merumuskan bagaimana dasar paradigma ilmiah yang berdasarkan ideologi Pancasila. Terkait hal ini, Tjondronegoro telah memberikan petunjuk ke mana mencari paradigma ilmiah Indonesia. Menurutnya, dasar utamanya adalah Ketuhanan, yaitu bahwa keberadaan alam dan sumberdaya alam, serta kehidupan di bumi adalah “diciptakan” Sang Maha Pencipta (Tjondronegoro, 2013). Sebuah pendirian akademis yang relevan dengan hakikat manusia Indonesia yang bercorak Religius-Magis dalam pandangan Holleman, sehingga sangat berbeda dari Barat.²⁷

Penekanan berbeda sehubungan potensi rohani manusiawi yang “diandalkan” menjadi penjarak filsafat Barat dari Filsafat Pancasila, sekaligus merupakan penjelas hakikat manusia yang tidak semata-mata jasmani namun juga rohani—bahwa manusia Indonesia selalu berada dalam keselarasan berpikir dan melakukan transendensi

pula tokoh-tokoh dari golongan kebangsaan yang ingin melaksanakan syariat Islam dengan sungguh-sungguh. Namun dewasa ini, tantangan dari dalam golongan Islam yang ingin menyatukan antara agama dan negara menjadi semakin menguat, selain diperkeruh oleh penetrasi gerakan-gerakan revivalisme (Wahhabisme dan Pan-Islamisme) yang kian nyata. Tantangan ini menimbulkan polaritas Islam yang tajam, sehingga menggerogoti tubuh Islam sendiri melalui potret-potret perseteruan dan perebutan panggung politik yang dramatis (Hefner, 2007).

²⁶ Meskipun suguhan etnografi kolonial besar kemungkinan membatasi dan memengaruhi pengetahuan para pendiri bangsa pada fase pra-kemerdekaan, namun dari apa yang terdokumentasikan dalam sidang BPUPK dapat ditelusuri betapa para pendiri bangsa tidak hanya menggunakan data-data pemerintah kolonial Hindia Belanda ataupun para sarjana Barat. Sebaliknya, mereka juga dengan sangat cerdas memanfaatkan dan menghayati artefak historiografi bangsanya sebagai alat perjuangan.

²⁷ Religiusitas yang dalam KKBI diartikan sebagai “pengabdian terhadap agama atau kesalehan” memiliki definisi yang tidak seragam. Dalam pandangan Nusantara yang transenden, pendalaman dan tarikan konsekuensi yang ditimbulkannya sangat berbeda secara diametral dari pandangan Barat. Kehidupan sekuler Barat yang menempatkan agama hanya pada kehidupan pribadi masing-masing pemeluknya telah menghilangkan identitas agama, sehingga agama hanya menjadi sebuah tanda yang tidak nampak dan tidak hadir pada ranah publik kehidupan warga negara. Sekulerisme sebagai proses rasionalitas instrumental, utamanya dalam ranah ekonomi, birokrasi, dan teknik, telah mendorong agama jatuh ke ranah privat hingga akhirnya dipandang sebagai sesuatu yang tidak rasional. Sejumlah kajian sebagaimana dirangkum Subhan El Hafiz dan Yonathan Aditya (2021) menunjukkan bahwa tingkat religiusitas masyarakat Indonesia yang lebih tinggi dibandingkan banyak negara-negara lain justru ditengarai sebagai bentuk irasionalitas yang menjadi salah satu sumber masalah sosial, seperti terorisme, prasangka, dan konflik sosial. Padahal, seperti dinyatakan Hefner (2007), ketegangan-ketegangan lokal yang berkembang menjadi pertempuran-pertempuran nasional yang sengit seperti itu justru mengilustrasikan tekad keras elit politik yang ingin meracuni hubungan antar agama dengan tujuan untuk mementahkan reformasi politik. Kekerasan semacam ini tidak hanya mengancam tradisi kewarganegaraan multikultural, tetapi juga warisan budaya Muslim Indonesia dalam sivilitas dan toleransi beragama, yaitu komitmen pada terwujudnya sebuah bangsa multietnis dan multireligius.

atas realitas hidupnya. Untuk itu, potensi manusiawi yang “diandalkan” dalam menggapai yang tertinggi dari Sang Ada tidak hanya berupa akal budi, tetapi juga intuisi atau bisikan hati²⁸ dan pengalaman sebagai manifestasi corak Kontan dan Konkret yang dalam kesejarahan kebudayaan Indonesia diwarisi dari tradisi hukum adat. Kata “mengandalkan” mengandung maksud perhitungan rasional tidak selalu diabaikan dalam berbagai urusan kehidupan manusia Indonesia, namun ia tidak menjadi satu-satunya pilihan dalam mencari “kebenaran”.

Dewasa ini istilah kebudayaan Indonesia (Timur) dan Barat memiliki arti yang semakin kabur akibat hubungan-hubungan sosial Indonesia (Timur) dan Barat yang tidak terelakkan dalam kurun waktu yang panjang. Unsur-unsur dalam kebudayaan Indonesia (Timur)—seperti mementingkan upacara adat yang bersifat religi atau kehidupan kerohanian, pikiran prelogis yang mementingkan unsur-unsur kebatinan dan mistik, keramahmatan yang mengedepankan kepentingan bersama dan gotong royong—tidak berarti sama sekali tidak dapat ditemui dalam diri manusia Barat. Begitu pun unsur-unsur kebudayaan Barat—seperti lebih mementingkan kebendaan (material), pikiran logis, hubungan asasguna (hanya berdasarkan prinsip kemanfaatan), menekankan kesopanan dalam pergaulan (dengan prinsip tidak merugikan, tidak membuat malu, dan tidak merendahkan orang lain), serta individualism—bukannya tidak dapat dijumpai dalam diri manusia Indonesia (Timur). Secara relatif, unsur-unsur dalam kedua kebudayaan itu bisa saling berjaln berkelindan di dalam proses pembentukan kedirian seorang manusia. Sebagaimana dikemukakan Koentjaraningrat (1990) dengan mengacu pemikiran Francis L. K. Hsu, manusia secara umum pada dasarnya memiliki kebutuhan pokok dalam kehidupan rohaninya untuk menjadi subjek dari perasaan “hubungan intim serta karib”, sebagai tujuan dari perasaannya untuk berbakti. Suasana “hubungan intim dan karib” di dalam kehidupan rohani manusia seperti inilah yang menjadikan jiwa terdorong menyeimbangkan kehidupan individu, sehingga dapat menjaga ekuilibrium homeostatis psikologi (*psychological homeostatis*). Sebuah proses pembentukan diri secara rohani yang sangat lekat dengan tradisi kebudayaan manusia bersangkutan.²⁹

Dengan demikian, Filsafat Pancasila yang didasarkan pada hakikat manusia Indonesia sekurang-kurangnya memiliki segi distingtif dari filsafat lain yang berkembang di dunia. *Distinctiveness* menjadi sebuah kenyataan sejarah bagi filsafat Pancasila, mengingat sisi distingtif yang terkandung di dalamnya merupakan manifestasi keberadaan FEN yang begitu beragam dan khas, ketika menjadi wadah bagi “perjumpaan” berbagai aliran filsafat yang masuk ke Nusantara. Meski demikian, harus pula dipahami bahwa hasil pertemuan berbagai aliran FEN tidak selamanya lebih banyak mencakup *borrowing*-nya dibandingkan otentisitasnya. Sebagaimana dikemukakan Hidayat (2004), hasilnya tidaklah selalu lebih banyak segi “pinjamannya” daripada segi “aslinya” karena terkadang yang terjadi justru bisa sebaliknya. Realitas pinjam-meminjam seperti itu, pada saatnya akan diinternalisasi melalui proses hibriditas, bisa melalui proses sintesa dialektis, penyesuaian, modifikasi, konversi, ataupun penolakan dan keberatan, sehingga terbangun suatu corak lain yang berbeda.

²⁸ Semacam pengalaman imajiner yang memungkinkan seseorang masuk ke dalam pengalaman itu sendiri untuk memperoleh pengetahuan, oleh kerennanya mekanisme intuitif dapat menjadi cara transendental dalam melampaui empirisisme dan rasionalisme.

²⁹ Pada masyarakat semua suku bangsa di Indonesia, orang tua dan saudara kandung dalam keluarga batih, bahkan saudara-saudara dalam keluarga luas (*extended family*), akan secara tidak langsung mengisi ruang “hubungan intim dan karib” setiap individu selama ia hidup. Orang-orang di dalam ruang “hubungan intim dan karib” tersebut akan menjadi objek dari rasa kemesraan, kebahagiaan, serta dalam kesulitan, dan tekanan batin. Karena itu, orang-orang itulah yang menjadi tempat individu berlindung serta sebagai sumber pertolongan pertama. Ia hidup mengambang untuk menyelaraskan dirinya sesuai dengan tuntutan kehidupan masyarakatnya. Ia puas dan bahagia dengan apa yang dimilikinya, pasrah menikmati keindahan hidup. Jikalau hidup itu tidak indah karena penuh kesengsaraan, maka ia akan berusaha untuk tetap mencoba melihat unsur-unsur keindahan dalam kesengsaraan tersebut. Meskipun dalam masyarakat Barat tiap individu pada mulanya juga menyandarkan “hubungan intim dan karib” pada orang tua dan saudara kandungnya, namun pada saat individu beranjak dewasa dengan sadar ia akan berupaya memisahkan dirinya dari ruang “hubungan intim dan karib” tersebut, untuk mencari orientasi dan jalan hidupnya sendiri. Hal ini tidak terlepas dari tradisi kebudayaan Barat sejak berabad-abad sebelumnya yang telah mengembangkan suatu konsepsi tertinggi yang menjadi dasar berlakunya nilai individualisme, yaitu bahwa manusia sejati adalah manusia yang dapat mencapai tujuan hidupnya atas kemampuannya sendiri. Artinya dalam diri manusia Barat dewasa, dituntut untuk mengembangkan suatu “hubungan intim dan karib” yang baru. Sebuah proses hidup yang memerlukan usaha khusus, penuh dengan ketegangan batin yang berlangsung secara terus-menerus. Kegagalan menemukan atau memelihara ruang “hubungan intim dan karib” yang baru dapat menimbulkan kekosongan sehingga kehidupan individu dapat kehilangan arti dan tujuan, kehilangan kualitasnya, dan dihindangi perasaan sepi tiada tara. Tidak adanya sekelompok manusia yang secara otomatis dapat dianggap menggantikan ruang “hubungan intim dan karib” ini menyebabkan diri manusia Barat menjadi seorang yang individualis dan gigih untuk terus menemukan dan mengisi “ruang kosong” tersebut, sehingga seringkali direkayasa dengan menyediakan berbagai kompensasi yang memiliki arti setara dengan kebutuhan pokok kehidupan “rohaninya” (Koentjaraningrat, 1990).

Dengan demikian, hasil perjumpaan berbagai aliran filsafat yang masuk ke Nusantara sangat bergantung pada realitas kontekstualnya.

Secara kontekstual, sebagai konsekuensi logis atas proses hibriditas yang berlangsung secara dinamis tersebut, filsafat Pancasila akan mewujudkan di antara tarik-ulur Paham Sinkretisme dan Paham Akulturatif. Gambaran umum keduanya disajikan secara ringkas berdasarkan sejumlah hasil riset *socioreligious* di aras lokal berikut ini. *Pertama* adalah Paham *Sinkretisme* sebagaimana dikemukakan oleh Geertz (1983); Mulder (1999); dan Budiwanti (2000). Sekalipun paham ini digunakan sehubungan masalah (keagamaan) dengan cara menenggelamkan ketidaksamaan untuk menyatukan berbagai sekte atau aliran filsafat, namun prosesnya tidak menyentuh pemecahan beragama dasar pijakan filsafati yang diusung berbagai aliran yang bertemu tersebut, sehingga tidak terjadi konformitas secara substansial.

