

Dr. Sudrajat, M. Pd.

# Kearifan Lokal Budaya Jawa dalam Serat Wedhatama



**KEARIFAN LOKAL BUDAYA JAWA  
DALAM SERAT WEDHATAMA**

**SUDRAJAT**



## **Kearifan Lokal Budaya Jawa dalam Serat Wedhatama**

© Sudrajat

---

Cetakan I, Desember 2023

---

Penulis : Sudrajat  
Penyunting Bahasa : Shendy Amalia  
Tata Letak : Arief Mizuary  
Cover : Ngadimin

---

### **Diterbitkan dan dicetak oleh:**

#### **UNY Press**

Jl. Gejayan, Gg. Alamanda, Komplek Fakultas Teknik UNY  
Kampus UNY Karangmalang Yogyakarta 55281

Telp : 0274-589346  
Mail : unypenerbitan@uny.ac.id

*Anggota Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI)*

*Anggota Asosiasi Penerbit Perguruan Tinggi Indonesia (APPTI)*

---

ISBN : 978-602-498-642-1

---

### **Hak Cipta dilindungi undang-undang.**

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

## DAFTAR ISI

DAFTAR ISI.....	iii
PRAKATA.....	v
JAWA ABAD XIX.....	1
A. Sistem Tanam Paksa .....	1
B. Vorstenlanden .....	10
C. Ekonomi Liberal .....	13
D. Kerja Kontrak Perkebunan.....	15
E. Kondisi Sosial Ekonomi dan Budaya .....	19
MANUSIA DAN KEBUDAYAAN JAWA.....	27
A. Degradasi Nilai Budaya .....	27
B. Local Genius dan Local Wisdom .....	37
C. Kebudayaan Jawa.....	48
D. Kekuasaan dalam Perspektif Budaya Jawa .....	53
E. Kesusastraan Jawa .....	57
SERAT WEDHATAMA .....	59
A. Renaisans Kesusastraan Jawa.....	59
B. Serat Wedhatama .....	61
C. Metrum Serat Wedhatama .....	65
AJARAN SERAT WEDHATAMA .....	73
A. Kepemimpin .....	73
B. Keberanian ( <i>Satriya</i> ).....	82
C. Kesederhanaan ( <i>Prasaja</i> ) .....	91
D. Kebaikan ( <i>Setya Budya</i> ).....	98
E. Ikhlas ( <i>Lila</i> ) .....	104
F. Religiusitas.....	108
PENUTUP.....	127
DAFTAR PUSTAKA .....	129
TENTANG PENULIS.....	137



## PRAKATA

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat pesat akhir-akhir ini telah membawa perubahan yang sangat signifikan dalam kehidupan umat manusia. Masuknya peradaban baru khususnya Peradaban Barat (Eropa) telah membawa kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan. Teknologi telah semakin mempermudah kehidupan umat manusia, memperpendek jarak dan mendekatkan yang jauh. Kita dapat menyaksikan pertandingan sepakbola di Eropa secara langsung, tanpa harus pergi ke stadion dimana pertandingan tersebut dimainkan, sebuah hal yang tidak dibayangkan oleh manusia sebelumnya. Hal inilah yang menyebabkan sebagian besar orang menjadi silau akan kemajuan tersebut, dan bertekad mengikutinya dengan segala macam cara. Orang tidak berpikir bahwa kemajuan yang begitu pesat juga membawa dampak negatif yang cenderung mengalienasi eksistensi manusia. Begitu tergantungnya manusia pada kemajuan teknologi sehingga tidak dapat berbuat apa-apa ketika listrik padam. Dosen tidak bisa mengajar bila laptopnya tertinggal, dan sebagainya. Orang juga merasa gelisah apabila *handphonenya* tertinggal apalagi hilang.

Aspek lainnya adalah semakin teralienasinya budaya tradisional yang telah menjadi *way of life* selama berabad-abad. Orang Jawa telah kehilangan Jawa-nya, dalam artian bahwa orang Jawa telah menanggalkan karakter dan nilai-nilai budaya Jawa yang adiluhung. Gejala ini perlu mendapat perhatian dari semua kalangan termasuk dari dunia pendidikan agar fungsinya sebagai transformer budaya tradisional dapat berjalan sebagaimana mestinya. Perlu ada upaya kongkrit agar budaya tradisional tidak hilang ditelan zaman. Budaya Jawa merupakan salah satu yang menghadapi ancaman tersebut. Anak sekolah merasa kesulitan belajar huruf dan Bahasa Jawa, padahal orang tua, kakek dan neneknya merupakan orang Jawa.

Melakukan pengkajian ulang dan revitalisasi makna dan nilai-nilai adiluhungnya merupakan salah satu upaya konstruktif untuk menghidupkan kembali budaya Jawa yang semakin hilang dalam kehidupan. Sastra Jawa sebagai salah satu genre budayanya perlu dibaca kembali, dipahami dan dimaknai sesuai dengan perkembangan. Pengkajian terhadap Serat Wedhatama sebagai karya sastra yang adiluhung memiliki arti yang sangat penting sebagai upaya untuk

pencerahan peradaban menuju bangsa yang adil makmur, dan sejahtera. Buku ini merupakan penulisan kembali naskah disertasi dengan judul: *Nilai-Nilai Kepemimpinan dalam Serat Wedhatama dan Implementasinya dalam Pendidikan*. Penulis sampaikan terima kasih kepada Bapak Rektor dan seluruh pimpinan Universitas Negeri Yogyakarta, khususnya yang telah memfasilitasi penerbitan buku ini. Kepada Bapak Prof Dr. Djoko Suryo, Dr. Dwi Siswoyo, serta Prof. Dr. Suwarno, M. Pd. dihaturkan ribuan terima kasih atas bimbingan dan koreksinya selama penyusunan disertasi. Para kolega yang telah memberikan support dan kesediaan mereview tulisan ini juga kami sampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya. Penulis sampaikan terima kasih yang tak terhingga kepada istri tercinta Retno Purwaningsih, S. Psi., serta buah cinta dan permata hati kami berdua Zahra Khairun Nisa dan Habibullah Al Kautsar. Penulis menyadari bahwa banyak kesalahan dan kekurangan dari buku ini, oleh karenanya masukan dan kritik serta saran sangat dinantikan.

Yogyakarta, Oktober 2023

Penulis

## JAWA ABAD XIX

### A. Sistem Tanam Paksa

Perubahan sosial dan budaya akibat penetrasi sistem politik, ekonomi, dan sosial-budaya oleh pemerintah kolonial Belanda pada abad XIX sangat penting dalam dinamika sejarah dan politik Indonesia, khususnya di Jawa, karena merupakan transisi dari tradisionalisme ke modernisme. Ricklefs, MC. (2005: 182) menyebut bahwa abad XIX merupakan periode dimulainya penjajahan yang sebenarnya oleh Belanda, dimana untuk pertama kalinya pemerintah kolonial Belanda mampu menguasai dan mengeksploitasi pulau Jawa disebabkan oleh tiadanya tantangan yang serius terhadap kekuasaan kolonial sampai abad XX. Hal tersebut dimungkinkan, karena semakin merosotnya kedudukan penguasa lokal tradisional akibat intervensi militer Belanda, khususnya pasca Perang Jawa pada tahun 1825–1830, serta hegemoni politiknya yang mampu mengalienasi peranan dan kewenangan birokrasi lokal-tradisional.

Kekuasaan raja yang tengah memerintah di Vorstenlanden semakin lama semakin direduksi. Kedudukan raja hanya memiliki pengaruh dan hegemoni dalam bidang seremonial adat dan budaya. Pegawai pemerintah kolonial, ditambah lagi kegiatan ekonomi para penyewa tanah non Eropa menimbulkan dampak yang sangat luas terhadap langkah ekspansif penetrasi sosial budaya di Jawa. Soegiyanto Padmo (2000: 147) melukiskan hal tersebut dengan kalimat sebagai berikut:

*The degradation of local rulers in Java was marked by the penetration on military interference units of the Dutch. Through implementation of the policy so called to divide and rule (divide et impera) the Javanese people were exploited and impoverished. In the process of mobilization and exploitation any resources available in the colony, local rulers were also used as mediators. Consequently, the backwardness and poverty occurring in the colony was caused by exploitation carried out by the colonizers as well by the condition of traditional socio-economic structure.*



Semenjak berakhirnya Perang Diponegoro atau sering disebut dengan Perang Jawa pada tahun 1830, kehidupan politik di Vorstenlanden relatif lebih stabil karena berkurangnya secara signifikan pergolakan untuk memperebutkan kekuasaan. Perlawanan rakyat terhadap kebijakan pemerintah kolonial juga semakin berkurang. Kekuasaan Belanda di Jawa semakin kuat berkat campur tangan politiknya terhadap kerajaan Mataram yang sudah dipecah menjadi dua yaitu Kasunanan Surakarta dan Kasultanan Yogyakarta pada tahun 1755. Pasca Perang Jawa yang berakhir pada tahun 1830 Belanda sudah tidak mempunyai antusiasme untuk melakukan ekspansi wilayah di Nusantara. Hal ini disebabkan oleh besarnya biaya yang dibutuhkan untuk mengonsolidasikan kekuasaan tidak sebanding dengan pendapatan yang diperolehnya. Oleh karenanya Belanda mengerahkan segenap energinya untuk menambah pemasukan dari tanah koloninya di Jawa. Brown (2003: 83) menulis sebagai berikut:

*Both the Java and Paderi Wars cost the Dutch dearly, in personnel and in resources. And at much the same time, in Europe, the Dutch had fought a costly and ultimately unsuccessful war in 1831–1832 to prevent the establishment of the Kingdom of Belgium in the former southern provinces of the Netherlands. The financial losses resulting from all these wars had somehow to be recovered and once again, Dutch eyes turned to the Indies as a source of the revenue needed.*

Pada awal abad XIX golongan konservatif yang menguasai parlemen Belanda memandang bahwa politik eksploitasi warisan dari *Verenigde Oost Indische Compagnie* (VOC) masih relevan untuk mengelola daerah jajahan serta menguntungkan secara ekonomi. Sistem penyerahan paksa (*verplichte leveranties* dan *contingenten*) dapat diteruskan guna mengeksploitasi produksi pertanian yang dilakukan langsung oleh pemerintah kolonial. Akan tetapi upaya tersebut mengalami kegagalan karena struktur sosial di Jawa yang feodalistik dan tidak dapat ditembus oleh struktur birokrasi pemerintah. Upaya untuk mengeliminasi peranan birokrasi tradisional seperti lurah dan bekel ternyata tidak semudah yang diperkirakan, sehingga diperlukan terobosan baru untuk memaksimalkan potensi ekonomi-pertanian Hindia Belanda. Sartono Kartodirdjo (2001: 305) menyatakan bahwa kesulitan ekonomi yang dihadapi oleh Belanda mendorong dilaksanakannya suatu kebijakan yang akan menempatkan daerah jajahan sebagai sapi perahan yang akan memberikan keuntungan bagi negeri induk. Dalam kaitan dengan hal tersebut Ricklefs (2005: 183) menulis sebagai berikut:

Keuntungan dari Jawa adalah esensial. Keuntungan ini harus bisa menutup biaya-biaya administrasi di Jawa, tetapi juga diperlukan untuk mendukung posisi keuangan di negeri Belanda yang sedang memburuk. Sebagai akibat perang-perang Napoleon hutang dalam negeri Belanda dan pembayaran bunga atas hutangnya itu membu-bung tinggi. Keadaan tetap memburuk ketika uni Belanda-Belgia yang dibentuk oleh Kongres Wina pada tahun

1815 runtuh dalam revolusi Belgia pada tahun 1830. Usaha Belanda untuk menaklukkan kembali Belgia pada tahun 1832 menemui kegagalan, dan pada tahun 1839 Belanda mengakui kemerdekaan Belgia.

Sistem Tanam Paksa merupakan penyatuan antara sistem penyerahan wajib dan sistem pajak tanah yang mewajibkan rakyat untuk membayar pajak dalam bentuk hasil tanaman pertanian. Pembayaran pajak dalam bentuk barang dapat meningkatkan produksi tanaman perdagangan yang akan dikirimkan ke negeri induk untuk kemudian di pasarkan di Eropa dan Amerika. Tanam Paksa telah mengubah sistem ekonomi Jawa menjadi lebih komersial pada abad XIX dimana Pulau Jawa berubah menjadi perkebunan besar yang dikelola oleh pemerintah Belanda hingga tahun 1870. Kesulitan ekonomi yang dialami oleh Belanda pada tahun 1830-an mendorong usaha untuk mengeksploitasi Jawa secara intensif guna menghasilkan keuntungan yang berlipat ganda. Geertz (1983: 54) menyatakan bahwa Sistem Tanam Paksa merupakan siasat fiskal yang sangat mengagumkan yang diambil oleh van den Bosch.

Sistem tersebut pada substansinya merupakan penggantian pembebasan pajak tanah dengan kewajiban menanam tanaman ekspor milik pemerintah pada seperlima luas tanah yang dimiliki, atau bekerja selama 66 hari setiap tahun di perkebunan-perkebunan milik pemerintah atau proyek pemerintah lainnya. Dengan perkataan lain sistem tersebut merupakan pemaksaan penanaman tanaman tertentu sebagai ganti pajak tanah. Pada bulan Januari tahun 1830 Johannes van den Bosch dikirim kembali ke Jawa sebagai gubernur jenderal dan merealisasikan gagasannya untuk melaksanakan sistem yang kemudian disebut sistem Tanam Paksa (*cultuurstelsel*) dengan mengeluarkan suatu peraturan yaitu *Regering Reglement 1836* (Sartono Kartodirdjo, 2001: 322). Pada hakikatnya sistem Tanam Paksa hampir sama dengan sistem penyerahan wajib yang telah dijalankan oleh VOC terhadap penanaman kopi di Priangan (*Preanger Stelsel*) pada abad ke-18.

Sistem Tanam Paksa dijalankan dengan ketentuan sebagai berikut: 1) penduduk menyerahkan sebagian tanahnya untuk ditanami tanaman perdagangan; 2) tanah yang disediakan untuk penanaman tanaman perdagangan jumlahnya tidak boleh melebihi seperlima tanah pertanian yang dimiliki oleh desa; 3) pekerjaan yang dilaksanakan untuk mengelola tanaman perdagangan tidak boleh melebihi pekerjaan yang diperlukan untuk tanaman padi; 4) bagian tanah yang dipergunakan untuk tanaman perdagangan dibebaskan dari pajak; 5) hasil tanaman perdagangan yang dihasilkan dari tanah yang disediakan wajib diserahkan kepada pemerintah, apabila nilai penyerahan lebih banyak dari pajak tanah yang harus dibayar, maka kelebihanannya harus diserahkan kembali kepada rakyat; 6) kegagalan panen tanaman perdagangan dibebankan kepada pemerintah terutama yang tidak disebabkan oleh kelalaian penduduk; 7) penduduk desa mengerjakan tanah dengan pengawasan kepala mereka, pegawai Eropa

membatasi pengawasannya pada masalah teknis dan ketepatan waktu dalam pembajakan, panen, dan pengangkutan (Sartono Kartodirdjo & Djoko Suryo, 1991: 56).

Kebijakan Tanam Paksa 1830–1870 dipandang sebagai era baru dalam kehidupan politik, sosial, dan ekonomi bagi masyarakat Jawa. Bukan saja eksploitasi ekonominya yang memberikan dampak kemerosotan kesejahteraan, akan tetapi secara politis memperdalam penetrasi kekuasaan kolonial Belanda. Dalam pandangan Djuliaty Suroyo (Lindblad, 2000: 221) Tanam Paksa merupakan sebuah sistem VOC dengan label baru yakni pengawasan tanah dan tenaga kerja untuk produksi pemerintah yang digabungkan dengan manajemen bisnis modern dan menggunakan kekuasaan memaksa dari institusi tradisional yang ada, khususnya para kepala desa dan pejabat pribumi. Perkembangan baru tersebut menyebabkan terjadinya stagnasi tenaga kerja bayaran yang telah tumbuh secara perlahan, sedangkan kerja paksa mulai mendominasi kehidupan para petani. Penetrasi kekuasaan pemerintah kolonial yang semakin massif pada masa Tanam Paksa juga meningkatkan volume dan frekuensi kerja paksa. Petani tidak hanya menyediakan tenaga untuk menanam tanaman perdagangan di ladang, sawah, dan tanah milik mereka sendiri, namun juga harus membangun dan menjaga fasilitas infrastruktur serta kerja untuk melayani para pejabat lokal.

Dampak ekonomis yang cukup positif dari Tanam Paksa antara lain: tersedianya lapangan kerja bebas dalam bidang pengangkutan seperti menyewakan alat transportasi seperti pedati, gerobak, serta memasuki dunia industri menjadi buruh pada pabrik gula (Sartono Kartodirdjo, 2001: 318). Di samping itu ada pembayaran *plantloon* (upah tanam) dipandang sebagai pembebasan tenaga kerja dari ikatan tradisional menuju pada kerja bebas yang berorientasi pada intensifikasi dan perluasan monetisasi daerah pedesaan di Jawa. Burger (Sartono Kartodirdjo, 2001: 318) menyatakan bahwa pada tahun 1835 pembayaran *plantloon* dalam tanaman tebu setiap tahun berjumlah f. 5,5 juta ditambah ongkos pengangkutannya sebanyak f.2 juta sehingga Tanam Paksa dapat meningkatkan peredaran uang sebanyak f.7,5 juta per tahun. Dengan semakin meluasnya ekonomi uang, mulai berkembang juga pemasaran dan peredaran barang-barang industri seperti tekstil yang mengalami peningkatan sejak tahun 1835 hingga mencapai f.13 juta pada tahun 1840. Gertz (1983) menilai bahwa keberhasilan pemerintah dalam menciptakan ekonomi perkebunan dengan tenaga kerja petani merupakan suatu prestasi yang baik. Suntikan keuntungan ekonomi eksternal telah membangkitkan ekonomi Belanda sehingga mem-bangkitkan kapitalisme Belanda yang sempat berhenti karena ketiadaan modal.

Tanam Paksa sebagian besar dilaksanakan di Jawa, khususnya di daerah *gubernemen* yang mencakup 18 wilayah karesidenan yaitu: Banten, Priangan, Karawang, Cirebon, Tegal, Pekalongan, Semarang, Jepara, Rembang, Surabaya, Pasuruan, Besuki, Pacitan, Kedu, Bagelen, Banyumas, Madiun, dan Kediri (Sartono Kartodirdjo & Djoko Suryo, 1991: 57). Beberapa daerah seperti Batavia,

Bogor, serta tanah-tanah partikelir bebas dari kebijakan Tanam Paksa. Daerah *Vorstenlanden* (Yogyakarta dan Surakarta) serta Cirebon telah berkembang perkebunan swastanya, khususnya industri gula yang menggunakan pola sewa tanah, sehingga daerah tersebut juga terbebas dari kebijakan Tanam Paksa.

Pada tahun 1830 pemerintah mengeluarkan peraturan baru tentang tata cara mendapatkan tanah dari penduduk. Secara yuridis pemerintah kolonial sudah mengatur bahwa tanah pertanian diperoleh melalui persetujuan dari penduduk yang mempunyai hak atas tanah yang dimaksudkan dengan luas paling banyak seperlima dari seluruh luas tanah yang dimiliki. Pada praktiknya untuk mempermudah pemerolehan tanah, pemerintah tidak berhubungan langsung dengan penduduk, akan tetapi melalui saluran birokrasi tradisional yang terdiri atas kaum pribumi (*inlander*). Di karesidenan Banyumas misalnya, petani diwakili oleh kepala desa dimana perundingan dilakukan secara tertutup. Dalam perundingan tersebut disetujui penggunaan lahan pertanian sebanyak 500 bau dengan sistem kontrak. Akan tetapi besarnya kontrak penggunaan lahan tersebut belum dapat ditentukan saat itu juga disebabkan karena menunggu perhitungan biaya produksi gula termasuk biaya transportasi dari lahan pertanian ke pabrik. Dengan demikian maka harga kontrak tanah baru dapat diberikan kepada petani setelah selesai musim giling tebu, uang yang diberikan masih dipotong dengan pajak (Tanto Sukardi, 2004: 63).

Bertolak belakang dengan Inggris yang menempatkan koloninya di Asia dan Afrika sebagai daerah penghasil bahan baku dan pemasaran hasil industri. Belanda memanfaatkan Jawa sebagai lahan untuk menghasilkan produk pertanian dengan harga yang menguntungkan, sehingga memberikan keuntungan yang semakin besar, serta mampu menutupi defisit keuangan yang sedang dihadapinya. Pemerintah Belanda tidak perlu meningkatkan daya beli masyarakat jajahan, dan memperdalam proses monetisasi karena memang Jawa bukan sebagai tempat pemasaran bagi produk-produk industrinya. Di samping itu pada abad XIX Belanda memang belum mempunyai industri yang membutuhkan tempat pemasaran, sehingga opsi van den Bosch dianggap sesuai dengan kondisi dan situasi yang dihadapi oleh masyarakat Jawa.

*Van den Bosch's view of colonial administration was that since the only reason to have a colony was to make a profit out of it, every colony had to be run along the lines which produced the greatest net return. He did not believe that this could be achieved by freeing the Javanese of the obligation to surrender produce or labor to their rulers. In fact, the reverse was the case: only by requiring the Javanese to make payment of such produce and labor could the maximum profit be derived (Brown, 2003: 84).*

Secara teoritik *cultuurstelsel* tidak terlalu memberatkan penduduk desa karena aturan-aturan Tanam Paksa memberikan ruang bagi penduduk desa untuk bekerja demi meningkatkan kesejahteraan. Akan tetapi terjadinya penyimpangan

dalam pelaksanaan Tanam Paksa membuat beban berat yang harus ditanggung penduduk menjadi berlipat ganda. Penyimpangan dilakukan oleh kepala desa yang mengejar keuntungan pribadi dan mengorbankan kesejahteraan rakyat desa. Penyimpangan tersebut antara lain: tanah yang wajib ditanami dengan tanaman ekspor melebihi seperlima bagian, kegagalan panen yang tetap dibebankan kepada penduduk, pengerahan tenaga kerja ke daerah yang jauh dari tempat tinggal penduduk, kerja rodi di luar pertanian yang masih tetap berjalan, serta adanya *cultuurprocenten* yang mendorong kepala desa dan bupati untuk mengejar target penjualan dan penyerahan. Sartono Kartodirdjo (2001: 307) menyebutkan bahwa yang paling hakiki dalam rencana van den Bosch ialah pelaksanaan sistemnya menggunakan organisasi desa sebagai sarana yang paling tepat untuk meningkatkan produksi. Kalau tanah dan tenaga di pedesaan merupakan sumber daya utama bagi produksi, maka faktor penggeraknya juga perlu dicari dalam lingkungan desa. Organisasi desalah yang dapat dimanfaatkan secara efektif, sebagaimana terwujud dalam lembaga pemilikan tanah serta hak dan kewajiban yang tercakup di dalamnya; lembaga pengerahan tenaga kerja dengan sistem sambatan, gotong royong, gugur gunung atau *kerig-aji*; dan ikatan komunal yang menjadi hakikat solidaritas desa. Dengan demikian, maka produksi dipimpin oleh kepala desa yang memiliki kekuasaan dan kewenangan paling efektif di lingkungan desa. Kepala desa merupakan seorang elit desa yang mempunyai kedudukan kuat sebagai karena berperan sebagai perantara antara pemerintah kolonial dengan penduduk desanya.

Kebijakan Tanam Paksa menghasilkan pemasukan keuangan yang signifikan bagi pemerintah kolonial Belanda. Dari pajak tanah saja pemerintah kolonial mendapat pemasukan sebesar *f.* 7. 679. 359 pada tahun 1835 dan meningkat menjadi sebesar *f.* 9. 364. 904 pada tahun 1840. Sedangkan dari penyerahan wajib terkumpul keuntungan sebesar *f.* 12,9 juta pada tahun 1830, dan meningkat menjadi *f.* 74, 2 juta pada tahun 1840. Pada tahun 1867 keuntungan yang diperoleh pemerintah kolonial mencapai *f.* 784 juta (Tanto Sukardi, 2014: 36). Jumlah pendapatan sebesar itu mampu mengatasi defisit keuangan Belanda dan memberikan kemakmuran yang besar kepada warganya. Berkat Sistem Tanam Paksa, Belanda berhasil keluar dari krisis ekonomi dan kembali menempatkan dirinya sebagai negara yang memiliki peranan signifikan dalam perdagangan internasional. Transportasi komoditas dari daerah tropis yang semakin lancar dengan didirikannya perusahaan dagang Belanda (*Nederlandsche Handelmaatschappij*) semakin memperbesar keuntungan pemerintah kolonial. Perusahaan tersebut mampu mematahkan dominasi pelayaran Inggris-Amerika Serikat di kawasan Indonesia dan Malaya dalam bidang pengangkutan, serta memberikan keuntungan yang semakin berlipat kepada pemerintah Belanda.

Pejabat lokal Indonesia merupakan sekelompok kecil anggota masyarakat yang menikmati keuntungan dari periode *cultuurstelsel*. Diantaranya adalah bupati dan kepala desa sebagai mata rantai yang menghubungkan desa

sebagai unit pelaksana Tanam Paksa dengan pejabat kolonial Belanda. Dalam struktur pemerintahan tidak langsung maka bupati mempunyai peran ganda, sebagai penguasa daerahnya dan peran sebagai perantara antara penduduk dengan pemerintah. Dengan peran tersebut, maka kedudukan bupati semakin kokoh. Dalam sistem feodal yang telah berlaku berabad-abad lamanya, bupati mempunyai tanah kedudukan yang disebut *apanage* dan hak untuk memungut hasil serta mengerahkan tenaga penduduknya untuk kepentingan jabatan dan rumah tangganya. Dalam sistem yang feodalistik seperti itu, bupati cenderung menjalankan *knevelarijen* yaitu suatu pemerasan terhadap rakyat (Kartodirdjo, 2001: 301). Kegagalan upaya untuk mengadakan langsung dengan penduduk memaksa pemerintah kolonial untuk memanfaatkan bupati sebagai penghubung dengan birorasi tradisionalanya. Sementara itu, kepala desa sebagai ujung tombak dari pelaksanaan sistem Tanam Paksa dibayar dengan sistem prosentase (*cultuurprocenten*) sehingga berusaha sekuat tenaga untuk meningkatkan jumlah setoran dengan tujuan meningkatkan jumlah prosentase yang akan diperoleh. Pemerintah kolonial ternyata tidak mampu melakukan pengawasan terhadap kinerja pejabat lokal dan pejabat kolonial sehingga semakin menyuburkan praktik korupsi dan penyelewengan. Furnivall (1967: 145) memberikan catatan sebagai berikut:

*The administrative policy of Van den Bosch likewise passed out of date. It had been determined by his economic policy and was equally successful; it was, indeed, part of his economic policy for, by restoring order and reducing crime, it provided the foundations of economic progress. But the political machinery which he devised was directed by arbitrary will, unregulated by law, and the social order which he fashioned on the Javanese pattern was artificial, no native growth but put together by political carpentry.*

Robert van Niels (Anne Both, 1988: 118) menambahkan bahwa Tanam Paksa telah menghancurkan desa-desa di Jawa dengan pemaksaan untuk mengubah hak kepemilikan tanah desa menjadi milik bersama sehingga hak miliki perseorangan menjadi tidak diakui. Proses pengalihan kepemilikan tanah menjadi milik bersama dapat dilihat dari proklamasi yang dilakukan oleh Bupati Pulung (di daerah Madiun) pada tahun 1832 sebagaimana ditulis oleh Onghokham (2008: 20) sebagai berikut:

Para kepalang dan bekel (kepala) saya menerima perintah dari negara (regent atau bupati) bahwa atas perintah kantor (residen) semua sawah dan tegal (sawah kering) di desa kalian yang hingga kini dikuasai oleh perseorangan harus dibagi rata. Maka dari itu sawah pusaka atau asli mulai sekarang harus dibagi kembali sehingga wajib kerja bakti menjadi sama semua.

Dalam pandangan Gertz (1983: 28) pengalihan kepemilikan tanah selama masa Tanam Paksa sebagai awal munculnya *agricultural involution* yaitu suatu

sistem produksi sawah yang melibatkan banyak orang tanpa adanya peningkatan dalam produksi karena semata-mata hanya untuk mengurangi beban pajak tanah yang diganti dengan kerja paksa. Dampaknya adalah masing-masing penduduk memperoleh bagian yang kecil sehingga timbul kemiskinan bersama (*shared poverty*). Oleh karenanya Tanam Paksa dianggap sebagai faktor utama kesengsaraan dan kemelaratan bagi penduduk desa di Jawa. Pada tahun 1843 timbul bencana kelaparan di Cirebon, yang kemudian meluas ke berbagai daerah seperti: Demak (1848), dan Grobogan (1848-1850). Laporan seorang administrator Belanda bernama L. Vitalis ketika melaksanakan kunjungan ke perkebunan Indigo di Jawa Barat pada tanggal 19 Januari 1835 menceritakan keadaan yang sangat mengerikan sebagai berikut:

*On the roads as well as the plantations one does not meet people but only walking skeletons, which drag themselves with great difficulty from one place to another, often dying in the process. The Regent [bupati] of Sukapura told me that some of the labourers who work in the plantations are in such a state of exhaustion that they die almost immediately after they have eaten from the food which is delivered to them as an advance payment for the produce to be delivered later* (Brown, 2003: 86).

Dampak negatif lain pelaksanaan Tanam Paksa adalah berkurangnya jumlah penduduk karena tingginya angka kematian di berbagai daerah di Jawa yang disebabkan oleh menurunnya kualitas kesehatan. Breman (Tanto Sukardi, 2014: 38) mencatat bahwa penduduk Demak yang semula berjumlah 336.000 penduduk berkurang menjadi 120 orang, Grobogan yang semula 98.500 menjadi 9000 penduduk, daerah lain di Jawa Tengah berkurang 354.000 penduduk. Meningkatnya angka kematian di Jawa pada umumnya disebabkan oleh buruknya sanitasi dan kesehatan yang disebabkan oleh pengerahan tenaga yang melampaui batas. Sejak tahun 1840 tanda-tanda kegagalan sistem Tanam Paksa mulai tampak dimana petani mengalami kesulitan untuk melakukan penggiliran tanaman tebu dan padi secara sistematis. Adanya persaingan dan perselisihan dalam pengaturan air bagi petani dan pabrik gula serta timbulnya paceklik merupakan tanda-tanda dimulainya kegagalan Sistem Tanam Paksa. Kerja wajib yang jauh di luar tempat tinggal menyebabkan terjadinya penurunan kualitas hidup dan kesehatan penduduk. Penanaman kopi juga menghabiskan sebagian besar waktu penduduk desa sehingga mengurangi jumlah produksi padi dan tanaman pangan lainnya.

Penanaman kopi di Kedu, Pasuruan, dan Besuki memaksa penduduk desa untuk melaksanakan kerja wajib di perkebunan kopi yang tempatnya jauh dari tempat tinggal mereka serta melebihi batas waktu kerja yang telah ditetapkan. Karena lokasi penanaman yang berada jauh dari tempat tinggal penduduk, maka mereka harus berjalan puluhan kilometer untuk melaksanakan kerja wajib baik pada saat penanaman, pemeliharaan tanaman maupun pada masa pengangkutan

(Tanto Sukardi, 2014: 37). Bisa dibayangkan bagaimana sebagian besar waktu penduduk desa dipergunakan untuk melaksanakan kerja paksa yang terdiri atas berbagai macam kerja. Djuliaty Surojo (Tanto Sukardi, 2014: 104) menunjukkan berbagai kerja yang wajib dilaksanakan oleh penduduk sebagai berikut: 1) kerja paksa untuk kepentingan umum dan penjagaan keamanan (*heerediensten*); 2) kerja wajib yang tugas utama melayani rumah tangga pejabat (*pancendiensten*); 3) kerja wajib tanam yaitu kerja paksa untuk kepentingan perkebunan seperti pengolahan lahan, pemeliharaan tanaman, pengangkutan hasil, dan lain-lain (*cultuurdiensten*); dan 4) kerja wajib desa (*desadiensten*) yaitu suatu bentuk kerja untuk kepentingan desa meliputi kerja untuk kepentingan kepala desa dan semua pekerjaan yang ada hubungannya dengan kepentingan warga desa.

Kegagalan lain dari sistem Tanam Paksa adalah tiadanya sistem tunggal yang berjalan sesuai dengan perencanaan yang telah disusun sebelumnya. Ricklefs (2005: 184) menyatakan pelaksanaan sistem Tanam Paksa sangat bervariasi antara daerah satu dengan daerah lainnya. Dalam konsep awalnya van den Bosch menjanjikan keuntungan bagi semua pihak berubah menjadi pemerasan yang dilakukan oleh pejabat lokal maupun pejabat Belanda terhadap penduduk desa. Pejabat baik lokal maupun Belanda menerapkan target pajak tanah serta komoditi yang harus disetorkan kepada pemerintah dan memaksa desa untuk dapat merealisasikannya.

Kepala desa sebagai ujung tombak suksesnya Tanam Paksa mengerahkan tenaga kerja paksa yang lebih banyak lagi jumlahnya sehingga sistem tersebut melibatkan lebih banyak lagi tenaga kerja paksa. Angka statistik yang dilaporkan oleh Frasseur (Ricklefs, 2005: 185) menunjukkan bahwa pada tahun 1840 sebanyak 57% penduduk di seluruh Jawa terlibat dalam penanaman komoditas pertanian pemerintah, dan jumlah tersebut menurun menjadi 40% pada tahun 1850. Angka yang disajikan tidak merata di berbagai daerah, dimana di beberapa daerah kurang dari separuhnya, akan tetapi di tempat lain bisa hampir semuanya seperti: Banten sebanyak 92%, dan Kedu yang mencapai 97% pada tahun 1845. Angka statistik yang disajikan di atas menunjukkan bahwa penduduk desa mengalami eksploitasi kerja yang luar biasa oleh pejabat lokal seperti kepala desa, bupati, dan pemerintah kolonial Belanda. Kerja paksa yang tidak dapat dikontrol dan diawasi oleh pemerintah menghasilkan situasi yang kacau yang mengundang protes dan perlawanan dari berbagai pihak melalui berbagai sarana baik sarana politik yang bersifat konstitusional maupun cara-cara kultural seperti yang dilakukan oleh Eduard Douwes Dekker yang menulis sebuah karya sastra berjudul *Max Havelaar*. Berkat karya tersebut bangsa Belanda mulai memahami bahwa keuntungan dan kekayaan yang mereka dapatkan diperoleh melalui penindasan yang dilakukan oleh bangsa mereka di Jawa (Ricklefs, 2005: 189). Max Havelaar berhasil merebut simpati dari kaum liberal yang kemudian menginginkan adanya perubahan politik yang lebih manusiawi di Hindia Belanda, khususnya di Jawa.



## B. Vorstenlanden

Pada satu pihak, pemerintah Belanda mulai bimbang mengambil suatu kebijakan untuk melanjutkan sistem yang menguntungkan tersebut atau sebaliknya. Di dalam parlemen Belanda (*Staten-Generaal*) kelas menengah yang semakin kuat pengaruhnya berkat keuntungan ekonominya dari Jawa mendesak untuk dilakukan sebuah perubahan. Kaum menengah liberal yang dipelopori oleh van Hoevell menginginkan pengurangan peranan pemerintah dalam perekonomian, menghilangkan pembatasan-pembatasan terhadap perusahaan swasta di Jawa, serta diakhirinya *cultuurstelsel* yang menindas dan menghancurkan bangsa Jawa (Sartono Kartodirdjo, 2001: 322). Pada abad XIX kapitalisme Belanda telah mencapai suatu tingkatan dimana industrialisasi yang telah dilakukan telah sangat menguntungkan. Perkembangan pasaran dunia untuk hasil-hasil pertanian tropis menjadi dorongan yang sangat kuat untuk mengganti sistem pengelolaan koloni (Tanam Paksa) dengan mengambil jalan kolonisasi Jawa oleh para pengusaha perkebunan swasta. Kebijakan yang diinginkan oleh para pengusaha perkebunan Belanda adalah untuk menempatkan mereka sebagai inti pengelolaan pulau Jawa, suatu gagasan yang ditentang dengan keras oleh kelompok konservatif yang masih menginginkan dilanjutkannya Tanam Paksa.

Setelah melalui perdebatan yang panjang di parlemen (*Staten General*) pemerintah Belanda akhirnya memutuskan untuk mengakhiri sistem Tanam Paksa secara bertahap. Penghapusan Tanam Paksa dimulai dari komoditas yang paling sedikit menghasilkan keuntungan yaitu lada (1862), kemudian cengkih dan pala (1864), nila, teh dan kayu manis (1865), tembakau (1866), sementara komoditas yang paling khas selama Tanam Paksa yaitu kopi dan gula paling akhir pada tahun 1870-1917 (Ricklefs, 2005: 190). Berakhirnya sistem Tanam Paksa dianggap sebagai kemenangan bagi kaum liberal yang menentang pengerahan tenaga kerja dan pengalihan kepemilikan tanah. Oleh karenanya dalam undang-undang agraria yang diundangkan tahun 1870 ditegaskan bahwa rakyat Jawa merupakan pemilik tanah yang sah, sedangkan perusahaan swasta dapat menyewa selama kurun waktu tertentu.

*Vorstenlanden* merupakan daerah yang bebas dari kebijakan Tanam Paksa, karena di wilayah tersebut telah berkembang perkebunan swasta. Meskipun terbebas dari kebijakan Tanam Paksa, namun bukan berarti penduduk di daerah tersebut dapat menikmati kesejahteraan ekonomi. Umumnya kehidupan ekonomi penduduk Praja Mangkunegaran tetap memprihatinkan, apalagi setelah berakhirnya Perang Jawa yang memporak-porandakan sarana infrastruktur. Menurut catatan H. J. de Graaf (Soetomo Siswokartono, 2006: 152) sebanyak 2 juta rakyat mengalami penderitaan akibat peperangan yang berkepanjangan. Kurang lebih 200 ribu orang meninggal, 8000 orang pasukan Eropa, dan 7000 orang prajurit Indonesia termasuk dari Legiun Mangkunegaran mati terbunuh. Pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan biaya perang lebih dari f. 20 juta untuk

membayai pasukannya. Sementara lahan pertanian dan perkebunan tidak terurus, penduduk tidak berani melakukan kegiatan ekonomi baik berdagang maupun bertani. Keadaan tersebut sungguh memprihatinkan sehingga Mangkunegoro IV (WT, 2: 15) melukiskan situasi tersebut sebagai zaman dimana harkat dan martabat kemanusiaan telah jatuh ke titik nadir sehingga manusia tidak lebih berharga dari daun jati yang telah kering. Rakyat pribumi sangat melarat, tidak memiliki harta, bodoh, juga tidak mempunyai akses terhadap kekuasaan. Rakyat mengalami kemiskinan secara struktural sehingga tidak berdaya menghadapinya.

*Bonggan kang tan mrelokena//mungguh ugering ngaurip//uripe lan tri prakara//wiryana, arti, tri winasis//kalamun kongsi sepi//saka wilangan tetelu//telas tilasing janma//aji godhong jati aking//temah papa papariman ngulandara.*

(Salahnya sendiri yang tidak memerlukan, sepatutnya pedoman hidup itu, hidup dengan tiga hal, kekuasaan harta ketiga ilmu, bila sampai sepi, dari ketiga hal itu, habis harga diri manusia, lebih berharga dari daun jati kering, akhirnya menderita jadi pengemis yang pergi tanpa arah).

Setelah menjabat sebagai *pengageng* Pura Mangkunegaran, Mangkunegoro IV berusaha meningkatkan kemakmuran dan kesejahteraan rakyatnya dengan berbagai kebijaksanaan yang cerdas, terukur, dan rasional. Belajar dari keberhasilan pemerintah Hindia Belanda dalam perdagangan komoditas perkebunan selama Tanam Paksa, serta keuntungan besar dari perkebunan swasta, Mangkunegoro IV berinisiatif untuk mengusahakan sendiri tanah-tanah *apanage* Mangkunegaran menjadi lahan perkebunan yang produktif. Untuk kepentingan tersebut, Mangkunegoro IV menarik semua tanah yang disewakan kepada pengusaha dan tidak memperpanjang kontrak persewaan tanah yang akan berakhir pada tahun 1859/1860. Para pengusaha memprotes tindakan tersebut, namun tidak dipedulikannya dan bertekad untuk mengusahakan sendiri tanah-tanah tersebut untuk kepentingan kemakmuran Praja Mangkunegaran (Soetomo Siswokartono, 2006: 163).

Daryono (2007: 292) menyatakan bahwa Mangkunegoro IV nampaknya sangat memahami bahwa sumber utama penyebab beban rakyat kecil terkait erat dengan undang-undang pajak tanah lungguh dalam prinsip kepemilikan tanah di Jawa. Sebagai pemilik tanah, priyayi tidak memperhatikan kesejahteraan petani penggarapnya. Pada tahun 1862 Mangkunegoro IV menarik tanah-tanah *apanage* yang disewakan dan mengganti dengan uang. Sebanyak 14 orang putera Mangkunegoro (I, II, dan III) serta saudara Mangkunegoro IV yang diambil tanah *apanagenya*, total tanah yang diperoleh sebanyak 190 jung (ukuran tanah yang merujuk pada jumlah karya). Kesulitan yang dihadapi adalah karena meskipun ukuran tanahnya sama tetapi hasil perhitungan ganti ruginya tidak sama. Pada perkembangannya priyayi pemilik tanah merasa puas dengan kebijakan tersebut

karena uang pengganti yang diberikan kepadanya cukup memadai (Soetomo Siswokatono, 2006: 164).

Dengan memiliki lahan perkebunan yang memadai, maka Mangkunegoro IV mulai mengusahakan penanaman kopi dengan pertimbangan bahwa harganya sangat menguntungkan, di samping tanah Mangkunegaran cocok untuk membudidayakannya. Perkebunan kopi juga diperluas dengan membuka hutan milik Mangkunegaran yang terletak di lereng Gunung Lawu, juga dilakukan pada tanah-tanah yang belum dikerjakan oleh pengusaha. Usaha perkebunan kopi milik orang asing yang tidak lagi beroperasi juga diteruskan. Pada tahun 1874 Mangkunegoro IV juga berusaha melakukan usaha pembudidayaan kina di Karanganyar dengan luas lahan 100 hektare. Untuk memulai usaha penanaman kina, maka diutus KF Holle untuk mempelajari penanaman kina di Garut. Usaha lainnya adalah pengembangbiakan ulat sutera dengan menugasi Ng. Pantjogrejito sebagai penanggung jawab. Usaha penanaman teh juga mulai dilaksanakan di bawah pengawan JB Vogel. Namun kedua usaha yang dilaksanakan di Tawangmangu tersebut tidak memberikan hasil yang maksimal, sehingga setelah berjalan tiga tahun kemudian dihentikan (Daryono, 2007: 299).

Terinspirasi dari keuntungan yang besar dari perdagangan gula, maka Mangkunegoro IV berusaha mendirikan pabrik gula. Pada tanggal 8 Desember 1861 mendirikan pabrik gula di Colomadu. Untuk membangun pabrik tersebut Mangkunegoro IV mempercayakan kepada R. Kamp, seorang administrator Eropa yang sudah berpengalaman. Pabrik gula Colomadu dilengkapi dengan peralatan yang canggih pada masanya dengan mendatangkan mesin uap dari Eropa. Modal pembangunan pabrik gula merupakan bantuan dari dari Be Biauw Tjwan, seorang Mayor Cina yang menjadi teman dekat Mangkunegoro IV (Wasino, 2005: 34). Pabrik gula yang kedua di dirikan di Tasikmadu pada tanggal 11 Juni 1871. Pabrik kedua dibangun secara modern dengan luas lahan penanaman tebu yang memadai. Perkebunan tebu yang mensuplai bahan baku diusahakan di daerah Krambilan, Distrik Malang, dan Jiwan di dekat Kartosuro. Mangkunegoro IV membangun bendungan Tirta Swara dan Tambak Agung di Sembuyan Wanagiri pada tahun 1878. Dengan adanya bendungan tersebut maka daerah persawahan yang subur di Wanagiri mendapat suplai irigasi secara memadai sehingga meningkatkan hasil pertanian di daerah tersebut (Soetomo Siswokatono, 2006: 166).

Untuk mewujudkan kemakmuran dan kesejahteraan Mangkunegaran, maka dilakukan usaha penanaman modal dalam bentuk surat berharga. Investasi yang dilakukan oleh Mangkunegoro IV adalah berupa saham sebanyak 330 lembar dari Javaasche Bank, dan 125 lembar saham Nederland Handelmaatschappij, sebuah perusahaan yang memonopoli perdagangan dan pengangkutan di Asia Tenggara (Soetomo Siswokatono, 2006: 183). Dengan usaha dan investasi yang dilakukan, maka Mangkunegaran berkembang menjadi sebuah kerajaan otonom yang makmur dan modern. Bangunan Pura Mangkunegaran terlihat megah berkat

pembangunan dan renovasi serta perluasan pendopo. Perpaduan antara arsitektur barat dan timur tampak harmonis dengan peralatan yang didatangkan dari Eropa. Mangkunegoro IV merupakan seorang raja Jawa yang berjiwa wirausaha, sebuah penyimpangan dari pola umum raja-raja Mataram yang hanya memungut pajak dan upeti dari rakyatnya. Mangkunegoro IV berusaha mematahkan mitos bahwa raja merupakan golongan bangsawan yang memiliki pekerjaan berbeda dengan kelas lainnya dalam masyarakat dengan pemikiran dan tindakan yang cerdas dan rasional.

### C. Ekonomi Liberal

Tahun 1870 merupakan suatu era baru dalam dinamika sejarah Indonesia dimana pemerintah kolonial mulai menarik diri dari pengelolaan tanah koloni serta pada saat yang bersamaan memberikan peluang yang luas kepada perusahaan swasta asing untuk mengelola koloni dengan berinvestasi dalam bidang pertanian. Zaman tersebut disebut juga dengan zaman ekonomi liberal karena ketiadaan peranan pemerintah dalam pengelolaan tanah koloni dan menguatnya peranan swasta. Keberhasilan kelompok liberal dalam menghapuskan Tanam Paksa dan menggantikannya dengan sistem perekonomian yang liberal-kapitalistik memberikan harapan akan adanya perubahan kesejahteraan penduduk Jawa menuju kehidupan yang lebih baik. Namun kenyataannya tidak ada perubahan yang signifikan selama periode tersebut, bahkan kehidupan penduduk pribumi semakin sulit. Brown (2003: 90) menyatakan bahwa *the Liberal Era was to see a decline in living standards among the Javanese peasantry, especially after the depression of the mid-1880s and the emergence of the major agribusiness enterprises controlled by banks and finance companies*. Pemilik perusahaan perkebunan merupakan patron baru yang menggantikan peranan priyayi tradisional dalam mengeksploitasi perekonomian Jawa dan mengintimidasi penduduk untuk bekerja menghasilkan kekayaan bagi mereka. Sementara Ricklefs (2005: 190) menulis bahwa bagi masyarakat agraris masa ekonomi liberal (1870–1900) merupakan masa penderitaan yang semakin berat. Jumlah penduduk terus bertambah sehingga memperbesar tekanan terhadap sumber-sumber bahan pangan. Tanah yang subur sudah dipergunakan oleh perusahaan perkebunan, sehingga penanaman padi hanya dilakukan pada tanah-tanah yang kurang subur. Pada masa tersebut daerah luar Jawa berkembang menjadi tumpuan perekonomian kolonial karena sumber daya alam yang menjanjikan keuntungan besar bagi para pengusaha. Sumatera Timur tumbuh menjadi sentra perkebunan yang sangat menguntungkan bagi tanaman tembakau dan karet. Brown (2003: 96) menulis sebagai berikut:

*Rubber, however, proved much more profitable. Serdang became the centre for rubber cultivation, in the same way that Deli was the centre for tobacco. In the early years of the twentieth century rubber cultivation grew rapidly; it*

*became the engine of growth of east Sumatera, just as Deli tobacco had been a few decades earlier.*

Secara makro perekonomian Hindia Belanda tumbuh secara signifikan berkat dorongan deras nya arus investasi dari pengusaha Eropa, khususnya di bidang perkebunan. Besarnya investasi yang masuk ke Indonesia mendorong tumbuhnya lembaga keuangan (bank). Menjelang tahun 1900 muncul beberapa lembaga perbankan yaitu: Handels Vereeniging (1887), De Koloniale Bank (1881), dan Handels Bank and Internationale yang secara khusus memberikan kredit dalam bidang pertanian. Sementara itu Hongkong and Shanghai Banking Cooration mulai tahun 1880 mulai membuka cabangnya di Batavia (Furnival, JS., 1967: 197). Perkembangan industrialisasi dan mekanisasi industri yang sudah ada sangat menakjubkan sehingga tidak berlebihan apabila H. W. Dick (Lindblad, 2000: 176) menyebut sebagai era modernisasi paling sukses dalam sejarah Jawa. Pembukaan perkebunan besar-besaran dan penggunaan mesin uap mempunyai dampak terhadap perkembangan pabrik yang masih menggunakan tenaga hewan dan manusia. Banyak pabrik gula yang akhirnya tutup karena tidak mampu melakukan efisiensi dan kalah bersaing dengan pabrik baru yang lebih modern dan menggunakan mesin uap.

Memasuki abad XX Jawa telah membangun sektor manufaktur modern yang sangat besar dengan tujuan mengolah komoditi primer baik tanaman pertanian (terutama gula) maupun bahan-bahan mentah (terutama minyak) yang berhubungan dengan industri mesin dan logam besar. Howard (Lindblad, 2000: 177) menyatakan bahwa Jawa merupakan pusat industri yang dominan di Asia Tenggara dimana teknologi tenaga uap diterapkan paling intensif pada paruh kedua abad 19. Tahun 1880 mekanisasi pabrik gula di Jawa sudah komplit, sedangkan industri tekstil kapas mulai berkembang. Pada tahun 1887 di Jawa mulai muncul industri minyak yang menggunakan tenaga uap dalam mengambil minyak maupun memproses minyak mentah menjadi minyak tanah yang digunakan sebagai minyak lampu. Pertumbuhan dan perkembangan industri menuntut sarana infrastruktur yang memadai khususnya transportasi dan komunikasi. Pada tahun 1877 mulai dilakukan pembangunan Tanjung Priok yang diharapkan menjadi pintu gerbang perdagangan dan pengangkutan dari dan ke Batavia. Pertumbuhan ekonomi Hindia Belanda mendorong pemerintah untuk membangun jalur kereta api di daerah Vorstenlanden ke Semarang yang melayani transportasi barang dari Yogyakarta dan Surakarta. Pada tahun 1856 telegram mulai didirikan untuk mempercepat komunikasi meskipun dengan biaya yang mahal (Furnivall, 1967: 205).

Perdagangan sepenuhnya merupakan pekerjaan sampingan petani, namun di sebagian besar daerah di Jawa menjelang tahun 1880 telah banyak orang Jawa yang melakukan kegiatan komersial sebagai pekerjaan utama. Mereka mendirikan warung dan menjajakan barangnya, diantaranya adalah para haji yang telah memiliki omset besar dan terlibat dalam perdagangan antar wilayah. Fernando

(Lindblad, 2000: 143) mencatat bahwa pendapatan dari iuran pasar sebesar 1. 209. 6000 gulden hingga 2. 077.500 gulden dalam waktu kurang dari dua dekade mulai 1833 hingga 1850. Semakin meningkatnya sarana transportasi khususnya di Jawa mendorong pertumbuhan dan perkembangan pasar karena akses untuk bepergian semakin mudah.

Salah satu aspek regulasi yang mendapat perhatian penting dari pemerintah kolonial adalah masalah pertanahan dan tenaga kerja. Untuk itu maka pemerintah kolonial menerbitkan peraturan agraria yang disebut dengan *Agrarische Wet* yang diundangkan pada tahun 1870. Dalam peraturan tersebut, semua tanah yang bukan milik pribumi dinyatakan sebagai tanah *domein* (*domein van de staat*), sedangkan tanah yang dikuasai oleh penduduk disebut dengan tanah bebas. Warga negara Belanda yang berdomisili di Belanda maupun di Hindia Belanda, atau perusahaan yang terdaftar di Hindia Belanda dapat menyewa tanah tersebut maksimal 500 bau dengan sewa antara f. 1 sampai f. 6. Tanah pribumi yang dikuasai dengan hukum adat dapat disewa maksimal selama lima tahun, sedangkan untuk tanah yang dimiliki oleh pribadi dapat disewakan dalam jangka waktu maksimal 30 tahun (Sartono Kartodirdjo, 2001: 331). Persewaan tanah mendorong massifnya monetisasi di pedesaan Jawa yang menumbuhkan kehidupan konsumtif bagi semua kalangan dari priyayi sampai rakyat jelata. Dinamika pertumbuhan agraria menunjukkan bahwa *Agrarische Wet* merupakan tonggak penting dimulainya era liberalisasi perekonomian di Jawa (Brown, 2003: 89). Undang-undang tersebut mempunyai karakteristik dalam bidang pertanahan, yaitu: a) legitimasi kepemilikan tanah bagi penduduk pribumi dimana hanya penduduk pribumi yang diperbolehkan memiliki tanah; b) legitimasi bagi penduduk Eropa atau China untuk menyewa tanah-tanah dalam jangka waktu tertentu. Karakteristik lainnya dari masa tersebut adalah masuknya perusahaan-perusahaan swasta Eropa yang membuka perkebunan yang dianggap sebagai patron baru dalam ekonomi pedesaan. Kedudukan mereka menggantikan kedudukan aristokrat dan birokrat tradisional sebagai pemilik tanah dan sekaligus tenaga kerja, khususnya di Jawa. Dengan dukungan polisi Hindia Belanda, para pemilik perkebunan dapat menangkap dan menghukum para pekerja yang tidak mau bekerja atau mencoba melarikan diri dari pekerjaannya. Harapan untuk mendapat keuntungan yang banyak mendorong pemilik perkebunan untuk mengeksploitasi tenaga kerja dengan mengabaikan aspek-aspek kemanusiaan.

#### **D. Kerja Kontrak Perkebunan**

Aspek penting lain dari zaman ekonomi liberal adalah dihapuskannya kerja wajib dan diperkenalkannya sistem kerja kontrak. Pesatnya perkembangan perkebunan terutama gula dan tembakau mendorong masuknya tenaga kerja bebas baik tenaga kerja lokal (penduduk pribumi) maupun tenaga kerja asing (terutama China). Tenaga kerja China awalnya diambil dari Penang dan Singapura, namun kemudian pengusaha merekrut tenaga kerja dari China yang dapat dibayar

dengan murah. Hubungan kerja antara buruh dengan majikan atau perusahaan diatur oleh pemerintah kolonial dengan menerbitkan peraturan yang disebut dengan *Koelie Ordonantie* pada tahun 1880. Aturan tersebut mencakup sanksi bagi tenaga kerja yang meninggalkan kontrak atau tidak mau bekerja yang dikenal dengan *ponale sanctie*.

