

Bunga Rampai Psikologi Sunda



PSIKOLOGI SUNDA

SUNDA TRADISIONAL MENUJU MILENIAL

PENYUNTING:
DRA. N. KARDINAH, M.PD. DKK



PSIKOLOGI SUNDA SUNDA TRADISIONAL MENUJU MILENIAL

Penulis

**Agus Abdul Rahman, Kholifatun Nisa, Nurapriyanti Dewi,
Dhimas Giofani, Jilsy Dzikrina, Dina Islamiati, dan Muhamad Faiz,
N. Kardinah, Tahrir, Witrin Gamayanti, Dede Salma Nurafiah,
Elsa Purnamawati, Purwanti Amandani, Agitsna Nur Rahman,
Elvariana Valencia Arisanti, Itang Bakri, Lulu Nurmilah,
Nur Fadhilah Rahman, Widianoro, Hawe Setiawan, Ening Ningsih,
Deden Sudirman, Sarbini, Nur'aini Azizah, Royanulloh,
Mohamad Sopian, Jajang A Rohmana**

Penerbit:

**Pusat Penelitian dan Penerbitan
UIN SGD Bandung
2019**

Psikologi Sunda

Sunda Trasisional Menuju Milenial

Penulis : Agus Abdul Rahman, dkk.

ISBN :

Penyunting : Dra. N. Kardinah, M.Pd
Dr. Hj. Asti Meiza, M.Si
Elisa Kurniadewi, S.Ag., S.Psi., M.Si., Psikolog
Rika Rahmawati, M.Psi., Psikolog
Ishmah Azkiya Akhyar, S.Psi
Aa M. Idharul haq, S.Psi

Desain & Layout : Ishmah Azkiya Akhyar, S.Psi

Penerbit :

Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN SGD Bandung

Jl. A.H. Nasution No. 105 Bandung

Tlp. (022) 7800525

Fax. (022) 7800525

Email: puslitpen@uinsgd.ac.id

Cetakan Pertama, Juli 2019

Hak Cipta: Pada penulis

Dilarang mengutip, memperbanyak, dan menerjemahkan sebagian atau keseluruhan isi buku ini tanpa izin dari Penerbit, kecuali kutipan kecil dengan menyebutkan sumbernya yang layak

PENGANTAR PENYUNTING

Bismillahirrahmaanirrahim.

Visi dan misi fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung adalah menjadi fakultas Psikologi terkemuka yang unggul dan kompetitif dalam pengembangan dan penerapan Ilmu psikologi yang berlandaskan nilai-nilai Islam dan kearifan lokal pada tahun 2030. Upaya merealisasikan visi misi tersebut bukanlah perkara mudah, karena harus didukung oleh sistem dan kinerja dari sivitas akademika serta unsur mahasiswa yang optimal.

Guna menunjang visi dan misi fakultas tersebut kami unit Pengembangan dan Pemikiran Literasi Psikologi Islam dan Sunda berupaya membuat buku bunga rampai Psikologi Sunda edisi perdana. Buku ini dimaksudkan untuk mengoleksi hasil penelitian dan tulisan dari para dosen dan mahasiswa terkait kesundaan. Selain untuk mengoleksi tulisan, buku ini juga ditujukan sebagai bahan literatur dan referensi di tengah langkanya buku - buku kajian kesundaan.

Susahnya mendapatkan literatur tentang kesundaan diprediksi sebagai penyebab rendahnya dosen dan mahasiswa untuk meneliti tentang kesundaan. Dengan terbitnya buku bunga rampai Psikologi Sunda diharapkan mampu memenuhi harapan dan antusiasme dosen dan mahasiswa untuk terus meneliti tentang kesundaan. Dengan terus bertambahnya hasil penelitian dosen dan mahasiswa tentang kesundaan ke depan fakultas Psikologi diharapkan mampu menjadi *Center of Reference* penelitian dan kajian tentang kesundaan.

Rasa hormat dan terima kasih penyunting dan tim sampaikan kepada para leluhur, inohong dan penulis terdahulu mengenai kesundaan yang telah berupaya dan membangun jembatan ilmu pengetahuan tanpa henti dari masa ke masa. Sehingga teman-teman yang hadir saat ini sempat mereguk nikmatnya buah karya mereka.

Demikian pengantar ini kami buat semoga buku ini bermanfaat bagi para pembaca dan menjadi wasilah berkembangnya ilmu tentang kesundaan terutama di tatar sunda.

Bandung, 22 April 2019
N. Kardinah, dkk

SAMBUTAN

Salam sejahtera bagi kita semua. Pada kesempatan ini, perkenankan saya menyampaikan puji dan syukur ke hadhirat Allah swt. Karena berkat inayah dan izin Allah swt, buku bunga rampai psikologi sunda ini bisa diselesaikan dengan baik. Saya sampaikan juga ucapan terima kasih kepada pengelola unit Pengembangan Pemikiran dan Literasi Psikologi Islam dan Sunda yang telah bekerja keras menyelesaikan buku ini, dari mulai identifikasi tulisan, editing, dan akhirnya menjadi buku yang siap dibaca oleh masyarakat. Juga, saya sampaikan ucapan terima kasih kepada para penulis yang sudah mengkontribusikan tulisannya pada buku ini.

Psikologi modern sudah berdiri sejak tahun 1879. Awalnya, psikologi terobsesi untuk menjadi ilmu ilmiah setara dengan ilmu-ilmu lain seperti matematika ataupun ilmu fisika. Tapi, seiring dengan berjalannya waktu, obsesi tersebut sedikit demi sedikit mulai luntur. Akhirnya, definisi ilmiah pun kemudian mengalami pergeseran, dan metode eksperimen pun tidak lagi menjadi harga mati. Hal itu bisa dipahami karena subjek matter psikologi memang bukanlah realitas objektif yang mudah diukur dan dipahami.

Pergeseran lainnya adalah diakuinya faktor budaya sebagai salah satu faktor yang harus diperhatikan dalam menjelaskan jiwa manusia. Pengakuan ini sebenarnya bukanlah pengakuan yang baru. Di awal kelahiran psikologi modern, Wilhelm Wundt sebenarnya sudah menyampaikan adanya dua kategori psikologi, yaitu *experimental psychology* dan *volkerpsychology*. *Experimental psychology* menunjuk pada ilmu psikologi dibangun berdasarkan prinsip-prinsip ilmiah seperti yang diterapkan dalam ilmu eksakta, sedangkan *Volkerpsychology* adalah ilmu psikologi yang berhubungan dengan faktor-faktor budaya, agama, hukum, dan lain-lain. *Volkerpsychology* ini dianggap penting karena jiwa manusia (baca: kesadaran) tidak akan lepas dari konstruksi budaya. Memahami jiwa manusia tanpa mempertimbangkan faktor budaya tidak akan mendatangkan

apa-apa kecuali kekeliruan. Namun, karena sulitnya dilakukan eksperimentasi, maka volkerpsychology dikategorikan sebagai ilmu tidak ilmunan, dan kemudian tidak mengalami perkembangan.

Dewasa ini, pikiran bahwa pentingnya faktor budaya dalam menjelaskan perilaku manusia sudah muncul kembali. Kelahiran psikologi budaya, psikologi lintas budaya, dan juga psikologi indigenous merupakan indicator yang sangat kuat mengenai gejala tersebut.

Dalam kerangka itu, sebagai fakultas psikologi yang mempunyai visi pengembangan psikologi yang berlandaskan nilai-nilai Islam dan kearifan lokal, pengembangan psikologi masyarakat Sunda akhirnya menjadi sesuatu yang tidak terelakan. Konsisten dengan konsekuensi tersebut, maka diinisiasilah mata kuliah kapita selekta psikologi sunda, kajian dan seminar psikologi sunda, dan juga penyusunan buku psikologi sunda.

Akhirnya, saya sampaikan permohonan maaf, jika buku ini belum sesuai dengan harapan masyarakat. Harapan saya, mudah-mudahan buku ini bisa menjadi rujukan dalam memahami psikologi masyarakat sunda, dan bisa memantik lahirnya penelitian dan publikasi ilmiah yang lebih banyak lagi mengenai psikologi sunda.

Wassalam,

Dekan Fakultas Psikologi UIN Sunan Gunung Djati Bandung,

Agus Abdul Rahman, Dr. M.Psi., Psikolog

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	i
Sambutan Dekan Fakultas Psikologi UIN Sunan Gunung Djati.....	ii
Daftar Isi	iv
Daftar Tabel.....	vi
Daftar Gambar.....	vii

BUNGA RAMPAI

BAB I	Gaya Kepemimpinan Orang Sunda: Transformasional atau Transaksional? Agus Abdul Rahman, dkk	1
BAB II	Kesederhanaan Berfikir Orang Sunda dalam Memaknai Kebahagiaan N. Kardinah, Tahrir, Witrin Gamayanti	19
BAB III	Ekspresi Emosi Pada Mahasiswa UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang Berasal dari Suku Sunda: Ekspresi Emosi Sedih, Marah dan Bahagia Dede Salma N, Elsa Purnamawati, Purwanti Amandani	42
BAB IV	Hubungan <i>Sense of Community</i> dan Partisipasi Masyarakat Dalam Menjaga Keamanan Lingkungan di Masyarakat Bandung Agitsna Nur Rahman, dkk	54
BAB V	Hubungan Identitas Etnik Terhadap <i>Sense of Community</i> Orang Sunda Widiantoro, dkk	67
BAB VI	Rukun Tetangga di Jalan Cinta: Refleksi Atas Keberagaman Suku, Bahasa, dan Agama di Indonesia Hawe Setiawan	79

DAFTAR ISI

BAB VII	Faktor - Faktor Penentu Kebahagiaan Remaja Sunda Priangan Witrin Gamayanti, Ening Ningsih, Deden Sudirman, Sarbini	85
BAB VIII	Menakar Identitas Generasi Milenial Sunda Nuráini Azizah, Royanullah, Widianoro, M. Sopian	127
BAB IX	Akar Pendidikan Karakter di Pesantren Sunda: Dangding Kepesantrenan Haji Hasan Mustapa (1852-1930) Jajang A. Rohmana	142

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Karakteristik gaya kepemimpinan orang Sunda Menurut Persepsi Mahasiswa Suku Sunda.....	8
Tabel 1.2 Karakteristik gaya kepemimpinan orang Sunda Menurut Persepsi Mahasiswa Suku Non Sunda	10
Tabel 5.1 Pandangan mengenai orang Sunda.....	77
Tabel 7.1 Klasifikasi Tema Makna Kebahagiaan Menurut Responden.....	99
Tabel 7.2 Faktor Terpenting Penentu Kebahagiaan Menurut Responden.....	100
Tabel 7.3 Faktor Terpenting Penentu Kebahagiaan Berdasarkan Pilihan Responden	101
Tabel 7.4 Indikator Terpenting Penentu Kebahagiaan Berdasarkan Skor Responden	103
Tabel 7.5 Sebaran Responden Berdasarkan Jenis Kelamin Dan Tingkat Kebahagiaan.....	115
Tabel 7.6 Hubungan antara Karakteristik Responden Dengan Tingkat Kebahagiaan.....	116
Tabel 7.7 Perbedaan Tingkat Kebahagiaan Berdasarkan Karakteristik Responden	118

DAFTAR GAMBAR

Gambar 7.1 Sebaran Responden Berdasarkan Jenis Kelamin	93
Gambar 7.2 Sebaran Responden Berdasarkan Usia	93
Gambar 7.3 Sebaran Responden Berdasarkan Jumlah Saudara	94
Gambar 7.4 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Pendidikan	94
Gambar 7.5 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Pendidikan Ayah	95
Gambar 7.6 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Pendidikan Ibu ..	95
Gambar 7.7 Sebaran Responden Berdasarkan Status Pekerjaan	96
Gambar 7.8 Sebaran Responden Berdasarkan Pekerjaan Ayah.....	96
Gambar 7.9 Sebaran Responden Berdasarkan Pekerjaan Ibu	97
Gambar 7.10 Sebaran Responden Berdasarkan Pendapatan/ Uang Jajan	97
Gambar 7.11 Sebaran Responden Berdasarkan Pendapatan Orang Tua...	98
Gambar 7.12 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Kebahagiaan	114
Gambar 8.1 Model Identitas Etnik Phinney	133
Gambar 8.2 Persentase kategori identitas berdasarkan pengalaman hidup Generasi Sunda Milenial.....	134
Gambar 8.3 Persentase kategori pikiran tentang identifikasi diri terhadap suku Sunda pada Sunda Milenial.....	135
Gambar 8.4 Persentase kategori perasaan tentang identifikasi diri terhadap suku Sunda pada Sunda Milenial.....	136
Gambar 8.5 Persentase kategori perilaku identifikasi diri terhadap suku Sunda pada Sunda Milenial.....	136

BAB I

GAYA KEPEMIMPINAN ORANG SUNDA: TRANSFORMASIONAL ATAU TRANSAKSIONAL?

**Agus Abdul Rahman, Kholifatun Nisa, Nurapriyanti Dewi, Dhimas
Giofani, Jilsy Dzikrina, Dina Islamiati, dan Muhamad Faiz**

Indonesia merupakan bangsa yang sangat kaya dengan keanekaragaman. Menurut catatan BPS (2010), ada sekitar 1340-an suku bangsa yang ada di Indonesia, yang masing-masing memiliki adat istiadatnya sendiri. Ada suku Jawa, Sunda, Batak, Ambon, Bugis, Melayu, Nias, Minangkabau, betawi, Bali, Sasak, Dayak, Minahasa, cina, dan lain-lain. Bukan hanya dalam suku bangsa, dalam bahasa pun, Indonesia memiliki keanekaragaman bahkan dua kali lipat lebih banyak daripada suku bangsa. Tidak kurang dari 2500 bahasa daerah yang ada di Indonesia (BPS, 2010). Hal itu memberikan gambaran betapa majemuknya bangsa Indonesia.

Salah satu suku bangsa yang ada di Indonesia yang populasinya sangat banyak, selain suku Jawa, adalah suku Sunda. Suku Sunda yang ada di Indonesia tidak kurang dari 36.6 juta jiwa atau 15.15 persen dari seluruh penduduk Indonesia (BPS, 2010). Jumlah suku Sunda tersebut hanya kalah dari jumlah suku Jawa yang mencapai 95.2 juta jiwa atau 40.2 persen.

Menariknya, walaupun secara kuantitas cukup besar dan letak geografisnya sangat dekat dengan ibu kota, orang Sunda tampaknya kurang begitu menonjol dalam peta kepemimpinan nasional. Jika dibandingkan dengan suku Jawa atau Batak, misalnya, pemimpin nasional yang berlatar belakang suku Sunda termasuk tidak terlalu banyak. Orang Sunda yang pernah memegang jabatan tinggi negara antara lain Umar Wirahadikusumah,

Amir Machmud, Ginandjar Kartasasmita, Edi Sudradjat, Agum Gumelar, Mochtar Kusumaatmaja, Ali Sadikin, Burhanuddin Abdullah, dan lain-lain. Rosidi (2011) mengatakan bahwa peran serta orang Sunda dalam memajukan berbagai seni kehidupan bangsa Indonesia belum terlalu menonjol.

Fenomena ini tentu memunculkan beberapa pertanyaan. Apakah hal itu bersumber dari karakteristik orang Sunda yang memang tidak terlalu cocok menjadi pemimpin? Apakah fenomena tersebut berhubungan dengan lemahnya identitas etnik kesundaan orang Sunda? Apakah jika identitas etnik kesundaannya kuat, kemudian kemimpinannya menjadi kuat juga atau justru sebaliknya? Jika memimpin, bagaimana gaya kepemimpinan orang Sunda pada umumnya?

Apakah karakteristik orang Sunda? Bahasan mengenai hubungan kepribadian dan budaya merupakan bahasan yang agak kontroversial. Shweder (2001) mengatakan bahwa kepribadian itu sebagiannya tergantung pada budaya sehingga tidak ada yang disebut dengan karakteristik universal. Setiap budaya akan membentuk orang-orang dengan karakteristik uniknya masing-masing. Berbeda dengan pandangan Shweder, McCrae, dkk (2000) menyampaikan pandangan bahwa karakteristik universal itu ada. Bagi mereka, terdapat pola kepribadian yang universal yang bisa digeneralisir ke semua manusia, di belahan bumi manapun. Jadi, kepribadian disebutnya tidak tergantung pada budaya.

Dalam psikologi, perdebatan mengenai apakah *nurture* atau *nature* yang paling berpengaruh terhadap manusia memang sudah sangat lama. Kesimpulan akhirnya adalah bahwa kepribadian memang bukan produk budaya semata, atau produk genetik semata. Ada interaksi dinamis di antara keduanya sehingga menghasilkan kepribadian yang unik. Menurut Triandis dan Suh (2002), *kepribadian* terbentuk karena pengaruh faktor *lingkungan* dan faktor *genetik*. Jadi, pengaruh budaya terhadap kepribadian itu adalah mungkin, seperti mungkinnya pengaruh genetik terhadap kepribadian.

Oleh karena itu, terbentuknya suatu pola karakteristik unik pada suatu budaya itu sangat mungkin. Namun, bukan berarti pengaruh genetik tidak berperan. Dalam pola karakteristik unik tersebut tetap ada variasi yang boleh jadi itu karena pengaruh faktor genetik. Berdasarkan pemaparan di atas, maka karakteristik orang Sunda yang unik dan berbeda itu ada.

Bagaimana karakteristik orang Sunda itu? Karakter suatu bangsa terkait dengan karakteristik ekologinya dan karakteristik ekologi tersebut akan membentuk pola karakteristik yang khas (Triandis & Suh, 2002). Ekologi provinsi Jawa Barat yang merupakan provinsi yang dihuni oleh kebanyakan orang Sunda sebagiannya termasuk dataran rendah dan berbatasan dengan lautan, dan sebagiannya termasuk pegunungan. Meskipun sama-sama bersuku Sunda, karena karakteristik ekologinya yang berbeda-beda, maka kepribadian pun akan berbeda-beda pula. Orang Sunda yang tinggal di pesisir pantai mungkin memiliki karakteristik yang berbeda dibandingkan dengan orang Sunda yang tinggal di pegunungan. Orang Sunda yang tinggal di kota pun mungkin memiliki karakteristik yang berbeda dibanding dengan orang Sunda yang tinggal di desa.

Walaupun demikian, sepakat dengan apa yang disampaikan oleh Shweder, penulis memiliki keyakinan bahwa pola karakteristik orang Sunda yang membedakan dengan pola karakteristik suku lain itu ada. Untuk mengkonfirmasi keyakinan tersebut tentu diperlukan penelitian komprehensif yang melibatkan sampel besar yang merepresentasikan perbedaan ekologi.

Berkait dengan karakteristik orang Sunda, penelitian Rahman (2018) di Kabupaten Purwakarta mengidentifikasi delapan karakteristik orang Sunda, yaitu *sopan dan santun, ramah, suka bergotong royong, lembut dan penyayang, gemar bergaul, agamis, kreatif dan rajin, serta toleran*. Temuan ini memang tidak cukup mewakili dan tidak bisa digeneralisir kepada seluruh masyarakat Sunda. Beberapa penulis juga mengidentifikasi beberapa karakteristik orang Sunda yang boleh jadi berhubungan dengan kepemimpinan -

- nan, seperti *suka mengalah, lambat, tidak menyukai kompetitif, tidak berorientasi ke depan*, dan lain-lain (Soewardi, 2001; Rosidi, 2011; dan Padmawinata, 2012).

Menurut Rosidi (2009), mayoritas orang Sunda kurang memiliki wawasan keilmuan yang luas, kurang kreatif, kurang terampil, dan kurang percaya diri. Hal itu boleh jadi berhubungan dengan tataran Sunda yang pernah menjadi daerah jajahan Belanda dalam waktu yang tidak sebentar. Sikap “*sumuhun dawuh*” dan “*sadaya-daya*”, “*heurin ku letah*” adalah beberapa karakteristik orang Sunda yang membuatnya tidak berani mengemukakan pikiran dan pendapat, juga memunculkan sikap tidak berani menuntut hak yang menjadi miliknya (Rosidi, 2010).

Menurut Rosidi (2010), budaya dasar Sunda sebagai budaya agraris memungkinkan orang Sunda bersifat individualis. Hal tersebut didukung pula dengan kebiasaan berladang yang ada di budaya Sunda juga dari kebiasaan orang Sunda yang bersifat *nomaden*. Dengan adanya sifat tersebut orang Sunda mempunyai lahan yang berjauhan satu sama lain dan sangat berdampak pada kurangnya komunikasi antar sesama. Saat ini budaya tersebut sangat berimbas pada sifat orang Sunda yang lebih sulit diatur, sulit dibuat seragam dan sulit dibuat bersatu (Rosidi, 2010).

Bagaimana hubungan antara karakteristik orang Sunda tersebut dengan kepemimpinan? Dugaan lemahnya kepemimpinan orang Sunda boleh jadi bersumber dari karakteristik dasar orang Sunda yang tidak cocok untuk menjadi pemimpin. Anggapan ini antara lain disampaikan oleh Soewardi (2001), Rosidi (2011), dan Padmawinata (2012). Soewardi (2001) menyebutkan adanya lima sifat yang berhubungan dengan kelemahan orang Sunda, yaitu *kurang berorientasi ke masa depan, kurang memiliki filosofi untuk maju, mudah menyerah, lebih berorientasi pada kehidupan akhirat, dan cenderung lamban*. Seperti halnya Soewardi, Rosidi (2011) pun menyampaikan beberapa karakteristik orang Sunda yang bisa menjadi titik

lemah kepemimpinan orang Sunda, yaitu *suka mengalah, selalu mendahulukan orang lain, tidak haus kekuasaan, kurang menyukai kompetisi, dan lebih suka menempatkan diri sebagai bawahan daripada pemimpin.*

Walaupun demikian, penulis melihat kepemimpinan itu tidak bersifat uni-dimensional. Dewasa ini, berkembang Model Kepemimpinan Situasional yang berarti efektivitas kepemimpinan sangat bergantung pada kecocokan antara karakteristik pemimpin dan situasi yang dihadapinya. Jadi, efektifitas kepemimpinan tidak murni bergantung pada karakteristik pemimpin. Oleh karena itu, karakteristik orang Sunda seperti yang sudah disebutkan di atas sebenarnya bisa berdampak positif ataupun negatif terhadap efektivitas kepemimpinan. Karakteristik situasi adalah faktor lain yang juga menentukan. Kepemimpinan dalam bidang politik yang membutuhkan ketegasan, kepercayaan, kekuatan mental, ambisi dan kesediaan untuk berkompetisi mungkin tidak akan terlalu cocok bagi orang Sunda. Namun, kepemimpinan dalam bidang sosial, budaya, seni, dan agama boleh jadi akan cocok dengan karakteristik orang Sunda. Jadi, pertanyaannya bukan “apakah orang Sunda cocok untuk menjadi pemimpin?”, tapi “bagaimana gaya kepemimpinan orang Sunda itu?”.

Bagaimana seorang pemimpin memimpin bawahannya dalam mencapai tujuan organisasi itu berbeda-beda. Berbeda-beda baik dalam menetapkan tujuan, membagi tugas, melakukan pengawasan, memberikan arahan dan instruksi, memberikan bimbingan, menghargai kinerja, memberikan sanksi, dan lain-lain. Perbedaan pola tindakan yang ditunjukkan oleh seorang pemimpin sebagaimana dipersepsikan oleh bawahannya biasa disebut dengan gaya kepemimpinan (Davis & Newstrom, 1993).

Ada banyak teori yang menjelaskan gaya kepemimpinan. Ada pendekatan *behavioral* dan ada pendekatan *situasional*. Pendekatan *behavioral* menjelaskan perbedaan gaya kepemimpinan berdasarkan perilaku spesifik yang ditunjukkan oleh seorang pemimpin (Robbin, 2001). Pendekat-

-an Pendekatan behavioral menyangkut bagaimana pemimpin berhubungan dengan bawahannya, tidak memperdulikan situasi dan konteks. Yang termasuk pendekatan behavioral adalah gaya kepemimpinan IOWA (otoriter, demokratis, dan **Laissez-Faire**), OHIO (*initiating structure* dan *Consideration*), dan Michigan (*Task-Oriented* dan *People-Oriented*). Berbeda dengan pendekatan behavioral, pendekatan situasional memperhatikan faktor situasi sebagai faktor yang mempengaruhi efektifitas suatu gaya kepemimpinan. Teori kepemimpinan yang menggunakan pendekatan situasional antara lain Model Kepemimpinan Kontingensi, Model Kepemimpinan Situasional, *path goal theory*, dan Model Kepemimpinan Transformasional-Transaksional.

Banyak tokoh yang mengemukakan teori mengenai gaya kepemimpinan salah satunya adalah Bass dan Avolio. Bass dan Avolio (1994) membagi gaya kepemimpinan menjadi dua gaya, yaitu *Gaya Kepemimpinan Transformasional* dan *Gaya Kepemimpinan Transaksional*.

Gaya Kepemimpinan Transformasional ditandai dengan pemimpin berupaya mempengaruhi bawahannya untuk mengubah bawahannya untuk menjadi orang yang merasa mampu dan bermotivasi tinggi serta berupaya mencapai prestasi kerja yang tinggi dan bermutu. Aspek Kepemimpinan Transformasional adalah (a) *Attributed Charisma*, yaitu pemimpin mendahulukan kepentingan perusahaan dan kepentingan orang lain dari kepentingan diri sendiri. Pemimpin menimbulkan kesan pada anggota bahwa pemimpin memiliki keahlian untuk melakukan tugas pekerjaan, sehingga patut dihargai; (b) *Inspirational Leadership*, yaitu pemimpin mampu menimbulkan inspirasi pada anggota, antara lain dengan menentukan standar-standar tinggi, memberikan keyakinan bahwa tujuan dapat dicapai; (c) *Intellectual Stimulation*, yaitu anggota merasa bahwa pemimpin mendorongnya untuk memikirkan kembali cara kerja anggota, untuk mencari cara-cara baru dalam melaksanakan tugas, anggota merasa mendapatkan cara baru dalam mempersepsikan tugas - tugasnya sebagai anggota; (d) *Individualized*

Consideration, yaitu anggota merasa diperhatikan dan diperlakukan secara khusus oleh pemimpin. Pemimpin memperlakukan setiap anggota sebagai seorang pribadi dengan kecakapan, kebutuhan, dan keinginan masing-masing; dan (e) *Idealized Influence*, yaitu pemimpin berusaha mempengaruhi anggota dengan menekankan pentingnya nilai-nilai dan keyakinan, pentingnya keikatan pada keyakinan tersebut, perlu dimilikinya tekad mencapai tujuan. Pemimpin memperlihatkan kepercayaan pada cita-cita, keyakinan, dan nilai hidup.