Islam dan budaya lokal (Jawa), misalnya, berakulturasi sesuai konteksnya sehingga yang terjadi di antara Islam dan budaya lokal adalah antonimi. Islam dan Jawa sebagai dua atribut dengan “desain” yang tersendiri, berlainan, arkaik, dan penuh pesona. Justru yang berlangsung adalah proses saling “menguasai” atau saling “menundukkan”. Sebagaimana Islam Jawa yang merupakan perpaduan antara ajaran Islam, Hindu, Budha dengan identitas (etnik) budaya lokal di Jawa dan agama lokal (animisme), di mana budaya Jawa begitu dominan sehingga Islam hanya menjadi kulit luarnya. Budaya Jawa mampu “mendominasi” filsafat luar yang berjumpa dengannya di aras lokal. Di dalam pandangan kaum puritan, Islam Jawa ini merupakan agama rakyat yang menyimpang dari Islam. Fenomena ini juga dijumpai Budiwanti (2000) pada masyarakat Islam Sasak *Wetu Telu*, di mana sinkretisme penerimaan Islam yang dicirikan dengan pengakuan atas keesaan Tuhan sarat diwarnai dengan keyakinan terhadap berbagai macam roh setempat.

Paham Sinkretisme muncul sebagai konsekuensi logis atas proses saling “mendominasi” atau saling “mengalahkan” di antara berbagai aliran filsafat lokal (FEN) dengan sejumlah aliran filsafat dari luar. Dalam proses itu aliran-aliran FEN justru mampu “menundukkan”, sehingga mendominasi aliran filsafat dari luar yang bertemu dengannya di aras lokal. Proses adaptasi aliran filsafat lokal di Jawa terhadap filsafat Islam yang ditemukan Clifford Geertz pada kaum Abangan, Santri dan Priyai bisa menjadi salah satu perwujudannya (Geertz, 1983). Wujud konkret lainnya adalah menguatnya sentimen politik kedaerahan yang menghendaki kepala daerah tertentu berasal dari putra daerah/asli setempat. Selain itu juga orientasi sekelompok masyarakat di sejumlah daerah yang menginginkan dan berupaya untuk memisahkan diri dari NKRI karena kepentingan primordial.

Kedua adalah Paham Akulturatif sebagaimana hasil studi Bartholomew (2001), Darban (2004) dan Woodward (1989). Di sini Islam dan budaya lokal (Jawa) yang berakulturasi tidaklah menjadi antonim tetapi justru *compatible*. Meskipun proses menerima dan menyerap tidak selalu saling menaklukkan, namun Islam mampu memberikan pengaruhnya yang mewujudkan secara signifikan dalam tradisi lokal. Di dalam praktiknya, Islam sebagai “tradisi besar dunia” yang diintrodusir ke dalam justru menunjukkan dominasinya, menjadi *core value* ketika berada di tengah-tengah budaya lokal. Hal ini terjadi sampai kemudian berlangsung proses “perenggangan” Islam dengan berbagai ekspresi budaya lokal. Suatu perkembangan yang difasilitasi oleh wacana pembaruan dan pemurnian Islam, sebagaimana ditunjukkan oleh temuan Woodward (1989) yang menggarisbawahi “Muslim sejati” kurang lebih bukan “Jawa Sejati”, yang hanya seiring sebangun dengan padangan kalangan puritan, bahwa Muslim sejati adalah mereka yang murni, shaleh, dan bebas dari segenap bid’ah kebudayaan. Dalam catatan Darban (2004), berbagai pergolakan seperti itu diwarnai oleh sifat-sifat gerakan sosial yang revivalistis, reformistis, messianistis, millenaristis dan nativistis.

Paham Akulturatif yang tampil sebagai akibat aliran filsafat besar dunia yang diinternalisasi menjadi demikian hegemonik ketika bersentuhan dengan berbagai aliran FEN di aras lokal. Itu artinya, keberadaan aliran filsafat dari luar tidak mampu dibendung dominasinya oleh aliran filsafat lokal, sehingga karakter yang mewujudkan adalah lebih kuat warna luarnya. Pemberontakan PKI pada 1948 dan 1965 yang diintrodusir dari paham komunisme Eropa ataupun China yang memberikan pengaruh ideologis terhadap kaum buruh kota dan kaum petani pedesaan menjadi contohnya. Contoh lainnya adalah keberadaan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang mampu menggalang kekuatan dari kalangan komunitas perkotaan untuk mewujudkan cara hidup secara Islami dalam naungan khilafah Islamiyah, meski kemudian keberadaannya dilarang pemerintah karena bertentangan dengan konstitusi. Sekalipun terabaikan, realitas sistem politik dan sistem ekonomi nasional yang semakin liberal dan kapitalistik, sehingga tidak sebangun dengan UUD 1945 dan Pancasila, juga merepresentasikan keberadaan paham Akulturatif.

Ketiga adalah Paham Konstruktif sebagaimana temuan penelitian Lenggono (2011), Syam (2005), dan Mul Khan (2000) yang memandang hubungan Islam dan budaya lokal bercorak Sinkretis-Akulturatif. Dalam

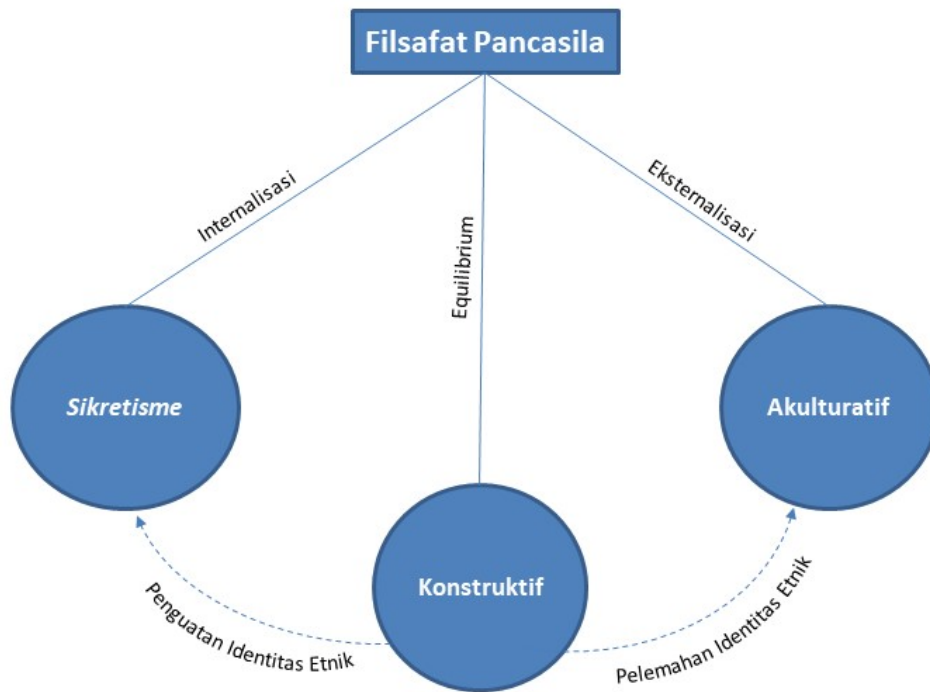
pengertian, ia merupakan konstruksi bersama antar agen (elit-elit lokal) dalam sebuah proses dialektika yang berlangsung secara terus-menerus bersama masyarakatnya. Proses dialektika ini menawarkan konsep bangunan Islam yang adaptif dan akomodatif di mana budaya lokal menyerap unsur Islam dan menguatkan ajaran Islam, begitu pula sebaliknya. Sebuah proses transformasi pemaknaan teks di dalam ruang budaya lokal yang berlangsung secara terus menerus, dengan legitimasi dari hasil interpretasi para elit secara konstruktif sebagai representasi masyarakatnya. Berbagai ajaran Islam dan budaya lokal yang mengandung unsur-unsur bertentangan ataupun bersesuaian, diadaptasi dan didialogkan secara dinamis, sehingga menghadirkan keberagaman dan kesatuan Islam dengan “pakaian” budaya lokal, sekaligus warna-warni budaya lokal dengan “pakaian” Islam.

Di dalam penelitiannya pada masyarakat petambak migran Bugis yang memiliki tingkat kehidupan ekonomi yang relatif lebih baik dibanding masyarakat pada umumnya, Lenggono (2011) memandang *pongawa* yang memiliki sumberdaya besar dan mampu memerankan dirinya sebagai “orang shaleh” secara kultural, merupakan elit lokal yang memiliki legitimasi dari masyarakatnya untuk memaknai teks di dalam ruang budaya lokal yang sangat dinamis. Sementara Mul Khan (2000) mengidentifikasi “orang shaleh” sebagai tokoh di balik keberhasilan perluasan Muhammadiyah di kawasan pedesaan karena berhasil dipribumisasi sebagai “jalan baru” Islam, yang berbeda dengan tata cara syariah, sufisme, dan Islam modernis atau tradisional. “Jalan baru” tersebut dimungkinkan oleh kebebasan elit lokal dalam berjihad dan bertarjih secara lokal untuk memberi legitimasi keagamaan kepada kehidupan petani yang mendorong pengikatan diri pada “orang shaleh” dan lembaga keshalehan, sehingga partisipasi petani di dalam lembaga yang melibatkan “orang shaleh” cenderung lebih tinggi.

Oleh karena itu, Paham Konstruktif dapat diibaratkan sebagai “ruang penengah” atas tarik-ulur yang terjadi di antara Paham Sinkretisme dan Paham Akulturatif. Kedua paham dapat hadir secara bersamaan, saling menguatkan dan saling mengadaptasi keberadaan masing-masing secara dinamis, bertransformasi menjadi bagian integral (eksistensi masing-masing personal) dalam masyarakatnya, sehingga mampu menciptakan keselarasan,³⁰ sikap yang akseptan dan terbuka pada perbedaan. Keberadaan Paham Konstruktif menjadi penting kedudukannya dalam upaya merawat kesatuan dan keutuhan bangsa dengan masyarakat multikulturalnya.

Dengan menggunakan perspektif Bandul Filsafat Pancasila, maka keberadaan Paham Konstruktif akan secara dinamis berada di tengah-tengah bandul. Ia akan bergerak ke kiri (Sinkretisme) dan ke kanan (Akulturatif) secara dinamis hingga mencapai titik keseimbangan yang dapat diterima oleh semua pihak yang berinteraksi. Meskipun bergerak secara dinamis, mengikuti proses dialog di antara para elit dan masyarakatnya, namun Paham Konstruktif juga menjadi penanda bagi paham *Sinkretisme* untuk tidak bergerak terlampaui jauh ke kiri karena dapat mendorong menguatnya semangat primordialisme dan sentimen kedaerahan yang melampaui batas hingga etnonasionalisme, maupun *chauvinisme* ataupun ultranasionalisme. Ia sekaligus juga menjadi penanda bagi Paham Akulturatif untuk tidak bergerak terlampaui jauh ke kanan dengan menanggalkan komitmen nasionalisme, kebangsaan, *Bhinneka Tunggal Ika*, dan patriotisme karena lebih mengedepankan paham internasionalisme atau kosmopolitanisme tertentu sebagai identitas yang absolut.

³⁰ Salah satu wujud keselarasan sosial dalam kebudayaan Nusantara dapat dirasakan dari keterpaduan, keseimbangan, dan keserasian alunan musik gamelan yang termanifestasikan dalam urutan bunyi ketika peralatan musik gamelan dialunkan dalam sebuah irama gending. Alunan musik ini diawali dari tarikan tali rebab, disusul bunyi suara bilah-bilah logam kuningan yang disebut slentem, lalu bunyi saron, kendang, kenong, gambang dan suara lainnya, yang selalu diakhiri dengan suara gong di penghujung bait irama gending, sehingga menghasilkan suara yang selaras dalam keheningan rasa dan jiwa. Tanpa keberadaan komando dari seorang dirigen, seluruh pemain dalam musik gamelan merupakan penyelaras yang harus selalu mawas diri atas pemain lainnya. Keselarasan yang terwujud mengindikasikan bahwa setiap pihak telah berada pada tempat kosmisnya yang tepat, merefleksikan idealisasi keseharian hidup masyarakat Nusantara. Sebagai wujud material kebudayaan Nusantara yang menyimbolkan suatu makna kerukunan masyarakat, senantiasa saling menghormati, saling menghargai dan saling bekerjasama untuk menciptakan suasana hidup yang selaras.