*The Agrarian Law of 1870 and the Coolie Ordinance of 1880 further facilitated the interests of private enterprise in the Netherlands Indies. The former, while preventing the purchase of land from the indigenous population, allowed for it to be leased for extensive periods, thereby providing the security of tenure required by large-scale commercial plantations. The latter, with its infamous Penal Sanctions, provided the mechanism whereby the plantations could secure very cheap and highly disciplined labor* (Drakeley, 2005: 43).

Kehidupan para pekerja kontrak di Sumatera Timur yang bekerja pada perkebunan umumnya sangat buruk. Mereka mendapat upah yang tidak memadai dengan fasilitas tambahan yang sangat minim. Perubahan sistem kerja dari kerja paksa menjadi kerja bebas pada hakikatnya tidak mengubah nasib dan kesejahteraan rakyat. Brooshoof (Suhartono, 1991: 109) menyatakan bahwa pada tahun 1860-an dengan berkembangnya perkebunan tebu dan tembakau, permintaan tenaga kerja semakin meningkat. Penanaman, pemeliharaan, pengangkutan, dan penyelesaian di pabrik-pabrik menyerap banyak tenaga kerja, bukan hanya laki-laki tetapi juga wanita dan anak-anak. Pada tahun 1888 buruh di perkebunan kopi menerima upah harian sebagai berikut: dangir setiap 100 pohon 12,5–15 sen, membuat got 30–50 sen, memupuk 100 pohon f. 1,70; memasang pagar dan menjemur kopi 25 sen, memetik f. 3,- setiap pikul, upah tukang 50 sen. Selain itu petani dapat menjual kapur dengan harga 50 sen setiap pikul, dan welit f. 1,50 setiap gulung. Upah yang rendah seperti ditulis Broshoft tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan rumah tangga petani maupun pekerja pribumi. Pemilik perkebunan tumbuh menjadi birokrat baru yang memeras tenaga penduduk untuk kepentingan industri perkebunan. Dengan bantuan polisi Hindia Belanda para pemilik perkebunan dapat menangkap, menghukum, dan bahkan membunuh buruh.

Penggantian kerja wajib, yang menjadi karakteristik Tanam Paksa, dengan kerja bebas didasari dengan asumsi bahwa kerja bebas memberikan peluang kepada rakyat untuk memilih pekerjaan sesuai dengan kemauan dan kemampuan. Kerja bebas sebenarnya sudah mulai muncul pada awal abad XIX, yang disebabkan oleh semakin banyaknya petani yang tidak mempunyai tanah garapan. Mereka kemudian bekerja pada perkebunan swasta yang banyak terdapat di Jawa Tengah. Pada tahun 1860 di Yogyakarta didirikan beberapa pabrik gula yang digerakkan dengan tenaga air dan uap yang membutuhkan tenaga kerja upahan. Kuli harian dipekerjakan di berbagai pabrik dan perkebunan yang diatur dengan peraturan yaitu *glidig stelsel* yang mengatur tentang rekrutmen

dan konsekuensi sebagai pekerja bayaran (Suhartono, 1995: 68). Dalam konteks makro ekonomi, munculnya kerja bebas merupakan sebuah kemajuan disebabkan oleh meningkatnya daya beli dan konsumsi. Pekerja memiliki uang yang lebih banyak untuk dapat memenuhi kebutuhan pokok sehari-hari. Namun karena gaji yang diterima terlalu kecil, maka kerja bebas tetap tidak mampu meningkatkan kesejahteraan rakyat.

Brooshooft (Suhartono, 1991: 109) mengemukakan bahwa pada tahun 1860 –an dengan berkembangnya perkebunan tebu dan tembakau, permintaan tenaga kerja semakin meningkat. Penanaman, pemeliharaan, pengangkutan, dan penyelesaian di pabrik-pabrik menyerap banyak tenaga kerja, bukan hanya laki-laki tetapi juga wanita dan anak-anak. Pada tahun 1888 buruh di perkebunan kopi menerima upah harian sebagai berikut: dangir setiap 100 pohon 12,5–15 sen, membuat got 30–50 sen, memupuk 100 pohon f. 1,70; memasang pagar dan menjemur kopi 25 sen, memetik f. 3,- setiap pikul, upah tukang 50 sen. Selain itu petani dapat menjual kapur dengan harga 50 sen setiap pikul, dan welit f. 1,50 setiap gulung.

Kehidupan kuli atau pekerja upahan sebenarnya sangat berat, mengingat mereka digaji dengan upah yang rendah. Pada tahun 1864 buruh harian mendapat upah 12, 5 sen dan diberi makan sekali. Selang beberapa tahun kemudian upahnya dinaikkan menjadi 22–40 sen, sedangkan untuk pekerjaan-pekerjaan yang berat mendapat upah 50 sen. Wanita dan anak-anak diupah 15 sen sehari sedangkan tukang kepala menerima 25–100 sen. Sementara itu priyayi menerima gaji yang sangat tinggi. Seorang bupati menerima gaji sebanyak f.600,- sebulan, *panewu* dan mantri masing-masing menerima f.50,- dan f.35,-. Selain mendapat gaji bupati masih mendapat tanah *apanage* tetapi tanah ini kemudian dicabut pada waktu dilakukan organisasi agraria tahun 1918 (Suhartono, 1995: 56-57). Dengan demikian terjadi jurang yang sangat dalam antara kehidupan rakyat jelata (petani dan kuli) dengan para priyayi. Rakyat jelata hidup dengan penuh kekurangan sedangkan para *priyayi* (pejabat tradisional) hidup dengan penuh berkecukupan, bahkan mewah. Gambaran ketimpangan kehidupan antara *priyayi* dan *wong cilik* digambarkan secara dramatis oleh Winter (Suhartono, 1995: 57) bahwa *wong cilik* hanya makan nasi dan lauk *gereh* dan uangpun tidak pernah di tangan. Untuk mendapatkan uang mereka harus menjual sesuatu dan memburuh. Sementara itu kehidupan petani juga tidak lebih ringan, karena penghasilan yang diperoleh dari mengerjakan tanah tidak sebanding dengan kewajiban dan tanggungan yang menjadi beban kehidupannya.

Diskripsi kehidupan petani di Surakarta adalah sebagai berikut: dengan tanah garapan seluas setengah bau, petani dapat melakukan panen sebanyak dua kali dengan hasil f. 50,-. Petani juga memperoleh penghasilan tambahan yang berasal dari kerja sambilan, hasil pekarangan, dan lain-lain sebanyak f.80,-. Dengan penghasilan sebesar itu petani tersebut mempunyai pengeluaran sebagai berikut: sumbangan untuk patuh dan bekel sebanyak f.50,-, pajak dan



*pegawean gunung* sebanyak f.40,- sehingga petani masih harus mencari tambahan pengasilan sebanyak f.10,- untuk mencukupi kebutuhan pajak, sementara ia juga masih menghidupi keluarganya (Suhartono, 1995: 87). Penghasilan petani untuk membayar sumbangan dan pajak saja tidak mencukupi apalagi untuk menghidupi diri dan keluarganya, sehingga rakyat menghadapi kesulitan yang berat. Bekerja keras di sawah dan perkebunan atau pabrik, sudah menguras tenaganya sehingga tidak ada sisa tenaga untuk kehidupan diri dan keluarganya. Hal tersebut menjadikan keluarga petani dan buruh hidup dalam keadaan yang sangat buruk.

Bagi rakyat tidak ada pilihan lain untuk mempertahankan kehidupannya dengan berbagai cara, termasuk dengan cara-cara yang tidak halal seperti mencuri, merampas, membunuh, dan lain-lain. Angka kriminalitas di pedesaan di Jawa semakin meningkat pada abad IX dengan berbagai kasus yaitu: pencurian, perampokan dengan kekerasan yang biasa disebut dengan *begal* atau *kecu*.

*Those forms of criminal act were among others theft, robbery, kecu, kampak, begal (robbery which is committed by blocking the way of the victim on the street), murder, and so on. All of those terms referred to the criminal acts which are committed either openly or secretly, by using either both sharp weapons or bare hands, by either individual or group, either on the street or at the victim's house, either at night or in the daytime. However, the essence was basically the same: the people commit theft or robbery merely to fulfill their basic subsistence. They do not act in a big group which is well-organized just like the big-scale crime which is supported by the capital power and the elites in authority (Warto, 2011: 48).*

Suhartono (1991: 152) menyebutkan bahwa *kecu* merupakan sekelompok orang bersenjata yang meminta dengan paksa harta korban pada malam hari yang tidak jarang disertai dengan tindakan kekerasan seperti menyiksa bahkan membunuh. Daerah operasi *kecu* merupakan daerah pedesaan dimana timbul ketidakadilan dan eksploitasi yang berlebihan terhadap petani. Groneman (Suhartono, 1995: 110) melaporkan bahwa di daerah Vorstenlanden khususnya di Yogyakarta pada masa pemerintahan Sultan Hamengku Buwono V (1825-1855) terdapat beberapa nama benggol *kecu* yang melakukan aksinya di daerah Bantul yaitu: Penthung Pinanggul, Gobang Kinosek, Kandhang Jinongkeng, Dadung Sinedel. Sementara itu di Surakarta terdapat benggol *kecu* diantaranya: Jodongso, Singabarong (di daerah Sragen). Benggol *kecu* di Surakarta kebanyakan berasal dari lereng barat Gunung Lawu, lereng selatan dan timur Gunung Merapi. Mereka melakukan aksinya di daerah-daerah perkebunan Klaten, Boyolali, dan Sukoharjo. Pencurian, perampokan dan perampasan disertai dengan kekerasan di berbagai daerah di Vorstenlanden (Surakarta dan Yogyakarta) merupakan klimaks dari revivalisme petani dan penduduk desa terhadap pemerintah kolonial dan birokrasi tradisional.

## E. Kondisi Sosial Ekonomi dan Budaya

Dalam pandangan Wertheim (1999: 27) masuknya ekonomi keuangan ke negara-negara Asia Selatan dan Tenggara merupakan efek pertama dari kapitalisme Barat modern. Petani sama sekali tidak mampu mendasarkan produksinya hampir secara eksklusif pada konsumsi rumah tangga, sehingga dia harus mencari pendapatan tambahan. Akibatnya dia terlibat dalam produksi untuk pasar dunia dan bergantung pada fluktuasi harga. Beberapa petani menanam tanaman industri, sementara lainnya memperoleh uang tambahan dari pendapatannya sebagai pekerja pada perkebunan tanaman komersial. Banyak petani dan penduduk desa yang terlilit utang yang menyebabkan timbulnya keresahan dan hilangnya rasa aman. Mereka menjadi frustrasi karena berhadapan dengan kekuatan yang tidak dapat dimengerti dan diatasi oleh petani. Sartono Kartodirdjo (1978: 1) menggambarkan situasi pedesaan di Jawa pada abad XIX sebagai berikut:

*The rural history of Java in the nineteenth and early twentieth centuries has been marked by recurrent movements of peasant unrest, many of which reached a climax in more or less violent clashes with the colonial authorities. ... the colonials rule introduced a new legal and social relationship covering agrarian and laur matters. Excessive demands for services and the levying of new taxes exarbatated populatar discontent. The turning over of some land to sugar cultivation and the exaction of a compulsory contribution of paddy had a direct bearing on some of the instances of social unrest with which we will be dealing.*

Pemerintah berupaya semaksimal mungkin meningkatkan keamanan dan mengeliminasi tindakan kejahatan yang semakin meningkat. Seperti terlihat dari surat perintah Susuhunan Pakubuwono IX No 7 tanggal 4 Januari 1869 dan No. 13 tanggal 29 Desember 1869 yang menginstruksikan kepada patih kerajaan untuk mengintensifkan keamanan dan ketertiban pada kampung-kampung di Surakarta dengan berbagai cara yaitu: membuat pagar, melaksanakan patroli, ronda dan mengusahakan penerangan di jalan-jalan besar. Di samping upaya meningkatkan keamanan, Sunan Paku Buwono VII juga melakukan pencegahan terhadap meningkatnya tindakan kriminalitas dengan cara memberdayakan *floating population* agar mempunyai kesempatan untuk bekerja atau kembali bercocok tanam. Pada tanggal 18 Februari 1873 dikeluarkan undang-undang tentang penanganan orang-orang yang tidak memiliki tempat tinggal dan berkelakuan jahat. Dalam undang-undang tersebut dijelaskan bahwa orang yang mengembara, tidak mempunyai rumah dan tidak mempunyai pekerjaan termasuk orang yang buruk kelakuannya, akan tetapi belum tentu tindakannya jahat. Pemerintah kerajaan mengumpulkan orang-orang tersebut di suatu tempat untuk diatur dan diberikan modal dan peralatan agar dapat kembali

bercocok tanam sehingga mempunyai penghasilan yang memadai (Margana, S, 2010: 154).

Persoalan sosial lain yang muncul pada abad XIX adalah maraknya pergundikan dan prostitusi di Jawa. Berkembangnya perekonomian dan besarnya kebutuhan tenaga kerja pada perusahaan-perusahaan swasta menggugah minat orang Belanda dan Eropa lainnya untuk mencari peruntungan di Hindia Belanda. Pendetang Eropa pada umumnya laki-laki yang masih bujang, atau walaupun sudah berkeluarga mereka akan meninggalkan istri dan anaknya di Eropa. Sedikitnya jumlah perempuan Eropa dibandingkan jumlah laki-lakinya menyebabkan berkembangnya pergundikan dan prostitusi. Pergundikan terjadi antara laki-laki Eropa dengan perempuan pribumi yang bekerja sebagai pembantu rumah tangga (babu untuk perempuan dan jongos untuk laki-laki). Dalam rumah tangga orang Eropa rata-rata memiliki paling sedikit 12 orang pembantu rumah tangga pribumi yang bekerja dalam sebuah staf pengurus rumah tangga (Hayu Adi Darmarasti, 2002: 13).

Pekerjaan babu sebagai pengurus rumah tangga tidak sedikit yang berubah menjadi pelayan seksual bagi majikan Eropanya. Kondisi sosial dan ekonomi yang serba sulit mendorong perempuan pribumi untuk menjadikan posisi babu sebagai batu loncatan untuk menjadi seorang *gundik*, atau *nyai*, yaitu istri bagi orang Eropa yang pada umumnya bukan istri yang resmi. Seorang *nyai* tidak selalu berasal dari *babu*, namun kadang-kadang berasal dari keluarga priyayi yang diserahkan oleh ayahnya demi mengamankan kedudukan atau jabatannya (Hayu Adi Darmarasti, 2002: 14). Di samping pergundikan para laki-laki Eropa khususnya para tentara memilih untuk berhubungan dengan pelacur. Bagi para tentara berhubungan dengan pelacur dianggap sebagai cara yang paling mudah untuk melampiaskan nafsu seksualnya dibandingkan dengan memelihara seorang gundik atau nyai. Di daerah-daerah yang menjadi pusat ekonomi dan perdagangan, pelabuhan, dan pangkalan militer seperti Batavia dan Surabaya berkembang prostitusi baik terang-terangan maupun gelap. Pada tahun 1864 dilaporkan bahwa di Surabaya terdapat 228 pelacur yang menghuni 18 buah rumah bordil. Pada tahun 1911 terdapat sebanyak 10.320 orang tentara di Surabaya, sebanyak 2.372 orang melakukan praktik kumpul kebo, dan hanya sebanyak 1.005 orang yang menikah secara resmi (Lamijo, 2002: 39).

Prostitusi di berbagai tempat di Jawa mengalami perkembangan yang pesat pada abad XIX sebagai bagian dari upaya pemerintah kolonial Belanda untuk memberikan hiburan dan pelayanan seks bagi tentara Belanda yang mengalami tekanan, depresi atau bosan dengan kegiatan sehari-hari. Oleh karenanya kunjungan pelacur ke barak militer, penjara, kapal-kapal angkatan laut diizinkan guna mengurangi ketegangan, kejenuhan dan keresahan yang dialami oleh tentara. Para pelacur diizinkan untuk naik ke kapal angkatan laut dengan pertimbangan lebih baik mengawasi awak kapal untuk melakukan hubungan seksual tetap di dalam kapal daripada membiarkan mereka berkeliaran di dalam kota.

Salah satu dampak dari pelacuran dan pergundikan adalah berkembangnya suatu penyakit yang aneh yang belakangan disebut dengan *siphylis* yang telah merenggut korban jiwa terutama para prajurit. Dirk Schoute (Jaelani, 2013: 12) menulis sebagai berikut:

*The cause of the frequency and virulence of ulcers in Java, are yet involved in obscurity. But there is no doubt, that the greatest attention to cleanliness is necessary for their prevention, and (is) their cure is greatly facilitated by necessary means being early applied, the menslegs ought to be frequently inspected on parade, that slightest appearance of a sore may be instantly attended to.*

Munculnya penyakit kelamin menjadi bagian politik yang serius yang mendorong keterlibatan otoritas politik untuk mengatasinya. Lebih jauh lagi persoalan penyakit kelamin juga dianggap sebagai persoalan kesehatan dan moral yang memberikan kesan bahwa penyakit kelamin membuat penduduk Jawa ketakutan dan terancam. Penyakit ini dianggap menyerang otoritas politik karena umumnya diderita oleh orang Belanda khususnya para prajurit setidaknya dengan dua alasan, pertama: tentara sebagai tempat bergantungnya kekuasaan kolonial tidak bisa menjalankan tugasnya, seperti melakukan ekspedisi, karena mereka harus tinggal di rumah sakit; kedua: tentara sebagai representasi kekuasaan kolonial mengalami kemunduran moral sehingga penyebaran penyakit kelamin di kalangan tentara harus dirahasiakan (Jaelani, 2013: 23)

Bagi masyarakat umum penyakit tersebut dianggap sebagai ancaman bagi tatanan moral dan budaya Jawa dimana pelacuran dianggap sebagai penyebab dari penyakit yang memalukan tersebut. Bagi masyarakat Jawa pelacuran atau prostitusi merupakan perbuatan yang melanggar norma agama, dan kesusilaan. Bagi orang Jawa berhubungan seks bukan sekedar hubungan kelamin antara seorang laki-laki dengan perempuan, akan tetapi lebih jauh sebagai hubungan suci antara seorang laki-laki dengan perempuan yang didahului dengan ritual budaya dan agama. Tanpa adanya ritual agama dan budaya yang mendahuluinya yang kemudian secara syah dua orang dianggap sebagai suami dan istri maka hubungan seksual dianggap sebagai perbuatan terlarang. Dengan demikian, tabu bagi masyarakat Jawa berhubungan seks dengan seseorang yang bukan pasangan resminya. Oleh karenanya pelacuran atau pergundikan di Jawa abad XIX dianggap sebagai perilaku tercela yang melanggar norma kesusilaan yang dijunjung tinggi oleh orang Jawa.

Fenomena sosial budaya lainnya yang berkembang di Jawa pada tahun 1870 adalah berkembangnya opium (candu) yang menjadi sebuah sisi keramahtamahan dalam kehidupan bermasyarakat. Pesta-pesta kaum bangsawan, perayaan-perayaan pasca panen, atau permulaan musim petik kopi disertai dengan pembagian opium kepada kaum laki-laki (Rush, 2012: 31). Orang Jawa membeli opium dengan penghasilan mereka sebagai kuli perkebunan, pedagang kecil serta pekerja rendahan dan hasil dari penjualan hasil ladang. Opium juga dijadikan

sebagai strategi pemerintah kolonial untuk mengikat pekerja dan kuli perkebunan agar tidak melarikan diri dari tugas dan kewajibannya. Dengan mengonsumsi opium para pekerja terjebak ke dalam utang-utang yang akan mengikat mereka ke dalam situasi yang tidak menguntungkan. Di Jawa khususnya Jawa Tengah dan Jawa Timur bermunculan pondok-pondok pengisap opium. Rush (2013: 35) menyatakan bahwa pengguna opium pada mulanya sebagai usaha mengobati salah satu dari beberapa penyakit: sakit kepala, demam, dan menggigil (termasuk malaria), sakit perut, diare, disentri, asma, TBC, lelah dan gelisah. Opium juga dipergunakan untuk mengatasi penyakit kelamin dan juga rasa sakit yang disebabkan oleh luka atau cedera seperti keseleo, dislokasi dan patah tulang. Kondisi lingkungan dan sanitasi yang buruk menyebabkan berkembangnya sarang nyamuk, tikus, kecoa, dan binatang kotor lainnya yang mengganggu kesehatan manusia. Oleh karena terbatasnya alternatif pengobatan, percobaan pengobatan dengan candu merupakan salah satu alternatif yang tersedia.

Desa-desanya yang dibangun di sepanjang sungai dan rawa-rawa, lingkungan yang kotor, serta air yang tidak bersih menimbulkan penyakit-penyakit kronis seperti: demam, malaria, diare, disentri, tipus, cacar, dan campak, sementara layanan kesehatan yang tersedia sangat minim. Boomgaard (Baha'udin, 2006: 289) menyatakan bahwa antara tahun 1775–1815 penyakit cacar telah menyebar di beberapa kota besar di Jawa antara lain: Bogor, Priangan, Yogyakarta, dan Surakarta. Keterbatasan sarana medis serta buruknya kualitas sanitasi menyebabkan opium menjadi pilihan untuk dijadikan sebagai formula pengobatan. Rush (2013: 35) menulis sebagai berikut:

Asap opium diembuskan ke dalam mulut si sakit dan abunya yang diramu sebagai salep, dioleskan di persendian-persendian yang sakit. Karena khasiat analgesik dan khasiat medis lainnya, opium yang diisap jelas membebaskan rasa sakit yang berhubungan dengan kondisi-kondisi tersebut serta menghilangkan banyak gejala lainnya. Selain itu di kalangan penduduk dimana jarang ditemui orang dewasa yang tidak memiliki rasa sakit dan penyakit apapun, mengisap opium secara teratur memberikan efek analgesik yang lebih umum. Bagi kebanyakan orang, mengisap opium dapat menghilangkan perasaan tidak nyaman pada kehidupan.

Dalam bidang politik kedudukan elit tradisional mulai tereleminasi oleh kekuasaan politik kolonial yang semakin hegemonik. Elit kerajaan Jawa kini tergeser dari urusan-urusan politik, karena penetrasi Belanda yang semakin hegemonik dalam bidang politik di kerajaan-kerajaan di Jawa. Belanda dianggap sebagai sumber legitimasi baru bagi kekuasaan seorang raja karena secara faktual tanpa dukungannya seorang raja tidak mampu menghadapi rival-rival politiknya. Sejarah dinasti Mataram mencatat bahwa semenjak membantu Sunan Amangkurat II dalam menghadapi Trunajaya tahun 1679 dan Pangeran Puger 1681, Belanda mulai mencampuri urusan pemerintahan Kerajaan Mataram. Kekuasaan Belanda

atas Kerajaan Mataram semakin hegemonik ketika terjadi perseteruan diantara para pangeran untuk memperebutkan tahta dan kekuasaan. Hanya dengan bantuan Belanda, Pangeran Puger dapat menduduki tahta Mataram yang harus bersaing dengan keponakannya yaitu Sunan Amangkurat III yang dikenal dengan nama Sunan Mas. Ketidakberdayaan wangsa Paku Buwono terhadap Belanda ditunjukkan oleh cara penyebutan residen Surakarta yang dipanggilnya dengan sebutan *bapa* sedang untuk gubernur jenderal disebut dengan *eyang* (Darsiti Soeratman, 2000). Secara etimologis seorang ayah atau seorang kakek mempunyai pengaruh yang sangat kuat terhadap anak atau cucunya. Lebih jauh lagi seorang anak atau seorang cucu selalu meminta pendapat dan pertimbangan dari ayah dan kakeknya untuk memutuskan perkara-perkara yang dianggap sangat strategis. Segala permasalahan kerajaan dan cara mengatasinya harus dibawa kepada residen untuk dapat dimintakan pendapatnya. Tanpa persetujuan atau izin residen, seorang raja tidak dapat berbuat apa-apa, bahkan termasuk urusan yang sifatnya pribadi, misalnya perkawinan, pengangkatan putera mahkota, dan masalah keluarga.

Berakhirnya Perang Jawa 1825-1830 berdampak pada penyusutan wilayah kerajaan Surakarta dan Yogyakarta. Pemerintah Hindia Belanda menuntut penyerahan daerah *mancanagara* yang disebutnya mutlak dilakukan karena terbukti bahwa daerah yang letaknya jauh dari pusat kerajaan dan sulit diawasi menjadi sarang penjahat atau tempat pelarian kaum pemberontak yang telah ditindak dengan tegas di pusat kerajaan (Darsiti Soeratman, 2000: 33). Sunan Pakubuwono VI yang posisinya tersudut menyetujui permintaan pemerintah Hindia Belanda, namun kemudian tersiar kabar bahwa sunan melarikan diri dari keraton dan ditemukan di Mancingan, di pantai Samudera Hindia. Karena perbuatan tersebut dianggap melanggar perjanjian, maka berdasarkan Resolusi 3 Juli 1830 Pakubuwono VI dijatuhi hukuman pengasingan di Ambon (Darsiti Soeratman, 2000: 35).

Ketidakberdayaan Sunan Paku Buwono VI dalam menghadapi kekuasaan Belanda yang semakin hegemonik di keraton merupakan gambaran bahwa pada abad XIX sumber legitimasi seorang raja bukan lagi bersumber dari *wahyu keprabon* melainkan Belanda sebagai pemilik kekuasaan yang riil. Apabila raja meninggal, maka Residen Surakarta akan mengambil alih kedudukan sementara dan menyita stempel kerajaan sebagai simbol bahwa tanah pemberian telah dicabut. Stempel dan kedudukan akan diberikan kepada raja baru sebagai simbol bahwa kekuasaan dan tanah lungguh yang diperoleh raja merupakan pemberian dari Belanda. Ketidakberdayaan elit kerajaan di Vorstenlanden tampak dalam suksesi kerajaan di Surakarta. Tahun 1830 Paku Buwono VII naik takhta kerajaan setelah Paku Buwono VI kabur dan ditemukan di Mancingan, Bantul. Dengan dukungan dari Belanda, Pangeran Adipati Purbaya berhasil menduduki tahta kerajaan mengalahkan Pangeran Buminata. Namun dukungan tersebut harus dibayar mahal karena sunan yang baru menduduki tahta tersebut dipaksa untuk

menandatangani perjanjian 22 Juni 1830 yang berisi tentang pengambilalihan tanah-tanah *mancanagara* (Darsiti Soeratman, 2000: 35). Upaya memperlemah kedudukan kraton Mataram tidak hanya dengan mempersempit wilayah kekuasaan, dimana potensi ekonomi dan konektivitasnya dengan dunia luar semakin terbatas, namun juga dilakukan dengan melakukan penetrasi birokrasi. Hal ini dianggap sebagai langkah penting mengingat birokrasi yang terkendali dan loyalk kepada pemerintah kolonial menjamin adanya kepastian terlaksananya politik kolonial secara efektif.

Dalam usahanya untuk menanamkan pengaruhnya kekuasaan Barat baik di pusat pemerintahan keraton maupun di daerah pedalaman, Pemerintah Hindia Belanda menuntut agar pepadat dalem berperan sesuai dengan isi Perjanjian 1743. Bahkan terdapat ketentuan, seandainya terjadi konflik antara sunan dan Kompeni atau Pemerintah Hindia Belanda pepadat dalem harus berpihak kepada Kompeni atau Pemerintah Hindia Belanda (Rouffaer dalam Darsiti Soeratman, 2000: 38). Pada tahun 1887 Sasranagara dipensiun sebagai *pepatih dalem* karena dianggap mempunyai kekuasaan yang sangat besar dan sikapnya yang merendahkan orang Eropa. Sebagai gantinya ditunjuk menantunya yaitu Raden Tumenggung Mangunkusuma yang menjabat sebagai bupati polisi di Klaten. Namun karena sikapnya yang tidak bersahabat dengan orang Eropa, pada tahun 1889 Mangunkusuma juga diberhentikan. Sebagai gantinya pemerintah menunjuk Raden Mas Purwadiningrat yang kemudian bergelar Raden Adipati Sasraningrat IV (Darsiti Soeratman, 2000: 48–49).

Dari kasus-kasus tersebut dengan jelas dapat diketahui bahwa elit tradisional khususnya keraton sangat tidak berdaya berhadapan dengan Pemerintah Hindia Belanda yang semakin hegemonik. Status formal raja-raja Jawa berkembang sejalan dengan kebijakan umum pemerintah Hindia Belanda berkenaan dengan pulau-pulau luar. Hubungan mereka dengan pemerintah Hindia Belanda dibakukan dalam akta persekutuan (*Acten van Verband*) yang harus mereka tandatangi saat naik takhta. Akta persekutuan yang ditandatangani antara tahun 1830 dan 1870 menunjukkan adanya ketimpangan hubungan formal antara sultan dengan kekuasaan kolonial; dan dalam kasus Surakarta ada peningkatan tuntutan yang diajukan kepada sunan (Houben, 2002: 274). Pada dasarnya raja-raja di Vorstenlanden ditempatkan sebagai budak yang harus melayani kepentingan kekuasaan kolonial guna terpeliharanya politik dan pemerintahan yang aman dan terkendali. Hal tersebut tampak dengan jelas dalam akta persekutuan yang ditandatangani Sunan Paku Buwono VII tanggal 22 Juni 1830 yang menyatakan bahwa bila susuhunan tidak memenuhi kewajiban feodalnya, pemerintah bisa mengklaim kembali wilayah kekuasaan yang sudah dihasilkannya itu (Houben, 2002: 276).

Sejak tahun 1830 wilayah Vorstenlanden terus-menerus menjadi sasaran campur tangan Belanda. Suksesi atau pergantian raja harus mendapat izin dari Belanda, yang berarti bahwa seorang calon raja tidak akan dapat menduduki

tahta tanpa dukungan dari pemerintah kolonial. Para residen yang sebelumnya hanya berperan sebagai perwakilan pemerintah kolonial dan bertugas sebagai penasehat, pada periode tersebut berubah sebagai pengawas dan menentukan kebijakan yang akan diambil oleh raja baik masalah yang berkaitan dengan keraton, juga masalah-masalah pribadi. Sebelum tahun 1830 para residen hanya mengawasi peraturan kerajaan tentang candu, cukai dan pasar, dan perlindungan terhadap orang-orang Eropa penyewa tanah. Namun pada perkembangannya residen mendapat kedudukan yang setara dengan raja dalam upacara-upacara yang disenggarakan oleh keraton. Dalam hal ini *patih dalem* sebagai pemegang kekuasaan sehari-hari mempunyai peranan sebagai alat pemerintah kolonial yang sangat penting.

Secara politis kekuasaan raja-raja Jawa telah berakhir, peluang untuk menjalankan politis juga sudah tertutup pasca perlawanan yang dilakukan oleh Pangeran Diponegoro 1825–1830. Beberapa orang keluarga kerajaan dengan dipimpin oleh Pangeran Suryengalaga yang mencoba melakukan pemberontakan segera dapat ditumpas oleh Belanda. Oleh karena ruang politik telah tertutup oleh kekuasaan kolonial, maka elit kerajaan mengalihkan perhatian kepada bidang budaya. Dampak positif dari situasi politik yang suram tersebut adalah berkembangnya seni dan budaya baik Vorstenlanden baik dalam bidang sastra, seni pertunjukan, maupun yang lainnya.





# MANUSIA DAN KEBUDAYAAN JAWA

## A. Degradasi Nilai Budaya

Manusia merupakan ahli waris yang sah dari kebudayaan dunia yang diturunkan tanpa surat wasiat. Pada mulanya kebudayaan merupakan nasib yang kemudian menjadi tugas bagi manusia untuk mengubah dan menyempurnakannya menjadi lebih baik dan sempurna. Ignas Kleden (1987) menyatakan bahwa kebudayaan adalah nilai-nilai yang didukung oleh organisasi sosial di atas suatu landasan material yang sesuai sehingga membentuk konfigurasi, suatu kerangka besar dimana sektor-sektor lainnya mendapat bentuk, atau suatu *gestalt* dimana bagian-bagiannya mendapat makna, suatu *geist* yang memberikan kesatuan kepada pikiran dan perasaan.

Kebudayaan merupakan prestasi terbesar manusia dalam mengembangkan kehidupan, dan menjadi kunci pembeda dari makhluk hidup lainnya. Kebudayaan dipandang sebagai sesuatu yang khas dengan manusia yang dihubungkan dengan keindahan, kebaikan, kecerdasan, keteraturan, dan keluhuran. Ki Hadjar Dewantara (1967: 27) menyatakan bahwa kebudayaan merupakan buah dari keadaban manusia yang bersifat tertib, indah, berfaedah, luhur, memberi rasa damai, senang, bahagia, dan sebagainya. Kebudayaan menjadi aspek yang sangat penting dalam kehidupan manusia yang dapat dijadikan parameter kemajuan. Sementara itu, Benedict (1934) melihat kebudayaan sebagai pola pikir dan perbuatan yang terlihat dalam kehidupan sekelompok manusia, dan menjadi hal yang membedakannya dengan kelompok manusia lainnya. Para ahli umumnya sepakat bahwa kebudayaan merupakan suatu pola perilaku sebagai upaya penyesuaian diri manusia berdasarkan hal-hal yang dipelajari dari lingkungan alam dan lingkungan sosialnya. Lebih lanjut Benedict (1934: 18) menyatakan sebagai berikut:

*The life history of the individual is first and foremost an accommodation to the patterns and standards traditionally handed down in his community. From the moment of his birth the customs into which he is born shape his experience and behaviour. By the time he can talk, he is the little creature of his culture, and by the time he is grown and able to take part in its activities, its habits are his habits, its beliefs his beliefs, its impossibilities his impossibilities.*

Mangunsarkoro (1951: 4) menyatakan kebudayaan merupakan perwujudan kerja jiwa manusia baik sebagai individu maupun dalam hubungannya sebagai anggota masyarakat. Kebudayaan mempunyai kaitan yang erat dengan masyarakat, dimana kebudayaan tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat tertentu, sementara itu masyarakat sebagai pencipta kebudayaan hidup dan berkembang dengan kebudayaan tersebut. Kebudayaan merupakan sebuah strategi hidup manusia dalam rangka menghadapi tantangan alam sekaligus upaya mempertahankan diri dari bencana alam maupun serangan makhluk hidup lainnya. Kebudayaan berangkat dari strategi manusia untuk merumuskan bagaimanakah cara yang paling efektif untuk mempertahankan hidup di tengah makhluk hidup lainnya. Strategi tersebut memiliki kaitan yang erat dengan aktivitas berpikir manusia dalam membentuk sistem kehidupan yang lebih baik dan bermartabat dengan jalan memberdayakan semua potensi dan sumber dayanya.

Whitehead (1959: 1) menyatakan bahwa kebudayaan merupakan sebuah aktivitas berpikir dan penerimaan terhadap keindahan dan perasaan manusia. Berpikir merupakan inti dari aktivitas manusia dalam segala aspek kehidupan yang bermuara pada kesempurnaan wujud kebudayaan. Melalui berpikir manusia dapat menentukan apa yang harus dilakukan untuk menghadapi permasalahan sehingga semakin sempurnalah eksistensi manusia di muka bumi. Dengan kegiatan berpikir berkembanglah sistem pengetahuan yang dikemudian hari menjadi salah satu unsur kebudayaan yang paling maju dan mampu mengubah kehidupan manusia secara radikal menjadi sempurna. Berpikir merupakan sebuah proses yang membuahkan pengetahuan. Sebagai produk dari kegiatan berpikir, pengetahuan merupakan obor dan semen peradaban dimana manusia menemukan dirinya menghayati hidup dengan lebih sempurna (Jujun S. Sumantri, 2012: 2). Sebagai produk budaya manusia, pengetahuan membawa mereka mencapai puncak peradaban yang mampu menguasai alam semesta.

Kebudayaan juga dapat dipahami sebagai keseluruhan gagasan dan karya manusia yang harus dibiasakan dengan belajar, beserta keseluruhan dari hasil budi dan karyanya (Koentjaraningrat, 1987: 9). Sedangkan sistem budaya sendiri dapat dikatakan sebagai seperangkat pengetahuan yang meliputi pandangan hidup, keyakinan, nilai, norma, aturan, hukum yang diacu untuk menata, menilai, dan menginterpretasikan benda dan peristiwa dalam berbagai aspek kehidupannya. Koesni (Budiono Herusatoto, 2008: 8) menyatakan bahwa kata budaya berasal dari kata budi dan daya. Budi mempunyai arti akal, tabiat, watak, akhlak, kebaikan, perbuatan baik, ikhtiar dan kecerdikan. Sedangkan kata daya mengandung arti kekuatan, tenaga, pengaruh, akal, jalan, cara. Kata budaya kemudian memperoleh pengertian baru yaitu kekuatan batin dalam daya upayanya menuju kebaikan atau kesadaran bathin menuju kebaikan. Dalam sebuah sistem budaya, nilai-nilai merupakan salah satu unsur pembentuk budaya, yang merupakan konsepsi abstrak yang dianggap baik dan amat bernilai dalam hidup, yang kemudian

menjadi pedoman tertinggi bagi kelakuan dalam suatu masyarakat. Kebudayaan tidak bisa hanya dilihat dari sisi isi kebudayaan itu sendiri karena keberadaannya tidak terlepas dari banyak faktor lain sehingga kebudayaan ada, berlangsung, dan berkembang. Dalam kaitan dengan hal tersebut, Koentjaraningrat (1987: 25) berpendapat:

Suatu sistem nilai budaya terdiri atas konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakat mengenai hal-hal yang harus mereka anggap amat bernilai dalam hidup. Karena itu suatu sistem nilai budaya biasanya berfungsi sebagai pedoman tertinggi bagi kelakuan manusia. Sistem-sistem tata kelakuan manusia lain yang tingkatnya lebih kongkrit seperti aturan-aturan khusus, hukum dan norma-norma semuanya juga berpedoman kepada sistem nilai budaya itu.

Setiap masyarakat mempunyai nilai-nilai sosial yang mengatur tata (*order*) atau ketertiban di dalam masyarakat tersebut. Tata (*order*) hanya mungkin dapat terwujud apabila nilai-nilai tersebut mempunyai wadah untuk menegakkannya, karena tanpa wadah yang jelas, nilai-nilai sosial tidak mempunyai daya pengatur (Soedjito, 1986: 3). Wadah yang dimaksudkan di sini adalah struktur yang mempunyai tugas untuk mendisiplinkan dan menegaskan wewenang, pengaruh dan kekuasaan suatu lapisan tertentu (Soedjito, 1986: 3). Akan tetapi seiring dengan perubahan sosial dan budaya, struktur sosial yang berperan sebagai lembaga pemaksa menjadi kurang efektif karena tidak mempunyai legalitas di mata hukum positif yang berlaku. Masyarakat yang semakin industrialis dengan tingkat kesejahteraan dan pendidikan yang tinggi cenderung mengabaikan nilai-nilai sosial yang dipegang teguh oleh masyarakat. Bahkan ada kecenderungan mereka membentuk masyarakat sendiri yang dianggap lebih mewakili kepentingan dan harapan mereka. Masyarakat teknologis dengan nilai-nilai sosial baru muncul yang dalam beberapa kasus bertentangan dengan nilai-nilai sosial lama sehingga menimbulkan *cultural shock*.

Dalam pandangan Ki Hadjar Dewantara (1967: 27) kebudayaan merupakan buah dari keadaban manusia. Adab sifatnya keluhuran budi, maka buah dari keluhuran budi lalu dinamakan budaya. Adapun *kultur* merupakan sebuah perkataan yang berasal dari Bahasa Latin yaitu *colere*, atau *cultivate* yang berarti mengusahakan yaitu mengusahakan untuk mendapat kemajuan hidup. Lebih jauh Ki Hadjar Dewantara (1967: 28) menjelaskan:

Kultur atau kebudayaan itu sifatnya bermacam-macam, akan tetapi oleh karena semuanya adalah buah adab maka semua kebudayaan atau kultur selalu bersifat: tertib, indah, berfaedah, luhur, memberi rasa damai, senang, bahagia dan sebagainya. Sifat-sifat itu terdapat dan terlihat di dalam peri kehidupan manusia yang sudah beradab, misalnya di dalam perusahaan tanah, pemerintahan negeri, adat istiadat, cara membuat rumah dan pakaian, cara kawin, mendidik anak, dalam segala kepandaian dan perbuatan

(kerajinan) dalam kesenian (tari, musik, drama, ukir-ukiran, gambaran, membuat patung dan sebagainya), dalam bahasanya dan kesusasteraannya, dalam cara membuat makanan, begitulah seterusnya.

Kebudayaan dipandang sebagai salah satu ciri dari kemanusiaan, karena memang hanya manusia yang berbudaya, demikian juga sebaliknya, kebudayaan hanya ada dan berkembang apabila ada manusia pendukung yang melestarikan dan mengembangkannya. Ki Hadjar Dewantara (1967: 87) mengatakan bahwa kebudayaan merupakan hasil perjuangan manusia, yaitu perjuangan terhadap segala kekuatan alam yang mengelilinginya, dan segala pengaruh zaman atau masyarakatnya. Kedua-duanya, alam dan zaman tidak pernah berhenti atau membeku, dan itulah yang menyebabkan pergantian secara terus menerus dalam hal bentuk dan isi kebudayaan. Mangunsarkoro (1951:18) mengharapkan agar kebudayaan dapat menjadi parameter bagi perkembangan kesejahteraan manusia pendukungnya. Rakyat harus dapat mencapai tingkat kemajuan yang akan membuat mereka sadar akan kemanusiaannya. Dengan demikian, dapat ditarik suatu simpulan bahwa kebudayaan mengalami kemajuan seiring dengan perkembangan kehidupan manusia pendukungnya. Kemajuan kebudayaan ditentukan oleh kemajuan manusia dalam ilmu, pengetahuan, dan teknologinya yang mampu mengubah alam sesuai dengan keinginan dan kebutuhannya. Dalam hal ini usaha manusia sudah tidak perlu diragukan lagi dengan melihat perkembangan ilmu, pengetahuan, dan teknologi saat ini. Namun persoalan yang muncul adalah belum meratanya kemajuan yang dirasakan oleh seluruh manusia. Ada satu kelompok manusia yang sudah sangat maju sementara kelompok manusia lainnya masih sangat primitif, bahkan kehidupannya sangat tergantung dengan alam, tempat dimana mereka tinggal. Oleh karenanya diperlukan usaha agar kemajuan kebudayaan dapat dirasakan oleh semua kelompok manusia, sehingga kesejahteraan dan kebahagiaan dapat menjadi milik seluruh umat manusia, bukan dimonopoli oleh sebagian kecil manusia.

Kebangkitan kebudayaan adalah kebangkitan manusia, kualitas manusia menentukan kualitas kebudayaannya. Manusia berkembang sebagai hasil dari internalisasi nilai-nilai kebudayaan, sedangkan kebudayaan lahir sebagai eksternalisasi diri, bakat, dan potensi rohani manusia. Perubahan dan perkembangan suatu kebudayaan disebabkan oleh banyak faktor, seperti: peperangan, bencana alam, ditemukannya teknologi, dan interaksi dengan manusia pendukung kebudayaan lain. Interaksi bangsa Indonesia dengan bangsa lain membawa dampak terjadinya perubahan dalam bidang politik, ekonomi, dan sosial budaya yang mengubah masyarakat menjadi seperti sekarang ini.

Ricklefs (2005) menyatakan bahwa perjalanan kehidupan bangsa Indonesia lebih banyak ditentukan oleh faktor dari luar. Setidaknya ada tiga faktor yang sangat menentukan yaitu: kebudayaan Hindu-Buddha, Islam, dan Barat (khususnya Belanda). Kehadiran bangsa Barat (khususnya Belanda) dengan

penetrasi ilmu, pengetahuan, dan teknologi telah membawa bangsa Indonesia ke dalam sebuah dilema besar antara mempertahankan nilai-nilai tradisional atau menghapuskannya serta mengganti dengan nilai-nilai baru yang dianggap modern. Nilai-nilai lama yang menjunjung tinggi keagungan tradisi, keluhuran budi dan pekerti, serta harmoni harus berhadapan dengan nilai-nilai baru yang menawarkan efektivitas, efisiensi, dan rasionalitas.

Tampaknya bangsa Indonesia belum mampu melakukan transformasi dan rekonstruksi sosial budaya sehingga mampu menghadapi perubahan dengan kreativitas yang dibutuhkan. Bangsa Indonesia hanya latah dalam mengikuti perubahan, dan mengadopsi nilai-nilai sosial dan budaya yang baru sehingga menimbulkan krisis identitas. Nilai-nilai lama telah ditinggalkan sementara nilai-nilai baru belum menjadi bagian integral yang konstruktif dalam kehidupan sehari-hari. Dalam pandangan Soedjatmoko (1996: 47) bangsa Indonesia sebaiknya melakukan reinterpretasi terhadap tradisi dan budayanya dengan jalan memberi arti dan makna baru pada pengalaman-pengalaman lamanya agar sesuai dengan kepentingan yang baru.

Memasuki abad XXI pengaruh budaya Barat semakin masif. Dengan kapitalismenya mereka menawarkan gaya hidup baru yang disambut antusias oleh bangsa Indonesia. Gaya hidup hedonistis, konsumeris, dan individualis semakin kuat merasuk ke dalam kehidupan sehari-hari. Budaya permisif yang cenderung menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan menjadi semakin tumbuh dengan subur. Kriminalitas, kekerasan, penipuan, penyalahgunaan narkoba, korupsi, kolusi dan nepotisme semakin marak. *Tribunnews.com* (10 November 2015) memberitakan bahwa ada anggota DPR yang mewakili provinsi Nusa Tenggara Timur, sebuah provinsi yang tergolong miskin di Indonesia menggunakan mobil senilai 2,5 miliar rupiah serta menggunakan jam tangan buatan Swiss senilai 2 miliar rupiah. Gaya hidup mewah, tindakan tidak terpuji, menjatuhkan lawan dengan kotor, serta praktik politik yang pragmatis yang dilakukan oleh elit politik bangsa semakin jauh dari nilai-nilai luhur, etika, moralitas, tradisi, dan budaya bangsa.

Semakin banyak pemimpin dan pejabat yang terlibat dalam praktik korupsi, kolusi, nepotisme, serta manipulasi. Lembaga eksekutif dan legislatif bahkan secara bersama-sama melakukan tindakan korupsi secara berjamaah, menjarah uang negara untuk kepentingan pribadi (*Tribunnews.com*, 21 Mei 2017). Wakil rakyat hanya mengumbar janji-janji indah selama kampanye pemilihan, namun lupa setelah terpilih. Sebagian besar wakil rakyat hanya mementingkan kepentingan sendiri dan partainya, berusaha untuk melanggengkan kedudukannya tanpa mempedulikan nasib dan kesejahteraan rakyat yang diwakilinya. Bertens (2004: 33) menyatakan bahwa anggota DPR yang seharusnya menjadi pemberantas yang ganas terhadap setiap gejala korupsi, rupanya mereka sendiri telah ketularan penyakit nasional tersebut. Mereka telah bersekutu dengan musuh-musuh yang semestinya diperangi mati-matian. Fenomena tersebut sungguh memprihatinkan,

sebuah ironi di tengah upaya demokratisasi yang penuh dengan harapan akan perbaikan dan kesejahteraan rakyat, para pemimpinnya malah berperilaku kontraproduktif sehingga mengalienasi kekuatan dan ruh kepemimpinannya.

Dalam pandangan Teuku Jacob (2006: 391) penetrasi unsur-unsur budaya Barat (Eropa dan Amerika) terjadi karena adanya reduksi jarak dalam ruang dan waktu, banyaknya interaksi antarbangsa, arus orang, barang dan informasi melalui transportasi modern serta telekomunikasi, televisi, dan pustaka. Kemampuan teknologi khususnya bidang transportasi dan komunikasi yang semakin canggih mampu mendekatkan jarak serta mengurangi waktu dalam perhubungan sehingga komunikasi berjalan dengan sangat cepat. Revolusi dalam bidang komunikasi dan transportasi menjadi capaian terpenting manusia dalam upaya meningkatkan kualitas kehidupan menjadi lebih baik. Capaian teknologi yang mahadahsyat itu semakin mengukuhkan peran manusia sebagai pemegang daulat kehidupan di muka bumi.

Derasnya arus informasi melalui teknologi informasi dan komunikasi membawa dampak yang signifikan terhadap seluruh aspek-aspek kehidupan bangsa, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial dan budaya. Hal tersebut merupakan sebuah fenomena global yang tidak dapat dihindari, karena tidak mungkin menghindarkan diri untuk berhubungan dan berkomunikasi dengan bangsa lain di zaman yang sedemikian maju. Era globalisasi dipandang sebagai paradigma kesejagatan yang memandang permasalahan dari skala global bukan lagi dalam lingkungan negara-bangsa sebagaimana diungkapkan oleh Pieterse (2004: 7) sebagai berikut:

*Globalization crosses boundaries of government and bussiness, media and social movements, general and academic interest. As a political challenge, it crosses the ideological spectrum and engages social movements and politics at all levels. It involves a paradigm shift from the era of the nation state and international politics to polititics of planetary scope.*

Kontak budaya yang berlangsung dengan sangat cepat dan masif mempunyai dampak positif yaitu mempercepat kemajuan dalam perkembangan kecerdasan dan kesejahteraan umat manusia. Berita mengenai musibah atau peperangan di suatu tempat dapat segera diketahui sehingga dapat segera dilakukan pertolongan dan bantuan. Transportasi dan pergerakan barang yang semakin canggih membuat pengiriman bantuan dapat dilakukan dengan segera sehingga dapat menghindari jatuhnya korban lebih banyak. Arus informasi dan teknologi juga dapat berjalan dengan lebih cepat dimana orang dapat belajar dan mencari informasi ke segala penjuru dunia tanpa melakukan perjalanan fisik. Akses terhadap sumber belajar baik yang berupa jurnal, buku, majalah, koran, bulletin semakin luas dengan biaya yang sangat terjangkau. Hal tersebut merupakan sebuah kemajuan besar dalam kehidupan umat manusia, sebuah prestasi yang sangat menakjubkan yang dapat mengubah wajah dunia menjadi tempat yang lebih indah.

Berkaitan dengan hal tersebut Teuku Jacob (2006: 392) menyatakan bahwa kemajuan diibaratkan sebagai pisau bermata dua yang sangat ambipoten, menimbulkan kekhawatiran bagi kita semuanya. Apakah kita dapat bertahan sebagai diri kita sendiri dalam kancah interaksi yang begitu intensif pada permulaan milenium ketiga? Arus informasi yang deras melalui media massa menawarkan budaya baru yang lebih menarik dan kaya warna. Iklan baik melalui koran, majalah, internet, dan televisi selalu merangsang untuk memperoleh lebih banyak barang-barang dari yang sudah dimiliki. Masyarakat seolah-olah tertangkap oleh sebuah jaringan konsumsi dan kuasa-kuasa persuasif melalui teknologi komunikasi yang menjadi bagian dari globalisasi dalam keuangan, aktivitas bisnis, komunikasi antarbangsa, perjalanan dan lain-lain. Pieterse (2004: 9) menyatakan:

*Globalization is being shaped by technological change. A thread that runs through all globalization episodes and discourses is increasing connectivity. The boom in information and communications technologies forms part of the infrastructures of globalization in finance, capital mobility and export-oriented bussines activity, transnasional communication, migration, travel, and civil society interactions.*

Liberalisme yang menawarkan gaya hidup hedonistik dan konsumeristik telah memberikan ruang yang lebar bagi tumbuhnya sikap permisif yang kadang-kadang melanggar norma dan etika. Perlombaan untuk memburu barang-barang kebutuhan yang mewah sebagai lambang dari prestise dan kebanggaan telah mengubah sifat manusia dari makhluk yang memiliki rasa cinta, kasih, dan sayang menjadi pribadi yang egois, acuh, dan ambigu. Van Peursen (1990: 74) menyatakan perlunya sebuah etika konsumsi dan harus berusaha sendiri menciptakan sikap tanggung jawab moral bagi diri sendiri maupun bagi orang lain yang dididik. Langkah pertama untuk memperoleh nilai-nilai baru tersebut adalah mengembangkan kepekaan, dengan meningkatkan kesadaran untuk menyeleksi. Harus dipikirkan juga apa konsekuensinya, konsumsi macam apa yang harus ditolak dengan sikap selektif yang sadar dan matang.

Perubahan sosial di seluruh dunia pada satu sisi telah menimbulkan berbagai disorientasi, keterasingan, intoleransi, kekerasan, dan bahkan rusaknya kebudayaan. Jaringan moral telah rusak dan robek, tidak ada batas antara buruk-baik, tidak ada penghormatan terhadap jiwa manusia, dan tidak ada empati. Sumpah jabatan dianggap sudah tidak ada artinya karena hanya sebagai upacara protokoler yang dapat dilanggar tanpa rasa bersalah. Penguasa (politisi dan birokrat) selalu menyampaikan pesan-pesan agar bangsa ini dapat hidup dengan sederhana, selalu menggunakan produk dalam negeri, berperilaku jujur, transparan, terbuka, mematuhi hukum dan peraturan dan lain-lain. Namun kenyataannya justru para elit politik tersebut berperilaku sebaliknya. Mereka mempraktikkan gaya hidup *glamour* yang jauh dari kesan sederhana.



Pada sisi yang lain rakyat bawah berkutat dengan kehidupan yang serba susah, serba kekurangan, sulit mencari pekerjaan, perilakunya kasar, suka main hakim sendiri, merudapaksa, merampok, mencuri, dan lain-lain. Mereka bahkan punya keyakinan bahwa tindakan tersebut benar karena memang peraturan dan hukum sudah tidak berjalan lagi. Seorang anak tega membunuh ibunya, bapak merudapaksa anak kandungnya sendiri, seorang ibu mencuri dan menipu, perselingkuhan terjadi di mana-mana, peredaran narkoba semakin masif, pornografi dan pornoaksi dianggap sebagai hal biasa. Fenomena tersebut merupakan sebuah tragedi kemanusiaan yang sangat memprihatinkan, sebuah perilaku yang jauh dari sifat-sifat dasar manusia yang beradab sebagaimana ciri khas bangsa Indonesia yang dikenal ramah dan santun. Bangsa Indonesia telah kehilangan identitasnya sebagai bangsa religius, bermoral, dan bermartabat.

Hancurnya sendi-sendi kepribadian dan identitas bangsa telah sedemikian parahnya sehingga membutuhkan upaya serius untuk mengaksentuasikan arti pentingnya makna dan tujuan hidup itu sendiri. Nilai-nilai kehidupan perlu diaktualisasikan kembali agar kegersangan spiritualitas masyarakat yang selama ini dirasakan dapat segera berganti dengan kesejukan dan keramahan. Dalam pandangan Soedjatmoko (1996: 16) bangsa Indonesia perlu mempertanyakan kembali tentang identitas eksistensialnya yang diharapkan dapat menemukan kekuatan untuk dijadikan pegangan dalam menghadapi permasalahan baru yang ditimbulkan dari situasi yang serba baru tersebut.