Gaya Kepemimpinan Transaksional ditandai dengan penekanan pada transaksi atau pertukaran yang terjadi antara pemimpin, rekan kerja dan bawahannya. Pertukaran ini didasarkan pada diskusi pemimpin dengan pihak-pihak terkait untuk menentukan apa yang dibutuhkan dan bagaimana spesifikasi kondisi dan upah/hadiah jika bawahan memenuhi syarat-syarat yang ditentukan. Adapun 4 macam Gaya Kepemimpinan Transaksional tersebut, yaitu:

1. *Contingent Reward*, yaitu jika bawahan melakukan pekerjaan untuk kepentingan yang menguntungkan organisasi, maka kepada mereka dijanjikan imbalan yang setimpal;
2. *Management by Exception-Active*, yaitu Pemimpin secara aktif dan ketat memantau pelaksanaan tugas pekerjaan bawahannya agar tidak membuat kesalahan, atau kegagalan;
3. *Management by Exception-Passive*, yaitu Pemimpin baru bertindak setelah terjadi kegagalan dalam proses pencapaian tujuan, atau setelah benar-benar timbul masalah yang serius; dan
4. *Laissez-Faire*, yaitu Pemimpin membiarkan bawahannya melakukan tugas pekerjaannya tanpa ada pengawasan dari dirinya.

Penelitian yang dilakukan terhadap 160 mahasiswa di salah satu Perguruan Tinggi Negeri di kota Bandung menunjukkan bahwa 157 mahasiswa (98%) menilai gaya kepemimpinan orang Sunda itu bersifat Transformational, sedangkan sisanya atau 3 orang (2 %) menilai gaya kepemimpinan orang Sunda itu bersifat Transaksional.

Penilaian responden didasarkan pada pengalaman hidup responden selama berinteraksi langsung ataupun tidak langsung dengan pemimpin yang berlatar belakang suku Sunda. Hasil penelitian tersebut menunjukkan kesimpulan yang sangat pasti, bahwa orang Sunda ketika memimpin dinilai menunjukkan gaya kepemimpinan transformational.

Selanjutnya dilakukan eksplorasi dengan menyampaikan pertanyaan terbuka mengenai gaya kepemimpinan menurut persepsi orang Sunda dan non - Sunda. Responden diberikan 10 pertanyaan mengenai gaya kepemimpinan orang Sunda dan hasilnya dianalisis sehingga menghasilkan kesimpulan sebagaimana tercantum dalam Tabel 1.10 dan Tabel 1.11.

Tabel 1.1

Karakteristik gaya kepemimpinan orang Sunda Menurut Persepsi Mahasiswa Suku Sunda

No	Pertanyaan	Karakteristik	%
1.	Jenis kelamin pemimpin ?	• Laki-laki • Perempuan	94,74 5,26
2.	Cara pemimpin memberi perintah	• Tegas • Bijaksana • lemah lembut	26,32 28,95 13,16
3.	Cara menegur bawahan saat melakukan kesalahan	• tegas • menasehati • lemah lembut	23,68 15,79 21,05
4.	Hal yang dilakukan pemimpin saat ada masalah	• musyawarah/ diskusi • analisa • menyelesaikan	42,11 18,42 15,79
5.	Cara mengambil keputusan	• musyawarah • tegas/adil • bijaksana	47,37 10,53 13,16
6.	Hubungan pemimpin dengan anggota	• baik/sangat baik • harmonis • erat/akrab	13,16 26,32 15,79

7.	Cara berkomunikasi dengan bawahan	• baik • sopan santun • seperti teman tidak memandang jabatan	21,05 15,79 10,53
8.	Hal yang dilakukan pemimpin saat marah	• diam • meredam emosi • menegur	21,05 15,79 10,53
9.	Cara pemimpin melakukan pembagian tugas	• sesuai kemampuan • adil merata • musyawarah	21,10 31,58 7,89

Tabel 1.10 menunjukkan bahwa mayoritas orang Sunda mempersepsikan pemimpin Sunda sebagai seorang yang mempunyai gaya kepemimpinan Transformasional. Hal tersebut dilihat dari banyaknya jawaban responden yang lebih condong ke karakteristik Transformasional, seperti mendahulukan kepentingan bersama dibandingkan kepentingan sendiri, mempunyai hubungan baik dengan anggotanya, berusaha menjadi sosok *role model* bagi anggotanya, dan selalu berusaha menasehati anggota jika melakukan kesalahan

Tabel 1.2

*Karakteristik gaya kepemimpinan orang Sunda Menurut Persepsi Mahasiswa
Suku Non Sunda*

No	Pertanyaan	Karakteristik	%
1	Jenis kelamin pemimpin ?	• Laki-laki • Perempuan	91,73 8,27
2	Cara pemimpin memberi perintah	• tegas/otoriter • lemah lembut • mengayomi	24,06 9,02 15,04
3	Cara menegur bawahan saat melakukan kesalahan	• tegas • menegur • menasehati/melakukan pembicaraan	24,06 18,05 23,31
4	Hal yang dilakukan pemimpin saat ada masalah	• musyawarah/solusi • menyelesaikan • mencari akar masalah	29,32 5,26 15,04
5	Cara mengambil keputusan	• musyawarah • Cepat dan tegas • terkonsep	51,13 12,03 7,52
6	Hubungan pemimpin dengan anggota	• baik/sangat baik • dekat • kurang baik/tidak dekat	54,89 9,02 10,53
7	Cara berkomunikasi dengan bawahan	• baik • sopan santun • komunikasi langsung	13,53 12,03 10,53
8	Hal yang dilakukan pemimpin saat marah	• diam • marah • menegur	50,30 11,28 6,77
9	Cara pemimpin melakukan pembagian tugas	• sesuai kemampuan • musayawarah • adil/tidak pilih kasih	39,85 9,02 12,78

Dari Tabel 1.11 diketahui bahwa mahasiswa yang berasal dari suku non Sunda pun mempersepsikan pemimpin Sunda sebagai seorang yang mempunyai Gaya Kepemimpinan Transformasional. Hal tersebut bisa dilihat dari banyaknya jawaban responden yang lebih condong ke karakteristik Transformasional, seperti mendahulukan kepentingan bersama dibandingkan kepentingan sendiri, mempunyai hubungan baik dengan anggotanya, berusaha menjadi sosok *role model* bagi anggotanya, selalu berusaha menasehati anggota jika melakukan kesalahan, dan selalu melakukan pembagian tugas sesuai dengan kemampuan anggotanya.

Guna mengetahui gaya kepemimpinan orang Sunda, penulis kemudian berusaha mencari tahu bagaimana hubungan identitas etnik dan gaya kepemimpinan orang Sunda. Pertanyaan yang perlu dijawab tentang hal itu, apa kuatnya identitas etnik keSundaan berhubungan dengan tingginya Kepemimpinan Transformational atau sebaliknya.

Identitas etnik adalah bagaimana seorang individu memandang dirinya sebagai anggota dari suatu kelompok etnik tertentu (Smith & Silva, 2011). Phinney (1989) menyebutkan bahwa identitas etnik merupakan perasaan seseorang mengenai keanggotaannya dalam suatu kelompok etnik tertentu. Berdasarkan teori status identitas ego dari James Marcia, Phinney mengembangkan status identitas etnik dengan dua elemen penting, yaitu eksplorasi dan komitmen pada tahun 1989. Menurut Phinney (1989), status identitas etnik berkembang melalui tiga tahapan, yaitu tidak memiliki penilaian apapun terhadap kelompok etniknya (*unexamined ethnic identity*); melakukan pencarian mengenai makna menjadi anggota dari suatu kelompok etnik tertentu; dan mendapatkan kejelasan mengenai makna keanggotaannya dalam kelompok etnik tertentu (*achived ethnic identity*). Status identitas etnik tampak berkembang dari tidak memiliki identitas etnis sama sekali, kemudian melakukan eksplorasi dan penemuan makna, serta diakhiri dengan kejelasan identitas etniknya.

Penulis tertarik untuk mengetahui pengaruh identitas etnik Sunda terhadap Gaya Kepemimpinan Transformasional pada orang Sunda. Penelitian dilakukan terhadap 160 mahasiswa di salah satu Perguruan Tinggi Negeri di kota Bandung. Dipilih mahasiswa sebagai responden penelitian karena pembentukan identitas etnik cukup menonjol pada usia remaja (French, Seidman, Allen, dan Aber, 2006, dalam Rahman, 2018). Hal itu mungkin karena pembentukan identitas etnik berhubungan dengan pembentukan identitas ego yang terjadi pada usia remaja. Seperti halnya pembentukan identitas ego, pembentukan identitas etnik pun kemudian menjadi sangat penting bagi remaja. Mahasiswa yang menjadi sasaran dalam penelitian ini tergolong tahapan perkembangan remaja akhir (usia 17 sampai 23 tahun) dengan latar belakang etnik yang berbeda-beda yang berasal dari Suku Sunda dan Suku Non Sunda. Menurut Tarakanita (2013), mahasiswa umumnya tidak tertarik pada budaya yang dipersepsi "kuno" atau budaya lokal dan lebih tertarik pada penawaran informasi yang berbau "barat".

Penelitian ini menggunakan pendekatan mixed method. Mixed Method adalah penggunaan metode kualitatif dan kuantitatif dalam satu penelitian (Howitt dan Cramer, 2011). Teknik mixed method yang digunakan adalah dengan metode konkuren (concurrent mixed methods) yaitu metode penelitian yang prosedurnya peneliti mempertemukan atau menyatukan data kuantitatif dan data kualitatif untuk memperoleh analisis komprehensif atas masalah penelitian (Creswell, 2013). Creswell juga menambahkan bahwa dalam penelitian konkuren, peneliti mengumpulkan dua jenis data tersebut pada satu waktu, kemudian menggabungkannya menjadi satu informasi dalam interpretasi hasil keseluruhan (2013).

Instrumen penelitian yang digunakan untuk mengukur gaya kepemimpinan diadaptasi dari Multifactor Leadership Questionnaire (MLQ) pada tahun 1995 yang dikembangkan oleh bernard M.Bass dan Bruce J.Avoilo dengan jumlah item sebanyak 44 item.

Adapun instrumen yang digunakan untuk mengukur identitas etnik diadaptasi dari *Multigroup Identity Ethnic Measure (MIEM)* yang dikembangkan oleh Phinney pada tahun 1992.

Teknik yang digunakan dalam menentukan nilai respon dalam skala penelitian ini mengacu pada teknik skala likert (Silalahi, 2009). Menurut Silalahi (2009), teknik skala likert digunakan untuk mengukur sikap, pendapat dan persepsi seseorang atau sekelompok orang terhadap suatu hal. Teknik penskalaan likert yang digunakan dalam penelitian ini hanya menggunakan empat alternatif jawaban, yaitu sangat setuju (SS), setuju (S), tidak setuju (TS), dan sangat tidak setuju (STS). Skor yang diberikan pada skala ini bergerak dari 1 sampai 4, yaitu untuk skor item favorable: SS = 4, S = 3, TS = 2 dan STS = 1. Sedangkan, untuk skor aitem unfavorable: SS = 1, S = 2, TS = 3 dan STS = 4.

Pengujian validitas penelitian ini menggunakan uji validitas tampak dan uji validitas konstruk dengan melihat nilai koefisien validitas rix menunjukkan nilai lebih besar dari 0,30(>0,30) atau tidak. Apabila nilai koefisien validitas rix menunjukkan lebih besar dari 0,30 maka data dapat dikatakan valid. Pengujian reliabilitas ditunjukkan pada nilai *cronbach's alpha* sebesar 0,6 atau tidak. Apabila nilai lebih besar 0,6 maka data dapat dikatakan reliabel.

Pengambilan sampel dalam penelitian ini menggunakan metode *nonprobability sampling* dimana tidak semua mahasiswa yang bersuku sunda dan suku non sunda memiliki kesempatan untuk menjadi sampel. Teknik pengambilan sampel yang digunakan adalah dengan *simple random sampling* dimana sampel di ambil secara acak.

Adapun instrumen pengambilan data kualitatif adalah dengan menyebarkan alat berupa *open-ended questionnaire* yang disusun oleh peneliti untuk mengungkap mengenai karakteristik kepemimpinan orang SundSedangkan pengambilan data kuantitatif dilakukan dengan menyebar

kuesioner *online* maupun *offline* mengenai item yang disusun oleh bernard M.Bass dan Bruce J.Avoilo mengenai gaya kepemimpinan mahasiswa dan kuesioner mengenai item yang disusun oleh phinney mengenai identitas etnik. Hasil dari pertanyaan terbuka tersebut akan di *coding* untuk mengeksplorasi karakteristik gaya kepemimpinan sunda menurut persepsi orang sunda dan orang non sunda.

Partisipan dalam penelitian ini adalah mahasiswa aktif yang berasal dari suku sunda dan suku non sunda. Jumlah partisipan dalam penelitian ini adalah 160 orang dimana Guilford (1978) mengatakan bahwa semakin besar jumlah sampel maka semakin mewakili populasi dan semakin baik untuk digeneralisasikan, serta semakin kecil *error* yang dapat terjadi (Neuman, 2003).

Setelah data terkumpul, kemudian dilakukan uji validitas dan reliabilitas. Hasil uji validitas diperoleh dengan *Corrected Item-Total Correlation* lebih dari nilai R tabel DF (0,1152), maka item gaya kepemimpinan dikatakan valid dan Sedangkan, hasil uji reliabilitas diperoleh nilai *Cronbach's Alpha* gaya kepemimpinan sebesar 0,832 dan nilai *Cronbach's Alpha* identitas etnik sebesar 0,895.

Data akan dianalisis menggunakan teknik korelasi *product moment*. Analisis data dilakukan secara komputasi dengan bantuan software *statistical for social science* (SPSS) versi 20.0 *for windows*. Namun, dilakukan terlebih dahulu uji asumsi data: uji normalitas dan linieritas.

Uji normalitas merupakan cara untuk mengetahui apakah data yang diperoleh dalam penelitian berdistribusi normal atau tidak (Sugiyono, 2012). Uji normalitas menggunakan teknik *Kolmogorov-Smirnov Test*. Apabila nilai signifikansi lebih besar dari 0,05 ($>0,05$), maka data yang diperoleh dapat dinyatakan memiliki distribusi yang normal (Priyatno, 2008).

Dari uji asumsi data penelitian, data penelitian ini dapat dinyatakan normal dan linier. Kemudian, dilakukan teknik korelasi *product moment* yang dilakukan dengan melihat nilai signifikansi. Apabila nilai signifikansi kurang dari 0,05 ($<0,05$) maka H_0 ditolak dan H_a diterima sedangkan apabila nilai lebih dari 0,05 ($> 0,05$) maka H_0 diterima dan H_a ditolak.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa identitas etnik secara positif mempengaruhi gaya kepemimpinan transformasional, $\beta = .260$, $p < .001$, $R = .06$. Artinya, orang Sunda yang memiliki identitas etnik keSundaan yang lemah cenderung akan menunjukkan gaya kepemimpinan transformasional yang lemah juga. Sebaliknya, orang Sunda yang memiliki identitas keSundaan yang kuat cenderung akan menunjukkan gaya kepemimpinan transformasional yang kuat juga. Kesimpulan ini memperkuat hasil penelitian sebelumnya yang menyatakan bahwa orang Sunda, baik menurut orang Sunda ataupun non-Sunda, cenderung menggunakan Gaya Kepemimpinan Transformasional ketika menjalankan fungsi kepemimpinannya.

Selanjutnya peneliti menganalisis data identitas etnik responden untuk mengetahui bagaimana status identitas etnik responden. Hasil analisis menunjukkan bahwa 16.39 persen mahasiswa etnik Sunda memiliki status identitas *unexamined ethnic identity*. Hal ini berarti bahwa mahasiswa tersebut belum memiliki penilaian positif ataupun negatif terhadap kelompok etniknya. Selanjutnya, terdapat 64.75 persen mahasiswa yang memiliki status identitas *moratorium*. Hal ini berarti mahasiswa tersebut masih melakukan pencarian mengenai makna dari keanggotaannya sebagai etnis Sunda. Pada tahap ini mahasiswa sudah melakukan eksplorasi, tapi belum menunjukkan komitmen. Selanjutnya, terdapat 18.8% mahasiswa etnis Sunda yang memiliki status identitas *achieved*. Artinya, mahasiswa tersebut sudah mendapatkan kejelasan makna mengenai keanggotaannya sebagai etnis Sunda.

Simpulan penelitian menunjukkan kurang menonjolnya kepemimpinan orang Sunda di pentas nasional sebagian menduganya karena kurang cocoknya karakteristik orang Sunda untuk menjadi pemimpin. Karakteristik orang Sunda yang tidak menyukai kompetisi, suka mengalah, lambat, dan tidak berorientasi ke depan adalah sebagian karakteristik yang diduga tidak mendukung peran kepemimpinan orang Sunda. Namun, penulis menyakini bahwa kepemimpinan itu tidak unidimensional. Maka, pertanyaannya bukan apakah orang Sunda memiliki karakter sebagai pemimpin atau tidak, tapi gaya kepemimpinan apa yang kira-kira cocok dengan karakteristik orang Sunda. Lagi pula, dewasa ini berkembang teori kepemimpinan situasional yang tidak menekankan pada karakteristik pemimpin. Kesesuaian antara karakteristik pemimpin dengan situasi kepemimpinan menjadi penting. Jadi, boleh jadi di situasi kepemimpinan tertentu, orang Sunda tidak akan cocok, tapi pada situasi kepemimpinan lainnya, orang Sunda akan sangat cocok. Jadi, pertanyaannya lebih pada bagaimana kepemimpinan orang Sunda itu.

Penelitian yang dilakukan oleh penulis menunjukkan bahwa kepemimpinan orang Sunda cenderung transformational daripada transaksional. Dalam memimpin orang Sunda lebih menekankan pada kepentingan orang lain daripada kepentingan diri sendiri; menjalin relasi positif dan harmoni dengan bawahan; tidak menuntut bawahan secara berlebihan; mengutamakan musyawarah; membagi tugas sesuai kemampuan, dan lain sebagainya. Kesimpulan tersebut didukung juga oleh hasil analisis lainnya yang menunjukkan kuatnya identitas etnik Sunda berpengaruh terhadap tingginya kuatnya gaya kepemimpinan transformasional.

Daftar Pustaka

- Rosidi, A. (2009). *Gerakan KaSundaan*. Bandung: PT. Kiblat Buku Utama.
- Rosidi, A. (2009). *Manusia Sunda*. Bandung: PT. Kiblat Buku Utama.
- Rosidi, A. (2010). *Mencari Sosok Manusia Sunda*. Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya.
- Haddad, M. . (2014). Model Kepemimpinan Politik Sunda dalam Konteks Pendidikan Politik (Studi kasus bupati purwakarta). *Universitas Pendidikan Indonesia*.
- Rahman, A. A., Fitriah, E. A., & Mulyana, A. (2018). Studi Eksploratif Mengenai Karakteristik dan Faktor Pembentuk Identitas Etnik Sunda, *1* (1), 1–8.
- Syarifuddin, Sarwoprasodjo, S., Hubeis, M., & Purnaningsih, N. (2017). Identitas Kultur Dalam Relasi Etnik Komin-amberin Papua, *20*(1), 31–46. <https://doi.org/10.20422/jpk.v20i1.182>
- Tarakanita, I., & Megarini, M. . (2011). Hubungan antara Identitas Etnik dan Prestasi Akademik pada Mahasiswa Perguruan Tinggi Swasta di Bandung. Bandung.
- Tarakanita, I., Yuni, M., & Cahyono, M. (2013). Komitmen Identitas Etnik dalam Kaitannya dengan Eksistensi Budaya Lokal, 98–105.
- Shweder RA. 1991. Rethinking culture and personality theory. *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, ed. RA Schweder, pp. 269–312. Cambridge, MA:Harvard Univ. Press
- McCrae RR, Costa PT Jr, Ostendorf F, Angleitner A, HrebickovaM, et al. 2000. Nature over nurture: temperament, personality, and lifespan development. *J. Pers. Soc. Psychol.* 78:173–86.
- Triandis, H.C. & Suh, Eunkook, M. (2002). Cultural Influences on Personality. *Annual Reviews psychology*, 53, 133-160.
- Smith, T.B & Silva, L. (2011). Ethnic identity and personal well-being of people of color: A meta-analysis. *Journal of Counseling Psychology*, 58 (1), 42-60.

- Phinney, J. S. (1989). Stages of ethnic identity development in minority group adolescents. *Journal of Early Adolescence*, 9, 34–49.
- Davis, K. & Newstrom, J.W. (1993). *Perilaku dalam Organisasi*. Jakarta: Erlangga.
- Robbin, S.P. (2001). *Organizational Behavior*. New Jersey: Prentice Hall International, Inc.
- Bass, B.M. & Avolio, B.J. (1994). *Improving Organizational Effectiveness through Transformational Leadership*. California: Sage Publication, Inc.

BAB II

KESEDERHANAAN BERPIKIR ORANG SUNDA DALAM MEMAK- NAI KEBAHAGIAAN

N. Kardinah, Tahrir, Witrin Gamayanti

Kebahagiaan adalah suatu perasaan yang dapat dialami oleh semua orang. Akan tetapi, indikator kebahagiaan setiap orang berbeda-beda bergantung bagaimana orang memersepsi kebahagiaan tersebut. Ada yang mengatakan ia merasa bahagia apabila telah memiliki rumah sendiri, memiliki banyak uang, berkumpul dengan orang yang dicintai/ keluarga atau telah memiliki mobil pribadi. Ada pula yang mengatakan ia merasa bahagia ketika mampu memperoleh segala yang diinginkannya.

Definisi kebahagiaan berbeda bagi setiap orang. Hal apa yang menyenangkan atau membuat Anda memunculkan reaksi yang berbeda bagi orang-orang yang ada di sekitar Anda. Namun, hal tersebut tidak berarti kebahagiaan bersifat sangat subjektif. Kebahagiaan dapat diukur secara ilmiah. Pemicu kebahagiaan bisa jadi berbeda antara pria dan wanita. Sebuah riset yang sudah diterima secara luas bahkan menyatakan ada faktor genetik tertentu yang membuat seseorang lebih berbahagia dibandingkan dengan orang lain. Walaupun, kita mungkin tidak mengetahui apakah kita memiliki gen kebahagiaan tersebut, tetapi satu hal yang pasti adalah sebagai manusia, kita dapat menentukan kebahagiaan kita sendiri (Greenberg dan Avigdor, 2011).

Kebahagiaan dalam kajian psikologi sering dikaitkan dengan *well Being* atau kesejahteraan. Ryan dan Deci (2001) dalam Harmaini dan yulianti (2014) mengemukakan bahwa tradisi *Well Being* meliputi pendekatan Hedonic dan Eudaimonic. Pendekatan Hedonic menyatakan bahwa tujuan hidup adalah untuk mencapai kebahagiaan, kesenangan, kenikmatan dan ter-

terhindar dari rasa sakit. Dalam penelitian SWB menyangkut tiga komponen yaitu kepuasan hidup, gairah yang positif, dan tidak adanya gairah negatif dalam membentuk kebahagiaan. Tradisi Eudaimonic merupakan pandangan mengenai kebahagiaan bukan dari hasilnya, melainkan pada proses untuk mencapai *good life*.

Kebahagiaan dalam kajian Greenberg and Avigdor (2011), bukanlah kemewahan; kebahagiaan adalah kebutuhan. Kebahagiaan adalah milik Anda jika Anda memilikinya. Semua orang membutuhkan kebahagiaan, dan masing-masing dari kita mampu mendapatkan dan mempertahankannya. Kebahagiaan bukanlah kemewahan yang hanya didapatkan oleh mereka yang kaya dan memiliki banyak dukungan. Kebahagiaan adalah tanggung jawab dan pilihan yang kita buat. Kebahagiaan itu sebuah hadiah, tetapi bukan dari orang lain melainkan berasal dari diri sendiri. Secara keseluruhan, kebahagiaan membantu kita menjadi lebih baik dalam segala hal yang kita lakukan.

Kebahagiaan juga dipengaruhi oleh budaya yang berkembang pada masyarakat. Kim dan Park (2006) dalam Harmaini dan Yulianti (2014) menyebutkan bahwa budaya memiliki peranan yang sangat sentral dalam memersepsi fenomena sosial. Uchida dkk. dalam Harmaini dan Yulianti (2014) dalam penelitiannya mengenai konstruksi kultural kebahagiaan, menemukan bahwa terdapat perbedaan mengenai makna kebahagiaan konteks budaya barat (*individualistic*) dan budaya timur (*kolektivistik*). Secara spesifik di konteks budaya barat atau Amerika Utara kebahagiaan memiliki kecenderungan definisi terkait dengan pencapaian prestasi pribadi (*personal achievement*). Pada konteks budaya ini individu bertindak karena termotivasi untuk memaksimalkan afek positif. *Self esteem* merupakan prediksi terbaik bagi kebahagiaan.

Berbalik dengan Asia Timur, dimana kebahagiaan memiliki kecenderungan definisi terkait dengan hubungan interpersonal. Pada konteks budaya ini individu bertindak untuk memertahankan keseimbangan antara

afek positif dan negatif. Cara terbaik untuk memprediksi kebahagiaan pada konteks ini adalah dengan melihat kelekatan diri individu dalam hubungan sosial.

Begitu juga dengan persepsi kebahagiaan menurut ‘orang sunda parahyangan’ dan indikator kebahagiaannya. Orang Sunda Parahyangan sangat lekat dengan kultur kesundaannya.

Orang Sunda Parahyangan dengan letak geografis yang terbentang cukup luas dari daerah Sukabumi sampai dengan Banjar dengan kondisi alam parahyangan yang sejuk, dilingkung oleh beberapa gunung dan lembah membuat karakter penghuninya terkenal sangat ramah dan hangat. Mereka dengan mudah melempar senyum kepada siapa saja yang ditemui dalam perjalanannya. Selain itu, ajaran kesundaan atau lebih dikenal dengan atikan sunda dan tata titi kesundaan membuat tata cara bicara atau dialek orang sunda mudah untuk dikenali walaupun ia telah lama pindah ke tempat lain.

Kondisi alam yang bersahaja dengan tersedianya bahan sandang, pangan, dan papan, membuat kondisi psikologis orang sunda cenderung lebih nyaman dan aman. Kondisi seperti ini berpengaruh secara signifikan terhadap pancaran kebahagiaan orang sunda parahyangan. Akan tetapi, reaksi kebahagiaan setiap orang bisa berbeda walaupun dalam kondisi dan letak geografis yang sama. Luasnya letak geografis Parahyangan peneliti membatasi wilayah penelitian pada daerah awal sejarah Sunda Parahyangan yaitu sejarah kerajaan Galuh Ciamis. Berdasarkan penyelidikan dari tim Balar yang dipimpin oleh Tony Jubiantono tahun 1997, bahwa Karangkamulyan adalah sebagai pusat suci suatu kerajaan (Sukardja, 2002). Desa Karangkamulyan berada di kecamatan Cijeungjing kabupaten Ciamis. Peneliti menganggap fenomena kebahagiaan orang sunda Parahyangan ini menarik untuk diadakan penelitian lebih lanjut dengan judul penelitian “Kebahagiaan dalam Persepsi Orang Sunda Parahyangan”.

Beberapa tokoh mendefinisikan dan mengelompokan kebahagiaan secara berbeda, salah satunya dalam Compton (2005) mengelompokan kebahagiaan sebagai bagian dari konsep *subjective well-being* (kesejahteraan subjektif) atau biasa disingkat menjadi SWB, yang lainnya adalah puas dengan hidupnya (*satisfaction of life*) dan rendahnya *neuroticism*.