Gambar 4. Bandul Filsafat Pancasila

Mengembangkan Sosiologi Indonesia Berbasis Filsafat Pancasila

Narasi yang telah disajikan, memberikan wawasan betapa lanskap Nusantara mampu memberikan pijakan bagi hadirnya paham-paham aliran pengetahuan alternatif dari hasil proses tarik-ulur yang panjang dan dinamis di atas ideologi Pancasila sebagai alasnya. Di dalam pemahaman seperti itulah, “narasi besar” Sosiologi di Indonesia (selanjutnya disingkat SdI) yang secara eksplisit telah memiliki akar sejarah yang menancap jauh sejak masa kolonial di dalam tembok-tembok akademis formal di Indonesia akan dipertemukan dengan “narasi pinggiran” Sosiologi Indonesia (selanjutnya disingkat SI). SdI yang telah mapan ataupun SI yang baru merentang di luar tembok-tembok akademis formal, keduanya akan diposisikan sebagai endapan pelbagai unsur yang dengan berbagai kegaduhannya telah mulai mengalami kontraksi atau anomali dalam ungkapan paradigmatis Thomas S. Kuhn dengan stadium berbeda.

SdI secara terminologis dimaksudkan sebagai ilmu pengetahuan sosial bersubstansi Sosiologi Barat yang diintrodusir ke Indonesia dalam rangka memahami realitas masyarakat Indonesia, sehingga secara diametral berbeda dari SI yang digagas dalam tulisan ini. Sementara SI secara terminologis dimaknai dalam tulisan ini sebagai ilmu pengetahuan sosial bersubstansi identitas (dengan karakter keberagaman yang mawujud dalam realitas masyarakat Indonesia) yang terbuka terhadap berbagai perbedaan. Ia diposisikan sebagai kritik terhadap hegemoni ilmu pengetahuan sosiologi Barat yang digunakan secara semena-mena dalam memahami masyarakat Indonesia, sekaligus menjadi gerakan emansipatif bagi keberlangsungan masyarakat Indonesia yang multikultural dan multireligius.

Meskipun sebagai sebuah wacana SI belum pernah mendiskusikan epistemologinya secara substantif dan intens, kehadiran tulisan ini diharapkan dapat memantik diskusi awal. Setidaknya, tulisan ini dapat mengusik keberadaan berbagai mazhab pemikiran sosial di Indonesia yang masing-masing belum juga beranjak dewasa, sebagaimana Mazhab Bogor yang secara potensial memiliki kesejarahan panjang, cendekiawan yang mumpuni dan prasarana yang memadai untuk menjadi katalisator dalam proses pengembangannya. Hal ini sekaligus untuk menjawab kritik Soedjatmoko dalam Dhakidae (2003), yang mempertanyakan keberadaan ilmu sosial Indonesia “yang dari periode ke periode, ilmu-ilmu sosial berkembang keluar; ekstensif dan bukan ke dalam; intensif, menjadi “objektif” dan tidak lagi “reflektif”... sementara ilmu sosial Indonesia lebih menyibukkan diri dengan memfasilitasi pemerintah dengan penelitian kebijakan/*policy research* ketimbang penelitian dasar/*basic research*”.

Praxis pengembangannya dapat mulai dilakukan dengan menghimpun hasil-hasil penelitian sosiologis yang telah dilakukan oleh para sosiolog Indonesia di pelbagai bidang dan lapangan, dengan penekanan pada penelitian dasar. Selanjutnya dengan pendekatan sebagaimana digambarkan Bandul Filsafat Pancasila, hasil-hasil kajian sosiologis yang dilakukan di Indonesia dapat dikelompokkan sedemikian rupa, tanpa kehilangan

konteks kedinamisan masyarakatnya yang akseptan dan terbuka atas keberadaan yang lain. Sekalipun menggunakan perspektif beragam, fakta ilmiah yang terbangun akan selalu disediakan “ruang penengah” bagi hadirnya corak-warna berbeda dan saling melengkapi dalam konsep-konsep SI yang berkembang selanjutnya. Hasil endapan sebagai akibat dari semakin menumpuknya anomali yang menimbulkan krisis, diharapkan mendorong terjadinya revolusi sehingga memunculkan paradigma baru dalam SI. Dengan demikian, ia akan menjadi tawaran alternatif pandangan hidup ilmu pengetahuan SI yang selaras dengan dasar filosofi bangsa dan keluar dari jebakan filsafat Barat!

Realitas objektif tersebut, tampaknya dapat digunakan untuk menghelas secara akademis pandangan-pandangan “sesat pikir” yang hingga kini masih kuat dipertahankan, bahwa hubungan-hubungan sosial lokal (Timur) dipandang sebagai tidak *embedded* dalam hubungan-hubungan sosial Barat. Kapitalisme ataupun sosialisme, misalnya, dipahami memiliki karakter yang jiwanya tidak disusun dan diformat oleh relasi sosial lokal (Timur). Dua pandangan dengan kesenjangan historis yang serius (a-historis) ini, selanjutnya dipungut semena-mena sebagai kerangka konseptual dalam memahami gejala sosial, di mana yang lokal (Timur) didudukkan sebagai “mitra muda” Barat (Hefner, 1999).

Dampak dari itu adalah kekacauan berpikir *one-sided embeddedness*, akibat cara pandang dikotomis yang lazim dipegang teguh hingga kini, bahwa Barat dan Timur terpisah, di mana Barat selalu hegemonik terhadap yang lain, dan seterusnya, sampai-sampai terjadi stigma akademis secara sistematis, bahwa sebagian besar penemuan ilmiah merupakan hasil impor yang tumbuh dan berkembang dari ide-gagasan Barat di akhir abad ke-19. Cara pandang inilah yang memunculkan ungkapan minor tentang “Etika Protestannya” Islam sebagai tiruan “*second hand*”, sebagaimana konsepsi “Etika Protestan” dari Clifford Geertz yang diterapkan pada para pedagang santri yang berorientasi modernis di Modjokuto (Geertz, 1992). Sementara itu, tokoh-tokoh penting pembaharuan Islam ataupun para pemikir di Timur adalah mereka yang terdidik di Eropa ataupun mereka yang setidaknya menerima tradisi analisis Eropa (Turner, 1984).

Belenggu “sesat pikir” yang seolah tidak terelakkan tersebut selanjutnya direproduksi berulang dan terus diajarkan melalui proses hegemoni rasionalitas-sekuler dengan perantaraan *text books* Barat, berikut terjemahannya pada ruang-ruang akademis di tanah air. Meskipun terjebak dalam taman labirin mempesona yang tak berujung, Tjondronegoro tampaknya masih menaruh harapan. Sekalipun kita masih banyak meniru Barat, kita juga masih mengakui paradigma Barat, namun arah perkembangannya menurut Tjondronegoro bertambah tepat, karena menyatukan kembali pendekatan spiritual dan ilmiah, pendekatan holistik yang juga sudah menjadi kecenderungan di negara Barat. Di dalam konteks tersebut, Tjondronegoro menduga keterbelakangan Indonesia dalam penghampiran keilmuan tidak terlampaui jauh, karena kita tidak sampai membatasi gagasan spiritual dari pemikiran rasional ilmiah sebagaimana terjadi di Barat (Tjondronegoro, 2013).

Secara substansial kita memang masih mengacu pada paradigma ilmiah Barat,³¹ sehingga hampir tidak ada perbedaan mendasar terhadap pembagian paradigmatis dalam praktik SI ataupun SdI. Hal ini dapat dilihat dari praksis akademis, sebagaimana ditunjukkan paradigma Positivisme/Post-Positivisme/Fakta Sosial (epistemologi Empiris-Analitis) di Indonesia yang berangkat dari asumsi Auguste Comte, Emile Durkhiem, Robert K. Merton dan dipopulerkan oleh Karl Popper dengan mengacu pada pendekatan *nomotetis*³² yang diperkenalkan Wilhelm Windelband. Demikian pula halnya dengan paradigma Interpretative/Humanisme/Konstruktif/ Definisi Sosial (epistemologi Historis-Hermeneutis) yang didasarkan pada epistemologi Wilhelm Dilthey tentang ideografis,³³ ditemukan fakta sosiologisnya dalam gagasan Max

³¹ Terdapat sejumlah kategori paradigma ilmu pengetahuan sosial yang dikembangkan para ahli. Ritzer (1985) memilah paradigma Sosiologi menjadi tiga, yaitu 1) Fakta Sosial; 2) Definisi Sosial; dan 3) Perilaku Sosial Guba (1990) membaginya menjadi empat paradigma, yaitu: 1) Positivisme; 2) Post-positivisme; 3) Konstruktivisme; dan 4) Teori kritis. Poloma (2000) membaginya menjadi tiga: 1) Paradigma Fakta Sosial: Sosiologi Naturalis dan Positivistis; 2) Paradigma Definisi Sosial: Sosiologi Humanis atau Interpretatif; dan 3) Paradigma Behaviorisme: Sosiologi Evaluatif. Sementara Habermas membagi ilmu pengetahuan menurut sifat kepentingan yang menggelayutinya ke dalam tiga epistemologi, yaitu: 1) Empiris-Analitis; 2) Historis-Hermeneutis; dan 3) Sosial-Kritis (baca: Hardiman, 2004; Kleden, 1983; Sitorus, 1996).

³² Ilmu *nomotetis* berkaitan dengan kajian ilmu alam (*natural science*) dengan gejalanya yang terjadi berulang-ulang, sehingga memungkinkan terciptanya sebuah hukum alam yang dapat digunakan untuk menghasilkan pengetahuan yang berusaha membuat generalisasi skala besar, dan dianggap oleh banyak ilmuwan sosial sebagai paradigma dan tujuan sebenarnya dari pendekatan ilmiah.

³³ Ilmu ideografis berhubungan dengan gejala yang unik dan tak berulang, sehingga dibutuhkan metode yang berbeda dari metode ilmu alam untuk melakukan pendekatan secara khusus, karena difokuskan pada kasus, tempat, atau fenomena tertentu. Pendekatan ini dirancang untuk memperoleh makna khusus dari target penelitian, dan tidak selalu dirancang untuk mengekstrapolasi realitas yang bisa digeneralisasi.

Weber, Edmund Husserl, Alfred Schutz, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Clifford Geertz, dan Peter L. Berger. Begitu pula dengan paradigma Behaviorisme/Perilaku Sosial (epistemologi Sosial-Kritis) yang berangkat dari pemikiran Karl Marx dan kemudian dirayakakan Mahzab Frankfrut, melalui Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, dan Jurgen Habermas. Namun terlepas dari acuan semacam itu, jika merujuk pada aspek ontologis yang dipaparkan sebelumnya, maka wujud epistemologi SI tampaknya tidak sepenuhnya serupa dengan Barat.

Kesimpulan seperti ini tergambar dari jawaban pertanyaan aposteriori yang diajukan Tjondronegoro (2013) yang mengisyaratkan pada kita untuk melangkah pada realitas epistemologis yang relevan dalam konteks masyarakat Indonesia. Mampukah kita mengejar ketinggalan di bidang “*normal science*” sambil menyatukan kembali bidang spiritual dengan bidang ilmiah rasional? Sejauh manakah pikiran rasional ilmiah kita dibatasi pemikiran spiritual dan agama? Secara sadar, Tjondronegoro telah menegaskan keyakinan akademisnya bahwa paradigma ilmiah SI secara fundamental terhubung dengan Ketuhanan yang bersifat irrasional-subjektif. Artinya, ilmu pengetahuan tidak selalu mengenai fakta dengan objek pengamatan yang bersifat rasional-objektif. Oleh karenanya, suatu pengamatan akan selalu gayut nilai (fakta tidak terpisah dengan nilai yang menggayutinya), didasarkan pada kepentingan manusia untuk menguasai alam sebagaimana dipostulatkan Jurgen Habermas (1990).