Semuanya ini telah menimbulkan kegelisahan yang sekarang nampaknya hampir mencapai puncaknya. Maka lebih mendesak lagilah pertanyaan yang sekarang kita hadapi: "Siapakah gerangan kita ini, sebagai bangsa Indonesia, yang belum lama berselang, masih merasakan dirinya sebagai satu bangsa, dan yang sekarang nampaknya terpecah-belah, tak kenal-mengenal lagi. Pedoman manakah yang harus kita ikuti dalam menghadapi segala barang serta persoalan yang baru ini dengan tidak kehilangan pribadi, identitas sendiri sebagai bangsa?" (Soedjatmoko, 1996: 17).

William Chang (Kompas 14 Agustus 2007) memberikan saran agar bangsa Indonesia kembali mencari jati dirinya dengan menggali identitas yang dapat mengangkat harkat dan martabat bangsa. Langkah awal yang perlu dilakukan adalah mencari identitas bangsa yang dilakukan dengan falsafah hidup yang menjunjung nilai-nilai dasar sebagai bangsa besar yang bermoral. Jati diri ini tercermin dalam mentalitas, bobot kemanusiaan, kerohanian, keadilan sosial politik dan budaya. Alternatif yang dapat ditempuh menurut William Chang sebagai berikut: (1) memperbarui sikap dasar dan perilaku anak bangsa yang terkait dengan nilai-nilai sosial dan reorientasi pada mentalitas kejujuran, keterbukaan, keadilan dan kesetiakawanan; (2) memperbaiki reputasi bangsa yang dimulai dengan mewujudkan mentalitas kedisiplinan secara nasional, terutama ketaatan, penegakan hukum, dan penegakan nilai-nilai dasar kehidupan; (3)

membekali generasi muda Indonesia dengan *character building* yang sesuai dengan cita-cita dan harapan bangsa. Van Peursen (1990: 72) menyatakan bahwa saat ini merupakan sebuah situasi yang penuh dengan ketidakpastian akibat perubahan sosial budaya yang begitu masif.

Semua kebudayaan di dunia mengalami suatu periode perubahan yang mendalam. Nilai-nilai lama tampaknya sering tidak berguna lagi dan generasi muda kadang-kadang bahkan menolak semua nilai apa saja. Satu-satunya pendidikan yang tepat bagi masyarakat masa depan adalah latihan untuk meningkatkan kepekaan baru akan kriteria ini. Analisis kritis harus diajarkan, yaitu analisis tentang masalah-masalah dalam kehidupan kita sehari-hari ...

Penghayatan terhadap nilai-nilai merupakan hal yang krusial karena melalui nilai-nilai manusia mengukur pengalaman masa lalunya, menghayati kehidupannya masa kini dan menjawab tantangan ke depan bagi penyempurnaan dirinya sebagai makhluk yang hidup bersama dengan orang lain. Berkaitan dengan hal tersebut, sangat menarik tulisan awal Doni Koesoema (2007: 2):

Manusia mengukur waktu, sebab hanya manusialah yang dapat memaknai waktu. Namun waktupun mengukur manusia, sebab hanya dalam busur waktu manusia membentuk dirinya menjadi manusia. Sang waktu menanti apakah manusia mampu mengukurnya, juga dapat mengukur siapa dirinya sendiri dalam waktu.

Manusia sebagai makhluk yang berpikir dapat mengetahui bagaimana seharusnya mereka hidup. Aristoteles (Suseno, 2009: 4) memandang manusia hidup untuk mencari kebahagiaan atau *eudamonia*. Aturan-aturan moralitas bukan sesuatu yang tidak dapat dimengerti, sesuatu yang diharuskan dari luar, melainkan sesuatu yang sangat masuk akal. Hal-hal tersebut perlu mendapat perhatian agar manusia dapat mencapai apa yang menjadi tujuan akhir, yaitu: kebahagiaan. Manusia menjadi bahagia apabila mengembangkan diri dengan mengaktualisasi-kemampuan dan bakat-bakatnya. Pengembangan diri sampai saat ini masih menjadi hal yang penting dalam sebuah sistem pendidikan. Mengembangkan diri berarti menghadapi tantangan yang membuat diri kita menjadi nyata, dari sesuatu yang hanya mungkin kita menjadi nyata, sehingga terbangun identitas. Pengembangan diri yang berhadapan dengan tantangan terasa amat memuaskan dan penuh makna (Suseno, 2009: 23). Moralitas, karakter dan tata nilai inilah yang sejatinya membedakan manusia dari makhluk hidup lain seperti binatang. Moralitas dan karakter akan menuntun manusia untuk membangun kehidupan yang mulia, mengembangkan peradaban yang maju, luhur, dan adiluhung.

Transformasi nilai-nilai dalam masyarakat memerlukan fondasi yang kuat dengan mengambil akar-akarnya dari kebudayaan masyarakat. Globalisasi

yang semakin kuat dengan jejaring teknologi komunikasinya harus dapat dijadikan sarana untuk memperteguh dan memperkuat nilai-nilai yang selama ini diyakini. Dalam kaitan dengan hal ini, bangsa Jepang merupakan contoh sebuah bangsa yang dapat melakukan transformasi nilai-nilai budayanya dalam sebuah masyarakat modern yang industrialis dengan mengedepankan karakter dan kepribadiannya. Dalam kaitan dengan hal tersebut Suminto A. Sayuti (2007) mengemukakan pentingnya pengayaan kultural sebagai alternatif dari semakin melunturnya nilai-nilai keindonesiaan akibat gempuran perubahan sosial budaya yang semakin kuat mengepung bangsa kita. Lebih jauh Suminto A. Sayuti (2007) menulis:

Masyarakat yang penuh keterbukaan adalah masyarakat yang adil dan egaliter. Masyarakat yang penuh keterbukaan hanya dapat berjalan manakala demokrasi juga tidak dipasung dan kekuasaan yang hegemonik dikembalikan kepada rakyat. Jika benar bahwa kita kini sedang melakukan demokratisasi, maka demokrasi harusnya diluruskan dengan cara antara lain: menanamkan ke dalam dirinya prinsip-prinsip etika dan kebenaran moral yang berasal dari cita-cita peradaban dan warisan intelektual yang benar-benar berakar pada kultur keindo-nesiaan itu sendiri, yang hakikatnya tidak pernah bersifat singular.

Salah satu pilar yang amat penting dalam menghadapi situasi kultural yang serba ambigu dan tidak menentu seperti yang dihadapi saat ini adalah institusi pendidikan. Di tengah arus perubahan yang begitu cepat pendidikan harus berorientasi pada peningkatan kemampuan pembelajar untuk “menentukan diri” artinya bahwa ia harus mampu untuk mengadakan pilihan-pilihan yang tepat di tengah semakin terbukanya berbagai alternatif (Sastrapratedja, 2013: 253). Pendidikan bukan merupakan tujuan, tetapi sarana untuk membentuk manusia yang memiliki nilai-nilai yang berakar dari budayanya. Guru mempunyai peran yang amat signifikan karena sebagai fasilitator, ia harus dapat mendorong siswa dapat mengolah secara kreatif nilai-nilai yang hidup di dalam masyarakatnya dan menghadapi nilai-nilai baru yang ditawarkan oleh berbagai media. Oleh karena persoalan tersebut dianggap krusial, maka sudah selayaknya sekolah berkolaborasi dengan keluarga dan lingkungannya agar tujuan tersebut dapat tercapai. Hal tersebut sejalan dengan gagasan Lickona (1991: 395) yang menyatakan:

*The long-term success of the new values education depends on forces outside the school-on the extent to which families and community join schools in a common effort to meet the needs of children and foster their healthy development.*

Manusia yang berbudaya bukan hanya manusia yang memiliki kecerdasan, *skill*, dan teknologi yang tinggi, akan tetapi manusia yang mempunyai moralitas, etika, dan tata nilai yang luhur. Oleh karenanya pendidikan budaya dan pendidikan berbasis kebudayaan adalah semacam keniscayaan yang tak bisa

dipungkiri. Pentingnya kesadaran kebudayaan harus ditanamkan sedalam mungkin ke dalam jiwa masyarakat, dan tentunya melalui jalur pendidikan. Di titik inilah, pendidikan berbasis kebudayaan adalah alat paling ampuh dalam rangka menanamkan kesadaran berbudaya dengan karakter jadi diri sesungguhnya dan melestarikan nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) agar masyarakat tidak tercerabut dari akarnya. Pendidikan berbasis budaya merupakan wahana strategis bagi upaya perbaikan mutu kehidupan manusia, yang ditandai dengan meningkatnya level kesejahteraan, menurunnya derajat kemiskinan dan terbukanya berbagai alternatif serta peluang mengaktualisasikan diri di masa depan. Tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa masyarakat yang sadar budaya akan bertransformasi menjadi masyarakat yang maju dan beradab (Nirva Diana, 2012: 185).

## **B. Local Genius dan Local Wisdom**

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kearifan berarti kebijaksanaan, kecendekiaan sebagai sesuatu yang dibutuhkan dalam berinteraksi. Kata “lokal” yang berarti “tempat” atau “pada suatu tempat”, terdapat hidup sesuatu yang mungkin berbeda dengan tempat lain, atau terdapat di suatu tempat yang bernilai yang mungkin berlaku setempat atau mungkin juga berlaku universal. Kearifan lokal berakar dari budaya yang berkembang pada masyarakat tertentu. Manusia merupakan ahli waris yang sah dari kebudayaan dunia yang diturunkan tanpa surat wasiat. Pada mulanya kebudayaan merupakan nasib yang kemudian menjadi tugas bagi manusia untuk mengubah dan menyempurnakannya menjadi lebih baik dan sempurna. Kearifan lokal mengacu pada akumulasi pengetahuan, praktik, dan kepercayaan yang diturunkan dari generasi ke generasi dalam komunitas atau wilayah tertentu. Ini mencakup aspek budaya, sosial, dan lingkungan dari cara hidup komunitas, yang mewakili kebijaksanaan dan nilai kolektif anggotanya. Kearifan lokal seringkali berakar kuat pada sejarah, tradisi, dan interaksi komunitas dengan alam sekitarnya.

Dalam disiplin antropologi dikenal istilah *local genius*. *Local genius* merupakan istilah yang mula pertama dikenalkan oleh Quaritch Wales. Haryati Soebadio mengatakan bahwa *local genius* adalah juga *cultural identity*, identitas/kepribadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai watak dan kemampuan sendiri. Sementara Moendardjito mengatakan bahwa unsur budaya daerah potensial sebagai *local genius* karena telah teruji kemampuannya untuk bertahan sampai sekarang (Sartini, 2004).

Fuad Hasan (Sartini, 2004) budaya Nusantara yang plural merupakan kenyataan hidup (*living reality*) yang tidak dapat dihindari. Kebhinekaan ini harus dipersandingkan bukan dipertentangkan. Keberagaman ini merupakan manifestasi gagasan dan nilai sehingga saling menguatkan dan untuk meningkatkan wawasan dalam saling apresiasi. Kebhinekaannya menjadi bahan perbandingan

untuk menemukan persamaan pandangan hidup yang berkaitan dengan nilai kebajikan dan kebijaksanaan (*virtue and wisdom*).

Kearifan lokal dibangun dan ditumbuhkan dari pandangan hidup dan nilai-nilai yang dijadikan pedoman oleh masyarakat dalam menjalani kehidupannya, sehingga dapat dikatakan bahwa kearifan lokal adalah bagian dari budaya (Iswatiningsih, 2019: 156). Mendukung kajian tersebut, kearifan lokal juga dipandang sebagai bagian dari kebudayaan yang bernilai tinggi, yang artinya memuat nilai-nilai luhur dari sebuah bangsa (Setyaningrum, 2018: 109). Budaya tersebut kemudian membentuk dan menumbuhkan identitas bagi diri manusia seutuhnya. Kajian tersebut memperjelas bahwa kearifan lokal adalah salah satu bentuk dari kebudayaan yang bernilai tinggi, karena menjadi acuan atau pedoman manusia dalam menjalani kehidupan.

Kearifan lokal dapat dipahami sebagai keseluruhan bentuk kebijaksanaan berdasarkan nilai-nilai yang dipercaya, diterapkan dan dijaga keberlangsungannya dalam kurun waktu yang cukup lama (secara turun temurun) oleh sekelompok masyarakat yang tinggal di suatu wilayah tertentu. Ia disebut sebagai gagasan yang muncul dan berkembang secara terus menerus pada masyarakat, dapat berupa adat istiadat, nilai, norma, budaya, bahasa, kepercayaan, dan kebiasaan sehari-hari (Pingge, 2017: 130). Kearifan lokal tidak serta merta muncul, melainkan melalui proses yang panjang hingga akhirnya dianggap memiliki kebaikan bagi kehidupan bermasyarakat. Proses ini menjadikan nilai-nilai kearifan lokal memiliki akar kuat dalam sendi kehidupan, sehingga dapat memperkuat karakter dari masyarakat (Majid, 2019: 36). Oleh karena itu, Wagiran menyampaikan bahwa menggali kearifan lokal merupakan sebuah langkah fundamental dalam upaya membangun karakter bangsa (Supriyanto, Ikhsan, Wekke, & Gunawan, 2018: 377). Dengan demikian, kearifan lokal memiliki peran penting dalam upaya pembangunan karakter sebuah bangsa.

Kearifan lokal lebih merujuk pada budaya yang dimiliki masyarakat setempat dan memuat nilai-nilai yang dapat membangun karakter bangsa sehingga mampu bertahan dalam menghadapi arus globalisasi (Ramdani, 2018: 6). Mendukung hal tersebut, disampaikan bahwa banyak dari nilai kearifan lokal yang dapat dimanfaatkan untuk membendung pengaruh buruk dari modernisasi globalisasi sekaligus memberntuk karakter masyarakat (Suwardani, 2015: 257). Dengan demikian dapat dipahami bahwa kearifan lokal berisi nilai-nilai yang berfungsi membangun karakter bangsa sekaligus mampu menangkal pengaruh negatif dari globalisasi yang saat ini sudah sulit dikendalikan.

Karakter bangsa berbasis kearifan lokal sebaiknya diupayakan untuk ditanamkan semenjak dini melalui dunia pendidikan (Rasyid, 2020: 284). Lebih lanjut, disebutkan bahwa pendidikan karakter yang berbasis pada kearifan lokal dapat memperkuat agama, budaya, identitas, dan peradaban sehingga memperkokoh karakter bangsa pada generasi muda (Mahardika, 2020: 23). Hal tersebut menunjukkan bahwa kearifan lokal dapat dijadikan sebagai salah

satu strategi dalam menanamkan karakter pada generasi muda melalui proses pendidikan.

Beberapa kajian di atas merujuk pada satu kesimpulan bahwa kearifan lokal merupakan salah satu hasil kebudayaan bernilai tinggi yang berisi nilai-nilai yang dijadikan pedoman dan dijaga kelestariaannya oleh masyarakat yang tinggal di suatu wilayah. Sebagai acuan dalam menjalani hidup, kearifan lokal terus hadir (ada) dalam kehidupan masyarakat secara turun temurun. Kearifan lokal dapat menjadi strategi dalam menanamkan karakter yang salah satunya dapat dilakukan melalui dunia pendidikan. Melalui pendidikan karakter berbasis kearifan lokal, dapat terbentuk karakter bangsa yang sesuai dengan nilai-nilai yang dipegang teguh oleh masyarakat, sehingga dapat menangkal pengaruh buruk dari globalisasi.

### **a. Jenis-Jenis Kearifan Lokal**

Sebagai sesuatu yang identik dengan budaya khas dan adat istiadat dari suatu daerah, ada beberapa jenis dari kearifan lokal yang dapat dijumpai pada masyarakatnya. Kearifan lokal dibagi menjadi empat jenis, yaitu; 1) tata kelola, dapat dilihat pada lembaga adat yang berkaitan dengan cara-cara mengatur kelompok sosialnya. Kelembagaan adat tersebut dibentuk guna menjaga dan melestarikan kearifan lokal dari budaya setempat. 2) tata nilai adat, yang dikembangkan oleh masyarakat untuk menjadi pedoman dalam kehidupan. Nilai-nilai adat biasanya terdapat pada berbagai bentuk ritual, upacara, tradisi, mitos, maupun ungkapan. 3) tata cara dan prosedur, yang berkaitan dengan tata cara bercocok tanam selaras dengan waktu yang seharusnya sehingga dapat melestarikan alam. 4) pemilihan tempat dan ruang, yang secara umum dapat ditemui pada pelaksanaan ritual atau upacara tertentu pada sebuah kelompok masyarakat (Puspitawati, Hasanah, Febryani, & Andriansyah, 2020: 6-11).

Menurut wujudnya kearifan lokal terbagi menjadi empat, yaitu sebagai berikut: *pertama*, pengetahuan. Merupakan sebuah pemahaman baru mengenai pola atau sistem tertentu yang dapat diperoleh dari pengalaman maupun hasil belajar. Pengetahuan merupakan bentuk kreativitas masyarakat dalam beradaptasi dengan lingkungannya sehingga dapat mempermudah kehidupan mereka. Contoh dari sistem pengetahuan sebagai wujud dari kearifan lokal adalah *pranoto mongso* dalam pengelolaan lahan pada masyarakat Jawa.

*Kedua*, sistem nilai. Muncul sebagai hasil dari aktivitas dan pengalaman hidup di masyarakat. Sistem nilai dapat terwujud dalam aktivitas masyarakat maupun berupa petuah atau nasihat yang menjadi pandangan hidup. Contoh dari sistem nilai dalam kearifan lokal dapat berwujud *sesanti*, motto, *unen-unen* (pepatah jawa), *bebasan* (peribahasa jawa), dan *saloka*. Sistem nilai di masyarakat dapat memunculkan sebuah produk budaya, sebagai contoh ketika masyarakat ingin menunjukkan nilai-nilai syukur terhadap Tuhan YME atas hasil panen

yang berlimpah maka dilakukan ritual misalnya *larung sesaji* (melarung hasil bumi ke laut).

*Ketiga*, produk khas masyarakat lokal. Maksud dari produk khas adalah semua benda yang memiliki nilai ekonomis dan menjadi ciri khas dari masyarakat lokal. Produk khas tersebut dapat berupa makanan khas, hasil pertanian yang menjadi varietas unggulan, kerajinan tangan, dan lain sebagainya. Contoh produk khas yang dihasilkan oleh masyarakat Papua adalah *noken*, yaitu tas tradisional khas Papua yang terbuat dari kulit kayu dan digunakan dengan cara dikalungkan ke kepala. Produk khas masyarakat lokal ini dapat digunakan sebagai ciri khas dari suatu daerah untuk membedakannya dengan daerah yang lain.

*Keempat*, kesenian dan upacara adat. Kesenian merupakan ekspresi dan semangat dari nilai-nilai yang ingin disampaikan dalam berbagai bentuk kegiatan yang sifatnya hiburan. Selain sebagai hiburan, biasanya kesenian tradisional dapat menjadi media untuk menghantarkan doa-doa maupun harapan dari masyarakat setempat. Upacara atau ritual adat merupakan sistem aktivitas yang telah diatur dengan baik oleh adat atau hukum yang berlaku di masyarakat. Biasanya ada beberapa tujuan dilaksanakannya upacara adat, yaitu; sebagai ungkapan syukur, memohon sesuatu, peringatan kematian, perkawinan, kelahiran, dan lain sebagainya (Saidah, Aka, & Damariswara, 2020: 12-21).

Jim Ife menyampaikan bahwa kearifan lokal terbagi menjadi lima dimensi, yaitu: *pertama*, Pengetahuan lokal. Merupakan pengetahuan masyarakat lokal yang terkait dengan perubahan dan siklus iklim, jenis flora dan fauna, kondisi geografi, demografi, maupun sosiografi. Melalui pengetahuan-pengetahuan tersebut, masyarakat mampu beradaptasi dengan lingkungan dan bertahan hidup. *Kedua*, Nilai lokal. Merupakan aturan-aturan atau nilai-nilai yang dibuat, disepakati, dan ditaati oleh masyarakat lokal secara bersama-sama. Nilai lokal memiliki dimensi waktu (nilai masa lalu, masa kini, dan masa datang) sehingga akan senantiasa berubah sesuai dengan kemajuan masyarakat.

*Ketiga*, keterampilan lokal. Merupakan bentuk dari keterampilan lokal yang digunakan oleh manusia untuk bertahan hidup misalnya berburu, meramu, bercocok tanam, sampai membuat industri rumah tangga. Keterampilan lokal ini sangat bergantung pada kondisi geografis di lingkungan masyarakat tersebut. *Keempat*, sumber daya lokal. Adalah segala sesuatu yang ada di sekitar masyarakat lokal dan dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya secara bijaksana. *Kelima*, mekanisme pengambilan keputusan lokal. Pengambilan keputusan pada masyarakat lokal memiliki mekanisme yang berbeda-beda sesuai dengan pemerintahan kesukunya (Rapanna, 2016: 17-18).

Menurut Azam, kearifan lokal dapat dibagi menjadi dua bentuk, yaitu kearifan lokal tidak berwujud (*intangibile*) dan berwujud nyata (*tangible*) (Japar, Syarifa & Fadhillah, 2020: 27-29). Kearifan lokal tidak berwujud (*intangibile*) dapat berupa petuah atau nasihat yang disampaikan secara lisan (verbal) dan turun temurun dari generasi ke generasi. Contohnya adalah nyanyian atau kidung, pantun, syair,

maupun dongeng yang memiliki nilai-nilai atau ajaran tradisional. Kearifan lokal tidak berwujud menjadi nilai-nilai yang dipegang teguh oleh masyarakat lokal dalam menjalani kehidupannya meskipun tidak tertulis secara nyata.

Kearifan lokal berwujud nyata (*tangible*) meliputi tiga bentuk; 1) tekstual, berupa sistem nilai, tata cara, maupun ketentuan khusus yang tertuang dalam tulisan. Contoh dari kearifan lokal dalam bentuk tekstual adalah *primbon* (kitab warisan leluhur Jawa yang berorientasi pada hubungan manusia dengan alam) dan *prasi* (tulisan maupun gambar yang ada pada lembaran daun lontar). 2) arsitektural, terlihat dalam bentuk bangunan-bangunan tradisional. Misalnya bangunan rumah gadang (rumah adat Minangkabau) dan bubungan lima (rumah adat Bengkulu). 3) benda cagar budaya, dapat berupa kujang (senjata suku Sunda), keris (senjata suku Jawa), dan rencong (senjata suku Aceh). Contoh lainnya adalah berupa batik, kerajinan bernilai seni tinggi yang menjadi ciri khas bangsa Indonesia.

Berdasarkan beberapa kajian di atas, dapat disimpulkan bahwa ada dua jenis kearifan lokal yang ada dalam suatu masyarakat yaitu kearifan lokal tidak berwujud (*intangible*) dan berwujud nyata (*tangible*). Kearifan lokal tidak berwujud (*intangible*) merupakan bentuk kearifan lokal yang tidak dapat dilihat secara nyata dalam kehidupan masyarakat tetapi ada dan mampu menjadi pedoman dalam kehidupan. Kearifan lokal tidak berwujud (*intangible*) dapat berupa pengetahuan maupun nilai-nilai lokal yang tidak tertulis akan tetapi menjadi pedoman yang dipegang teguh oleh masyarakat. Kearifan lokal berwujud nyata (*tangible*) merupakan bentuk kearifan lokal yang secara nyata dapat dilihat dalam kehidupan masyarakat, misalnya berupa sistem nilai yang tertulis, produk atau kerajinan khas daerah, kesenian, maupun bangunan-bangunan tradisional.

## **b. Fungsi Kearifan Lokal**

Sebagai sebuah bagian dari budaya pada sebuah masyarakat, ada berbagai macam jenis kearifan lokal yang mengakibatkan beragam pula fungsinya di dalam kehidupan. Sumarmi dan Amirudin menyampaikan bahwa ada lima fungsi dari kearifan lokal, yaitu; 1) sebagai sebuah penanda dari identitas sebuah kelompok, 2) sebagai elemen perekat atau kohesif dari lintas warga, lintas agama maupun kepercayaan, 3) sebagai pemberi warna kebersamaan dalam sebuah kelompok, 4) sebagai pengubah pola pikir dan hubungan timbal balik antar individu dan kelompoknya, dengan meletakkannya di atas kebudayaan yang dimiliki (*common ground*), 5) sebagai pendorong terbangunnya kebersamaan sekaligus sebagai sebuah mekanisme Bersama dalam menepis berbagai kemungkinan yang dapat merusak solidaritas dari sebuah kelompok (Sufia, Sumarmi, & Amirudin, 2016: 727).

Sirtha menjelaskan mengenai beberapa fungsi dari kearifan lokal, sebagai berikut; 1) sebagai bentuk konservasi dan pelestarian sumber daya alam, 2) sebagai



bentuk pengembangan sumber daya manusia, 3) sebagai bentuk pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan, 4) sebagai petuah, kepercayaan, sastra, dan pantangan, 5) sebagai sebuah makna sosial, 6) sebagai bentuk dari etika dan moral, dan 7) sebagai sebuah makna politik (Rapanna, 2016: 16–17). Berbagai fungsi yang telah disampaikan menurut Nyoman Sirtha ini menggambarkan tentang luasnya ranah dari kearifan lokal yang menjadi pedoman dalam kehidupan bermasyarakat.

Peran dan fungsi kearifan lokal pada masyarakat di seluruh Nusantara dibagi menjadi tiga kategori, sebagai berikut; 1) *as moral and spiritual guide for communities*, 2) *as the inspiration of knowledge that's supports life*, dan 3) *as a guarantor of an integrated life indicated by harmonious and equal relations between people and between people and nature that is not exploitative* (Pesurnay, 2018: 6). Melalui kategorisasi tersebut dapat dipahami bahwa fungsi kearifan lokal dapat dibagi menjadi tiga, yaitu; 1) sebagai pedoman moral maupun spiritual bagi masyarakat, 2) sebagai inspirasi pengetahuan yang mendukung kehidupan masyarakat, dan 3) sebagai penjamin kehidupan yang saling terkait dan ditunjukkan melalui hubungan yang serasi antar manusia dan antara manusia dengan alam yang tidak eksploitatif.

Terkait dengan berbagai pengaruh buruk dari budaya luar yang mungkin akan merusak, Ayat menyebutkan beberapa fungsi dari kearifan lokal yaitu; 1) sebagai penyaring dan pengendali terhadap budaya luar, 2) mengakomodasi unsur-unsur dari budaya luar, 3) mengintegrasikan unsur budaya luar yang sesuai ke dalam budaya asli, dan 4) memberi arah pada perkembangan budaya (Cholifah & Zuhroh, 2019: 20). Mendukung penjelasan tersebut, kearifan lokal dipandang memiliki fungsi sebagai penyaring masuknya budaya asing, sehingga mampu mencegah masuknya karakter yang tidak sesuai dengan kepribadian sebuah kelompok masyarakat (Putra, 2022: 38). Dua penjelasan tersebut menegaskan mengenai pentingnya kearifan lokal dalam membendung pengaruh budaya asing yang tidak sesuai dengan karakter budaya lokal.

Berbagai kajian di atas dapat disimpulkan bahwa fungsi dari kearifan lokal adalah; 1) sebagai bentuk identitas dari sebuah kelompok masyarakat, 2) sebagai pedoman dalam hidup bermasyarakat, 3) sebagai bentuk pelestarian sumber daya alam, 4) sebagai bentuk pengembangan sumber daya manusia, 5) sebagai cara untuk membendung pengaruh maupun budaya asing yang tidak sesuai dengan kepribadian masyarakat lokal. Beberapa fungsi yang telah disebutkan menunjukkan pentingnya kearifan lokal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kearifan lokal sebagai kekayaan budaya perlu terus dipertahankan, karena dapat membantu bangsa dalam menghadapi krisis kultural yang mungkin akan menggoyahkan persatuan.

Kearifan lokal memainkan peran penting dalam melestarikan warisan budaya dengan menjaga adat tradisional, sistem pengetahuan, dan ritual. Melalui kearifan lokal, masyarakat mempertahankan identitas unik mereka dan koneksi kepada

sistem sosial dan budaya dari leluhur mereka. Kebiasaan dan praktik ini mencakup berbagai aspek, seperti bahasa, seni dan kerajinan, cerita rakyat, masakan, musik, dan metode penyembuhan tradisional. Dengan mewariskan tradisi ini dari satu generasi ke generasi lainnya, komunitas memastikan pelestarian warisan budaya mereka, memungkinkan individu untuk memahami dan menghargai masa lalu mereka.

Kearifan lokal juga menumbuhkan rasa kebersamaan yang mempromosikan integrasi sosial, karena anggota masyarakat secara aktif berpartisipasi dalam acara dan perayaan budaya, memperkuat ikatan sosial dan nilai-nilai bersama. Selanjutnya, ia menyediakan *platform* untuk pertukaran pengetahuan antar generasi, karena para tetua mewariskan kearifan dan pengalaman mereka kepada generasi yang lebih muda, memastikan kesinambungan praktik budaya. Kearifan lokal seringkali mencakup praktik berkelanjutan yang sangat terkait dengan lingkungan. Pengetahuan ekologi tradisional, yang terakumulasi selama berabad-abad, memandu masyarakat dalam mengelola sumber daya alam dan hidup selaras dengan lingkungannya mencakup teknik pertanian berkelanjutan, sistem pengelolaan lahan dan air, serta praktik konservasi keanekaragaman hayati.

Masyarakat adat memiliki pengetahuan yang kompleks tentang ekosistem lokal mereka, yang mereka gunakan untuk memastikan penggunaan sumber daya yang berkelanjutan. Mereka memahami keterkaitan spesies yang berbeda, pentingnya keanekaragaman hayati, dan kebutuhan untuk menjaga keseimbangan ekologi. Dengan mengintegrasikan pengetahuan ini ke dalam praktik mereka, mereka mempromosikan keberlanjutan dan melestarikan ekosistem untuk generasi mendatang. Selanjutnya, kearifan lokal menekankan prinsip kesederhanaan, hemat, dan swasembada. Praktik tradisional seringkali melibatkan penggunaan bahan yang tersedia secara lokal, meminimalkan limbah, dan mengurangi dampak lingkungan. Pendekatan ini kontras dengan budaya konsumeris yang lazim, menyoroti pentingnya gaya hidup berkelanjutan yang selaras dengan alam. Sebagai capaian budaya yang telah bertahan dalam puluhan bahkan ratusan tahun, local genius memiliki beberapa karakteristik yaitu:

- 1) mampu bertahan terhadap budaya luar;
- 2) memiliki kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar;
- 3) mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli;
- 4) mempunyai kemampuan mengendalikan;
- 5) mampu memberi arah pada perkembangan budaya.

Kearifan lokal merupakan konsep yang berakar dari teori antropologi dan sosiologi yang berupaya memahami pengetahuan, praktik, dan kepercayaan masyarakat lokal. Meskipun tidak ada satu pun teori tentang kearifan lokal yang terpadu, beberapa perspektif teoretis membantu menjelaskan sifat dan

signifikansinya. Berikut adalah beberapa teori yang umumnya terkait dengan kajian kearifan lokal antara lain:

### 1) Ekologi Budaya

Ekologi budaya yang dipelopori oleh para sarjana seperti Julian H. Steward (1973) dalam karyanya *Theory of Cultural Change* menekankan hubungan antara budaya dan lingkungan alam. Teori ini mengakui bahwa komunitas lokal mengembangkan pengetahuan dan praktik khusus sebagai respons terhadap konteks ekologi mereka. Kearifan lokal dalam perspektif ini merepresentasikan strategi adaptif yang dikembangkan oleh masyarakat untuk bertahan dan berkembang dalam kondisi lingkungannya yang spesifik. Ini mengakui interaksi antara manusia dan lingkungan alam mereka, menyoroti hubungan timbal balik antara budaya dan lingkungan.

Steward menekankan hubungan antara budaya dan lingkungan, mengusulkan agar masyarakat manusia beradaptasi dan mengembangkan pengetahuan dan praktik khusus sebagai tanggapan terhadap konteks ekologis mereka. Dia berpendapat bahwa budaya yang berbeda mengembangkan strategi yang berbeda untuk mengeksploitasi dan mengelola sumber daya alam mereka, dengan mempertimbangkan faktor-faktor seperti iklim, geografi, dan sumber daya yang tersedia.

*Similarities between cultures are interpreted as the result of a single origin and diffusion, provided the obstacles to diffusion do not seem too great. If the more important institutions of culture can be isolated from their unique setting to be typed, classified, and related to recurring antecedents or functional correlates, it follows that it is possible to consider the institutions in question as the basic or constant ones, whereas the features that lend uniqueness are the secondary or variable ones (Steward, 1973: 184).*

Teori ekologi budaya Steward menunjukkan bahwa masyarakat lokal memiliki kekayaan pengetahuan tentang ekosistem mereka, yang diperoleh melalui interaksi dan pengalaman jangka panjang. Pengetahuan ini mencakup praktik pengelolaan sumber daya berkelanjutan, teknik pertanian, dan pemahaman saling ketergantungan antar spesies. Steward menyadari pentingnya pengetahuan ekologi lokal ini, karena memungkinkan masyarakat menjaga hubungan yang seimbang dengan lingkungannya. Lebih lanjut, Steward mengakui bahwa perubahan budaya merupakan proses berkelanjutan yang dipengaruhi oleh interaksi dengan budaya lain dan perubahan lingkungan. Dia menekankan pentingnya memahami dinamika adaptasi budaya dan bagaimana komunitas lokal menyesuaikan pengetahuan dan praktik mereka dengan keadaan baru.

Karya Julian Steward dalam ekologi budaya berkontribusi pada pemahaman kita tentang kearifan lokal dengan mengakui hubungan yang

erat antara budaya, ekologi, dan pengetahuan lokal. Teorinya menekankan sifat adaptif masyarakat manusia dan menyoroti pentingnya memahami dan melestarikan sistem pengetahuan lokal untuk pembangunan berkelanjutan dan kesejahteraan masyarakat.

## 2) Antropologi Simbolik

Clifford Geertz (1973) dalam karyanya *The Interpretation of Culture* berfokus pada makna simbolis yang tertanam dalam praktik budaya. Teori ini menunjukkan bahwa kearifan lokal tidak semata-mata praktis atau utilitarian tetapi membawa makna simbolis yang mendalam. Ini menekankan bagaimana simbol, ritual, dan praktik budaya membentuk persepsi, kepercayaan, dan identitas individu dalam suatu komunitas. Kearifan lokal, dalam pengertian ini, mencakup kerangka simbolik yang dengannya masyarakat menginterpretasikan dan memahami dunia di sekitar mereka.

Geertz menekankan makna simbolik yang tertanam dalam praktik dan simbol budaya. Dia berpendapat bahwa budaya adalah sistem makna dan simbol bersama yang digunakan orang untuk menafsirkan dan memahami dunia di sekitar mereka. Geertz percaya bahwa sistem simbolik ini tidak sewenang-wenang tetapi memiliki signifikansi budaya yang mendalam dan membentuk perilaku, kepercayaan, dan identitas individu. Dalam konteks kearifan lokal, perspektif Geertz menunjukkan bahwa praktik, ritual, dan kepercayaan suatu komunitas membawa makna simbolik yang penting untuk memahami pandangan dunia dan identitas budaya mereka. Kearifan lokal mencakup kerangka simbolik yang melaluinya individu menafsirkan dan memberi makna pada pengalaman, hubungan, dan lingkungan alam mereka.

Pendekatan interpretatif Geertz menyoroti peran interpretasi dan pemahaman simbol-simbol budaya dalam mengungkap makna dan nilai-nilai yang mendasarinya dalam suatu komunitas. Dengan mempelajari dan menafsirkan simbol dan praktik ini, para antropolog dan peneliti memperoleh wawasan tentang kearifan lokal dan sistem budaya yang membentuk cara hidup masyarakat. Lebih lanjut, Geertz menekankan pentingnya deskripsi yang tebal, yang melibatkan penyediaan pemahaman praktik budaya yang terperinci, bernuansa, dan kontekstual. Deskripsi yang tebal memungkinkan peneliti untuk menangkap lapisan rumit makna yang tertanam dalam kearifan lokal, memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang konteks budaya dan signifikansinya bagi masyarakat.

Singkatnya, sementara Clifford Geertz tidak secara eksplisit membahas kearifan lokal, gagasannya tentang interpretasi budaya, simbolisme, dan deskripsi tebal memberikan wawasan berharga tentang pentingnya pengetahuan, praktik, dan kepercayaan lokal dalam konteks budaya. Pendekatannya menekankan pada makna budaya dan sistem simbolik yang

membentuk kearifan lokal, memperkaya pemahaman kita tentang perannya dalam masyarakat.

### 3) Sistem Pengetahuan Adat

Teori sistem pengetahuan adat mengakui keunikan pengetahuan dan kearifan yang dimiliki oleh masyarakat adat. Perspektif ini menyoroti sifat holistik dari kearifan lokal, yang mengintegrasikan dimensi spiritual, budaya, dan lingkungan. Sistem pengetahuan adat menekankan keterkaitan semua elemen kehidupan dan pentingnya keberlanjutan dan harmoni. Kearifan lokal, dalam kerangka ini, merepresentasikan pengetahuan dan praktik kolektif yang telah melestarikan masyarakat adat dari generasi ke generasi. Linda Tuwihai Smith (1999) melalui karyanya *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People* menekankan pentingnya upaya membebaskan diri dari perspektif Barat tentang sistem pengetahuan masyarakat asli (*local knowledge*) sehingga dapat diperoleh sistem pengetahuan indigeneous yang sesuai dengan identitas dan alam pikiran mereka.

Kearifan lokal merupakan suatu gagasan konseptual yang hidup dalam masyarakat, tumbuh dan berkembang secara terus-menerus dalam kesadaran masyarakat, berfungsi dalam mengatur kehidupan masyarakat dari yang sifatnya berkaitan dengan kehidupan yang sakral sampai yang profan. Sistem pengetahuan adat adalah suatu kerangka atau sistem yang digunakan oleh suatu kelompok masyarakat dalam menyimpan, mengorganisir, dan mentransmisikan pengetahuan dan kebijakan adat mereka. Sistem ini mencakup berbagai aspek kehidupan tradisional, termasuk nilai-nilai, norma, kepercayaan, mitos, ritual, hukum adat, dan pengetahuan lokal lainnya.

Sistem pengetahuan adat sering kali berfungsi sebagai sarana untuk mempertahankan identitas budaya suatu kelompok masyarakat dan menjaga kesinambungan budaya mereka dari generasi ke generasi. Pengetahuan adat juga dapat mencakup pengetahuan lokal yang berhubungan dengan ekologi, pengelolaan sumber daya alam, pertanian tradisional, pengobatan herbal, sistem pertanian, tata cara kehidupan sehari-hari, dan banyak lagi. Pentingnya sistem pengetahuan adat terletak pada kekayaan pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat adat yang telah berkembang selama berabad-abad. Pengetahuan ini sering kali berbasis pengalaman langsung dan ditransmisikan secara lisan dari generasi ke generasi. Sistem ini membantu masyarakat adat untuk menjaga keberlanjutan budaya mereka, menjaga hubungan mereka dengan alam dan lingkungan sekitar, serta menjaga keseimbangan sosial dalam komunitas mereka. Faktor-faktor seperti modernisasi, urbanisasi, dan globalisasi telah berdampak pada pengetahuan adat, dan beberapa aspek dari sistem ini mungkin telah hilang atau mengalami transformasi. Penting bagi kita untuk menghormati dan memahami pentingnya pengetahuan adat, serta

bekerja sama dengan masyarakat adat untuk memastikan kelangsungan dan penghargaan terhadap warisan budaya mereka.

#### 4) Konstruktivisme Sosial

Konstruktivisme sosial berpendapat bahwa pengetahuan dibangun secara sosial melalui interaksi dan pengalaman individu dalam konteks sosial dan budaya tertentu. Dari perspektif ini, kearifan lokal muncul sebagai hasil dari interaksi sosial yang berkelanjutan, pengalaman bersama, dan pembelajaran kolektif dalam suatu komunitas. Ini menekankan peran faktor budaya dan sosial dalam membentuk dan mentransmisikan pengetahuan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann melalui karya mereka yang terkenal, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966) mengembangkan teori konstruktivisme sosial yang menjelaskan bahwa realitas sosial adalah konstruksi sosial yang dibangun oleh individu dan masyarakat melalui proses sosialisasi dan interaksi sosial. Proses panjang pemahaman realitas sebagai sebuah konstruk dilalui secara dialektik melalui tiga proses yaitu eksternalisasi, objektifikasi, dan internalisasi.

*Since society exists as both objective and subjective reality, any adequate theoretical understanding of it must comprehend both these aspects. As we have already argued, these aspects receive their proper recognition if society is understood in terms of an ongoing dialectical process composed of the three moments of externalization, objectivation and internalization (Berger & Luckman, 1969: 149).*

Menurut Berger dan Luckmann, realitas sosial tidaklah objektif dan tetap, tetapi merupakan hasil dari proses sosial yang terus-menerus. Masyarakat menciptakan makna dan interpretasi terhadap dunia melalui interaksi sosial dan penggunaan simbol-simbol sosial. Melalui proses sosialisasi, individu belajar dan menginternalisasi norma, nilai, dan keyakinan yang ada dalam masyarakat, yang kemudian membentuk pandangan mereka tentang dunia. Dalam teori konstruktivisme sosial, Berger dan Luckmann menekankan bahwa realitas sosial adalah produk dari aktivitas manusia kolektif dan perluasan makna sosial melalui proses interaksi sosial. Mereka mengkritik pandangan objektivisme yang menganggap realitas sebagai entitas yang independen dari persepsi manusia, dan menyatakan bahwa realitas sosial adalah hasil dari proses konstruksi bersama.

Dari berbagai perspektif yang telah diuraikan di atas terlihat bahwa *lokal wisdom* dan *local genius* merupakan sebuah sistem sosial yang lahir, tumbuh, berkembang, dalam masyarakat tertentu serta berinteraksi dengan lingkungan secara akumulatif yang dapat menjadi pedoman, identitas, kebanggaan serta penciri masyarakat tersebut dari masyarakat lainnya. Ia menjadi kekayaan

intelektual serta kekayaan sosial material yang memberikan kenyamanan, kebahagiaan dan mengikat ke dalam benang peradaban yang dibangunnya.

### C. Kebudayaan Jawa

Kebudayaan Jawa mempunyai sistem dan pemikiran yang lengkap terdiri atas kosmologi, mitologi, konsepsi mengenai sifat dasar manusia, masyarakatnya, dan lain-lain. Mitologi dan kosmologi bagi orang Jawa merupakan kesadaran akan eksistensi dirinya di dunia sehingga akan menuntun mereka dalam sebuah tradisi, kebiasaan, dan perilaku yang sesuai harapan dan misi kehidupan Jawa yaitu *memayu hayuning bawana*. Mitologi religius yang bersumber dari berbagai konsepsi eklektis tentang makna hidup mampu membina suatu keterikatan intelektual dan emosionalnya sehingga diterima secara universal oleh orang Jawa. Etika, tradisi, mitologi dan gaya hidup masyarakat Jawa yang biasa disebut dengan Kejawen, merupakan sebuah dunia pemikiran yang secara umum dipergunakan sebagai badan pengetahuan yang menyeluruh yang digunakan untuk menafsirkan kehidupan sebagaimana adanya.

Dalam pandangan Adityo Jatmiko (2005: 15) Kejawen bukanlah sebuah pemikir-an keagamaan, melainkan sebuah etika dan gaya hidup yang diilhami oleh pola pikir budaya Jawa. Gagasan tentang interaksi antar manusia, manusia dengan alam, bersikap, bertutur kata, berbusana, dan lain-lain diatur dalam tata atau *order*. Niels Mulder (1996: 17) menyatakan bahwa Kejawen menunjuk kepada suatu etika dan gaya hidup yang diilhami oleh cara pemikiran Javanisme yang berorientasi pada harmoni dan kesadaran akan eksistensi dalam dunia kosmis. Kejawen merupakan suatu sikap yang khas terhadap kehidupan yang mengatasi perbedaan agama. Hal senada diungkapkan oleh Iman Budhi Santosa (2012: 194):

Kejawen sebagai paham spiritual yang tumbuh berkembang di Jawa, menurut para penganutnya adalah cara untuk menghayati dan mewujudkan nilai-nilai rohani manusia agar yang bersangkutan dapat mencapai *kasunyatan* hidup sejati, berbudi luhur, dan mewujudkan kesempurnaan hidup. Tentu saja karena tujuannya lebih bersifat bathiniah, maka lelatu guna menggapai cita-cita tersebut tidak hanya mengutamakan pengolahan fisik, namun justru menitikberatkan pada oleh bathin.

Kejawen merupakan filsafat orang Jawa yang berakar dari berbagai nilai yang dianggap tepat dengan situasi dan kondisi kehidupan yang diterapkan secara terus menerus dalam kehidupan sehari-hari. Seluruh pandangan dunia budaya Jawa merupakan akumulasi dari pandangan dan pemikiran yang telah ada sejak ribuan tahun yang lalu. Sistem kepercayaan animisme dan dinamisme yang berkembang pada masa praaksara, kosmologi dan mitologi Hindu-Buddha, ajaran Islam serta sistem nilai dan kelakuan Eropa yang dibawa oleh bangsa Barat saling memengaruhi melengkapi dan mengisi celah-celah kosong yang tersisa dalam budaya Jawa. Eklektisme semacam ini terlihat dengan jelas dengan jalan hidup

Kejawen yang mempraktikkan sufisme Jawa ala Islam dan Buddha. Pandangan-pandangan dan pemikiran Kejawen banyak diajarkan di perguruan-perguruan tradisional (seperti pesantren) dan banyak juga diajarkan melalui naskah sastra.

Iman Budhi Santosa (2012: 195) menyatakan bahwa strategi Islamisasi yang dipergunakan oleh para wali adalah: (1) mengislamkan (Islamisasi) orang Jawa dan kebudayaan Jawa yang telah diwarnai oleh nilai-nilai spiritualitas Hindu-Buddha, animisme, dan dinamisme; (2) menjawakan (Jawanisasi) Islam agar mudah diterima oleh orang Jawa. Sikretisme antara Islam dengan nilai-nilai budaya lama dalam pandangan Wertheim (1999: 7) telah melahirkan agama baru yang disebut Agama Jawa, sebagaimana tergambar dalam tulisannya berikut:

Islam merupakan keyakinan resmi mayoritas rakyat Indonesia dan Islam juga telah memberi sumbangan pada terbentuknya persatuan dalam domain kebudayaan itu. Tetapi keliru jika kita mengabaikan pola-pola dasar keyakinan nenek moyang dan mistik di Indonesia pada zaman kuno yang memberikan latar belakang yang sama bagi pengalaman keagamaan, tidak hanya di daerah-daerah yang disebut pagan (yang sebagian besar didiami oleh penduduk Melayu Tua di pedalaman pulau-pulau besar), tetapi juga di daerah yang telah memperoleh pengaruh Kristen dan Islam. Selanjutnya pengaruh Hindu-Buddha tidak hanya terbatas di Bali. Di Jawa secara khusus pengaruh ini masih dapat dilacak secara jelas dalam kehidupan budaya dan agama. Keyakinan Islam sebagaimana yang diyakini di kerajaan-kerajaan pantai Jawa Tengah mengandung berbagai unsur yang diserap dari Hinduisme dan animisme. Agama sinkretik ini kadang-kadang diberi sebutan khusus: *Agama Jawa*.

Lebih lanjut Mulder (1973: 36) mengemukakan bahwa sebuah terminologi Java-isme merupakan keyakinan bahwa segala sesuatu pada hakikatnya satu, sebuah kesatuan hidup. Javaisme memandang kehidupan manusia selalu terpaut dengan kosmos alam raya sehingga kehidupan semacam pengalaman religious. Eksistensi dalam kosmos alam raya dipandang sebagai sesuatu yang teratur dan tersusun secara bertingkat. Tugas moral dari segala sesuatu yang ada adalah menjaga keselarasan tata tertib universal dan mengatur kehidupan masyarakat agar selaras dengan tata tersebut. Hal inilah yang mendasari pola hidup harmoni bangsa Jawa yang lebih mengutamakan keselarasan dalam kehidupan bersama daripada mengutamakan ego dan kepentingan diri sendiri.

Suwardi Endraswara (2010: 14) menyatakan bahwa masyarakat Jawa mengatur interaksi-interaksinya melalui dua prinsip utama yaitu kerukunan dan hormat. Dua prinsip tersebut menuntut segala bentuk interaksi, dan mencegah terjadinya konflik terbuka. Prinsip kerukunan melarang pengambilan posisi yang dapat menimbulkan konflik di masyarakat. Bahkan prinsip kerukunan dan keselarasan kadang-kadang ditempatkan sebagai regulasi yang utama, mendahului hukum positif yang mempunyai kekuatan pengikat. Prinsip keselarasan mempunyai implikasi etis yaitu tuntutan terhadap individu untuk menjaga hubungan baik



dengan anggota masyarakat lainnya dalam rangka menciptakan ketertiban, keselarasan, dan keserasian. Masyarakat Jawa menuntut agar usahanya untuk menjamin kepentingan dan haknya sendiri-sendiri tidak sampai mengganggu keselarasan sosial. Dengan demikian prinsip ini melarang seseorang untuk bertindak hanya berdasarkan atas kesadaran dan kehendaknya sendiri saja, akan tetapi juga memperhatikan kepentingan orang lain serta keharmonisan dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam penilaian seseorang, etis atau tidak etis merupakan kunci pokok dalam mendudukkan posisi seseorang dalam komunitas masyarakat Jawa. Orang tergolong etik apabila dipandang lebih bersahaja, selalu mengutamakan keselarasan dengan sesamanya. Sebaliknya apabila orang tidak menaruh hormat dengan sesamanya, hidup berlebihan, tidak bisa rukun dengan tetangga dan saudaranya, maka ia akan dipandang tidak memiliki etika yang berakibat pada sanksi sosial yaitu dikucilkan atau bahkan bisa diusir dari komunitasnya. Dalam hal ini sekali lagi terlihat bahwa harmoni baik dengan sesama manusia maupun dengan alam mendapatkan perhatian yang serius dalam budaya Jawa. Harmoni merupakan salah satu kunci dalam menjamin keteraturan dan ketertiban di dalam masyarakat yang menghindarkan konflik. Upaya untuk menciptakan harmoni dalam masyarakat dilakukan dengan laku bathin yaitu pengendalian diri. Beberapa adagium Jawa seperti *ngana ya ngana neng aja ngana, aja aji mumpung*, dan lain-lain, mencerminkan sikap bathin dan perilaku spiritual masyarakat Jawa dalam menjaga dan menciptakan harmoni dalam masyarakat. Dalam pandangan Mulder (1970: 13) masyarakat Jawa memandang orang sebagai individu tidak begitu penting, akan tetapi individu secara bersama-sama dengan individu lainnya berupaya mewujudkan keselarasan dalam masyarakat serta menjamin kehidupan.

Etika hidup orang Jawa yang mengutamakan keselarasan dan kerukunan dalam hidup bermasyarakat tergambar dengan jelas dalam berbagai pedoman hidup yang populer, misalnya: *aja dumeh* (jangan mentang-mentang). *Aja dumeh* merupakan sebuah peringatan agar seseorang selalu ingat dengan sesamanya terutama ketika sedang mendapatkan kebahagiaan, mempunyai kelebihan (pangkat, materi) dan lain-lain (Budiono Herusatoto, 2008: 130). Dalam perspektif budaya Jawa kelebihan seseorang (materi, pangkat) dan lain-lain diperoleh tidak lepas dari peran masyarakat sekitarnya yang selalu mendoakan dan merestui segala usahanya. Oleh karenanya manusia tidak diperkenankan untuk melupakan jasa orang-orang yang hidup di sekitarnya. Pedoman *aja dumeh* termanifestasi dalam beberapa idiom antara lain:

- a. *Aja dumeh kuwaso, tumindake deksura lan deksia marang sepadha-padha* (jangan mentang-mentang sedang berkuasa lantas tindak-tanduknya congkak dan sewenang-wenang terhadap sesamanya).

- b. *Aja dumeh pinter mundhak keblinger* (jangan mentang-mentang pintar agar tidak tersesat)
- c. *Aja dumeh sugih, banjur lali marang sing ringkih* (jangan mentang-mentang kaya, lantas tidak ingat atau melupakan orang yang miskin); dan lain-lain (Budiono Herusatoto, 2008: 131-132).

Orang Jawa mempunyai pandangan-pandangan yang sangat berpengaruh terhadap tata hidup dan perilaku atau budi pekerti mereka. Selain harmonisasi, keselamatan juga dipandang sebagai keseimbangan (*equilibrium*) yang lazim diakui sebagai wujud keselamatan manakala yang bersangkutan mampu menghindari kemungkinan terjadinya gangguan, konflik, dan friksi yang berpotensi merugikan diri sendiri maupun orang lain. Keselamatan dapat diperoleh melalui: (1) melakukan pengendalian diri dengan memperbaiki moral, akhlak, budi pekerti; (2) membangun dan menjaga harmonisasi dalam kehidupan pribadi, hubungan sosial-kemasyarakatan dan dengan alam lingkungan; (3) mengamalkan nilai ajaran agama dan atau kepercayaan sebaik mungkin dalam rangka membangun keselamatan dunia akhirat (Iman Budhi Santoso, 2012: 8). Untuk mewujudkan keselamatan tersebut orang Jawa melakukan ritual atau *lelaku* sesuai dengan *angger-angger* (hukum) dan *wewaler* (larangan) yang dijadikan sebagai pedoman atau petunjuk dalam budaya Jawa. Dalam perkembangannya kemudian budaya Jawa kaya dengan ajaran-ajaran yang mengutamakan *laku utama* (perilaku atau perbuatan terpuji) yang diteruskan dari generasi ke generasi sebagai landasan moral dan budi pekerti untuk memperoleh keselamatan di dunia dan akhirat.

Orang Jawa merupakan manusia yang memiliki prinsip relativisme dalam memandang alam dan kehidupannya. Dalam konteks tersebut, relativisme berarti bahwa orang Jawa memahami kebenaran sebagai sesuatu yang relatif tidak mutlak. Kebenaran mempunyai sifat nisbi, kecuali kebenaran akan Allah Swt., Zat Yang Maha Tunggal yang menciptakan alam raya dan seisinya. Selebihnya nilai-nilai kebenaran sangat dipengaruhi oleh sudut pandang tertentu. Kebenaran akan sesuatu sangat tergantung kepada tingkat pengetahuan, cara mengetahuinya, dan lain-lain. Ungkapan yang merepresentasikan pandangan relativisme orang Jawa adalah: *bener durung mesthi pener, salah durung mesthi kalah, becik bisa kuwalik* (Iman Budhi Santoso, 2012: 19).