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh Franklin, S.S (2010), kebahagiaan identik dengan *feeling*/perasaan, yang dikaitkan dengan kegiatan yang menyenangkan misalnya “ Saya bahagia bertemu dengan mu”, “Saya bahagia bisa berada dirumah lagi”, “ Saya bahagia dengan pekerjaan saya” dst. Menurutny bahagia adalah perasaan menyenangkan (*pleasure*) dan hampir semua hal yang menyenangkan membuat bahagia.

Semua orang menyukai kesenangan, seperti kesenangan yang bisa dirasakan dan dinikmati tubuh (*bodily pleasure*) diantaranya makanan, minuman dan seks. Jefferson, 1776 (dalam Franklin, S.S, 2010) menyebutkan bahwa kebahagiaan itu adalah identik dengan kemerdekaan, mungkin karena dizamannya penjajahan masih banyak tumbuh sehingga penting sekali kemerdekaan sebagai cara untuk mendapatkan kebahagiaan. Apabila kesenangan sama pentingnya dengan kehidupan dan kemerdekaan, maka kita semua akan kecanduan seks, *drugs* (obat-obatan terlarang/NAPZA), pada kenyataannya tidak semua orang begitu. Norzick R, 1974 (dalam Franklin, S.S, 2010) menyebutkan bahwa kebahagiaan bisa diatur oleh otak, kalau kita menstimulasi bagian otak tertentu maka kita akan merasakan kesenangan sepanjang waktu, dan kenyataannya banyak diantara kita yang menolak “pengaturan” kebahagiaan dengan cara itu. Mill, J.S, 1952 (dalam Franklin, S.S, 2010) menyebutkan bahwa ada kebahagiaan yang levelnya lebih tinggi “*higher pleasures*” yaitu kesenangan yang muncul karena seni, music, filsafat, dan agama dan lain-lain. Selanjutnya Mill, J.S mengatakan bahwa kesenangan tubuh (*bodily pleasure*) lebih cocok untuk binatang, manusia mencari kepuasan dengan cara yang lebih terhormat.

Menurut Morris, D (2006) definisi bahagia kadang-kadang dipahami dengan salah. Kadang membingungkan dengan istilah lain seperti kepuasan hati (*contentment*), kepuasan (*satisfaction*) dan ketenangan hati (*peace of mind*). *Contentment* adalah mood ketika hidup kita dalam kondisi baik, sementara kadang-kadang kebahagiaan didefinisikan sebagai sensasi dari pengalaman, ketika hidup kita tiba-tiba menjadi lebih baik. Ketika setiap kejadian yang baik yang tidak terduga terjadi pada kita dan itu membuat emosi kita menjadi “menggelora”, dan sensasi dari kesenangan yang terus menerus akan menyebabkan sebuah ledakan emosi yang menyenangkan dan kejadian ini benar-benar membuat kita betul-betul bahagia. Hal yang perlu kita catat adalah kebahagiaan berbeda-beda untuk setiap orang.

Mengukur kebahagiaan adalah suatu hal yang tidak mudah karena istilah ini digunakan dengan cara yang berbeda. Aristotle menjelaskan kebahagiaan adalah manusia bisa hidup dengan baik dengan lingkungannya. Definisi lainnya kebahagiaan adalah gembira (*joyful*) dan kesenangan (*pleasurable*), kondisi yang menyenangkan atau kejadian yang menyenangkan yang terjadi berulang. Lainnya memandang kebahagiaan sebagai kepuasan hati (*contentment*), tenang/damai (*tranquility*) dan kedamaian (*peace*). Kebahagiaan adalah merasa puas, kapabilitas dan semuanya itu selalu mengelilingi kehidupan seseorang. Kebahagiaan adalah kondisi *subjective well-being* (kesejahteraan subjektif) dan perasaan terdalam yang seimbang dan kepuasan (Bellotti, R.A, 2004).

Dari beberapa definisi yang berhasil peneliti kutip bisa disimpulkan bahwa kebahagiaan tidak mudah untuk didefinisikan, karena masing-masing orang memiliki perasaan dan hal-hal yang berbeda yang bisa menumbuhkan kebahagiaan. Tapi secara umum kebahagiaan adalah *feeling* atau perasaan yang memuat emosi berupa kepuasan hati, *satisfaction*, gembira, kepuasan, tenang, damai, letupan emosi bahagia karena mengalami kejadian yang luar biasa. Biasanya kebahagiaan dikaitkan dengan kejadian atau peristiwa tertentu yang pada akhirnya kejadian tersebut mengundang rasa bahagia.

Mengidentifikasi hal-hal yang bisa membuat seseorang bahagia bukan perkara yang sederhana. Kesenangan dan mengejar kesenangan adalah hal yang penting tetapi tidak semua hal yang menyenangkan bisa membawa kepada kebahagiaan. Misalnya, kesenangan sesaat ketika merokok, menggunakan NAPZA bisa menimbulkan kesenangan tapi dalam jangka waktu lama merusak kesehatan dan menimbulkan ketidakbahagiaan. Perilaku membunuh, memperkosa, mencuri, menyerang /tindak kekerasan akan membawa pada kebahagiaan yang singkat atau kesenangan sesaat, dalam jangka waktu lama akan menimbulkan masalah sosial, kesengasaraan dan keputusasaan. Berikut beberapa hal yang bisa menyebabkan bahagia menurut Carr, A (2004) yaitu :

1. Kepribadian

Menurut Diener, (1999) studi mengenai kepribadian bahagia dan tidak bahagianya seseorang ditentukan oleh profile kepribadian (dalam Carr, 2004). Dalam budaya barat orang bahagia karena tipe kepribadian *extrovert*, optimis, *self-esteem* yang tinggi dan *locus of control* yang bersumber dari internal. Orang yang *extrovert* lebih bahagia karena memiliki kemampuan untuk bersosialisasi dengan lebih baik dilingkungannya.

2. Genetik dan lingkungan

Mekanisme faktor genetik bisa mempengaruhi kepribadian ternyata komplek. Kemungkinan berbagai gen menentukan karakteristik temperamen dan ini berinteraksi dengan lingkungan dan mempengaruhi perkembangan kepribadian. Anak yang memiliki aktifitas yang tinggi dan dibesarkan dengan penuh afek positif akan tumbuh menjadi anak yang *extrovert* dan kemungkinan untuk bahagia menjadi besar dan sebaliknya (Rothbart and Ahadi, 1994). Optimis, *self-esteem* dan *locus of control* berkorelasi dengan kebahagiaan. Pengaruh genetik dan lingkungan

terhadap optimis, *self-esteem* dan *locus of control* kurang jelas. Tapi ada alasan yang jelas bahwa ikatan emosi yang kuat merupakan syarat bagi terbentuknya kepribadian yang kuat (Thompson, 1999). Orang tua yang mengombinasikan antara pemberian kasih sayang dan control yang moderate akan membangun anak yang memiliki *self-esteem* yang kuat dan *internal locus of control* (Darling and Steinberg, 1993).

Pernikahan ada hubungannya dengan kebahagiaan. Myers (2000) orang menikah lebih bahagia jika dibandingkan dengan orang yang belum menikah, bercerai, berpisah atau tidak menikah. Alasan kenapa orang menikah lebih bahagia adalah karena mereka lebih atraktif dengan pasangannya, kedua alasannya adalah keuntungan yang menikah lebih banyak dibandingkan dengan yang tidak menikah yaitu menikah membuat seseorang memiliki hubungan yang cukup dekat secara psikologis maupun fisik dengan pasangannya, memiliki anak dan membangun rumah, peran sosial sebagai orang tua dan pasangan, menegaskan identitas dan keturunan.

Hubungan keluarga juga memiliki hubungan dengan kebahagiaan. Keluarga yang dekat antara orangtua-anak, antara adik kakak, keluarga besar meningkatkan dukungan sosial diantara anggota keluarga. Dukungan sosial meningkatkan kesejahteraan subjektif (*subjective well-being*) (Argyle, 2001; Buss, 20000 dalam Carr, 2004). Hubungan yang dekat antar keluarga bukan hanya meningkatkan kebahagiaan tapi juga meningkatkan fungsi *immune*.

Memiliki hubungan dekat/persahabatan memiliki korelasi dengan kebahagiaan dan SWB seseorang. Orang yang memiliki hubungan baik dengan teman akan lebih atraktif dan banyak berkumpul dengan teman yang menyenangkan dibanding dengan teman yang menyedihkan. Memiliki hubungan persahabatan membutuhkan afiliasi dan itu menumbuhkan rasa bahagia dan puas. Selanjutnya persahabatan membuat

kita memiliki dukungan sosial dari orang-orang terdekat. Perkenalan dengan orang diluar yang memiliki ikatan keluarga dan persahabatan bisa menjadi sumber kebahagiaan (Axelrod, 1984; Buss, 2000).

Berdasarkan hasil penelitian ada korelasi yang moderate antara kebahagiaan dengan aktifitas agama (Myers, 2000). Ada tiga alasan kenapa seseorang lebih bahagia jika memiliki aktifitas agama dibandingkan dengan yang tidak memiliki hal itu. Pertama, agama membuat seseorang memiliki *belief system* dan membuat orang memiliki harapan dimasa di amsa yang akan datang dan menemukan makna hidup (Seligman, 2002). Keyakinan beragama membuat kita lebih realistis dalam menghadapi perbedaan, menyelesaikan stress dan kehilangan dan lebih optimis jika dihadapkan pada masalah yang sulit dipecahkan. Kedua, terlibat dalam aktifitas keagamaan dengan para Jemaah membuat seseorang memiliki dukungan sosial yang dibutuhkan. Ketiga, melibatkan diri dalam agama membuat seseorang memiliki kesehatan fisik dan psikologis yang lebih baik yaitu makan dan minum seperlunya, setia dengan pernikahannya, perilaku prososial lebih besar, dan memiliki komitmen untuk bekerja keras (Carr, 2004).

Menurut Compton (2005) ada beberapa aspek yang bisa menjadi indikator kebahagiaan seseorang yaitu: *positive self esteem, sense of perceived control, extroversion, optimism, positive social relationship, sense of meaning and purpose to life*.

Orang yang bahagia adalah orang yang menghargai dirinya sendiri. sulit orang akan bahagia jika dia tidak menerima dirinya atau menghargai dirinya. *Self-esteem* identik dengan bagaimana seseorang bisa beradaptasi dengan semua aspek kehidupannya. Orang yang memiliki *self-esteem* berdasarkan hasil penelitian memiliki kemampuan menegndalikan marah yang lebih baik, tidak terlibat *delinquency*, hubungan dengan orang lain lebih

dekat dan memuaskan, lebih peduli dengan orang lain, lebih kreatif dan produktif dalam bekerja (Hoyle, Kernis, Leary & Baldwin, 1999 dalam Compton, 2005). *Self-esteem* yang tinggi juga membuat orang memiliki makna hidup dan nilai-nilai dan membuat seseorang pandai bernegosiasi dalam relasi interpersonal (Ryan & Deci, 2000).

Sense of perceived control berbicara mengenai perasaan/sense dalam mengendalikan diri yaitu keyakinan bisa mengendalikan diri dalam setiap kejadian. Tanpa sense ini kehidupan akan kacau dan memunculkan distress. Kendali yang paling baik adalah dari internal yang biasa disebut dengan *internal locus of control*. Kendali diri intinya adalah mengendalikan saat kita berinteraksi dengan lingkungan untuk meminimal hal negatif dan memaksimalkan dampak positif.

Orang yang ekstrovert adalah orang yang lebih tertarik dengan lingkungan diluar dirinya baik lingkungan fisik dan lingkungan sosialnya. Sebaliknya kalau introvert lebih tertarik dengan pikiran dan perasaannya sendiri. Berdasarkan sejumlah penelitian ditemukan bahwa ekstrovert merupakan prediktor positif dari kebahagiaan. Hal ini terjadi karena mereka lebih sensitiv dengan penghargaan positif dari orang lain, (Rusting & Larsen, 1998 dalam Compton, 2005). Alasannya lainnya mereka lebih banyak mendapatkan atau menemukan kebahagiaan dalam stimulus sosial dan banyaknya gratifikasi sosial yang mereka dapatkan (Moskowitz & Cote, 1995 dalam Compton, 2005).

Berdasarkan hasil penelitian orang yang optimis dan puas dengan kehidupannya dilaporkan lebih bahagia hidupnya (Diener, 1999). Orang yang melihat dirinya dengan cara yang lebih positif meyakini bahwa dia memiliki kendali dalam kehidupannya dan lebih berhasil dalam interaksi sosial dan memandang masa depan dengan harapan dan ekspektasi yang lebih positif. Harapan yang positif bukan hanya menjaga mood tapi juga membuat seseorang lebih bisa melakukan coping strategi dalam menghadapi stress/masalah.

Memiliki hubungan yang baik dengan keluarga dan teman menjadi salah satu indikator yang bisa membuat orang bahagia, ini terjadi pada penelitian lintas budaya (Diener, Oishi, & Lucas, 2003). Ada dua hal yang menyebabkan bahagia yaitu *intimacy* dan dukungan sosial. Dukungan sosial juga berdampak positif terhadap kesehatan fisik. Beberapa studi menemukan bahwa dukungan sosial bida berdampak positif pada kesejahteraan seseorang. Meningkatkan *self-esteem*, penanggualangan masalah yang baik, kesehatan lebih baik, dan hanya sedikit mengalami gangguan psikologis (Sarason, Sarason & Pierce, 1990 dalam Compton, 2005).

Berdasarkan hasil penelitian diperoleh informasi bahwa semakin banyak seseorang terlibat dalam aktifitas keagamaan, keyakinan beragama yang semakin kuat, dan semakin pentingnya agama dalam kehidupan seseorang semakin sejahtera (Compton, 2005).

Menurut Diener (2005) teori tentang kebahagiaan digolongkan menjadi 3 yaitu teori tentang kebutuhan dan kepuasan pencapaian tujuan, teori proses dan aktivitas, dan predisposisi genetik dan kepribadian.

Teori pertama mengungkapkan bahwa kebahagiaan terjadi jika ketegangan berkurang. Model teori hirarki dari Maslow adalah contoh untuk kategori teori pertama, seberapa tinggi individu mendapatkan pemenuhan kebutuhannya sedemikian pula derajat kebahagiaannya. Dengan kata lain kebahagiaan seseorang akan tercapai jika kebutuhan-kebutuhannya telah terpenuhi. Menurut Maslow (1978) bahwa hirarki kebutuhan terdiri dari kebutuhan biologis, kebutuhan rasa aman, kebutuhan kasih sayang, kebutuhan penghargaan, dan aktualisasi diri. Pemenuhan terhadap kebutuhan-kebutuhan tersebut pada setiap individu akan memunculkan rasa bahagia.

Teori kedua mengungkapkan bahwa kebahagiaan terjadi ketika seseorang terlibat dalam aktivitas yang menarik perhatian sesuai dengan tingkat keterampilannya. Menurut Shalton (dalam Diener 2005) ketika seseorang terlibat dalam suatu aktivitas untuk alasan intrinsik maka ia akan mencapai kebahagiaan tinggi dalam hidupnya. Artinya jika seseorang dapat terlibat aktif dengan masyarakat dimana keterlibatan tersebut merupakan dorongan dari dalam diri sendiri maka akan memunculkan kebahagiaan pada individu.

Menurut kedua teori tersebut kebahagiaan akan berubah sesuai dengan kondisi dan kehidupan seseorang. Kebahagiaan tidak bersifat permanen, kebahagiaan harus dicari dan apabila sudah didapatkan harus dipertahankan dengan baik karena apabila tidak dipertahankan maka kebahagiaan itu akan hilang kembali. Berbeda dengan teori ketiga yang berpendapat bahwa kebahagiaan relatif stabil karena terkait dengan genetik dan kepribadian. Artinya bahwa sebenarnya ada gen atau kepribadian tertentu yang secara alamiah memunculkan rasa bahagia pada setiap individu.

Diener (2009, dalam Niken Hartati 2012, hal.18) melalui kajian metaanalisisnya terhadap sejumlah penelitian, membagi faktor-faktor pendukung kebahagiaan ke dalam dua kelompok, yakni pertama faktor eksternal yang bersumber dari kemakmuran (*wealth*), pendidikan, agama, peristiwa hidup, aktivitas, kontak sosial, kehidupan keluarga, dan faktor internal yang bersumber dari kepribadian (jenis kelamin, gaya atribusi, tipe kepribadian, temperamen, harga diri, keyakinan diri, inteligensi, dan kebutuhan-kebutuhan psikologis).

Salah satu lembaga yang paling komprehensif dalam pengukuran kebahagiaan adalah *Centre of Bhutan Studies* (CBS), yang mengembangkan pengukuran tingkat kebahagiaan dengan menggunakan berbagai indikator dan *domain* (index) yang disebut dengan GNH (*Gross National Happiness*).

Pengukuran ini merupakan suatu upaya ilmiah dalam mengukur tingkat kebahagiaan yang sejatinya merupakan antitesis dari pengukuran kesejahteraan ekonomi berupa *Gross National Product* (GNP).

Indeks GNH adalah suatu metode pengukuran kebahagiaan yang bersifat multi dimensional yang dikaitkan dengan sejumlah alat kebijakan dan program yang bisa diterapkan. Indeks GNH dikembangkan dari data-data yang didapatkan dari survey yang bersifat periodik terhadap suatu daerah (distrik), jenis kelamin (gender), umur, penduduk desa-kota dll. Berbeda dengan konsep kebahagiaan di negara Barat, indeks GNH bersifat multi dimensional – tidak hanya diukur melalui perilaku subyektif seseorang – dan tidak hanya berfokus secara sempit pada kebahagiaan yang bermula dan berakhir serta penekanan pada diri seseorang.

Tujuan kebahagiaan adalah bersifat kolektif, walaupun dapat dialami dan dihayati secara sangat personal. Secara umum GNH bersifat holistik, yakni mencakup semua aspek kebutuhan manusia, baik aspek material, spiritual, emosional maupun sosial. GNH juga bersifat *balanced*, atau penekanan yang seimbang untuk semua perkembangan atribut-nya. Selain itu GNH juga bersifat *collective*, yakni memandang kebahagiaan sebagai sesuatu fenomena kolektif. Sifat lainnya dari GNH adalah *sustainable* dan *equitable*, yakni pencapaian kebahagiaan secara berkelanjutan untuk masa kini dan generasi mendatang dan pencapaian distribusi kebahagiaan yang mampu untuk diraih. Indeks GNH, menyediakan suatu hasil menyeluruh dengan menggunakan 9 domain GNH, yakni: 1. *Psychological Wellbeing* (kesejahteraan/kebahagiaan psikologis), 2. *Time Use* (penggunaan waktu), 3. *Community Vitality* (vitalitas masyarakat), 4. *Cultural Diversity* (keanekaragaman budaya), 5. *Ecological Resilience* (ketahanan lingkungan), 6. *Living Standard* (standar hidup), 7. *Health* (kesehatan), 8. *Education* (pendidikan), dan 9. *Good Government* (pemerintah yang baik).

Secara keseluruhan, 9 domain tersebut terbagi lagi menjadi 33 indikator, dan dari 33 indikator tersebut terbagi lagi menjadi 124 variabel yang merupakan blok dasar bagi pengembangan indeks GNH.

Sementara dalam perspektif islam kebahagiaan terdiri dari tujuh indikator sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Abbas ra., yaitu :

Pertama, *Qalbun syakirun* atau hati yang selalu bersyukur. Memiliki jiwa syukur berarti selalu menerima apa adanya (qona'ah) dan berterima kasih terhadap Allah SWT atas segala nikmat yang diterimanya. Jiwa menerima dan berterimakasih adalah sifat cerdas dalam memahami sifat-sifat Allah SWT, sehingga apapun yang diberikan Allah ia malah terpesona dengan pemberian dan keputusan Allah.

Kedua. *Al azwaju shalihah*, yaitu pasangan hidup yang sholeh. Pasangan hidup yang sholeh akan menciptakan suasana rumah dan keluarga yang tentram dan nyaman. Ketentraman dan kenyamanan yang tercipta karena adanya istri solehah akan menciptakan kebahagiaan yang diidamkan oleh semua orang.

Ketiga, *al auladun abrar*, yaitu anak yang soleh. Saat Rasulullah SAW lagi thawaf. Rasulullah SAW bertemu dengan seorang anak muda yang pundaknya lecet-lecet. Setelah selesai thawaf Rasulullah SAW bertanya kepada anak muda itu : "Kenapa pundakmu itu ?" Jawab anak muda itu : "Ya Rasulullah, saya dari Yaman, saya mempunyai seorang ibu yang sudah udzur. Saya sangat mencintai dia dan saya tidak pernah melepaskan dia. Saya melepaskan ibu saya hanya ketika buang hajat, ketika sholat, atau ketika istirahat, selain itu sisanya saya selalu menggendongnya". Lalu anak muda itu bertanya: "Ya Rasulullah, apakah aku sudah termasuk kedalam orang yang sudah berbakti kepada orang tua?"

Nabi SAW sambil memeluk anak muda itu dan mengatakan: "Sungguh Allah ridho kepadamu, kamu anak yang soleh, anak yang berbakti, tapi anakku ketahuilah, cinta orangtuamu tidak akan terbalaskan olehmu". Dari hadist tersebut kita mendapat gambaran bahwa amal ibadah kita ternyata tidak cukup untuk membalas cinta dan kebaikan orang tua kita, namun minimal kita bisa memulainya dengan menjadi anak yang soleh, dimana doa anak yang sholeh kepada orang tuanya dijamin dikabulkan Allah.

Keempat, *albiatu sholihah*, yaitu lingkungan yang kondusif untuk iman kita. Maksud lingkungan yang kondusif ialah kita boleh mengenal siapapun tetapi untuk menjadikannya sebagai sahabat karib kita, haruslah orang-orang yang mempunyai nilai tambah terhadap keimanan kita. Dalam sebuah haditsnya, Rasulullah menganjurkan kita untuk selalu bergaul dengan orang-orang yang sholeh. Orang-orang yang sholeh akan selalu mengajak kepada kebaikan dan mengingatkan kita bila kita berbuat salah. Orang-orang sholeh adalah orang-orang yang bahagia karena nikmat iman dan nikmat Islam yang selalu terpancar pada cahaya wajahnya. Insya Allah cahaya tersebut akan ikut menyinari orang-orang yang ada disekitarnya.

Kelima, *al malul halal*, atau harta yang halal. Paradigma dalam Islam mengenai harta bukanlah banyaknya harta tetapi halalnya. Ini tidak berarti Islam tidak menyuruh umatnya untuk kaya. Dalam riwayat Imam Muslim di dalam bab sadaqoh, Rasulullah SAW pernah bertemu dengan seorang sahabat yang berdoa mengangkat tangan. "Kamu berdoa sudah bagus", kata Nabi SAW, "Namun sayang makanan, minuman dan pakaian dan tempat tinggalnya didapat secara haram, bagaimana doanya dikabulkan". Berbahagialah menjadi orang yang hartanya halal karena doanya sangat mudah dikabulkan Allah. Harta yang halal juga akan menjauhkan setan dari hatinya, maka hatinya semakin bersih, suci dan kokoh, sehingga memberi ketenangan dalam hidupnya. Maka berbahagialah orang-orang yang selalu dengan teliti menjaga kehalalan hartanya.

Keenam, *Tafaqquh fi dien*, atau semangat untuk memahami agama. Semangat memahami agama diwujudkan dalam semangat memahami ilmu-ilmu agama Islam. Semakin ia belajar, maka semakin ia terangsang untuk belajar lebih jauh lagi ilmu mengenai sifat-sifat Allah dan ciptaan-Nya. Semangat memahami agama akan meng "hidup" kan hatinya, hati yang "hidup" adalah hati yang selalu dipenuhi cahaya nikmat Islam dan nikmat iman. Maka berbahagialah orang yang penuh semangat memahami ilmu agama Islam.

Ketujuh, yaitu umur yang barokah. Umur yang barokah itu artinya umur yang semakin tua semakin sholeh, yang setiap detiknya diisi dengan amal ibadah. Seseorang yang mengisi hidupnya untuk kebahagiaan dunia semata, maka hari tuanya akan diisi dengan banyak bernostalgia (berangan-angan) tentang masa mudanya, iapun cenderung kecewa dengan ketuaannya (*post-power syndrome*). Disamping itu pikirannya terfokus pada bagaimana caranya menikmati sisa hidupnya, maka iapun sibuk berangan-angan terhadap kenikmatan dunia yang belum ia sempat rasakan, hatinya kecewa bila ia tidak mampu menikmati kenikmatan yang diangkannya. Sedangkan orang yang mengisi umurnya dengan banyak mempersiapkan diri untuk akhirat (melalui amal ibadah) maka semakin tua semakin rindu ia untuk bertemu dengan Sang Penciptanya. Hari tuanya diisi dengan bermesraan dengan Sang Maha Pengasih. Tidak ada rasa takutnya untuk meninggalkan dunia ini, bahkan ia penuh harap untuk segera merasakan keindahan alam kehidupan berikutnya seperti yang dijanjikan Allah. Inilah semangat "hidup" orang-orang yang barokah umurnya, maka berbahagialah orang-orang yang umurnya barokah.

Parahyangan atau priangan berasal dari bahasa Belanda (Preanger) yang memiliki arti daerah kebudayaan sunda di Jawa Barat yang luasnya mencakup wilayah Ciamis, Tasikmalaya, Garut, Sumedang, Cimahi, Bandung, Cianjur, Sukabumi dan Bogor. Kota Priangan dihuni oleh masyarakat sunda dengan pola perkampungannya mengelompok terdiri dari beberapa rumah yang berbentuk babakan dan batas-batas yang menghubung-

- kan antara satu kampung dengan kampung lainnya sehingga membentuk satu kesatuan desa. Mata pencaharian masyarakat sunda adalah bertani, berladang dan beternak (Hidayah, 2015).

Secara Etimologi kata Parahyangan atau Priangan sering diartikan sebagai tempat para *Rahyang* atau *hyang*. Masyarakat sunda kuno percaya bahwa roh leluhur atau para dewa menghuni tempat-tempat yang luhur atau tinggi, sehingga wilayah pegunungan sering disebut tempat *hyang bersemayam*.

Kata Parahyangan gabungan kata dari kata para-*hyang*-an. kata para menunjukkan bentuk jamak sedangkan akhiran an diartikan sebagai tempat. Jadi, Parahyangan diartikan sebagai tempat para *hyang* bersemayam.

Sejak zaman kerajaan sunda wilayah pegunungan di tengah Jawa Barat dianggap sebagai tempat suci tempat para *hyang* bersemayam. Menurut legenda sunda, tanah Priangan terbentuk ketika para dewa tersenyum sehingga menurunkan semua berkah dan restunya. Kisah ini bermaksud menunjukkan keindahan dan kemolekan alam Tatar Sunda yang subur dan makmur.