Sebuah petunjuk yang mungkin tidak disadari oleh Tjondronegoro sendiri adalah bahwa hal itu telah menggugurkan signifikansi paradigma Positivisme/Post-Positivisme/Fakta Sosial yang memperlakukan SdI sebagai ilmu yang mempunyai kemiripan dengan ilmu alam/pasti.³⁴ Bahwa bahasa ilmu pengetahuan adalah bahasa positivis, yaitu klaim-klaim tentang fakta objektif yang dapat diverifikasi, sehingga yang tidak bisa diverifikasi (metafisika) adalah “omong kosong” (Hardiman, 2004). Dengan menerima prinsip ini, SdI telah menjadi ilmu Empiris-Analitis, yaitu sebuah tradisi ilmiah yang menurut Sitorus (1996) memiliki keterkaitan erat dengan kepentingan teknis pembangunan di Indonesia. Di sini tugas ilmu pengetahuan (SdI) diorientasikan untuk memfasilitasi proses perubahan dengan cara menghasilkan informasi yang dapat mendukung kemampuan teknis manusia dalam rangka pelaksanaan perubahan tersebut secara sistematis. Hal itu dilakukan dengan penyelidikan terhadap gejala sosial secara rasional-objektif melalui proses penyeragaman, reduksi dan kuantifikasi bebas nilai atas pengujian-pengukuran data, sehingga asumsi-asumsi yang diperoleh dapat digeneralisasi. Sebuah tradisi ilmiah yang telah banyak menjebak para sosiolog Indonesia, termasuk Tjondronegoro yang juga menggunakan pendekatan semacam ini.³⁵

Di dalam analisisnya, Tjondronegoro (1982) justru ikut tenggelam melakukan uji statistik *chi kuadrat* dengan merumuskan paradigma yang menurutnya mirip dengan suatu model, hanya tidak mengharuskan si peneliti langsung menguji hipotesa yang mungkin tersirat di dalam model tersebut. Paradigma yang telah dirumuskan akan memperkuat model (persamaan regresi) untuk menerangkan beragam variabel yang diterapkan dalam sembilan kriteria penelitian tersebut, yaitu; 1) luas wilayah pengairan teknis; 2) luas wilayah pengairan setengah teknis; 3) luas tanah kering; 4) jumlah lembaga dan organisasi; 5) kepadatan penduduk; 6) jumlah penduduk; 7) panjang jaringan jalan; 8) sistem pajak IPEDA efektif; dan 9) hubungan komunikasi. Selanjutnya dikorelasikan dengan kecenderungan variabel sikap 270 responden yang telah terjaring melalui prosedur tertentu, dihubungkan dengan kategori responden yang akan digolongkan pada suatu tipe lembaga (kebudayaan, pemerintahan, pendidikan, keagamaan dan lain-lain). Data yang terkumpul akan menjadi sekumpulan fakta individu yang dinyatakan sebagai suatu angka (*rate*) sosial, yang digunakan untuk melakukan analisis terhadap kecenderungan-kecenderungan, menurut waktu, perbandingan, atau mencari korelasi antara satu dan lain angka (*rate*) sosial. Hal ini dilakukan dengan harapan memberikan dasar yang lebih mantap dalam menarik sejumlah kesimpulan pada akhir penelitian, sehingga tidak berat sebelah (Tjondronegoro, 1982).

Pendekatan yang dilakukan Tjondronegoro ini sangat dipengaruhi pendekatan fungsionalisme Merton, senafas dengan gagasan Durkheim dalam ”menerangkan suatu fakta sosial dengan fakta sosial yang mendahuluinya”

³⁴ Hal mendasar dari pandangan ini adalah keyakinan bahwa fenomena sosial pada dasarnya memiliki pola serta tunduk pada hukum-hukum yang deterministik, sebagaimana hukum-hukum yang mengatur ilmu alam.

³⁵ Ketika merumuskan pendekatan studinya yang kemudian menghasilkan konsep Sodalitas, Tjondronegoro (1982) tampaknya tergoda untuk melakukan penyeragaman dengan mereduksi proses pengumpulan pendataan, yaitu dengan menyederhanakan pertanyaan-pertanyaan dalam kuesioner sehingga hasilnya dapat diolah lebih lanjut oleh komputer. Melalui uji X² atau chi kuadrat yang memanfaatkan tabulasi silang dua dan tiga arah, dengan menggunakan *control variable* dalam mengukur asosiasi antara pasangan variabel yang telah diberi batasan agak longgar (0,1) untuk dibandingkan dengan kebiasaan melalui uji statistik yang digunakan, Tjondronegoro justru jatuh pada paradigma positivisme/post-positivisme/fakta sosial atau Empiris-Analitis dalam epistemologi Habermas.

yang lazim digunakan dalam penelitian-penelitian SdI. Prinsip tersebut, selanjutnya dirumuskan sebagai "pengaruh X (variabel pengaruh) terhadap Y", di mana hubungan korelasi yang terjadi tidak sepenuhnya dapat diterangkan secara kuantitatif (statistik), sehingga penjelasan deskriptif kualitatif tampil sebagai jalan keluarnya. Sebagaimana diakui Tjondronegoro (1982), bahwa data yang dipindahkan dari kuesioner ke kartu komputer diorientasikan untuk membuka kesempatan dilakukannya uji statistik dalam memperkuat analisis kualitatif. Dengan mengacu pada pendirian Tjondronegoro (yang tidak sepenuhnya konsisten) tersebut, serta dasar ontologi Filsafat Pancasila, dan epistemologi yang menyertai perkembangannya yang masih prematur, maka secara paradigmatis SI sudah sepatutnya "melampaui positivisme".

Jika sejarah ontologis filsafat Pancasila yang mampu memfasilitasi proses hibriditas ilmu pengetahuan sebagaimana ditunjukkan Bandul Filsafat Pancasila dapat diterima, maka filsafat Pancasila dapat dipersepsikan setara, sejajar, dan layak disandingkan dengan filsafat besar dunia lainnya. Filsafat Pancasila yang sangat dinamis dan toleran karena proses kesejarahannya, mampu mengabsorpsi berbagai perbedaan yang muncul ketika bertemu dengan aliran filsafat apapun dan dari manapun. Hal ini tidak sebagaimana digambarkan oleh Emil Salim yang mempersepsikan ideologi ekonomi Pancasila "seolah-olah" berada di antara bandul Sosialisme dan Kapitalisme (Salim, 1979).³⁶ Dengan pemahaman seperti itu, gagasan "sistem sendiri" yang dicanangkan para pendiri negara tatkala mengatur aktivitas berbangsa dan bernegara ketika merdeka, terutama dalam tata sistem politik, sistem ekonomi dan sistem sosial lainnya menemukan relevansi dan jawabannya.

Tumbuh-kembangnya "sistem sendiri" tidak sekedar didasarkan pada sistem yang telah berkembang sebelumnya di dunia, melainkan juga digali dari akar budaya demokrasi, ekonomi serta sosial yang telah hidup dan berkembang secara turun-temurun, dan melekat dalam falsafah hidup manusia ataupun komunitas masyarakat yang membentuk negara bangsa Indonesia. Oleh karenanya, sistem demokrasi (politik), sistem ekonomi dan sistem sosial Pancasila, bukanlah sebuah sistem yang selama ini ditafsirkan sebagai "*The Third Way*" atau "Jalan Tengah" dari sistem Kapitalisme dan Sosialisme!

Secara epistemologis, filsafat Pancasila menawarkan "ruang ketiga" yang muncul dari batas wacana mapan yang berposisi biner,³⁷ sehingga diharapkan mampu menggoyahkan batas dominasi ilmu pengetahuan indologi ataupun ilmu pengetahuan *bias* Barat lainnya. Sebagaimana selama ini ditunjukkan bandul filsafat Barat yang secara apriori hanya membuka ruang hegemoni atas keberadaan Paham Kapitalisme dan Paham Sosialisme (sebagai kritik terhadap Kapitalisme), serta hadirnya "Jalan Tengah" atau "*The Third Way*" di antara keduanya. Bandul Filsafat Pancasila justru membuka ruang atas keberadaan hubungan-hubungan filsafat Barat dan filsafat besar dunia lainnya yang bersentuhan dengan FEN, sehingga *embedded* dan menjadi sebuah keniscayaan sejarah. Jalanan hubungan yang berlangsung akan saling mewarnai dan membentuk karakter khas yang mewujud dalam paham Sinkretisme, Akulturatif, dan Konstruktif.

Epistemologi Emansipatif dalam Konsep Sodaliry Tjondronegoro

Mengacu pada uraian sebelumnya, secara filsafati Bangsa Indonesia sebagai kausa material Pancasila telah menyediakan tawaran epistemologis, sebagai bahan untuk merumuskan metodologi dan landasan aksiologis yang dapat dimanfaatkan dalam mengembangkan ilmu pengetahuan sosial alternatif, khususnya SI. Dalam kaitan tersebut, konsep Sodaliry karya Tjondronegoro akan digunakan sebagai pisau analitis untuk memahami kekhasan epistemologi filsafat Pancasila.

Dalam sebuah wawancara yang versi cetaknya diterbitkan koran Kompas pada 15 November 2015, berjudul "Merosotnya Kemandirian dan Kebersamaan", Tjondronegoro mengungkapkan hasil penelitiannya tentang Sodaliry sebagai kelaziman untuk berbuat baik. Ia seperti *local wisdom* yang tumbuh secara alami dan masih hidup dalam tradisi bangsa ini. Masyarakat saling berbagi, di mana yang kaya atau mempunyai sumberdaya lebih baik menyerahkan dukungan materil pada mereka yang membutuhkan. Pemberian itu tidak memiliki kepentingan atau pamrih apa pun, tanpa mengharap kembali, selain keridhaan untuk membantu. Itulah wujud

³⁶ Keberadaan ideologi Pancasila yang berada di antara sistem Sosialisme dan Kapitalisme telah diadopsi dan diinterpretasikan sebagai dasar tafsir pengembangan ilmu pengetahuan sosial oleh para intelektual Indonesia. Asumsi inilah yang menjadi pijakan Arif Budiman dalam menyerang Mubyarto dan para pemikir Ekonomi Pancasila lainnya (termasuk Emil Salim sebagai pencetusnya), bahwa kelemahan gagasan Sistem Ekonomi Pancasila adalah tidak adanya filsafat tentang manusia sebagai dasarnya, mengingat objek kajian ilmu ekonomi bukanlah kekayaan (*wealth*) tetapi manusia (Budiman, 1981). Pada sistem Sosialisme ataupun Kapitalisme asumsi dasarnya jelas. Jika hakikat manusia Indonesia diletakkan di antara sistem Sosialisme dan Kapitalisme, maka manusia Indonesia pada hakikatnya tidak berbeda dengan manusia Barat.

³⁷ Oposisi biner adalah penciptaan makna yang terkait dengan teks, konteks, intertekstualitas sebagai sebuah penafsiran dari permainan bahasa, melalui pemilahan dunia dalam dua klasifikasi yang berhubungan secara struktural untuk dilakukan penolakan, sehingga muncul pluralitas makna.

nyata *Rural Sodalities*³⁸ dengan ciri khasnya berupa saling membantu dan bekerja sama. *Rural Sodalities* itulah inti demokrasi Pancasila, tegas Tjondronegoro (Sularso, 2015).