Paham relativisme membuat orang Jawa menjadi terkesan bersikap kompromistis dan permisif, yaitu membuat persetujuan sebagai jalan damai untuk menyelamatkan diri dengan cara mengeliminasi tuntutan ekstrim dari berbagai pihak. Relativisme Jawa atau toleransi Jawa bukan terletak pada kerelaan dalam menerima sistem etika dan keagamaan yang secara abstrak humanis, namun terletak pada perasaan orang Jawa tentang kepribadian dan tradisi mereka sendiri (Anderson, 2000: 10). Kesadaran akan kekuatan dahsyat terhadap sistem etika, keagamaan, dan tradisi mereka tercermin dari kebiasaan anak kecil yang belum

dewasa ketika melakukan hal-hal yang bertentangan dengan etika dan kebiasaan mereka yang dijuluki *durung Jawa* (belum menjadi Jawa).

Dalam pandangan orang Jawa, perjalanan kehidupan seseorang telah ditentukan nasibnya oleh Yang Maha Kuasa, bahkan sebelum mereka dilahirkan ke dunia. Oleh karenanya status mereka merupakan kehendak Tuhan yang harus diterima dengan sabar. Hal ini tergambar dengan jelas dalam sastra Jawa berupa suluk yaitu jenis sastra yang bernapaskan Islam dan berisi tentang ajaran tasawuf. Gambaran kongkritnya terlihat dalam tembang pucung berikut: *lila kalamun kelangan nora gegetun* yaitu harus rela kehilangan tanpa rasa bersedih, *trima lamun ketaman saserik sameng dumadi* yaitu rela apabila menerima perlakuan yang menyakitkan, dan *legawa nalangsa srah ing bethara* yaitu ikhlas menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa (Wedhatama, 3: 11).

Tembang di atas (Wedhatama, 3: 11) menggambarkan betapa orang Jawa menyadari eksistensi mereka yang telah ditentukan oleh nasib, sehingga mereka menggantungkan diri kepada nasib kehidupan mereka pada masa yang akan datang. Segala kejadian dan peristiwa yang mereka alami di dunia harus dijalani dengan penuh keikhlasan dan kesabaran, menerima diperlakukan yang kurang baik, dan akhirnya pasrah terhadap jalan hidup dan nasib yang telah ditentukan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa. Inilah dasar hidup orang Jawa yang membuat mereka cenderung pasif dan menerima dengan ikhlas kekuasaan dan kepemimpinan feodalistik selama ratusan tahun. Mereka memandang bahwa penderitaan lahir akan memberikan kebulatan tekad untuk memper-kuat laku bathin, sebuah laku kehidupan yang akan menuntun mereka ke dalam kesempurnaan hidup.

Poerwodarminto (Adityo Jatmiko, 2005: 16) menyatakan bahwa ajaran tasawuf mengharuskan para sufi untuk berlaku seperti pengembara atau pertapa dalam mencapai tujuan hidupnya. Suluk juga sering dikaitkan dengan mistik yaitu jalan menuju kepada kesempurnaan bathin yaitu ajaran bahwa kebenaran dan Allah dapat dicapai dengan jalan penglihatan bathin, melalui tanggapan bathinnya manusia dapat berkomunikasi langsung dan bersatu dengan Tuhan dengan bersamadi, berkhalwat, dan pengasingan diri. Laku bathin seperti ini sering disebut dengan *laku kejawen*, sebuah jalan hidup yang dipilih oleh orang Jawa untuk mencapai kesempurnaan hidup dengan jalan mendekatkan diri kepada Yang Maha Kuasa serta pada saat bersamaan mengesampingkan kehidupan duniawinya. Jalan ini termasuk ritual-ritual tertentu yang kemudian dianggap sebagai mistik atau klenik yang belakangan dianggap minor bagi sebagian kalangan.

Perubahan sosial dan budaya yang begitu cepat dalam beberapa abad terakhir memaksa sistem budaya untuk melakukan transformasi agar dapat eksis dalam sebuah zaman baru. Budaya Jawa juga mengalami transformasi dan menunjukkan adanya pluralisme. Sekarang ini orang Jawa tidak lagi mempertentangkan kebenaran demi menjaga keharmonisan, kesejahteraan, dan kerukunan. Bangsa

Jawa tidak lagi berorientasi pada *benere kepriye* (benarnya bagaimana), akan tetapi cenderung bersikap *kepriye becike* (bagaimana baiknya). Orang Jawa juga toleran terhadap pendirian lain sepanjang tidak mengganggu sendi-sendi kehidupannya. Suatu sikap mental seperti di atas amat penting untuk disebarluaskan kepada generasi anak-anak kita guna kebahagiaan mereka dalam kehidupan masa yang akan datang yang lebih plural.

#### **D. Kekuasaan dalam Perspektif Budaya Jawa**

Budaya Jawa mempunyai tiga nilai yang dominan dalam kehidupan perilaku orang Jawa yaitu: kolektivisme (kebersamaan), spiritualisme (kerohanian), dan kemanusiaan (tenggang rasa). Nilai-nilai tersebut memberikan pandangan yang menyeluruh tentang eksistensi manusia sesuai dengan nasib (takdir) yang telah digariskan oleh Tuhan. Pandangan yang demikian memengaruhi cara pandang orang Jawa terhadap kekuasaan dan kepemimpinan. Budaya, kekuasaan, dan kepemimpinan mempunyai korelasi yang sangat dekat, karena pola dan gaya kepemimpinan seseorang akan dipengaruhi budaya yang melingkupinya. Kekuasaan selalu menggunakan simbol-simbol budaya dalam upaya memperoleh legitimasi sehingga penggunaan unsur-unsur budaya tertentu menjadi kebutuhan mendasar dalam menjaga dan mempertahankan kekuasaan. Konsep kekuasaan dalam budaya Jawa berakar dari kosmologi yang menekankan keselarasan antara makro kosmos dan mikro kosmos, antara jagat raya dan jagat manusia. Menurut kepercayaan itu manusia selalu di bawah pengaruh tenaga-tenaga yang bersumber pada penjuru arah mata angin, bintang-bintang, dan planet-planet. Tenaga-tenaga tersebut dapat menghasilkan kemakmuran dan kesejahteraan akan tetapi juga dapat membawa kehancuran. Hasil yang diperoleh sangat tergantung kepada kemampuan individu atau kelompok dalam masyarakat, terutama raja dalam menyelaraskan kehidupan dan kegiatan mereka dengan jagat raya. Keselarasan antara kerajaan (mikrokosmos) dan jagat raya (makrokosmos) dapat dicapai dengan cara menyusun kerajaan sebagai jagat raya dalam bentuk yang kecil (Darsiti Soeratman, 2000: 2).

Raja merupakan pusat dari mikro kosmos yang menduduki puncak hierarki dalam stratifikasi status sosial yang memimpin seluruh penduduk dan makhluk hidup. Mikro kosmos mempunyai kedudukan yang paralel dengan makro kosmos sehingga raja yang menduduki puncak hierarki mempunyai peranan yang sangat sentral dalam menjaga dan melindungi negaranya. Raja dianggap sebagai Tuhan (dewa dalam masa kerajaan-kerajaan Hindu Buddha) dan sebagai khalifatullah atau wakil Tuhan (zaman kerajaan Islam) yang menjadi medium atau perantara antara mikro kosmos dan makro kosmos. Dengan kedudukannya yang amat penting tersebut, maka raja (pemimpin) dalam perspektif budaya Jawa mempunyai peranan yang amat penting dalam menjaga, memelihara, melindungi, dan memajukan negaranya.

Raja mempunyai tugas yang maha berat yaitu menciptakan keselarasan antara mikro dan makro kosmos, sehingga sudah selayaknya apabila pemimpin (raja) mempunyai kekuasaan yang sangat luas. Sebagai wakil Tuhan (khalifatullah) yang mengetahui benar apa yang harus dilakukan, karena mendapat ilmu dan wahyu dari Tuhan, maka segala keputusan raja tidak bisa dibantah oleh siapapun (Fachry Ali, 1986: 27). Namun bukan berarti bahwa konsep kekuasaan Jawa mengajarkan absolutisme dalam sistem politik, karena di samping mempunyai hak dan kekuasaan yang sangat luas, raja juga mempunyai tugas dan kewajiban yang sangat berat yang biasa disebut sebagai *darma* raja. Tugas pokok raja adalah mewujudkan keselarasan dan keseimbangan sebagai syarat utama untuk mewujudkan kehidupan yang makmur, damai, dan sejahtera.

Keselarasan sebagai kebutuhan pokok merupakan konsep dasar dalam usaha manusia menuju tata yang berorientasi pada dunia kosmis. Keselarasan antar manusia, mikro-makro kosmos, dan lingkungan hidup manusia merupakan hal terpenting dalam menjaga dan menegakkan kekuasaan. Orang Jawa tidak akan menganggap negara telah memenuhi kewajiban-kewajibannya bila ia tidak mendorong suatu ketenteraman bathiniah maupun mewujudkan tata tertib formal seperti peraturan negara (Soemarsaid Moertono, 1985: 4). Apabila raja dapat memenuhi tugas dan dharmanya sebagai *satriya* maka ia dapat menjelma menjadi pemimpin yang *gung binathara bau dhenda nyakrawati, berbudi bawa leksana ambeg adil paramarta* (raja besar seperti dewa yang menunjukkan kekuatan sebagai penguasa dunia, berlaku baik dan memegang teguh kata-katanya, serta berlaku adil dan bermurah hati (Darsiti Soeratman, 2000: 6). Kekuasaan yang mahabesar sebagai raja diharapkan dapat memberikan ruang dan kewenangan yang besar untuk mengatur dan mengambil tindakan guna mewujudkan ketenteraman dan kedamaian. Namun kekuasaan yang besar mesti harus diimbangi dengan etika dan moralitas yang tinggi penguasa, sehingga tidak terjadi penyalahgunaan kekuasaan yang berakibat kesengsaraan dan kekacauan bagi negara yang dipimpinnya.

Dalam budaya Jawa konsep kepemimpinan dijelaskan dalam beberapa karya sastra yang populer pada zaman Mataram Islam. Ajaran tentang kekuasaan dan kepemimpinan pada masa tersebut merupakan sebuah refleksi kultural terhadap kesadaran eksistensi manusia dalam hubungannya dengan manusia lainnya. Konsep kepemimpinan yang paling populer dalam budaya Jawa adalah ajaran *astha brata* yang termuat dalam Serat Rama karangan Yasadipura I (Darsiti Soeratman, 2000: 7). Dalam cerita Ramayana, *astha brata* merupakan sebuah wejangan atau ajaran kepemimpinan yang disampaikan oleh Rama kepada Wibisana yang akan menggantikan kakaknya Rahwana menjadi raja di Alengka. Wibisana yang ragu-ragu untuk menggantikan Rahwana menjadi kuat tekadnya sehingga kemudian ditetapkan sebagai raja Alengka. Sedangkan dalam cerita Maha-bharata ajaran *astha brata* disampaikan dalam lakon wahyu *Makutharama* yang disampaikan oleh Bethara Guru (Kresna) kepada

Punthadewa (Arjuna) yang telah berhasil dalam menjalani laku tapa brata (Suwardi Endraswara, 2013: 103).

*Astha brata* berasal dari kata *astha* yang berarti delapan, dan *brata* yang bermakna laku. Makna dari ajaran *astha brata* adalah delapan perilaku (tindakan) yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin sebagai personifikasi dari sifat-sifat alam yaitu: kisma (bumi yang tidak peduli siapa yang menginjaknya, semuanya diperbolehkan), warih (gunung yang berpendirian kokoh), angin (kisma yang berada di semua tempat tanpa memandang strata sosial), air (tirta yang adil, rata permukaannya), candra (bulan yang memberikan cahaya yang menyejukkan), matahari (laksana surya yang mampu menyinari dan member energi), dahana (sifat api yang tegas), dan kartika (laksana bintang yang penuh percaya diri). Seorang pemimpin sebaiknya meniru karakter unsur-unsur alam tersebut, sehingga tumbuh menjadi pemimpin yang adil dan bijaksana serta membawa kebaikan bagi alam semesta.

Darsiti Soeratman (2000: 7) menyatakan bahwa ajaran *Astha brata* berisi ajaran mengenai sifat delapan orang dewa yang harus ada pada diri raja, satupun tidak boleh tertinggal. Dalam mitologi Hindu, delapan dewa yang menjadi referensi karakter raja dikenal dengan nama *astha lokapala* yaitu dewa pengawal alam semesta yang berkedudukan di delapan arah mata angin. Kedelapan dewa tersebut yaitu: Indra (memberi dana yang tidak terbatas), Yama (mampu menekan segala kejahatan), Surya (mampu bertindak dengan bijaksana), Candra (memberi kasih sayang), Bayu (mampu memberikan pandangan yang teliti dan pikiran yang dalam), Kuwera (membawa kemakmuran, dermawan), Baruna (memberi kecerdasan yang tajam), Brama (berani dan mempunyai tekad yang bulat dalam menghadapi musuh). Ajaran *Ashtabhrata* tertuang dalam Serat Rama dalam tembang Pangkur sebagai berikut:

*“Wewolu sariranira, yekti nora kena sira ngoncati, salah siji saking wolu, cacat karatonira, yen tinggala salah siji saking wolu, kang dhihin Bathara Endra, Bathara Surya ping kalih, Bayu ingkang kaping tiga, Kuwera kang sekawanipun nenggih, Baruna kalimanipun, Yama Candra lan Brama, jangkep wolu den pasthi mangka ing prabu, anggenira ngasta brata, sayekti ing Narapati”* (Sutrisna Wibawa, 2010: 9).

Menurut ajaran Asta brata pemimpin harus mampu menyerap sifat-sifat dewa dalam pewayangan sehingga dapat melaksanakan dharmanya yaitu mewujudkan dunia yang damai dan tenteram. Kekuasaan raja yang *gung binatara* dalam mitologi budaya Jawa mencerminkan sifat-sifat pemimpin yang memancarkan sifat-sifat dewa sehingga mampu membawa kebaikan bagi semua makhluk di dunia. Dengan sifat-sifat kedewataan tersebut seorang raja diharapkan mampu menjalankan tugas utamanya yaitu menciptakan keselarasan dan keseimbangan sehingga tata (orde) dapat terjaga dengan baik. Darsiti Soeratman (2000: 6) menjelaskan derajat *ratu binathara* yang terdiri atas tiga tingkatan yang mencerminkan

pencapaian derajat kepemimpinan dan kemajuan negara yang dipimpinnya. Disebut *ratu binathara utama* apabila raja benar-benar dapat menjalankan tugas dan kewajibannya yaitu berperilaku *berbudi bawa leksana ambeg adil paramarta* dengan sepenuhnya; apabila raja kurang dapat melaksanakan darma ini maka ia dimasukkan pada golongan di bawahnya yaitu *madya*. Jika pemerintahan dari seorang raja tidak mampu memberikan kontribusi yang signifikan terhadap tata, dan cenderung menyalahi dharma seorang raja, maka ia termasuk ke dalam tingkatan yang paling bawah yaitu *nistha*.

Ajaran kepemimpinan yang lain berangkat dari pemikiran Sultan Agung yang tertuang dalam Serat Sastra Gendhing yang memuat tujuh aturan moral sebagai wujud tanggung jawab kepemimpinan raja (Suwardi Endraswara, 2013: 38). Ketujuh aturan moral tersebut merupakan amanah bagi seorang raja yaitu: *swardana maharjeng tursita* (intelektual, jujur, pandai menjaga nama baik, dan mampu menjalin komunikasi atas dasar prinsip kemandirian); *bahni bahna amurbeng jurit* (berada di depan dalam memberikan keteladanan untuk membela keadilan dan kebenaran); *rukti setya garba rukmi* (menghimpun daya dan potensi untuk kemakmuran dan martabat bangsa); *sripandayasih krani* (mempunyai tekad yang bulat untuk menjaga kesucian agama dan kebudayaan); *gaugana hasta* (mengembangkan seni sastra, seni suara, dan seni tari untuk peradaban bangsa); *stiranggana cita* (pelestari budaya, pencetus ilmu pengetahuan dan pembawa obor kebahagiaan umat manusia); *smara bhumi adi manggala* (pelopor pemersatu dari berbagai kepentingan dan berperan dalam perdamaian di alam mayapada). Ajaran tersebut mencerminkan bahwa untuk menjadi seorang raja atau pemimpin, seseorang harus mempunyai kapasitas dan kompetensi khusus sebagai persiapan menjalankan tugas yang berat.

Parameter utama konsep kepemimpinan Jawa adalah moralitas yang bersumber dari norma-norma dan nilai-nilai budaya Jawa. Budaya Jawa mengajarkan kepada seorang pemimpin untuk menjalankan dharma dengan ilmu *rasa* (perasaan) yang menggambarkan kehalusan budi seseorang dalam melaksanakan tugas dan kewajibannya. Suwardi Endraswara (2013: 44) menyatakan bahwa *rasa* yang paling utama dalam kepemimpinan Jawa yaitu: *bisa rumangsa* (dapat merasakan, melakukan refleksi diri) dan bukan *rumangsa bisa* (merasa mampu); *angrasa wani* (berani menanggung resiko); *angrasa kleru lan bener tur pener* (menyadari pemimpin bisa melakukan kesalahan, tetapi juga dapat merasakan ia sudah berbuat benar dan tepat). Sultan Agung merupakan seorang raja Mataram yang dapat membawa keagungan bagi kerajaan yang ditandai dengan kemakmuran dan kesejahteraan kerajaan serta moralitas yang tinggi dari kepemimpinan rajanya. Ajaran-ajaran dan nasihat moral dari budaya Jawa merupakan sumber inspirasi bagi para pemimpin di berbagai tingkat dan instansi untuk meningkatkan kualitas kepemimpinannya sehingga dapat membawa kebaikan dan kesejahteraan bagi umat manusia.

## E. Kesusastraan Jawa

Sastra Jawa adalah kumpulan karya sastra yang berasal dari bahasa Jawa, khususnya sastra yang berkembang di wilayah Jawa, Indonesia. Sastra Jawa memiliki sejarah yang panjang dan kaya, yang mencakup berbagai genre seperti puisi, prosa, drama, dan hikayat. Sastra Jawa juga memiliki beberapa bentuk sastra lisan yang sering dinyanyikan atau diucapkan dalam bentuk tembang (lagu) atau cerita rakyat. Dalam pandangan Marsana (Suastika & Sukartha, 2012) sastra Jawa kuno merupakan jenis sastra dengan Bahasa Jawa Kuna berkembang mulai abad 9 sampai abad 15. Kebangkitan sastra Jawa klasik terutama di Surakarta dan Yogyakarta merupakan transformasi sastra Jawa kuno menjadi sastra baru dengan berbagai karakteristiknya. Hal tersebut bukanlah sebuah kebetulan, atau hadiah dari langit, namun merupakan sebuah pergumulan yang panjang untuk mencari suatu konvensi yang dianggap baik dan sesuai. Latar belakang keadaan politik, sosial, ekonomi, dan budaya abad 19 memberikan dorongan yang kuat untuk berpikir dan berkarya sebagai respon zaman dengan visi dan vitalitas yang berbeda dari sebelumnya.

Sastra Jawa merupakan salah satu bentuk intelektualitas masyarakat Jawa yang lahir dari lingkungan kraton. Sastra dari lingkungan istana Jawa bersifat istanasentris dan cenderung politis. Bangsawan Jawa menggunakan sastra sebagai salah satu bentuk pengakuan atas kekuasaannya. Sastra yang lahir dari istana Jawa secara khusus lahir di Keraton Kasultanan Yogyakarta, Pakualaman, Mangkunegaran, dan Kasunanan Surakarta. Bangsawan Jawa memerintahkan seorang pujangga, juru tulis keraton, untuk menulis sastra Jawa. Sastra yang lahir dari lingkungan pesantren bersifat religius dan bermaksud sebagai ajakan keagamaan. Sastra Jawa menjadi salah satu kekuatan intelektual masyarakat Jawa yang ditakuti oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda pada waktu itu. Ketakutan pemerintah kolonial Hindia Belanda dengan adanya kemungkinan bersatunya politik Islam dengan priyayi bumiputera di pertengahan akhir abad ke-19 menghadirkan kembali memori trauma dari peristiwa Perang Diponegoro.

Peperangan tersebut menunjukkan bahwa kekuatan masyarakat Jawa dapat dikerahkan oleh pasukan bumiputera ketika disatukan bersama bangsawan istana di bawah panji-panji Islam. Setelah Perang Diponegoro berakhir, pemerintah kolonial Hindia Belanda memperkuat hubungan dengan priyayi bangsawan untuk menghidupkan kembali kebudayaan luhur Jawa (Renaissans Kebudayaan Jawa) sehingga kekuatan Islam diharapkan melemah di kalangan keraton. Pemerintah kolonial Belanda mengupayakan renaissans budaya Jawa dengan pengenalan kajian Javanologi sebagai ranah kajian ilmu pengetahuan kolonial yang menyelidiki masyarakat Jawa beserta kebudayaan luhurnya.

Keraton Jawa pada waktu itu dipandang sebagai tempat keberadaan kebudayaan luhur Jawa. Pengertian kebudayaan luhur Jawa adalah sebuah kebudayaan yang dilukiskan sebagai sisa keaslian bumiputera (Hindu-Buddha)



yang tak tersentuh tambahan kebudayaan asing seperti budaya Islam maupun budaya Barat. Filolog kolonial berpendapat bahwa kesusastraan Jawa mencapai puncak kemurnian dan nilai keindahannya yaitu pada masa pra-Islam. Warisan budaya tulis sastra Kawi Kuno zaman Hindu-Buddha seperti kakawin merupakan kebudayaan yang dimiliki istana yang selalu diperbaharui masa Jawa kuno dengan sudut pandang Istanasentris (berpusat pada pandangan istana). Alih-alih membuat masyarakat menjadi terbelakang, sastra Jawa malah membangkitkan intelektualitas masyarakat Jawa melalui tradisi kepenulisan prosa.

Pada kesusastraan Jawa terdapat makna tersirat yang ingin disampaikan penulis di dalamnya. Makna tersirat tersebut adalah konsep adiluhung. Konsep adiluhung yang dimaksud adalah anggapan kebudayaan Jawa dijunjung tinggi oleh masyarakat Jawa. Orang Jawa menganggap karya sastra Jawa memiliki kunci misteri kehidupan. Pengkultusan budaya adiluhung Jawa tercipta dari kacamata priyayi Jawa. Priyayi Jawa berperan dalam memaknai simbol-simbol terdalam sebagai dasar kehidupan orang Jawa. Simbol budaya adiluhung terlihat dalam elemen-elemen masyarakat Jawa seperti upacara tradisional, etika berbahasa, dan elemen lainnya yang dijunjung tinggi masyarakat Jawa. Awal kultus adiluhung ditemukan pada perkumpulan teosofi Hindia Belanda pada awal abad ke-20. Priyayi keraton bekerja sama dengan Javanolog Belanda dalam usaha mengkaji budaya priyayi Jawa contohnya adalah pemaknaan tentang wayang kulit, yang diterbitkan dalam bahasa Belanda oleh Pangeran Mangkunegara VII pada 1933. Kemudian salah satu karya sastra Jawa yang dikenal banyak orang adalah Serat Wedhatama. Serat Wedhatama merupakan karya puisi yang berisi wejangan yang menghidupkan gambaran adiluhung. Penulis dari karya sastra yang diberi tugas oleh keraton disebut pujangga. Salah satu pujangga terkenal adalah Ranggawarsita III. Ranggawarsita III sebagai pujangga panutup diagung-agungkan bukan hanya karena ketinggian bahasanya dalam menulis, melainkan juga pada kekuatan isinya. Isi dari karyanya seolah memiliki kekuatan yang dapat memengaruhi kenyataan. Bahasa yang digunakan untuk menulis karya ini adalah bahasa krama super-halus. Bahasa sastra yang dihadirkan terlampau indah-tinggi sehingga tidak mudah untuk dipahami oleh orang awam. Meski tidak memahami makna dalam kesusastraan tersebut, orang Jawa menganggap karya sastra Jawa memiliki kunci misteri kehidupan. Oleh karena itu, misteri tersebut akan tetap terkunci. Melalui karya-karya sastra Jawa, masyarakat Jawa makin bersatu dan kuat bersama utamanya dari segi intelektualitas. Sastra Jawa tidak menutup kemungkinan adanya penguatan karakter masyarakat dengan pengajaran yang dirangkai dalam karya tulis berbasis budaya Jawa.

## SERAT WEDHATAMA

### A. Renaisans Kesusastraan Jawa

Sastra Jawa adalah kumpulan karya sastra yang berasal dari bahasa Jawa, khususnya sastra yang berkembang di wilayah Jawa, Indonesia. Sastra Jawa memiliki sejarah yang panjang dan kaya, yang mencakup berbagai *genre* seperti puisi, prosa, drama, dan hikayat. Sastra Jawa juga memiliki beberapa bentuk sastra lisan yang sering dinyanyikan atau diucapkan dalam bentuk tembang (lagu) atau cerita rakyat. Perpaduan itu terdapat dalam hasil kreasi tembang macapat Jawa. Disebut tembang karena dalam membawakannya sebenarnya harus dilagukan atau dinyanyikan (Marsono, 1992:77; Arps, 1992: 14)). Perpaduan seni dan sastra dalam tembang macapat Jawa merupakan corak kesenian tradisi secara kolektif dimiliki dan dikenal serta mengandung kearifan lokal masyarakat.

Dalam pandangan Marsana (Suastika & Sukartha, 2012) sastra Jawa kuno merupakan jenis sastra dengan Bahasa Jawa Kuna berkembang mulai abad 9 sampai abad 15. Kebangkitan sastra Jawa terutama di Surakarta dan Yogyakarta merupakan transformasi sastra Jawa kuno menjadi sastra baru dengan berbagai karakteristiknya. Hal tersebut bukanlah sebuah kebetulan, atau hadiah dari langit, namun merupakan sebuah pergumulan yang panjang untuk mencari suatu konvensi yang dianggap baik dan sesuai. Latar belakang keadaan politik, sosial, ekonomi, dan budaya abad 19 memberikan dorongan yang kuat untuk berpikir dan berkarya sebagai respon zaman dengan visi dan vitalitas yang berbeda dari sebelumnya (Suastika & Sukartha, 2012). Bentuk tembang dari karya sastra pada periode ini dikenal dengan nama macapat. Tembang macapat diatur sangat ketat oleh guru gatra, guru wilangan, dan guru lagu. Guru gatra adalah jumlah baris (*gatra*) dalam satu bait (*pada*) tembang. Guru wilangan adalah jumlah suku kata (*wanda*) dalam setiap baris (*gatra*) tembang. Guru lagu adalah jatuhnya swara vokal di setiap akhir baris (*gatra*).

Sastra Jawa merupakan salah satu bentuk intelektualitas masyarakat Jawa yang lahir dari lingkungan kraton. Sebuah intelektualisme yang tidak berakar dari tradisi rasional-empirik, namun sebuah pencarian kebenaran yang menggunakan hati (*rasa*) melalui proses perenungan yang mendalam (meditasi) sehingga sifatnya spekulatif. Sastra dari lingkungan istana Jawa bersifat istanasentris dan

cenderung politis dimana bangsawan Jawa menggunakan sastra sebagai salah satu bentuk pengakuan atas kekuasaannya. Sastra yang lahir dari istana Jawa secara khusus lahir di Keraton Kasultanan Yogyakarta, Pakualaman, Mangkunegaran, dan Kasunanan Surakarta. Bangsawan Jawa memerintahkan seorang pujangga, juru tulis keraton, untuk menulis sastra Jawa untuk berbagai kepentingan, baik mengajarkan budaya, agama, maupun ajaran moral. Jatmiko (2005: 57) menyatakan bahwa sebuah pemikiran tidak pernah lahir dalam ruang kosong, tetapi merupakan sebuah respon terhadap situasi dan perkembangan keadaan yang mengitarinya. Dengan demikian sebuah pemikiran penyadaran diri dan refleksi aktual perkembangan zamannya.

Sastra Jawa menjadi salah satu kekuatan intelektual masyarakat Jawa yang ditakuti oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda pada waktu itu. Ketakutan pemerintah kolonial Hindia Belanda dengan adanya kemungkinan bersatunya politik Islam dengan priyayi bumiputera di pertengahan akhir abad ke-19 menghadirkan kembali memori trauma dari peristiwa Perang Diponegoro (Jatmiko, 2005; Houbent, 1994). Perang Diponegoro menunjukkan bahwa kekuatan masyarakat Jawa dapat dikerahkan oleh pasukan bumiputera ketika disatukan bersama bangsawan istana di bawah panji-panji Islam. Setelah Perang Diponegoro berakhir, pemerintah kolonial Hindia Belanda memperkuat hubungan dengan priyayi bangsawan untuk menghidupkan kembali kebudayaan luhur Jawa (*Renaissance* Kebudayaan Jawa) sehingga kekuatan Islam diharapkan melemah di kalangan keraton. Pemerintah kolonial Belanda mengupayakan renaissans budaya Jawa dengan pengenalan kajian Javanologi sebagai ranah kajian ilmu pengetahuan kolonial yang menyelidiki masyarakat Jawa beserta kebudayaan luhurnya. Oleh karenanya bermunculan ilmuwan Belanda yang ahli dalam masalah-masalah Indonesia baik dalam bidang sejarah, bahasa, maupun budaya. HJ De Graff dengan tekun dan teliti melakukan penelitian terhadap sejarah Mataram hingga dikenal sebagai Bapak Sejarah Jawa, Th. Pigeaud yang dikenal sebagai ahli Bahasa Jawa dengan tekun melakukan kajian tentang sastra Jawa, Sedangkan Stutterheim aktif melakukan kajian arkeologi sehingga memiliki pengetahuan yang luar biasa tentang prasasti, dan masih banyak lagi ahli Belanda yang kemudian dikenal sebagai Indologi.

Keraton pada waktu itu dipandang sebagai pusat kebudayaan Jawa dengan segala unsur-unsur budayanya baik dalam Bahasa, pakaian, kesenian, atau adat atau kebiasaannya. Kebudayaan luhur Jawa adalah sebuah kebudayaan yang dilukiskan sebagai sisa keaslian bumiputera (Hindu-Buddha) yang tak tersentuh oleh tambahan kebudayaan asing seperti budaya Islam maupun budaya Barat. Kesusastraan Jawa mencapai puncak kemurnian dan nilai keindahannya yaitu pada masa pra-Islam. Warisan budaya tulis sastra Kawi Kuno zaman Hindu-Buddha seperti *kakawin* merupakan kebudayaan yang dimiliki istana yang selalu diperbaharui masa Jawa kuno dengan sudut pandang Istanasentris (berpusat pada pandangan istana). Alih-alih membuat masyarakat menjadi terbelakang, sastra

Jawa malah membangkitkan intelektualitas masyarakat Jawa melalui tradisi kepenulisan prosa.

Pada kesusastraan Jawa terdapat makna tersirat yang ingin disampaikan penulis di dalamnya. Makna tersirat tersebut adalah konsep adiluhung. Konsep adiluhung yang dimaksud adalah anggapan kebudayaan Jawa dijunjung tinggi oleh masyarakat Jawa. Orang Jawa menganggap karya sastra Jawa memiliki kunci yang berkaitan dengan misteri kehidupan manusia. Pengkultusan budaya adiluhung Jawa tercipta dari kacamata priyayi Jawa yang berperan dalam memaknai simbol-simbol terdalam sebagai dasar kehidupan orang Jawa. Simbol budaya adiluhung terlihat dalam elemen-elemen masyarakat Jawa seperti upacara tradisional, etika berbahasa, dan elemen lainnya yang dijunjung tinggi oleh masyarakat Jawa.

Awal kultus adiluhung ditemukan pada perkumpulan teosofi Hindia Belanda pada awal abad ke-20. Priyayi keraton bekerja sama dengan Javanolog Belanda dalam usaha mengkaji budaya priyayi Jawa contohnya adalah pemaknaan tentang wayang kulit, yang diterbitkan dalam bahasa Belanda oleh Pangeran Mangkunegara VII pada 1933. Kemudian salah satu karya sastra Jawa yang dikenal banyak orang adalah Serat Wedhatama. Serat Wedhatama merupakan karya puisi yang berisi wejangan yang menghidupkan gambaran adiluhung. Penulis dari karya sastra yang diberi tugas oleh keraton disebut pujangga. Salah satu pujangga terkenal adalah Ranggawarsita III sebagai pujangga panutup yang diagung-agungkan bukan hanya karena ketinggian bahasanya dalam menulis, melainkan juga pada kekuatan isinya. Isi dari karyanya seolah memiliki kekuatan yang dapat memengaruhi kenyataan. Bahasa yang digunakan untuk menulis karya ini adalah bahasa krama super-halus. Bahasa sastra yang dihadirkan terlampau indah-tinggi sehingga tidak mudah untuk dipahami oleh orang awam. Meski tidak memahami makna dalam kesusastraan tersebut, orang Jawa menganggap karya sastra Jawa memiliki kunci misteri kehidupan. Oleh karena itu, misteri tersebut akan tetap terkunci. Melalui karya-karya sastra Jawa, masyarakat Jawa makin bersatu dan kuat bersama utamanya dari segi intelektualitas. Sastra Jawa tidak menutup kemungkinan adanya penguatan karakter masyarakat dengan pengajaran yang dirangkai dalam karya tulis berbasis budaya Jawa.

## **B. Serat Wedhatama**

Serat Wedhatama merupakan salah satu karya sastra Jawa yang terkenal pada permulaan abad XIX. Serat Wedhatama diartikan sebagai ajaran tentang kebijaksanaan, ajaran kejiwaan untuk memperoleh budi, watak, jiwa dan pribadi yang luhur. Secara etimologis terminologi *wedha* berarti *kawruh*, pengetahuan, ilmu, dan ajaran, sedangkan *tama* berarti utama, baik, luhur, sempurna (Yustinus Sumantri, 2005: 35; Sabdocarokotomo, 2010: 7). Makna yang agak berbeda disampaikan oleh Sukamdani S. Gitosardjono (Yayasan Mangadeg, 2010: ii) yang menyatakan bahwa Serat Wedhatama mengandung ajaran atau ilmu pengetahuan tentang kebaikan lahir dan batin.

Wedhatama berasal dari kata *wedha* dan *tama*. Wedha merupakan teminologi dari bahasa Sansekerta yang berarti: filsafat, pandangan hidup, dan ilmu tentang hakikat. Dalam bahasa Jawa, wedha diartikan sebagai *kawruh*, *ngelmu*, *wewarah*, *piwulang*, dan *ajaran*, *ngelmu kasepuhan*. Dalam kesusateraan Jawa banyak karya sastra yang mengambil nama wedha seperti: Wedha Pradangga karya RT. Warsadiningrat yang berisi tentang asal usul nama gamelan; Wedha Sangkolo karya Kridhalukita yang berisi tentang cara membuat chronogram; Wdha Satya karya R Ng.Ronggowarsito yang berisi tentang kesetiaan para wanita; Wedha Data karya RM. Marta Wiryana yang berisi tentang seluk beluk pendidikan. Sedangkan kata *tama* berasal dari kata utama yang berarti luhur, adiluhung, baik, sempurna, luhur. Dalam bahasa Jawa kata *tama* juga sering digunakan untuk menggambarkan seseorang atau sesuatu yang maknanya kurang lebih luhur, baik atau sempurna, misalnya wanitatama (yang artinya wanita yang utama), *sabdatama* (artinya ucapan atau percakapan yang luhur), dan lain-lain.

Serat Wedhatama sebenarnya tidak dimaksudkan sebagai karya yang bertujuan untuk mengajarkan kepemimpinan Jawa, sebagaimana arti dan makna kata Wedhatama yang telah dijelaskan, namun dari segi isi, Wedhatama mengandung nilai-nilai budaya tertentu yang sangat erat kaitannya dengan masalah kepemimpinan. Ajaran yang disampaikan oleh Mangkunegara IV dalam Serat Wedhatama juga menyinggung bagaimanakah seharusnya seorang priyayi Jawa bertanggung jawab terhadap masyarakat dan bangsanya. Oleh karena itu pengkajian nilai-nilai kepemimpinan dalam Serat Wedhatama menjadi penting sebagai upaya memperluas khasanah model kepemimpinan berdasarkan perspektif budaya Jawa.

Serat Wedhatama diperkirakan ditulis antara tahun 1853 sampai 1881, yaitu pada masa KGPAA Mangkunegoro IV berkuasa sebagai raja di Mangkunegaran. Serat Wedhatama ditemukan bersama-sama dengan karya sastra lainnya yang diberi judul *Serat-serat anggitan Dalem Mangkunegara IV* jilid III yang diterbitkan oleh Noorholp Kholep, Jakarta pada tahun 1953. Dalam salah satu karya ditemukan sengkalan yang berbunyi: *nyatur alira mulang marang sunu* yang bermakna angka tahun 1784 J/1862 M. Sedangkan akhir penulisan ditandai dengan sengkalan *wining anengaha sarinata iku* yang bermakna tahun 1807 J/1885 M (Endah Susilantini, 1997: 22-23). Dalam sebuah naskah yang diterbitkan oleh Yayasan Mangadeg Surakarta (2010: 23) dinyatakan bahwa pada bagian akhir naskah yang ditransliterasi terdapat sengkalan *luhur catur kesthi sunu* yang dimaknai sebagai angka tahun 1870 (luhur: 0, catur dalam arti rembag: 7, kesthi: 8, sunu: 1). Sengkalan tersebut merupakan penanggalan dari berakhirnya penyusunan Serat Wedhatama, karena dalam tradisi Jawa memulai dan mengakhiri suatu pekerjaan yang bermakna dan bernilai tinggi ditandai dengan sengkalan. Secara historis sangat sulit untuk melacak kembali bagaimanakah proses penciptaan Serat Wedhatama, siapa saja yang berperan penting, dan momentum apa yang melatarbelakanginya.

De Jong (1976: 46) menyatakan Wedhatama sebagai ajaran kesempurnaan dimana naskah tersebut merupakan syair pendek yang tersohor dan mengandung petunjuk praktis bagaimana seorang priyayi mengatur hidupnya agar dapat menjalankan peran dengan baik. Wedhatama memberikan ciri yang khas kepada alam pikiran dan sikap hidup orang Jawa serta memberikan jaminan bagi upaya penyelesaian masalah. Menurut De Jong (1976: 48) Wedhatama mempunyai tiga pandangan dasar yaitu: 1) tentang tokoh yang dapat dijadikan teladan bagi priyayi Jawa, sang raja Mataram, Panembahan Senopati; 2) *tapa* yang dijalankan sebagai sarana mencapai pengertian dan kekuasaan; 3) kekuasaan dunia sebagai muara perjalanan laku sang raja yang meliputi seluruh muka bumi dengan batas samudera raya, *wikan wengkoning samodra*.

Kontroversi pencipta Serat Wedhatama hingga saat ini masih belum terjawab secara memuaskan. Pendapat umum menyatakan bahwa pencipta Serat Wedhatama yaitu: Mangkunegoro IV. Namun ada pendapat lain menyatakan bahwa pencipta Wedhatama adalah RM. Ng. Wiryokusumo, sementara itu ada pendapat lain lagi yang menyatakan bahwa Wedhatama merupakan karya R. Ng. Ranggawarsita atas perintah dari Paku Buwono IX (Tanojo, 1963: 1). Imam Supardi dan Abdulkadir (Anjar Any, 2001: 20) yang menyatakan bahwa Serat Wedhatama ditulis oleh RM. Ng. Wiryokusumo. Pendapat ini lemah mengingat isi Wedhatama yang begitu tinggi nilai filosofisnya mestinya berasal dari seseorang yang telah teruji secara akademik kompetensi dan kemampuan sastranya.

Anjar Any (2001: 20) menyatakan bahwa RM. Ng. Wiryokusumo hanyalah merupakan salah seorang pencatat ajaran dari Mangkunegoro IV yang kemudian menyempurnakan dan menyusun menjadi karya yang lebih sistematis, jadi perannya seperti editor pada masa sekarang. RM. Ng. Wiryokusumo juga dianggap tidak mempunyai kapasitas sebagai seorang pujangga yang mampu menghasilkan karya sastra sekaliber Serat Wedhatama. Oleh karenanya sangat aneh apabila ada pendapat yang mengatakan bahwa beliau adalah penyusun dan penggubah Serat Wedhatama. Pendapat yang lain menyatakan bahwa Serat Wedhatama disusun oleh sebuah tim yang dipimpin oleh Raden Tumenggung Padmodipuro yang kemudian setelah selesai dipersembahkan kepada KGPA Mangkunegoro IV. Pendapat tersebut meragukan mengingat kemampuan dan kapasitas tim yang membutuhkan kemampuan yang mumpuni untuk menghasilkan karya monumental sekaliber Serat Wedhatama.

Sebagian besar ahli menyatakan bahwa Wedhatama merupakan karya Mangkunegoro IV, seorang raja pujangga yang termasyur dari salah satu kerajaan Jawa yang paling maju pada abad XIX. Kraton Mangkunegaran dan kebanyakan budayawan berpendapat bahwa Serat Wedhatama merupakan karya KGPA Mangkunegoro IV dengan berbagai alasan, antara lain: KGPA Mangkunegoro IV juga melahirkan banyak karya sastra selain Serat Wedhatama, seperti: Tripama, Paliwara, Manuhara, Nayakawara, Yogatama, Pariminta, Pralambang, Lara Kenya, Pariwara, Rerepen Prayangkara, Rerepen Prayasmara, Sendhon Langenswara,

dan lain-lain. Di samping itu dalam pupuh 4 pada 24 dan 25 terdapat sandi asma yang memberikan informasi tokoh penyusun Wedhatama tersebut adalah Mangkunegoro IV (Yayasan Mangadeg, 2010: 23). Sandi asma merupakan upaya menyelipkan nama penggubah tembang dalam kata-kata yang tersebar dalam beberapa pada. Hal tersebut jamak dilakukan oleh para penggubah tembang tradisional.

Pendapat yang menyatakan bahwa penggubah Wedhatama adalah Mangkunegoro IV berasumsi bahwa hanya beliaulah yang mampu menyusun karya sastra sekaliber Serat Wedhatama. Beliau merupakan seorang pujangga yang mempunyai kapasitas dan kemampuan untuk menyusun karya sastra dengan nilai estetika dan filsafat yang tinggi. Di samping sebagai raja, Mangkunegoro IV juga mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan pujangga yang sangat terkenal, yaitu: R. Ng. Ranggawarsita sehingga tidak mengherankan apabila raja pujangga tersebut tumbuh menjadi seorang raja *pinandhita* yang memiliki keahlian dalam sastra (Anjar Any, 2001: 14). Menghasilkan karya sastra dengan bobot seni dan filosofi yang sangat tinggi bukan perkara yang mudah, akan tetapi memerlukan pemikiran, perenungan, dan kontemplasi yang tinggi sehingga tidak dapat dilakukan oleh setiap orang. Hanya orang dengan kapasitas dan kapabilitas tertentu yang dapat melakukan hal tersebut. Mangkunegoro IV merupakan seorang pujangga besar yang belajar sastra Jawa dari tokoh-tokoh besar, beliau juga sangat mendalami keagamaan. Sabdocarokotomo (2010: 11) menyatakan bahwa Serat Wedhatama merupakan karya KGPA Mangkunegoro IV dengan beberapa karakteristik yaitu:

- a) Serat Wedhatama isinya sangat padat dan jangkauan pemikirannya sangat luas, meskipun kecil dan tipis. Kata-katanya mengandung makna yang mendalam, susunan kalimatnya menarik sehingga menggetarkan perasaan saat diperdengarkan. Hal ini dapat dijadikan sarana untuk menggembleng dan membina watak, jiwa, dan moral manusia. Hal ini merupakan tanda bahwa Serat Wedhatama merupakan ciptaan dari seseorang yang utama dan mendapat tuntunan dari Tuhan Yang Maha Kuasa;
- b) Seluruh hasil karya dan ciptaan KGPA Mangkunegoro IV menyangkut seluruh aspek kebutuhan sebagai dasar pengetahuan tentang kodrat Ilahi, sebagai tuntunan ilahi dalam pendidikan, kesusilaan, keluhuran budi, keagamaan, serta kesempurnaan hidup;
- c) Dalam deretan pujangga zaman baru, KGPA Mangkunegoro IV merupakan filsuf dan sastrawan yang paling unggul dalam hal bahasa, kalimat-kalimatnya sangat menyentuh kalbu, sehingga paling unggul di antara para pujangga kraton lainnya.

### C. Metrum Serat Wedhatama

Serat Wedhatama ditulis dalam bentuk tembang dan disusun dalam gaya puisi yang disebut dengan *macapat*. Tembang macapat berkaitan dengan cara membacanya dimana tembang tersebut biasanya dibaca dengan cepat (maca: membaca, dan cepat) dimana pembaca sebaiknya berhenti pada suku kata keempat. Tembang macapat banyak diatur oleh ketentuan yang ketat yaitu harus sesuai *guru lagu* (bunyi vokal pada setiap akhir baris), *guru gatra* (jumlah baris pada setiap bait), dan *guru wilangan* (jumlah suku kata dalam tiap baris). Tembang macapat terdiri atas beberapa *pada* (bait) dimana beberapa *pada* tersebut diorganisir dalam satu *pupuh* (kumpulan dari beberapa *pada*). Supanta (2008) menyatakan bahwa metrum Serat Wedhatama terdiri atas lima tembang yaitu:

#### 1) Pangkur

Tembang Pangkur memiliki arti mundur (mungkur) mengundurkan diri, artinya tembang ini memberikan gambaran bahwa manusia memiliki fase yaitu saat-saat dimana dia akan mundur dari kahidupan ragawi dan beralih ke kehidupan jiwa atau kehidupan spiritual. Pangkur juga dapat diartikan menyingkirkan hawa nafsu duniawi, atau nafsu negatif yang menggerogoti jiwa manusia. Watak tembang pangkur adalah bernuansa *pitutur* (nasehat), pertemanan, dan cinta. Banyak yang mengartikan tembang macapat pangkur merupakan tembang Jawa yang berbicara tentang seseorang yang telah menginjak usia senja, dimana orang tersebut mulai mungkur atau mengundurkan diri dari hal-hal keduniawian. Maka dari itu banyak sekali tembang-tembang macapat pangkur yang berisikan nasihat-nasihat pada generasi muda. Pangkur memiliki makna sebagai nasihat dimana kita sebagai manusia hendaknya *mungkur* (mundur) dari hal-hal keduniawian dan mulai mengedepankan agama (Jatmiko, 2005).

Nama Tembang Pangkur sendiri berasal dari nama penggawa pada kalangan kependetaan. Dalam Serat Purwaukara, pangkur sendiri memiliki arti ekor/buntut. Oleh karena itu, pangkur biasanya diartikan sebagai penggambaran dimana manusia memiliki fase mundur dari kehidupan ragawi menuju kehidupan rohani/*spiritual*. Tembang Pangkur memiliki watak atau karakter gagah, perkasa, dan berkeyakinan tinggi untuk membimbing seseorang dalam mempersiapkan masa depan.

Pangkur digunakan oleh penggubahnya untuk membingkai wacana yang tematik dan semakin memuncak. Metrum pangkur dalam Serat Wedhatama berisi nasehat-nasehat yang menurut tradisi lisan tembang pangkur diciptakan oleh Sunan Muria. Pangkur bermakna keras dan pedas sebagai suatu keseriusan atau kesungguhan. Tembang Pangkur menggambarkan masa lanjut usia yang telah *mungkur* serta mengesampingkan urusan duniawi. Watak tembangnya bersemangat, perwira dalam melawan hawa nafsu serakah dengan sungguh-sungguh agar tidak mengganggu ketenangan hidup.



*Si pengung nora nglegewa//sangsayarda denira cacariwis//Ngandhar-andhar angendhukur//Tur kandhane nora kaprah//Saya elok alingka longkanganipun//Se wasis waskita ngalah//Ngalingi marang si Pingging (WT, 1: 4).*

Pangkur menggambarkan konsep agama kebajikan yang tidak mementingkan dalil tetapi lebih menekankan pada penerapan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Kebaikan dan kebajikan yang terkandung dalam nilai-nilai dan moralitas keagamaan wajib diejawantahkan dalam kehidupan sehari-hari melalui perilaku yang luhur sehingga membawa kebaikan dan kesejahteraan dalam kehidupan.

Ahmad Chodjim (2016) mengemukakan bahwa bait pertama dari tembang pangkur yaitu *agama ageming aji* mencerminkan realitas kehidupan yang harus diwujudkan dalam perilaku kehidupan yang bernilai baik, benar dan sesuai dengan asas-asas kepatutan. Agama diibaratkan seperti pakaian yang memperkuat charisma seseorang karena merepresentasikan karakter seseorang yang berorientasi pada kebaikan dan ketulusan. Sebaliknya seseorang juga harus menolak terhadap perilaku tidak baik, serakah, dan jahat.

- 2) Sinom bermakna pucuk daun atau daun muda yang mengandung makna muda, ceria dan menyenangkan. Metrum Sinom yang menurut tradisi lisan diciptakan oleh Sunan Giri biasanya digunakan sebagai sarana untuk memberi nasihat kepada generasi muda dengan tema-tema yang penuh keceriaan dengan cara berdialog untuk melahirkan cinta kasih sehingga tercipta suasana persahabatan yang menyenangkan. Pada umumnya metrum Sinom dipergunakan untuk mengawali sebuah tembang macapat, namun dalam Serat Wedhatama digunakan untuk mbingkai pupuh kedua dari naskah tersebut. Tembang Sinom diperuntukan bagi pendidikan bagi anak muda yang diekspresikan dengan sapaan yang ramah, simpati, dan supel. Dengan nada lembut penggubah menasehati agar para pemuda meresapi dan memahami hakikat hidup di dunia dengan tata cara dan perilakunya yang luhur.

*Nulada laku utama//tumrape wong Tanah Jawi//Wong agung ing Ngeksiganda// Panembahan Senapati//Kepati amarsudi//Sudane hawa lan nepsu//Pinesu tapa brata//Tanapi ing siyang ratri//Amamangun karyenak tyasing sesama (WT, 2: 1)*

- 3) Pocung bermakna keluak (buah berwarna coklat yang biasa digunakan untuk bumbu dapur), bisa juga berarti mayat (*pocong*) sebagai akhir perjalanan atau ujung ilmu pengetahuan. Pilihan pujangga Wedhatama untuk menggunakan pocung sudah tepat sebab untuk mencapai sesuatu baik cita-cita, keinginan ataupun kehendak baik harus didahului dengan kerja keras, rajin, sungguh-

sebenarnya dan tabah. Metrum Pocung biasanya digunakan untuk membingkai *pada-pada* yang mengandung pola persajakan santai, jenaka tetapi berisi, memberikan bumbu-bumbu yang bermanfaat untuk membawakan suasana yang santai. Menurut tradisi lisan metrum Pocung diciptakan oleh Sunan Gunung Jati.

- 4) Gambuh secara harfiah bermakna *kulina* atau akrab, terbiasa yang biasa digunakan oleh penggubah tembang untuk membingkai *pada-pada* dengan pola persajakan yang penuh dengan keakraban dan familiar. Penggubah Wedhatama menyajikan nasihat yang penuh dengan analogi bagi pembacanya dengan kesan yang akrab dan familiar.
- 5) Kinanthi secara harfiah bermakna digandeng yang artinya kemesraan. Penggubah tembang macapat menggunakan metrum kinanti untuk membingkai pola persajakan yang bertema bermesraan, nasihat-nasihat ringan, dan keriangangan hati. Sebagai tembang penutup metrum Kinanthi menegaskan bahwa penggubah berkeinginan untuk menuntun anak, cucu, dan kaum muda agar menjadi manusia yang utama.

Serat Wedhatama terdiri atas dua edisi, naskah pertama terdiri atas 72 *pada* yang terbagi dalam empat *pupuh* yaitu Pangkur (14 *pada*), Sinom (18 *pada*), Pucung (15 *pada*), dan Gambuh (25 *pada*). Naskah tersebut sekarang tersimpan di Museum Pusat Jakarta dengan kode Br. 651, telah ditransliterasi ke dalam tulisan Latin, serta diterjemahkan secara bebas ke dalam bahasa Indonesia oleh S.Z. Hadisutjipto pada tahun 1969. Di dalam naskah tua tersebut, setelah pada XXV terdapat tanda *iti* yang artinya tamat. Sementara itu Ki Padmasusastra yang mengumpulkan kesusasteraan Jawa dan menerbitkannya dengan judul *Serat piwulang warni-warni anggitan Dalem Swargi KGPAA Mangkunegoro IV*, juga mencantumkan Wedhatama dengan *pupuh* terakhir Gambuh sebanyak 25 *pada* (Hadisutjipto, 1975: 70).

Naskah berikutnya tersimpan di Museum Reksopustoko Kraton Mangkunegaran Surakarta yang terdiri atas 100 *pada* dengan tambahan 10 *pada* tembang Gambuh dan tambahan tembang Kinanthi yang terdiri atas 18 *pada*. Yayasan Mangadeg Surakarta melakukan transliterasi ke dalam huruf Latin dan menterjemahkannya secara bebas ke dalam Bahasa Indonesia. Naskah tersebut kemudian diterbitkan oleh Penerbit Pradnya Paramita, Jakarta. Dalam terbitan tersebut, Yayasan Mangadeg Surakarta menyatakan bahwa tujuan penerbitan dua naskah sekaligus agar saling melengkapi (Yayasan Mangadeg, 1979: 1). Berdasarkan analisis konten yang telah dilakukan oleh banyak ahli (R. Tanojo, 1963; Hadisutjipto, 1975; Anjar Any, 2001; Adityo Jatmiko, 2005; Yustinus Sumantri, 2005; Supanta, 2008) dua versi Serat Wedhatama tidak mempunyai perbedaan secara signifikan. Tujuh puluh dua *pada* pada versi yang pertama dan kedua sama, sedangkan 28 *pada* dalam versi yang kedua memang tambahan

yang secara substansial tidak mengubah isi dan makna dari tembang secara keseluruhan.

Berdasarkan gaya bahasanya, tembang macapat biasanya menggunakan bahasa yang kadang-kadang menyimpang dari makna yang sebenarnya. Namun penyimpangan tersebut justru menimbulkan keindahan tertentu yang memberikan warna berbeda dalam liris sehingga membuat ekspresi yang sensasional bagi pendengarnya. Makna konotatif (kiasan), atau pralambang-pralambang (majas) tertentu sering digunakan oleh pencipta untuk mendukung tema-tema tertentu yang disajikan. Untuk menafsirkan bait-bait dalam tembang macapat hendaknya penafsiran difokuskan pada kesatuan sintaksis yang mempunyai fungsi semantik tertentu.