Secara geografis, saat ini Priangan merupakan wilayah provinsi Jawa Barat yang luas wilayahnya mencakup Cianjur, Bandung, Sumedang, Garut, Tasikmalaya, dan Ciamis. Yang luasnya sekitar seperenam pulau Jawa (kurang lebih 21,524 kilo meter persegi).

Bagian utara Priangan berbatasan dengan Karawang, Purwakarta, Subang, dan Indramayu. Sebelah selatan berbatasan dengan Majalengka dan Kuningan, dengan Jawa Tengah. Sebelah Timur dibatasi sungai Citanduy dan sebelah Barat berbatasan dengan Bogor dan Sukabumi. Sebelah selatan juga berhadapan dengan Samudera Indonesia.

Relief tanah daerah Priangan dibentuk oleh dataran rendah, bukit-bukit dan rangkaian gunung; gunung Gede, Ciremai, Kancana, Masigit, Salak, Halimun, Tangkuban Parahu, Burangrang, Malabar, Bukit Tunggul, Tampomas, Calancang, Cakra Buana, Guntut, Haruman, Talaga Bodas, Karacak, Galunggung, Cupu, Cula Badak, Bongkok, dan gunung Syawal. Di sela -

sela kaki gunung dan bukit mengalir sungai-sungai yang airnya jernih. Sesuai dengan sifat air, sungai-sungai itu mengalir menuju daerah yang lebih rendah letaknya dan sampailah ke laut. Di Jawa Barat banyak dijumpai banyak sungai, banyak sungai berarti pula banyak air, sehingga mengilhami penduduknya untuk member nama sungai dan tempat tinggal mereka diawali dengan kata *ci* singkatan dari *cai*. Seperti Ciujung, Ciliwung, Cimanuk, Cimahi, Cibeureum, Cimandiri, dan seterusnya (Ekadjati, 2014).

Orang Sunda Parahyangan yang dimaksud dalam penelitian ini adalah warga masyarakat/ orang keturunan Sunda yang dilahirkan dan besar, serta tinggal di wilayah tatar sunda/Priangan. Orang Sunda yang diambil sebagai sampel penelitian ini adalah warga yang ada di sekitar wilayah desa Karangkamulyan kecamatan Cijeungjing kabupaten Ciamis yang diprediksi sebagai keturunan dari kerajaan Galuh Ciamis.

Poerbatjaraka (Iskandar, 1998), galuh berasal dari bahasa sansekerta galu yang berarti perak atau permata. Galu juga biasa dipakai untuk menyebut putri raja (yang sedang menerima) dan belum menikah. Iskandar (1997) menyebutkan bahwa secara tradisional oleh orang Jawa Barat, Galeuh atau inti. Dari pengertian tersebut timbul pergeseran kata inti menjadi hati, sebagai inti dari manusia. Dalam pengertian lain kata galeuh disejajarkan dengan kata galih, kata halus dari beuli (beli). Wajar jika dalam perkembangannya selanjutnya, timbul dua sebutan Galuh Pakuan dan Galih Pakuan.

Menurut ahli sejarah W.J van der Mulen (1988), galuh berasal dari kata saka loh yang berarti dari sungai asalnya dan daam dialek Banyumas menjadi sagaluh atau segaluh. Menurutnya ada tiga kerajaan Galuh yaitu :

1. Galuh Purba (Galuh lama) yang berpusat di daerah Ciamis (Jawa Barat). Ini zamannya pemerintahan Sempakwaja Purbasora.
2. Galuh Utara (Galuh Baru + Galuh Lor = Galuh Luar) yang berpusat di daerah Dieng. Ini zamannya Mandiminyak Senna.
3. Galuh yang berpusat di Denuh (Tasikmalaya). Ini zaman pemerintahan Rahiyng Kedul, yang selalu terancam oleh kedua Galuh yang lain dalam perebutan kekuasaan.

Menurut Wildan (Ekadjati,1997), cerita tentang berdirinya kerajaan Galuh diungkapkan dalam sumber sejarah berupa naskah. Banyak naskah yang memuat sejarah ini dan naskah yang jadi rujukan primer adalah Sanghyang Siksakndang Karesian dan Carita Parahyangan karena ditulis sezaman atau lebih mendekati zaman kerjaan galuh. Asal-usula Galuh juga dceritakan dalam naska Wawacan Sejarah Galuh yang menceritakan sejak zaman Nabi Adam, Nabi Nuh sampai terpecahnya kerajaan yang dipimpin Ciung Wanara yang berkuasa di Galuh dan Harian Banga yang berkuasa di Majapahit.

Berdasarkan hasil penelusuran peneliti terhadap berbagai jurnal, disertasi, tesis, dan skripsi peneliti tidak menemukan satu pun penelitian tentang kebahagiaan yang berkaitan dengan kultur sunda. Atas dasar itu maka peneliti memberanikan diri untuk melakukan penelitian dengan tema Kebahagiaan dalam perspektif sunda.

Menurut Kerlinger (2004 dalam Hadi 2004:365) desain penelitian adalah rencana, struktur, dan strategi penelitian untuk memperoleh jawaban atas pertanyaan penelitian dan untuk mengendalikan varians. Menurut Hadi (2004:365) kegunaan desain penelitian adalah untuk menyediakan jawaban atas pertanyaan penelitian dan mengontrol atau mengendalikan varians.

Penelitian ini menggunakan metode *Grounded Theory* atau model Grounded Research yang bertujuan untuk menemukan teori baru berdasarkan data empirik di lapangan dengan cara induktif genaratif yaitu penentuan atau konstruksi teori berdasar data sebagai evidensi. *Grounded Theory* disebut juga dengan local theory, patterned theory yang bersifat open ended dapat diperluas tanpa batas (Sudira, 2009). Populasi dalam penelitian ini adalah masyarakat Desa Karangkamulyan Kecamatan Cijeungjing Kabupaten Ciamis yang tersebar dalam 7 Rukun Warga dan 37 Rukun Tetangga. Adapun ciri-cirinya sebagai berikut :

- a. Jenis kelamin laki-laki dan perempuan
- b. Usia 20 – 60 tahun
- c. Sudah menikah

Berdasarkan karakteristik tersebut di atas maka populasi masyarakat Desa Karangkamulyan Kecamatan Cijeungjing Kabupaten Ciamis adalah berjumlah 2468. Sampel diambil secara berimbang dari setiap Rukun tetangga, setiap Rukun Tetangga diwakili oleh 4-6 orang responden dan pengambilannya dilakukan secara acak. Dengan menggunakan teknik ini maka total sampel yang diambil dalam penelitian ini berjumlah 113 orang yang merupakan wakil dari 28 Rukun Tetangga. Jenis data dalam penelitian ini adalah berupa informasi tentang pendapat dan apa yang dirasakan oleh masyarakat Desa Karangkamulyan Kecamatan Cijeungjing Kabupaten Ciamis yang berkaitan dengan arti kebahagiaan dan hal-hal yang dapat menjadikan bahagia. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan metoda wawancara dan observasi. Hasil interview atau pencatatan/perekaman (audio atau video) interaksi dan atau kejadian dijelaskan atau dituliskan kembali (ditulis dalam format teks atau ditangkap dalam bentuk identifikasi yang jelas dari sub-element. Sebagai contoh video dapat dianalisis detik-per-detik. Elemen data kemudian diberi kode dalam kategori apa yang sedang diobservasi.

Dalam pengumpulan data dibedakan antara empiri dengan data. Hanya empiri yang relevan dengan obyek dan dikumpulkan oleh peneliti dapat disebut data. Maka diperlukan proses seleksi dalam kewajaran menangkap semua empiri. Sesudah melakukan observasi atau wawancara peneliti segera harus membuat catatan hasil rekaman observasi partisipan atau wawancara. Muhadjir (2002) menyarankan agar mencari peluang waktu dimana ingatan masih segar dan sedang tidak ada bersama dengan subyek responden.

Hasil penelitian didapatkan bahwa desa Karangkamulyan adalah sebuah desa yang berada di kecamatan Cijeungjing dengan jarak 17 km. dari kabupaten Ciamis. Karangkamulyan terletak antara kota Ciamis dan Banjar. Desa ini diapit dua sungai yakni sungai Citanduy dan Cimuntur. Batas sebelah utara adalah jalan raya Ciamis-Banjar, sebelah selatan sungai Citanduy. Sebelah barat adalah sebuah parit yang lebarnya 7 meter membentuk Tanggul Kuno dan batas timur adalah sungai Cimuntur. Desa Karangkamulyan terdiri dari 12 Rukun Warga (RW) dan 37 Rukun Tetangga (RT) dengan jumlah kepala keluarga 1234 orang, dengan jumlah total penduduk sebanyak 3710 orang. Warga masyarakat desa Karangkamulyan rata-rata berprofesi sebagai petani, pedagang, dan kuli bangunan. Pendidikan warga desa Karangkamulyan sebagian besar lulus Sekolah Dasar, sebagian lulus Sekolah Menengah Pertama dan Sekolah Menengah Atas. Warga desa ini memiliki kultur sunda dengan sifat yang ramah dan santun. Hal ini terbukti dengan mudahnya mereka berbaur dengan para pendatang yang datang ke desa mereka.

Desa Karangkamulyan juga memiliki sebuah situs yang dikenal dengan ‘situs Karangkamulyan’. Menurut penyelidikan Tim Balar yang dipimpin oleh Tony Jubiantono pada tahun 1997, bahwa Situs ini merupakan peninggalan kerajaan Galuh pertama yang diperintah oleh raja Permanadikusumah dan putranya yang bernama Ciung Wanara. Situs Karangkamulyan dikenal masyarakat sebagai pusat suci sebuah kerajaan. Di tempat ini pernah ada kehidupan mulai abad ke IX, karena dalam penggalian ditemukan Kramik Ming. Kawasan ini disebut situs karena didalamnya terdapat peninggalan purbakala. Menurut UU BCB Nomor 5 tahun 1992, situs adalah suatu tempat yang diduga mengandung sejarah. Suatu komplek situs dapat disebut sebagai benda cagar budaya yang dilindungi pemerintah (Sukardja, 2002).

Simpulan penelitian ini mendapatkan bahwa warga desa Karangkamulyan memaknai kebahagiaan dengan sederhana. Indikator kebahagiaan menurut mereka yaitu apabila mereka dapat berkumpul dengan anggota keluarganya, suami/ istri, anak-anak soleh dan solehah serta sehat lahir dan batin.

Kesederhanaan memaknai kebahagiaan ini disebabkan faktor minimnya pendidikan yang mereka dapatkan. Makna kebahagiaan akan berbeda seiring meningkatnya kesempatan belajar ke jenjang yang lebih tinggi atau adanya upaya campur tangan pihak pemda Ciamis untuk mengangkat budaya dan situs Karangkamulyan sebagai objek wisata local yang mendunia. Hal ini menjadi catatan karena hasil penelitian menunjukkan bahwa situs itu bisa menjadi daya tarik wisatawan domestik ataupun luar negeri apabila dikelola dengan tangan yang kompeten.

Daftar Pustaka

- Ajip Rosidi, dkk. (2000) *Ensiklopedi Sunda*. Pustaka Jaya. Jakarta.
- Babchuk, W (1996) 'Glaser Or Strauss?: Grounded Theory And Adult Education', in Proceedings of Midwest
- Center for the advancement of health (2008) *Happiness and Satisfaction Might Lead to Better Health*. <http://www.sciencedaily.com/releases/2008/08/080830161434.htm>
- Diener, E. Lucas, R.E. & Oishi S. (2005) *Subjective WellBeing: The Science of Happiness and Life Satisfaction*. Handbook of Positive Psychology. Oxford. Oxford University Press.
- Edi S. Ekadjati (2014) *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah*. Pustaka Jaya Bandung.
- Glaser, B.G. (1978) *Advances in The Methodology of Grounded Theory*, Sociology Press, Mill Valley, CA.
- Glaser, B.G. (1992) *Basics Of Grounded Theory Analysis, Emergence vs. Forcing*, Sociology Press, Mill Valley, CA
- Glaser, B.G. & Strauss, A.L. (1967) *The Discovery of Grounded Theory*, Aldine Publishing Co., New York NY.
- Hadi, S. *Metodologi Research*. Andi, Yogyakarta, 2004.
- Harmaini & Yulianti. (2014). *Peristiwa-Peristiwa yang Membuat Bahagia*. Psymphatic Jurnal Ilmiah Psikologi UIN Bandung, Volume 7, Nomor 2 Desember.
- Hardjasaputra, A. Sobana (2004). *Bupati di Priangan: Kedudukan dan Perannya pada abad ke-17- 19. Bupati di Priangan dan Kajian Lainnya mengenai Budaya Sunda*. Pusat Studi Sunda, Bandung.

- Heni E. Wirawan. (2010). *Kebahagiaan Menurut Dewasa Muda Indonesia*. Jakarta. Universitas Tarumanegaran.
- Lowe, A. (1996) 'An Explanation Of Grounded Theory', Working Paper, Dept. Of Marketing, University of Strathclyde, UK.
- Micael James. (2012). *Happiness and the Art of Being*. www.amazon.com/author/michaeljames
- www.muharikah.com/7-indikator-kebahagiaan-dunia. *Tujuh indikator kebahagiaan dunia*.
- Noeng Muhadjir.H. (2000). *Metodologi Penelitian Kualitatif* (3rd). Yogyakarta : Sarasin.
- Research-to-Practice Conference in Adult, Continuing, and Community Education, University of Nebraska-Lincoln, October 17-19, 1996. [Online] Available at URL: <http://www.anrecs.msu.edu/research/gradpr96.htm>
- Strauss, A. L. (1987) *Qualitative Research For Sosial Scientists*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Strauss, A. L., and Corbin, J. (1998) *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures And*
- Sudjana. *Metodu Statistik*. Tarsito, Bandung, 1992.
- Techniques. 2nd. edition, Sage Publications, Newbury Park, CA.
- Sukardja, Djadja. (2002). *Situs Karangkamulyan*. Cetakan kedua, Ciamis.
- University of Phoenix. (2009). *What is Happiness*. <http://www.pbs.org/.../topic/happiness/what-happines>
- Zulyani Hidayah (2015). *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*.

BAB III

EKSPRESI EMOSI PADA MAHASISWA UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG YANG BERASAL DARI SUKU SUNDA : EKSPRESI EMOSI SEDIH, MARAH DAN BAHAGIA

Dede Salma Nurafiah, Elsa Purnamawati, Purwanti Amandani

Salah satu aspek psikologis yang paling penting bagi manusia dalam menjalani kehidupannya sehari-hari adalah emosi. Tanpa adanya emosi kehidupan manusia akan terlihat kering tanpa makna. Hubungan antar manusia dikatakan baik atau buruk tergantung ungkapan emosi yang diekspresikan oleh mereka. Ungkapkan rasa kasih melalui senyuman, kegembiraan, kehangatan dan penerimaan dalam suatu hubungan sosial akan terlihat menyenangkan bagi siapapun yang melakukannya, juga bagi orang lain yang memperhatikan. Sebaliknya, ketika banyak orang mengungkapkan kedengkian melalui cemoohan, ejekan, keirian, kemarahan dan saling menjatuhkan pasti menimbulkan kesan kengerian bagi siapapun (Prawitasari, 1995).

Beberapa ahli berpendapat bahwa emosi merupakan hasil manifestasi dari kondisi fisiologis dan kognitif manusia, serta merupakan cermin dari pengaruh kultur budaya dan sistem sosial (Barrett & Fossum, 2001).

Darwin menyatakan bahwa manusia berevolusi dari, hewan yang lebih primitif lainnya, seperti kera dan simpanse, dan bahwa perilaku kita ada saat ini karena mereka dipilih melalui proses adaptasi evolusioner. Dalam volume berikutnya, *The Expression of Emotion di Man dan Hewan* (1872; lihat juga edisi baru 1998), Darwin menyatakan bahwa emosi ekspresi wajah, seperti perilaku lainnya, secara biologis bawaan dan adaptif evolusioner. Manusia, Darwin berpendapat, ekspresi emosi di wajah mereka persis dengan cara yang sama di seluruh dunia, terlepas dari ras atau budaya. Selain itu, ekspresi wajah mereka juga dapat dilihat di seluruh spesies, seperti pada gorila. Selama awal

hingga pertengahan 1900-an, beberapa penelitian dilakukan untuk menguji ide-ide Darwin (misalnya, Triandis & Lambert, 1958; Vinacke, 1949; Vinacke & Fong, 1955). Sayangnya, banyak dari mereka memiliki masalah metodologis yang membuat menarik kesimpulan berdasarkan pada kesulitan mereka (lihat Ekman, Friesen, & Ellsworth, 1972, untuk review). Tidak sampai tahun 1960-an, ketika psikolog Paul Ekman dan Wallace Friesen (Ekman, 1972) dan, secara independen, Carroll Izard (1971) melakukan set studi metodologis pertama. Para peneliti melakukan serangkaian penelitian yang kini disebut studi universalitas. Empat jenis penelitian awalnya termasuk dalam seri ini.

Pada bagian pertama ini, foto-foto ekspresi wajah emosi berpikir untuk menggambarkan universal emosi yang dapat dikenali lalu menunjukkan ke pengamat di berbagai negara, yang harus dilabeli pada setiap ekspresi. Jika ekspresi sangat universal, hakim di semua budaya akan setuju pada emosi yang sedang digambarkan; jika ekspresi adalah khas kebudayaan, para hakim dari budaya yang berbeda harus setuju. Adapun perjanjian tingkat tinggi di semua pengamat di lima budaya dalam penafsiran enam emosi: marah, jijik, takut, kebahagiaan, kesedihan, dan kejutan. Satu masalah dengan studi ini adalah bahwa semua budaya termasuk dalam penelitian ini adalah melek huruf, maju, dan relatif modern. Itu mungkin, karena itu, bahwa pengamat dalam kebudayaan bisa belajar bagaimana menginterpretasikan ekspresi wajah dalam foto-foto. Dua penelitian yang melibatkan dua suku yang belum melek huruf dari New Guinea ditujukan keprihatinan ini (Ekman, Sorenson, & Friesen, 1969). Peserta diminta untuk memilih cerita yang digambarkan ekspresi wajah (bukan label foto). Penilaian dari ekspresi yang ditimbulkan oleh budaya yang belum melek huruf merupakan sumber kedua bukti yang mendukung universalitas. Kemudian anggota suku yang berbeda diminta untuk menunjukkan wajah mereka apa yang akan mereka perlihatkan jika mereka mengalami emosi yang berbeda. Penilaian dari ekspresi yang ditimbulkan oleh suku-suku yang belum melek huruf adalah merupakan sumber ketiga bukti universalitas. Namun demikian, pertanyaan tetap apakah

orang benar-benar spontan menampilkan mereka ekspresi di wajah mereka ketika mereka mengalami emosi. Untuk menjawab pertanyaan ini, dalam sebuah studi keempat (Friesen, 1972), Amerika dan peserta Jepang diminta untuk melihat rangsangan yang sangat stres sebagai reaksi wajah mereka direkam tanpa disadari oleh mereka. Kemudian analisis dari video yang menunjukkan bahwa Amerika dan Jepang memang menunjukkan jenis yang sama persis dari ekspresi wajah pada titik-titik yang sama, dan ekspresi ini berhubungan dengan ekspresi yang sama yang dianggap universal dalam kesimpulan beberapa penelitian. Data dari ekspresi wajah emosi secara spontan, menjadi baris keempat bukti di set asli dari studi universalitas. Secara kolektif, studi ini yang umumnya dikenal di lapangan sebagai studi universalitas asli yang memberikan bukti awal untuk universalitas marah, jijik, takut, kebahagiaan, kesedihan, dan kejutan.

Universalitas ekspresi emosi telah banyak dibahas oleh beberapa tokoh terkemuka salah satunya adalah Ekman. Ekman (dalam Keitner & Ekman, 2003) menemukan ada beberapa emosi yang pada dasarnya dimiliki dan diartikan sama oleh beberapa orang dari latar belakang lintas budaya yang berbeda-beda. Emosi yang universalitas tersebut adalah marah, muak, jijik, takut, bahagia, sedih dan terkejut. Oleh karena itu, memahami ekspresi emosi antar lintas budaya menjadi salah satu hal yang penting dalam pergaulan masyarakat majemuk. Terlebih, itu adalah ekspresi individual. Artinya melihat ekspresi pada diri individual itu sendiri. Menurut Keitner dan Ekman (2003) karena seorang individu yang dibesarkan dalam kebudayaan tertentu akan memperoleh pengalaman dan memaknai suatu emosi yang ia pelajari misalnya dari proses *labelling* ekspresi wajah, suara, perilaku dan ucapan tertentu. Perbedaan atau variasi individu dalam mengekspresikan emosi yang tentu saja dipengaruhi oleh budaya dan adat istiadat. Ketika kemudian individu berbaur dengan masyarakat maka ekspresi emosi sepemahamannya akan muncul menjadi hasil (*outcome*) sosial.

Terdapat begitu banyak kebudayaan dan etnis di Indonesia, tentunya banyak pula perbedaan stereotip emosinya. Budaya yang berbeda menghasilkan konsep diri yang berbeda pada anggota-anggotanya yang kemudian mempengaruhi semua aspek-aspek lain dari perilaku individu (Matsumoto dan Juang, 2004). Matsumoto dan Juang (2004) juga menambahkan bahwa kekhasan suatu budaya dapat dilihat dari proses marah yang terjadi pada masyarakatnya karena setiap budaya memiliki nilai-nilai budaya dan aturan yang khas tentang cara individu dalam budaya tersebut menghayati suatu stimulus yang memicu munculnya kemarahan, dan cara mengekspresikan kemarahannya.

Suku Sunda adalah kelompok etnis yang berasal dari bagian barat pulau Jawa, Indonesia, yang mencakup wilayah administrasi provinsi Jawa Barat. Suku Sunda merupakan etnis kedua terbesar di Indonesia, setelah etnis Jawa. Sekurang-kurangnya 15,41% penduduk Indonesia merupakan orang Sunda. Mayoritas orang Sunda beragama Islam. Namun dalam kehidupan sehari-hari, masih banyak masyarakat yang mempercayai kekuatan-kekuatan supranatural, yang berasal dari kebudayaan animisme dan Hindu. Kepercayaan tradisional Sunda Wiwitan masih bertahan di beberapa komunitas pedesaan suku Sunda, seperti di Kuningan dan masyarakat suku Baduy di Lebak yang berkerabat dekat dan dapat dikategorikan sebagai suku Sunda. Jati diri yang mempersatukan orang Sunda adalah bahasanya dan budayanya. Orang Sunda dikenal memiliki sifat optimistis, ramah, sopan, dan riang, akan tetapi mereka dapat bersifat pemalu dan terlalu perasa secara emosional dan terkesan agak sedikit manut kepada orang lain. Karakter orang Sunda seringkali ditampilkan melalui tokoh populer dalam kebudayaan Sunda; Kabayan dan Cepot. Mereka bersifat riang, suka bercanda, dan banyak akal, tetapi seringkali nakal.

Setiap kebudayaan memiliki stereotip emosi yang berbeda-beda dan cara yang berbeda-beda pula dalam menanggapi emosi yang ditunjukkan orang lain kepadanya. Oleh karena itu, peneliti ingin melihat apakah mahasiswa UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang berasal dari suku Sunda mengekspre

- sikan emosinya dengan cara yang sesuai dengan sifat yang mereka miliki, seperti ramah, sopan, periang, pemalu dan sebagainya.

Subjek penelitian berjumlah 50 orang mahasiswa UIN Bandung yang berasal dari suku Sunda. Pengambilan sample dalam penelitian ini dilakukan menggunakan teknik sampling yaitu *sample random sampling* yaitu teknik pengambilan sample yang memberikan kesempatan yang sama kepada pulasi untuk dijadikan sample (Sugiyono,2001:60). Menurut Margono (2004: 27) menyatakan bahwa dalam teknik ini pengambilan sampel dilakukan dimana sample pertama ditentukan secara acak, sedangkan sampel berikutnya diambil berdasarkan satu interval tertentu.

Penelitian ini menggunakan metode kuantitatif dengan menggunakan suatu daftar pernyataan yang harus dijawab oleh subjek penelitian. Daftar pernyataan yang dimaksud adalah skala Ekspresi Emosi, yang diadaptasi dari Display Rules Asessment Inventory yang disusun oleh Matsumoto (2005) dalam jurnalnya. Skala ini mengungkapkan cara pengekspresian ketujuh jenis emosi dasar manusia yaitu marah, jijik , takut, sedih, bahagia, terkejut dan muak ke dalam 6 kategori cara ekspresi emosi yaitu mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*),mengungkapkan perasaan, tetapi dengan intensitas lebih kecil dibandingkan dengan perasaan yang sebenarnya (*deamplify*), mengungkapkan perasaan, tetapi dengan intensitas lebih besar dibandingkan dengan perasaan yang sebenarnya (*qualify*), memendam perasaan itu (*neutralise*), tersenyum, untuk menyembunyikan perasaan tersebut (*masking*). Namun dalam penelitian ini hanya mengambil ekspresi emosi sedih, bahagia, dan marah saja.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis deskriptif yaitu untuk melihat persentase dari masing masing ekspresi emosi (sedih, bahagia, dan marah). Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan kuesioner yang isinya daftar pernyataan yang harus dijawab subjek penelitian. Kuesioner ini dibagikan melalui *google form*.

Ekspresi emosi sedih pada saat di keluarga menunjukkan bahwa mahasiswa UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang berasal dari suku sunda mengekspresikan emosinya dengan mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan dengan persentase 48%. Kemudian mengungkapkan perasaan tetapi dengan intensitas yang lebih rendah (*deamplify*) dengan persentase 28%. Kemudian memendam perasaan itu (*neutralise*) dengan persentase 12%. Selanjutnya, tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut 8%. Terakhir, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar dari pada intensitas yang sebenarnya ada 4%.

Begitupun ketika situasi kepada sahabat subjek yang mengekspresikan emosi sedihnya dengan mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) ada 36%. Selanjutnya mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 34%. Kemudian ada yang mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih rendah (*deamplify*) ada 22%. Setelah itu, memendam perasaannya (*neutralise*) ada 6%. Terakhir, tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut (*masking*) ada 2%.

Sedangkan kepada teman, subjek mengekspresikan emosi sedihnya dengan memendam perasaan itu (*neutralise*) sebanyak 28%. Kedua, dengan tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut sebanyak 26%. Kemudian, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 20%. Selanjutnya, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih kecil (*deamplify*) ada 14%. Terakhir, mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) ada 12%.

Ketika berada di situasi yang berhadapan dengan orang asing subjek mengekspresikan emosinya sedih kebanyakan dengan tersenyum untuk menutupi perasaan tersebut (*masking*) ada 40%. Selanjutnya, memendam perasaan itu (*neutralise*) ada 32%. Selanjutnya, mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) ada 14%. Kemudian, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 8%. Terakhir, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih rendah (*deamplify*) ada 6%.

Ekspresi marah, dalam situasi keluarga mahasiswa UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang berasal dari suku sunda mengekspresikan emosi marahnya lebih banyak dengan mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih rendah (*deamplify*) terlihat dari persentase datanya yaitu 30%. Kedua, dengan memendam perasaan itu (*neutralise*) sebanyak 26%. Persentase untuk yang mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) dengan tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut sama yaitu masing-masing ada 16%. Terakhir, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 12%.