Didasarkan pernyataan Tjondronegoro mengenai gagasan Sodality-nya, tulisan ini mencoba menelusuri keberadaan konsepsi tersebut dalam tataran empiris moralitas perilaku manusia Indonesia. Dimulai dari disertasi Tjondronegoro yang mengungkapkan keberadaan lembaga dan organisasi pembangunan dalam memainkan peranannya dalam rangka mendorong partisipasi masyarakat pedesaan (Tjondronegoro, 1982). Menurutnya, lembaga memenuhi kebutuhan anggota masyarakat secara langsung, namun pranata sosial yang hidup di desa seperti pranata gotong-royong/sambat-sinambat, permusyawaratan/konsensus dan tanah bengkok mulai terkikis keberadaannya. Sementara itu, organisasi dalam mencukupi kepentingan anggota masyarakat tidak dapat dipisahkan dengan kekuasaan, karena orientasi yang hendak diwujudkan organisasi mengharuskan penataan yang tertib, dengan membatasi peranan pribadi anggota. Jenis-jenis organisasi seperti kelompok tani, Koperasi Unit Desa (KUD), Lembaga Ketahanan Masyarakat Desa (LKMD), dan Lumbung Paceklik yang difasilitasi gugus birokrasi desa justru terkesan lebih eksis, meski kadang tidak “terjamah” masyarakat secara luas.

Pembentukan kelompok-kelompok masyarakat di pedesaan, karenanya menjadi gambaran pelaksanaan kegiatan dari atas desa. Negara cenderung mengutamakan pengembangan kelembagaan formal dengan rangkaian birokrasi selaku pengontrol yang berwatak instruktif, dan minim dalam menggunakan organisasi nonformal (keswadayaan) bercorak kekeluargaan yang sangat efektif dalam mendorong partisipasi (Pranadji, 1984; Syahyuti, 2003). Meskipun diakui Tjondronegoro, terdapat program-program dari atas desa yang baik dalam bentuk pembangunan infrastruktur, seperti sekolah, jalan, irigasi, posyandu, dan sebagainya.

Namun dengan pola sentralistis, masyarakat yang telah mempunyai ikatan keakraban yang disebutnya “sodalis” itu justru menimbulkan struktur sosial yang berlapis-lapis sehingga “sodalis” mengalami disintegrasi. Intervensi ke dalam ikatan tersebut disikapi masyarakat sebagai perintah dan bukan sebagai ajakan. Dalam perjalanannya, ikatan semacam ini memang beranjak dan berubah menjadi besar, namun membutuhkan waktu yang tidak singkat untuk solid. Artinya, perubahan secara langsung tidak cukup hanya melalui intervensi program. Dalam organisasi modern, ikatan yang terbentuk akan berwujud peran dan tugas anggota yang jelas, sementara dalam ikatan sodalis wujudnya justru semakin kabur.

Pada akhirnya, Tjondronegoro menggarisbawahi bahwa upaya yang bisa diterapkan dalam mendorong partisipasi masyarakat desa adalah dengan merangsang organisasi pedukuhan dan melepaskan ikatan eratnya dengan birokrasi kepamongan. Hal ini mengingat dalam ikatan sodalis itu ketaatan kepada pemimpin lebih didasarkan pada kesesuaian dengan pikiran masyarakat dan saling percaya di antara mereka, semacam “*mutual trust*” dalam lingkup kecil, yakni ketetanggaan. Kesatuan dukuh, menurut Tjondronegoro, mesti diaktivasi ulang sehingga dapat menghidupkan demokrasi, sementara kecamatan sekedar berfungsi sebagai jenjang terakhir dari birokrasi. Lembaga-lembaga tradisional di lingkungan pedukuhan seperti itulah yang semestinya dapat didayagunakan bagi kepentingan pembangunan melalui pembangkitan partisipasi.

Dari uraian singkat tentang ide Sodality yang secara konsepsional dimaknai Tjondronegoro sebagai “Kesatuan masyarakat terkecil tanpa adanya hubungan kekeluargaan sebagai ciri khas, tetapi hubungan kepentingan, tanpa menghapus hubungan primer yang terdapat pada tingkat di bawah desa”, dapat dikemukakan bahwa konsep tersebut memiliki karakteristik khas yang didasarkan pada moralitas perilaku masyarakat pedesaan di Jawa. **Kesatuan masyarakat terkecil**, menunjukkan bahwa secara eksisting corak Komunal sebagaimana diidentifikasi Holleman sebagai salah satu ciri umum hukum adat Nusantara masih sedemikian kuatnya dihayati komunitas-komunitas pedesaan. Mereka memandang bahwa dalam pergaulan hidupnya, manusia tidak bersifat individu yang berdiri sendiri, bebas dari ikatan kelompoknya dan hanya mencari manfaat bagi dirinya. Sebaliknya, manusia merupakan anggota dari masyarakatnya dan hanya merasa memiliki arti dalam kebersamaan masyarakatnya.

Menariknya, Tjondronegoro justru pesimis dengan orientasi kesatuan (corak Komunal) di pedesaan yang menurutnya **tanpa adanya** (tidak ada: interpretasi bebas penulis) **hubungan kekeluargaan sebagai ciri khasnya**. Padahal, sebagaimana dipahami, pada berbagai entitas di Nusantara manusia terlahir dan hidup

³⁸ Sekalipun terdapat nuansa kelas, ketika Tjondronegoro membedakan unit-sosial dan spasial yang berorientasi pada kepentingan supra-desa (elite), dan unit-sosial spasial yang berorientasi ke dalam (golongan miskin-rendahan) di desa, namun ragam Sodality yang dimaksud Tjondronegoro ada kemungkinan hidup dalam unit sosial yang lebih luas, bahkan melintasi unit sosial spasial ke luar desa. Di dalam riset penulis, keberadaan *passé* dalam tradisi Bugis yang berarti “merasakan kesengsaraan sesama dalam perut sendiri”, dapat menjadi sarana bagi mereka yang tidak berpunya (klien) untuk mendapatkan dukungan sumberdaya dari *pongawa* (patron) selama klien masih berada dalam jangkauan wilayah kekuasaan sang patron (Lenggono, 2011).

bersama-sama kelompoknya sebagai sebuah kesatuan, tanpa memedulikan perbedaan yang terjadi karenanya, sehingga kekeluargaan merupakan manifestasi dari corak komunal yang melekat dalam dirinya. Tidak ada hubungan kekeluargaan sebagai ciri khasnya, menurut hemat penulis bisa bermakna, Tjondronegoro melihat hubungan kekeluargaan sebagai ciri khas kesatuan masyarakat terkecil di pedesaan mulai meluruh akibat penetrasi pengetahuan dari luar (modernisasi, industrialisasi, dan kapitalisasi pembangunan).³⁹ Namun juga bisa bermakna, hubungan-hubungan kekeluargaan dalam kesatuan masyarakat terkecil tersebut sudah tidak fungsional bagi kepentingan pembangunan. Ketika dikaitkan pada sejumlah sinyalemen yang mengemuka dalam masyarakat, bahwa kecenderungan terhadap orientasi kekeluargaan justru telah mendorong menguatnya praktik-praktik kolusi, korupsi, dan nepotisme di tanah air, tulisan ini tidak berpretensi untuk mendalami realitas tersebut, meskipun hal itu bisa menjadi bahan kajian sosiologis yang menarik jika didudukkan dalam konteksnya.⁴⁰

Berpangkal dari kesadaran manusia Nusantara yang senantiasa bergaul secara komunal, maka perlu digarisbawahi di sini bahwa cara pandang kita tidak bertitik tolak dari pendirian individual, namun pada kedwitunggalan pendirian individu dan pandangan persekutuan dalam kelompok. Hal ini berlainan dari Barat yang memandang zaman *Renaissance* sebagai invensi ulang manusia atas konsep kediriannya, sehingga mendudukan individu sebagai pusat pemikirannya, yang kelak menghasilkan doktrin bahwa manusia dilahirkan terpisah (bebas) dan sejajar (*man are created free and equal*).⁴¹ Dalam pandangan ini, rasio akan menjadi “juru mudi” pada setiap diri individu dan tanpa menyediakan ruang sepantasnya, jika tidak ingin disebut mencampakkan elemen-elemen lainnya, seperti jiwa-karsa dan rasa dalam pergaulan hidupnya. Kesemuanya ini kelak mengkristal ke dalam paham individualisme.

Dalam lingkup yang lebih luas, manusia Nusantara mengembangkan kepercayaan dasar dalam kelompoknya, mengasah kepekaan terhadap reaksi-reaksi sesamanya. Semuanya itu menumbuhkan sikap moral dasar seperti kejujuran, empati, kerelaan berkorban, saling menghargai, adaptif, mengedepankan kesatuan. Hal ini berpuncak pada sikap untuk mampu menghayati amaran dasar dalam mengantisipasi munculnya pertentangan sebagai hal positif dan berlatih memaklumi konstruksi hierarkis masyarakatnya sebagai sebuah keluarga besar. Individu mulai mengadaptasi perbedaan kewajiban berdasarkan kedudukannya dalam masyarakat. Dari sini individu menginternalisasikan tuntutan tata krama dan adat-istiadat, melalui pengembangan “rasa” yang diketahui dan dialaminya,⁴² sehingga membawa diri dan kelakuan yang sesuai atau selaras dengan tuntutan masyarakatnya.

Meskipun Tjondronegoro sendiri memahami bahwa organisasi nonformal (keswadayaan) bercorak kekeluargaan seperti itu sangat fungsional dalam menggerakkan partisipasi, namun ia menganggap bahwa ikatan keakraban dalam masyarakat yang disebutnya “sodalis” tersebut telah terstruktur secara berlapis-lapis, sehingga mengalami disintegrasi akibat proses sentralisasi pembangunan desa. Oleh karenanya, dalam pandangan Tjondronegoro, bukan hubungan kekeluargaan yang perlu diintervensi untuk membangkitkan partisipasi, **tetapi hubungan kepentingan** bersama dalam masyarakat. Di sini Tjondronegoro tampaknya

³⁹ Tjondronegoro mengkonsepsikan Sodality sebagai hubungan kepentingan yang tidak berdasarkan prinsip hubungan darah atau perkawinan, sehingga terkesan lebih besar/tinggi daripada keluarga, namun patut dicatat adanya sejumlah hasil penelitian antropologis yang menunjukkan banyaknya desa di Indonesia memiliki asal-usul dari keturunan yang sama. Hal ini mengindikasikan bahwa konsepsi “tanpa adanya hubungan kekeluargaan sebagai ciri khasnya” bisa menjadi sumber terjadinya *bias data* jika tidak dicermati secara seksama, sehingga berpotensi mengaburkan realitas.

⁴⁰ Hatta (1998) memahami kekeluargaan secara etis, sebagai interaksi sosial di antara warga desa dalam kegiatan produksi yang kesemua sarannya dimiliki bersama-sama sebagai keluarga besar, dan dikerjakan secara kolektif, saling tolong-menolong antarsesama, sebagaimana tergambar dalam kegiatan ekonomi koperasi sebagai usaha bersama berfaham kekeluargaan. Sementara Soekarno mengistilahkan paham kekeluargaan sebagai paham gotong royong. Sekalipun Soekarno menyebut paham gotongroyong lebih dinamis dari paham kekeluargaan (Kusuma, 2009), namun menurut hemat penulis justru diatas paham kekeluargaan yang statis itulah fundamen penting bagi berlangsungnya kehidupan berbangsa dan bernegara yang dinamikanya tercermin dalam semangat kegotongroyongan harus ditegakkan. Berbeda dari Soepomo yang melihat kekeluargaan sebagai konsep organis-biologis seperti kedudukan bapak dalam keluarga (Kusuma, 2009), Ki Hajar Dewantara memaknai kekeluargaan layaknya kehidupan dalam sekolah seperti hubungan di antara guru dan murid-muridnya di Taman Siswa (Dewantara, 1969).