Tembang macapat sudah dikenal dengan baik oleh masyarakat Jawa dan biasa digunakan untuk menyampaikan cerita atau ajaran-ajaran tertentu agar lebih memberi kesan menghibur pada acara-acara tertentu seperti *tingkeban* atau kelahiran anak sehingga pendengar akan menerima pesan atau ajaran dengan hati lapang dan senang. Serat Wedhatama penuh dengan *purwakanthi* sehingga akan lebih bermakna apabila ditembangkan daripada sekadar dibaca. Tembang merupakan salah satu hasil budaya semacam syair yang merefleksikan alam pikiran, gagasan dan perasaan seseorang. Tembang berkembang dengan pesat di masyarakat Jawa seiring dengan perkembangan Bahasa Jawa yang semakin sempurna pada abad XVIII. Para ulama di Jawa yang disebut Wali Songo kemudian menggunakan jalur kebudayaan sebagai salah satu cara menyebarkan Islam sehingga budaya Jawa semakin berkembang dengan berbagai macam variasi. Tembang juga digunakan oleh para ulama Islam untuk menyampaikan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat sehingga dengan cara tersebut agama Islam berkembang dengan pesat. Endang Nurhayati (2006: 14) berpandangan bahwa dalam kehidupan sehari-hari tembang tampil sebagai unsur budaya behavioral daripada material maupun ideasional. Sosialisasi dan transformasi budaya Jawa terjadi melalui *oral tradition* dalam bentuk tembang yang sekaligus sebagai wahana untuk mendidik generasi muda agar tumbuh menjadi manusia utama yang berperilaku luhur. Di samping itu jalan transformasi budaya juga dilaksanakan melalui contoh-contoh atau teladan (*tuladha*) yaitu meneladani perilaku, sikap, serta tutur kata orang tua atau para tokoh yang disebut *sesepuh* atau *pinisepuh*. Dengan pola transformasi yang demikian maka nilai-nilai budaya yang dianggap luhur mengalami metamorfosis menjadi sebuah perilaku kultural bukan sekadar sebuah pengetahuan belaka.

Mangkunegoro IV (1811-1880) merupakan salah satu raja Jawa yang mempunyai gagasan untuk mengembangkan karakter dan etos kraton yang berbasis pada pendidikan keluarga. Hal ini berangkat dari realitas bahwa pada abad XIX pengaruh kraton di Jawa sebagai pusat kultural semakin tereliminasi oleh kekuatan politik, ekonomi, dan sosio-kultural budaya Barat. Kerabat kraton semakin banyak meniru pola tingkah laku bangsa Belanda yang kadang-kadang

tidak sesuai dengan budaya Jawa. Contohnya adalah kebiasaan minum minuman keras, berdansa, berciuman bila bertemu dengan teman atau sanak kerabat, dan lain-lain. Penyakit korupsi juga mulai muncul di Praja Mangkunegaran khususnya berkaitan dengan kesempatan menjadi abdi dalem atau menjadi pegawai pada perkebunan dan pabrik gula. Kakak Sri Mangkunegoro IV sendiri yang bernama P. Kusumaningrat telah disuap oleh seorang spekulan Belanda sebesar f. 20.000 agar orang Belanda tersebut diangkat sebagai administratur pada perkebunan kopi (Soetomo Siswokartono, 2006: 116). Dengan keberaniannya Mangkunegoro IV menghukum P. Kusumaningrat, sedangkan orang Belanda yang menyuapnya tidak dapat diterima sebagai pegawai administratur pada perkebunan kopi. Pada perkembangannya Sri Mangkunegoro IV mengeluarkan Surat Pranatan yang isinya melarang siapa saja yang ingin menjadi pegawai pada Praja Mangkunegaran dengan cara membayar atau menyuap (Soetomo Siswokartono, 2006: 291).

Gejala tersebut menimbulkan keprihatinan dalam diri bangsawan kraton yang masih memiliki kepedulian dengan nilai-nilai luhur budaya Jawa. Pengaruh budaya Barat yang semakin kuat di kalangan kraton pada perkembangannya semakin mengkerdulkan makna dan jati diri budaya Jawa sehingga *wong Jowo wus ilang Jawane* (orang Jawa telah kehilangan identitas Kejawaannya). Sementara itu di tingkat rakyat bawah kemiskinan dan kesengsaraan yang semakin membelenggu menjadi penyebab dari merosotnya moralitas dan kepribadian manusia. Tindakan kriminal seperti pencurian, perampokan, pemerkosaan semakin merajalela. Orang merasa tidak malu berbuat dosa, melanggar moral dan hukum. Fenomena tersebut terjadi secara masif sehingga menimbulkan keprihatinan dari para pujangga dan filsuf pada saat itu. Babad Mangkunegoro IV (Soetomo Siswokartono, 2006: 100) mengemukakan keprihatinannya dalam *pisowan* dengan para pangeran dan *sentono dalem* sebagai berikut:

*Panguwasa iku sinambung tembung kang tansah gumunggung ana gunung.  
Tan sinelak panguwasa iku uga nugraha, namung cak-cakan kang kapacak,  
gumantung pakerti budi kang kapiji. Yen ta panguwasa iku dadi penguripan  
yekti lumbune mring angkara, andel sora lan rosa. Nanging yen ta dadi  
kahuripan, yekti lumbune mring darma, andel rasa la rumangsa. Samengko  
keh-kehe yen wus kuwasa, kalimut lali, tan lila kelangan kalungguhan.  
Hamung yen gaduk ing rasa candhak ing tata aja wedi nampi panguwasa.*

Zaman tersebut oleh para pujangga Jawa sering disebut dengan *zaman kaliyuga*, sedangkan Ronggowarsito menyebutnya sebagai *zaman edan*. Zaman edan sebagaimana diungkapkan di atas tidak ditandai dengan banyaknya orang gila di jalanan, akan tetapi ditandai dengan merebaknya kalangan masyarakat yang sengaja berbuat tidak punya malu (*ora duwe isin*). Serat Wedhatama digubah dalam situasi dimana tanah Jawa mengalami kemerosotan kultural akibat penetrasi budaya Barat yang semakin intensif di seluruh lini kehidupan. Budaya Jawa menghadapi tantangan besar yaitu masuknya budaya Barat (Belanda) yang

memperkenalkan sisi kehidupan yang hedonistik seperti: minum-minuman keras, prostitusi, madat, mencuri, dan lain-lain. Di samping itu monetisasi yang semakin massif membuat masyarakat Jawa larut dengan konsumerisme. Keinginan untuk menjadi orang yang kaya akan harta benda, modern dengan simbol-simbol kemewahan dan kekayaan telah memaksa sebagian besar orang Jawa mengalahkan rasa malunya. Iman Budhi Santosa (2012: 73) menyatakan:

Mengapa mereka tidak punya malu? Antara lain karena tidak merasa bersalah. Di samping itu mengapa harus malu karena ribuan orang juga berbuat yang demikian. Malahan banyak yang bangga ketika berhasil menyuap aparat yang akan menindaknya. Maka ketika ada rasa malu membersit, mereka akan cepat-cepat tutup mata, tutup telinga, habis perkara.

Fenomena di atas cocok bila dikaitkan dengan situasi sekarang dimana kebanyakan orang tidak malu untuk melanggar nilai dan moralitas demi mewujudkan ambisi dan tujuannya. Pejabat tidak merasa malu meskipun telah terindikasi melakukan perbuatan melanggar hukum, sebagian artis dan selebritis tidak malu mengumbar aurat demi popularitasnya, bahkan tokoh agama sekalipun tidak merasa malu telah berbuat curang dan tidak jujur. Korupsi semakin merajalela, baik di lembaga eksekutif, legislatif, bahkan di lembaga yudikatif. Pejabat yang terbukti melakukan korupsi tidak merasa malu, bahkan sebaliknya bersikukuh tidak bersalah dengan melakukan perlawanan hukum.

Situasi umum tanah Jawa abad XIX menggambarkan kegamangan orang Jawa dalam menghadapi perubahan ekonomi, sosial, dan budaya. Budaya baru yang lebih glamour, mewah, dan menyenangkan, telah membius para priyayi Jawa sehingga mereka berbuat apa saja untuk memenuhi impiannya. Mereka berlomba-lomba menasbihkan dirinya sebagai orang modern dengan jalan memiliki barang mewah. Kurangnya penghasilan para priyayi tidak menjadi persoalan, karena mereka bisa menyewakan tanah *apanage* atau lungguhnya kepada orang asing.

Situasi sosial budaya yang semakin jauh dengan nilai-nilai budaya Jawa mendorong Mangkunegoro IV untuk menulis nasihat dan *wejangan*, salah satunya adalah Serat Wedhatama yang ditujukan untuk memperbaiki etika dan moralitas orang Jawa khususnya bagi para putera puterinya dan keluarga priyayi Jawa. Bagi seorang pujangga seperti Mangkunegoro IV yang batinnya selalu gelisah menyaksikan situasi yang kacau tersebut tentunya memiliki tanggung jawab moral untuk bergerak melakukan sesuatu untuk memperbaiki keadaan. Soetomo Siswokartono (2006) membuat periodisasi kepujangaan Mangkunegoro IV sebagai berikut: 1) periode 1842-1856 periode dimana beliau menjabat sebagai patih dalem dengan gelar KPA Gondokusuma, pada umumnya berisi diskripsi, gambaran, kesan yang diperoleh dari setiap daerah yang dikunjunginya; 2) periode 1857-1871 periode awal kepemimpinannya sebagai pengageng Pura Mangkunegaran yang umumnya berisi tentang piwulang, ajaran tentang nilai-

nilai budaya Jawa; 3) periode 1871-1881 periode akhir dari kepemimpinannya yang menghasilkan karya berupa tembang-tembang yang dinyanyikan pada waktu menerima tamu agung. Namun tembang-tembang yang dihasilkan dari periode ini berisi tentang catatan sejarah bagi masa pemerintahannya.

Anjar Any (2001: 5) menyatakan bahwa Serat Wedhatama berisi etika tentang pengetahuan kebaikan atau etika bagaimana caranya manusia dapat tetap hidup menurut norma moral serta tidak terseret dalam nafsu angkara murka. Serat Wedhatama mengandung ajaran berbagai hal yang berkaitan etika yaitu: (1) tentang ketuhanan yang memberikan petunjuk untuk mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa dengan catur sembah; (2) ajaran kebijaksanaan tata pergaulan yang menganjurkan manusia untuk menghormati sesama, memaafkan segala kesalahan, menghindari nafsu angkara murka serta mendekatkan diri kepada budi baik; (3) ajaran untuk menjadi seorang satriya yang menganjurkan untuk rela berkorban demi kepentingan orang lain; (4) menghormati orang lain; (5) ajaran berjuang untuk hidup yang menganjurkan untuk bekerja keras untuk hidup dan tidak menggantungkan diri kepada orang lain.

Sarjono Darmosarkoro (1992: 1-3) menyatakan bahwa dasar filosofis pemikiran Mangkunegoro IV dalam Serat Wedhatama adalah falsafah kebatinan atau falsafah kerohanian yang pada dasarnya bertitik tolak dari pandangan dunia Jawa tentang *sangkan paran* yang memandang bahwa manusia datang dari Tuhan dan pada suatu saat akan kembali kepada Tuhan. Dalam konsep *sangkan paran* dikemukakan bahwa kehidupan di dunia merupakan salah satu tahap dari perjalanan jiwa yang keluar atau terlepas dari Tuhan yang kemudian *makarti* dalam berbagai macam tahap kehidupan dan berbagai alam untuk pada akhirnya kembali kepada Tuhan kembali. Arah dan tujuan Wedhatama adalah untuk keselamatan hidup di dunia agar tercapai kesempurnaan, sehingga bisa disebut dengan ilmu kesempurnaan. Kesempurnaan akan tercapai bila manusia dapat menjalankan tugas kemanusiaan dengan benar dengan menjaga keseimbangan antara alam *karamean* (alam dunia) dan menyatu kembali dengan penciptanya yang Maha Agung. Oleh karena itu manusia harus membekali diri dengan keselamatan hati yang disebut dengan *kadhewasaning rasa*.

Inti dari Wedhatama adalah *wewarah* (petunjuk) bagaimana mengatur keseimbangan hidup sebaik-baiknya sebagai makhluk Tuhan. Keseimbangan akan terjadi bila terjadi keselarasan hubungan manusia dengan alam, manusia dengan Tuhan, sehingga diperlukan jalan atau laku yang menyeluruh. Laku lahir yaitu: laku untuk memenuhi kebutuhan lahiriah (*kadonyan*) persyaratan yang diperlukan adalah: *arta* (ekonomi), *wirya* (*panggotan*), dan *wasis* (*kagunan*). Dengan dimilikinya kemampuan ekonomi, kepandaian, serta kekuasaan yang *legitimate* seorang pemimpin dapat melaksanakan tugas dan kewajibannya dengan baik sehingga kebijakan dan tindakannya menjadi *darma*.



## AJARAN SERAT WEDHATAMA

### A. Kepemimpin

Serat Wedhatama merupakan karya sastra yang ditulis antara tahun 1853-1881 atau masa pemerintahan Mangkunegoro IV di Mangkunegaran, Surakarta. Menurut sebuah terbitan yang dikeluarkan oleh Yayasan Mangadeg Surakarta, Serat Wedhatama selesai ditulis pada tahun 1870. Naskah Wedhatama ditemukan dari kumpulan *Serat-serat anggitan Dalem Mangkunegoro IV jilid III* yang diterbitkan oleh Noorholp Kholep di Jakarta pada tahun 1953. Atas perintah KGPAA Mangkunegoro VII karya tersebut kemudian dipublikasikan setelah mengalami editing oleh Dr. Pigeaud (Endah Susilantini, 1997: 21). Pada umumnya Serat Wedhatama, sesuai dengan namanya yang berarti *ngelmu*, *paugeran*, atau tuntunan yang utama, berisi tentang nasihat-nasihat, standar tingkah laku yang yang berlandaskan pada kebijaksanaan dan cara hidup orang Jawa. Kuatnya ajaran tentang moralitas dan religiusitas dalam kitab sastra tersebut menjadikan Wedhatama dianggap sebagai sastra mistik atau suluk yang memang sangat populer di Jawa pada abad XIX. Suluk mengandung konsep-konsep ajaran tasawuf di dalam Agama Islam yang mengharuskan para sufi bertindak dan berperilaku sebagai seorang pertapa atau pengembara. Upaya untuk mencapai tujuan hidupnya dilakukan dengan jalan mengosongkan diri dari sifat-sifat buruk, serta pada saat yang bersamaan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji. Suluk dianggap sebagai jalan menuju kesempurnaan batin, atau ajaran yang berupaya untuk menuju kepada kebenaran pada Allah yang dapat dicapai melalui penglihatan mata batin.

Salah satu cara yang biasa dilakukan adalah dengan meditasi atau olah batin yaitu *samadi* (*sam*: tidak bergerak, *adi*: bagus atau indah). Seseorang yang melakukan *samadi* adalah seseorang yang mengambil posisi *patrap* untuk meraih budi jernih dengan diam, indah, dan suci. Budi suci adalah budi yang diam tanpa nafsu tanpa keinginan dan pamrih apapun (Suwardi Endraswara, 2012: 195). *Samadi* juga berupaya untuk mengkonsentrasikan pikiran pada suatu tujuan yang disertai dengan kemauan, tekad atau *krenteg* yang luhur. Dengan mengembangkan daya pikir, fisik tubuh juga dapat diperkuat sehingga tahan terhadap rasa sakit, kekuatan hidup dan lapisan syaraf dapat dikendalikan.



Suyono (2008: 25) menyatakan bahwa daya pikir yang kuat akan mengendalikan berbagai zat, daya magnet tubuh, bahkan roh. Pikiran yang kuat membuat manusia menjadi percaya diri sedemikian rupa sehingga dapat mencapai apa yang dicita-citakannya.

*Nulada laku utama//tumrape wong Tanah Jawi//wong agung ing Ngeksiganda//Panembahan Senapati//kepati amarsudi//sudane hawa lan nepsu//pinesu tapa brata//tanapi ing siyang ratri//amamangun karyenak tyasing sasama (WT, 2: 1).*

(Contoh perilaku yang utama, bagi orang Jawa, Orang besar di Mataram, Panembahan Senapati, yang berusaha dengan sungguh-sungguh, mengurangi hawa nafsu, dengan jalan prihatin, juga pada siang dan malam, menumbuhkan kesenangan bagi semua orang).

Panembahan Senapati merupakan pendiri Dinasti Mataram yang berhasil membebaskan diri dari kekuasaan Pajang pada tahun 1588 (Graaf & Pigeaud, 2003: 255). Raja Mataram pertama tersebut pantas dicontoh karena mempunyai kebiasaan *samadi* guna mendekatkan diri kepada Tuhan dalam rangka mencapai kesempurnaan hidup. Melalui *tapa* atau *samadi*, Panembahan Senapati telah berkontribusi dalam membina keselamatan dunia, dengan menciptakan kerajaan baru di Kotagede, Yogyakarta. Raja agung yang merajai dunia batiniahnya dengan laku askesis, dan mampu menguasai dunia ghaib berkat ketekunannya dalam bertapa, merupakan perilaku yang pantas dijadikan teladan oleh orang Jawa.

*Samangsane pasamuwan//mamangun marta martani//sinambi ing saben mangsa//kala kalaning asepi//lelana teki-teki//nggayuh geyonganing kayun//kayungyun eninging tyas//sanityasa pinrihatin//puguh panggah cegah dhahar lawan nendra.*

(Dalam pertemuan, menciptakan kebahagiaan lahir batin, sementara pada setiap kesempatan, pada waktu tidak ada kesibukan, mengembara bertapa, mencapai cita-cita hati, terpesona akan suasana yang syahdu, senantiasa hati dibuat prihatin, dengan berpegang teguh, mencegah makan dan tidur).

Keberhasilannya mendirikan dinasti Mataram merupakan buah dari perjuangan yang sangat berat baik lahir maupun batin. Dalam Babad Tanah Jawi dikisahkan bahwa Panembahan Senapati ketika sedang tidur di atas batu giligang di daerah Lipura kejatuhan bintang dari langit sebesar buah kelapa. Dikatakan bahwa cahaya sebesar buah kelapa yang bersemayam di ulu hati Panembahan Senapati adalah bintang penjuru yang memberitahu bahwa berkat ketekunan dalam *tapa brata* maka Allah telah mengabulkan permohonannya untuk menjadi seorang raja. Kiai Juru Martani, paman Senapati kemudian memberikan nasihat agar Panembahan Senapati melakukan *tapa brata* atau *samadi* di Laut Selatan sedangkan Kiai Juru Martani sendiri berangkat ke Gunung Merapi untuk keperluan yang sama dalam rangka memohon petunjuk (Babad Tanah Jawi, 2012:

156–158). Kuatnya keinginan Panembahan Senapati untuk *samadi* merupakan indikasi bahwa tokoh Mataram tersebut berjuang secara lahir dan batin untuk mewujudkan impiannya yaitu menjadi penguasa di tanah Jawa. Barangkali perjuangan tersebut berangkat dari fakta bahwa nenek moyang Panembahan Senapati bukanlah seorang raja, akan tetapi hanyalah seorang petani, sekaligus sebagai pemuka di desa Sela yaitu Ki Ageng Sela. Trunajaya dalam suatu pertempuran melawan Amangkurat II di Kediri mengucapkan kata-kata yang merendahkan Dinasti Mataram, antara lain berbunyi demikian:

*... Raja Mataram iku dakumpamakake tebu: pucuke maneh yen legiya, senjata bongkote ing biyen ya adhem bae, sebab raja trahing tetanen, angur macula bae bari anggona sapi* (Moedjanto, 1987: 20).

Babad Tanah Jawi menceritakan bagaimana besarnya keinginan Panembahan Senapati untuk menjadi raja di Mataram, suatu motivasi yang mempunyai kedudukan penting untuk membangkitkan energi positif, yaitu suatu getaran jiwa yang menerobos ruang-ruang keinginan yang kemudian mengkristal menjadi tekad sejati. Kedudukan nilai kehendak, niat dan tekad yang tinggi di dalam wayang dilukiskan dengan jiwa para satriya yang mempunyai kehendak, niat, dan tekad sejati untuk menjadi manusia yang utama seperti dilambangkan oleh Bima yang mendapatkan Air Perwitasari, Gatotkaca yang mendapatkan Wahyu Senapati, dan Arjuna mendapatkan Pasopati (Suwardi Endraswara, 2012: 55–56). Wahyu sebagaimana diperoleh Panembahan Senapati merupakan tanda-tanda gaib yang memungkinkan seseorang menerima suatu keistimewaan untuk menjalankan tugas kekhilafan di atas dunia. Dalam pandangan Anderson (2007: 8) bersamadi, berpuasa, bertapa, melakukan pemurnian ritual, dan sebagainya merupakan usaha untuk memperoleh, menghimpun, dan mempertahankan kekuasaan.

*While personal ascesis was generally regarded as the fundamental way to accumulate and absorb power, traditional Javanese thinking also recognized that the process of absorption or accumulation could be furthered both by the certain rituals, also containing a core of ascesism, such as fasting, meditation, and so forth, and by the possession of certain objects or persons regarded as being filled with power* (Anderson, 2007: 10).

Dalam pandangan Soemarsaid Moertono (1985: 23) selain untuk memperoleh berkat dari dewa, tujuan pokok *samadi* adalah untuk mengetahui kehendak Tuhan atau dengan kata lain untuk melihat ke masa depan atau dengan bahasa lain untuk *neges karsaning hyang ingkang murbeng pandalu* (berusaha memahami kehendak Yang Mahatahu). *Samadi* dianggap sebagai cara untuk menjembatani jurang antara pengetahuan Tuhan yang tidak terbatas dan pengetahuan manusia yang picik dan kabur. Sementara Laksono (2009: 45) menyatakan bahwa orang Jawa percaya bahwa masing-masing pribadi dipengaruhi oleh titah khusus. Apakah isi titah yang diemban seseorang tidak pernah bisa dijelaskan secara

terbuka, ia tetap ada di bidang esensial. Menurut orang Jawa pada dasarnya setiap orang bisa mengenali titahnya sendiri lewat pengalaman mistik, yaitu: dengan semedi terus-menerus sambil mencari dirinya sendiri sampai pada titik terdalam yang terlepas dari jasmani wadagnya. Usaha ini disebut dengan *maneges karsaning Pangeran*, atau mencari tahu kehendak Tuhan seperti yang dilakukan oleh Bima dalam lakon Dewaruci.

Dengan *samadi* maka ada sifat-sifat pokok tertentu yang sama pada manusia maupun Tuhan yang menjadikan manusia berhubungan erat dan akhirnya menyatu dengan Tuhan yaitu manunggaling *kawula-gusti*. R. M. Hoesodo (De Jong, 1976: 23) menyatakan kaitan antara laku utama dengan *samadi* dan tugas menciptakan kesejahteraan bagi umat manusia sebagai berikut:

Ada anggapan bahwa orang suci adalah orang yang tidak makan, tidak tidur, dan yang menjauhkan diri dari masyarakat, masuk ke dalam hutan rimba, pergi ke puncak gunung, bertapa mempersakit badan dan lain-lain. Kesempurnaan hidup itu bersifat batin. Kesempurnaan lahir batin itulah yang menyebabkan kita dapat melakukan tugas kita sebagai orang yang diutus oleh Tuhan, ialah membuat sejahteranya masyarakat yang menghendaki supaya dunia itu tata tertib, tenteram, *kertaraharja*.

Pengalaman religius orang Jawa mencita-citakan bersatunya manusia dengan Tuhan (*manunggaling kawula-gusti*) yang akan membawa manusia untuk mengenal asal dan tujuan hidupnya (*sangkan paraning dumadi*) serta menemukan dirinya dalam pengalaman mistis dan rasa sejati. Dengan sikap askesis maka manusia dapat mengetahui yang baik dan yang buruk semata-mata bukan karena rasionalitasnya, akan tetapi karena kemampuan olah batin dalam rasa sejati. Sikap askesis akan dapat melatih manusia untuk mengolah sikap hati serta menyerahkan diri kepada Tuhan dan membebaskan diri dari dorongan nafsu angkara murka (Yustinus Sumatri, 2005: 25). *Manunggaling kawula-gusti* merupakan keadaan ghaib yaitu kondisi selaras antara *kawula-Gusti* sebagai representasi hubungan vertikal antara manusia sebagai kawula dengan Gusti sebagai Tuhan. Kemanunggalan merupakan sebuah pengalaman religius yang hanya dapat diraih ketika jiwa manusia bisa mengelola hati. Untuk dapat mencapai kesempurnaan hidup yaitu manunggaling *kawula-gusti* manusia memerlukan laku yaitu sebuah sikap asketis yang berusaha untuk mengendalikan hati dan mengolah rasa (Suwardi Endraswara, 2012:188).

Watak *angkaramurka* merupakan watak yang didorong oleh keinginan dan rasa ingin serba lebih dari yang lain. Seseorang yang berwatak angkara murka mempunyai keinginan untuk lebih berkuasa, lebih kaya, lebih berwibawa, lebih dihormati dan lain-lain namun dilakukan dengan cara-cara *julig* (licik). Orang yang mempunyai watak *angkaramurka* mempunyai budi yang jelek (*candhala*) seperti iri hati dan dengki serta berupaya untuk menjatuhkan dan mencelakai orang lain. Orang berjiwa *angkaramurka* biasanya *futuristik* berorientasi ke masa depan dimana mereka ingin menguasai masa depan dengan segala cara. Suwardi

Endraswara (2013: 105) menyatakan bahwa penguasa yang berjiwa *angkamurka* biasanya akan berupaya sekuat tenaga untuk mempertahankan kekuasaannya dengan berbagai cara baik cara yang legal maupun ilegal. Dalam bidang ekonomi jiwa *angkaramurka* diwujudkan dengan kegiatan menimbun harta dan kekayaan dengan tujuan agar masa depannya terjamin segala kebutuhannya, tidak jatuh miskin.

Godaan dalam hidup manusia ada empat macam: *amarah* yaitu nafsu yang timbul dari telinga atau nafsu pendengaran; *aluamah* yaitu nafsu-nafsu yang timbul dari mulut atau kenikmatan rasa atau serakah; *sufiah* yaitu nafsu yang timbul dari mata atau penglihatan; *mutmainah* yaitu nafsu yang timbul dari hidung atau penciuman (Budiono Herusatoto, 2008: 144). Sementara itu Achmad Chodjim (2016: 23) menyatakan bahwa *angkara* bermakna berbuat hanya untuk memenuhi kepentingan dirinya sendiri. Orang yang memiliki watak *angkara* akan memburu hal-hal yang sifatnya material belaka dan bersifat sementara. Dalam bahasa Jawa *angkara* berarti tamak, loba, dan serakah, atau tidak bisa menerima karunia Tuhan. Secara prinsip *angkara* dan hawa nafsu adalah hal yang sama merujuk kepada perilaku yang buruk yang mengumbar hawa nafsu dan kemauan pribadi untuk memuaskan *aluamah* dan *amarah*. Bagi Orang Jawa watak *angkara* mendapat predikat yang sangat buruk sehingga harus dihindari. Serat Wedhatama menuliskan hal tersebut dalam bait pertama metrum pangkur yaitu *mingkar mingkuring angkara* yang berarti berpaling dari sifat *angkara*.

Aspek terpenting dari konsep kekuasaan dalam budaya Jawa adalah wahyu sebagai representasi dari kehendak Tuhan untuk memberikan kekuasaan kepada manusia yang terpilih menjadi penguasa. Wahyu digambarkan dengan berbagai bentuk misalnya cahaya terang, bintang, dan yang paling wahyu digambarkan dalam bentuk bola cahaya yang berwarna biru, hijau atau putih yang menyilaukan. Babad Tanah Jawi menceritakan bagaimana Sultan Hadiwijoyo atau Mas Karebet bermimpi kejatuhan rembulan yang kemudian ditafsirkan sebagai pertanda telah diperolehnya wahyu *keprabon* dan berhak menggantikan Sultan Trenggono di Demak. Panembahan Senapati juga menerima wahyu berupa bintang yang jatuh dan bersemayam di dadanya ketika sedang tidur. Wahyu kedaton dijadikan sebagai sumber legitimasi bagi kekuasaan raja yang memerintah. Anderson (2007: 16) menyatakan sebagai berikut:

*It was visualized in different shapes and forms, bright luminescence, a star but most often it was seen as a dazzling blue, green or white ball of light, streaking through the night sky. This imagery reveals the pervasive identification of power and light in the Javanese thought.*

Serat Wedhatama (2: 1) mengakhiri *pada* kelima belas dengan kalimat *amemangun karyenak tyasing sesami* yang bisa diterjemahkan dengan kalimat menciptakan perasaan senang, bahagia, dan ketenteraman bagi seluruh umat manusia. Sedangkan pada *pada* berikutnya disebutkan *mamangun marta martani*

yang dapat diartikan sebagai upaya menciptakan kebahagiaan lahir dan batin. *Amemangun karyenak tyasing sasami* dan *mamangun marta martani* merupakan dua konsep kepemimpinan yang amat penting dalam paradigma kepemimpinan Mangkunegoro IV. Konsep tersebut menjadi tujuan kepemimpinan Jawa sebagai pengejawantahan dari tujuan hidup manusia Jawa yaitu *hamemayu hayuning bawana*. Strategi membangun ketenteraman bagi seluruh umat manusia atau *anamur gawe enaking atining sapada*, pada prinsipnya merupakan cara bertindak rukun, sebuah adagium Jawa yang dimaknai sebagai keadaan harmonis yang selaras, serasi dan seimbang, tenang dan tenteram, tanpa perselisihan serta saling membantu. Sedangkan *amangun sarembug wirasa*, atau menciptakan kesepakatan melalui sikap *martani* (kerendahan hati) merupakan prinsip *apreciate* (hormat) dalam budaya Jawa yang berangkat dari asumsi bahwa hubungan yang teratur dan hierarkis dalam masyarakat dapat diciptakan melalui upaya menciptakan kerendahan hati (*mamangun marta martani*). Dalam pandangan Suseno (1985: 60) prinsip hormat ditandai dengan cara bicara dan membawa diri yang menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain sesuai dengan kedudukan dan derajatnya.

Apabila dua konsep tersebut dapat dibangun dan ditumbuhkan maka akan tercipta suasana rukun yaitu sebuah usaha terus menerus oleh semua individu untuk bersikap tenang satu sama lain serta menghilangkan unsur-unsur yang berpotensi menimbulkan kerusuhan dan ketegangan (Suseno, 1985: 39). Seorang pemimpin Jawa yang ideal adalah pemimpin yang mampu mengalienasi ketegangan dan konflik melalui upaya mereduksi kepentingan-kepentingan yang saling bertentangan. Upaya yang dilakukan antara lain dengan membangun nilai-nilai dan norma-norma kelakuan yang ditujukan untuk mencegah emosi dan konflik menyeruak secara terbuka di tengah masyarakat. Melalui nilai dan norma ditanamkan sikap *tresna* (cinta) yang terlihat dari norma berbicara dan bersikap yang cenderung pasif dan *low profile* (hati-hati).

Membangun dan menciptakan kebahagiaan, kesenangan, dan kesejahteraan lahir dan batin bagi semua orang merupakan *dharma* bagi seorang raja. Bagi orang Jawa yang amat memperhatikan harmoni, pemikiran Mangkunegoro IV mewakili sebuah gagasan dimana harmoni, kesejahteraan, dan keselamatan akan tercapai manakala raja mampu menghindari kemungkinan terjadinya gangguan, konflik, dan friksi yang berpotensi merugikan diri sendiri maupun orang lain. Muhammad Said (Budiono Herusatoto, 2008: 133) menyatakan bahwa sikap hidup pemimpin Jawa adalah *satriya pinandhita* yaitu seorang pemimpin yang tidak menggantungkan hidupnya kepada *semat* (harta), derajat (kedudukan), *kramat* (kekuasaan) dan hormat (penghargaan). Seorang pemimpin selalu mempunyai sikap *rame ing gawe, sepi ing pamrih, sugih tanpa banda, menang tanpa ngasorake* (giat bekerja jauh dari keserakahan, selalu merasa kaya akan kebijakan dan selalu memberi siapa saja yang membutuhkan pertolongan kepadanya dan berhasil mencapai tujuannya tanpa merendahkan harga diri lawannya). Soemarsaid Moertono (1985: 49) menyatakan bahwa orang Jawa mempunyai anggapan raja

ideal merupakan seorang raja yang menguasai kekuasaan tak terbatas, tidak dapat diatur dengan cara-cara duniawi, tetapi di dalam dirinya terdapat kekuatan yang mencerminkan ruh dewa atau jiwa Ilahiah (*Hyang Suksma Kawekas*) yang mengendalikan kehendak pribadinya.

Orang Jawa juga menganggap bahwa raja ideal adalah seorang raja yang secara terus menerus mencari tuntunan ilahi (dewa) di dalam batin. Tuntunan ilahi akan menyatakan dirinya dalam *kawicaksanan* raja, suatu kemampuan yang amat langka dan dihargai dengan sangat tinggi. Kawicaksanan tidak hanya memberikan pengetahuan yang maha luas kepada pemiliknya, akan tetapi juga memberikan kesadaran yang terdalam mengenai kenyataan dan rasa keadilan. Dalam pandangan orang Jawa, raja ideal merupakan orang yang *waskita* yaitu seseorang yang mampu melihat hal-hal yang sifatnya rahasia (misalnya pikiran orang lain), dan mampu menggunakan budi atau akalunya dengan tepat. *Kawicaksanan* menyatakan ketrampilan tertinggi tidak hanya dalam menimbang dengan seksama kemungkinan untung-rugi keputusan tetapi juga kemampuan membuat penilaian yang tajam dalam menanggulangi keadaan terutama dalam menjaga keseimbangan hukum alam. Dalam praktiknya kebijaksanaan dalam menjaga keseimbangan adalah dengan menghindarkan pertentangan-pertentangan terbuka yang dapat mengganggu harmoni kehidupan masyarakat.

Dalam mencari dan menemukan *kawicaksanan*, *samadi* merupakan salah satu cara yang sangat sering dilakukan oleh seorang raja. *Tapa brata* atau *samadi* yang dilakukan oleh pemimpin akan menghasilkan budi yang jernih, budi yang jernih menghasilkan pengekangan diri, dan dengan pengekangan diri menghasilkan kekuasaan dunia (De Jong, 1976: 53). *Samadi* merupakan suatu jalan untuk melaksanakan tugas Ilahi yaitu di samping mencapai kesempurnaan hidup tetapi pada saat bersamaan membina keselamatan dunia. Dalam konteks hidup bermasyarakat *samadi* dapat mengurangi musuh-musuh berupa nafsu dan keinginan yang dapat merusak sendi-sendi kehidupan sehingga kehidupan dunia dapat berjalan dengan harmonis, rukun, dan adil. Pemimpin yang mempunyai kekuasaan harus dapat mengendalikan nafsu-nafsu duniawinya sehingga dapat menjalankan dharma-nya mewujudkan kehidupan yang harmonis dan memperindah dunia sesuai dengan misi manusia Jawa yaitu *hamemayu hayuning bawana*.

Dalam pemikiran Mangkunegoro IV, kekuasaan dunia dilambangkan dengan laut yang sangat luas (Pantai Selatan) yang dapat dikuasai oleh raja dengan kekuasaan batinnya. Ungkapan tersebut tertuang dalam tembang sinom (2; 4) sebagai berikut:

*Wikan wengkoning samodra//kederan wus den ideri//kinemat kamot hing  
driya// rinegan segegem dadi//dunadya angratoni//nenggih Kanjeng Ratu  
Kidul//ndedel nggayuh nggegana//umara marak paripih//sor prabawa lan  
wong agung Ngeksiganda.*

(Mengetahui, mengerti kekuasaan samudera, seluruhnya sudah dilalui dihayati, dirasakan dan meresap dalam sanubari, ibarat digenggam menjadi satu genggam, sehingga terkuasai, tersebutlah Kanjeng Ratu Kidul, naik ke angkasa, datang menghadap dengan hormat, kalah wibawa dengan Raja Mataram).

Hadisutjipta, SZ. (1975: 94) mengartikan *pada* tersebut dengan ungkapan bahwa Panembahan Senapati telah mengetahui segala sesuatu yang terkandung di dalam lautan, sudah dikelilinginya, direnungkan, dimasukkan ke dalam hati, dan digenggam menjadi satu genggam sehingga berhasil menjadi raja. Tersebutlah kemudian Kanjeng Ratu Kidul menjulang ke angkasa, mendekat, datang, dan menghibur dengan lemah lembut karena ia kalah wibawa dengan tokoh agung dari Mataram. Dalam perspektif orang Jawa seseorang dapat mendirikan kerajaan apabila memiliki keunggulan tertentu seperti keunggulan keturunan, atau memiliki kesaktian yang tidak dapat ditandingi oleh orang lain. Dari sisi keturunan Panembahan Senapati merupakan orang yang unggul darahnya karena dari pihak ibu merupakan keturunan Sunan Giri, sedangkan dari pihak ayah merupakan keturunan raja Majapahit yaitu Brawijaya V. Oleh karenanya tokoh besar pendiri Mataram dipandang sebagai *trahing kusuma, rembesing madu, turuning atapa, tedhaking andhana warih* (Moedjanto, 1987: 153).

Kesatuan antara Panembahan Senapati dengan Ratu Kidul yang digambarkan dalam Babad Tanah Jawi merupakan ekspresi dari kekuasaan raja yang tidak hanya berkuasa di dunia kasat mata, akan tetapi juga berkuasa atas makhluk halus yang menguasai dunia tidak kasat mata. Sekali lagi Babad Tanah Jawi menggambarkan kesatuan antara Panembahan Senapati, penguasa Laut Selatan dan penguasa Gunung Merapi sebagai kekuatan yang maha dahsyat yang mampu meruntuhkan kekuasaan raja Pajang. Menguasai lautan yang dilambangkan dengan Laut Selatan yang diperintah oleh Ratu Kidul melambangkan bahwa Panembahan Senapati telah menjadi penguasa dan pemimpin sejati karena bukan hanya diakui oleh para bupati atau kepala daerah lainnya, akan tetapi juga didukung oleh kekuatan supranatural yaitu penguasa alam ghaib. Dalam perspektif kekuasaan raja harus mampu menyerap kekuasaan dari alam semesta sebagai usaha untuk menghimpun kekuasaan dalam dirinya dan memanfaatkannya untuk mengatur tata hubungan antara mikro kosmos dan makro kosmos.

Raja dianggap sebagai manusia yang mempunyai kekuatan lebih (kesaktian, atau sifat *kandel*) yang biasanya dilambangkan dengan kepemilikan benda-benda keramat atau pusaka. Serat Wedhatama (2: 7) menyebutkan bahwa Panembahan Senapati merupakan *satriya dibya sumbaga* (satriya yang sakti dan terkenal) sehingga mampu mengalahkan musuh yang berusaha mengganggu keamanan dan ketertiban. Kesaktiannya diperoleh melalui ritual yang sifatnya mistik sehingga mampu menyerap kekuatan dari dunia lain (*mesu budi tapa brata*). Untuk kepentingan tersebut raja dikelilingi oleh manusia luar biasa seperti ahli

nujum, dan benda-benda yang dianggap mempunyai kekuatan (pusaka). Keraton mempunyai banyak pusaka berupa tombak, keris, alat musik, dan lain-lain. Menurut tradisi lisan Panembahan Senapati mempunyai pusaka yang terkenal sakti dan mampu membunuh Aria Penangsang yaitu tombak Kyai Pleret, Sultan Hadiwijaya (raja Pajang) mempunyai pusaka keris Setan Kober, sedangkan Ki Ageng Mangir mempunyai tombak yang juga sakti yaitu tombak Baru Klinthing. Kesaktian raja diukur dari besar kecilnya monopoli kekuasaan yang berhasil dipegangnya. Apabila kekuasaannya semakin besar, semakin luas pula wilayah kekuasaannya, semakin eksklusif pula kekuatan dalam kerajaannya (Fachry Ali, 1986: 35).

Kesaktian merupakan konsep yang mendudukan seseorang pada strata tertentu sebagai hasil dari ketekunannya dalam menjalankan *laku* sehingga mempunyai keistimewaan dibandingkan dengan orang lain. Keistimewaan tersebut dikaitkan dengan kepemilikan kekuatan supranatural yang sifatnya magis yang tidak dimiliki oleh orang lain sehingga seseorang berhak atas supremasi dan kewenangan atas suatu kelompok masyarakat tertentu. Dalam pandangan Woodward (1999: 244-245) kesaktian bisa diperoleh melalui tapa keras atau dengan menyatukan roh seseorang dengan salah satu sumber kesaktian di dunia seperti: matahari, bulan, angin, dan fenomena alam lainnya. Salah satu tujuan mistisisme Jawa adalah memperoleh kemampuan untuk menguasai alur kesaktian di dunia dengan mengarahkannya pada tujuan-tujuan pribadi. Kesaktian bisa digunakan untuk berbagai tujuan seperti: mengatur hujan pada acara perkawinan hingga mengatasi musuh dalam pertempuran. Karena kesaktian merupakan substansi maka ia bisa disimpan di dalam atau diisi dengan suatu objek tertentu. Objek kesaktian bisa diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya yang disebut sebagai *pusaka*.

Kebanyakan pusaka di Yogyakarta dianggap mempunyai bentuk kesaktian yang memungkinkan sultan bisa menaklukkan musuhnya serta mengembangkan kesejahteraan dan kesuburan pertanian. Pusaka memainkan peranan yang sangat penting dalam membangun dan menjaga eksistensi keraton Jawa. Pusaka dikaitkan dengan tokoh-tokoh dan orang suci yang pernah berkuasa dan berpengaruh dalam sejarah Jawa.

Pusaka-pusaka keraton yang paling penting adalah: keris, tombak, kereta kraton, gamelan, dan kitab suci. Pusaka-pusaka tersebut dipergunakan secara eksklusif untuk kepentingan militer, yang lainnya untuk melawan penyakit dan hama tanaman, sementara lainnya mempunyai kesaktian untuk mendorong konversi pada Agama Islam. Salah satu tanggung jawab sultan adalah menguasai sumber kesaktian yang penting di dalam kerajaan melalui tiga cara yaitu: (1) pemilikan pusaka yang melindungi kekuasaan raja dan wali-wali masa lalu; (2) melakukan tapa, yang memungkinkannya menguasai sumber-sumber kesaktian lain dan membangkitkan kesaktian yang dimilikinya; (3) hubungannya dengan Ratu Kidul, roh yang sangat berkuasa, dan pimpinan bala tentara roh-roh yang



sangat berkuasa. Oleh karenanya *tapa* merupakan bagian dari perjalanan batiniah raja sebagai upaya menyerap unsur-unsur alam dan mengakumulasi gya memperkuat dan memperbesar kekuasaannya. Anjar Any (2001: 70) menyatakan bahwa berkat auferah dari Tuhan seolah-olah Panembahan Senapati dapat membaca dan memahami lautan, seluruh kekuatan yang terkandung di dalam lautan telah diselidiki, dimasukkan ke dalam sanubari, dan berhasil dikuasainya dengan baik dalam genggamannya. Dengan kekuasaan yang maha besar tersebut, Panembahan Senapati merupakan seorang raja Jawa ideal yang berjuang dan berkarya dengan berani, ikhlas, penuh dengan budi yang baik, hidup dengan penuh kesederhanaan, serta mengekang hawa nafsu untuk mendekati diri kepada Tuhan. Berkat laku religiusnya Panembahan Senapati berkembang menjadi seorang raja Jawa yang selalu bertindak bijaksana sehingga harmoni antara mikro dan makrokosmos dapat dijaga.

Serat Wedhatama sebenarnya merupakan ajaran tentang keutamaan atau ajaran tentang kebijaksanaan yang ditujukan kepada putra-putri priyayi di praja Mangku-negaran. Meskipun tidak secara spesifik berisi ajaran kepemimpinan, Serat Wedhatama secara implisit juga mengemukakan bagaimanakah seharusnya para priyayi bersikap dan berperilaku agar sesuai dengan hakikat priyayi sebagai pemimpin masyarakat. Oleh karenanya Serat Wedhatama juga mengandung nilai-nilai kepemimpinan yang apabila tumbuh dan menyatu dengan pribadi seseorang, maka mereka akan tumbuh menjadi pemimpin utama yang dapat membawa lembaga yang dipimpinnnya berkembang dengan baik. Nilai-nilai kepemimpinan yang terkandung dalam Serat Wedhatama dapat diidentifikasi sebagai berikut: 1) nilai keberanian atau *satriya*; 2) nilai kesederhanaan atau *prasaja*; 3) nilai kebaikan atau *setya budya*; 4) nilai keikhlasan atau *lila*; dan 5) nilai religius. Uraian berikut akan mengelaborasi nilai-nilai kepemimpinan dalam Serat Wedhatama berdasarkan interpretasi dan pemahaman peneliti.

## **B. Keberanian (*Satriya*)**

Keberanian merupakan sikap etis yang kuat dalam menghadapi permasalahan yang didasarkan pada kebenaran dan keadilan. Berani karena benar menunjukkan etika moralitas yang tinggi sebagai parameter keutamaan manusia. Dalam pandangan Seneca (Suseno, 1998: 64) orang pemberani tidak sekedar mengatasi perasaan takut, melainkan ia tidak mengenal perasaan takut. Ia menolak bungkuk terhadap ancaman dan oleh karena itu tidak takut. Apapun yang mengancamnya akan dihadapinya dengan tenang, suatu sikap yang menunjukkan kebulatan jiwa untuk tidak menyerah kepada ancaman dari luar.

Dalam konsep kepemimpinan Jawa dikenal istilah *satriya pinandhita* yaitu seorang pemimpin yang bersifat berani dalam mengambil keputusan-keputusan penting yang didasari dengan *kawicaksanan* atau kebijaksanaan yang menjauhkan diri dari nafsu keduniawian. Sikap *satriya* merupakan suatu sikap batin yang sportif, wajar, yang tidak hanya tampil pada saat senang, akan

tetapi juga bertanggung jawab atas kesusahan, bencana, dan bahaya yang sedang dihadapi oleh rakyatnya. Sarjono Darmosarkoro (1992: 3) menyatakan bahwa Mangkunegoro IV merupakan raja Jawa yang mendapat predikat sebagai seorang *satriya pinandhita* berkat kemampuannya dalam membangkitkan semangat kemangkunegaran dengan jalan *mbangun tuwuh* (membina moralitas) generasi muda, khususnya di praja Mangkunegaran. Statusnya sebagai raja pujangga mampu membawa perubahan yang signifikan dalam bidang budaya serta menunjukkan dirinya sebagai raja yang peduli dengan kepentingan bangsa dan negara.

Mangkunegoro IV telah menunjukkan sikap sebagai seorang *satriya dibya sembaga* dalam medan pertempuran, maupun dalam bidang lainnya setelah menjadi raja. Dalam bidang militer beliau tergabung dalam Legiun Mangkunegaran menghadapi perlawanan Pangeran Diponegoro tahun 1825–1830. Sebagai seorang perwira yang diberikan tugas memimpin Kompi 5 yang beroperasi di Klaten, Gunung Kidul, dan Solo dengan gagah berani, RM. Soediro menghadapi pasukan Diponegoro yang sedang mengadakan perlawanan terhadap keraton. Barangkali ada yang mempertanyakan dengan sikap nasionalisme Mangkunegoro IV dan Legiun Mangkunegaran dengan sikapnya tersebut. Namun, sebagai *satriya* yang harus menjalankan tugas negara, RM. Soediro dengan keyakinan dan keberanian yang tinggi mampu menjalankan tugas tersebut dengan baik. Peperangan yang dikobarkan oleh Diponegoro dipandang telah menyengsarakan rakyat, membuat kekacauan, dan menimbulkan keresahan sehingga mengganggu *order* di kerajaan Mataram.

Asvi Warman Adam (Iwan Santosa: 2011: xx1) menyatakan bahwa Legiun Magkunegaran sebaiknya tidak dilihat dalam konteks hitam putih, maksudnya kalau bukan pahlawan berarti pengkhianat. Anggotanya yang terdiri atas berbagai etnis, maka nasionalisme tidak menjadi masalah bagi pasukan tersebut. Mereka dilatih secara spartan dan berani mati serta memiliki reputasi dalam peperangan maupun dalam misi penyelamatan. Dalam korps tersebut ditanamkan patuh kepada perintah pimpinan, *legio patria nostra* (legiun adalah tanah air kami) dan *honneur et fidelity* (kehormatan dan kesetiaan). Korps militer tersebut memiliki kesetiakawanan yang sangat tebal. Bagi mereka nasionalisme adalah legiun itu sendiri.

Suwardi Endraswara (2006) menyatakan bahwa sifat sebagai *satriya pinandita* ditunjukkan dengan beberapa perilaku, antara lain ikhlas berjuang, menjaga keseimbangan dan ketenteraman dunia, teguh kepada janji, tanggung dan *sasmita*, serta berlaku adil dan bijaksana. Sikap dan perilaku demikian merupakan karakter *satriya* Jawa dan menjadi prasyarat bagi seorang pemimpin untuk dapat mewujudkan visi kepemimpinan Wedhatama yaitu: *amemangun karyenak tyasing sasami* dan *mamangun marta martani*. Pemimpin yang berwatak *satriya* berani mengambil tanggung jawab apabila anak buahnya lalai dalam melaksanakan tanggung jawab, atau bahkan berbuat yang tidak semestinya

dalam menjalankan *dharma*nya. Britton (Fachry Ali, 1986: 177) menulis sebagai berikut:

Apa yang menandai sifat ksatria adalah pengabdianya yang tak terbatas kepada Tuhan dan kesediaannya untuk mempertahankan kebenaran dan keadilan. *Knight* di Barat diikat oleh teritorial dan kesetiaan kepada raja atau ratu. Ksatria tidak dihalangi oleh itu. Kesetiaan hanya kepada Tuhan.

Pemimpin dengan jiwa *satriya* melambangkan sifat keberanian yang dilandasi dengan *kawicaksanan* dengan mengabaikan sikap *ewuh pekewuh* merupakan nilai kepemimpinan yang tertinggi dalam budaya Jawa. Suwardi Endraswara (2013: 87) menyebutkan bahwa pemimpin Jawa dianggap mempunyai watak sebagai *satriya* apabila memiliki dua sifat yaitu: suci atau bersih, dan tidak *neka-neka*, yaitu bergaya sederhana dan penuh dengan dedikasi. Sementara, Ranggawarsita (Soemarsaid Moertono, 1985: 61) menjelaskan nilai kepemimpinan *satriya pinandhita* adalah sebagai berikut: 1) pengaturan birokrasi; 2) pengawasan atas pegawai-pegawainya; 3) mengetahui situasi di semua bagian kerajaan agar dapat membantu memberikan pertolongan kapan saja bila diperlukan; 4) menghukum pelaku kejahatan atau dengan kata lain menjaga dan menegakkan keamanan negara. Kepemimpinan *satriya pinandhita* merupakan perpaduan dari karakter bangsawan (*satriya*) yang mempunyai pengetahuan dan bakat besar dalam bidang birokrasi dan pemerintahan sehingga mampu menjalankan roda pemerintahan secara efektif dan efisien. Sebagai seorang manajer yang andal *satriya* dapat bekerja secara taktis serta mempunyai visi yang jauh ke depan. Sementara karakter ilmuwan (*pandhita*) mencerminkan sikap kebijaksanaan (*kawicaksanan*) seorang pemimpin berkat ilmu dan pengetahuannya yang maha luas sehingga ia dapat memahami dan mengerti dengan sangat baik karakter orang serta mempunyai insting yang tajam untuk menentukan gerak langkah organisasi yang dipimpinnnya. Mangkunegoro IV menyatakan bahwa ada tiga hal yang menjadi pedoman seseorang untuk menjadi pemimpin yaitu: *wirya* (kekuasaan), *arta* (harta), dan *winasis* (kebijaksanaan).

*Bonggan kang tan merlokena//mungguh ugering ngaurip//uripe lan tri prakara//wirya arta tri winasis//kalamun kongsi sepi//saka wilangan tetelu//telas tilasing janma//aji godhong jati aking//temah papa papariman ngulandara. (WT, 2: 15)*

(Salahnya sendiri yang tidak mengerti, paugeran orang hidup itu demikian seyogyanya, hidup dengan tiga perkara; keluhuran (kekuasaan), harta (kemakmuran), ketiga ilmu pengetahuan, bila tak satu pun dapat diraih dari ketiga perkara itu, habis lah harga diri manusia, lebih berharga daun jati kering, akhirnya mendapatlah derita, jadi pengemis dan terlunta).

Ketiga hal tersebut yaitu *arta*, *wirya* dan *winasis* merupakan modal dasar seseorang untuk dapat mewujudkan dirinya sebagai seorang *satriya* karena tanpa

tiga hal tersebut seorang satriya akan dengan mudah dipengaruhi oleh orang lain untuk kepentingan tertentu. Untuk meraih kedudukan yang baik, seseorang harus bekerja tanpa mengenal pamrih di mana pun ia berada. Kedua, orang harus meraih kekayaan dengan kerja keras. Ketiga, orang harus memiliki kepandaian, dengan jalan menuntut ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan (Sutrisna Wibawa, 2010: 13). Apabila seorang pemimpin mempunyai basis ekonomi yang kuat, sumber keuangan yang memadai untuk membiayai aktivitasnya sebagai pemimpin, maka sulit bagi orang lain untuk menyuap. Kedudukan dan kekuasaan juga menjadi sumber penopang kepemimpinan. Berkat kekuasaan yang *legitimate* dan kewenangan yang besar, seorang pemimpin dapat mengambil keputusan secara independen, dan terbebas dari tekanan. Sedangkan *winasis* (kepintaran, kecerdasan) sangat diperlukan untuk menganalisis permasalahan dari berbagai aspek, mempertimbangkan baik-buruknya keputusan yang akan diambil. Pengambilan keputusan yang didasarkan pada ilmu, pengetahuan, dan agama akan memberikan kebaikan bagi semua pihak dan mereduksi keburukan serendah-rendahnya.

Apabila seorang pemimpin tidak memiliki tiga hal tersebut maka dipastikan kepemimpinan yang dijalankannya tidak akan berjalan dengan efektif dan efisien. Bawahan akan dengan mudah menentang dan mengelak dari tugas karena ketiadaan kewenangan, kewibawaan pemimpin juga dipertaruhkan karena ketiadaan sumber daya finansialnya. Apalagi tanpa *winasis* pemimpin tidak akan mampu menterjemahkan visi dan tujuan organisasi dengan baik. Di samping itu tanpa *winasis* seorang pemimpin akan mudah terperangkap pada tata aturan yang birokratis sehingga mudah terseret pada kesalahan prosedural dan hukum positif yang berlaku. Oleh karenanya Wedhatama (2: 15) menekankan bahwa tanpa ketiga hal tersebut akan habis hidup manusia (*telas tilasing janma*) ibarat seorang pengemis yang mengembara untuk sekadar mencari makan dan keperluan hidup. Sumarno (2012: 295) menjelaskan kaitan antara *arta*, *wirya*, dan *winasis* sebagai berikut:

Orang yang memiliki kekuasaan mudah baginya untuk mencari harta dan ke-pandaian. Demikian pula orang yang mempunyai kekayaan akan mudah baginya untuk mendapatkan kekuasaan dan kepandaian. Pada akhirnya orang yang memiliki kepandaian mudah baginya untuk meraih kekuasaan dan kekayaan. Oleh sebab itu, Mangkunegoro IV mengatakan bahwa jika manusia hidup tidak memiliki salah satupun dari ketiga hal tersebut maka ia merupakan manusia yang tidak berguna.