Begitupun, ketika berada dalam situasi dengan sahabat subjek banyak yang mengekspresikan emosi marahnya dengan mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih rendah (*deamplify*) ada 36%. Kemudian yang memendam perasaan itu (*neutralise*) ada 18%. Kemudian yang mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) masih memiliki persentase yang sama dengan yang tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut (*masking*) yaitu 16%. Terakhir, masih sama yaitu mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 14%.

Tidak berbeda jauh dengan situasi kepada sahabat, kepada teman masih banyak subjek yang mengekspresikan emosi marahnya dengan tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut (*masking*) ada 34%. Selanjutnya, memendam perasaan itu (*neutralise*) 26%. Setelah itu, mengekspresikan perasaan dengan intensitas yang lebih rendah (*deamplify*) 22%. Kemudian mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 14%. Terakhir, mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan ada 4%.

Apalagi ketika berhadapan dengan orang asing, banyak subjek yang mengekspresikan emosi marahnya dengan hanya tersenyum untuk menyembunyikan persaannya (*masking*) yaitu 48%. Setelah itu, memendam perasaan itu (*neutralise*) ada 26%. Walaupun ada yang mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih kecil (*deamplify*) tetapi hanya 12%. Selanjutnya yang mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) hanya 10%. Terakhir, yang mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) hanya 4%.

Emosi bahagia, dalam situasi keluarga mahasiswa UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang berasal dari suku sunda mengekspresikan emosi bahagiannya dengan mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) yaitu 58%. Setelah itu, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 22%. Terakhir, yang mengungkapkan perasaan dengan intensitas lebih kecil (*deamplify*) dengan yang tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut (*masking*) memiliki persentase yang sama yaitu 10% dan tidak ada yang memendam perasaan itu (*neutralise*).

Begitupun dalam situasi bersama sahabat banyak subjek yang mengungkapkan emosi bahagiannya dengan mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) yaitu 46%. Selanjutnya, sama seperti kepada keluarga yaitu mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) yaitu ada 24%. Setelah itu, mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih kecil (*deamplify*) ada 22%. Kemudian, ada yang memendam perasaan tersebut (*neutralise*) yaitu 6%. Terakhir, ada yang tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut (*masking*) yaitu 2%.

Sedangkan, dalam situasi kepada teman banyak subjek yang mengekspresikan emosi bahagiannya dengan mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih kecil (*deamplify*) yaitu 34%. Kemudian yang mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) persentasenya sama dengan yang tersenyum untuk menyembunyikan perasaan

tersebut (*masking*) yaitu 22%. Selanjutnya, yang mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) ada 16%. Terakhir yang memendam perasaan itu (*neutralise*) ada 6%.

Sementara dalam situasi dengan orang asing banyak subjek yang mengekspresikan emosinya bahagianya dengan hanya tersenyum untuk menyembunyikan perasaan tersebut (*masking*) yaitu ada 34%. Selanjutnya, ada yang mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih rendah (*deamplify*) yaitu 22%. Kemudian ada yang memendam perasaan tersebut (*neutralise*) yaitu 20%. Setelah itu, yang mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) ada 16%. Terakhir ada yang mengungkapkan perasaan dengan intensitas yang lebih besar (*qualify*) yaitu 8%.

Berdasarkan hasil yang telah diperoleh, terdapat perbedaan cara mengekspresikan emosi sedih, marah dan bahagia jika dilihat dari hubungan kedekatan, yaitu hubungan dengan keluarga, sahabat, teman dan orang asing. Berdasarkan hasil penelitian tersebut bahwa mahasiswa UIN Bandung dalam hal mengekspresikan emosi sedih, marah dan bahagia lebih terbuka pada keluarga dan sahabat, yaitu dengan mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan (*amplify*) dan mengungkapkan perasaan tetapi dengan intensitas kecil dibandingkan dengan perasaan yang sebenarnya (*deamplify*), sedangkan pada teman dan orang asing mahasiswa UIN Bandung dalam mengekspresikan emosi sedih, marah dan bahagia sedikit tertutup yaitu perasaan itu (*Neutralise*) dan dengan tersenyum, menutupi perasaan itu (*Masking*).

Berdasarkan hasil penelitian data dari pembahasan hasil penelitian, dapat diambil kesimpulan bahwa Ekspresi emosi pada Mahasiswa UIN Bandung yang berasal dari suku sunda lebih terbuka, yaitu mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan. Apabila dikaitkan dengan teori, dapat disimpulkan bahwa tidak semua orang yang berasal dari suku sunda mempunyai sifat pemalu dan tertutup. Hal tersebut dapat dilihat dari

penelitian ini yang menunjukkan bahwa Mahasiswa UIN Bandung yang berasal dari suku sunda lebih terbuka, yaitu mengungkapkan perasaan tanpa adanya hambatan.

Pada rencana awal kita akan meneliti tentang perbedaan ekspresi emosi pada suku sunda dan suku batak, namun untuk merealisasikan penelitian tersebut terdapat beberapa hambatan sehingga peneliti memutuskan untuk mengubah penelitian tersebut menjadi ekspresi emosi Pada suku sunda saja. Hambatan tersebut di antaranya

1. Akses untuk menemukan mahasiswa yang berasal dari suku batak menemukan kesulitan.
2. Waktunya yang tidak cukup
3. Banyak mengubah metode

Dari penelitian tersebut, peneliti ingin memberikan beberapa saran antara lain:

1. Akan lebih baik untuk penelitian selanjutnya untuk membandingkan antara beberapa suku yang ada di UIN Bandung. Misalnya perbandingan ekspresi emosi pada suku Sunda dan suku Batak.
2. Lebih mempersiapkan subjek penelitian.
3. Menggunakan terjemahan alat ukur yang mudah dimengerti oleh subjek

Daftar Pustaka

- Ali, M., & Asrori, M. (2010). Psikologi Remaja (Perkembangan Peserta Didik). Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Chudari., _____. Perbandingan Ekspresi Emosi Pada Mahasiswa yang Berasal Dari Pesisir Pantai Dengan Yang Berasal Dari Pegunungan Di Banten Barat (Studi Awal Konseling Multikultural Pada Mahasiswa PGSD UPI Kampus Serang).
- Eric B. Shirev., & David A. Evy. (2012). Psikologi Lintas Kultural. Jakarta: Kencana.
- Kurniawan & Hasanat., _____. Perbedaan Ekspresi Emosi Pada Beberapa Tingkat Generasi Suku Jawa di Yogyakarta. *Jurnal Psikologi UGM*, VOLUME 34, NO. 1, 1 – 17.
- Kurniawan & Hasanat. (2010). Ekspresi Emosi Pada Tiga Tingkatan Perkembangan Pada Suku Jawa Di Yogyakarta : Kajian Psikologi Emosi dan Kultur Pada Masyarakat Jawa. *Jurnal Psikologi Indonesia Himpunan Psikologi Indonesia 2010*, Vol VII, No. 1, 50-64, ISSN. 0853-3098.
- Martinez & Du. (2012). A Model of the Perception of Facial Expressions of Emotion by Humans: Research Overview and Perspectives. The Ohio State University. *Journal of Machine Learning Research 13* (2012) 1589-1608.
- Matsumoto, D., & Juang, L. (2013). Culture & Psychology. United States of America: Wadsworth.
- Mulyana, D., & Rakhmat, J. (2006). Komunikasi Antarbudaya : Panduan Berkomunikasi dengan Orang-orang Berbeda Budaya. Bandung: Remaja Rosdakarya.

- Parkins., _____. Gender and Emotional Expressiveness: An Analysis of Prosodic Features in Emotional Expression.
- Rita L. Atkinson., & Richard C. Atkinson. (1999). Pengantar Psikologi. Jakarta: T. Gelora Aksara Pratama.
- Russell. (1994). Is There Universal Recognition of Emotion From Facial Expression? A Review of the Cross-Cultural Studies. *Psychological Bulletin* 1994, Vol. 115, No. 1, 102-141.
- Sarlito W. Sarwono. (2015). Psikologi Lintas Budaya. Depok: PT Rajagrafindo Persada.
- Suciati & Agung., _____. Perbedaan Ekspresi Emosi pada orang Batak, Jawa, Melayu dan Minangkabau. Fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
- Safiruddin. (2015). Ekspresi Emosi Marah, Buletin Psikologi Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada. VOLUME 23, NO. 1, JUNI 2015: 22 – 30.

BAB IV

HUBUNGAN *SENSE OF COMMUNITY* DAN PARTISIPASI MASYARAKAT DALAM MENJAGA KEAMANAN LINGKUNGAN DI MASYARAKAT BANDUNG

**Agitsna Nur Rahman, Elvariana Valencia Arisanti, Itang Bakri,
Lulu Nurmilah, Nur Fadhilah Rahman**

Saat ini masalah kriminalitas menjadi hal yang cukup mengkhawatirkan di Indonesia. Menurut data Badan Pusat Statistik (2016), pada tahun 2015 kejadian kejahatan atau tindakan kriminal di Indonesia berkisar pada angka 352.936. Sehingga apabila dihitung rata-rata, dari setiap 100.000 orang, 140 diantaranya beresiko menjadi korban dari tindakan kriminal. Berdasarkan wilayah, Jawa Barat menduduki tempat keempat, memiliki angka tindakan kejahatan sebanyak 27.805 pada tahun 2015. (Statistik, 2016)

Tingginya angka kriminalitas ini, menjadi kekhawatiran tersendiri bagi masyarakat Indonesia, khususnya yang tinggal di kota-kota besar di Jawa Barat. Hal ini secara tidak langsung, menjadi masalah yang menghambat pemenuhan kebutuhan akan rasa aman yang merupakan salah satu dari kebutuhan dasar pada diri manusia. Menurut Abraham Maslow dan Kinicki (2008 dalam (Apriliyadi, 2015) bahwa “kebutuhan terdiri dari 5 komponen: yaitu kebutuhan fisiologis, kebutuhan rasa aman, kebutuhan untuk merasa memiliki, kebutuhan akan harga diri, dan kebutuhan untuk mengaktualisasikan diri.” Maksud dari kebutuhan akan rasa aman yang di sampaikan Maslow disini adalah kebutuhan untuk terhindar dari hal-hal yang dianggap membahayakan baik secara fisik maupun secara psikologis.

Adanya kebutuhan akan rasa aman seperti yang dijelaskan oleh Abraham Maslow membuat manusia melakukan usaha-usaha tertentu untuk mendapatkan rasa aman dan terhindar dari resiko menjadi korban dari adanya tindakan kriminal yang meresahkan semua orang. Salah satu usaha yang perlu dilakukan bersama oleh masyarakat untuk memenuhi kebutuhan akan rasa aman ini adalah dengan menjaga keamanan lingkungan agar terhindar dari gangguan dan ancaman keamanan termasuk tindakan kriminalitas. Namun demikian rendahnya partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan pada saat ini merupakan permasalahan yang perlu mendapat perhatian. Rendahnya partisipasi tersebut dikarenakan berbagai factor antara lain rasa individualistis (lebih mementingkan keamanan diri dan rumah tinggalnya sendiri). Pandangan bahwa menjaga keamanan adalah tanggung jawab pihak lain yang “sudah ditugaskan” (seperti polisi, petugas keamanan seperti satpam atau hansip) sehingga seringkali membuat individu kurang menyadari tanggung jawab dan perannya di masyarakat.

Dalam budaya masyarakat Indonesia dikenal istilah ronda malam. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, ronda malam adalah “kegiatan berjalan, berkeliling untuk menjaga keamanan atau berpatroli”. Menurut Hancock dan Matthews (Aditama 2014 dalam (Andari, 2017), ronda adalah “pendekatan kepada masyarakat dimana memberikan fokus terhadap perbaikan kapasitas kekuatan masyarakat dalam hal penanggulangan kejahatan dengan pengembangan kontrol sosial secara informal”. Ronda malam ini merupakan kegiatan jaga malam yang dibuat oleh masyarakat untuk masyarakat itu sendiri. Biasanya dibuat dengan membagi masyarakat setempat biasanya laki-laki untuk bertugas jaga malam secara bergantian setiap malamnya.

Adanya kegiatan ronda malam ini dipastikan menjadi faktor yang dapat menurunkan tingkat resiko terkena kejahatan dan tindakan kriminal. Namun saat ini bahwa budaya ronda malam telah semakin menghilang. Menurut data survey yang dilakukan pada 5 responden di beberapa daerah di Jawa Barat,

seperti Majalengka, Cianjur dan beberapa daerah lainnya mengenai bagaimana perbandingan partisipasi masyarakat sekitar dalam menjaga keamanan lingkungan sekitar dulu dan sekarang, bahwa partisipasi masyarakat dalam kegiatan ronda semakin menurun. Berdasarkan pengamatan beberapa orang mengatakan bahwa diantara masyarakat yang kurang berpartisipasi dalam kegiatan ronda malam tersebut adalah orang-orang yang malas dan tidak peduli terhadap lingkungannya. Sebagian lain beralasan karena ada rutinitas pekerjaan yang harus dilakukan sehingga tidak dapat berpartisipasi dalam kegiatan ronda malam. Beberapa alasan lainnya seperti merasa bahwa kegiatan ronda malam ini adalah kegiatan yang membuang-buang waktu. Warga atau masyarakat lebih memilih membayar uang atau biaya keamanan daripada berpartisipasi langsung dalam menjaga keamanan lingkungan. Di daerah lainnya, warga atau masyarakat terlihat saling mengandalkan, jika satu anggota dalam kelompok ronda tidak hadir dalam kegiatan ronda maka yang lainnya juga tidak mau hadir, sehingga kegiatan ronda hanya berjalan pada awal-awalnya saja.

Rendahnya partisipasi masyarakat dalam kegiatan ronda malam ini, memperlihatkan bahwa bagaimana persepsi masyarakat terhadap kontrol sosial lingkungan informal. Menurut Silver dan Miller (2004 dalam (Renauer, 2007) bahwa “Kontrol sosial informal mengacu pada kesediaan warga lingkungan untuk secara aktif terlibat dalam perilaku yang ditujukan untuk mencegah perilaku kriminal dan menyimpang di daerah setempat”. “Kontrol sosial informal didasarkan pada kesediaan tetangga untuk memikul tanggung jawab satu sama lain, juga disebut sebagai timbal balik dan keinginan untuk campur tangan demi kebaikan bersama” (Bursik & Grasmick, 1993; Sampson, Raudenbush, & Earls, 1997; Silver & Miller, 2004; Rosenfeld, Messner, & Baumer, 2001; Taylor, 2002; dalam (Renauer, 2007). Rendahnya persepsi masyarakat menandakan rendahnya *sense of community* yang digambarkan dengan mereka yang tinggal di lingkungan yang berdekatan, mengenal satu

sama lain, dan saling memberikan dukungan satu sama lain baik dukungan berupa materi maupun dukungan emosional (Bess, Fisher, Sonn, & Bishop, 2002).

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis tertarik untuk meneliti bagaimana hubungan antara *sense of community* dan partisipasi masyarakat dalam budaya ronda malam pada masyarakat kota Bandung yang merupakan ibu kota dari Provinsi Jawa Barat yang dalam catatan merupakan kota dengan tingkat kejahatan yang tinggi namun juga termasuk kota dengan resiko terkena akibat tindakan kriminal yang rendah di karenakan budaya rondanya. Penulis ingin melihat bagaimana gambaran *sense of community* pada masyarakat kota bandung dan hubungannya dengan tingkat partisipasi masyarakat kota Bandung dalam budaya ronda malam. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

Apakah terdapat hubungan antara *sense of community* dengan partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan di masyarakat Bandung? Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui hubungan antara *sense of community* dengan partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan di masyarakat Bandung.

Sebagian besar literatur menyetujui bahwa *Sense of community* (SoC) merupakan ciri suatu komunitas yang sehat dan menunjukkan kualitas ekstra dari individu sebagai keterkaitan emosional yang dapat diamati dalam kehidupan kolektif. Seperti yang dikonseptualisasikan oleh McMillan dan Chavis (1986), *sense of community* adalah “ sebuah perasaan bahwa anggota mempunyai rasa memiliki, perasaan bahwa anggota berpengaruh satu sama lain dan terhadap kelompoknya , serta keyakinan yang dibagi bersama bahwa kebutuhan anggota akan dipenuhi melalui komitmen mereka. untuk bersama".

Sarason (dalam Fisher dkk, 2002, h.6)mengemukakan bahwa *sense of community* merupakan persepsi mengenai kesamaan dengan orang lain, perasaan bahwa dirinya merupakan bagian dari komunitas, serta keinginan untuk mempertahankan, saling ketergantungan dengan cara memberikan atau melakukan sesuatu bagi orang lain dan perasaan bahwa seseorang menjadi bagian dari struktur sistem yang saling mendukung dan dapat diandalkan.

Keempat komponen atau dimensi penting dalam mendefinisikan *sense of community* adalah *pertama*,keanggotaan (*membership*) yakni seseorang yang telah menginvestasikan sebagian dari dirinya untuk menjadi anggota sebuah komunitas dan memiliki hak atas keanggotaannya tersebut. Faktor keanggotaan ini meliputi siapa yang termasuk di dalam anggota dan siapa yang tidak, adanya rasa aman untuk mengungkapkan perasaan, perasaan diterima di dalam komunitas dan kerelaan untuk berkorban bagi yang lainnya, konsekuensi dimana setelah memberikan andil di dalam kelompok maka akan mendapat tempat di komunitas, serta aktivitas komunitas dapat dijelaskan dengan bahasa dan ritual yang mengindikasikan siapa yang tergabung di dalam komunitas dan yang tidak. *Kedua*, pengaruh (*influence*) yang berarti anggota harus memiliki pengaruh yang kuat terhadap sebuah komunitas dan sebaliknya. Hal tersebut berarti adanya nilai-nilai di dalam komunitas yang tercermin dalam perilaku anggotanya.*Ketiga*, integritas dan pemenuhan kebutuhan (*integration and fulfillment of needs*) yang dihasilkan dari interaksi anggota dimana dapat menghasilkan dinamika hubungan untuk saling memberi dan menerima, dan yang *keempat* adalah koneksi emosi (*shared emotional connection*) yang berupa perasaan yang ada di dalam diri tiap anggotanya karena adanya kesamaan sejarah, waktu, dan pengalaman yang serupa.Selain itu juga terdapat kohesi sebagai hasil dari interaksi yang intens (Chavis & Pretty, 1999; Chavis & Wandersman, 1990; McNeely, 1999).

Dari sudut terminologi menurut Najih, dkk. (2006), partisipasi diartikan sebagai cara-cara melakukan interaksi antara dua kelompok, yaitu kelompok yang selama ini tidak diikutsertakan dalam proses pengambilan keputusan (*non-elite*) dan kelompok yang selama ini melakukan pengambilan keputusan (*elite*).

Sementara Sumarto (2009) berpendapat, partisipasi memiliki makna suatu proses ketika warga (sebagai individu, kelompok sosial dan organisasi) mengambil peran serta ikut memengaruhi proses perencanaan, pelaksanaan, dan pemantauan kebijakan-kebijakan yang langsung berdampak pada kehidupan mereka. Menurut Wazir (1999:29) “Partisipasi bisa diartikan sebagai keterlibatan seseorang secara sadar ke dalam interaksi sosial dalam situasi tertentu”. Dengan pengertian itu, seseorang bisa berpartisipasi bila ia menemukan dirinya dengan atau dalam kelompok, melalui berbagai proses berbagi dengan orang lain dalam hal nilai, tradisi, perasaan, kesetiaan, kepatuhan dan tanggung jawab bersama. Kemauan untuk kebebasan merupakan kunci utama bagi tumbuh dan berkembangnya partisipasi masyarakat. Sebab, kesempatan dan kemampuan yang cukup, belum merupakan kombinasi untuk tumbuh dan berkembangnya masyarakat, jika mereka sendiri tidak memiliki kemauan untuk turut membangun. Mampu, Memungkinkan kemauan akan mendorong seseorang untuk meningkatkan kemampuan dan aktif memburu dan memanfaatkan setiap kesempatan.

Mikkelsen (1999: 64) membagi partisipasi menjadi 6 (enam) pengertian, Beberapa pengertian tentang partisipasi tersebut diantaranya: 1. Partisipasi adalah kontribusi sukarela dari masyarakat kepada proyek tanpa ikut serta dalam pengambilan keputusan; 2. Partisipasi adalah “pemekaan” (membuat peka) pihak masyarakat untuk meningkatkan kemauan menerima dan kemampuan untuk menanggapi proyek-proyek pembangunan; 3. Partisipasi adalah keterlibatan sukarela oleh masyarakat dalam perubahan yang ditentukannya sendiri; 4. Partisipasi adalah suatu proses yang aktif, yang me -

-ngandung arti bahwa orang atau kelompok yang terkait, mengambil inisiatif dan menggunakan kebebasannya untuk melakukan hal itu; 5. Partisipasi adalah pemantapan dialog antara masyarakat setempat dengan para staf yang melakukan persiapan, pelaksanaan, monitoring proyek, agar supaya memperoleh informasi mengenai konteks lokal, dan dampak-dampak sosial; 6. Partisipasi adalah keterlibatan masyarakat dalam pembangunan diri, kehidupan, dan lingkungan mereka.

Siskamling merupakan sistem keamanan yang terbentuk dari kesadaran masyarakat dan keamanan dan ketertibana lingkungannya. Sebelum terbentuknya siskamling itu lebih dahulu diadakan musyawarah antara warga desa dan aparat desa. Menurut Hancock dan Matthews (Aditama 2014 dalam (Andari, 2017), siskamling adalah “pendekatan kepada masyarakat dimana memberikan fokus terhadap perbaikan kapasitas kekuatan masyarakat dalam hal penanggulangan kejahatan dengan pengembangan kontrol sosial secara informal”.

Tantowi, (2008:70) mengatakan bahwa “siskamling adalah salah satu upaya dalam menciptakan suasana atau kondisi suatu lingkungan yang aman“. Aman dalam segala hal, seperti aman dalam pencurian, menjalankan agama, melakukan aktivitas sehari-hari, dan beberapa aspek yaitu, ideologi, politik, ekonomi, dan sosial budaya. Jika ditelaah lebih jauh maka akan ditemukan pengertian siskamling secara khusus yaitu merupakan suatu cara atau sistem perlindungan masyarakat sebagai komponen khusus dimana keamanan lingkungan yang didiami masyarakat terjamin.

Adapun kegiatan Siskamling juga diadakan melalui persetujuan masyarakat dengan diketuai oleh Kepala desa dengan disaksikan oleh aparat negara. Kegiatan tersebut dimulai dengan pembentukan posko atau pos – pos keamanan pada setiap masing – masing lingkungan. Tujuan dan manfaat siskamling menurut Tantowi (2008:71) yaitu : memberi penyuluhan kesadaran hukum, dan menciptakan keamanan di dalam lingkungan itu sendiri.

Hipotesis penelitian ini adalah terdapat hubungan antara *sense of community* dan partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan di masyarakat Bandung

H_1 : Terdapat hubungan antara *sense of community* dan partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan di masyarakat Bandung

H_0 : Tidak terdapat hubungan antara *sense of community* dan partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan di masyarakat Bandung

Penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan metode korelasi, yaitu metode penelitian yang ditujukan untuk melihat ada tidaknya hubungan antara variabel satu dengan variabel lainnya. Instrumen penelitian yang digunakan untuk mengukur *sense of community* diadaptasi dari *Brief Sense of Community Scale (BSCS)* yang dikembangkan oleh Mc Millan dan Chavis. Pengambilan sampel dalam penelitian ini menggunakan metode *nonprobability sampling* yang mana tidak semua orang yang tinggal di Bandung memiliki kesempatan untuk menjadi sampel. Teknik pengambilan sampel yang digunakan adalah dengan *simple random sampling* dimana sampel di ambil secara acak.

Adapun metode dan instrumen pengumpulan yang digunakan dalam pengumpulan data yaitu dengan membagikan kuesioner kepada partisipan. Partisipan tersebut diberikan kuesioner yang berisi suatu daftar atau kumpulan pertanyaan.

Dalam penelitian ini, jenis data yang dihasilkan merupakan kategori (tidak berpasangan). Tahap pertama yang dilakukan adalah uji normalitas. Menurut Imam Ghazali (2013: 110) tujuan dari uji normalitas adalah sebagai berikut: “Uji normalitas bertujuan untuk mengetahui apakah masing - masing variable berdistribusi normal atau tidak. Uji normalitas diperlukan karena

untuk melakukan pengujian-pengujian variabel lainnya dengan mengasumsikan bahwa nilai residual mengikuti distribusi normal. Jika asumsi ini dilanggar maka uji statistik menjadi tidak valid dan statistik parametrik tidak dapat digunakan.” Uji normalitas dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan aplikasi SPSS. Karena data berjumlah lebih dari 50 maka uji yang digunakan adalah uji liliefors

Tahapan selanjutnya adalah uji statistik. Dalam penelitian ini uji statistik yang di gunakan adalah jika data berdistribusi normal dan homogen adalah uji pearson, sedangkan apabila data tidak berdistribusi normal dan homogen maka uji yang digunakan adalah uji spearman karena data berskala nominal.

Partisipan dalam penelitian ini adalah orang yang tinggal atau menetap di Bandung dalam jangka waktu minimal 5 tahun dengan rentang usia yang tidak ditentukan. Jumlah partisipan dalam penelitian ini adalah 100 orang dimana Guilford (1978) mengatakan bahwa semakin besar jumlah sampel maka semakin mewakili populasi dan semakin baik untuk digeneralisasikan, serta semakin kecil *error* yang dapat terjadi (Neuman, 2003).

Berdasarkan uji nrmalitas yang dilakukan dengan menggunakan uji liliefors didapatkan beberapa nilai significance, yang sebagian besar dari nilai significance tersebut $> 0,05$ yang menandakan sebagian besar data berdistribusi secara normal. Hasil uji statistik dengan menggunakan uji korelasi pearson dikarenakan data berdistribusi normal didapatkan nilai signifikan $0,000 < 0,05$ yang menandakan bahwa H1 diterima dan terdapat hubungan antara *sense of community* dengan partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan.

Sarason (dalam Fisher dkk, 2002, h.6) mengemukakan bahwa *sense of community* merupakan persepsi mengenai kesamaan dengan orang lain, perasaan bahwa dirinya merupakan bagian dari komunitas, serta keinginan untuk mempertahankan, saling ketergantungan dengan cara memberikan atau

melakukan sesuatu bagi orang lain dan perasaan bahwa seseorang menjadi bagian dari struktur sistem yang saling mendukung dan dapat diandalkan.

Sementara Sumarto (2009) berpendapat, partisipasi memiliki makna suatu proses ketika warga (sebagai individu, kelompok sosial dan organisasi) mengambil peran serta ikut memengaruhi proses perencanaan, pelaksanaan, dan pemantauan kebijakan-kebijakan yang langsung berdampak pada kehidupan mereka. Menurut Wazir (1999:29) “Partisipasi bisa diartikan sebagai keterlibatan seseorang secara sadar ke dalam interaksi sosial dalam situasi tertentu”.