⁴¹ Berbeda dari gagasan perjuangan kemerdekaan Indonesia, sebagai perjuangan bersama seluruh rakyat, orientasi *man are created free and equal* tidak menjadi idealisasi satu-satunya perjuangan individu manusia Indonesia. Keberadaan dirinya diidealisasikan hidup dalam keselarasan, sebagai manusia yang tidak bersifat individual yang berdiri sendiri, bebas dari ikatan kelompoknya dan hanya mencari manfaat bagi dirinya. Sebaliknya, sebagai manusia yang berkelompok dan baru memiliki makna jika senantiasa bersama kelompoknya.

⁴² “Rasa” yang dianggap benar berarti bahwa batin secara naluriah telah sesuai dengan realitas yang sebenarnya di dalam diri, sehingga akan mendorong pemenuhan kewajiban-kewajiban secara selaras yang dituntut daripadanya.

tidak ingin berspekulasi dengan realitas gagasan kekeluargaan yang begitu kompleks dan rumit, namun lemah *social cohesion*-nya pada masyarakat desa dengan jumlah penduduk lebih dari 200 jiwa.⁴³

Hubungan-hubungan kekeluargaan yang sering dipandang khas untuk daerah pedesaan, tidak lagi nyata dan menyakinkan dalam penelitian yang dilakukan Tjondronegoro (1982). Kalaupun ada, tampaknya masih kurang menonjol dibandingkan lapisan yang agak terpisah di kalangan pemimpin, kenalan dekat dan ketetanggaan, sehingga hal ini menggantikan ikatan kekeluargaan, lebih-lebih pada tingkat desa. Justru karena hubungan kekeluargaan sudah mengendor dan berbagai kepentingan grup yang lebih mengemuka, terlebih di tingkat desa, sifat antar-hubungan menjadi lebih bersifat *polyadic*. Didasarkan pada pengamatan mendalam terhadap desa-desa yang ditelitinya di Jawa, di mana hubungan genealogis tidak lagi memiliki arti terpenting, namun justru orientasi penduduk daerah pedesaan lebih cenderung kepada *territorium* tempat tinggal bersama, Tjondronegoro kemudian mengasumsikan bahwa bukan pola kekerabatan yang terutama menentukan hubungan antar pelaku sosial dalam masyarakat kecil tadi, mengingat sudah semakin bertambah kuat dan dominannya hubungan kemasyarakatan. Oleh karenanya, Tjondronegoro memandang “kepentingan bersama yang menjadi tali pengikat lebih erat, yang diperkuat sikap serta pandangan yang sama, seperti Dewan Kesejahteraan Masjid, kelompok aliran, kelompok simpan pinjam dan hubungan patron klien yang tidak ditentukan hanya oleh faktor ‘tinggal dekat’”, dapat ditemukan hubungan-hubungan keluarga yang masih efektif (Tjondronegoro, 1984). Di sini, Tjondronegoro “terjebak” kembali untuk menggunakan gagasan kekeluargaan yang ternyata masih beroperasi efektif pada tingkat bawah desa melalui *molecular units*-nya yang mencerminkan proses dinamis atas bekerjanya mekanisme gotong-royong, tolong-menolong, saling memberi, dan berbagi dalam masyarakat pedesaan, sebagai perwujudan bangun kekeluargaan yang lebih statis.

Di akhir konsepsinya, Tjondronegoro menekankan arti penting **tanpa menghapus hubungan primer yang terdapat pada tingkat di bawah desa**, mengingat pengaruh pelapisan sosial lebih terasa pada tingkat desa daripada di bawahnya yang lebih mantap, efektif dan dialami bersama sebagai lingkungan yang lebih aman. Hubungan-hubungan primer antar warga desa dalam satuan-satuan terkecil, dengan kepadatan satuan organisasi dan perkumpulan yang berperan penting pada tingkatan seperti itulah yang menurutnya harus dikenali. Hal ini mengingatkan kembali bahwa kebutuhan mendasar dari pembangunan adalah mencari dan mengetahui kebutuhan-kebutuhan apa yang dirasakan dan diharapkan oleh satuan-satuan organisasi kecil tersebut hingga mengetahui satuan organisasi mana yang paling baik dalam memberikan pelayanan serta memenuhi kebutuhan kelompok-kelompok kecil dimaksud. Dari situ, Tjondronegoro merekomendasikan perlunya (untuk beberapa waktu) kesediaan dari para pihak untuk melayani kebutuhan penduduk, sekalipun hal itu bukan tujuan semula (Tjondronegoro, 1984).

Komitmen tersebut, menunjukkan pendekatan Sodality secara epistemologis menagih SI untuk tidak sekedar berperan melayani *status-quo*, namun juga menjadi instrumen pembebasan, yang mampu memastikan kaum intelektual sosial untuk konsekuen pada objek penelitiannya. Tjondronegoro tampaknya menyadari, validitas sosial adalah akibat dari interpretasi kepentingan (ideologis) yang musykil netral dan objektif. Oleh karena validitas sosial merupakan dampak dari interpretasi kepentingan yang kompleks akibat kepentingan ideologis, maka ilmuwan secara emansipatif dituntut untuk berpihak pada masyarakatnya.

Sodality dalam Konsepsi Tjondronegoro Sebagai Aksiologi Multikulturalisme

Sodality telah memasuki deretan analitis yang bersubstansi material dan metodologis, sehingga dapat berkontribusi hingga pada taraf epistemologis (ranah filsafat ilmu). Oleh karenanya, kajian tersebut dapat menjadi bahan berharga dalam menginisiasi pengembangan SI dari perspektif filsafat ilmu. Sebagaimana terungkap pada bagian sebelumnya, perspektif ini diharapkan dapat menjelaskan ranah aksiologis SI (harkat, peran, dan kegunaan ilmu yang terkait dengan moralitas manusia Indonesia), sehingga bisa dipertanyakan, bagaimana cara-cara pengembangan SI ke depan?

⁴³ Jika unit-sosial tersebut terlalu besar, maka ia akan merepresentasikan kepentingan supra-desa yang dapat berakibat pada efektifitas program untuk sampai pada warga desa. Hanya dengan Sodality yang ada pada tingkat dukuh/ketetanggaan yang orientasinya ke dalam, berbagai program bisa dipastikan sampai pada yang dituju, dan pada tingkat unit sosial itulah *trust*, demokrasi, dan partisipasi *genuine* masih dapat diharapkan untuk tumbuh. Sekalipun demikian, Sodality juga menyimpan dilema ketika kegiatan bertambah besar, maka program bertambah banyak dan unit Sodality harus dikaitkan satu dengan lainnya dengan lebih kompleks. Hal ini dapat memperlemah *trust*, demokrasi lokal, dan partisipasi *genuine* secara aktif, sehingga tidak dapat dijamin lagi keberlangsungannya. Namun, seiring perkembangan teknologi dan perubahan pola komunikasi masyarakat, dapat diharapkan munculnya Sodality alternatif yang difasilitasi oleh teknologi digital, sebagaimana gerakan penggalangan dana oleh tokoh-tokoh masyarakat yang dipercaya publik dapat membantu bencana alam-lingkungan ataupun kemanusiaan ataupun aksi-aksi solidaritas dalam ruang-ruang publik yang semakin intens.

Jawabannya tentu sangat terkait dengan pembakuan konsep Sodaliti, yakni ketika gagasan Tjondronegoro telah dapat diposisikan sebagai endapan pelbagai unsur anomali dalam ungkapan paradigmatis Kuhn (2012). Dengan begitu, ia memenuhi dua syarat Thomas S. Kuhn untuk menjadi paradigma ilmiah: *pertama*, memiliki banyak penganut, yang berarti ada suatu komunitas ilmiah yang mendukungnya; *kedua*, jika mampu menunjukkan dan membuka banyak persoalan di mana para ilmuwan dirangsang untuk ikut berkontribusi mencari pemecahannya. Dengan kata lain, SI sebagai proses penyatuan hasil hibriditas lintas-budaya dari lanskap keberagaman bangsa Indonesia yang secara berkesinambungan dibakukan tersebut, harus dapat diinternalisasi dalam diri para sosiolog Indonesia. Bahwa jika didasarkan pada realitas Pancasila sebagai ideologi bangsa, sekaligus mengacu pada bandul filsafat Pancasila yang ditawarkan tulisan ini, maka secara konseptual Sodaliti berada dalam spektrum Paham Konstruktif. Sebuah cakrawala luas ilmu pengetahuan (SI) yang dapat menjadi dasar statis yang mempersatukan, sehingga Pancasila sebagaimana diilustrasi Yudi Latif menjadi bintang penuntun (*leitstar*) yang dinamis, benar-benar dapat mengarahkan bangsa Indonesia dalam mencapai tujuannya (Latif, 2011).

Konsepsi Sodaliti yang mengedepankan kepentingan bersama (ideologi) sebagai pembangkit partisipasi, diakui Tjondronegoro sangat dipengaruhi oleh pelapisan sosial dalam masyarakat. Sekalipun hubungan-hubungan primer antar warga (desa) dalam satuan-satuan terkecil lebih mantap, efektif dan dialami bersama sebagai lingkungan yang lebih aman, sehingga berperan penting dalam pembangkitan partisipasi, namun ia juga sangat dinamis. Ia tidak kedap, karena berada di tengah-tengah tarikan medan interaksi, sehingga terjadi tarik-menarik yang tidak berkesudahan dan selalu mencari titik-titik keseimbangan baru.

Sekalipun Tjondronegoro masih melihat mantapnya interaksi masyarakat secara fungsional, sebagaimana ia memandang ideologi Pancasila yang menimbulkan persepsi tentang masyarakat harmonis, seimbang, dan cenderung menjauh dari perubahan cepat, termasuk “revolusi ilmiah” (Tjondronegoro, 2013). Ia menguatirkan kegaduhan dalam pemikiran akan dapat menyebabkan dialog tajam, sehingga mempertanyakan seberapa matang masyarakat kita bersedia mengakomodasi perang wacana? Menurutnya, ajaran Pancasila relatif lebih sepadan dengan pandangan evolusioner yang gradual tanpa guncangan mengingat keberanian membuat terobosan dan jalan pintas spekulatif dalam ilmu pengetahuan akan menyebabkan keguncangan yang berdampak pada terjadinya disintegrasi moral dan etika sosial kemasyarakatan. Sampai di sini, Tjondronegoro tampaknya meragukan perjalanan sejarah filsafat Pancasila yang memiliki cara penyikapan “tersendiri” dengan kesadaran komunalnya yang multikultural. Tidak hanya bersikap akseptan dan terbuka pada kehadiran siapapun, namun ia juga mampu mengadaptasi yang lain menjadi bagian integral atas keberadaan dirinya, sebagaimana keterujian bangsa Indonesia yang multikultural tetap eksis sebagai negara-bangsa, sehingga tidak terpecah belah dalam jebakan etnonasionalisme.

Multikulturalisme⁴⁴ berkaitan dengan ideologi dan kebijakan yang sungguh beragam, utamanya terpaut dengan masalah bagaimana mekanisme terbaik dalam mengelola keberagaman dan integrasi sosial. Gagasannya diorientasikan melalui upaya masyarakat dalam menanggapi antagonisme budaya dan SARA. Isu krusial yang seringkali dikaitkan dengannya, adalah “politik identitas” ataupun “politik pengakuan”, selain berkelindan dengan kepentingan ekonomi dan kekuatan politik. Ideologi multikulturalisme yang penggunaannya telah berkembang tersebut, diinisiasi dengan cara memasukkan, mendefinisikan, dan mengkampanyekan dukungan terhadap kelompok-kelompok yang kurang beruntung, dengan argumentasi yang umumnya berpusat pada etnis minoritas dan agama, kelompok terpinggirkan, masyarakat adat dan bahkan orang cacat. Ia telah mendorong terjadinya berbagai gerakan emansipatoris di tengah-tengah masyarakat, yang secara substansial beririsan dengan orientasi aksiologi SI sebagai instrumen pembebasan yang berpihak pada kepentingan mereka yang lemah dan tertindas!