Dalam dunia pewayangan sifat dan karakter *satriya* ditunjukkan oleh tokoh Arjuna yang mengabaikan rasa hormat dalam rangka menghadapi Bisma dan kemudian menghadapi Karna. Dalam konteks peperangan tersebut Arjuna menjalankan *dharmanya* dalam rangka menghancurkan musuh dan angkara murka dari muka bumi, meskipun angkara tersebut bersemayam dalam diri

tokoh-tokoh yang dicintainya (Suwardi Endraswara, 2013: 32). Dalam sebuah percakapan antara Arjuna dan Kresna tentang kegelisahan Arjuna ketika harus berperang melawan saudaranya, Karna, bahwa ia tidak ingin bertarung, Kresna menyatakan bahwa satria sejati tidak akan berpaling dari jalur tugasnya hanya karena perasaan pribadi terhadap keluarganya. Selain itu sejak lama Arjuna telah digariskan untuk menumpas saudaranya yaitu Karna. Adipati Karna sendiri mengetahui bahwa ia ditakdirkan untuk mati di tangan Arjuna, namun dia tidak bergeming dari pertarungan. Kresna menyampaikan bahwa sebagai satria sejati Arjuna harus memperjuangkan garis takdirnya tanpa keluh kesah dan ratapan tanpa guna (Mulder, 2003: 24). Sikap *satriya* dengan parameter berani dan taat dalam menjalankan perintah menjadi begitu penting bagi seorang pemimpin sebagai modal dasar untuk menegakkan keadilan dan kebenaran. Tanpa keberanian dan kepatuhan pada perintah pimpinan, orde atau tatanan kehidupan yang harmonis sulit untuk diwujudkan.

Seorang *satria* harus dengan rela hati menjalankan dharma, tugasnya dengan baik dan benar demi mewujudkan *order*, atau tata yang harmonis di dunia tanpa memperhatikan perasaannya, keluarganya, maupun orang yang dicintainya. *Satriya* sakti dalam pandangan Achmad Chodjim (2016: 127) merupakan ungkapan untuk orang-orang yang memiliki keteguhan batin dalam hidupnya. Keteguhan batin dimanifestasikan dalam sikap-sikap positif yaitu: jujur, tidak mudah terombang-ambing oleh keadaan sekitarnya, tidak terseret dalam arus kebiasaan buruk seperti korupsi, kolusi, dan kebiasaan lain yang melanggar etika dan moralitas. Seorang *satriya* berani berbuat benar di tengah orang-orang yang telah terbawa oleh arus kehidupan yang tidak sehat. Meskipun demikian, Mangkunegoro IV tidak menjadikan dirinya sendiri sebagai contoh seorang satriya, namun menjadikan pendiri Dinasti Mataram sebagai *satriya agung* yang pantas untuk ditiru dan diteladani.

Dalam tembang Sinom pupuh 7 Mangkunegoro IV menyebutkan bahwa keturunan Panembahan Senapati merupakan tokoh *satriya* yang pantas ditiru jasa dan perbuatannya terhadap bangsa negara yang kesemuanya menjadi raja di tanah Jawa. Untuk meniru dan meneladani satriya zaman dahulu yaitu Senapati memang sangat berat, oleh karenanya Mangkunegoro IV menyarankan kepada para pemuda untuk meniru semampunya.

*Ambawani Tanah Jawa//kang padha jumeneng aji//satriya dibya sembaga//  
tan liyan trahing Senapati//pan iku pantes ugi//tinelad labetanipun//ing saku-  
wasanira//enake lan jaman mangkin//sayektine tan bisa ngepleki kuna.*

(Menguasai tanah Jawa, yang menjadi raja semuanya, satriya sakti terkenal, tidak lain adalah keturunan Senapati, hal ini dapat dicontoh juga, jasa dan perbuatannya, sesuai kemampuannya, sesungguhnya sulit untuk meneladani satriya dari zaman kuno (WT, 2: 7).

Dalam Serat Wedhatama, Panembahan Senapati dan keturunannya dianggap sebagai contoh *satria* yang pantas ditiru oleh para priyayi karena jiwa dan kemampuan batinnya yang mumpuni. Kekuasaannya yang meliputi seluruh tanah Jawa merupakan bukti nyata bahwa Panembahan Senapati mempunyai kekuasaan yang maha luas. Jiwa *satriya* yang diperlihatkan oleh Senapati adalah ketegasannya tanpa ragu untuk menghadapi ayah angkatnya sendiri yaitu Sultan Hadiwijaya dari Pajang. Sebagai seorang satria sejati Senapati mendapat bisikan ghaib bahwa dirinya telah ditakdirkan oleh Tuhan untuk menjadi raja di tanah Jawa sehingga menjalankan tugas dan dharma tersebut meski harus menghadapi orang-orang yang dicintainya yaitu ayah angkat dan saudara-saudaranya yang lain. Senapati juga menggunakan siasat perkawinan dengan menyuruh putrinya yaitu Pembayun untuk menundukkan Ki Ageng Mangir Wonoboyo, seorang penguasa desa di daerah Bantul yang tidak mau tunduk pada kekuasaan Mataram. Semua tindakan dan sikapnya tersebut mencerminkan watak dan jiwa *satriya* sejati yaitu menjalankan tugas dan darmanya tanpa memperhatikan perasaan dan suasana hati termasuk mengorbankan kebahagiaan keluarganya demi terselesaikannya tugas dan *darma* yang diembannya. Kekuasaan Panembahan Senapati merupakan akumulasi dari laku *tapa* yang telah berhasil dijalani dengan penuh kesungguhan.

Di samping itu kesaktian yang dimilikinya menjadi penopang kekuasaannya yang luas di tanah Jawa. Kesaktian Senapati ditunjukkan dengan kepemilikan pusaka antara lain: tombak yang dikenal dengan nama Kyai Plered. Tombak tersebut merupakan sebuah pusaka yang sudah terkenal kesaktiannya serta mampu membunuh Aria Penangsang dari Jipang. Senapati juga mendapat dukungan dari penguasa Laut Selatan yang dikisahkan dengan permohonan Ratu Laut Selatan untuk menjadi sahabatnya yang siap memberikan bantuan kepadanya. Ahmad Chodjim (2016: 116) menyatakan bahwa kisah permohonan Ratu Laut Selatan menjadi sahabat sejati menunjukkan bahwa kewajiban untuk menjaga kedaulatan spiritual Jawa. Maksudnya adalah kedatangan Islam yang mulai tersebar secara massif di hampir seluruh Pulau Jawa jangan sampai mengalienasi kepercayaan spiritual yang sudah ada di Jawa. Apabila sultan Demak memerlukan restu dari ulama untuk menduduki tahta, demikian juga Sultan Hadiwijoyo yang memohon restu dari Sunan Giri, Panembahan Senapati tidak perlu memohon restu dari para wali karena telah memiliki kedaulatan batin. Hal tersebut merupakan tonggak demarkasi yang jelas bagi berkembangnya Islam sinkretik di Jawa di kemudian hari.

*Dahat denira aminta//sinupeket pangkat kanthi//jroning alam palimunan//  
ing pasaban saben sepi//sumanggem anyanggeni//ing karsa kang wus  
tinamtu//pamrihe mung aminta//supangate teki-teki//nora ketang teken  
janggut suku jaja (WT, 2: 5)*

(Dengan sangat dia meminta, agar diakui sebagai sahabat setia, di dalam alam ghaib, pada waktu berkelana di alam sepi, menyanggupi kehendak, yang telah ditentukan, dengan pamrih meminta, restu dalam bertapa, meski dengan susah payah)

Para penerus Senapati juga merupakan seorang satria yang berusaha memperkuat dan memperluas kekuasaan Mataram. Mas Jolang (Panembahan Sedo ing Krapyak) merupakan satriya yang berhasil menundukkan wilayah Jawa bagian timur termasuk Surabaya dan Ponorogo yang berusaha untuk melepaskan diri dari kekuasaan Mataram. Raja ketiga yaitu Sultan Agung yang mendapat julukan *wong agung* Mataram merupakan tokoh satria yang terkenal karena keberaniannya dalam melawan dan menghadapi Belanda di Batavia. Pada masanya wilayah kekuasaan Mataram sudah semakin luas hampir seluruh tanah Jawa. Di samping itu Sultan Agung juga dikenal sebagai seorang negawaran besar yang meletakkan dasar-dasar kebudayaan Jawa seperti tata cara berpakaian, bahasa, pengaturan wilayah, tarian, dan lain-lain. Keagungan dan kehebatan para *founding fathers* Mataram begitu tingginya sehingga generasi muda abad XIX tidak mudah untuk meniru keagungan dan kehebatan watak dan jiwa satria mereka.

Dewasa ini pemimpin yang dianggap *satriya* adalah pemimpin yang berani menegakkan aturan, hukum, dan undang-undang tanpa memandang apakah si pelanggar itu adalah kerabatnya sendiri atau bukan. Pemimpin juga harus berani dalam menegur dan memberikan hukuman kepada pegawai yang tidak mampu melaksanakan tugasnya dengan baik karena memang telah menjadi *dharma*-nya untuk mewujudkan tata (*order*). Hambatan kultural yang dihadapi oleh orang Jawa adalah adanya sikap sungkan, *ewuh pakewuh* untuk menegakkan aturan, apalagi terhadap orang yang lebih tua, kerabat, dan orang yang sudah dikenal dengan baik. Karakteristik budaya Jawa yang mementingkan harmoni, dan sifatnya yang toleran menjadi faktor yang mempersulit seorang pemimpin dalam menjalankan *dharmanya*. Seharusnya untuk menjalankan *dharma*, seorang pemimpin Jawa dapat mencontoh sikap para satriya Pandhawa dalam perang Bhartayudha dimana mereka berperang melawan orang-orang yang mereka kasihi seperti paman dan saudaranya demi menegakkan kebenaran dan membasmi angkara murka.

Sebaliknya Mangkunegoro IV mengancam sikap penakut para pemuda dalam menghadapi permasalahan kehidupan yang semakin kompleks. Mereka hanya mengandalkan kewibawaan dan kemampuan orang tuanya yang berkedudukan tinggi. Sebagai calon pemimpin bangsa, sikap yang demikian tentunya tidak kondusif mengingat tantangan yang dihadapi semakin kompleks. Oleh karenanya pemuda dianjurkan untuk memperdalam ilmu tentang agama Islam dengan mendalam, belajar tentang etika, moralitas tentang laku utama yang akan menuntun mereka menjadi pemimpin masa depan.

*Kikisane mung sapala//palayune ngendelken yayah wibi//bangkit tur bangsaning luhur//lha iya ingkang rama//balik sira sarawungan bae durung//mring atining tata krama//nggon anggon agama suci (WT, 1: 7).*

(Tekadnya remeh sekali, akhirnya mengandalkan ayah dan ibunya, yang terpendang dan keturunan bangsawan, itu kan ayahmu, sedangkan dirimu bergaul saja belum, paham terhadap tata krama, yang merupakan ajaran agama yang utama.

Sikap mengandalkan orang tua atau orang lain dianggap sebagai watak seorang pengecut yang mengandalkan orang lain untuk menopang dan mendukung kedudukan atau kekuasaannya. Dalam praktik kepemimpinan modern pemimpin berjiwa penakut dan pengecut tidak berani mengambil kebijakan dan resiko atas kebijakan tersebut. Dampak yang timbul adalah kebuntuan birokrasi karena tidak adanya perintah (*direction*) yang jelas dari *top leader* untuk menyelesaikan masalah atau merumuskan kebijakan. Jiwa pengecut dan penakut juga menyebabkan seorang pemimpin tidak percaya diri dalam memimpin anak buahnya. Ajaran tentang keberanian dan jiwa *satriya* dalam Serat Wedhatama relevan untuk memupuk semangat dan kejiwaan para pemuda di Jawa abad XIX yang sedang gamang dalam menghadapi perubahan sosial dan budaya. Dengan jiwa *satriya* dan keberanian diharapkan para pemuda mampu memberikan dharma baktinya sehingga dapat membawa kesejahteraan dan kejayaan bagi bangsa dan negaranya.

Mangkunegoro IV sendiri merupakan seorang raja yang memiliki jiwa *satriya* dibuktikan dengan perjalanan hidupnya yang penuh dengan keberanian dan tanggung jawab terhadap kemajuan dan kesejahteraan negaranya. Semasa muda, RM. Soediro telah menerima pendidikan militer pada Legiun Mangkunegaran. Korps militer yang dibentuk pada tanggal 29 Juli 1808 oleh Gubernur Jenderal Daendels tersebut merupakan organisasi militer yang modern mengadopsi angkatan darat terkuat di dunia yaitu *Grande Armee* pimpinan Napoleon Bonaparte (Iwan Santosa, 2011: xvi).

RM Soediro menjalani pendidikan militer pada Legiun Mangkunegaran selama satu tahun pada 1826 dan dinyatakan lulus dengan mendapat pangkat letnan. Perwira baru tersebut mendapat gaji sebesar f.50 per bulan. Selanjutnya setelah selesai menempuh pendidikan militer, RM Soediro selalu mendampingi ayahandanya, Mangkunegoro II dalam perang menghadapi pasukan Pangeran Diponegoro di kawasan Yogyakarta, Solo, dan Klaten. Setelah selesai menjalani pendidikan militernya, RM. Soediro segera menerima tugas untuk memimpin Kompi 5 Legiun Mangkunegaran yang bertugas di kawasan Klaten. Kompi 5 di bawah pimpinan RM. Soediro diperintahkan untuk bergerak ke Tanjung Tirto untuk menghadapi prajurit Diponegoro di sana yang dipimpin oleh Panembahan Sungki. Dalam suatu pertempuran yang hebat di Tanjung Tirto pasukan RM Soediro yang dikenal dengan keberaniaannya berhasil mengalahkan prajurit



Diponegoro dan menangkap Panembahan Sungki (Soetomo Siswokartono, 2006: 81). Selanjutnya RM. Soediro menerima tugas untuk memimpin pasukan Legiun Mangkunegaran untuk mempertahankan benteng Toyadana. Penerapan strategi *Bentengstelsel* yang diterapkan oleh Jenderal De Kock mengharuskan pasukan untuk bergerak dari satu benteng pertahanan ke benteng lainnya guna mengeliminasi gerakan gerilya yang dilakukan oleh prajurit Diponegoro. Untuk itulah RM. Soediro diperintahkan untuk bergerak ke benteng Tamun, bergerak kembali ke benteng Gombang, dan terakhir bertahan di benteng Semanu.

Atas keberanian dan kesetiannya, pada tahun 1828 RM Soediro mendapatkan kenaikan pangkat menjadi kapten dengan gaji f.90 serta tanah apanage (Soetomo Siswokartono, 2006: 84). Setelah Perang Jawa selesai, pemerintah kolonial Belanda memberikan medali dan penghargaan kepada RM Soediro atas jasa dalam membantu pemerintah menanggulangi kekacauan. Upacara penyerahan medali dan penghargaan dilaksanakan pada tanggal 12 Januari 1831 dengan upacara militer yang megah dan meriah (Soetomo Siswokartono, 2006: 84). Pengalamannya dalam tugas di medan pertempuran pada masa Perang Jawa 1825–1830 telah membentuk karakter dan sikapnya. Sebagai perwira militer, RM Soediro telah terbiasa menghadapi situasi sulit apalagi menghadapi musuh yang sebenarnya sebangsa. RM Soediro menjadi lebih dekat dengan rakyat kecil serta mengetahui betapa sulitnya kehidupan mereka yang disebabkan oleh undang-undang (*piagem*) pajak tanah *lungguh* dalam prinsip kepemilikan tanah sesuai dengan tradisi budaya Jawa. Penyewaan tanah apanage (*lungguh*) kepada pengusaha asing semakin membebani kehidupan rakyat kecil sehingga menumbuhkan komitmen RM Soediro untuk meningkatkan kemakmuran penduduk Mangkunegaran. Di samping itu RM Soediro juga dekat dengan *ambtenaar*, dan opsir-opsir Belanda sehingga semakin menambah wawasan dan kecakapannya untuk membenahi dan melakukan pembaharuan di Praja Mangkunegaran. Perkenalan dengan birokrat dan opsir Belanda menambah pengetahuan dan wawasannya untuk bersikap realistis dan rasional dalam mengambil sikap dan tindakan, sebuah etos yang terbukti berhasil dalam pembaharuan birokrasi dan ekonomi Mangkunegaran.

Sikap satriya lainnya dari sosok Mangkunegoro IV adalah keberaniannya dalam menegakkan kebenaran dan keadilan tanpa pandang bulu. Hal ini tampak dari kebijakannya mengeluarkan *Layang Pranatan* pada tahun 1854 yang berbunyi sebagai berikut:

*Sarupaning wong kang ngarah kalungguhan, dadia ngabehi, demang, utawa  
rangga apadene bekel ing mengko ora kalilan yen nganggoa sarana dhuwit,  
utawa barang liyane kang ana pangajine, amung kasangkanana lumebu dadi  
abdi dalem prajurit utawa liyane, ana dene yen kelakon, oleh kalungguhan,  
ora kalilan yen anjaluk dhuwit penjunjung tuwin panganyar-anyar marang  
bawah karehrehane, apa dene yen nerak pepacak iki, kang ambekteni ora oleh  
kalungguhan, kang anampani bekti utawa anjaluk dhuwit panjunjung tuwin*

*panganyar-anyar bakal kena patrapan, kapirit saka ing prakarane* (Soetomo Siswokartono, 2006: 117).

Kebijakan demikian merupakan salah satu keberanian yang luar biasa, mengingat situasi zaman yang sedang mengalami kegamangan. Sikap Mangkunegoro IV yang menghukum kakaknya, Pangeran Kusumaningrat merupakan contoh faktual dari sikap seorang *satriya* yang dengan tegas menghukum orang yang bersalah tanpa memandang hubungan kekeluargaan dan beban batinnya. Daryono (2007: 295) memandang kebijakan tersebut sebagai sebuah cara bersikap etis *sepi ing pamrih, rame ing gawe* demi terciptanya keadaan *slamet* dalam eksistensi manusiawi. Seorang *satriya* seharusnya memiliki sikap *sepi ing pamrih*, suatu sikap altruistik yang tidak mengharapkan keuntungan dari apa yang telah dilakukan. Sebaliknya seorang *satriya* harus bersikap *rame ing gawe* yaitu banyak bekerja, berpikir, dan berkontribusi untuk mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran bangsanya.

Dalam pandangan Aristoteles (Suseno, 2009: 23) sikap berani dalam menghadapi tantangan seperti yang ditunjukkan oleh Mangkunegoro IV merupakan suatu sikap positif untuk memperoleh kebahagiaan dengan jalan beraktivitas, menggerakkan diri untuk mencapai sesuatu. Manusia telah menjadi bermakna karena berbuat sesuatu untuk kepentingan masyarakat dan bangsanya. Kebulatan tekadnya dalam menghadapi tantangan dalam bidang politik, ekonomi, dan sosial budaya menunjukkan jati dirinya sebagai manusia utama yang semakin membuat eksistensi dan identitas manusia menjadi nyata. Dalam pandangan Bram Setiadi (2001) sikap yang ditunjukkan oleh Mangkunegoro IV merupakan suatu keteladanan yang ditunjukkan oleh seorang pemimpin yang ideal dalam budaya Jawa dimana ada korelasi positif yang signifikan antara *patrap* dan *pangucapnya* (perbuatan dan perkataan). Dengan demikian, nilai keberanian yang dilandasi oleh sikap jujur dan tanpa pamrih sebagai karakter *satriya* merupakan salah satu pilar kepemimpinan Mangkunegoro IV sehingga mampu membawa kadipaten Mangkunegaran mencapai kebesaran dan kemakmurannya.

### **C. Kesederhanaan (Prasaja)**

Kesederhanaan atau *prasaja* merupakan salah satu sikap hidup orang Jawa yang memandang kehidupan sebagai usaha untuk memenuhi kebutuhan hidup sekadarnya, tidak berlebihan dan memperturutkan keinginan (*sepi hawa*). Kehidupan manusia telah diatur sedemikian rupa sesuai dengan kedudukan dan status masing-masing sehingga tugas manusia sangat sederhana yaitu memenuhi *dharma* tersebut dengan sebaik-baiknya. Sikap hidup sederhana merupakan representasi dari paham budaya Jawa yang tidak mengejar kenikmatan duniawi, hidup apa adanya, tidak *neko-neko*, serta jujur dalam mengerjakan tugas dan pekerjaannya. Barang siapa menjauhi segala *paramayan* (nafsu dan keinginan) akan menemukan ketenteraman dan keselarasan yang menguasai dunia sejati.

Sikap hidup sederhana merupakan buah dari ketekunan dalam olah batin sehingga tidak *karem kadonyan* atau silau oleh gemerlapnya harta benda duniawi. Seorang pemimpin harus lebih memilih menikmati kejernihan batiniah dengan menguasai *ngelmu* kasampurnan sehingga mampu menghadirkan kebahagiaan dan kesejahteraan bagi bangsanya.

*Sapantuk wahyuning Allah//gya dumilah mangulah ngelmu bangkit//bangkit mikat reh mangukut//kukutaning jiwangga//yen mengkono keno sinebut wong sepuh//lire sepuh sepi hawa//awas roroning atunggil* (WT, 1: 12).

(Siapa pun yang menerima wahyu Ilahi, lalu dapat mencerna dan menguasai ilmu, mampu menguasai ilmu kasampurnan, kesempurnaan diri pribadi, orang yang demikian pantas disebut sebagai orang tua, orang tua yang tidak dikuasai nafsu, dapat memahami arti kemanunggalan antara titah dan Yang Menitahkan).

Ungkapan yang sangat terkenal sebagai representasi konsep kesederhanaan orang Jawa yaitu: *urip ing donya iku mung kaya wong mampir ngombe* (hidup di dunia seperti orang yang mampir untuk minum). Ungkapan lainnya adalah: *banda titipan, pangkat sampiran, derajat tempelan, nyawa gaduhan, manungsa mung sadrema* (harta hanyalah titipan, pangkat sampiran, jabatan tempelan, jiwa hanyalah pinjaman, manusia hanya melaksanakan titah Tuhan). Kesederhanaan hidup orang Jawa merupakan salah satu bentuk pengekangan lahiriah, tidak memperturutkan hawa nafsu untuk makan enak dan berpakaian mewah. Namun, batiniahnya mendapat prioritas dikembangkan melalui laku askesis. Mangkunegoro IV mengungkapkan kesederhanaan pemimpin dalam Wedhatama (WT 1: 14) sebagai berikut:

*Sajatine kang mangkana//wus kakenan nugrahaning Hyang Widhi//bali alaming ngasuwung//tan karem karamayan//ing kang sipat wisesa winisesa wus//mulih mula mulanira//mulane wong anom sami.*

(Sebenarnya yang demikian itu, telah mendapat anugerah dari Tuhan, kembali ke alam kosong, tidak mabuk keduniawian, yang sifatnya kuasa-menguasai, kembali ke asal semula, maka para taruna sekalian).

*Tan karem karamayan* (tidak mabuk keduniawian) merupakan ungkapan tajam yang ditujukan kepada pemimpin untuk tidak terlena dengan urusan keduniawian yang hanya mementingkan urusan harta dan kekuasaan. Keinginan atau nafsu duniawi merupakan sebuah keinginan sesaat karena di alam dunia semuanya bersifat sementara, tidak ada yang kekal dan abadi. Kehidupan duniawi sifatnya sebentar karena selalu berubah (*mulur mungkret*) sehingga manusia tidak akan menemukan kepuasan sejati, yang ditemukan hanyalah sebentar senang, sebentar lagi susah. Pemimpin yang sederhana menekankan sikap *aja neka-neka* (jangan macam-macam) yang artinya seorang pemimpin tidak mempunyai niat

yang lain selain untuk *ngayomi* (melindungi) dan *ngayemi* (mensejahterakan), sehingga tidak muncul keinginan untuk memperkaya diri (korupsi).

Pemimpin yang sederhana (*prasaja*) dapat dilihat dari sikap dan gaya hidupnya yang tidak jauh berbeda dengan orang lain. Pakaian, perlengkapan rumah tangga, makanan, perhiasan, kendaraannya, rumah tempat tinggal, yang dimilikinya lebih berorientasi pada aspek fungsional, bukan aspek kemewahan. Pemimpin *prasaja* akan bergaya hidup tidak jauh dari kehidupan rakyatnya, makan dari hasil bumi negaranya, menggunakan pakaian dan perlengkapan hidup buatan dalam negeri. Sikap demikian merupakan sebuah keutamaan bagi priyayi Jawa yang mengejar kebahagiaan bathiniah melalui pengekangan kenikmatan jasmaniah. Moralitas budaya Jawa juga menekankan pentingnya hidup secara sederhana dengan lebih menekankan ketenteraman batin dibandingkan kemewahan jasmani. Terdapat pandangan bahwa seseorang yang kurus kering badannya secara moral lebih etis dibandingkan dengan orang yang gemuk, perutnya buncit, dan penuh dengan lemak. Gambaran fisik tokoh pewayangan menunjukkan bahwa tokoh-tokoh *satriya* umumnya tidak gemuk, atletis tubuhnya, sedangkan tokoh punakawan berbadan gemuk dengan perutnya yang buncit.

Yustinus Sumantri (2005: 23) menyatakan untuk mengatasi keinginan duniawi pemimpin harus mampu mengaturnya dengan rumus sebagai berikut: se-enak-nya, se-butuh-nya, se-perlu-nya, se-cukup-nya, se-mesti-nya, dan se-benar-nya. De Jong (1976: 49) menyatakan bahwa sikap *tan karem karamayan* merupakan cermin perilaku raja yang selalu berusaha mendapatkan kekuasaan lahiriah dengan jalan mengejar kesempurnaan batinih. Melalui jalan demikian akan tumbuh keluhuran budi yang bermuara pada kesempurnaan pemimpin sebagai manusia yang utama. Mangkunegoro IV (1979: 5) mengungkapkan bahwa *tan karem karamayan* tumbuh dari sikap dan perilaku pemimpin yang telah mencerna dan menguasai *ngelmu kasampurnan* (ilmu kesempurnaan) sehingga dapat membebaskan dirinya dari nafsu duniawi. Aspek religiusitasnya adalah seseorang telah mendapatkan wahyu Tuhan sehingga menjelma dalam gaya, sikap, dan perilaku hidup yang sederhana.

Nilai kepemimpinan *prasaja* mencerminkan sikap hidup orang Jawa yang etis, estetis dan spiritualis, serta taat kepada adat-istiadat warisan nenek moyangnya yang selalu mengutamakan kepentingan masyarakat di atas kepentingan pribadi. Hal tersebut tergambar dengan ungkapan yang sangat populer yaitu *aja dumeh* serta anjuran untuk menghindari *aji mumpung* (Budiono Herusatoto, 2008: 131). *Aja dumeh* (jangan mentang-mentang) merupakan sebuah peringatan bagi orang Jawa yang sedang menerima anugerah berupa kelebihan tertentu berupa pangkat, jabatan, rejeki, keturunan, wahyu, dan lain-lain untuk tidak semena-mena, loba, tamak sehingga melupakan keharmonisan dalam kehidupan bermasyarakat. Ada beberapa ungkapan yang menyiratkan nasihat kepada manusia yang sedang mendapat anugerah untuk selalu mawas diri yaitu: *aja dumeh kuwasa, tumindak deksura lan deksia marang sapattha-padha; aja dumeh pinter, tumindake keblinger;*

*aja dumeu kuat lan gagah tumindake sarwa gegabah; aja dumeu sugih tumindake lali karo sing ringkih; aja dumeu menang tumindake sewenang-wenang.*

*Aji mumpung* atau lebih dikenal dengan mumpungisme merupakan salah satu pedoman untuk mengendalikan diri dari sifat-sifat serakah dan angkara murka apabila sedang diberi anugerah berupa kesempatan untuk berkuasa (Budiono Herusatoto, 2008: 132). Orang Jawa percaya bahwa hidup manusia telah diatur oleh Tuhan sedemikian rupa sehingga kadang-kadang di atas, dan suatu saat akan berada di bawah, suatu saat berkuasa, nanti pada saat yang lain akan dikuasai. Orang Jawa mengenal konsep kehidupan yang disebut dengan *hanyakra manggilingan* yang menggambarkan siklus kehidupan manusia yang selalu mengalami perputaran dan perubahan, baik dalam nasib, rejeki, pangkat, maupun kedudukan. Cakra merupakan senjata panah milik Prabu Kresna sebagai titisan Wisnu, raja Dwarawati, di mana ujung mata panahnya berbentuk roda, apabila panah tersebut dilontarkan dari busurnya, maka senjata tersebut akan melesat ke depan dengan mata cakranya berputar menuju ke sasaran yang akan dituju (Budiono Herusatoto, 2008: 132).

Menghindari *aji mumpung* berarti bahwa pemimpin diingatkan untuk mengendalikan diri dan tidak mempergunakan kesempatan untuk berbuat seenaknya dan melupakan kewajiban, aturan-aturan serta norma-norma yang berlaku di dalam masyarakat. Ungkapan yang mencerminkan pantangan bagi pemimpin antara lain: *mumpung kuwasa banjur sapa sira sapa ingsun* (memanfaatkan kesempatan selagi berkuasa sehingga tidak ingat lagi kepada teman dan saudara); *mumpung kuat lan gagah, banjur tanpa arah-arah* (memanfaatkan kesempatan selagi kuat dan berkuasa, sehingga tindakannya tanpa pedoman atau gegabah). Serat Wedhatama menekankan hal tersebut dengan ungkapan sebagai berikut:

*Kaunaning budi luhung//bangkit ajur-ajer kaki//yen mangkono bakal cikal//  
thukul wizining utami//nadyan bener kawruhira//yen ana kang nyulayani*  
(WT, 5: 13)

(Tersohnya insan yang berbudi luhur itu, bilamana dapat menyesuaikan diri dengan keadaan, hal tersebut merupakan tunas, yang akan tumbuh pada perbuatan yang utama, meskipun pendapatnya benar, akan tetap menghargai bila ada yang berbeda pendapat).

Di dalam tembang pangkur Wedhatama mengupas sifat-sifat yang mencerminkan nilai-nilai kesederhanaan (prasaja) yaitu: *mingkar mingkuring angkara* yang bermakna menjauhkan diri atau menghindari nafsu angkara murka. Sebagai kata pembuka dalam tembang pangkur, kalimat *mingkar mingkuring angkara* menyajikan peringatan yang penting bagi pendengar atau pembaca bahwa Serat Wedhatama berisi ajaran utama yang memberikan *wewarah* dalam memberikan *laku utama* dalam rangka menuju predikat manusia utama. Untuk memahami ajaran tersebut diperlukan hati dan rasa yang suci yang hanya dapat

tercapai dengan menghindari sifat-sifat angkara murka. Sifat angkara hanya akan menumpulkan hati dan perasaan sehingga tertutup bagi pelajaran dan pengetahuan tentang keutamaan. Oleh karenanya Wedhatama memberikan prasyarat bahwa untuk memahami isi dan kandungannya diperlukan niat suci di dalam hati dan sekaligus menghindari perbuatan dan sifat-sifat buruk yaitu *angkara* (kejahatan) dan *murka* (kemarahan).

Suseno (1984: 139) menyatakan bahwa nafsu adalah perasaan-perasaan kasar karena menggagalkan kontrol diri manusia dan membelenggunya secara buta pada dunia lahir. Nafsu memperlemah manusia karena memboroskan kekuatan batin tanpa guna. Kecuali itu nafsu-nafsu dalam kaca mata budaya Jawa karena manusia yang dikuasai olehnya tidak lagi menuruti akal budinya. Manusia semacam itu tidak lagi bisa mengembangkan segi-segi halusinya, ia semakin mengancam lingkungannya, menimbulkan konflik dan ketegangan dalam masyarakat dengan demikian membahayakan ketenteraman. Nafsu merupakan tanda bahwa akal budi belum menduduki kursi pengemudi. Kelakuan yang masih ditentukan oleh nafsu dan emosi diharapkan dari anak-anak, binatang, orang gila dan orang-orang asing, tetapi pada orang Jawa yang sudah dewasa dianggap memalukan dan tidak sedap. Nafsu yang populer dalam budaya Jawa adalah nafsu yang dimulai dengan *m* (*ma*): *madat*, *madon*, *minum*, *maling*, *main* yang populer dengan sebutan *malima*.

Untuk mengontrol nafsu-nafsu tersebut manusia bisa melakukan *tapa*. Bagi orang Jawa laku *tapa* bukanlah suatu tujuan pada dirinya sendiri, melainkan untuk menguasai tubuhnya sendiri dalam rangka mengatur dan membudayakan dorongan-dorongannya, dan bukan untuk meniadakannya. *Tapa* lahiriah dimaksud untuk memperkuat kehendak dalam usaha untuk selalu mempertahankan keseimbangan batin dan berkelakuan sesuai dengan tuntutan keselarasan sosial. *Tapa brata* seperti berpuasa lama dan keras, menghentikan segala pergaulan seksual dan latihan-latihan lain tidak dianjurkan bagi khalayak umum, namun hanya bagi orang yang mempunyai kekuatan batin istimewa. Siapa yang menginginkan kekuatan batin yang lebih besar seperti mempunyai kekuatan supranatural yang tidak dimiliki oleh manusia umumnya dianjurkan untuk melakukan *tapa*.

*Pada* ketiga menampilkan sifat *prasaja* berikutnya yaitu anjuran untuk bersikap rendah hati meskipun sedang mendapat kritikan atau ditentang ide dan pendapatnya. Sikap rendah hati tidak mencerminkan kelemahan atau kekurangan dari pemimpin tetapi sebagai upaya menjaga keharmonisan dalam kehidupan bersama. Wedhatama menekankan bahwa seorang pemimpin tidak etis untuk mengumbar janji yang bahkan tidak realistis dengan tujuan hanya untuk mencari pujian atau mencari simpati dari orang lain.

*Nggugu karsane priyangga//nora nganggo peparah lamun angling//lumuh ingaran balilu//uger guru aleman//nanging janma ingkang wus waspadeng semu//sinamun ing samudana//sasadon ingadu manis* (WT, 1: 3).

(Mengikuti kehendak diri sendiri, tanpa menggunakan perhitungan apabila berkata, tidak mau dianggap bodoh, hanya mencari pujian, namun orang yang pandai, justru selalu merendahkan diri, menanggapi dengan manis).

Sombong dalam berbicara dan bertutur kata merupakan sifat yang jauh dari laku utama. Orang yang sombong biasanya hanya bertujuan untuk menunjukkan kehebatan dirinya di depan orang, padahal yang bersangkutan tidak mempunyai sesuatu yang pantas untuk dibanggakan. Sifat sombong merupakan sebuah penyakit hati serta menjadi benih munculnya perselisihan dan pertengkaran. Dewasa ini banyak ditemukan calon anggota dewan atau calon kepala daerah yang mengobral janji hanya untuk mencari pujian dan dukungan dari konstituen. Namun setelah yang bersangkutan benar-benar terpilih sebagai kepala daerah atau anggota dewan, mereka lupa kepada apa yang telah diucapkan atau dijanjikan. Hal tersebut sungguh telah mengingkari nilai-nilai luhur budaya Jawa yang menjunjung tinggi kerendahan hati sebagai *ambeg* (watak) manusia Jawa.

Dalam bahasa Jawa dikenal beberapa istilah watak sombong, yaitu: *adigang*, *adigung*, dan *adiguna*. *Adigang* yaitu watak sombong karena mengandalkan diri pada kedudukan, pangkat, atau derajat. Sikap demikian membawa keburukan bagi seseorang dan bahkan mengundang cemooah orang lain. Keyakinan diri yang berlebihan terhadap kemampuan menumbuhkan sifat sombong yang berlebihan sehingga lupa diri dan tidak memperhitungkan kekurangan dan kelemahannya. *Adigung* yaitu watak sombong karena mengandalkan kepandaian dan kepintaran diri sendiri sehingga meremehkan orang lain yang sebenarnya hanya untuk menutupi keadaan dirinya yang bodoh dan tidak mempunyai kelebihan. *Adiguna* yaitu watak sombong karena mengandalkan keberanian dan kepandaian dalam bersilat lidah (Budiono Herusatoto, 2008: 146).

Agar manusia tidak malu (*kejodheran*) di kemudian hari karena ulahnya sendiri yang *adigang*, *adigung*, *adiguna* maka sebaiknya orang hidup didunia harus memiliki tiga macam watak yang baik yaitu *rereh* (sabar dan mengekang diri), *ririh* (tidak tergesa-gesa), dan *ngati-ati* (berhati-hati dalam setiap tindakan). Ketiga watak yang baik harus diikuti dengan empat pedoman dalam bertindak yaitu *dedugo* (harus selalu mempertimbangkan segala sesuatu sebelum bertindak), *prayoga* (harus selalu mempertimbangkan langkah-langkah yang baik terhadap hal-hal yang akan dikerjakan), *watara* (memikirkan terlebih dahulu apa yang akan dikerjakan dan tahu apa hasil dan apa akibat yang akan didapat dari tindakannya itu), *reringa* (berhati-hati dalam menghadapi segala sesuatu yang belum diyakini oleh kalbunya sendiri). Serat Wedhatama mengkritik watak sombong dengan kalimat yang tajam sebagai berikut:

*Si pengung nora nglegewa//sangsayarda denira cacariwis//ngandhar-andhar  
angendhukur//kandhane nora kaprah//saya elok alongka longkanganipun//  
si wasis waskitha ngalah//ngalingi marang si pingging (WT, 1: 4).*

(Si dungu tidak menyadari, bualannya semakin menjadi-jadi, ngelantur tidak karuan, bicaranya yang hebat-hebat, makin aneh dan tidak masuk akal, si pandai maklum dan mengalah, menutupi ulah si bodoh.

Dengan lantang Wedhatama menyebut pemimpin yang tidak mempunyai pengetahuan yang memadai dengan sebutan si *pengung* (si bodoh) yang selalu banyak bicara padahal isi pembicaraannya tidak bermutu, tidak didukung oleh data yang memadai, sebaliknya orang yang pandai, yang mempunyai pengetahuannya luas, akan memilih diam dengan harapan si bodoh yang sombong itu tidak malu di depan orang banyak. Mangkunegoro IV menegaskan bahwa pembicaraan yang *ngaya-wara* tanpa dasar dan filosofi yang benar merupakan *wewaler* atau larangan terutama bagi kaum priyayi.

Dalam filosofi Jawa ada sesanti *bisa rumangsa* yaitu sebagai pemimpin sebaiknya tidak hanya berasumsi bahwa dia mampu, akan tetapi juga perlu dikembangkan sikap mampu merasakan (*rumangsa*) kekurangan dan kelebihan dalam memimpin rakyatnya. Sikap *mulat sarira hangrasa wani* atau mawas diri pemimpin akan menumbuhkan sikap pemimpin yang *bisa rumangsa* dengan cara melakukan instropeksi apakah yang akan dilakukan sudah selaras dan sesuai dengan nilai-nilai, *values*, dan norma yang berlaku. Nilai kesederhanaan dalam kepemimpinan yang mengandalkan kerendahan hati merupakan pandangan hidup orang Jawa yang paling esensial. Kerukunan dan keharmonisan antar anggota masyarakat menjadi sangat penting untuk menyelesaikan pekerjaannya. Oleh karenanya pengendalian diri dari sifat sombong baik dalam ucapan atau tingkah laku sangat ditekankan.

Ajaran tentang kesederhanaan di dalam Serat Wedhatama bukan petuah dan nasihat kosong. Mangkunegoro IV telah memberikan teladan bagaimana sejak kecil telah menjalani kehidupan yang sangat sederhana. Sejak berusia 10 tahun, RM. Sudiro telah diambil anak angkat oleh Pangeran Riya, kakak sepupunya (Soetomo Siswokartono, 2006: 79). Di samping untuk belajar tentang etika, sopan santun, membaca, menulis, dan ilmu kebatinan, RM. Sudiro juga membantu menyelesaikan pekerjaan rumah tangga. Dalam tradisi Jawa disebut *nyuwita* atau *ngenger* sebagai tahap awal memasuki dunia priyayi Jawa. Dalam Serat Wedhatama (2: 12) dijelaskan bahwa kehidupan RM Sudiro selama *nyuwita* selama lima tahun tersebut dijalani dengan penuh kesederhanaan dan kejujuran.

*Marang ingkang asung pangan//yen kasuwen den dukani//abubrah bawur tyas ingwang//lir kiyamat saben hari//bot Allah apa Gusti//tambah-tambah solah ingsun//lawas-lawas anggraita//rehne ta suta priyayi//yen meminta dadi kaum temah nistha.*

(Oleh yang memberi makan, bila terlambat dimarahi, rusak dan bingung hatiku, bagaikan kiamat setiap hari, berat Tuhan atau majikan, ragu-ragu tindakan saya, lama kelamaan terpikir, karena putra bangsawan, bila meminta menjadi juru do'a tidak pada tempatnya).



Bait tersebut melukiskan bagaimana kehidupan RM Sudiro yang selalu diperintahkan untuk mengerjakan sesuatu tugas dengan penuh disiplin. Ketika dipanggil oleh majikannya, dan tidak segera memenuhi panggilan tersebut, RM Sudiro akan dimarahi, sehingga diungkapkan dengan kalimat *lir kiyamat saben hari* (seperti kiamat saja setiap hari). Dengan kehidupannya yang sederhana, baik dalam pakaian, atau makanan, RM. Sudiro tumbuh sebagai pemuda yang kuat, disiplin, dan berani dalam mengambil resiko. Kesederhanaan hidup RM Sudiro masih berlanjut ketika menjadi prajurit Legiun Mangkunegaran dengan gaji f.50 per bulan (Setomo Siswokartono, 2006: 79). Dengan penghasilan yang tidak seberapa tersebut, RM. Sudiro harus mampu mengatur kehidupan sehari-hari dengan baik. Berhemat dan makan apa adanya merupakan salah satu cara agar mampu bertahan hidup sampai mendapat gaji pada bulan berikutnya.

Sikap hidup sederhana (*prasaja*) yang membawa kejayaan dan kemandirian sebagaimana dicontohkan Mangkunegoro IV menjadi penting untuk ditanamkan dalam kehidupan sehari-hari. Kesederhanaan dan kesusahpayahan dalam kehidupan dapat membawa seseorang menjadi manusia yang utama, menghargai orang lain, dan berbuat baik untuk orang lain dan masyarakat. Sikap hidup sederhana, *prasaja, sepi hawa, tan karem karamayan* yang dicontohkan oleh Mangkunegoro IV perlu diteladani oleh pemimpin zaman sekarang untuk mengurangi gaya hidup hedonistis dan konsumeristis yang berujung pada upaya untuk memperkaya diri melalui cara-cara yang tidak semestinya dan melanggar peraturan.

#### **D. Kebaikan (*Setya Budya*)**

Kebaikan merupakan esensi dari moralitas, meskipun para ahli etika mengalami kesulitan untuk memberikan definisi yang memuaskan tentang arti kata baik. Suseno (2006: 1) menyatakan bahwa seakan-akan kata baik sudah jelas dengan sendirinya. Meskipun banyak pendapat tentang arti kata baik, misalnya baik disamakan dengan nikmat (kaum hedonis), baik sama dengan apa yang diinginkan orang (etika psikologis), atau baik disamakan dengan kehendak Allah (etika teonom), namun semuanya belum mampu memberikan penjelasan yang memuaskan tentang arti dan maknanya. Aristoteles (Suseno, 1998: 37) kemudian mengkaitkan kebaikan dengan keutamaan yang memandang orang berkeutamaan sebagai orang yang sudah biasa bertindak dengan tepat. Keutamaan bukan suatu emosi atau kemampuan, melainkan suatu disposisi atau sikap batin tetap. Dampak dari adanya keutamaan adalah manusia menjadi baik, dan sekaligus dapat bertindak dengan baik juga. Nilai kebaikan selalu mengandung undangan atau himbuan dari hati nurani yang bersumber dari paham dan nilai-nilai luhur untuk diejawantahkan dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam Serat Wedhatama kata *setya budya* dapat dikaitkan dengan kebaikan, sebagai revivalisme dari kejahatan atau *angkara*. Untuk dapat berbuat baik manusia harus memiliki prinsip dasar kebaikan yang didasarkan pada nilai-nilai

budaya tertentu. Oleh karena itu, manusia membutuhkan *ngelmu, kawruh* atau pengetahuan yang memadai sehingga secara rasional dapat menentukan mana yang baik, dan mana yang tidak baik. Hal tersebut sesuai dengan pandangan Iris Murdoch (Suseno, 2006: 135) yang menyatakan bahwa dinamika menjadi manusia yang lebih baik tidak hanya ada dalam diri sendiri, dalam kehendak otonom, melainkan juga dari panggilan realitas yang menuntut seseorang mau keluar dari tipuan fantasi, serta berani melihat dengan mata hati. Pengetahuan merupakan tarikan yang baik yang mendorong manusia untuk melihat dengan lebih benar, dengan pandangan adil dan penuh kasih yang diarahkan pada sebuah realitas individual.

*Ngelmu iku kelakone kanthi laku//lekase lawan kas//tegese kas nyantosani//setya budya pangekese dur angkara* (WT, 3: 1).

(Ilmu itu dapat terwujud dengan laku, diawali dengan kemauan, kemauan artinya sentausa, budi baik penghancur kejahatan)

Kebaikan yang didasarkan pada *ngelmu, kawruh*, dan pengetahuan mendorong manusia pada keutamaan, sehingga ia mampu bertindak secara etis dan bermoral. Keutamaan (*virtue*) merupakan suatu kecenderungan tetap, suatu disposisi yang membuat kehendak tetap cenderung ke arah tertentu. Achmad Chodjim (2016: 190) menyatakan bahwa orang yang sentosa selalu tetap teguh, tidak khawatir, tidak terombang-ambing oleh keadaan yang selalu berubah. Keteguhan dalam menghadapi gangguan dan godaan justru akan membentuk dirinya sebagai orang yang memiliki kesentosaan yang sesungguhnya. Orang yang mampu mengalahkan kejahatan akan menjadi orang yang suka memaafkan karena menyadari bahwa setiap orang mempunyai kemungkinan untuk dapat berbuat salah. Orang akan bermartabat luhur bila menjadikan dirinya rendah hati sebagai wujud dari kedewasaan jiwanya.

*Beda lamun//kang wus sengsem reh ngasamun//semune ngaksama//sasamane bangsa sisip//sarwa sareh saking mardi martatama.* (WT, 3: 3)

(Berbeda dengan, yang terpicat dengan kesunyian, air mukanya mencerminkan sebagai pemaaf, terhadap sesamanya yang bersalah, serta bersikap sabar untuk mewujudkan budi yang baik).

Aristoteles (Suseno, 2009: 42) menyatakan bahwa *wong utama* atau *a virtuous person* tidak hanya merujuk pada orang yang selalu berbuat baik, melainkan orang yang kuat batinnya, mantap, tidak mudah goyah, tidak resah, berani, dan dapat diandalkan. Lebih lanjut dikatakan bahwa orang yang bermutu secara moral tidak pernah akan melakukan sesuatu yang jelek pada dirinya sendiri. Nilai kebaikan (*setya budya*) yang melekat pada diri seorang pemimpin merupakan modal dasar yang kuat untuk melaksanakan tugasnya sebagai penghancur kejahatan (*pangekese dur angkara*). Mangkunegoro IV menegaskan bahwa kebaikan sebagai

suatu nilai kepemimpinan yang mementingkan sikap dan kemauan untuk mencari pengalaman mistik guna memahami realitas kehidupan yang semakin kompleks. Ilmu pengetahuan (*ngelmu*) hanya dapat dicapai dan dikuasai dengan *laku* yang harus dijalankan dengan sungguh-sungguh.

*Uger lugu//den ta mrih pralebdeng kalbu//yen kabul kabuka//ing drajad kajating urip//kaya kang wus winahya sekar srinata.* (WT, 3: 9)

(Asal lugas, agar benar-benar merasuk ke dalam hati, bila berhasil akan terbuka, derajat cita-cita hidup yang sebenarnya, seperti yang telah tersurat dalam tembang *srinata*).

Dalam konteks budaya Jawa *laku* identik dengan *samadi* sebagai upaya untuk memahami fenomena alam maupun memahami kehendak Tuhan atas titah-Nya di dunia. *Samadi* memerlukan tekad, kemauan yang kuat karena *samadi* merupakan perjuangan berat dan panjang untuk merenungkan secara mendalam guna mengabstraksikan hubungan antara beberapa kejadian dan sekaligus mendialogkan dengan suara langit (Tuhan). Orang yang mempunyai *ngelmu*, *kawruh*, dan pengetahuan yang lain merupakan seseorang yang utama disebabkan oleh kemampuannya dalam memahami persoalan dari berbagai sudut pandang. Ia akan memaafkan dan memaklumi kesalahan atau kekurangan orang lain. Pada gilirannya seorang yang berilmu dan memiliki banyak pengetahuan berpotensi menjadi seorang yang bijaksana, dapat berbuat kebaikan, dan mampu menghiasi dunia dengan kebaikan dan kesejahteraan (*hamemayu hayuning bawana*).

Bagi seorang pemimpin, tekad dan kemauan yang kuat upaya untuk mencari *ngelmu* atau *ngangsu kawruh* merupakan langkah awal menuju manusia utama. Asketisme mempersiapkan seorang pemimpin menjalin kontak dengan pelaku supranatural. Ia akan dipengaruhi oleh kehendak sadar maupun niat tak sadar para ahli mistik, yang menyebabkan dirinya mencapai peningkatan kekuasaan. Dengan kekuasaannya itu seorang pemimpin yang baik mampu menghancurkan kekuatan yang ingin mengganggu kesejahteraan dunia. Menghancurkan kekuatan jahat yang mencoba untuk membuat *chaos* (kacau) dan kerusakan memerlukan ilmu dan pengetahuan yang mendalam agar dapat mengatasi masalah tanpa menimbulkan permasalahan yang baru. Lebih lanjut Serat Wedhatama menyatakan nafsu dan angkara yang terakumulasi dalam diri seseorang pemimpin akan sangat membahayakan apabila dibiarkan begitu saja. Sikap askesis merupakan salah satu upaya mendekati diri kepada Tuhan guna menumbuhkan rasa cinta dan kasih.

*Taman limut//durgameng tyas kang weh limput//kerem ing karamat//karana karoban ing sih//sihing suksma ngrebda sahardi gengira* (WT, 3: 4)

(Keadaan yang sepi, gangguan hati yang menguasai, dapat tenggelam oleh rahmad, karena tenggelam dalam cinta kasih, kasih hati yang berkembang sebesar gunung).

*Setya budya* atau kebaikan wajib dikembangkan oleh seorang pemimpin dengan jalan kontemplasi, sikap asketik dan selalu melakukan refleksi diri. Dengan menenggelamkan diri dalam kesunyian, merenungkan diri, akan tumbuh budi atau sifat yang mulia (*martatama*) yang tampak antara lain dalam sikap sabar, selalu menggunakan hati yang jernih dalam menghadapi persoalan, serta selalu memaafkan kesalahan orang lain. Kebaikan merupakan manifestasi dari tindakan kebijakan, dan pengambilan keputusan yang dilakukan oleh pemimpin dengan hati dan pikiran yang jernih yang didasarkan pada ilmu dan pengetahuan yang mendalam. Ilmu dan pengetahuan yang dimaksudkan di sini bukanlah ilmu dan pengetahuan yang bersandar pada norma-norma rasionalitas dan empirisme sebagaimana dimaksudkan dalam pengertian *science* atau *knowledge*, akan tetapi abstraksi terhadap fenomena kehidupan yang bersifat spekulatif yang diperoleh melalui suatu ritual keagamaan yang sifatnya mistis yang biasa disebut pengalaman keagamaan Jawa (Daryono, 2007: 125).

Dalam pengertian pengalaman keagamaan, maka pengetahuan diperoleh melalui percobaan seperti di dalam tradisi yang terekam dalam kesadaran dan sebagai hasil dari kontemplasi batin yang mendalam atas fenomena yang diselidikinya. Terdapat kesadaran akan adanya dunia ghaib, rohaniah, atau spiritual sebagai pandangan dunia atas pembuktian fakta kerohaniannya tersebut dalam dunia jasmaniah. Dalam praktiknya pengetahuan misik atas fenomena jasmaniah yang dimiliki oleh seorang raja atau pemimpin melahirkan *kawicaksanan* sebagai cerminan kebijaksanaan yang dimiliki raja berkat pengalaman mistiknya. *Kawicaksanan* sebagai titik pandang dalam dunia budaya Jawa merepresentasikan upaya olah budi sang raja untuk memecahkan persoalan dan permasalahan yang dihadapi oleh rakyatnya. Boogert (2015: 218) memaknai *ngelmu* identik dengan *kawruh* (*knowledge*) yang selalu berkaitan dengan dunia mistik.

*Today ngelmu seems to be understood as either magical or as mystical knowledge. Both stances have their roots in the genealogy of 'Javanese Islam' and 'Javanism'. In the first instance, ngelmu is often equated with magic. Already in the accounts of the missionaries we come across this connotation, making it suspect from the outset.*

Dalam pandangan filsafat Barat pengetahuan yang sesungguhnya identik dengan keutamaan sedangkan keutamaan sama dengan kebahagiaan. Dalam pandangan Yustinus Sumantri (2005: 105) Wedhatama tidak bertolak dari paham spekulatif mengenai badan jiwa (*dualisme*) akan tetapi pandangannya tentang manusia dan hidup berasal dari penelitian terhadap diri sendiri atau pengalaman sendiri. Metode kontemplasi, askesis, *manekung*, dan *meneges* mampu memahami manusia seobjektif mungkin dalam arti dapat menemukan hukum-hukum alam yang menentukan gerak manusia tetapi metode yang digunakan sifatnya subjektif, mawas diri. Mendorong orang lain untuk mengusahakan sendiri penelitian

terhadap diri sendiri merupakan salah satu kelebihan *ngelmu* Jawa daripada pengetahuan yang hanya dibagikan atau disebarluaskan kepada orang lain. Stange (1998: 4) menyatakan bahwa dalam konteks budaya Jawa tradisional, ilmu dalam bentuknya yang utama adalah *ngelmu*, merujuk pada *gnosis*, suatu bentuk mistik atau spiritual daripada ilmu, yang tidak hanya intelektualistik namun juga sifatnya intuitif. Pada hakikatnya *ngelmu* merupakan keseluruhan tubuh dengan segenap organ yang ada di dalamnya, bukan hanya pikiran saja yang tahu.