Mikkelsen (1999: 64) membagi partisipasi menjadi 6 (enam) pengertian, Beberapa pengertian tentang partisipasi tersebut diantaranya: 1. Partisipasi adalah kontribusi sukarela dari masyarakat kepada proyek tanpa ikut serta dalam pengambilan keputusan; 2. Partisipasi adalah “pemekaan” (membuat peka) pihak masyarakat untuk meningkatkan kemauan menerima dan kemampuan untuk menanggapi proyek-proyek pembangunan; 3. Partisipasi adalah keterlibatan sukarela oleh masyarakat dalam perubahan yang ditentukannya sendiri; 4. Partisipasi adalah suatu proses yang aktif, yang mengandung arti bahwa orang atau kelompok yang terkait, mengambil inisiatif dan menggunakan kebebasannya untuk melakukan hal itu; 5. Partisipasi adalah pemantapan dialog antara masyarakat setempat dengan para staf yang melakukan persiapan, pelaksanaan, monitoring proyek, agar supaya memperoleh informasi mengenai konteks lokal, dan dampak-dampak sosial; 6. Partisipasi adalah keterlibatan masyarakat dalam pembangunan diri, kehidupan, dan lingkungan mereka.

Dari hasil penemuan peneliti menemukan bahwa masyarakat yang menetap di Bandung dalam jangka waktu minimal 5 tahun ini sangat berpartisipasi dalam menjaga keamanan lingkungannya.

Dari penelitian ini diperoleh simpulan bahwa hubungan *sense of community* dan partisipasi masyarakat dalam menjaga keamanan lingkungan di masyarakat Bandung memiliki beberapa indikator diantaranya pertama ketika masyarakat Bandung merasa dirinya sudah diterima menjadi bagian dari anggota masyarakat maka mereka akan merasa nyaman dan mampu memberikan pengorbanan kepada yang lainnya. Kedua pengaruh (*influence*) yang berarti anggota harus memiliki pengaruh yang kuat terhadap sebuah komunitas dan sebaliknya. Ketiga integritas dan pemenuhan kebutuhan (*integration and fulfillment of needs*) yang dihasilkan dari interaksi anggota dimana dapat menghasilkan dinamika hubungan untuk saling memberi dan menerima, dan yang keempat adalah koneksi emosi (*shared emotional connection*) yang berupa perasaan yang ada di dalam diri tiap anggotanya karena adanya kesamaan sejarah, waktu, dan pengalaman yang serupa. Sehingga dari keempat itu masyarakat Bandung mampu memberikan partisipasinya terhadap keamanan lingkungannya.

Daftar Pustaka

- Andari, Y. A. (2017). *Program Ronda malam Bupati Lampung Tengah sebagai Stabilitas Keamanan Kampung (Studi Pada Kelurahan Bandar Jaya Barat)*. Lampung: UNIVERSITAS LAMPUNG.
- Amsia,Thontiwu.(2008). *Prespektif Kewarganegaraan Dalam Ketahanan Nasional*.Lampung :KDT
- Apriliyadi, A. (2015). Penerapan Model Hirarki Kebutuhan Maslow pada Perilaku Konsumsi (Studi pada Mahasiswa Migran dari Jakarta di Universitas Brawijaya. *Jurnal Ilmiah* .
- Bess, K. D., Fisher, A. T., Sonn, C. C., & Bishop, B. J. (2002). Phiychological Sense of Community. *Socia/Clinical Psychology*, 3-22.
- Chavis, D. M., & Pretty, G. M. H. (1999). "Sense of community: Advances in measurement and application". *Journal of Community Psychology*, 27(6), 635–642. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6629\(199911\)27:6<635::AID-JCOP1>3.0.CO;2-F](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6629(199911)27:6<635::AID-JCOP1>3.0.CO;2-F)
- Mikkelsesn,Brihta.(1997). *Metode Penelitian Partisipasi dan Upaya-Upaya Pemberdayaan: sebuah buku pegangan bagi para praktisi lapangan*.Jakarta:Yayasan Obor Indonesia.
- McMillan, D.W.,& Chavis, D. M.(1986). "Sense of Community: A Defi-nition and Theory".*Journal of Community Psycholog*.14, 6-20.[https://doi.org/10.1002/1520-6629\(198601\)14:1<6::AID-JCOP2290140103>3.0.CO;2-I](https://doi.org/10.1002/1520-6629(198601)14:1<6::AID-JCOP2290140103>3.0.CO;2-I)
- Najih, Mokh,dkk.(2006). *Hak Rakyat Mengotrol Negara: Membangun Modal Partisipasi Masyarakat dalam Penyelenggaraan Otonomi Daerah*. Jakarta: Yappika.

- Peranginangin, L.S.U.(2014). “Partisipasi Masyarakat dalam Pengelolaan Kawasan Konservasi”. *Jurnal Kebijakan & Administrasi Publik* 18.1. 67-68 <https://journal.ugm.ac.id/jkap/article/view/6877/5380>. 24 April 2018.
- Renauer, B. C. (2007). Reducing Fear of Crime Citizen, Police, or Government Responsibility ? *Police Quarterly* , 41-62.
- Setiawan, R. (2017). “*Partisipasi Masyarakat Islam pada Pelaksanaan Sistem Keamanan Lingkungan (SISKAMLING) di Desa Hajimena Kecamatan Natar Lampung Selatan*”. Lampung: FAKULTAS DAKWAH DAN ILMU KOMUNIKASI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG.
- Statistik, B. P. (2016). *Statistik Kriminal 2016*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.
- Sumarto,Hetifah SJ.(2009). *Inovasi,Partisipasi, dan Good Governance 20 Prakarsa Inovatif dan Pastisipatif di Indonesia.Yayasan Obor Indonesia*.Jakarta
- Talo,C., & Mannarini, T, and Rochira, A. (2013): “Sense of Community and Community Participation: A Meta-Analytic Review”. *Social Indicators Research*117.1. 1 -28 <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11205-013-0347-2>. 24 April 2018.

BAB V

HUBUNGAN IDENTITAS ETNIK TERHADAP *SENSE OF COMMUNITY* ORANG SUNDA

Widiantoro, dkk.

Suku bangsa di Indonesia beraneka ragam antara lain suku Jawa, Sunda, Batak, Madura, Betawi, dan sebagainya. Menurut sensus BPS pada tahun 2010, Suku Sunda merupakan adalah suku dengan populasi kedua terbanyak setelah Suku Jawa yaitu sebanyak 15,5% dari total populasi. sebesar 26.7% dari jumlah keseluruhan penduduk di Indonesia (Hendri, 2011). Suku Sunda memiliki bermacam-macam nilai dan adat istiadat yang menandai budaya Sunda yang khas, salah satunya adalah budaya “babantu”. Masyarakat Sunda dikenal sebagai warga yang saling bahu membahu dan bekerja sama dalam menyelesaikan suatu pekerjaan baik itu yang bersifat personal (seperti mempersiapkan hajatan/pesta keluarga, mengolah sawah dan kebun, ataupun membangun rumah) serta yang bertujuan kolektif (seperti membangun masjid, memperbaiki jalan, membangun saluran air, menjaga keamanan lingkungan) atau bisa disebut juga dengan saling bergantung pada oranglain dengan cara memberikan atau melakukan sesuatu untuk orang lain dan perasaan bahwa seseorang menjadi bagian dari struktur yang lebih besar.

Berdasarkan penelitian pendahuluan oleh 10 orang Sunda yang telah tinggal di tanah Sunda minimal 5 tahun, mereka mengatakan bahwa nilai kebersamaan itu semakin memudar dan perlahan mulai ditinggalkan dirasakan saat ini ritual tersebut mulai ditinggalkan. Dalam mempersiapkan pernikahan, mereka mulai memilih untuk mendatangkan WO (*Wedding Organizer*) dalam membantu pernikahan anak mereka daripada dibantu oleh tetangga sekitar. Setelah mewawancarai beberapa orang yang menikah dengan menggunakan WO, didapatkan alasan-alasan mengapa kini warga masyarakat lebih memilih mempersiapkan pernikahan dibantu oleh WO daripada dibantu tetangga.

Setelah mewawancarai beberapa orang yang menikah dengan menggunakan WO, didapatkan alasan-alasan mengapa kini warga masyarakat lebih memilih mempersiapkan pernikahan dibantu oleh WO daripada dibantu tetangga. Salah satunya yaitu dengan menggunakan jasa WO pihak keluarga tidak lagi dipusingkan dalam persiapan pernikahan karena WO sudah dianggap ahli dalam mempersiapkan pernikahan impian mereka. Hal ini menyebabkan berkurang bahkan hilangnya rasa kebersamaan antar warga masyarakat sehingga perasaan memiliki tujuan bersama, saling menghargai, mendukung usaha satu sama lain, serta percaya bahwa setiap orang memberi kontribusi yang penting pun ikut berkurang seiring adat istiadat yang mulai ditinggalkan oleh masyarakat Sunda. Hal semacam itu menurut Omrod (2008, h. 218) disebut *Sense of Community* (SoC).

Dalam hal ini penelitian sebelumnya mengatakan bahwa tingkat *sense of community* pada komunitas Ex-Bank Duta Surabaya tergolong sedang, hal tersebut dibuktikan dengan perolehan elemen-elemen yang membangun *sense of community* (Surabaya, 2008). Devi, Yusuf, & Hardjono (2017) mengatakan bahwa ada hubungan positif yang signifikan antara *sense of community* dan *agreeableness* dengan perilaku prososial di antara anggota *Young On Top* (YOT). Penelitian lain mengungkapkan hubungan partisipasi SoC adalah signifikan, positif dan cukup kuat untuk bentuk partisipasi dalam populasi orang dewasa dan konteks budaya tertentu (Talò, Mannarini, & Rochira, 2014).

Seperti yang kita lihat kenyataannya, banyak masyarakat Sunda yang sudah tinggal lama di tanah Sunda namun tidak mengenali nilai dan adat istiadat yang dimiliki budaya Sunda. Justru orang luar Sunda yang lebih mengetahui banyak tentang Sunda mereka akan melabeli diri mereka sebagai orang Sunda. Disinilah, timbul kebingungan identitas budaya/etniknya. Ketika ada yang bertanya “asli mana?” mereka cenderung bingung melabeli dirinya orang Sunda atau suku lainnya. Seseorang itu sendiri dapat dikatakan sebagai

orang Sunda jika orang atau sekelompok orang yang dibesarkan dalam lingkungan sosial-budaya sunda, didalam hidupnya tersebut dia menghayati serta menggunakan norma-norma dan nilai-nilai budaya Sunda. Dalam hal ini tempat tinggal, kehidupan sosial – budaya dan tingkal laku penduduknya yang dianggap penting. Atas alasan itu maka pentinglah setiap orang memiliki identitas etnik yang melekat pada dirinya. Maka peneliti merasa tertarik untuk meneliti bagaimana hubungan identitas etnik terhadap SoC orang Sunda.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui hubungan identitas etnik terhadap *sense of community* pada orang Sunda. Yang berguna untuk memperdalam identitas etnik dan *sense of community* khususnya ke Sunda-an. Selain itu hasil penelitian ini dapat menjadi jalan untuk mengetahui bagaimana identitas etnik yang terjadi pada orang Sunda dapat mempengaruhi *sense of community* mereka dan kemudian dapat menjadi masukkan budaya lain agar tetap menjaga identitas etnik mereka sehingga memberikan hal positif pada *sense of community*.

Menurut McMillan dan Chavis (1986) seseorang yang memperoleh *sense of community* ketika mereka merasakan empat elemen dalam sebuah komunitas, yaitu :

- 1) *Membership* (keanggotaan) adalah pertama, bahaya yang berasal dari rasa sakit penolakan dan isolasi yang diciptakan oleh batas (*boundaries*) akan terus berlanjut sampai kita mengklarifikasi manfaat positif yang diberikan oleh batas-batas kepada masyarakat. Kedua, sementara jelas bahwa kelompok menggunakan penyimpangan sebagai kambing hitam untuk menciptakan batas-batas (*boundaries*) yang kuat. Keamanan emosional (*emotional safety*) dapat dianggap sebagai bagian dari gagasan keamanan yang lebih luas. Batas - batas (*boundaries*) yang ditetapkan oleh kriteria keanggotaan menyediakan struktur dan keamanan yang melindungi keintiman kelompok. Rasa memiliki dan identifikasi (*a sense of belonging and identification*) melibatkan perasaan, keyakinan, dan harapan bahwa seseorang cocok

Dalam kelompok dan memiliki tempat di sana, perasaan diterima oleh kelompok, dan kesediaan berkorban untuk kelompok. Investasi pribadi (*personal investment*) merupakan kontributor penting untuk perasaan seseorang dari keanggotaan kelompok dan untuk rasa komunitasnya. Sistem simbol umum (*a common symbol system*) melayani beberapa fungsi penting dalam menciptakan dan mempertahankan rasa komunitas, salah satunya adalah mempertahankan batas-batas (*boundaries*) kelompok.

- 2) *Influence* (pengaruh), adalah kekuatan yang dimiliki individu untuk mempengaruhi anggota lain dan kekuatan komunitas untuk mempengaruhi individu.
- 3) *Integration and fulfillment of needs* (integrasi dan pemenuhan kebutuhan). Ini adalah perasaan bahwa kebutuhan anggota akan dipenuhi oleh sumber daya yang diterima melalui keanggotaan mereka dalam kelompok
- 4) *Shared emotional connection*, hubungan emosional bersama dalam suatu komunitas yang terbentuk dari interaksi positif, berbagi cerita dan pengalaman yang dilakukan bersama. Semakin banyak orang berinteraksi, semakin besar kemungkinan mereka membentuk hubungan yang erat, yang kemudian mengarah ke ikatan yang lebih kuat.

Pengertian tentang identitas etnik sebagai “suatu konstruk yang kompleks yang mencakup komitmen dan perasaan kebersamaan pada suatu kelompok, evaluasi positif tentang kelompoknya, adanya minat dan pengetahuan tentang kelompok, serta keterlibatan dalam aktivitas sosial dari kelompok” (Phinney, 1992). Phinney dan Alipura (1990) berpendapat bahwa bagi mahasiswa etnik minoritas masalah mengenai etnisitas merupakan suatu isu sentral atau inti identitas. Dalam perkembangan mengenai masalah identitas etnik, Phinney dan Rosenthal (1992) berpendapat dan menunjukkan bahwa tahap perkembangan identitas etnik bagi remaja sesuai dan sebanding dengan identitas Ego yang dikemukakan Marcia.

Phinney (1989) mengajukan tiga tahapan perkembangan identitas etnik yang akan dilalui oleh individu sepanjang rentang kehidupannya melalui proses eksplorasi dan komitmen. Adapun ketiga tahapan status identitas etnik yaitu :

1. Identitas Etnik "Unexamined", yang disebut *Diffusion* dan *Foreclosure* oleh Marcia.

Mengenai identitas etnik *diffuse* dan *Foreclosure* tidak reliabel untuk dibedakan dan dikombinasikan ke dalam kategori yang dikarakteristikan dengan adanya hambatan minat atau tentang pengetahuan etnisitasnya sendiri atau latar belakang ras-nya. Ciri yang menentukan adalah tidak adanya eksplorasi. Individu dalam tahap ini belum berbuat banyak untuk belajar tentang kebudayaannya. Yang bersangkutan belum banyak membicarakannya dengan orang tua atau teman-teman mereka, belum mencari keterangan, melalui bacaan, kunjungan ke museum, dan sebagainya, sedangkan membaca buku-buku yang wajib sekolah tidak menunjukkan eksplorasi. Secara konseptual terdapat dua sub-tipe walaupun kedua sub-tipe ini belum dibedakan dengan jelas dalam penelitian Phinney .

a. *Diffusion*

Individu pada tahap diffusion sama sekali tidak berminat akan etnisitasnya, belum pernah memikirkannya, tidak memandangnya sebagai sesuatu yang sangat penting, dan pada umumnya tidak memersalahkannya.

b. *Foreclosure/pre-encounter*

Individu pada tahap Foreclosure mungkin menunjukkan minat dan kepedulian, mungkin menganggapnya penting, mungkin mempunyai pemikiran yang jelas tentang etnis mereka sendiri, dan bahkan dapat menyatakan perasaan positif atau kebanggaan akan kelompok mereka. Namun mereka belum menyimak persoalan itu secara mendalam; misalnya, mereka tidak dapat membicarakan kelebihan dan kekurangan atau pengaruh-pengaruh etnis terhadap hidup mereka. Mereka tidak tahu banyak tentang kelompok mereka dan kesadaran mereka tentang implikasi keanggotaan kelompok mereka sedikit atau tidak ada sama sekali. Kesadaran akan persoalan etnis dalam hidup mereka bersifat *superficial*, barangkali diperoleh dari orang tua atau anggota keluarga mereka.

2. Identitas Etnik *Search* atau disebut *Moratorium* oleh Marcia.

Menunjukkan tingginya eksplorasi akan keterlibatan atau mulai menjalin keterkaitan dengan etnisitasnya sendiri tanpa menunjukkan ada usaha kearah komitmen. Ciri yang menentukan ialah keterlibatan aktif pada saat ini dalam proses eksplorasi, yaitu berusaha belajar lebih banyak tentang kebudayaan mereka, memahami latar belakang mereka, dan memecahkan persoalan yang berkaitan dengan arti dan implikasi keanggotaan mereka dalam kelompok etnis mereka, tetapi belum sampai pada komitmen yang jelas.

Proses eksplorasi itu mungkin ditunjukkan oleh salah satu dari yang berikut:

- a. Keterlibatan dalam kegiatan yang bertujuan belajar lebih banyak tentang latar belakang mereka, seperti berbicara dengan orang lain, membaca buku, pergi ke museum, memikirkannya.
- b. Bukti bahwa mereka telah memikirkan persoalan etnis dan bagaimana hal itu memengaruhi hidup mereka sekarang dan pada masa yang akan datang.
- c. Pengalaman pribadi yang telah meningkatkan kesadaran, seperti mengalami diskriminasi (tetapi sekedar menyebutkan bahwa ada perbedaan antara diri dan kelompok etnik lain tidak menunjukkan eksplorasi). Walaupun umumnya remaja sekarang tertarik dan belajar tentang kebudayaannya, tetapi mereka berada dalam kondisi bingung; mereka masih melakukan eksplorasi berbagai pokok permasalahan dan belum ada komitmen yang mantap sebagai anggota kelompok etniknya. Tidak adanya komitmen terbukti bukan saja dalam isi tanggapan tetapi juga dalam “warnanya”.

Sekalipun minat dan pengetahuan remaja cukup banyak, tetapi apabila saat diwawancara menunjukkan ketidakpastian dan ketidaknyamanan sehubungan dengan kelompok etnis mereka, maka berarti mereka masih berada pada tahap Identitas Etnik *Search* atau *Moratorium* dan belum mencapai identitas etnik *achieved*.

3. Identitas etnik *achieved*

Identitas etnik *achieved*, dapat didefinisikan sebagai adanya komitmen akan penghayatan kebersamaan dengan kelompoknya sendiri, berdasarkan pada pengetahuan dan pengertian atau mengerti akan perolehan atau keberhasilan melalui suatu eksplorasi aktif tentang latar belakang kulturenya sendiri.

Ciri yang menentukan remaja yang telah mencapai identitas etnik ialah perasaan aman dengan diri sendiri sebagai anggota kelompok etnik, termasuk penerimaan dan pemahaman implikasi sebagai anggota kelompok tersebut. Penerimaan ini didasarkan atas penanggulangan ketidakpastian tentang persoalan etnik sebagai hasil proses Eksplorasi. Eksplorasi mungkin terus berlanjut sementara mereka mencari pemahaman yang lebih dalam. Namun, mereka tidak perlu sangat terlibat dalam kegiatan-kegiatan etnik yang spesifik. Mereka merasa nyaman sebagaimana adanya.

Penelitian ini menggunakan metode kuantitatif, yaitu metode penelitian yang menggunakan populasi atau sampel tertentu dengan teknik pengambilan sampel pada umumnya dilakukan secara random, pengumpulan data menggunakan instrument penelitian analisis data bersifat kuantitatif/statistik dengan tujuan untuk menguji hipotesis yang telah ditetapkan (Hayati, 2015). Adapun karakteristik subjek dalam penelitian ini adalah penduduk Suku Sunda, baik secara : (1) Subjektif, seseorang yang merasa orang sunda; (2) Objektif, seseorang yang dianggap orang lain sebagai orang sunda; (3) Genetik, seseorang yang memiliki silsilah keluarga yang berasal dari orang sunda; (4) Sosio- Kultural, seseorang yang orang tuanya, salah satu dari mereka berasal dari sunda; (5) Geografis.

Instrumen penelitian yang di gunakan berbentuk kuesioner yang mengukur *sense of community* dari McMillan dan Chavis (1986) terdiri dari 8 item. Sedangkan untuk mengukur identitas etnik menggunakan kuisisioner dari Phinney dan Ong (2007) terdiri dari 6 item. Kuisisioner kemudian disebarkan menggunakan teknik pengumpulan data *simple random sampling*, yaitu teknik pengambilan sampel yang memberikan peluang yang sama bagi setiap unsur (anggota) populasi untuk dipilih

menjadi anggota sampel (Sugiyono, 2012 h.82). Jadi, penelitian ini menyebarkan kuisioner sesuai kriteria yaitu orang Sunda dan menyebarkannya ke daerah Sunda tanpa melihat strata orang tersebut.

Agar hasilnya dapat dipertanggung jawabkan, maka perlu dilakukan pengujian secara statistik yang sesuai dengan bentuk skala dari pengukuran variabel yang diteliti. Sebelum menganalisis data perdimensi, peneliti melakukan uji normalitas yang dilakukan pada hasil pengambilan data dari total skor identitas etnik dan *sense of community* pada Suku Sunda dan Lampung dengan menggunakan program IBM SPSS Statistics 21. Data penelitian yang didapatkan berdistribusi tidak normal ($p < .05$), sehingga data bersifat nonparametric, dan uji yang digunakan untuk menganalisis data adalah uji Rank Spearman. Hasil analisis data yang dilakukan menunjukkan bahwa *sense of community* memiliki hubungan yang lemah dengan *ethnic identity* ($r^2 = .143$ $p > .05$). Maka dapat disimpulkan bahwa *sense of community* memiliki hubungan sebesar 14,3% terhadap *ethnic identity*, sementara 85,7% lainnya dipengaruhi oleh faktor-faktor lain. Kata yang identik dengan suku Sunda yang paling banyak disebutkan responden adalah ramah, sopan, santun, lembut dan bahasa yang unik. Hal ini dapat terjadi karena sampel yang diambil merupakan sampel yang tidak homogen, mulai dari usia, latar belakang pendidikan, besaran upah dan lamanya tinggal di tempat tinggal saat ini cukup beragam tiap orangnya. Subjek penelitian ini terdiri dari berbagai usia, yaitu dari usia kurang dari 20 tahun hingga lebih dari 50 tahun. Kemudian latar belakang pendidikan subjek dari SD sampai S1/S2.

Dari penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Rahman, Sarbini, Tarsono, Fitriah dan Mulyana (2018) menunjukkan bahwa identitas etnik pada suku sunda dipengaruhi oleh faktor jenis kelamin, pendidikan orangtua, serta penggunaan bahasa Sunda sebagai bahasa pengantar di rumah. Maka hal ini yang bisa meningkatkan atau menurunkan tingkat *ethnic identity* pada

masyarakat sunda, maka hasil yang didapat dalam penelitian ini pun bisa dikaitkan dengan jenis kelamin yang berbeda juga pendidikan yang berbeda dari setiap responden.

Penelitian lain mengungkapkan hubungan partisipasi SoC adalah signifikan, positif dan cukup kuat untuk bentuk partisipasi dalam populasi orang dewasa dan konteks budaya tertentu (Talò, Mannarini, & Rochira, 2014). Berdasarkan penelitian sebelumnya yang belum ada spesifikasi membahas budaya Sunda maka peneliti tertatik untuk mengetahui pengaruh identitas etnik terhadap *sense of community* pada orang Sunda. Rata-rata responden merasa bahwa rasa kebersamaan adalah suatu hal yang penting, dari skala 1-6 angka rata-rata yang di dapat adalah 5,26 yang berarti sebagian besar subjek setuju bahwa rasa kebersamaan di suatu komunitas masyarakat merupakan suatu hal yang penting.

Namun *sense of community* pada seseorang bukan hanya dipengaruhi oleh ethnic identity saja, melainkan ada faktor-faktor lain yang punya pengaruh yang lebih besar. Secara keanggotaan (*membership*) barangkali responden merasa bahwa mereka adalah orang sunda (80%) dan merasa bahwa rasa kebersamaan adalah hal yang penting (skor 5,26) namun dari faktor *influence, integration and fulfillment* serta *shared emotional connection* pada masing-masing responden berbeda-beda. Hal ini sangat erat kaitannya dengan kondisi tempat tinggal yang berbeda-beda, ada yang di kota ada pula yang di desa, juga populasi yang sangat luas sehingga ada kemungkinan data yang didapat kurang representatif.

Kata yang sering disebutkan oleh responden ketika menyatakan kesan mereka terhadap orang-orang Sunda yang paling banyak disebutkan adalah Ramah. Berikut tabel mengenai 10 kata yang banyak di sebutkan oleh responden mengenai persepsi mereka terhadap orang Sunda.

Tabel 5.1 Pandangan mengenai orang Sunda

Pandangan Mengenai Orang Sunda	Frekuensi
Ramah	49
Sopan	30
Santun	21
Lembut	15
Bahasa unik	12
Gotong Royong	10
Murah Senyum	9
Logat Khas	9
Keluargaan	6
Humoris	5

Berbagai macam sifat di atas merupakan sifat-sifat yang seringkali disematkan pada orang sunda. Hal ini ditunjukkan juga oleh hasil riset Rahman, dkk (2018) yang menunjukkan bahwa orang-orang sunda di nilai sebagai orang-orang yang sopan dan santun, ramah atau someah, solider dan suka gotong royong, penyayang, mudah bergaul dan agamis. Dari beberapa hal yang dinilai di penelitian sebelumnya bisa dilihat bahwa penilaian mengenai sopan santun, ramah dan juga gotong royong sama-sama menjadi sifat yang paling banyak disebutkan oleh responden dari penelitian ini dan penelitian sebelumnya.

Dari paparan dan penjelasan di atas, bahwa hasil penelitian tersebut dapat di simpulkan memiliki hubungan yang lemah dengan *ethnic identity* ($r^2 = .143$ $p > .05$). Maka dapat disimpulkan bahwa *sense of community* memiliki hubungan sebesar 14,3% terhadap *ethnic identity*, sementara 85,7% lainnya dipengaruhi oleh faktor-faktor lain. Kata yang paling banyak disebutkan responden mengenai suku Sunda adalah ramah, sopan, santun, lembut dan bahasa unik. untuk penelitian selanjutnya diupayakan agar penyebaran data lebih homogen terkait umur, tempat menyebar data lebih spesifik di satu daerah dan pertimbangkan perihal pemilihan subjek.