Namun demikian, secara konseptual gagasan multikulturalisme juga menyisakan masalah kontradiktif, sebagai konsekuensi logis atas keberagaman yang ada di dalam dirinya. Hal ini terjadi ketika rekognisi, adaptasi, toleransi, dan komitmen saling mengerti yang menjadi prinsip utama dalam masyarakat multikultural terjebak dalam ruang “relativisme” sempit. Oleh karenanya, gagasan kesatuan dalam keberagaman, yang secara ideologis terpatir dalam sasanti “*Bhinneka Tunggal Ika*” dapat ditawarkan sebagai solusi. Tjondronegoro ketika mengkonseptualkan Sodaliti menyebutnya dengan istilah **kesatuan masyarakat terkecil** yang memiliki kemampuan dalam mengelaborasi ketaatan kepada pemimpin, didasarkan pada kesesuaian dengan pikiran masyarakat dan saling percaya di antara mereka. Dengan demikian, salah satu unsur dalam

⁴⁴ Multikulturalisme merupakan sinonim pluralisme etnis atau budaya, sebagai upaya dalam menuntut pengakuan terhadap aspek subordinasi budaya kelompok yang seluruh pengalamannya berbeda dengan masyarakat non-multikultural.

gagasan Sodaliti dapat menjadi katalisator alternatif bagi penyelesaian kontradiksi atas keberagaman kepentingan di ranah aksiologis.

Masalahnya, aksiologi SI sebagaimana tercermin dari harkat, peran, dan kegunaan Sodaliti bagi kaum intelektual dan masyarakat masih belum terdistribusi secara optimal sebagai produk kajian ilmiah yang “dikonsumsi” secara luas oleh publik. Oleh karena itu, publikasi dan sosialisasi mengenai konsep Sodaliti serta hasil-hasil kajian konsepsional lainnya yang relevan sangat diperlukan bagi proses pematangan ilmu pengetahuan SI. Publikasi dapat berbentuk artikel jurnal, buku, dan bentuk-bentuk lainnya, sedangkan sosialisasi dapat berbentuk informasi struktural, even-even diskusi, bedah buku, *workshops*, dan melalui media sosial. Kesemuanya sangat penting artinya dalam memberikan penjelasan nilai moral dan kemanfaatan SI, sehingga meningkatkan daya guna dan jelajah aksiologisnya.

Daya jelajah aksiologi SI akan menyangkut sumbangan, pengaruh, dan gerakan dari pelbagai pihak secara sistematis, baik oleh para intelektual, lembaga riset atau pusat kajian, media ilmiah dan populer, serta tokoh/elit masyarakat dan masyarakat luas. Selain itu, juga menyangkut pentingnya upaya untuk lebih sistematis dalam mengintegrasikan berbagai metode ilmiah dalam SI yang mampu mendorong terjalinnnya hubungan-hubungan kritis dalam ilmu pengetahuan sosial. Namun demikian, menjadi sebuah keniscayaan jika ikhtiar pengembangan SI ini akan mengalami proses anomali atas daya jelajah aksiologisnya. Jika ia semakin bertambah banyak sebagaimana dikatakan Thomas S. Kuhn, maka anomali tersebut harus dikelompokkan⁴⁵ (Kleden, 1983; Saidi, 2015). Seiring terjadinya penumpukan anomali yang semakin meluas dan akan menimbulkan krisis, proses ini diharapkan akan mendorong timbulnya keraguan pada banyak pihak untuk mulai mencari alternatif aksiologi SI yang lebih relevan dan dapat memecahkan berbagai permasalahan kontemporer. Demikianlah, proses anomali atas daya jelajah aksiologis SI akan terus diuji, sehingga semakin meneguhkan keberadaannya secara historis sebagai ilmu pengetahuan yang semakin diperhitungkan.

KESIMPULAN

Penjelasan keberadaan Pancasila sebagai dasar filosofis pengembangan ilmu pengetahuan sosial, khususnya SI, yang telah dikemukakan dalam ruang terbatas ini tentu masih membutuhkan pendalaman lebih lanjut. Sekalipun sebagai sebuah ilmu SI belum mempunyai tradisi yang panjang, namun jejak-jejak akademis Tjondronegoro sebagaimana tertuang dalam konsep Sodaliti yang mengungkap relasi moral masyarakat Indonesia melalui *rural sodalities* sebagai inti Pancasila dapat menjadi panduan. Tjondronegoro setidaknya sudah menyodorkan panduan ke arah yang tepat dalam menemukan paradigma ilmu sosial Indonesia, khususnya SI. Dasar utamanya adalah Ketuhanan, sebuah pendirian akademis yang relevan dengan hakikat manusia Indonesia yang bercorak Religius-Magis. Dengan pemahaman seperti itu, maka potensi manusiawi yang “diandalkan” manusia Indonesia dalam menggapai yang tertinggi dari Sang Ada, tidak hanya dengan “mengandalkan” akal budi tetapi juga intuisi atau bisikan hati dan pengalaman sebagai manifestasi corak Kontan dan Konkret dalam hukum adat masyarakat Indonesia.

Di dalam kaitan tersebut, praktik pengembangan ilmu sosial (khususnya SI) tidak mungkin dilepaskan dari tatanan nilai kehidupan yang dihayati masyarakatnya. Aktivitas yang menyatu dalam keseharian masyarakat tersebut, secara formal termanifestasikan ketika berbangsa dan bernegara sebagai ideologi. Tidak terkecuali Bangsa Indonesia yang dalam perspektif ideologisnya secara eksplisit menyatakan Pancasila sebagai sumber jati diri, kepribadian, moralitas, dan haluan keselamatan bangsa. Artinya, melalui tulisan ini ingin ditegaskan bahwa nilai moralitas sekelompok masyarakat dan bangsa berikut pengetahuan yang dihasilkan sangat ditentukan oleh kondisi sosialnya, bahwa pengetahuan tidak pernah netral, tetapi menjadi milik suatu

⁴⁵ Suatu krisis pada suatu bidang ilmu, menurut Kleden (1983) umumnya dimulai dengan munculnya persoalan-persoalan yang tidak bisa dipecahkan dengan menggunakan teori yang ada. Apabila suatu prognose tidak terbukti dalam suatu test misalnya, akan timbul suatu pertanyaan apakah teori yang menurunkan prognose tersebut yang salah, atautkah syarat-syarat pengujian yang kurang sempurna? Inilah keadaan yang dinamakan anomali. Suatu keadaan yang membutuhkan ruang pengelompokan anomali, dan jika anomali telah bertambah banyak sehingga menumpuk tidak lagi mampu ditampung, barulah kemudian menimbulkan krisis. Krisis menjadi agenda puncak dari tumpukan anomali yang tidak segera memperoleh jawaban. Di dalam krisis itulah, para ilmuwan yang menganut teori bersangkutan akan mulai meragukan status teorinya dan mulai mencari teori alternatif yang dapat memecahkan masalah yang ada. Revolusi menjadi tonggak penting untuk memberi solusi atas krisis tersebut, sehingga mendorong pencarian teori-teori baru dengan penganjur-penganjur baru, hingga teori-teori lama dilupakan. Setelah revolusi, muncullah paradigma baru sebagai pengganti paradigma sebelumnya. Proses peralihan komunitas ilmiah dari padigma lama ke paradigma baru yang berlawanan inilah yang dimaksud Thomas S. Kuhn sebagai revolusi *science*.

kelompok, stratum sosial tertentu. Oleh karenanya, suatu teori ilmu pengetahuan sosial dan perubahan sosial akan menjadi bagian dari struktur sosial dan perubahan sosial yang hendak dijelaskan dan dijalaninya.

Dengan pemahaman seperti itulah keberadaan SI sebagai ilmu pengetahuan didudukkan dalam tulisan ini. Sekalipun berangkat dari suatu pemikiran spekulatif, namun seiring perkembangan waktu ia dapat diharapkan, menjelma menjadi paradigma ilmiah selama memenuhi dua syarat sebagaimana dikemukakan Thomas S. Kuhn. Bagaimana caranya? Tentu tidak selalu dapat dilakukan dengan bantuan argumentasi ilmiah, karena penyebarluasan suatu paradigma ilmu pengetahuan seringkali berlangsung melalui cara layaknya penyebaran suatu ideologi politik ataupun misi keagamaan, sehingga proses persuasi yang mampu menarik minat orang untuk menerimanya menjadi menentukan.

Ketika telah mengada, paradigma SI yang berideologi tetap harus membuka ruang bagi terbangunnya dialog kritis dan tidak berupaya menjadi ideologi perjuangan yang tertutup. Sebaliknya, ia menyingkap semua tabir ideologi dan irasionalismenya yang dapat menghalau kebebasan substantif dan keheningan berpikir kontemplatif manusia Indonesia sekarang dan generasi mendatang yang selalu membuka diri terhadap berbagai kemungkinan kritik ilmiah. Ia juga menjadi alat refleksi diri yang selalu berupaya keluar dari proses dogmatisme, mampu menyingkap penindasan yang mengatasnamakan rasionalitas, menguak irasionalisme ideologi, dan memperkuat bangunan masyarakat multikulturalisme “kesatuan dalam keberagaman” tanpa dominasi, represi dan paksaan.

Kesemua autokritik yang dilakukan secara berkesinambungan tersebut harus dipahami sebagai proses antisipatif, mengandaikan sinyalemen dapat terobang-ambingnya kita oleh ideologi-ideologi yang terselubung di dalam ilmu pengetahuan. Dari situ, SI sebagai ilmu pengetahuan dapat digunakan secara emansipatif untuk memperhitungkan apa yang akan terjadi dan tentu saja segala sesuatunya tertuju untuk mewujudkan cita-cita kemerdekaan Indonesia, yakni: “melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial”. Semoga!!

DAFTAR PUSTAKA

- Amangkunegara III, K., Yasadipura II, R. N., Sastradipura, R. N., & Ranggasustrana, R. N. (2015). Wejangan Syekh Amongraga Tentang Ilmu Kesejahtian. In A. Wahyudi (Ed.), *Serat Centini 7* (pp. 237–246). Cakrawala.
- Bartholomew, J. R. (2001). *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*. Tiara Wacana.
- Bellwood, P. (2000). *Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia*. Gramedia.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond Objective and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania Press.
- Besar, A. (2005). *Pancasila: Refleksi Filsafati, Transformasi Ideologik, Niscayaan Metode Berpikir*. Pustaka Azhary.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge Classic.
- Budiman, A. (1981). Sebuah Kritik Terhadap “Sistem Ekonomi Pancasila” Mubyarto. *Kompas*.
- Budiwanti, E. (2000). *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*. LKiS.
- Dahana, P. R. (2016, February 9). Pertahanan Budaya Kita. *Kompas*.
- Darban, A. A. (2004). *Rifa'iyah: Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah Tahun 1850-1982*. Terawang Press.
- Dewantara, K. H. (1969). *Karya Ki Hajar Dewantara Bagian I (Pendidikan)*. Majelis Luhur Taman Siswa.
- Dhakidae, D. (2003). *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (F. Parera, Y. Koekeritz, & D. Helly P (eds.)). Gramedia Pustaka Utama.
- Dick-Read, R. (2008). *Pengaruh Peradaban Nusantara di Afrika: Penjelajah Bahari*. Mizan.
- Djafar, T. B. M., Fauziah, D., Tjakrawerdaja, S., Soedarno, S., Razumi, G., & Lenggono, P. S. (2020). *Sistem Demokrasi Pancasila* (Z. Muhamad (ed.)). Rajawali Pers.