Niels Mulder (2001: 83) menyatakan bahwa penalaran mistik Jawa menarik kesejajaran antara dunia manusia dengan mitologi wayang dalam menjelaskan peristiwa dan keadaan zaman. Dalam kesejajaran tersebut ketika representasi dari golongan anarkis menduduki kekuasaan, maka kehidupan di dunia manusia mengalami kekacauan, sebaliknya ketertiban dan kedamaian dunia manusia akan terwujud manakala golongan proketertiban berkuasa. Dengan renungan yang lebih mendalam hubungan itu akan menampakkan diri dalam tampilan dua sisi. Ketika kondisi spiritual manusia tertata dan tenang, saat ia tidak dituntun oleh gairah dan hasrat pribadinya maka kehidupan di muka bumi adil dan makmur belaka yang mencerminkan kosmos yang teratur dan harmoni antara Tuhan dan manusia. Lebih lanjut Niels Mulder (1973: 62) menyatakan bahwa orang Jawa memandang dan mengalami kehidupan mereka sebagai suatu keseluruhan yang bersifat sosial dan simbolis. Oleh karenanya hasil pemikiran menjadi samar, campur baur dan kurang sistematis. Simbol-simbol merumuskan hubungan antar fenomena dianggap sebagai keadaan yang diinginkan. Mereka juga terbiasa membuat prediksi (ramalan) sebagai sebuah pemikiran yang sifatnya apologetik. Tidak ditemukan tingkatan abstraksi yang sistematis, cara berpikrinya menjadi sangat kongkrit sambil menghubungkan semua fenomena yang dihadapi secara langsung. Orang Jawa lebih mempercayai *rasa* daripada nalar, akal, atau instrumen lainnya dalam upaya memahami dunia fenomenal sehingga menghasilkan pengetahuan yang esoterik dan sulit untuk dianalisis secara rasional maupun empirik.

Pandangan Kejawen menyebutkan bahwa pengetahuan sejati bersifat subjektif, sebuah pemahaman individual tentang watak sejati dari segala sesuatu benda dan fenomena yang tidak bisa dirumuskan secara objektif. Epistemologi Kejawen mensyaratkan untuk memperoleh pengetahuan harus diawali dengan keterpesonaan terhadap misteri dan pengetahuan lain yang sulit dimengerti dengan pemahaman rasionalitas maupun empiris. Ajaran Jawa penuh dengan simbolisme dan pengetahuan esoterik yang memancing keingintahuan mendalam tentang dunia empirik dan apa saja yang terkandung di dalamnya. Ajaran-ajaran semacam itu berangkat dari mitologi pewayangan kuno yang mengambil ilhamnya dari Mahabharata yang menganalogikan kehidupan sebagai pantulan belaka, sebuah bayangan dari kebenaran dan realitas yang lebih tinggi. Elaborasi dari pengetahuan yang diperoleh dengan jalan demikian hanya bisa dipahami secara intuitif bukan dengan penalaran atau pembuktian empiris (Mulder, 2011,

128). Ide dan gagasan yang didasarkan pada intuitif menghasilkan pengetahuan esoterik yang sifatnya kadang-kadang spekulatif sehingga sulit untuk dipahami oleh orang lain. Pemimpin yang intuitif kadang-kadang menghasilkan gagasan yang amat bermanfaat bagi kemajuan organisasi yang dipimpinnya. Kegiatan berpikir yang didasarkan pada ide dan gagasan di luar paradigma konservatif bisa jadi menghasilkan ide dan gagasan hebat, *out of the box* yang sangat dibutuhkan untuk mendorong kemajuan dan perubahan.

Perjalanan Mangkunegoro IV dalam mencari ilmu menunjukkan bahwa apa yang dikemukakan dalam Wedhatama merupakan refleksi dari kehidupannya sendiri. RM. Soediro tidak pernah menempuh pendidikan formal, disebabkan oleh ketiadaan sekolah formal pada masa tersebut. Babad Mangkunegoro IV (Soetomo Siswokartono, 2006:77) mencatat bahwa untuk kepentingan pendidikan Mangkunegoro II memanggil guru-guru privat untuk mengajar RM. Soediro di rumahnya. Guru agama, dan guru pendidikan umum diminta untuk mengajarkan membaca dan menulis huruf Jawa, cerita pewayangan, babad, dan lain-lain. Bidang budaya, sastra, dan kepribadian Jawa merupakan bidang yang diajarkan oleh guru-guru tersebut. Sejak berusia 10 tahun RM. Soediro dididik oleh Pangeran Rio seorang bangsawan tinggi yang kelak menggantikan Mangkunegoro II sebagai *pengageng* Pura Mangkunegaran. Pendidikan yang diperoleh bukan sebuah pendidikan akademis yang belajar ilmu dan pengetahuan sebagaimana pola pendidikan modern, tetapi sebuah pendidikan khas Keraton Jawa yang menekankan pada domain afektif yaitu sikap dan perilaku yang bersumber pada moralitas Jawa yang religius. Di samping itu juga pelajaran tentang etika dan etiket Jawa, budaya, sastra, tari, dan juga pendidikan *olah kanuragan*.

Daryono (2007: 37) menyatakan bahwa pendidikan RM. Soediro bertitik tolak dari pendidikan keluarga yang menempuh tiga tingkatan pendidikan yang menyatu dalam pola keluarga priyayi Jawa yaitu: pertama *ngenger* atau *nyuwita*, kedua: *magang* atau membantu, dan ketiga: *wisuda* (*kinulawisuda*) untuk menduduki jabatan tertentu. Berkat pendidikan keluarga tersebut maka nilai-nilai moralitas dan religiusitas budaya Jawa sangat kental dalam karya-karya beliau. Untuk menambah wawasan dan pengetahuannya Mangkunegoro II memanggil guru dari Belanda yaitu JFC. Gericke, dan CF Winter untuk mengajarkan membaca dan menulis huruf Latin serta bahasa Belanda. Pergaulannya dengan para *ambtenaar* dan Residen Surakarta menambah luasnya wawasan dan pengetahuan sehingga raja-pujangga tersebut dikenal sebagai filsuf yang mampu memberikan inspirasi bagi rakyatnya.

Mangkunegoro IV juga berteman dekat dengan R. Ng. Ronggowarsito seorang pujangga yang termasyur yang pada waktu itu mengabdikan pada Kraton Kasunanan Surakarta. Berkat pergaulannya dengan sang pujangga, Mangkunegoro IV mendapat tambahan wawasan dan pengetahuan tentang sastra Jawa. Pengembaraan intelektualnya dalam bidang sastra dan budaya menghasilkan karya-karya monumental yang semakin mengukuhkan dirinya

sebagai raja yang berhasil dalam membangun kesejahteraan dan kebahagiaan untuk semua orang, warga dan penduduk pada Praja Mangkunegaran. Serat Darmawasita, Serat Tripama, Serat Wirawiyata, Serat Sriyatna, Serat Salokatama, Serat Paliatma, Babad Sinawung Sekar, Babad Serenan, merupakan beberapa karya Mangkunegoro IV yang membuktikan kejeniusan dan kehebatannya dalam bidang sastra.

## E. Ikhlas (*Lila*)

Ikhlas merupakan salah satu sikap hidup orang Jawa yang menerima segala sesuatu dengan kesadaran spiritual dan psikologis tanpa merasa kecewa (*nggerundel*). Orang Jawa sadar bahwa segala sesuatu yang diterimanya merupakan karunia dan suratan nasib dari Tuhan. Sebagai titah, manusia harus diterima segala kejadian dengan ikhlas tanpa rasa kecewa. Agar sikap ikhlas dan menerima muncul dan terinternalisasi dalam diri manusia, maka ia harus mengambil jarak terhadap dunia. Jika manusia ingin mempunyai arti dalam dunia, maka ia harus terlebih dahulu merenungkan dunia itu sendiri. Sikap inilah yang oleh De Jong (1976: 17) disebut sebagai distansi yang dilanjutkan dengan konsentrasi untuk kemudian bermuara pada sikap representasi. Suseno (1985: 143) ikhlas berarti bersedia yaitu suatu sikap yang memuat kesediaan individu untuk melepaskan individu-alitas sendiri dan mencocokkan diri ke dalam keselarasan agung alam semesta. Serat Wedhatama (4: 26) mengemukakan konsep keikhlasan dengan sikap hidup ikhlas, sabar, dan tawakkal untuk berbuat kebajikan.

*Pamoting ujar iku//kudu santosa ing budi teguh//sarta sabar tawakal  
legaweng ati//trima lila ambek sadu//weruh wekasing dumados.*

(Muatan perkataan itu, harus kuat pada sikap teguh, serta sabar dan tawakkal mengikhlaskan hati, menerima rela berbuat baik, mengetahui akhir kejadian).

Berbagai idiom bernada keikhlasan tampak dalam budaya Jawa seperti: *bungah sajroning susah, prihatin sajroning bungah* (gembira di dalam penderitaan, menderita di dalam kebahagiaan). Sedangkan *riila* merupakan suatu kesanggupan untuk melepaskan hak milik, kemampuan dan hasil-hasil pekerjaan sendiri apabila menjadi tuntutan tanggung jawab atau nasib. Ikhlas dan *riila* harus dipahami sebagai keutamaan positif bukan sebagai situasi menyerah dalam arti negatif. Ikhlas dan *riila* merupakan tanda keutamaan otonom, sebagai kemampuan untuk melepaskan penuh pengertian daripada membiarkan sesuatu direbut secara pasif.

Sikap ikhlas dalam konteks kebatinan Jawa mempunyai tiga dimensi yang saling berkaitan yaitu: *riila*, *narima*, dan *sabar*. *Riila* yaitu keikhlasan hati sewaktu menyerahkan segala miliknya, hak-haknya kepada Tuhan. Orang yang mempunyai sikap *riila* tidak sepatutnya apabila ia berharap akan mendapatkan hasil dari

perbuatannya, apalagi sampai bersedih hati atau menggerutu terhadap semua penderitaan yang disebut kesengsaraan, tuduhan, fitnah, kehilangan kekayaan, pangkat, jabatan, dan lain-lain. *Rila* menuntut suatu sikap mengharapakan sesuatu yang lebih baik dari apa yang telah hilang. Manusia yang memiliki sikap *rila* selayaknya menyerahkan segala keinginannya, kemauannya kepada Yang Maha Kuasa. De Jong (1976: 18) mendefinisikan *rila* sebagai berikut:

Sesungguhnya yang disebut *rila* adalah keikhlasan hati dengan rasa bahagia dalam hal menyerahkan segala miliknya, hak-haknya dan semua buah pekerjaannya kepada Tuhan dengan tulus ikhlas karena mengingat bahwa semuanya itu ada di dalam kekuasaan Tuhan maka dari itu harus tiada suatuupun yang membekas di dalam hati.

Dalam pandangan Mangkunegoro IV *rila* atau *lila* merupakan sikap batin untuk menerima segala kehendak dan ketentuan dari Yang Maha Kuasa. Nasib manusia telah ditentukan oleh-Nya termasuk nasib yang mungkin tidak diinginkan misalnya kehilangan sesuatu yang sangat dicintainya. De Jong (1976: 18) menyatakan bahwa sikap *rila* juga harus ditunjukkan ketika mendapat perlakuan yang tidak meyenangkan dari orang-orang di sekitarnya. Sikap *rila* bermuara pada kepasrahan atas kepada Yang Maha Kuasa sehingga segala kesukaran dan penderitaan yang dialami akan hilang meski tidak dalam kenyataan, namun dalam penghayatan pribadi.

*Sabarang tindak-tanduk//tumindake lan sakadaripun//den ngaksama kasisipaning sasami //sumimpanga ing laku dur//ardaning budi kang ngrodon* (WT, 4: 27).

(Semua tingkah laku, terlaksana sesuai kemampuan, maafkanlah kesalahan orang lain, janganlah berlaku jahat, karea dorongan nafsu yang jahat).

Budiono Herusatoto (2008: 127) menyatakan bahwa *narima* adalah menerima dengan senang hati segala sesuatu yang menimpa dirinya, merasa puas dengan nasibnya, tidak memberontak, dan menerima dengan terima kasih. Apapun yang sudah digenggamnya dikerjakan dengan senang hati, tidak loba dan *ngangsa* (rakus, serakah). Hanya orang yang *rila* dan *narima* yang akan menjadi orang sabar. Kesabaran diartikan sebagai pengekangan diri yang paling tinggi sebagai representasi hidup yang secara batiniah menjadi raja. Ia hidup jauh dari dunia material agar dapat menguasai dunia.

Dalam pandangan Niels Mulder (2011: 131) *narima* (menerima) berarti mengetahui tempatnya menerima nasib dan bersyukur pada Tuhan sebab ada kepuasan dalam memenuhi nasib dalam kesadaran bahwa segala sesuatunya sudah digariskan. Dengan penuh kesadaran orang manusia harus mengikuti takdir, ia tidak bisa melarikan diri darinya. Hal tersebut bukan berarti orang tidak perlu berusaha untuk mencapai yang terbaik sebab ia bisa mengetahui nasibnya hanya dengan melihat hasil dari perbuatannya. Jadi aktif membentuk hidup dalam kesadaran memenuhi tugas seseorang dalam tatanan yang lebih besar



adalah sesuatu yang masuk akal. Nilai kepemimpinan yang ikhlas didasarkan pada sikap hidup manusia Jawa yang mengedepankan distansi, yaitu mengambil jarak terhadap dunia di sekitarnya yang dimaksudkan sebagai suatu jalan untuk menemukan dirinya sendiri. Kehidupan di dunia yang kadang susah kadang bahagia, mengacaukan kesadaran diri sehingga manusia harus menjauhi dan mengambil jarak dengan dunia dengan segala isi dan keindahannya (De Jong, 1976: 17).

Mangkunegoro IV merupakan penerus dinasti Mataram yang dengan ikhlas berjuang membangun bangsa dan negara agar terbebas dari belenggu kekuatan asing. RM. Said atau Pangeran Sambernyawa berjuang dengan sekuat tenaga menentang hukuman pembuangan KPA Mangkunegara ke Sri Lanka. Ketika RM Said kemudian sepakat untuk mengadakan perundingan pada tahun 1757 yang bermuara pada pembentukan Pura Mangkunegaran, hal tersebut merupakan kehendak dari Tuhan yang diterima dengan ikhlas, *ri-la*, *na-ri-ma* dan *le-gawa*. Serat Wedhatama menyatakan konsep ikhlas, *ri-la*, dan *na-ri-ma* sebagai berikut:

*Lila lamun//kelangan nora gegetun//trima yen ketaman//sakserik sameng dumadi//tri legawa nalangsa srah ing bathara* (WT, 3: 11).

(Rela apabila, kehilangan tanpa merasa kecewa, menerima bila mendapat perlakuan tidak menyenangkan, kebencian dari sesama, ketiga lapang dada berserah diri kepada Tuhan).

*Ri-la* merupakan sikap dasar manusia Jawa dalam menghadapi permasalahan hidup agar dapat selaras dengan manusia lainnya. Segala sesuatu yang ada dan melekat pada diri manusia merupakan titipan maka apabila sewaktu-waktu diambil oleh si empunya manusia harus rela melepaskannya. Dalam sikap tersebut terkandung toleransi dan kesabaran yang tinggi, untuk menghadapi orang lain yang bahkan menyakiti atau merugikan dirinya. Bagi rakyat kecil (*kawula*) sikap *lila legawa* dan *na-ri-ma* merupakan perwujudan dari sikap hidup yang siap melayani dan melaksanakan perintah dari pemimpin mereka (priyayi). Mereka sadar bahwa sudah menjadi takdir bagi *wong cilik* untuk berbuat sesuatu, bekerja, dan melayani priyayi. Semuanya merupakan surat takdir, *pinesthi* oleh kehendak Tuhan yang harus diterima dengan ikhlas dan tidak banyak mengeluh karena pada dasarnya setiap manusia menerima takdirnya masing-masing. Orang Jawa menghargai kemampuan seseorang untuk menyembunyikan keadaan mereka yang sebenarnya menderita. Salah satu teknik yang biasa dipergunakan oleh orang Jawa adalah degan kebiasaan berpura-pura atau *ethok-ethok*. Hal ini merupakan sebuah usaha untuk menjaga tingkat keakraban agar tetap sedang-sedang saja, suatu kehangatan hubungan *ethok-ethok* dimana semua perasaan yang sebenarnya dapat disembunyikan dengan efektif di belakangnya (Suseno, 1985: 43).

Sikap ikhlas menjadikan manusia sebagai makhluk utama yang *legawa*, pasrah total dalam hidup, suatu sikap penyerahan diri sepenuhnya kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Dalam budaya Jawa sifat demikian dinamakan *mulat*

*sarira* yaitu melihat diri sendiri, melakukan instropeksi terhadap dirinya sendiri. Sikap *legawa* tidak akan menimbulkan kekecewaan dalam menjalani kehidupan sehari-hari bahkan sebaliknya sikap *legawa* akan membawa seseorang untuk mendekatkan diri kepada Tuhan (Achmad Chodjim, 2016: 241). Serat Wedhatama (3: 12) menyatakan hal tersebut dengan kalimat sebagai berikut:

*Bathara Gung//inguger graning jajantung//jenek Hyang Wisesa//sana pasenetan suci//nora kaya si mudha mudhar angkara.*

(Tuhan Maha Agung, ditempatkan di dalam jantung, asyik dengan Hyang Maha Kuasa, di tempat suci nan sunyi, tidak seperti yang muda yang mengumbar angkara).

Nilai keikhlasan menggambarkan sikap manusia Jawa yang menerima eksistensi dan garis nasib yang telah ditentukan oleh Tuhan sebagai satu kesatuan dalam tatanan dunia. Mulder (2011: 130) menyatakan bahwa kesatuan eksistensi pada dasarnya bersifat misterius, meskipun demikian ia merupakan sebuah tatanan yang diatur dimana kehidupan di dunia merupakan ekspresi dari sebuah wayangan dari kebenaran yang lebih tinggi. Kesatuan tersebut tunduk pada hukum kosmis yaitu hukum kepastian atau hukum *pinesthi* yang menyatakan bahwa ciptaan harus menempuh garis yang sudah ditetapkan. Kehidupan juga merupakan sebuah kemajuan tak terelakkan selain menetapkan batas bagi pengalaman, tujuan, dan kemauan individual.

Mangkunegoro IV menunjukkan sikap *legawa* dengan tetap menjalankan tugas negara, meskipun sedang menerima musibah. Sarwanta WS (Soetomo Siswokartono, 2006: 82) menulis bahwa KPA. Adiwijaya meninggal pada hari Ahad Kliwon, 24 Ruwah Tahun Wawu 1755 atau tahun 1826 Masehi. Dengan berat hati ia terpaksa meminta izin kakeknya, Mangkunegoro II untuk pulang ke Surakarta guna memberikan penghormatan yang terakhir kepada ayahnya. Setelah selesai pemakanam, RM. Sudiro segera kembali ke medan pertempuran di daerah Klaten. Baru sekitar satu bulan berada di medan pertempuran, RM. Sudiro kembali meminta izin untuk kembali ke Surakarta, karena ibundanya meninggal dunia. Ketika sedang berada di Surakarta untuk berkabung, RM. Sudiro menerima kabar bahwa Legiun Mangkunegaran di bawah pimpinan KP. Arya Mataram mengalami kekalahan telak dalam pertempuran di Brosot, Yogyakarta. Sebanyak 150 orang prajurit dan 4 orang opsir gugur, dua buah meriam dirampas oleh pasukan Pangeran Diponegoro (Soetomo Siswokartono, 2006: 83).

Sikap ikhlas dan *legawa* sebagaimana ditunjukkan oleh RM Sudiro merupakan identifikasi perilaku moral yang etis sebagai keutamaan *satriya* dengan watak yang kuat. Kemampuan beliau dalam menguasai dirinya sendiri merupakan karakter utama sebagai indikator kebijaksanaan (*wisdom*) seseorang. Ketika sedang dilanda kesedihan akibat meninggalnya orang tua, beliau hanya pulang sebentar untuk memberikan penghormatan, dan segera kembali ke tempat tugasnya. Sikap etis *andhap-asor* seperti itu mencerminkan perilaku moral yang

tidak mengkedepankan kepentingan sendiri, melainkan berusaha memberikan kontribusi yang signifikan kepada bangsa dan negara, seberapapun sedihnya perasaan duka yang sedang dialaminya. Sikap *riila*, ikhlas, dan *legawa* merupakan salah satu keutamaan seorang pemimpin yang memandang kedudukan dan kekuasaan sebagai amanah yang harus dijalankan untuk menyempurnakan misi kemanusiaan.

## F. Religiusitas

Agama mempunyai hubungan yang erat dengan moral, karena ajaran agama mengandung ajaran moral yang menjadi pegangan perilaku bagi para penganutnya. Dalam seluruh agama besar di dunia dikenal atura-aturan etis yang dapat diterima oleh hampir semua agama. Dalam pandangan Bertens (2007: 38) agama semakin memperkuat dan menjadi daya ikat bagi aturan-aturan moral yang etis bagi pengikutnya. Nilai-nilai religiusitas bangsa Indonesia ditunjukkan dengan banyaknya peninggalan monumental keagamaan yang menjadi ikon bagi perkembangan kehidupan keagamaan, dan kebudayaan Indonesia. Candi, masjid, makam, dan artefak dari zaman Megalithikum sampai sekarang menjadi bukti bahwa selama ribuan tahun bangsa Indonesia telah mengenal agama dan kepercayaan.

Dinasti Mataram yang berkuasa di Surakarta dan Yogyakarta merupakan penganut agama Islam yang telah tumbuh sejak akhir abad XIV. Oleh karenanya tidak mengherankan apabila tradisi dan budaya Jawa mengandung nilai-nilai religius yang amat kentara. Kepemimpinan Jawa sarat dengan nilai-nilai religius, bahkan paham keagamaan dijadikan sebagai salah satu sumber legitimasi kekuasaan raja. Religiusitas budaya Jawa merupakan akumulasi dari unsur-unsur keagamaan yang berkembang di Jawa baik kepercayaan lokal, Hindu, Budha, dan Islam. Pengalaman keagamaan Jawa merupakan pengetahuan esoterik bagi sumber nilai-nilai moral budaya Jawa yang ditunjukkan melalui sikap hormat dan rukun sebagai ikhtiar untuk menjaga keserasian dunia.

Dalam Serat Wedhatama, Mangkunegoro IV mengemukakan konsep catur sembah sebagai upaya manusia untuk mencapai bersatu dengan Tuhan. Catur sembah yang terdiri atas empat tingkatan yaitu: sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa, dan sembah rasa dimaksudkan sebagai jalan untuk mengamalkan dan memaknai peribadatan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Catur sembah merupakan suatu rangkaian peribadatan yang dilakukan secara bertahap untuk mempermudah pengamalan peribadatan. Amalan catur sembah dapat menghantarkan seseorang untuk memperoleh *nugrahaning manon* (anugerah Tuhan) berupa kebahagiaan, ketenteraman, dan kedamaian lahir dan batin (Wawan Susetya, 2010: 1). Dalam perspektif keagamaan, ajaran Mangkunegoro IV tentang catur sembah merupakan indigenouisasi dari konsep tasawuf yang mengenal terminologi: *syariat* (sembah raga), *thariqat* (sembah cipta), *hakikat* (sembah jiwa), dan *makrifat* (sembah rasa).

Tasawuf atau mistisisme merupakan suatu falsafah hidup yang dimaksudkan sebagai cara untuk meningkatkan jiwa seorang manusia melalui ritual dan praktik keagamaan tertentu. Melalui pengalaman keagamaan yang sifatnya mistis seseorang berusaha untuk mendekatkan diri dan bersatu dengan Tuhannya (*manunggaling kawula-gusti*). Maldwin Hughes (Daryono, 2007: 126) menyatakan bahwa pengalaman keagamaan berarti adanya kesadaran akan dunia ghaib, rohaniyah atau spiritual, sebagai pandangan dunia dan pembuktian fakta-fakta kerohaniannya tersebut dalam dunia jasmaniah. Ini menjadi acuan untuk menguraikan realitas ghaib sebagai pandangan dunia atau spiritual dimana manusia mengadakan hubungan dengan sesamanya. Melalui *laku* atau ritual *tapa brata* sebagai sikap askesis seseorang dapat menemukan *rasa* yang dapat dijadikan sebagai *way of life*, serta penuntun bagi kehendak dan tingkah laku manusia.

Laku dan ritual yang biasa dijalankan orang Jawa untuk menemukan kebenaran sejati disebut dengan agama *rasa*. Melalui *rasa* orang dapat menyelami dirinya sendiri sebagai upaya untuk mewujudkan perjumpaan dengan Yang Ilahi (Yustinus Sumantri, 2005: 87). Pengembangan *rasa* seharusnya menumbuhkan sikap *eling*, serta menangkap hakikat Ilahi yang merupakan asal-usul manusia itu sendiri. Religiusitas dalam Serat Wedhatama merupakan sebuah pengalaman kebatinan orang Jawa sebagai upaya untuk menggapai *manunggaling kawula-gusti* melalui *laku* atau ritual keagamaan tertentu yang kemudian dikenal dengan terminologi catur sembah.

*Mingkar mingkuring angkara//akarana karenan mardi siwi//sinawung resmining kidung//sinuba sinukarta//mrih kretarta pakartining ngelmu luhung//kang tumrap neng tanah Jawa//agama ageming aji. (WT, 1: 1)*

(Menghindarkan diri dari angkara, karena kegemaran memberi pengetahuan dalam mendidik para putra, sambil mendendangkan sebuah kidung lagu, yang digubah itu dihiasi dengan kata-kata indah, agar menyenangkan yang bertujuan agar tumbuh jiwa dan ilmu yang luhur, yang sesuai dengan dasar kejiwaan yang berlaku di tanah Jawa, agama yang menjadi pegangan raja).

Tembang di atas menegaskan bahwa nilai-nilai religius Islam merupakan panutan bagi kerajaan sebagai dasar kejiwaan umat manusia. Kalimat *agama ageming aji* bermakna agama sebagai pegangan raja untuk menentukan tindakan atau keputusan etis yang menyangkut kehidupan rakyat banyak. Nilai-nilai religiusitas dalam Serat Wedhatama mengejawantah dalam tata krama Jawa yang bermakna transeden dalam sebuah lingkungan budaya yang adiluhung. Raja Jawa harus memahami nilai-nilai religius tersebut dan menjadikannya sebagai dasar pertimbangan dalam pengambilan kebijakan dan tindakan sehingga dapat dipertanggungjawabkan secara moral kepada Tuhan dan rakyatnya. Ungkapan melalui tembang yang dihias dengan kata-kata indah merupakan daya tarik bagi siapa saja yang membacanya sehingga terdorong untuk mengikuti dan melaksanakannya dalam kehidupan nyata.

Dalam pandangan Achamad Chodjim (2016: 22) agama merupakan realitas kehidupan yang harus diwujudkan dalam perilaku yang bernilai, yang baik, yang benar, yang sesuai dengan nilai-nilai kepatutan. Agama merupakan bukan kepercayaan yang dipeluk tetapi nilai-nilai kebajikan yang diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Agama bukan sekadar dalil, ayat-ayat yang dihafalkan, tetapi harus dipahami untuk diterapkan dalam kehidupan nyata. Hal tersebut merupakan refleksi pemikiran Mangkunegoro IV yang memandang bahwa konteks sosial dan budaya di Jawa abad XIX sedang mengalami perubahan secara massif dan penetratif, serta menghancurkan sendi-sendi utama peradaban Jawa. Agama dapat menjadi penyaring, pedoman untuk menghadapi sistem sosial dan budaya baru yang dibawa oleh bangsa asing tersebut. Penghayatan agama harus diejawantahkan dalam bentuk perilaku sehari-hari bukan sekadar untuk diketahui dan dihafalkan.

Mangkunegoro IV memberikan contoh orang yang dapat dijadikan teladan oleh orang Jawa karena kemampuan olah batin serta pengalaman religiusnya yang mumpuni. Dalam pandangan Mangkunegoro IV Panembahan Senapati merupakan salah satu raja Jawa yang merasakan atau memperoleh *rasa* sejati berupa wahyu (anugerah Tuhan). Keberhasilan pendiri Mataram tersebut diperoleh berkat *laku* yang telah dijalannya dengan penuh kesungguhan sebagai bentuk penghayatan budi luhur untuk menggapai alam hakiki. Berkat keberhasilan dalam *laku* yang dijalannya, Panembahan Senapati menjelma menjadi sosok raja yang mampu mengendalikan hawa nafsunya sehingga tumbuh menjadi pribadi yang bukan merajai sebuah kerajaan, tetapi mampu merajai dirinya sendiri (Yustinus Sumantri, 2005: 63). Kemampuan Panembahan Senapati dalam memberdayakan dan mengolah *rasa* membawanya kepada kemenangan batin bagi raja Mataram tersebut sehingga membawa dirinya menjadi seorang raja agung di tanah Jawa.

Nilai religiusitas Serat Wedhatama digambarkan dengan terminologi *catur jiwa wedha* yang memuat keindahan jiwa yang bermuara pada *rasa*. Yustinus Sumantri (2005: 58) menyatakan bahwa *rasa* mempunyai arti inti dari semua norma yang terdalam sebagai patokan yang harus ditaati. *Rasa* mempunyai peranan penting bagi orang Jawa, bukan sekadar sebagai perasaan, emosi, atau respon manusia dalam menerima rangsangan indera seperti pahit, manis, dan asin. Bagi para pujangga *rasa* merupakan kodrat terdalam (*delight, charm*) sebagai suara suci dari kodrat Ilahi. *Rasa* merupakan inti dari norma terdalam sebagai standar yang harus ditaati. *Rasa* berperan sebagai pengatur yang terdalam pada manusia Jawa bagi tindakan-tindakan keagamaan, hukum, maupun estetisnya sehingga dapat disamakan dengan hati nurani. Dalam Wedhatama *rasa* juga dikaitkan dengan kehidupan, dimana seseorang yang tidak memiliki *rasa* meskipun sudah tua dianggap sebagai manusia yang tidak berguna, tidak ada rasanya, dan terbuang yang terungkap dengan kalimat *sepa sepi lir sepah samun*. Tujuan *rasa* adalah menghilangkan kesengsaraan hidup (*supadi nir ing sangsaya*)

serta menghilangkan nafsu indera dan hati manusia (*mbengkas kahardaning driya*). Rasa sejati merupakan hak bagi siapa saja yang menginginkannya, serta bersedia untuk memberdayakan atau mengembangkannya melalui sembah catur yaitu sembah raga, cipta, jiwa, dan rasa (Daryono, 2007: 130).

Sembah merujuk pada perbuatan yang dialami pada kedalaman batin sebagai perwujudan dari proses keinsyafan diri atau refleksi diri dengan menggunakan metode refleksi-kritis mengandung nilai eksistensi diri sebagai representasi dari kedalaman nilai moral. Pengertian sembah bukan sebuah doktrin, melainkan olah diri yang bersifat ragawi hingga yang bersifat spiritual. Achmad Chodjim (2016: 280) menyatakan bahwa dalam Wedhatama sembah memiliki tujuan kongkrit yaitu menjadi manusia yang mampu kembali kepada Tuhannya kala masih hidup, bukan setelah mati. Dalam pengetahuan makrifat Jawa ketika seseorang sudah bertemu dengan Tuhannya di kala masih hidup, maka ia bertemu kembali dengan Dia untuk mempertanggungjawabkan tugasnya yang telah dilaksanakannya di dunia. Kematian jasad hanya untuk membebaskan dirinya dari jeratan dunia secara sadar agar ia mampu menemui Dia kembali di alam yang tak terbatas.

*Laku* dalam sembah merupakan sebuah struktur yang saling berkaitan dan bersifat interaktif dalam suatu proses sembah raga, cipta jiwa, dan rasa. Serat Wedhatama menyatakan adanya empat tahap pengabdian manusia kepada Tuhan yang mengejawantah dalam tingkah laku. Keempat tahap tersebut sesuai dengan tingkat adanya manusia. Dimulai dari unsur yang terendah, yaitu raga (badan, lahir) meningkat ke tingkat yang lebih rohani yaitu cipta. Ini merupakan tingkatan akal budi, fantasi, pikiran. Tingkat ketiga yaitu tingkat jiwa yang bila dihubungkan dengan makna dalam bahasa Sansekerta diterjemahkan sebagai unsur yang menghidupi. Pada tingkat ini pengabdian kepada Tuhan dihidupkan dari unsur pokok kehidupan manusia itu. Tingkat yang terdalam ialah tingkat *rasa* yang mempersatukan unsur manusia dengan Tuhan sehingga tingkah laku manusia merupakan representasi dari gerakan Tuhan (Yustinus Sumantri, 2005: 59). Dalam tingkat *rasa* pengambilan keputusan tidak lagi memerlukan logika akal budi, tetapi oleh Tuhan yang ada di dalam manusia, karena ia telah menjadi manusia utama yang tidak lagi memikirkan dirinya, akan tetapi bertindak dan berkehendak untuk *hamemayu hayuning bawana hambrasto dur angkara*. Mangkunegoro IV menekankan pentingnya sembah catur sebagai upaya religius pemimpin seperti terungkap dalam Wedhatama sebagai berikut:

*Samengko ingsun tutur//sembah catur supaya lumuntur//dhihin raga, cipta, jiwa rasa, kaki//ing kono lamun tinemu//tandha nugrahaning manon* (WT, 4: 1).

(Sekarang saya berkata, empat sembah agar (mewaris) ditiru, pertama: raga, cipta, jiwa, rasa anakku, di situ bila tercapai, pertanda anugerah Tuhan).

Sembah catur merupakan rangkaian *laku* yang menggambarkan religiusitas orang Jawa dalam upaya mendapatkan anugerah dari Tuhan. Tiap-tiap sembah

bukanlah ritual yang berdiri sendiri-sendiri, melainkan sebuah rangkaian panjang dari pengembaraan religi orang Jawa yang diawali dengan sembah raga pada permulaan dan diakhiri dengan sembah rasa. Ajaran catur sembah merupakan butiran kaidah religius spiritual Mangkunegoro IV sebagai upaya menggapai anugerah Tuhan berupa *rasa kang sejati* (rasa sejati). Oleh karenanya, ajaran catur sembah merupakan jalan untuk meningkatkan jiwa seseorang manusia secara moral melalui latihan-latihan praktis keagamaan tertentu, kadang-kadang untuk menyatakan pemenuhan fana dalam Realitas Yang Tertinggi secara intuitif, tidak secara rasional, yang buahnya adalah kebahagiaan rohaniah, yang hakikat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata karena karakternya yang bercorak intuitif dan subjektif (Wawan Susetya, 2010: 9).

Ajaran Mangkunegoro IV tentang catur sembah juga identik dengan ajaran tasawuf yang diajarkan oleh para sufi seperti Imam al Ghazali, Abd Allah ibn al Mubarak, Abu Nu'aym al-Ishbani dan Abu al-Qasim al-Qushayri. Pada awalnya tasawuf mengambil bentuk zuhud dalam arti sikap hidup yang sederhana dan menjauhi kemewahan duniawi untuk mendekati diri kepada Tuhan. Tasawuf juga dijadikan sebagai ajaran untuk memperhalus budi pekerti dan sopan santun ketika manusia berhubungan dengan Tuhan dan sesama manusia. Berdasarkan sejarah, terdapat kelompok (aliran) yang tidak merasa puas dengan sekedar menjalankan ibadah formal (lahiriyah) di dalam menjalin hubungan dengan Tuhannya. Mereka memilih cara untuk menyempurnakan ibadahnya dengan cara tasawuf. Tujuan tasawuf yaitu mendekati diri kepada Tuhan secara sadar dengan sedekat-dekatnya, sehingga seseorang merasakan benar-benar berada di hadirat Tuhan (Siti Mujibatun, 2013; Mulder, 1983).

Tahapan yang pertama dari ajaran catur sembah adalah sembah raga yang identik dengan *syariat*. Sembah raga merupakan tahap awal bagi perjalanan kehidupan kerohanian yang panjang (Adityo Jatmiko, 2005: 67). Sembah raga diawali dengan bersuci menggunakan air kemudian melakukan ritual raga selama lima kali sehari-semalam. Sembah raga identik dengan sholat fardhu yang harus ditunaikan secara terus menerus tiada henti seumur hidup dengan keharusan memenuhi segala ketentuan syarat dan rukun. Kemauan dan ketulusan manusia dalam menjalankan sembah raga menentukan kualitas pengabdianya kepada Tuhan sehingga semakin kuat kemauan dan niatnya untuk memperbaiki kualitasnya semakin tinggi pula kualitas pengabdianya. Sembah raga merupakan kunci awal bagi manusia untuk memasuki alam pengabdian, apabila dikerjakan dengan baik dan benar maka ia akan menemukan kebenaran dan jati dirinya sendiri.

*Sembah raga puniku//pakartine wong amagang laku//susucine asarana saking warih//kang wus lumrah limang wektu//wantu wataking weweton (WT, 4: 2)*

(Sembah raga merupakan, pengamalan atau perbuatan seseorang yang sedang magang kerja (*ngenger*), mensucikan diri dengan menggunakan air, seperti biasa dilakukan dalam lima waktu, dimana sifat dan pedomannya sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan).

Sembah raga menekankan aspek gerak laku badaniah, namun demikian tidak mengabaikan aspek rohaniah. Mangkunegoro IV menyebutkan bahwa sembah raga merupakan *pakartine wong amagang laku*, yaitu seseorang yang magang atau *ngenger* dimana disamping menghadirkan aspek fisik, seseorang juga wajib menghadirkan aspek spiritualnya sehingga meningkat ke tahap kerohanian yang lebih tinggi (Adityo Jatmiko, 2005: 71). Sembah *raga* mengupayakan hegemonisasi unsur rohani manusia atas unsur jasmaninya yang berdampak pada sikap *trampil* (terampil dalam mengerjakan tugas), *trengginas* (cakap), *rikat* (cepat dalam mengerjakan sesuatu), *guna* (pandai indah dan memberikan manfaat bagi bangsa dan negara), *kaya* (mempunyai penghasilan yang memadai), dan *purun* (mempunyai kemauan, semangat, tekun). Achamd Chodjim (2016) menyebutkan bahwa sembah raga merupakan olah diri yang bersifat ragawi untuk menghasilkan pribadi yang sehat, segar, dan bugar. Sembah raga, syariat dalam hidup beragama, adalah cara manusia untuk menjaga dan memelihara badan jasmaninya agar tetap sehat dan memiliki kepribadian yang sehat juga.

Apabila melaksanakan sembah raga secara rutin dan teratur, maka badan akan menjadi segar, peredaran darah juga menjadi lancar. Kesehatan badan jasmani akan mendatangkan jiwa yang jernih yang mampu mengidentifikasi dan memahami diri sendiri serta lingkungan sekitarnya. Termasuk dalam sembah raga adalah tingkah laku atau etika dalam pergaulan hidup, bermasyarakat dan bernegara. Setiap orang diberikan kesempatan untuk melakukan sembah raga sesuai dengan kemampuannya. Melalui Wedhatama, Mangkunegoro IV menegaskan bahwa sembah raga mempunyai dampak yang positif terhadap kesehatan tubuh.

*Wong seger badanipun//otot daging kulit balung sungsum//tumrah ing rah mamarah antenging ati//antenging ati nunungku//angrawat ruweting batos.*  
(WT, 4: 8)

(Orang segar dan bugar jasmaninya, otot, daging, kulit, serta tulangnya. Hal tersebut dapat memengaruhi peredaran darahnya yang dapat meningkatkan daya serta menenangkan jiwanya. Ketenangan jiwa pada saat memadukan pikiran dan perasaan akan mampu menghilangkan kekusutan batinnya).

Sembah kedua yaitu sembah *kalbu* atau biasa disebut sembah cipta dimana cara bersucinya tidak dengan air akan tetapi dengan cara mereduksi hawa nafsu yang singgah di dalam hati manusia. Sembah kalbu merupakan awal dari sifat baik, teliti dan sikap hati-hati. Sembah kalbu merupakan suatu ritual penyembahan terhadap Tuhan dengan menggunakan kalbu atau hati sebagai jalan untuk



mencapai tujuan hidup yaitu mencapai derajat kerohanian yang tinggi. Sembah kalbu dapat dianalogikan dengan *thaharah* rohaniah sebagai usaha manusia untuk mensucikan hati sanubari dari segala sifat yang dapat mengotorinya sehingga membuka mata hati (*tinarbuka*) untuk dapat berkomunikasi dengan Tuhan serta mampu menerima ilham, wahyu atau petunjuk. Mangkunegoro IV menyatakan esensi dari sembah kalbu sebagai berikut:

*Sucine tanpa banyu//amung nyunyuda hardaning kalbu//pambukane tata titi ngati-ati//atetep telaten atul//tuladan marang waspaos.* (WT, 4: 12).

(Cara bersucinya tidak dengan air, hanya dengan mengurangi hawa nafsu dalam hati, diawali dengan teratur, cermat, dan berhati-hati, tetap tekun dan sabar, sebagai teladan kepada bagi yang waspada).

Sembah kalbu dijalankan dengan cara mengurangi hawa nafsu dengan menggunakan formulasi *taharah* batiniah yang bertujuan untuk menggapai *waspaos* (kesadaran), suatu pencerahan batin dalam rangka menemukan jati diri seseorang. Jalan yang harus dilalui adalah dengan pembersihan jiwa dari awan ketidaksadaran dan kabut kebodohan (Adityo Jatmiko, 2005: 112). Sembah kalbu tidak dapat dipamerkan atau dipertontonkan kepada orang lain, karena sebagai sifat yang melekat dalam hati sanubari seseorang. Seseorang yang sering menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan masalah sebenarnya belum mempunyai hati yang kuat, tetapi berjiwa penakut. Melakukan pengendalian diri secara teratur serta mendekati hati kepada Tuhan merupakan salah satu jalan untuk mengokohkan kekuatan hati serta menghilangkan rasa takut.

Tata cara melaksanakan sembah cipta adalah *tata*, *titi*, *angati-ati*, *atetep*, *telaten*, dan *atul*. *Tata* bermakna bahwa semua yang akan dikerjakan semestinya direncanakan, dipikirkan masak-masak dan dirancang dengan perhitungan yang matang. Laku *titi angati-ati* merupakan sikap untuk meneliti kembali apa yang telah dilakukan, dilaksanakan secara hati-hati. *Atetep* mempunyai makna konsistensi, tidak *mencla-menclé* dalam bersikap, karena konsisten dengan apa yang telah direncanakan merupakan suatu *laku utama* dalam kepribadian Jawa. *Atul* berarti bahwa semuanya dilaksanakan dan dikuasai dengan baik sesuai dengan rencana sehingga terlihat hasilnya yaitu buah pekerti yang baik untuk kesejahteraan bersama. Meskipun semuanya telah direncanakan dan dilaksanakan dengan *angati-ati*, namun belum berhasil pelatihan diri dalam sembah cipta harus tetap dilanjutkan tanpa mengenal putus asa. Achmad Chodjim (2016: 336) menyatakan bahwa esensi dari sembah kalbu sebagai berikut:

Pengabdian dalam sembah cipta berupa tindakan yang tulus, yang dilakukan bukan karena ikut-ikutan, melainkan dilandasi oleh pengertian yang benar tentang apa-apa yang dikerjakannya. Segala perbuatan dan tindakan kita harus lahir dari ketulusan batin. Oleh karena itu, bukan air yang digunakan untuk bersuci, tetapi kehendak yang kuat untuk mengalahkan hawa nafsu atau pengaruh

kekuatan panca indera. Jika kita mampu mengalahkan hawa nafsu, maka gerak cipta dapat diarahkan untuk tujuan mulia.

Sembah cipta/kalbu menjadi perjalanan panjang yang ditempuh oleh seseorang khususnya seorang sufi dalam mendekati diri kepada Tuhan. Sembah cipta merupakan jalan menuju alam yang lebih tinggi yaitu alam eterik (*etheric realm*) bahkan masih di atas alam astral (*astral realm*). Melalui pemusatan cipta, manusia membiarkan pikiran pergi melayang jauh dari batinnya. Latihan yang digunakan biasanya berupa meditasi dengan mengatur dan mengawasi gerak napas agar dapat memberhentikan pikiran liar yang masuk ke dalam diri manusia. Kesadaran terhadap gerakan napas akan membuat suasana *tumalawung* yaitu keadaan sayup-sayup yang akhirnya menjadi *suwung*. Keberhasilan mencapai kesuwungan dalam keadaan *eneng-ening-eling* (diam, hening, dan tetap dalam keadaan sadar) membawa manusia untuk merasakan kemanunggalan dengan Tuhan (Achmad Chodjim, 2016: 345).

Mulder (1983: 25) menyatakan bahwa ketika manusia telah mencapai *jumbuhing kawula gusti*, maka jiwa manusia itu telah berpadu dengan jiwa semesta, dan tindakan seseorang semata-mata menjadi laku. Kehidupan seseorang berdoa terus-menerus kepada Tuhan, apapun yang dikerjakannya. Pada titik ini, manusia akan berseri bagaikan bulan purnama menyinari bumi, membuat dunia menjadi indah, dan hanya karena kehadirannya, orang lain memperoleh inspirasi, manusia menjadi wakil Tuhan di dunia. Konsep *manunggaling kawula-gusti* atau *curiga manjing warangka* juga mengandung makna theologis berupa hubungan transedental antara manusia dengan Tuhannya, hubungan sosiologis antara manusia dengan manusia lainnya serta hubungan ekologis antara manusia dengan lingkungan alamnya (Adityo Jatmiko, 2005: 112). Apabila dijalankan secara teratur maka sembah kalbu merupakan jalan raya bagi seorang raja kerohanian untuk mencapai kesadaran diri, *yen lumintu uga dadi laku, laku agung kang kagungan narapati* (apabila melaksanakannya dapat menjadi sebuah perjalanan agung raja agung). Laku agung tersebut adalah melayani kawula yang dipimpinnnya. Jika raja melaksanakan pemerintahan hanya untuk memenuhi kekuasaannya, maka tidak ada laku agung (Achmad Chodjim, 2016: 332).

Mangkunegoro IV menekankan pentingnya keteguhan hati untuk menetapkan penglihatan batinnya ke jalan yang hakiki untuk mencapai tujuan yang nyata. Pandangan batin yang dibarengi dengan hati yang bersih dan khusyuk semata-mata tertuju kepada Tuhan maka seseorang akan mengalami keadaan yang luar biasa dimana yaitu terbukanya suatu dunia lain yang indah (Adityo Jatmiko, 2005: 131). Dunia lain yang indah merupakan suatu dunia ghaib yang mengagumkan dengan berbagai kejadian luar biasa yang tidak terpikirkan dengan akal dan logika manusia. Dunia tersebut hanya bisa dicapai dengan hati yang bersih dan niat yang lurus untuk mengetahui sesuatu yang telah, sedang, dan akan terjadi dalam masyarakat. Tidak berlebihan apabila kemudian pujangga

mampu memberikan ekstrapolasi masa depan suatu masyarakat karena mereka telah mampu menembus alam tersebut dan mendapatkan *wahyu kapujanggan*.

*Mring jatining pandulu//panduk ing don dedalan satuhu//lamun lugu legutaning reh maligi//lagehane tumalawung//wenganing alam kinaot* (WT, 4: 13).

(Pada penglihatan sejati, tercapainya tujuan yang sebenarnya, bila benar-benar taat dalam berkonsentrasi, sampai terbiasa dalam kekosongan, terbukalah alam yang indah sekali).

Sembah yang ketiga disebut sembah jiwa atau sering juga disebut dengan sembah sukma. Sembah jiwa mengutamakan aspek kejiwaan untuk memahami dan mendekati *Hyang Suksma* secara terus menerus dengan sikap konsentris. Endah Susilantini (1997: 46) menyatakan bahwa sembah jiwa ditujukan untuk memahami hakikat Tuhan yang telah menciptakan alam semesta yang dilakukan setiap hari dengan sikap suci, tenang, dan hati-hati yang akan membawa manusia kepada dunia nyata dan *karsa* yang merupakan kemandirian manusia dengan Tuhan. Laku sembah jiwa didahului dengan bersuci yaitu dengan awas dan sadar yang telah dicapai ketika manusia melaksanakan laku sembah cipta. Proses dimulai setelah dicapai meditasi yang menghasilkan *heneng*, *hening*, dan *heling*.

Achmad Chodjim (2016: 352) menyebutkan bahwa tujuan sembah jiwa adalah untuk mewujudkan amal perbuatan yang semakin bebas dari pamrih, motif untuk kepentingan pribadi dan golongan. Hal ini bisa dilakukan dengan jalan mawas diri, memeriksa diri sendiri melalui laku manekung dan meneges yaitu sembah jiwa atau sembah sukma. Dengan laku sembah jiwa, sukma bisa melepaskan ikatannya dari tarikan badan fisik, dan akhirnya bisa menembus alam halus yang lebih tinggi. Mangkunegoro IV menegaskan esensi dari sembah jiwa sebagai berikut:

*Samengko kang tinutur//sembah katri kang sayekti katur//Mring Hyang Suksma suksmanen saari-ari//arahen dipun kacakup//sembahing jiwa sutengong* (WT, 4: 16)

(Kini yang dibicarakan, sembah ketiga yaitu sembah yang sesungguhnya disampaikan kepada, Hyang Suksma yang diresapi dan dipahami sehari-hari, Usahakan agar tercapai, sembah jiwa ini anakku)

Sembah jiwa diawali dengan sikap awas dan sadar, sebuah sikap yang telah dicapai dalam sembah kalbu. Sikap *emut* (awas) yang menekankan pada laku pengisian jiwa dengan berdzikir dan secara bersamaan mengosongkan jiwa dari sesuatu selain Tuhan. Pelaksanaan sembah jiwa ialah berniat dengan teguh dalam hati untuk memusatkan segenap aspek kejiwaan yang kemudian diarahkan kepada tujuan yang hendak dicapai tanpa melepaskan apa yang telah dipegangnya

pada saat yang bersamaan. Dengan sikap demikian terciptalah keterpaduan *jagad* besar (makrokosmos) dan *jagad* kecil (mikrokosmos) yang menguasai triloka yaitu: dunia lain yang serba gemerlap penuh dengan sinar (Adityo Jatmiko, 2005: 153). Mangkunegoro IV melukiskan sembah jiwa dengan ungkapan berikut:

*Ruktine ngangkah ngukut//ngiket ngruket triloka kakukut//jagad agung ginulung lan jagad alit//den kandel kumandel kulup//mring kelaping alam kono* (WT, 4: 18)

(memelihara dengan cara menguasai mencakup, dan merangkul tiga dunia, jagad agung digulung dengan jagad alit, untuk mempertebal keyakinan, kepada keindahan alam).

Sembah jiwa menempati kedudukan penting karena dianggap sebagai *pepunthoning laku* yaitu akhir dari perjalanan suluk seseorang dari perjalanan batiniahnya (Adityo Jatmiko, 2005: 148). Sembah Jiwa dilakukan dalam kehidupan sehari-hari dengan memberikan pengakuan atas kehadiran dan eksistensi Tuhan beserta alam ciptaan-Nya. Ketekunan dan keseriusan dalam menjalankan sembah jiwa menjadi dasar untuk menguasai *triloka*, tiga alam yang menggambarkan eksistensi manusia. Tiga alam (*triloka*) yang dimaksud adalah: 1) alam *janaloka*, jagad kasar, alam jasmaniah manusia; 2) alam *guruloka* yaitu alamnya angan-angan, termasuk alam rohaniah manusia; 3) alam *hendraloka* yaitu alamnya rasa, wilayah nuraniah, yang identik dengan alam astral (Wawan Susetya, 2010: 147). Sembah jiwa ditujukan kepada Hyang Sukma dalam kehidupan sehari-hari dengan mempertahankan awas dan *emut*. Memahami alam dan lingkungan merupakan salah satu upaya memahami keagungan dan kekuasaan Tuhan yang kemudian ditindaklanjuti dengan sikap dan perbuatan yang nyata untuk menciptakan ketertiban dan kesejahteraan di dunia.

*Sayekti luwih parlu//ingaranan pepunthoning laku//kalakuwan kang tumrap bangsaning batin//sucine lan awas emut//mring alaming lama amot* (WT, 4: 17).

(Sebenarnya lebih penting, disebut sebagai akhir perjalanan, dari sebuah tindakan yang berkaitan dengan dunia batin, cara bersucinya dengan awas dan ingat, kepada alam dunia yang maha luas).

Seorang pemimpin yang telah berhasil dalam melaksanakan sembah jiwa akan berusaha menjaga keharmonisan lingkungan dengan cara menciptakan (*order*) dengan menumbuhkan budaya yang positif. Diperlukan upaya menjaga kelestarian lingkungan alam dengan cara menjaga dan merawat tanaman dan tumbuhan di lingkungan kerja. Sejak berabad-abad yang lampau orang Jawa dikenal dekat dengan tumbuhan (*tuwuhan*) sehingga memunculkan pemikiran yang fenomenal mengenai alam. Orang Jawa juga cenderung meleburkan diri dengan dimensi alam yang berupa gunung, tanah, tumbuhan, dan air yang

kelihatan diam dan menjadi citra dari perangai manusia Jawa hingga saat ini (Imam Budhi Santosa, 2012: 29).

Dalam konsep kebudayaan Jawa *tuwuhan* juga mempunyai peranan penting dalam menjaga dan memelihara tata di dunia manusia. Penghormatan orang Jawa terhadap *tuwuhan* dimanifestasikan dengan simbolisasi yang memberikan nilai dan makna terhadap flora yang mengkristal dalam bentuk gunung yang disebut *kekayon*. Kayon merupakan lambang alam semesta lengkap dengan isinya. Pohon Dewandaru dan Kalpataru sangat mendominasi dalam suggingan kayon dianggap sebagai pohon kehidupan. Dalam habitusnya terpampang dengan jelas makhluk hidup yang dijadikan sebagai anasir-anasir kemanusiaan seperti monyet melambangkan keserakahan, ular yang identik dengan sifat cerdik dan licik, banteng identik dengan nafsu aluamah, harimau sebagai lambang nafsu amarah, sedangkan naga melambangkan sifat sufiah (Imam Budhi Santosa, 2012: 31). Dalam konteks kekuasaan Jawa raja harus mampu menjaga harmonisasi kosmos dengan memperhatikan alam semesta termasuk *tuwuhan* karena dianggap sebagai representasi kekuatan alam yang turut berkontribusi secara signifikan. Suseno (1985: 92) menyatakan bahwa kekuatan-kekuatan duniawi dan adiduniawi membuka kemungkinan lebih jauh kepada manusia. Oleh karenanya manusia harus mampu mengkoordinasi kekuatan-kekuatan tersebut serta memanipulasikannya sehingga ia mempunyai kekuasaan atas kekuatan-kekuatan tersebut untuk dipergunakan sebagai pendukung kehidupannya.