Daftar Pustaka

- Hayati, N. (2015). Pemilihan metode yang tepat dalam penelitian (metode kuantitatif dan metode kualitatif).
- Lemme, B.H. (1995). *Development in Adulthood*. Boston : Allyn & Bacon.
- Mc.Millan, D.W., & Chavis, D.W. (1986). Sense of community: a definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14.
- Phinney, J.S., & Ong, A.D. (2007). Conceptualization and measurement of ethnic identity: current status and future directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54(3).
- Rahman, A.A., Sarbini., Tarsono., Fitriah, E.A., & Mulyana, A. (2018). Studi Eksploratif Mengenai Karakteristik dan Faktor Pembentuk Identitas Etnik Sunda. *Jurnal psikologi Islam dan Budaya*. 1(1).
- Suryalaga, H.R. Hidayat. (2019). *Filsafat Sunda*. Bandung: Yayasan Nur Hidayah.

BAB VI

RUKUN TETANGGA DI JALAN CINTA

Refleksi Atas Keberagaman Suku, Bahasa, dan Agama di Indonesia

Hawe Setiawan

Judul esai ini berasal dari sebuah lagu dangdut yang dipopulerkan oleh penyanyi Cici Paramida pada 1992. Penggubah lirik “RT Lima RW Tiga” adalah Eddy Lestalu. Sedikitnya ada dua kata kunci, yakni “rukun tetangga” (yang disingkat RT) dan “jalan cinta”, yang dapat dipakai sebagai metafora untuk merenungi kembali keberagaman (*diversity*) di Indonesia hari ini.¹

Refleksi ini bertolak dari lingkungan budaya Sunda. Dalam hal ini perhatian akan diarahkan ke dalam kandungan pengertian dari beberapa istilah dalam bahasa Sunda, antara lain *batur*, *dulur*, *babaturan*, dan *batur salembur*. Dengan itu, tekanan hendak diletakkan pada hubungan sosial di lingkungan masyarakat luas, yang dimulai dari lingkungan terdekat.

Suku, Bahasa, dan Agama

Keberagaman di Indonesia terutama terasa dalam tiga kategori, yakni kesukuan, kebahasaan, dan keagamaan. Kita dapat merujuk kepada publikasi *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia: Hasil Sensus Penduduk 2010* dari Badan Pusat Statistik.

¹Lagu Cici Paramida bercerita tentang semacam pintu terbuka seorang gadis bagi pria yang bermaksud meminangnya. Ada beberapa lagu populer lainnya yang relevan dengan tema ini. Di antaranya ada “Pacar Lima Langkah” (2013) yang pernah dipopulerkan oleh almarhumah Iceu Wong, tentang hubungan sosial di lingkungan dekat yang tidak memerlukan media komunikasi mutakhir seperti ponsel. Bandingkan lirik lagu tersebut dengan, misalnya, lirik lagu Sunda “Kabogoh Jauh” dari tahun 2000-an, tentang hubungan pacaran melalui ponsel, yang pernah dipopulerkan oleh almarhum Darso.

Tercatat WNI berjumlah 236.728.379 jiwa. Sekadar mencatat beberapa di antaranya, ada Jawa 95,2 juta atau 40,2 persen, Sunda 36,7 juta atau 15,5 persen, Batak 8,5 juta atau 3,6 persen, sejumlah suku asal Sulawesi 7,6 juta atau 3,2 persen, Madura 7,18 juta atau 3,03 persen, Dayak 3 juta atau 1,3 persen, dan Papua 2,7 juta atau 1,14 persen,.

Jawa meliputi Osing, Tengger, Samin, Bawean, Naga, Nagaring dll. Batak mencakup Batak Angkola, Batak Karo, Batak Mandailing, Batak Pakpak Dairi, Batak Simalungun, Batak Tapanuli, Batak Toba, dan Dairi. Suku bangsa asal Sulawesi meliputi 208 suku bangsa asal Sulawesi, belum mencakup Makassar, Bugis, Minahasa, dan Gorontalo. Papua mencakup lebih dari 466 suku bangsa yang tersebar di seluruh wilayah Papua dan Papua Barat. Dayak meliputi sekitar 268 suku bangsa.

Bahasanya, tentu, berbeda-beda. Hal yang sangat menarik dari data BPS adalah bahwa penduduk Indonesia yang dalam kehidupan sehari-hari berkomunikasi dalam bahasa Indonesia hanya 19,94 persen. Jumlah terbesar adalah mereka yang bertutur dalam bahasa daerah, yakni 79,45 persen. Penutur bahasa asing hanya 0,35 persen.

Dalam kategori keagamaan, tercatat ada Islam 207,2 juta atau 87,18 persen, Kristen 16,5 juta atau 6,96 persen, Katolik 6,9 juta jiwa atau 2,91 persen, Hindu lebih dari 4 juta atau 1,69 persen, Budha 1,7 juta atau 0,72 persen, dan Khong hu cu sekitar 117,1 ribu atau 0,05 persen. Itu belum meliputi kalangan penghayat.

Kearifan tentang *Batur*

Kata *batur* kita temukan dalam bahasa Jawa Kuna, Sunda Kuna, Jawa Modern, dan Sunda Modern. Menurut *Kamus Jawa Kuna-Indonesia* (1982) susunan P.J. Zoetmulder dan S.O. Robson, *batur* antara lain berarti “*pembantu, kawan, teman, anak buah*”. Ada juga istilah kuna, *abatur*, yang berarti “*yang dipertuan, tuan*.” Menurut *Kamus Bahasa Sunda Kuno - Indonesia* (2003) susunan Elis Suryani N.S. dan Undang Ahmad Darsa, *batur* berarti : (1) nama tempat, asrama, pertapaan; 2) teman; 3) biarawan (wali).

Kandungan makna *batur* yang terwariskan ke dalam bahasa Sunda Modern terutama mengacu kepada “orang lain”. Secara harfiah, *batur* (atau *réncang*) dapat dibandingkan dengan *dulur* dan *baraya*. Jika *batur* berarti orang lain, atau bahkan orang asing, *dulur* (dan *baraya*) berarti kerabat atau sanak keluarga. Dalam hal ini, *batur* sepadan dengan *deungeun-deungeun*. Dengan kata lain, ikatan keluarga sangat penting buat membedakan antara *batur* dan *dulur*.

Hal yang menarik adalah bahwa jarak antara *batur* dan *dulur* bukanlah jarak yang mutlak. Dalam beragam konteks pemakaiannya, kata *batur* bisa merujuk kepada “rekan” atau “teman”.

Batur , terutama jika dipasangkan dengan adjektiva atau kata sifat, bisa berarti “rekan” atau “teman”. Istri atau suami adalah *batur sakasur* (rekan sekasur). Tetangga adalah *batur sasumur* (rekan sesumur). Sesama warga kampung adalah *batur salembur* (rekan sekampung). *Kasur*, *sumur*, dan *lembur* mengacu kepada ruang atau tempat tertentu.

Khusus menyangkut *batur salembur* dapat dikatakan bahwa cakupan pengertiannya bergantung pada tempat pembicara berada. Jika anda sedang berada di ibukota provinsi, misalnya, *batur salembur* hanya mencakup orang-orang yang sekampung dengan anda. Jika anda sedang berada di luar negeri, siapapun yang berasal dari negeri asal anda termasuk ke dalam *batur salembur*. Dengan kata lain, cakupan pengertian *lembur* sangat luas.

Salah satu contoh yang baik mengenai cara penutur bahasa Sunda memakai kata *batur*, *dulur*, *lembur* dalam beragam cakupan pengertiannya dapat kita petik dari novel karya mendiang Ahmad Bakri, Payung Butut, sebagai berikut:

*Cindekna mah samagaha waéh salelembur rék ditinggalkeun ku ku nu ngalih téh. Saruana, nu rék nilar humandeuar, da puguh betah pisan, kasebutna ngumbara, teu asa di lembur **batur**, los ka ditu los ka dieu téh asa tepung jeung **baraya**. Bubuhan jelema bageur, bisa mihapékeun manéh, ninggang **pribumi** akuan, **deungeun-deungeun** jadi **dulur**, mangsana kudu paturay beuratna lain lumayan.*

Ada pula ungkapan *batur jenuk balaréa* yang biasanya dipakai dalam arti “orang banyak” atau “publik”. Kata *jenuk* sendiri secara harfiah berarti “banyak” atau “berbagai”, sementara *balaréa* berarti “orang banyak”. *Batur jenuk* searti dengan *balaréa*.

Dalam buku tentang kenangan di sebuah kota kelahiran, *Sumedang Harita* (Sumedang Waktu itu), almarhum Supriatna menceritakan pengaruh radio terhadap kebersamaan di sebuah kota kecil di Jawa Barat yang tengah berubah. Barang modern yang satu ini telah mempengaruhi cara individu menghadirkan dirinya di ruang publik, di tengah *batur jenuk*. Dia menulis:

*Lain heureuy, jadi pisan dangdanan harita mah nu leumpang bari ngajingjing radio disadakeun téh. Pada mihébat sapaparat jalan! Teu karumed puguh gé jelema harita mah. Sora radio gé diopenbar reungeukeuneun **batur jenuk**. Teu kadakas-kedekes sorangan ka was ku wokmén jaman ayeuna.*

Dari kata dasar *batur*, kita pun dapat membuat kata bentukan *babaturan* (atau *réréncangan*), yang secara harfiah berarti “bukan benar-benar *batur*”. Itulah istilah Sunda untuk “teman”.

Dalam sajak epik karya mendiang Sayudi, *Madraji*, yang oleh penggubahnya disebut “*carita pantun modern*”, ada sebuah bait yang menggambarkan betapa karibnya pertemanan antara Madraji dan Midun, sebagai berikut:

*Midun batur sadapuran
sobat lekoh salolohan
tatangga sapacabakan
sakapeurih nyeri kiih
amprokna di pajobongan*

Pancakaki: Cara Menghubungkan Diri Sendiri dengan Orang lain

Sebagai pengaruh dari kebudayaan Jawa, yang terbentuk melalui hubungan antarbudaya selama sekitar dua ratus tahun, sebagian besar penutur bahasa Sunda lazimnya menerapkan apa yang disebut dengan *undak-usuk basa* atau tingkatan berbahasa. Tuntutan sopan-santun berbahasa ini menuntut penutur bahasa Sunda untuk mencari kata yang tepat di hadapan lawan bicara, tak terkecuali kata-kata buat merujuk kepada diri sendiri dan orang lain. Pada dasarnya, tidak selalu mudah bagi penutur bahasa Sunda untuk menemukan kata yang tepat di hadapan orang lain yang baru pertama kali ditemui.

Selain tuntutan *undak-usuk basa*, ada pula pertimbangan yang lebih mendasar di balik cara bertutur demikian. Dalam hal ini kita dapat mencatat kebiasaan *pancakaki*, yakni serentetan pertanyaan yang lazimnya muncul dalam percakapan pertama kali. Melalui *pancakaki*, khususnya yang menwali percakapan pertama, penutur bahasa Sunda sesungguhnya berupaya mencari semacam titik temu atau dasar kebersamaan yang mempertautkan dirinya dengan orang lain.

Dari esai almarhum Mohamad Koerdie yang berjudul, “Bangkarak Jurnalis”, kita dapat memetik gambaran mengenai *pancakaki*. Dalam teks di bawah ini, tentang karier jurnalistik pada paruh pertama abad kedua puluh, sang penulis bercerita kepada kita tentang suatu masa tatkala *pancakaki* sangat penting dalam kehidupan sehari-hari. Dikatakan:

Jaman harita mah harti pancakaki téh pohara digaledékeunana. Lain ngan dina rék rekés ménta titél ”radén” jeung sabangsana baé, tapi dina anjang-sono ogé tara teu diguar, puguh cur-corna, puguh los-losanana, mani méh jeung ieu, jeung ieu téh ngan baraya jeung baraya baé. Geura ayeuna mah, nu kabandungan ku kuring, béh ditueun dulur misan, emang atawa ua téh mani geus tara kasebut-sebut deui. Lamun teu kitu, nya ilahar ngukur kabarayaan ku kalomaan, karaketan atawa soal mimitran baé.

Ungkapan yang tak kurang pentingnya adalah ngaragap haté batur. Secara harfiah, ungkapan itu berarti “menenggang rasa”. Itulah kearifan tradisional yang mendorong individu untuk menimbang-nimbang situasi diri orang lain.***

BAB VII

FAKTOR-FAKTOR PENENTU KEBAHAGIAAN REMAJA SUNDA PRIANGAN

Witrin Gamayanti, Ening Ningsih, Deden Sudirman, dan Sarbini

Penelitian ini berawal dari keinginan peneliti untuk mencari tahu aspek-aspek yang menentukan kebahagiaan bagi remaja sunda priangan. Seperti yang diketahui bersama bahwa kebahagiaan itu adalah konsep yang dibesarkan oleh aliran psikologi positif yang salah satu penggagasnya adalah Seligman. Seligman (2002) mengatakan psikologi positif dibangun berdasarkan tujuan ingin membantu orang untuk bisa menemukan kebahagiaan otentiknya. Karenanya menjadi penting untuk mengetahui aspek-sepek kebahagiaan, ukuran kebahagiaan dan tingkat kebahagiaan seseorang atau suatu wilayah sebagai dasar untuk mengukur tingkat kesejahteraan hidup orang-orang yang ada didalamnya.

Di Indonesia pengukuran kebahagiaan dilakukan oleh Badan Pusat Statistik di awal tahun 2015 menyatakan indeks kebahagiaan masyarakat Indonesia tahun 2014 naik menjadi 68,28%(naik 3,17%) dari 65,11% di tahun 2013 pada skala 0–100 (BPS, 2015). Di Jawa Barat, Indeks Kebahagiaan Kota Bandung sebagai ibu kota Jawa Barat tahun 2015 cukup tinggi yaitu sebesar 70,60, namun dibanding provinsi lainnya di Pulau Jawa, indeks Jawa Barat (67,66) menempati urutan paling rendah. Kalau berdasarkan data tersebut artinya rata-rata kebahagiaan orang Jawa Barat lebih rendah dibandingkan orang Indonesia.

Aspek-aspek yang diukur oleh BPPS tidak mencantumkan indikator-indikator kebahagiaan yang berkaitan dengan aspek budaya dan *psychological well-being*. Padahal kalau dilihat, kebahagiaan menurut Carr (2004) aspek *psychological well-being* menjadi salahsatu indicator yang diperhatikan. Penelitian sebelumnya mengenai kebahagiaan yang dilakukan Kardinah dkk (2015) budaya dan *psychological well-being* termasuk aspek yang menentukan kebahagiaan, Anggoro dan Widhiarso (2010) bahwa budaya memiliki sumbangan tersendiri terhadap pembentukan konsep psikologis individu, seperti halnya konsep kebahagiaan. Kim dan Park (2006, dalam Anggoro dan Widhiarso, 2010) menyebutkan bahwa budaya memiliki peranan yang sangat sentral dalam mempersepsi fenomena sosial. Studi awal terhadap 50 orang mahasiswa berlatar suku sunda diperoleh data bahwa (56%) memandang aspek keluarga yang paling penting dalam menentukan kebahagiaan, dan 8% mahasiswa yang menganggap agamalah yang menjadi aspek terpenting. Penelitian ini juga sejalan dengan visi dan misi fakultas psikologi yaitu selain mengembangkan Psikologi Islam juga sedang mengembangkan Psikologi Kesunda sebagai bagian dari kurikulum muatan lokal agar lulusannya menjadi sarjana yang berwawasan global namun dengan tetap memperhatikan nilai-nilai kearifan lokal. Berdasarkan hal itu peneliti tertarik untuk mengetahui kosntruk kebahagiaan dalam pandangan orang sunda, yang bisa jadi berbeda dengan orang yang memiliki budaya lain khususnya ditahapan usia remaja. Kenapa remaja? Dengan mengetahui makna dan indikator kebahagiaan para generasi muda, diharapkan kita dapat meningkatkan tingkat kesejahteraan dan kebahagiaan masyarakat, khususnya indeks kebahagiaan Jawa Barat, yang saat ini masih di bawah rata-rata indeks nasional. Selain itu, dengan tergalinya apa yang menjadi sumber atau indikator-indikator kebahagiaan para generasi muda yang mungkin saja ada yang berbeda dengan generasi tua, dapat dijadikan dasar dalam penentuan kebijakan-kebijakan yang terkait pembinaan generasi muda sehingga akan lebih tepat sasaran.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konstruk dan pengukuran kebahagiaan pada remaja Sunda Priangan Jawa Barat serta variabel-variabel apa saja dari karakteristik demografi dan ekonomi responden yang sekiranya berkaitan atau ikut menentukan perbedaan tingkat kebahagiaan remaja.

Banyak hal yang melatarbelakangi penelitian ini, diantaranya penelitian yang dilakukan oleh Kardinah dkk (2015) yang menjelaskan mengenai kebahagiaan berdasarkan persepsi orang sunda yang berada di daerah Karangamulya, dimana daerah itu dulu sempat menjadi pusat kerajaan sunda terbesar di zamannya. Kebahagiaan menjadi hal yang menarik untuk terus didalami karena konsep ini penting untuk meningkatkan kesejahteraan manusia, apalagi kalau dikaitkan dengan latar belakang budaya tertentu. Kebahagiaan yang dibahas oleh tokoh-tokoh psikologi positif seperti Carr (2004); Seligman (2002) belum menghubungkan kebahagiaan dengan kekhasan dari budaya tertentu padahal kalau menurut Anggoro dan Widhiarso (2010) budaya memiliki sumbangan tersendiri terhadap pembentukan konsep psikologis individu, seperti halnya konsep kebahagiaan. Tokoh *indigenous psychology*, Kim dan Park (2006, dalam Anggoro dan Widhiarso, 2010) menyebutkan bahwa budaya memiliki peranan yang sangat sentral dalam mempersepsi fenomena sosial. Jadi kalau menurut pendapat tersebut bisa dikatakan kalau kebahagiaan itu dipengaruhi oleh factor budaya karenanya menjadi penting untuk mengetahui kebahagiaan dengan mempertimbangkan aspek budaya didalamnya. Fakultas psikologi UIN Bandung yang jelas-jelas berada di Jawa Barat dan bersuku sunda, memiliki kewajiban moral untuk memahami kekhasan penduduk yang berada diwilayahnya, salah satunya dituangkan kedalam penelitian ini, membuat konstruk dan pengukuran kebahagiaan berdasarkan penghayatan orang-orang sunda. Meskipun pengukuran kebahagiaan masyarakat sunda (Jawa Barat) pernah dilakukan oleh BPPS (2015) tapi menurut peneliti masih ada aspek - aspek penting yang

belum dijadikan sebagai indikator kebahagiaan yaitu aspek budaya dan *psychological well-being*. Pengukuran juga belum mempertimbangkan berbagai level usia, padahal sangat dimungkinkan indikator kebahagiaan setiap level usia berbeda karena kebutuhan mereka secara fisik psikologis dan spiritual juga berbeda. Berdasarkan hal itu peneliti mengkhususkan penelitian kali ini untuk membangun konstruk kebahagiaan remaja sunda parahyangan dan membuat alat ukurnya. Untuk melakukan penelitian ini peneliti melakukan studi awal terhadap beberapa mahasiswa sunda, menyebarkan angket yang berisi sejumlah pertanyaan terbuka dan tertutup untuk menjangkau makna kebahagiaan dan aspek-aspek yang membuat remaja sunda bahagia. Kemudian diproses dan dianalisa berdasarkan pendekatan kualitatif dan kuantitatif sampai terbangun konstruk kebahagiaan dan alat ukurnya. Kemudian alat ukur ini digunakan untuk mengukur kebahagiaan yang dihubungkan juga dengan aspek demografinya

Penelitian ini dirancang dengan menggunakan metode kombinasi atau campuran (*mixed-methods*) antara kualitatif dan kuantitatif. Strategi metode campuran yang dipilih adalah strategi metode campuran konkuren (*concurrent mixed methods*), yaitu suatu strategi dimana peneliti mempertemukan atau menyatukan data kualitatif dengan kuantitatif untuk memperoleh analisis komprehensif atas masalah penelitian. Ada dua tahapan penelitian, **pertama** mengeksplorasi konstruk kebahagiaan (*happiness*) remaja dengan pendekatan kualitatif-deskriptif untuk mendapatkan gambaran tentang makna kebahagiaan beserta aspek-aspek dan indikator-indikatornya. Dilakukan juga pendekatan kuantitatif-deskriptif untuk mendapatkan gambaran tentang aspek-aspek dan indikator kebahagiaan yang dianggap penting dan tingkat kebahagiaan remaja, serta kuantitatif-inferensial untuk menentukan variabel-variabel karakteristik demografi yang diperkirakan ada kaitannya atau ikut mempengaruhi tingkat kebahagiaan tersebut. **Kedua**, mengonstruksi instrumen *Skala Kebahagiaan Remaja*, dengan cara pendekatan kualitatif guna uji keterbacaan instrumen

instrumen (*face validity*) dan uji validitas isi (*content validity*). Selanjutnya, dilakukan pendekatan kuantitatif guna mengidentifikasi properti psikometris instrumen *Skala Kebahagiaan Remaja* yang telah dikonstruksi (uji analisis item, validitas, dan reliabilitas instrumen). Karakteristik subjek penelitian adalah :

- 1) Usia remaja (mencakup semua rentang usia kronologis remaja menurut batasan Hurlock, yaitu antara 11-22 tahun).
- 2) Berdomisili di salah satu wilayah asal Priangan-Jawa Barat (Ciamis, Tasikmalaya, Garut, Sumedang, Cimahi, atau Bandung).

Penetapan sample berdasarkan teknik *sampling* campuran. Tahap pertama, dilakukan *cluster random sampling* (sampling menurut daerah) untuk penentuan kecamatan dan desa atau kelurahan yang dipilih dari setiap daerah. Setelah terpilih masing-masing satu desa dan satu kelurahan dari setiap wilayah, maka tahap selanjutnya dilakukan *quota sampling* untuk memilih 180 responden dari setiap wilayah, yang terdiri dari 90 responden yang berdomisili di perkotaan (kelurahan) dan 90 responden yang berdomisili di desa.

Variabel utama dalam penelitian ini adalah kebahagiaan (*happiness*) yang secara konstruk akan dirumuskan melalui tahapan pertama dalam penelitian ini. Sebagai data pelengkap untuk menentukan faktor-faktor lain yang diperkirakan ada kaitannya atau ikut mempengaruhi kebahagiaan remaja, yaitu variabel yang terkait karakteristik demografi responden, antara lain:

- a. *Jenis kelamin*, yaitu jenis kelamin subjek penelitian yang terdiri dari laki-laki atau perempuan
- b. *Usia*, yaitu variasi usia responden dalam rentang usia remaja awal-akhir (11-21 tahun)

- c. *Jumlah Saudara*, yaitu jumlah saudara (adik/ kakak) yang dimiliki responden dalam keluarga
- d. *Pendidikan*, yaitu tingkat pendidikan terakhir atau yang sedang ditempuh responden dan pendidikan terakhir orang tua
- e. *Pendapatan*, yaitu besarnya pendapatan (uang jajan) responden dan besarnya rata-rata pendapatan *orang tua* per bulan (dalam rupiah).
- f. *Asal daerah*, yaitu tempat subyek dibesarkan dalam lingkup wilayah Jawa Barat (etnis Sunda) yang meliputi wilayah: Ciamis, Tasikmalaya, Garut, Sumedang, Cimahi, dan Bandung. Dari masing-masing daerah akan dilihat pula area tempat tinggalnya apakah termasuk kategori perkotaan atau desa (kabupaten).

Untuk kepentingan penelitian ini, peneliti menggunakan desain campuran dengan strategi *concurrent mixed methods*. **Tahap pertama**, untuk mendapatkan gambaran awal tentang makna kebahagiaan dalam pandangan remaja Sunda Pringan serta aspek-aspek dan indikator apa saja yang dianggap penting dalam menentukan kebahagiaan maka dilakukan *review* dari berbagai literatur, peneliti melakukan survei awal terhadap 50 responden dengan menggunakan instrumen kuesioner dengan pertanyaan terbuka (*open ended questions*) dan diskusi kelompok terfokus (*focus group discussion*-FGD) terhadap tiga kelompok responden (remaja awal, remaja madya, dan remaja akhir) yang sesuai dengan karakteristik subyek penelitian yang telah ditetapkan. **Tahap kedua**, untuk menggali data utama penelitian digunakan teknik kuesioner dengan instrumen atau alat ukur *Kuesioner Kebahagiaan*, yang berupa angket langsung bersifat campuran dari pertanyaan terbuka (*open-ended questions*) dan pertanyaan tertutup (*close-ended questions*).

Karena data yang terkumpul berupa data campuran kualitatif dan kuantitatif, kedua jenis data tersebut akan dianalisis secara bersamaan dengan menggunakan metode campuran kualitatif-kuantitatif.

Untuk analisa data kualitatif tahapannya seperti yang diungkapkan Creswell (2010), yaitu :

- a. Mengolah dan mempersiapkan data untuk dianalisis
- b. Membaca keseluruhan data
- c. Menganalisis lebih detil dengan meng-*coding* data
- d. Menerapkan proses *coding* untuk mendeskripsikan *setting*, orang-orang, kategori-kategori, dan tema-tema yang akan dianalisis
- e. Menunjukkan bagaimana deskripsi dan tema-tema ini akan disajikan kembali dalam narasi atau laporan kualitatif
- f. Menginterpretasi dan memaknai data

Untuk data kuantitatif digunakan beberapa analisis statistik deskriptif maupun inferensial sebagai berikut :

Daftar distribusi frekuensi dan grafik digunakan untuk menggambarkan sebaran subyek berdasarkan karakteristik-karakteristik demografi responden, pengklasifikasian makna kebahagiaan dan aspek-aspeknya, serta profil tingkat kebahagiaan responden.

Analisis *Crosstabs* dan *Koefisien Kontingensi* C digunakan untuk menggambarkan sebaran responden pada berbagai variabel karakteristik demografi responden dalam tabulasi silang dan bagaimana kaitannya dengan tingkat kebahagiaan responden.

Penghitungan *mean* dari masing-masing sampel digunakan untuk membandingkan tingkat kebahagiaan responden berdasarkan beberapa karakteristik demografi. Uji *t-test* digunakan untuk mengetahui signifikansi perbedaan (mencari ada atau tidaknya perbedaan) antara dua rata-rata/ *mean* kebahagiaan dari dua kelompok independen, dalam hal ini berdasarkan kelompok pada beberapa karakteristik demografi responden yang hanya berjumlah 2 kategori (jenis kelamin, daerah: desa-kota).

Anova digunakan untuk menguji perbedaan rata-rata data dari beberapa kelompok (lebih dari dua kelompok). Dalam penelitian ini digunakan untuk menguji perbedaan tingkat kebahagiaan berdasarkan beberapa variabel demografi yang memiliki kategori lebih dari dua (usia, tingkat pendidikan, pekerjaan, dan pendapatan).