- Djojodigono, M. M. (1958). *Asas-Asas Hukum Adat*. Jajasan Badan Penerbit Gadjah Mada.
- Effendi, S. (2004). *Sistem Pemerintahan Negara Kekeluargaan*.
- El Hafiz, S., & Aditya, Y. (2021). Kajian Literatur Sistematis Penelitian Religiusitas di Indonesia: Istilah, Definisi, Pengukuran, Hasil Kajian, serta Rekomendasi. *Indonesian Journal for The Psychology of Religion*, 1(1), 1–22.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Grove Press Inc.
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*. Verso.
- Geertz, C. (1983). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Pustaka Jaya.
- Geertz, C. (1992). *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota Indonesia*. Yayasan Obor Indonesia.
- Geertz, H. (1981). *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia* (A. R. Zainuddin (ed.)). YIIS.
- Guba, E. G. (1990). The Alternative Paradigm Dialog. In E. G. Guba (Ed.), *Paradigm Dialog* (pp. 1–17). SAGE Publications.
- Habermas, J. (1990). *Ilmu dan Teknologi Sebagai Ideologi*. LP3ES.
- Hardiman, F. B. (2004). *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*. Buku Baik.
- Hatta, M. (1998). Ke Arah Indonesia Merdeka (Tahun 1932). In *Karangan Bung Hatta (Buku 1): Kebangsaan dan Kerakyatan*. LP3ES.
- Hazairin. (1981). *Demokrasi Pancasila*. Bina Aksara.
- Hefner, R. W. (1999). Masyarakat dan Moralitas dalam Kapitalisme Asia Baru. In R. W. Hefner (Ed.), *Budaya Pasar: Masyarakat dan Moralitas dalam Kapitalisme Asia Baru*. LP3ES.
- Hefner, R. W. (2007). Multikulturalisme dan Kewarganegaraan di Malaysia, Singapura, dan Indonesia. In R. W. Hefner (Ed.), *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan* (5th ed., pp. 30–69). Impulse-Kanisius.
- Hidayah, Z. (1998). *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*. LP3ES.
- Hidayat, F. (2004). *Sketsa Sejarah Filsafat Indonesia*.
- Huda, S. (2019). Sketsa Kajian Islam Nusantara dalam Perspektif Filsafat Ilmu. *Joint International Symposium: Interdisciplinary Islamic Studies in Indonesia and Malaysia Reappraised*.
- Hunowu, M. A. (2020). Bertani Jagung: Subsistensi, Komersialisasi, dan Resistensi (Catatan dari Murid yang tak bertemu Sang Maha Guru). In M. Sihaloho & B. E. Yulian (Eds.), *Eulogi Untuk Prof. Dr. Sediono M.P. Tjondronegoro: Mengenang dan Meneladani Sang Guru* (pp. 119–132). Pusat Studi Agraria IPB dan IKA Sosiologi Pedesaan IPB.
- Irwan, A. (1999). Mencari Pendekatan yang Lebih Historis. In R. W. Hefner (Ed.), *Budaya Pasar: Masyarakat dan Moralitas dalam Kapitalisme Asia Baru*. LP3ES.
- Kamanto, S. (1996). Perkembangan Sosiologi di Indonesia. *Jurnal Sosiologi Indonesia*, 1(Juli), 36–47.
- Kartika, G. D. (2004). Pencarian Dasar-dasar Filosofis bagi Keberadaan Filsafat Nusantara. *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 6(2), 191–205.
- Kartohadiprodo, S. (2010). *Pancasila Sebagai Pandangan Hidup Bangsa Indonesia*. Gatra Pustaka.
- Kleden, I. (1983). Teori Ilmu Sosial Sebagai Variabel Sosial: Suatu Tinjauan Falsafah Sosial. *Prisma*, 6, 3–21.
- Koentjaraningrat. (1990). *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Gramedia Pustaka Utama.
- Kuhn, T. S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press.
- Kusuma, A. B. (2009). *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*. Fakultas Hukum Universitas Indonesia.
- Latif, Y. (2011). *Negara Paripurna: Historitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Gramedia Pustaka Utama.

- Lenggono, P. S. (2011). *Ponggawa dan Patronase Pertambakan: Teori Pembentukan Ekonomi Lokal*. Institut Pertanian Bogor.
- Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya (Kajian Sejarah Terpadu Bagian I: Batas-Batas Pembaratan)* (3rd ed.). Gramedia Pustaka Utama.
- Lubis, Y. A. (2003). *Paul Feyerabend Penggagas Anti Metoda*. Teraju.
- Margana, S. (2004). *Pujangga Jawa dan Bayang-Bayang Kolonial*. Pustaka Pelajar.
- Melalatoa, M. J. (1995). *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia (Jilid L-Z)*. CV Eka Putra.
- Mulder, N. (1999). *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya: Jawa, Muangthai dan Filipina*. Gramedia Pustaka Utama.
- Mulkan, A. M. (2000). *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yayasan Bentang Budaya.
- Nasroen. (1967). *Falsafah Indonesia*. Bulan Bintang.
- Notonagoro. (1975). *Pancasila Secara Ilmiah Populer*. Pantjuran Tujuh.
- Oppenheimer, S. (2010). *Eden in The East: Benua Yang Tenggelam di Asia Tenggara*. Ufuk Press.
- Poloma, M. M. (2000). *Sosiologi Kontemporer*. Raja Grafindo Persada.
- Pramono. (1985). *Menggal Unsur-unsur Filsafat Indonesia*. Andi Offset.
- Pranadji, T. (1984). *Peranan Lembaga dan Organisasi Masyarakat Tingkat Desa dalam Pembangunan Berencana di Pedesaan: Studi Kasus di Desa Kedung Poh dan Katongan, Kecamatan Nglipar, Kabupaten Gunung Kidul, DI Yogyakarta*. Institut Pertanian Bogor.
- Ratna, N. K. (2008). *Poskolonialisme Indonesia*. Pustaka Pelajar.
- Ritzer, G. (1985). *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Alimandan (ed.); 1st ed.). Rajawali.
- Reid, A. (1993). *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680 Jilid II: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara*. Yayasan Obor Indonesia.
- Saidi, A. (2015). Pembagian Epistemologi Habermas dan Implikasinya Terhadap Metodologi Penelitian Sosial-Budaya. *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, 17(2), 111–127.
- Sajogyo. (1988). Berkarya dalam Sosiologi. In H. W. Bachtiar (Ed.), *Masyarakat dan Kebudayaan: Kumpulan Karangan untuk Prof. Dr. Selo Soemardjan*. Djambatan.
- Sajogyo. (1995). *Panen 20 Tahun: Ringkasan Tesis dan Disertasi 1975-1994 (Studi Sosiologi Pedesaan Program Pacasarjana IPB)* (Sajogyo, S. Sunito, H. S. Adiwibowo, & N. W. Prasodjo (eds.)). DOKIS.
- Salim, E. (1979). Sistem Ekonomi Pancasila. *Prisma*, 5.
- Santos, A. (2010). *Atlantis: The Lost Continent Finally Found*. Ufuk Press.
- Setiardjo, G. (1986). Citra Manusia dalam Pandangan Hidup Bangsa Indonesia. In J. T. Darmanto & P. H. Sudharto (Eds.), *Mencari Konsep Manusia Indonesia* (pp. 116–152). Penerbit Erlangga.
- Setiono, B. (2003). Campursari: Nyanyian Hibrida dari Jawa Postkolonial. In B. Susanto (Ed.), *Identitas dan Postkolonialitas di Indonesia*. Kanisius.
- Sitorus, M. T. F. (1996). Epistemologi Sosiologi Pedesaan di Indonesia. *Sosiologi Indonesia*, 1(Juli), 48–60.
- Sosrodihardjo, S. (1996). Metodologi dan Teori Sosiologi di Indonesia. *Jurnal Sosiologi Indonesia*, 1(Juli), 23–35.
- Sukeksi, K. (2020). Kenangan Untuk Sang Guru Prof. Dr. Sediono M.P. Tjondronegoro. In M. Sihaloho & B. E. Yulian (Eds.), *Eulogi untuk Prof. Dr. Sediono M.P. Tjondronegoro: Mengenang dan Meneladani Sang Guru* (pp. 57–65). Pusat Studi Agraria IPB dan IKA Sosiologi Pedesaan IPB.
- Sularso, S. T. (2015, November). Merosotnya Kemandirian dan Kebersamaan. *Kompas*, 12.
- Sumardjo, J. (2002). *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutik-Historis Terhadap Artefak-Artefak Kebudayaan Indonesia*. Qalam.
- Sunoto. (1985). *Mengenal Filsafat Pancasila Melalui Pendekatan Metafisika, Logika, dan Etika*. Hanindita

Graha Widya.

- Suryadinata, L., Arifin, E. N., & Ananta, A. (2003). *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik*. LP3ES.
- Suseno, F. M. (2001). *Etika Jawa Sebuah Analisis Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa*. Gramedia Pustaka Utama.
- Syahyuti. (2003). Alternatif Konsep Kelembagaan untuk Penajaman Operasionalisasi dalam Penelitian Sosiologi. *Jurnal Forum Penelitian Agro Ekonomi*, 21(2), 112–127.
- Syam, N. (2005). *Islam Pesisir*. LKiS.
- Taylor, R. B. S. . (1984). *Introduction to Qualitative Research Method: The Search for Meaning*. John Wiley & Sons.
- Tjakrawerdaja, S., Soedarno, S., Lenggono, P. S., Purwandaya, B., Karim, M., & Agusalm, L. (2019). *Sistem Ekonomi Pancasila* (Z. Muhamad (ed.); 2nd ed.). Rajawali Pers.
- Tjondronegoro, S. M. P. (1983). Penelitian Ilmu Sosial dan Penentu Kebijakan. In *Prisma: Teori Kritik Sosial*. LP3ES.
- Tjondronegoro, S. M. P. (1984). *Kelembagaan Tingkat Dukuh Sebagai Pelaksana Pembangunan*.
- Tjondronegoro, S. M. P. (1987). Warisan Ilmu-Ilmu Sosial Barat dan Tantangan untuk Golongan Profesional Menegakkan Demokrasi di Negara Dunia Ketiga. In H. Esmara (Ed.), *Teori Ekonomi dan Kebijakan Pembangunan: Kumpulan Esai untuk Menghormati Sumitro Djohadikusumo*. Gramedia.
- Tjondronegoro, S. M. P. (1990). Gejala Organisasi dan Pembangunan Berencana dalam Masyarakat Pedesaan di Jawa. In Koentjaraningrat (Ed.), *Masalah-Masalah Pembangunan: Bunga Rampai Antropologi Terapan*. LP3ES.
- Tjondronegoro, S. M. P. (1999). *Sosiologi Agraria* (G. Wiradi & M. T. F. Sitorus (eds.)). Yayasan Akatiga.
- Tjondronegoro, S. M. P. (2006). Pancasila, Kesatuan Bangsa dan Keadilan. In R. Agustinus & I. Nasution (Eds.), *Restorasi Pancasila: Mendamaikan Politik Identitas dan Modernitas* (pp. 201–212). Brighten Institute.
- Tjondronegoro, S. M. P. (2008). *Otobiografi Prof. Dr. Sediono M.P. Tjondronegoro: 80 Tahun Mencari Ilmu di Tiga Jaman Tiga Benua* (A. N. Luthfi (ed.)). Sajogyo Institute.
- Tjondronegoro, S. M. P. (2013). Mencari Landasan untuk Menyusun Paradigma Ilmiah Menyatu. In S. Marzuki & U. Chabibah (Eds.), *Begawan Pemacu Ilmu Pengetahuan* (pp. 97–105). Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI).
- Turner, B. S. (1984). *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analitis atas Tesa Sosiologi Weber*. Rajawali Press.
- Turner, B. S. (2006). *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat: Bongkar Wacana atas Islam vis a vis Barat, Orientalisme, Postmodernisme, dan Globalisasi*. Ar-Ruzz.
- Vollenhoven, C. Van. (1981). *Orientasi dalam Hukum Adat Indonesia*. Djembatan-KITLV.
- Woodward, M. R. (1989). *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press.