Bagi orang Jawa alam adalah sebuah wilayah yang dibabat untuk memperoleh tanah yang memberi berkah bagi kehidupan manusia baik sebagai tempat tinggal maupun sebagai tempat untuk produksi bahan makanan. Hutan yang belum dibuka merupakan tempat tinggal bagi roh-roh nenek moyang dan binatang buas sehingga bukan tempat yang ideal bagi manusia. Manusia Jawa berusaha membebaskan diri dari keganasan alam dengan cara merohanikan atau menghaluskannya. Alam asli bagi orang Jawa dipandang sebagai tempat yang angker, mengerikan dan menakutkan, suatu tempat yang penuh dengan kekacauan, bahaya dan dipenuhi dengan roh-roh yang tidak dikenal. Dalam berhubungan dengan alam, manusia berusaha untuk menghaluskan melalui seni. Pertama-tama adalah menghaluskan tubuhnya sendiri melalui seni joget, wayang, dan gamelan. Pengaturan hubungan manusia dengan alam kemudian turun ke alam batin yang membawa manusia ke dalam kesadaran Ilahiah manusia dan persatuan dengan semua makhluk (Suseno, 1985: 129).

Orang Jawa juga menciptakan tradisi *slametan*, sebuah ritus religius yang terpenting yang dimanfaatkan untuk memengaruhi arah hubungan sosial yang tertata dengan baik menjadi sebuah sarana menuju kondisi yang *slamet*. Dalam pandangan Mulder (2001: 136) *slametan* dipandang sebagai hasrat untuk mencari keselamatan dalam dunia yang kacau serta untuk memelihara tatanan dan mencegah datangnya *bala*. *Slametan* diselenggarakan dalam semua peristiwa penting kehidupan manusia untuk tetap menjaga keselamatan kosmis seperti:

kelahiran, kehamilan, sunat, perkawinan, pemakamam, dan lain-lain. *Slametan* merupakan suatu ritus makan bersama menurut tata cara tertentu dimana semua tetangga laki-laki dekat harus diundang. Makanan yang disajikan terdiri atas nasi *tumpang* dengan lauk pauk dan sayuran yang kemudian diberi doa. Hadirin kemudian menyantap beberapa suap nasi yang telah diberi doa tersebut, lalu sisanya dibawa pulang untuk dimakan oleh anggota keluarga lainnya (Suseno, 1985: 89). *Slametan* dianggap sebagai ritual pemulihan keadaan *slamet* berkat partisipasi aktif dari para tetangga sebagai manifestasi dari kerukunan antar sesama manusia yang memperbaharui keadaan dan ketenteraman masyarakat. Pada saat yang bersamaan doa-doa yang diucapkan mampu menetralsir roh-roh di lingkungan sekitar ke dalam lingkup upacara. Beatty (2003: 30) yang menyatakan bahwa tujuan dari *slametan* sebagai berikut:

*In general terms, the purpose of the slametan is to create a state of well-being, security, and freedom from hindrances of both a practical and spiritual kind, a state which is called slamet. Although the word slamet can be used of the dead (in the sense of saved), I was told on several occasions that the word slametan is inappropriate if used of funeral feasts, amounting to a solecism.*

Sembah terakhir sebagai akhir dari perjalanan kebatinan seseorang adalah sembah *rasa* yang berusaha untuk menghayati dan merasakan intisari kehidupan semesta alam. Pelaksanaan sembah *rasa* sudah tidak memerlukan petunjuk dan bimbingan dari guru seperti ketiga sembah sebelumnya. Sembah *rasa* harus dilakukan sendiri oleh seseorang dengan kekuatan batinnya. Sembah *rasa* dilakukan bukan dalam perjalanan suluk, melainkan sembah yang dilakukan di tempat akhir dari perjalanan suluk. Orang yang perjalanan batinnya telah sampai kepada tingkat hakikat maka manusia akan menjadi arif, waspada dan mampu merangkum tanda-tanda kebesaran Tuhan. Orang akan memiliki inti jiwa dan kepribadian yang semakin jelas karena hilangnya tabir penutup yang tidak dapat dibuka tanpa usaha dan perjalanan batin secara bertahap. Mangkunegoro IV menegaskan dalam Wedhatama (WT, 4: 29) sebagai berikut:

*Samengko ingsun tutur//ganyo sembah ingkang kaping catur//sembah rasa karasa wosing dumadi//dadine wus tanpa tuduh//mung kalawan kasing batos. (WT, 4: 23)*

(sekarang saya berbicara, beralih ke sembah nomer empat, yaitu sembah *rasa* yang akan membuat terasa hakikat kehidupan, terwujudnya tanpa petunjuk, hanya dengan kesentausan batin).

Kemampuan menemukan *rasa* menunjukkan sejauh mana seseorang sudah sampai kepada realitas yang sebenarnya karena melalui *rasa* realitas menyatakan diri dalam alam dan jagat raya. Seseorang yang telah berhasil memenuhi suasa kebatinan maka mereka betul-betul telah menemukan dirinya sendiri dan mencapai eksistensi yang sebenarnya. *Rasa* pemilikan diri merupakan

*rasa* yang paling membahagiakan dan menentramkan sebagai suasana ghaib yang menyatakan diri dalam kekuatan-kekuatan alam yang mempunyai sifat mengancam, menyelamatkan, dan menentramkan (Yustinus Sumantri, 2005: 92). *Sembah rasa* mensyaratkan seseorang untuk mengolah *rasa* tanpa bimbingan guru sehingga dapat merasakan *rasa* keyakinan. Hal ini dapat diperoleh dengan tingkat kewaspadaan dan memperdalam dzikir dan mengingat-Nya. Orang yang telah berhasil memenuhi eksistensinya sendiri berarti telah berhasil memenuhi eksistensi batinnya dan menemukan dirinya sendiri. Keberhasilan dalam mengolah *rasa* akan berbuah suatu pancaran Ilahiah yang dalam praktik kebatinan dikenal dengan *manunggaling kawula-gusti*. Wedhatama (5: 4) menjelaskan sebagai berikut:

*Rasaning urip iku//krana momor pamoring sawujud//wujudullah sumrambah ngalam sakalir//lir manis kalawan madu//endi arane ing kono* (WT, 4: 29)

(*Rasa* hidup itu, karena menyatu dengan bentuk sewujud, wujud Tuhan yang menyebar sampai ke seluruh alam semesta, seperti manis dan madu, dimana *rasa* itu terdapat di dalam benda tersebut).

*Rasa* hidup dapat dicapai melalui penyatuan dengan wujud Tuhan yang menyebar ke seluruh alam semesta. Dalam konteks tersebut, maka cita-cita untuk mencapai *manunggaling kawula gusti* tidak menitikberatkan pada pengalaman eksistensinya, melainkan kepada aspek pragmatis yaitu upaya pengendalian eksistensi secara utuh yang mengejawantah dalam *rasa*. Suseno (1985: 131) menyatakan bahwa merasakan kenyataan yang sebenarnya sekaligus berarti menyadari kenyataan dirinya sendiri yang sebenarnya, dan kesadaran tersebut sangat memuaskan serta membawa nilai pada dirinya sendiri. Dalam *rasa* keakuan mengalami kesatuannya dengan dasar Ilahi sehingga berlakulah ekuasi yaitu *rasa* sama dengan aku sama dengan Gusti. Manusia yang menemukan keseimbangan batin melalui pengaturan segi-segi lahiriahnya dan semakin mendalami realitas numinus alam semesta melalui penghalusan *rasa*, menurut paham Jawa manusia tersebut dapat disebut sebagai seorang raja, *kalifatullah* (wakil Allah), dan sekaligus ksatria yang sekaligus sebagai guru rohani (*ksatria pinandhita*). Yustinus Sumantri (2005: 60) menyatakan:

Ada tidaknya *rasa* menunjukkan sejauh mana seseorang sudah sampai pada realitas yang sebenarnya. Dalam *rasa* kenyataan yang sebenarnya menyatakan diri. Siapa yang mengembangkan *rasanya* akan sanggup untuk menemukan tempatnya dalam jagad raya dan masyarakat. Tercapainya *rasa* halus amat bernilai bagi orang Jawa karena *rasa* dipakai dalam banyak hubungan dan selalu dengan nada baik.

Dengan melaksanakan *catur sembah* maka seseorang akan tumbuh menjadi *insan kamil* yang dapat dimaknai sebagai manusia utama yang mempunyai kepribadian yang utuh. Adityo Jatmiko (2005: 213) menyatakan *insan kamil*

bukan manusia biasa tetapi manusia dimana Yang Mutlak menyadari dirinya dalam segala aspek. Insan kamil merupakan pengaliran terakhir dari penciptaan dimana dia merupakan alat Allah untuk melihat dirinya sendiri. Manusia utama mempersatukan aspek yang kreatif dari makhluk dan Zat Yang Mutlak yang mewujudkan kesatuan yang mutlak dengan segala sesuatu. Sekalipun catur sembah ditujukan kepada Allah, namun amalannya tercermin dalam perilaku sehari-hari mengejawantah dalam perilaku yang berbudi luhur serta upaya yang sungguh-sungguh untuk menjauhi perilaku tercela yang mengotori kekhilafan manusia di muka bumi. Serat Wedhatama (2: 17) menyatakan:

*Mangkana janma utama//tuman tumanem ing sepi//ing saben rikala mangsa//masah amemasuh budi//laire anetepi//ing reh kasatriyanipun//susila anoraga//wignya met tyasing sasami//yeku aran wong barek berag agama.*

(Begitulah yang disebut dengan manusia utama, yang lebih suka menyendiri dalam sepi, dan dalam setiap saat, selalu mengasah dan membersihkan budi, untuk memenuhi, jiwa satriya, yang sopan dan ramah, simpatik pandai dalam memahami keinginan orang, dialah orang yang mahir dalam beragama).

Sarjono Darmosarkoro (1992: 3) menulis bahwa inti dari Wedhatama adalah *wewarah* tentang bagaimana mengatur keseimbangan kehidupan dengan sebaik-baiknya dengan jalan menciptakan keselarasan hubungan antar manusia, manusia dengan alam, serta manusia dengan Tuhannya. Untuk mencapai tujuan tersebut diperlukan jalan atau *laku* secara menyeluruh. Penerapan catur sembah merupakan kunci keseimbangan penghayatan laku luhung yang menjadi fondasi bagi berkembangnya sifat budi luhur. Yustinus Sumantri (2005: 55) menyatakan bahwa keempat sembah ajaran Wedhatama merupakan simbolisasi tingkatan kehidupan manusia berangkat dari fenomena luar (raga) yang meningkat ke cipta (akal, budi, pikiran, fantasi), kemudian berlanjut ke jiwa (sebagai unsur yang menghidupkan dan menghidupi) dan akhirnya sampai ke tingkat *rasa*. Dalam tingkat *rasa* manusia telah bertemu dengan Yang Ilahi. Manusia yang telah mencapai tingkat *rasa* merupakan manusia yang sempurna sehingga tidak memerlukan lagi petunjuk, namun *rasa* yang telah bersatu dengan Yang Ilahi dapat menyatakan sendiri kehendaknya.

Geertz (2013: 447) menyatakan bahwa *rasa* merupakan perasaan dasar yang murni dari perasaan kasar manusia, sebagai jati diri manusia (aku) dan manifestasi Tuhan ke dalam diri manusia itu. Untuk memperoleh pengetahuan tentang rasa tertinggi tersebut, orang harus memiliki kemurnian kehendak, memusatkan kehidupan batin untuk mencapai tujuan tunggal tersebut, mengintensifkan dan memusatkan semua sumber spiritualnya pada satu titik dengan cara menumpulkan fisiologis menarik diri dari minat duniawi. Pada tingkat pengalaman dan eksistensi tertinggi, semua orang adalah satu dan sama, tidak ada individualitas karena *rasa*, aku, dan Gusti adalah objek abadi yang sama dalam semua orang.



Dalam pandangan para filsuf bidang etika, manusia yang ingin menjadikan dirinya sebagai makhluk berbudaya secara utuh serta mempunyai kehidupan yang bermakna, maka ia harus mengembangkan keutamaan intelektual dan etisnya sebagai kunci untuk mencapai kebijaksanaan (*phronesis*). Dalam pandangan Aristoteles (Suseno, 2009: 37) *phronesis* merupakan kebijaksanaan dalam kehidupan sehari-hari dalam arti kelakuan yang bijaksana atau kemampuan memecahkan masalah secara bijaksana. Hal ini tentu berbeda dengan *sophia* yang dimaknai kebijaksanaan karena mengetahui hakikat realitas yang tidak ditemukan pada realitas lahiriah. *Phronesis* merupakan dampak dari adanya *sophia* dimana orang yang mampu melihat dunia yang selalu berubah dari perspektif idea abadi pasti akan bertindak dengan bijaksana (Suseno, 2009: 37). Menjadi manusia yang utuh merupakan tujuan dan cita-cita bersama. Manusia seutuhnya merupakan manusia yang berkembang secara sempurna baik jasmaninya maupun rohaninya, fisiknya maupun bathiniannya sehingga dapat memberikan kontribusinya secara maksimal terhadap perkembangan masyarakat, bangsa, dan negara. Manusia utuh (*insan kamil*) merupakan sosok yang tepat untuk menjadi pemimpin sehingga dapat mewujudkan tugas kekhilafahan manusia di muka bumi. Dalam pandangan Arthur Schopenhauer (Bertens, 2007: 222) manusia yang utuh adalah manusia yang memiliki empat keutamaan pokok yaitu: kebijaksanaan, keberanian, pengendalian diri, dan keadilan. Keutamaan-keutamaan tersebut bukan diperoleh sejak lahir, melainkan melalui jalan membiasakan diri. Semakin lama seseorang membiasakan diri melakukan keutamaan, maka dia akan semakin mudah untuk melakukannya, dan akhirnya ia akan bertindak menurut keutamaan tersebut bagaikan telah menjadi kodratnya (Suseno, 2009: 45).

Nilai-nilai religius dalam Wedhatama pada dasarnya merupakan refleksi dari perjalanan Mangkunegoro IV untuk memahami dan belajar tentang agama pada masa mudanya. Meskipun hanya sebentar mengalami ketertarikan terhadap soal-soal agama, namun niat tersebut kemudian menggerakkan hati pujangga tersebut untuk mempelajari agama secara mandiri dengan jalan berdiskusi dengan orang yang berkompeten. Salah satu tokoh yang akrab dengan Mangkunegoro IV adalah pujangga kenamaan dari Kasunanan Surakarta yaitu Ronggowarsito. Di samping sebagai pujangga, Ronggowarsito pernah belajar agama dengan Kyai Kasan Besari, yang telah dikenal sebagai ulama pada masanya. Bersama dengan Ronggowarsito, Mangkunegoro IV mendiskusikan banyak hal baik tata pemerintahan, budaya maupun Agama Islam. Dengan kemampuan akademik yang memadai, Mangkunegoro IV berkembang menjadi seorang pujangga yang religius, yang mampu menuliskan keindahan dan kedalaman nilai-nilai, ajaran, tradisi, dan jiwa yang terkandung dalam budaya Jawa melalui karyanya. Sebagai seorang raja-pujangga, Mangkunegoro IV banyak belajar dari para ulama dan sastrawan pada masanya serta banyak bertukar pikiran dengan R. Ng. Ronggowarsita sehingga tidak mengherankan apabila karya sastra yang dihasilkannya memiliki mutu yang tinggi serta bernilai estetis.

Pelajaran agama diperoleh RM. Soediro ketika masih anak-anak melalui guru privat yang didatangkan oleh Mangkunegoro II ke rumahnya. Tidak ada catatan yang menyakinkan bahwa RM Soediro pernah belajar ke pondok pesantren tertentu, sehingga ajaran catur sembah mencerminkan kemampuan intelektual pujangga dalam mengelaborasi pengetahuan agamanya secara mandiri melalui kegiatan membaca dan belajar dari orang yang ahli. Hal ini tidak mengherankan karena Praja Mangkunegaran sebagai salah satu kerajaan Islam telah mengembangkan kegiatan keagamaan sedemikian rupa sehingga berperan sebagai agen penyebaran agama Islam di Jawa. Sebagai salah seorang pangeran, RM Soediro belajar dari Pangeran Riya sebagai kakak sepupu sekaligus gurunya dalam bidang spiritual. Hal tersebut dapat dilihat dari kutipan Wedhatama berikut:

*Saking duk maksih taruna//sedhela wus anglakoni//aberag marang agama//  
maguru anggering kaji//sawadine tyas mami//banget wedine ing besuk//  
pranatan akir jaman//tan tutug kaselak ngabdi//nora kober sembahyang  
gya tinimbangan (WT, 2: 12).*

(Dikarenakan waktu masih muda, sebentar pernah mengalami, tertarik kepada agama, berguru tentang aturan haji, sesungguhnya relung hati saya, sangat takut akan hari esok, menghadapi akhir jaman, belum selesai berguru harus berhenti karena harus mengabdikan, tidak sempat sembahyang, lalu dipanggil menghadap).

Hadisutipto (1975: 100) menyebutkan bahwa latar belakang sang pujangga mempelajari agama adalah perasaan takut yang tidak terhitung akan ketentuan yang berlaku pada akhir zaman kelak. Belajarnya tidak sampai selesai, karena segera diminta untuk mengabdikan kepada pemerintah Mangkunegaran. Karena kesibukannya, sembahyangnya menjadi kacau, karena baru saja memulai, beliau sudah dipanggil dan harus segera menghadap kepada pimpinannya. Seringkali RM. Soediro menjamak sembahyangnya karena kesibukannya sebagai abdi pemerintah. Catur sembah merupakan ajaran kebatinan Mangkunegoro IV yang memahami Agama Islam sebagai sinkretisme antara Islam dengan budaya Jawa yang berorientasi pada upaya untuk lebih mendekatkan diri kepada Tuhan sehingga dapat menyatu dengan-Nya (*manunggaling kawula-gusti*). Ajaran catur sembah tidak puas apabila hanya sekadar menjalankan syariat yang cenderung kaku, namun ingin mengenal, memahami, dan mendekat sedekat-dekatnya dengan Tuhan dan merupakan Jawanisasi dari ajaran tasawuf yang telah dikenal sebelumnya.

Dari uraian di atas, maka nilai-nilai kepemimpinan dalam Serat Wedhatama dapat diidentifikasi menjadi lima nilai yaitu: pertama, nilai keberanian yang identik dengan jiwa seorang *satriya* dalam menegakkan dan kebenaran; kedua nilai kesederhanaan atau *prasaja*; ketiga nilai kebaikan (*setya budya*) yang didasari dengan *ngelmu* dan pengetahuan yang memadai; keempat nilai keikhlasan; dan

kelima nilai religius yang didasarkan pada ajaran catur sembah. Pemimpin utama yang memiliki kelima nilai tersebut merupakan pemimpin, *satriya*, yang dapat menghancurkan *angkara*, nafsu jahat yang merusak tatanan kehidupan umat manusia, serta dapat mewujudkan *amamangun karyenak tyasing sasama*, kebahagiaan dan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia. Identifikasi nilai-nilai kepemimpinan dalam Serat Wedhatama disajikan dalam tabel berikut:

Tabel 1. Identifikasi nilai-nilai kepemimpinan dalam Serat Wedhatama

No	Nilai Kepemimpinan	Metrum	Pada
1	Keberanian	Sinom (2)	1, 7
		Pangkur (1)	7
2	Kesederhanaan	Pangkur (1)	3, 4, 12, 14.
		Sinom (2)	12
		Kinanthi (5)	13
3	Kebaikan	Pucung (3)	1, 3, 4, 9
4	Keikhlasan	Pucung (3)	11, 12
		Gambuh (4)	26, 27
5	Religius	Pangkur (1)	1
		Gambuh (4)	1, 2, 8, 12, 13

Bila dikaitkan dengan ajaran kepemimpinan *Asta brata*, maka terdapat beberapa kemiripan yaitu: nilai keberanian merupakan sifat dari Brama (berani dan mempunyai tekad yang bulat dalam menghadapi musuh). Nilai keberanian juga menjadi sifat Yama dengan karakter gagah berani dalam menekan dan memerangi kejahatan. Nilai kesederhanaan merupakan sifat dari Candra yang selalu memberikan kasih sayang karena sifat rendah hatinya terhadap sesama manusia. Nilai kebaikan (*setya budya*) merupakan karakter dari Baruna dengan kecerdasannya yang tinggi, Bayu dengan pandangan yang tajam sehingga dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah, serta sifat Kuwera yaitu dermawan, sebuah karakter mulia yang dapat membawa kesejahteraan bagi umat manusia. Karakter lain yang sesuai dengan nilai kebaikan adalah karakter yang dimiliki oleh Surya yang selalu bertindak dengan bijaksana. Sedangkan nilai keikhlasan identik dengan karakter Candra yang selalu memberikan kasih dan sayang, tidak pernah merasa dendam, ikhlas dalam membimbing dan menjaga rakyatnya.

Nilai-nilai kepemimpinan ajaran Mangkunegoro IV juga sesuai dengan gaya kepemimpinan transformasional. Nilai-nilai keberanian, kebaikan, dan kesederhanaan merupakan karakter yang sangat mendukung bagi terciptanya

budaya organisasi yang kondusif. Dengan nilai-nilai tersebut, pemimpin akan mempunyai hubungan yang baik dengan bawahan, sebuah prakondisi yang memungkinkan proses pemberdayaan sumber daya manusia. Karakter tersebut juga mendorong tumbuhnya tanggung jawab pengikut untuk memberikan kontribusi dalam pencapaian tujuan organisasi. Nilai-nilai kepemimpinan Wedhatama juga sesuai dengan pandangan Northouse (2013) yang menyatakan bahwa pemimpin seharusnya mempunyai kelebihan dibandingkan dengan pengikutnya. Ia harus mempunyai kecerdasan yang tinggi, percaya diri, tekad yang kuat, integritas serta dapat bersosialisasi dengan baik. Nilai keberanian, kesederhanaan, kebaikan, dan keikhlasan merupakan karakter mulia yang mutlak dimiliki oleh pemimpin sehingga menumbuhkan kepemimpinan yang penuh dengan keutamaan (*primal leadership*) yang berakar dari budaya dan tradisi organisasi.



## PENUTUP

Serat Wedhatama disusun oleh Mangkunegoro IV antara tahun 1853–1881, yaitu semasa beliau menjabat sebagai *pengageng* Pura Mangkunegaran. Serat Wedhatama yang diterbitkan oleh Yayasan Mangadeg, Surakarta menyebutkan bahwa karya sastra tersebut selesai ditulis pada tahun 1871. Serat Wedhatama lahir pada bagian kedua abad XIX, sebuah era yang amat menentukan dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia, disebabkan hegemoni politik pemerintah kolonial yang semakin meluas, sedangkan tantangan dari rakyat Indonesia semakin berkurang. Sejak berakhirnya Perang Jawa atau Perang Diponegoro pada tahun 1830, perlawanan bangsa Indonesia bisa dikatakan telah padam. Teralienasinya peran politik raja-raja Jawa mendorong mereka untuk mempelajari sastra dan budaya, sehingga masa tersebut juga ditandai dengan kebangkitan sastra Jawa.

Sementara itu eksploitasi ekonomi terhadap tanah koloni semakin digiatkan terutama untuk menutupi defisit neraca keuangan Belanda yang diakibatkan oleh peperangan di Jawa maupun di Eropa. Tanam Paksa (*Cultuure Stesel*) yang ditujukan untuk menghasilkan tanaman perdagangan telah memperkuat kedudukan birokrasi tradisional dan semakin miskinnya petani di Jawa. Rendahnya kualitas hidup, kelaparan, dan kematian massal yang dikenal sebagai *pageblug*, terjadi di beberapa daerah di Jawa Tengah. Sementara itu politik pintu terbuka yang berlaku pada periode akhir abad XIX mendorong terjadinya perubahan sosial dan budaya yang semakin masif. Di samping tidak adanya perubahan kualitas hidup secara signifikan, politik pintu terbuka membawa akibat yang jauh lebih kompleks. Merebaknya prostitusi di beberapa kota besar seperti Surabaya, perjudian, penyakit kelamin yang mulai muncul di Jawa, perjudian, dan merebaknya penggunaan candu merupakan sumber kerusakan moralitas priyayi Jawa. Semakin teralienasinya raja dalam bidang politik pada satu sisi ternyata mempunyai dampak yang positif terhadap perkembangan seni dan budaya. Salah satunya adalah semakin berkembangnya penulisan sastra Jawa seperti babad dan serat.

Serat Wedhatama yang ditulis oleh Sri Mangkunegoro IV merupakan refleksi kritis dari seorang raja yang peduli dan gelisah dengan situasi zaman yang semakin jauh dari nilai-nilai luhur budaya bangsa. Mangkunegoro IV sebagai raja Jawa

mempunyai tanggung jawab moral untuk berbuat sesuatu demi menyelamatkan bangsa dan negara. Sebagai upaya melaksanakan *karyenak tyasing sasama* Mangkunegoro IV telah melahirkan karya sastra termasyur, Serat Wedhatama, yang mengajarkan nilai-nilai keutamaan sebagai manusia Jawa yang bersumber dari moralitas dan religiusitas budaya Jawa. Meskipun tidak secara khusus mengajarkan nilai-nilai kepemimpinan, namun kandungan nilai-nilai moralitas dan religiusitas yang diajarkan di dalam Serat Wedhatama relevan untuk diterapkan dalam aspek kepemimpinan. Ajaran dan perjalanan hidupnya sebagai salah satu raja di Jawa, memberikan inspirasi kepada bangsa Indonesia untuk mengimplementasikan nilai-nilai kepemimpinan yang moralis dan religius, jauh dari sifat buruk yang disebut *angkara*. Hal tersebut telah dipraktikkan sendiri oleh Mangkunegoro IV sehingga Pura Mangkunegaran berkembang menjadi salah satu kerajaan di Jawa yang paling maju dan sejahtera berkat kepemimpinan beliau.

Setelah melakukan studi filosofis terhadap Serat Wedhatama, maka nilai-nilai kepemimpinan dan moralitas yang terkandung dalam naskah sastra ini yaitu: a) nilai keberanian dengan jiwa *satriya*. Nilai keberanian ditandai dengan sikap tegas pemimpin untuk menegakkan peraturan demi terwujudnya *karyenak tyasing sasami* dan *mamangun marta martani*. Panembahan Senopati merupakan contoh *satriya* Jawa yang telah berhasil mengalami dan mencapai rasa sehingga dapat menjadi pemimpin Jawa yang kharismatis serta menjadi teladan bagi priyayi Jawa. Syarat agar seorang pemimpin memiliki nilai keberanian dengan jiwa *satriya* adalah *arta*, *wirya*, dan *winasis*; b) nilai kesederhanaan (*prasaja*) yang dimaknai bahwa seorang pemimpin harus berperilaku dan bersikap sederhana, rendah hati, menjauhkan diri dari kesombongan, bersifat *tan karem karamayan* atau tidak mabuk keduniawian. Sikap hidup yang *prasaja* (sederhana) merupakan kunci untuk menjauhi dan mengeliminasi nafsu *angkara murka* seperti sombong, egois, tidak menghargai orang lain, dan lain-lain; c) nilai kebaikan (*setya budyta*) yaitu kepemimpinan yang oleh karakter mulia, dermawan, dan rendah hati serta menggunakan pikiran yang jernih dengan *ngelmu* yang sesuai dalam menentukan keputusan dan kebijakan yang strategis; d) nilai keikhlasan dimana seorang pemimpin harus memiliki sifat *rila*, *narima*, dan *sabar* yang menganggap bahwa kekuasaan merupakan amanat dari Tuhan serta menyerahkan kembali semua yang dimilikinya kepada pemilik sejati yaitu Tuhan. Kualitas kepemimpinan yang tertinggi adalah apabila seseorang telah ikhlas untuk menjadi pemimpin sehingga dapat melaksanakan adagium *sepi ing pamrih*; e) nilai religius dimana seorang pemimpin harus memiliki sifat dan karakter religius melalui ritual catur sembah yaitu: sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa, dan sembah rasa. Dengan menjalankan catur sembah seorang pemimpin telah mampu bertemu dengan realitas objektif sehingga memiliki *rasa sejati* untuk memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi. Dalam konteks keagamaan Jawa, catur sembah diidentikkan dengan *syariat*, *thariqat*, *hakikat*, dan *makrifat*, sebuah perjalanan religius untuk mencapai derajat manusia yang tertinggi, yaitu insan kamil.

## DAFTAR PUSTAKA

- Achmad Chodjim. (2016). *Serat Wedhatama for our time: Membangun kesadaran untuk kembali ke jati diri*. Tangerang Selatan: Penerbit Bentara Aksara Cahaya.
- Adityo Jatmiko. (2005). *Tafsir ajaran Serat Wedhatama*. Yogyakarta: Pura Pustaka.
- Aji Komarudin. (2014). *Konsep kepemimpinan Jawa KGPAA Mangkunegoro IV, (skripsi tidak diterbitkan)*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Anderson, Benedict, ROG. (2008). *Mitologi dan toleransi orang Jawa*. (terjemahan Revianto B. Santosa & Luthfi Wulandari) Yogyakarta: Qalam. (Buku asli diterbitkan tahun 1965).
- \_\_\_\_\_. (2007). The idea of power in Javanese culture. Dalam Claire Holt. (Eds.), *Culture and politics in Indonesia*. (hlm. 1-70). Jakarta: Equinox Publisher.
- Anjar Any. (2001). *Menyingkap Serat Wedhatama*. Semarang: Aneka Ilmu.
- Anne Both., (1988). *The Indonesian economy in the nineteenth and twentieth century: a history of missed opportunities*. New York: St Martin's Press.
- Anonim. (2012). *Babad Tanah Jawi (WL Olthof) : Mulai dari Nabi Adam sampai tahun 1647*. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- Anton Baker & Achmad Charis Zubair. (1990). *Metodologi penelitian filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Antlov, H., & Cederroth, S. (Eds.). (2001). *Kepemimpinan Jawa: Perintah halus, pemerintahan otoriter*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Baha'udin. (2006). Dari mantra cacar hingga dokter Jawa: Studi kebijakan pemerintah kolonial dalam penanganan penyakit cacar di Jawa abad XIX-XX. *Humaniora*, 18,286-296.
- Barry, V. (1985). *Applying ethics: A text with readings*. California: Wadworth Publishing Company.
- Bass, Bernard M., & Riggio, Ronald E. (2006). *Transformational leadership*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Beatty, A. (2003). *Variety of Javanese religion: an anthropological account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Bertens, K. (2007). *Etika*. Jakarta: Gramedia.



- \_\_\_\_\_. (2004). *Sketsa-sketsa moral: 50 esai tentang masalah aktual*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Bogdan, R., & Steven J., Taylor. (1975). *Introduction to qualitative research methods*. New York: John Wiley & Sons.
- Boogert, Joachem van den. (2015). Rethinking Javanese Islam: Towards new discriptions of Javanese traditions. Retrieved from: <http://hdl.handle.net/1887/36400>. Diunduh tanggal 25 Desember 2016.
- Bram Setiadi. (2000). *Raja di alam republik: keraton Surakarta dan gerakan anti swapraja*. Yogyakarta: Bina Rena Pariwisata.
- Brown, Colin. (2003). *A Short history of Indonesia: the Unlikely Nation?* New South Wales: Allen & Unwin.
- Budiono Herusatoto. (2008). *Simbolisme Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Copp, D. (2001). *Morality, normativity, and society*. New York: Oxford University Press.
- Darsiti Soeratman, (2000). *Kehidupan dunia Keraton Surakarta 1830-1939*. Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.
- Darusuprpto. (1982). *Serat Wulang Reh*. Surabaya: Citra Java.
- Daryono. (2007). *Etos dagang orang Jawa: Pengalaman raja Mangkunegoro IV*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- De Jong. (1976). *Salah satu sikap hidup orang Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Denzin, Norman K., & Lincoln, Yvonna S. (eds). (1994). *Handbook of qualitative research*. London: Sage Publication.
- Department of Education, Science and Training of Australian Government. (2005). *National Framework for Values Education in Australian Schools*. Canberra: Commonwealth of Australia.
- Djamaris, Edwar., (1977). Filologi dan Cara Kerja Penelitian Filologi, *Bahasa dan Sastra, III*, 20-30.
- Doni Koesoema A. (2007). *Pendidikan karakter: strategi mendidik anak di zaman global*. Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Drakeley, S. (2005). *The history of Indonesia*. Westport: Greenwood Press.
- Driyarkara, N. (1980). *Driyarkara tentang pendidikan (kumpulan karangan)*. Yogyakarta: Kanisius.
- Duignan, Patrick. (2009). *Educational leadership 2<sup>nd</sup> edition: together creating ethical learning environments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Endah Susilantini. (1997). *Konsep sentral kepengarangan KGPAA. Mangkunegara IV*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan.
- Endang Nurhayati. (2006). *Filsafat dan ajaran hidup dalam khasanah dan budaya kraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Yayasan Kebudayaan Islam.
- Esti Ismawati. (2016). Religiosity in Wedhatama by KGPAA Mangkunegara IV: An Educational model Ala Javanese culture. *International Journal of Active Learning*, 1, 38-48.

- Fachri Ali. (1986). *Refleksi paham kekuasaan Jawa dalam Indonesia modern*. Jakarta: Gramedia.
- Fernando, MR. (1996). *Growth of non-agricultural economic activities in java in the middle decades of the nineteenth century.*, *Modern Asian Studies*, 30, 77-119.
- Firdaus M. Yunus. (2007). *Pendidikan berbasis realitas sosial: YB Mangunwijaya-Paulo Freire*. Yogyakarta: Logung Pustaka.
- Fromm, Erich. (2004). *Revolusi harapan*. (terjemahan Kamdani). Yogyakarta: Pustaka Pelajar. (Buku asli diterbitkan tahun 1968).
- Furnivall, J. S. (1967). *Netherlands India: a study of plural economy*. New York: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (2013). *Agama Jawa: abangan, santri, priyayi dalam kebudayaan Jawa*. (terjemahan Aswab Mahasin & Bur Rusuanto). Jakarta: Komunitas Bambu. (Buku asli diterbitkan tahun 1960).
- \_\_\_\_\_. (1983). *Involusi pertanian: proses perubahan ekologi di Indonesia* (terjemahan S. Supomo). Jakarta: Bhratara Karya Aksara. (Buku asli diterbitkan tahun 1963).
- Goleman, D., Richard Boyatzis & Annie Mckee (2002). *Primal leadership: Realizing The Power of Emotional intelligence*. Boston, Massachusetts: Harvard Business School Press.
- Graaf, HJ. & Pigeaud, Th. (2003). *Kerajaan Islam pertama di Jawa: tinjauan sejarah politik abad XV dan XVI*. Jakarta: Penerbit Grafiti.
- Hadisutjipto, SZ. (1975). *Serat Wedha Tama*. Surakarta: Koleksi Reksopustoko.
- Hayu Adi Darmarasti. (2002). Keberadaan Nyai di Batavia. *Lembaran Sejarah*, 4, 1-24.
- Houben, Vincet, JH., (2012). *Keraton dan Kumpeni Surakarta dan Yogyakarta 1830-1870*. (terjemahan. E. Setiyawati Alkhatab). Yogyakarta: Bentang Budaya. (Buku asli diterbitkan tahun 1994).
- Ignas Kleden. (1987). *Sikap ilmiah dan kritik kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.
- Illeris, Knud. (2004). *Three dimensions of the learning*. Florida: Krieger Publishing Company.
- Iman Budi Santosa. (2012). *Spiritualisme Jawa: sejarah, laku dan intisari ajaran*. Yogyakarta: Memayu Publishing.
- Irmayanti M. Budianto (2002). *Realitas dan objektivitas: refleksi kritis atas cara kerja ilmiah*. Jakarta: Widya Sastra.
- Iwan Santosa. (2011). *Legiun Magkunegaran (1808-1942)*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Jaelani, Gani A. (2013). *Penyakit kelamin di Jawa 1812-1942*. Bandung: Syabas Books
- Jujun S. Sumantri. (2012). *Ilmu dalam perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Kaelan. (2005). *Metode penelitian kualitatif bidang filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Paradigma.

- Ki Hadjar Dewantara. (1967). *Kebudayaan (Bagian IIA)*. Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa.
- Koentjaraningrat. (1987). *Kebudayaan mentalitas dan pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Manusia dan kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Koosinah Suryono Sastrohadikusumo. (1993). *Serat Wedhatama: Suatu kajian pemikiran filsafat*. Disertasi doktor, tidak diterbitkan, Universitas Indonesia, Jakarta.
- Krathwohl, David R., Bloom, Benjamin S., & Masia Bertram B. (1964). *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals Handbook II: Affective Domain*. London: Longman Group Ltd.
- Lamijo. (2002). Prostitusi di Surabaya. *Lembaran Sejarah*, 4, 25-59.
- Laksono, P.M. (2009). *Tradisi dalam struktur masyarakat Jawa kerajaan dan pedesaan*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Lickona, T. (1991). *Education for Character: how Our School Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Matter: Persoalan karakter* (terjemahan Juma Abdu Wamaungo). Jakarta: Bumi Aksara. (Buku asli diterbitkan tahun 2004).
- Lichtman, Marilyn (ed.). (2011). *Understanding and evaluating qualitative educational research*. Los Angeles: Sage Publishing.
- Lindblad, JT. (2000). *Sejarah ekonomi modern Indonesia: berbagai tantangan baru* (terjemahan M. Arief Rohman & Bambang Purwanto). Jakarta: LP3ES. (Buku asli diterbitkan tahun 1993).
- Maanen, J.V. (Ed.). (1983). *Qualitative Methodology*, London: Sage Publication.
- Mangunsarkoro. (1951). *Kebudayaan rakyat*. Yogyakarta: NV. Usaha Penerbitan Indonesia.
- Margana, S. (2010). *Kraton Surakarta dan Yogyakarta 1769-1874*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Moedjanto. (1987). *Konsep kekuasaan Jawa: penerapannya oleh raja-raja Mataram*. Yogyakarta: Kanisius.
- Muchson, AR. (2007). *Kandungan nilai-nilai pendidikan dalam Serat Wedhatama. (Laporan Penelitian)*, Yogyakarta: FIS Universitas Negeri Yogyakarta. Tersedia dalam [eprints.uny.ac.id](http://eprints.uny.ac.id). diakses tanggal 25 Juni 2014
- Mulder, Niels. (1996). *Pribadi dan masyarakat di Jawa*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- \_\_\_\_\_. (1970). Dasar moril masyarakat Jawa. *Basis*, XX, 13-25.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Mistisisme Jawa: ideologi di Indonesia*. (terjemahan Noor Cholis) Yogyakarta: LKiS. (Buku asli diterbitkan tahun 1966).
- \_\_\_\_\_. (1983). *Kebatinan dan hidup sehari-hari orang Jawa: kelangsungan dan perubahan kulturil*. (terjemahan Alois A. Nugroho). Jakarta: Gramedia. (Buku asli diterbitkan tahun 1980).

- Mulyasa, E. (2005). *Menjadi kepala sekolah profesional*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Nanang Fattah. (2001). *Menejemen pendidikan*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nirva Diana, (2012). Manajemen pendidikan berbasis budaya lokal Lampung (Analisis eksploratif mencari basis filosofis), *Analisis, XII, 1*, hlm. 183-208.
- Noeng Muhadjir. (1996). *Metodologi penelitian kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Northouse, P. G (2007). *Leadership: theory and practice*. London: Sage Publication.
- Ongkhokham. (2008). Perubahan sosial di Madiun selama abad XIX: pajak dan pengaruhnya terhadap penguasaan tanah. Dalam SMP. Tjondronegoro & Gunawan Wiradi (eds.). *Dua abad penguasaan tanah*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Palmer, Richard E. (2003). *Hermeneutika: teori baru mengenai interpretasi*. (terjemahan Musnur Hery & Damanhuri Muhammed). Yogyakarta: Pustaka Pelajar. (Buku asli diterbitkan tahun 1969).
- Patton, Michael Q. (2009). *Metode evaluasi kualitatif*. (terjemahan Budi Puspo Priyadi). Yogyakarta: Pustaka Pelajar. (Buku asli diterbitkan tahun 1980).
- Peterson, Kent D. & Deal, Terrence E. (2002). *The shaping school culture fieldbook*. California: John Wiley & Sons Inc.
- Pigeaud, Th. (1927). *Pangeran Adipati Ario Mangkunagoro IV sebagai pujangga*. Surakarta: Koleksi Perpustakaan Reksopustoko.
- Pieterse, JN. (2004). *Globalization & culture*. Maryland: Rowman & Littlefield Publisher.
- Poulson, L & Wallace, M. (2004). *Learning to read critically in teaching and learning*. London: Sage Publisher.
- Ras, JJ. (2014). *Masyarakat dan kesusastraan di Jawa*. Jakarta. Penerbit Obor.
- Ricklefs, Mc. (2005). *Sejarah Indonesia modern*. (terjemahan Dharmono Hardjowidjono). Yogyakarta: Gajah Mada University Press. (Buku asli diterbitkan tahun 1981).
- \_\_\_\_\_. (1986). Some statistical evidence on Javanese social, economic, and demographic history in the later seventeenth and eighteenth century, *Modern Asian Studies, 20*, 1-32.
- Ricoeur, P. (2012). *Teori interpretasi*. (terjemahan Musnur Hery). Yogyakarta: Penerbit Ircisod. (Buku asli diterbitkan tahun 1973).
- Roe, H. W., & Drake, L. T., (1980). *The principalship (2<sup>nd</sup> Edition)*. New York: Macmillan Publishing, Co. Ltd.
- Rohmat Mulyana. (2004). *Mengartikulasi pendidikan nilai*. Bandung: Alfabeta.
- Rush, James R. (2012). *Candu tempo dulu: pemerintah, pengedar, dan pecandu 1860-1910*. (terjemahan Tasha Agrippina). Jakarta: Komunitas Bambu. (Buku asli diterbitkan tahun 1990).
- Sabdocarokotomo. (2010). *Serat Wedhatama*. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- Salbot, V. & Fleskova, M. (2010). Values Orientation of University Students and Personal Values Related to the Domain of Education. *The New Educational Review, 81*, 228-241.

- Sarjono Darmosarkoro. (1992). *Selayang pandang mengenai Wedhatama*. Surakarta: Perpustakaan Reksopustaka.
- Sartono Kartodirdjo. (2001). *Pengantar sejarah Indonesia baru*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Pendekatan ilmu sosial dalam metodologi sejarah*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- \_\_\_\_\_. (1978). *Protest movements in rural Java: a study of agrarian unrest in the nineteenth and early twentieth centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartono Kartodirdjo & Djoko Suryo (1991). *Sejarah perkebunan di Indonesia: kajian sosial-ekonomi*. Yogyakarta: Aditya Media.
- Sastrapratedja. (2013). *Lima gagasan yang dapat mengubah Indonesia*. Jakarta: Pusat Kajian Filsafat Pancasila.
- Shun-wing Ng & Yu Fung Chan (2014). Aspiring principals' perceptions of applicability of acquired leadership capacities in the school context, *International Studies in Educational Administration*, 43,85-101.
- Sidi Gazalba. (1966). *Pengantar sejarah sebagai ilmu*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.
- Siti Supeni. (2011). Evaluasi kepemimpinan budaya Jawa dalam pandangan dan perilaku kepala sekolah dasar. *Jurnal Penelitian dan Evaluasi Pendidikan, Edisi Dies Natalis UNY 48*, 42-67.
- Siti Mujibatun. (2013). Konsep sembah dan budi luhur dalam ajaran Mangkunagara IV dan relevansinya dengan hadis Nabi, *Al-Tahrir*, 13, 43-60.
- Snijders, Adelbert. (2004). *Manusia paradoks dan seruan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sodiq A. Kuntoro. (April 2013). *Tantangan pendidikan dalam kehidupan modern: suatu perubahan paradigma*. Makalah disajikan dalam rangka pelepasan guru besar purna tugas Universitas Negeri Yogyakarta.
- Soedjatmoko. (1996). *Etika Pembebasan*. Jakarta: LP3ES.
- Soedjito. (1986). *Transformasi sosial menuju masyarakat industri*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Soegiyanto Padmo. (2000). Java and the making of the nation. *Humaniora*, XII, 2. hlm. 147-153.
- Soemarsaid Moertono. (1985). *Negara dan usaha bina-negara di Jawa masa lampau*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Soetomo Siswokartono, WE. (2006). *Sri Mangkunagara IV sebagai penguasa dan pujangga (1853-1881)*. Semarang: Aneka Ilmu.
- Sofyan Efendi, Syafri Sairin, M. Alwi Dahlan (ed). (1996). *Membangun martabat manusia: peranan ilmu sosial dalam pembangunan*. Yogyakarta: Gajahmada University Press.
- Stange, P. (1998). *Rasa dalam kebudayaan Jawa*. (terjemahan Hairus Salim). Yogyakarta: LKiS.
- Steiner, R. (2004). *Human values in education*. Massachutes: Antroposophic Press.
- Stephenson, Joan. (1998). *Values in education*, London: Routledge.

- Strauss, A. & Corbin, J. (2007). *Dasar-dasar penelitian kualitatif*. (terjemahan. Muhammad Soodiq). Yogyakarta: Pustaka Pelajar. (Buku asli diterbitkan tahun 1987).
- Sugiyono. (2006). *Metode penelitian pendidikan: pendekatan kuantitatif, kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Suhartono. (1991). *Apanage dan bekel: Perubahan sosial di pedesaan Surakarta 1830-1920*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Bandit-bandit di pedesaan Jawa: Studi historis 1850-1942*. Yogyakarta: PT. Aditya Media.
- Sumarno. (2012). Nilai-nilai budaya Jawa dalam Serat Wedhatama. *Patrawidya*, 15, 271-298.
- Suminto A. Sayuti. (Oktober 2007). *Menggugat pudarnya nilai-nilai keindonesiaan*. Pidato Dies Natalis FIS UNY. Yogyakarta: FIS UNY.
- Supanta. (2008). *Serat Wedhatama karya KGPAA. Mangkunegoro IV serta sumbangannya terhadap pendidikan (kajian struktur dan nilai edukatif)*. Tesis, tidak diterbitkan, Universitas Negeri Sebelas Maret, Surakarta.
- Surajiyo. (2000). Manusia susila di Indonesia dalam perspektif filsafat. *Humaniora*, XII, 154-160.
- Suseno, Franz Magis. (2009). *Menjadi manusia: belajar dari Aristoteles*. Yogyakarta: Kanisius.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Etika Jawa: Sebuah analisa falsafi tentang kebijakan hidup Jawa*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Etika abad kedua puluh*. Yogyakarta: Kanisius.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Tiga belas model pendekatan etika: Bunga rampai teks-teks etika dari Plato sampai dengan Nietzsche*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sutrisno Wibowo. (Mei 2010). *Nilai-nilai etis kepemimpinan Jawa dalam Serat Wedhatama*. Makalah disampaikan dalam Konferensi Internasional Kebudayaan Daerah, di Universitas Negeri Yogyakarta.
- Suwardi Endraswara. (2006). *Budi pekerti Jawa: tuntutan luhur dari budaya adiluhung*. Yogyakarta: Gelombang Pasang.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Etika hidup orang Jawa: pedoman beretika dalam menjalani hidup sehari-hari*. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Falsafah kepemimpinan Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Narasi.
- Tanojo, R. (1963). *Weddha Tama Djinarwa*. Surakarta: Penerbit Trijasa.
- Tanto Sukardi. (2014). *Tanam paksa di Banyumas: kajian mengenai system, pelaksanaan, dan dampak social ekonomi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Taylor, Paul W. (eds.). (1969). *Problem of moral philosophy: an introduction to ethic*. New York: Bantam Books.
- Teuku Jacob. (2006). *Manusia makhluk gelisah*. Surakarta: UMS Press.
- Thornberg, R. (2010). Values education as the daily fostering of school rules. *Research in Education*, 80, 52-62.
- Van Peursen, C. A. (1990). *Strategi kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

- \_\_\_\_\_. (1979). *Susunan ilmu pengetahuan*. Jakarta: PT Gramedia.
- Wahyusumidjo. (1999). *Kepemimpinan kepala sekolah (Tinjauan teoritik dan per-masalahannya)*. Jakarta: Raja Grafindo.
- Warto. (2011). The social banditry in the rural areas of Rembang by the end of the 19<sup>th</sup> century and at the beginning of the 20<sup>th</sup> century. *Tawarikh*, 3, 47-64.
- Wasino. (2005). Mangkunegoro IV, raja-pengusaha, pendiri industri gula Mangkunegaran, *Humaniora*, 17, 31-37.
- Wawan Susetya. (2010). *Sembah raga hingga sembah rasa: Menemukan hakikat dalam praktik penghambaan*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Wertheim, WF. (1999). *Masyarakat Indonesia dalam transisi* (terjemahan Misbach Zulfa Elisabeth) Yogyakarta: Tiara Wacana. (Buku asli diterbitkan tahun 1961).
- Whitehead, A. N. (1959). *Aims of education*. New York: Basic Books
- Widya Nayati. (2014). *Revitalisasi dan pengembangan nilai-nilai luhur kebudayaan Jawa untuk penguatan karakter bangsa*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Wiwien Widyawati. (2010). *Etika Jawa*. Yogyakarta: Pura Pustaka.
- Woodward, Mark R. (1999). *Islam Jawa: kesalehan normatif versus kebatinan*. (terjemahan Hairus Salim). Yogyakarta: LKiS. (Buku asli diterbitkan tahun 1989).
- Yayasan Mangadeg. (2010). *Wedhatama*. Surakarta: Penerbit Yayasan Mangadeg.
- \_\_\_\_\_. (1979). *Terjemahan Serat Wedha Tama*. Jakarta: Penerbit Pradnya Paramita.
- Yildirim, K. (2009). Values Education Experiences of Turkish Class Teachers: A Phenomenological Approach. *Egitim Arastirmalari-Eurasian Journal of Educational Research*, 35, 165-184.
- Yustinus Sumantri. (2005). *Ajaran kebijaksanaan hidup Serat Wedhatama*. Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusatama.
- Zainuddin. (2016). Membangun Budaya Sekolah Berbasis Karakter Terpuji. *Wahana Sekolah Dasar*, 24, 74-80.
- Zamroni. (2000). *Paradigma pendidikan masa depan*. Yogyakarta: Bigraf Publishing.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Dinamika peningkatan mutu*. Yogyakarta: Gavin Kalam Utama.
- \_\_\_\_\_. (2016). *Kultur sekolah*. Yogyakarta: Gavin Kalam Utama.

## Surat Kabar

- William Chang. (2007). *Merawat reputasi bangsa*. Kompas edisi 14 Agustus 2007. Ini 13 Orang yang Kembalikan Uang Suap Korupsi KTP Elektronik ke KPK. *Tribunnews.com*. 21 Mei 2017.
- Gaya Hidup Ketua DPR RI, Pakai Mobil Jaguar Rp 2,5 M dan Arloji Rp 2 M. *Tribunnews.com*. 10 November 2015.

## TENTANG PENULIS



**Dr. Sudrajat, S. Pd., M. Pd.** merupakan dosen pada Departemen Pendidikan IPS FISHIPOL, Universitas Negeri Yogyakarta sejak tahun 2006. Pendidikan S3 dalam bidang Ilmu Pendidikan pada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta diselesaikan pada tahun 2018. Di samping mengajar, membimbing tugas akhir, dan meneliti, penulis juga mempublikasikan beberapa karyanya baik berupa buku maupun artikel. Penulis juga menjadi editor dari JIPSINDO (Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial Indonesia). Beberapa karya yang telah dipublikasikan antara lain: *Implementasi program sekolah siaga kependudukan di Kabupaten Pemalang Jawa Tengah* (JIPSINDO, 2023), *Mengulik Tradisi Tegal Deso di Dusun Sukci Sebagai Simbol Perayaan Berdirinya Kabupaten Pasuruan* (Jurnal Antropologi Budaya: Isu-isu Sosial Budaya, 2023), *The Weakness of Character Education in Indonesian Teenager* (JPIPA, 2022), *Sketsa Pembelajaran IPS* (Penerbit Adab, 2022) dan lain-lain. Saat ini penulis dipercaya sebagai Ketua Departemen Pendidikan IPS FISHIPOL Universitas Negeri Yogyakarta sejak tahun 2019. Untuk kepentingan korespondensi penulis bisa dihubungi via email: [sudrajat@uny.ac.id](mailto:sudrajat@uny.ac.id)





Secara harfiah, Serat Wedhatama berasal dari kata: serat yang berarti tulisan; wedha yang berarti ajaran atau ilmu pengetahuan; dan tama berasal dari kata utama yang berarti kebaikan. Jadi Serat Wedhatama berarti tulisan yang berisi tentang ajaran kebaikan atau tuntunan moral. Serat Wedhatama adalah karya sastra dalam bentuk tembang, sebagaimana dinyatakan pada bagian awal buku tersebut yang berbunyi: sinawung resmining kidung, yang artinya: dihias dengan indahnya lagu (tembang). Serat Wedhatama disusun oleh Mangkunegoro IV antara tahun 1853-1881, yaitu semasa beliau menjabat sebagai pengageng Pura Mangkunegaran. Wedhatama yang diterbitkan oleh Yayasan Mangadeg, Surakarta menyebutkan bahwa karya sastra tersebut selesai ditulis pada tahun 1871.

Serat Wedhatama lahir pada bagian kedua abad XIX, sebuah era yang amat menentukan dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia, disebabkan hegemoni politik pemerintah kolonial yang semakin meluas, sedangkan tantangan dari rakyat Indonesia semakin berkurang. Sejak berakhirnya Perang Jawa atau Perang Diponegoro pada tahun 1830, perlawanan bangsa Indonesia bisa dikatakan telah padam. Teralienasinya peran politik raja-raja Jawa mendorong mereka untuk mempelajari sastra dan budaya, sehingga masa tersebut juga ditandai dengan kebangkitan sastra Jawa.

Serat Wedhatama yang ditulis oleh Sri Mangkunegoro IV merupakan refleksi kritis dari seorang raja yang peduli dan gelisah dengan situasi zaman yang semakin jauh dari nilai-nilai luhur budaya bangsa. Mangkunegoro IV sebagai raja Jawa mempunyai tanggung jawab moral untuk berbuat sesuatu demi menyelamatkan bangsa dan negara. Sebagai upaya melaksanakan karyenak tyasing sasama Mangkunegoro IV telah melahirkan karya sastra termasyur, Serat Wedhatama, yang mengajarkan nilai-nilai keutamaan sebagai manusia Jawa yang bersumber dari moralitas dan religiusitas budaya Jawa. Ajaran dan perjalanan hidupnya sebagai salah satu raja di Jawa, memberikan inspirasi kepada bangsa Indonesia untuk mengimplementasikan nilai-nilai kepemimpinan yang moralis dan religius, jauh dari sifat buruk yang disebut angkara. Hal tersebut telah dipraktikkan sendiri oleh Mangkunegoro IV sehingga Pura Mangkunegaran berkembang menjadi salah satu kerajaan di Jawa yang paling maju dan sejahtera berkat kepemimpinannya.



**UNY Press**

Jl. Gejayan, Gg. Alamanda, Komplek Fakultas Teknik UNY

Kampus UNY Karangmalang Yogyakarta 55281

Telp: 0274 - 589346

E-Mail: [unypenerbitan@uny.ac.id](mailto:unypenerbitan@uny.ac.id)

Anggota Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI)

Anggota Asosiasi Penerbit Perguruan Tinggi Indonesia (APPTI)