Analisis korelasi *Rank-Spearman* digunakan mengukur ada-tidaknya serta kuat lemahnya hubungan antara beberapa variabel karakteristik demografi responden yang berskala ordinal dengan tingkat kebahagiaan responden. Sementara analisis korelasi *Pearson Product Moment* digunakan untuk melihat ada-tidaknya dan kuat-lemahnya hubungan antara beberapa variabel demografi yang berskala interval dengan tingkat kebahagiaan responden.

Persamaan Alpha Cronbach digunakan untuk menguji analisis item dan reliabilitas alat ukur *Skala Kebahagiaan Remaja* yang akan dikonstruksi.

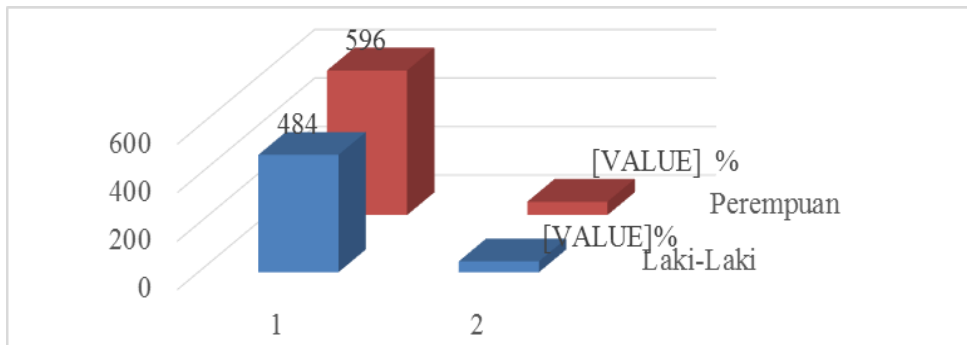
Hasil Penelitian

Uraian hasil penelitian akan diawali dengan gambaran responden yang menjadi subyek penelitian, baru kemudian akan dipaparkan sesuai dengan dua tahapan utama dalam rancangan penelitian ini, yaitu gambaran tentang *konstrakkebahagiaan remaja* dan *konstruksi instrumen pengukuran kebahagiaan remaja* berikut *identifikasi properti psikometrinya*. Selanjutnya hasil penelitian tersebut akan dibahas dan didiskusikan serta dikaitkan dengan landasan teoretis atau kajian pustaka yang relevan dengan hasil penelitian ini.

Gambaran Subjek Penelitian (Responden)

a. Jenis kelamin responden

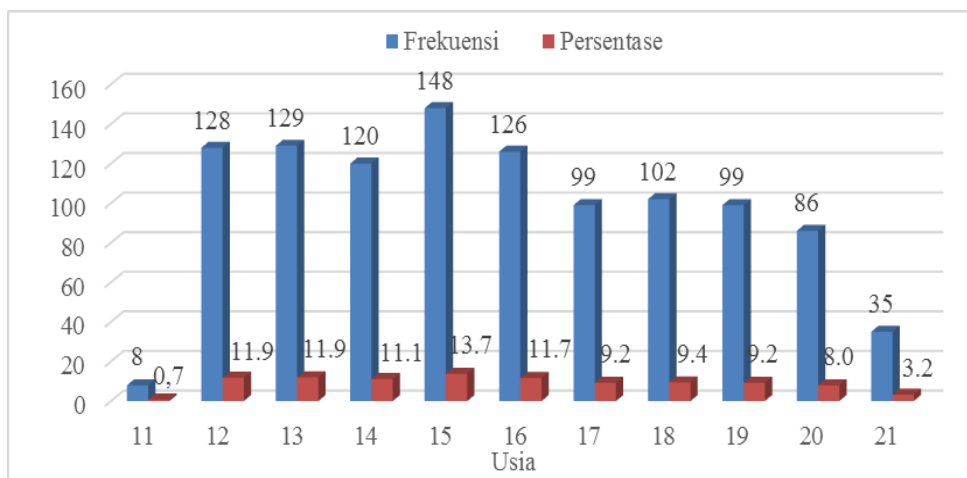
Dari 1080 responden yang terjaring terdiri atas 484 (44.8 %) responden yang berjenis kelamin laki-laki dan 596 (55.2%) responden yang berjenis kelamin perempuan.



Gambar 7.1 Sebaran Responden Berdasarkan Jenis Kelamin (n = 1080)

b. Usia responden

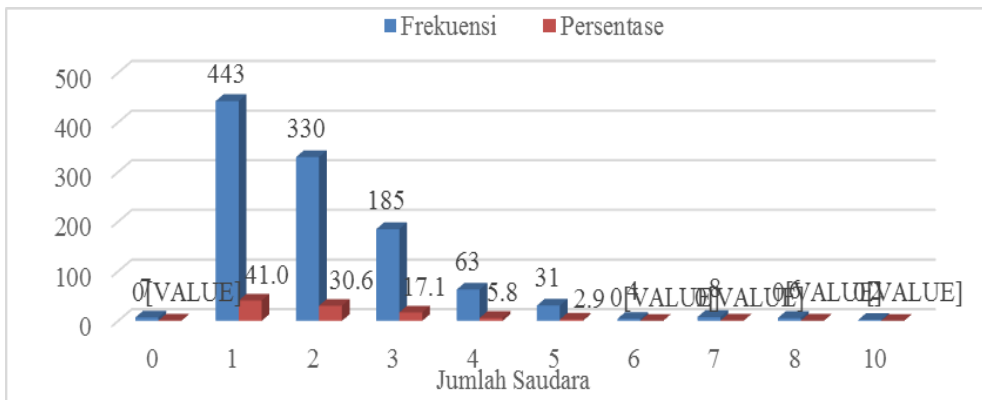
Responden yang paling banyak berusia 15 tahun (13.7%), dan yang paling sedikit berusia 11 tahun (0.7%). Berikut menunjukkan sebaran responden berdasarkan usia:



Gambar 7.2 Sebaran Responden Berdasarkan Usia (n = 1080)

c. Jumlah saudara responden dalam keluarga

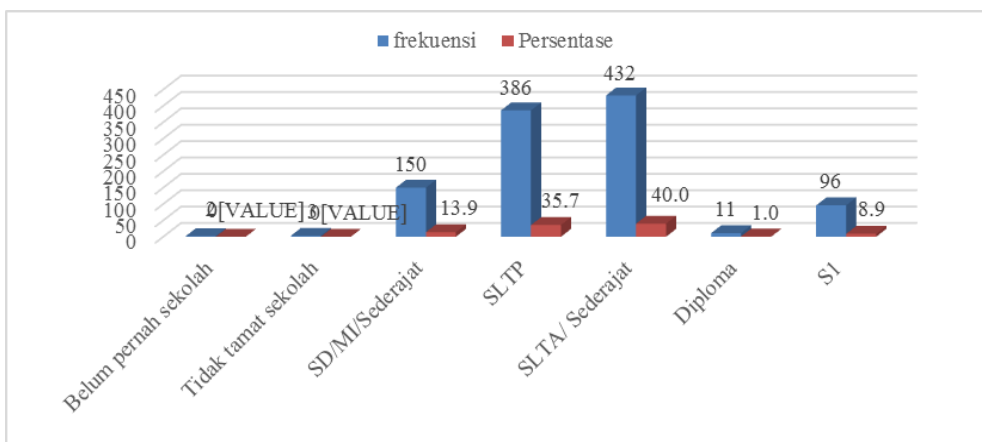
Dari 1080 responden, ada 1 data yang hilang (*missing*) sehingga total data hanya 1079. Sebagian besar responden hanya memiliki saudara sekitar 1-3 orang saja (88,7%) dan hanya sebagian kecil dari responden yang memiliki saudara lebih dari 5 orang (1,9%). Secara terinci tergambar pada diagram berikut ini:



Gambar 7.3 Sebaran Responden Berdasarkan Jumlah Saudara (n = 1079)

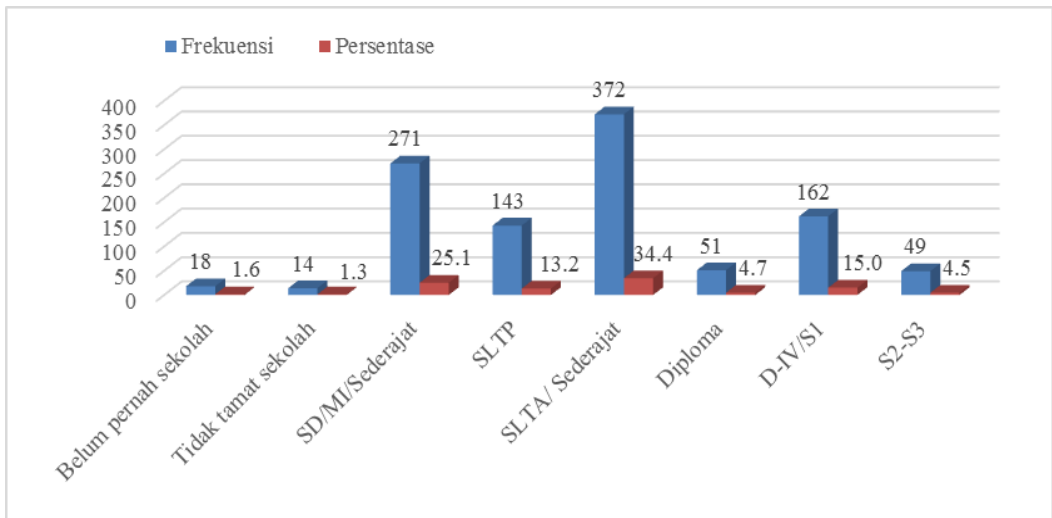
d. Tingkat pendidikan responden dan orang tua

Kebanyakan responden berpendidikan sekolah menengah atas atau yang sederajat, yaitu sebanyak 431 orang (39.9%), sedangkan sebaran yang paling sedikit adalah responden yang tidak pernah mendapatkan pendidikan formal yaitu hanya 2 orang (0.2%).

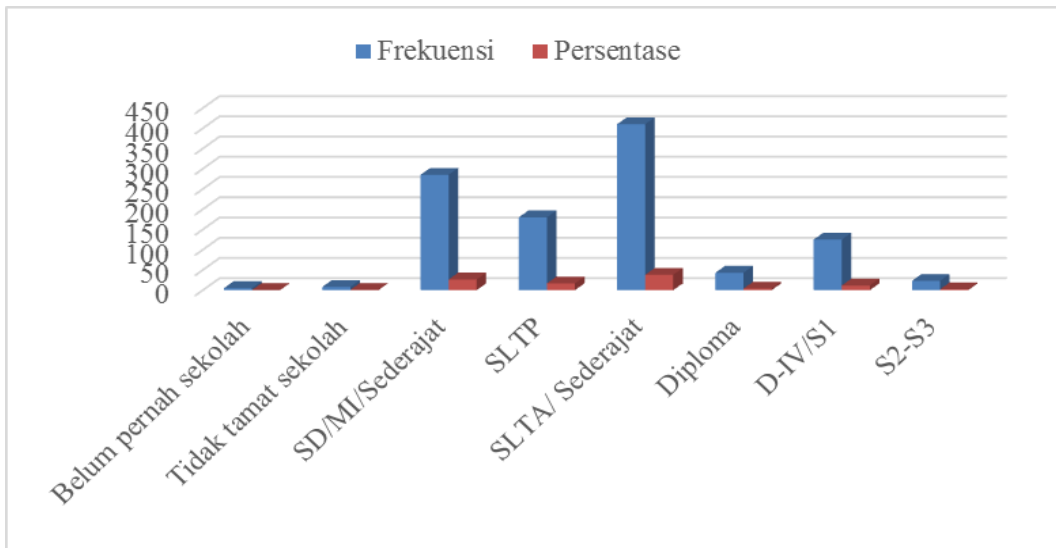


Gambar 7.4 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Pendidikan (n = 1080)

Selain tingkat pendidikan responden, peneliti menggali juga tingkat pendidikan orang tua yang terinci pada diagram berikut ini:



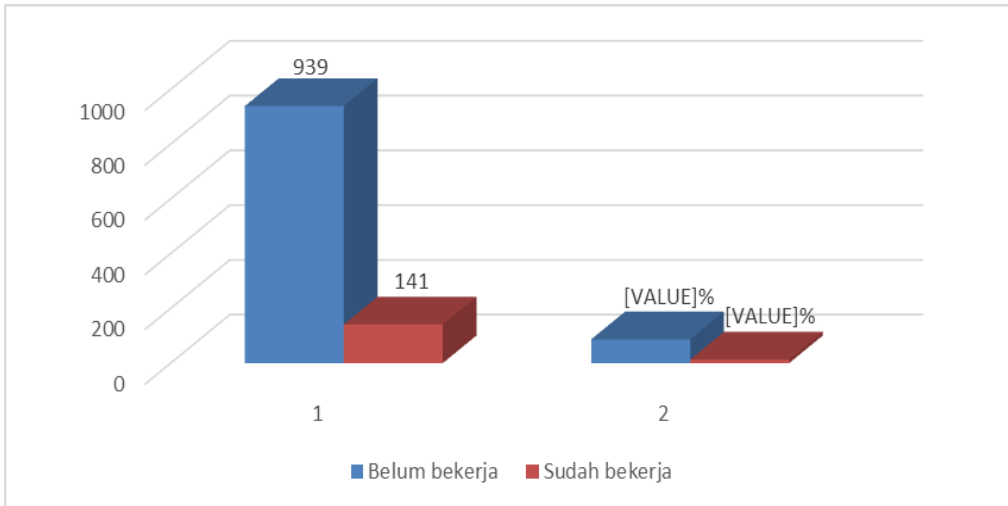
Gambar 7.5 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Pendidikan Ayah (n=1080)



Gambar 7.6 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Pendidikan Ibu (n = 1080)

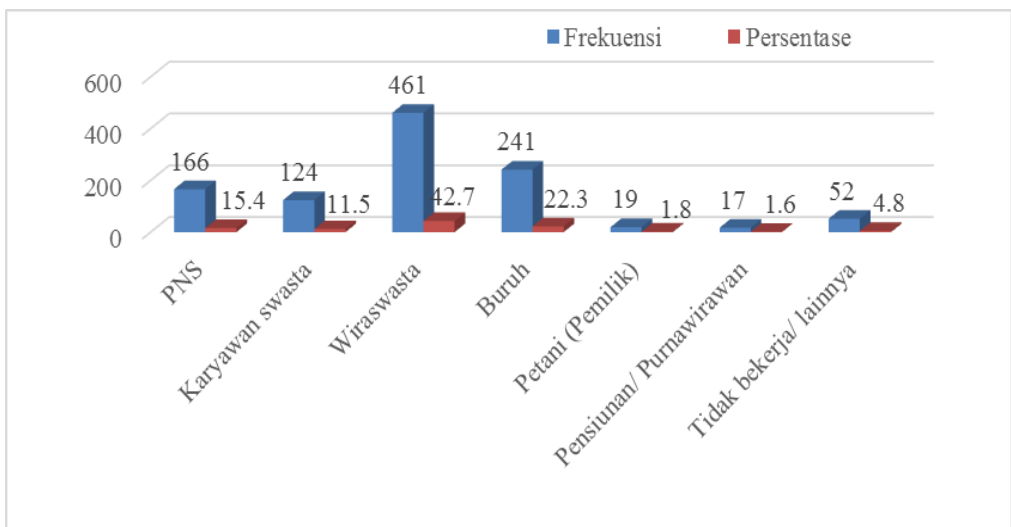
e. Pekerjaan responden dan orang tua

Sebagian besar responden berstatus pelajar (86,9%) dan sebagian kecil sudah bekerja (13,1). Mereka yang sudah bekerja adalah mereka yang umumnya sudah putus sekolah atau tidak melanjutkan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi.

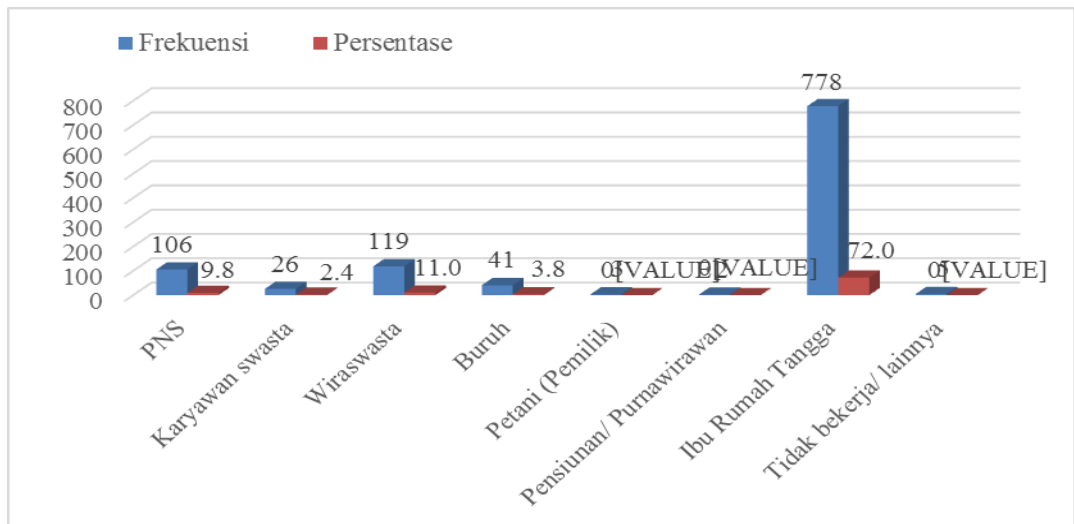


Gambar 7.7 Sebaran Responden Berdasarkan Status Pekerjaan (n = 1080)

Diagram berikutnya menjelaskan sebaran responden berdasarkan jenis pekerjaan orang tuanya (ayah-ibu):



Gambar 7.8 Sebaran Responden Berdasarkan Pekerjaan Ayah (n = 1080)

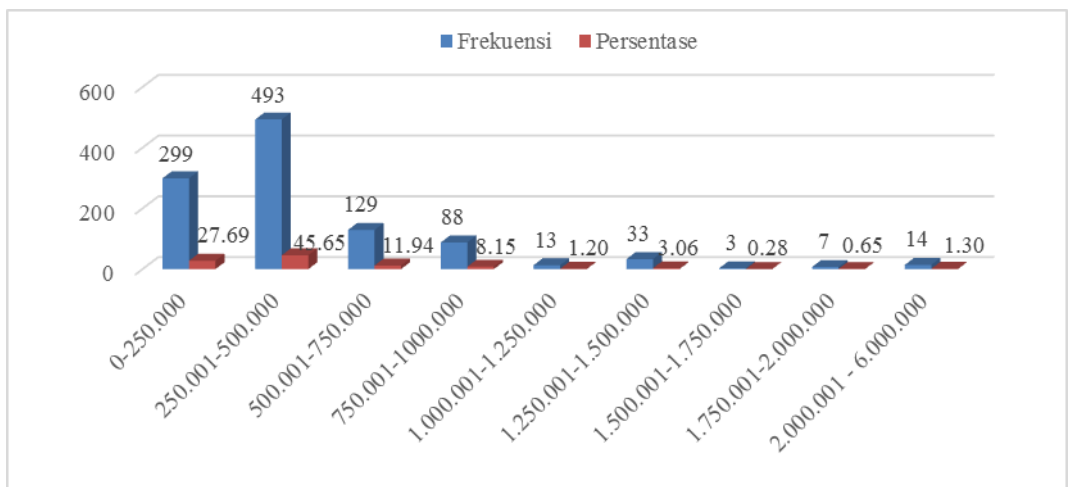


Gambar 7.9 Sebaran Responden Berdasarkan Pekerjaan Ibu (n = 1080)

Dari diagram pada gambar 4.8 dan 4.9 tampak bahwa ayah responden yang berprofesi sebagai wiraswasta (42,7%) dan buruh (22,3%), sedangkan ibunya kebanyakan sebagai ibu rumah tangga (72%).

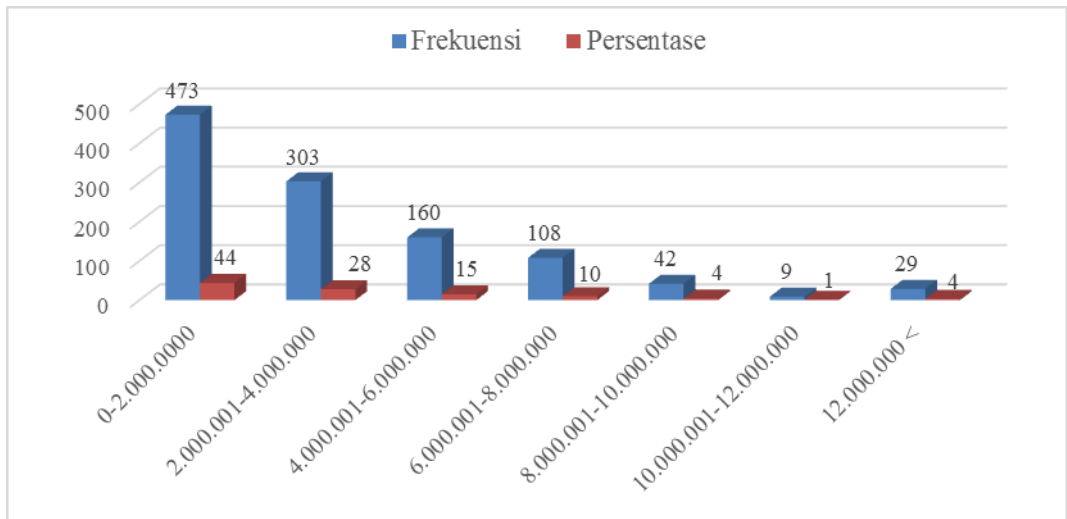
f. Pendapatan responden dan orang tua

Tingkat pendapatan (uang jajan) responden cukup bervariasi dari rentang 0-6 juta rupiah. Sebagian besar responden, yaitu sebanyak 792 orang (73, 34%) memperoleh uang jajan antara Rp.0-500.000, sementara sebagian kecil dari mereka (1,3%) terutama yang sudah bekerja ada yang sudah berpenghasilan Rp. 2.000.000-6.000.000. Sebaran lengkapnya tergambar pada diagram berikut ini:



Gambar 7.10 Sebaran Responden Berdasarkan Pendapatan/Uang Jajan (n = 1080)

Kalau dilihat dari pendapatan orang tuanya, sebagian besar pendapatan orang tua responden, yaitu sebanyak 473 (44%) berada pada rentang Rp. 0-2.000.000, berarti masih di bawah rata-rata UMK Jawa Barat (rata-rata UMK Jabar tahun 2017 Rp.2.324.555). Hanya sebagian kecil saja (9%) dari orang tua responden yang memiliki penghasilan 8 juta ke atas. Diagram berikut menunjukkan rinciannya:



Gambar 4.11 Sebaran Responden Berdasarkan Pendapatan Orang Tua (n = 1080)

Hasil Eksplorasi Konstrak Kebahagiaan Remaja

a. Makna/ pengertian kebahagiaan menurut remaja

Dari 1080 responden, 14 responden tidak menjawab pertanyaan makna kebahagiaan, dan beberapa responden dimungkinkan memberikan jawaban lebih dari satu jawaban. Setelah dianalisa data tersebut diklasifikasikan atau membuat kategorisasi jawaban responden berdasarkan kata kunci atau tema pemaknaan kebahagiaan. Diperoleh data sebagai berikut :

Tabel 7.1 Klasifikasi Tema Makna Kebahagiaan Menurut Responden

No	Tema Makna Kebahagiaan Menurut Responden	Jumlah Jawaban	
		f	%
1	<i>Kesejahteraan psikologis/Merasakan ketenangan batin</i> : sesuatu yang membuat tenang, nyaman, damai, senang, bebas, tidak tertekan, dll sejenisnya.	392	28,82
2	<i>Merasakan kebahagiaan dalam kehidupan keluarga</i> , seperti:saat bisa berkumpul dan mendapat perhatian/ kasih sayang keluarga, bisa membahagiakan orang tua, memiliki keluarga yang harmonis, sejahtera, dan sejenisnya.	361	26,54
3	<i>Tercapainya harapan dan tujuan</i> : mencapai apa yang diinginkan/ diharapkan/ dicita-citakan, tujuan hidup, dll.	199	14,63
4	<i>Memiliki hubungan sosial/ relasi</i> : memiliki teman/ sahabat/ pasangan, merasa disayangi teman dekat, bisa bermain/ berkumpul dengan teman dll.	160	11,76
5	<i>Kehidupan agama/ spiritualitas</i> : ungkapan rasa syukur, sebagai anugrah/ pemberian Tuhan, bisa sabar, takwa, iman, selamat dunia-akhirat, dll.	64	4,71
6	<i>Kesehatan</i> : bila diri sendiri, orang tua, atau keluarga sehat	43	3,16
7	<i>Ketersediaan/ pemanfaatan waktu luang</i> : ketika/bila bisa bermain, jalan-jalan, olah raga, nonton, bersenang-senang.	47	3,46
8	<i>Pendidikan dan prestasi</i> : bisa bersekolah tinggi/ di tempat yang diinginkan, mendapat ranking/ nilai/ prestasi yang bagus, dapat menyelesaikan tugas/lulus sekolah dll.	53	3,90
9	<i>Pendapatan</i> : memiliki penghasilan sendiri, mendapat uang jajan	13	0,96
10	<i>Kekayaan</i> : bila memiliki fasilitas yang lengkap/ cukup, kebutuhan yang, dan memiliki banyak uang	11	0,81
11	<i>Membantu orang lain</i> : bisa memberi, menolong, atau berbagi dengan orang lain	6	0,44
12	<i>Pekerjaan</i> penghasilan, memiliki pekerjaan, pekerjaan lancar, dll.	3	0,22
13	<i>Lingkungan dan keamanan</i> : bisa menikmati dan merasakan keindahan alam, merasa aman.	3	0,22
14	<i>Bisa berbahasa asing</i> : bisa berbahasa Inggris, Korea, atau Cina	3	0,22
15	<i>Kepribadian</i> : bisa menjadi diri sendiri	2	0,15
Total Jawaban Responden		1.360	100,00

Ada tiga aspek yang dianggap paling penting dalam pemaknaan kebahagiaan oleh remaja yaitu merasakan ketenangan batin (28.82 %), kehidupan keluarga (26,54%), serta tercapainya harapan dan tujuan pribadi (14.63 %).

b. Faktor/ aspek dan indikator kebahagiaan remaja

Dari pemaknaan kebahagiaan yang telah dipaparkan sebelumnya sudah mengerucut kepada aspek-aspek maupun indikator kebahagiaan. Namun demikian, untuk mengkomparasi dan menemukan konsistensi dari jawaban responden, kepada responden diajukan pertanyaan, “Faktor apa saja yang paling penting dalam menentukan kebahagiaan Anda?”. Jawaban responden yang telah dikategorisasi dan diranking dari urutan yang terbanyak dijawab responden sampai yang kurang, disajikan pada tabel sebagai berikut:

Tabel 7.2 Faktor Terpenting Penentu Kebahagiaan Menurut Responden

No	Faktor Terpenting	Jumlah Jawaban	
		f	%
1	Kehidupan keluarga	408	37,8
2	Kesehatan	154	14,3
3	Ketersediaan dan pemanfaatan waktu luang	112	10,4
4	Pendidikan	77	7,1
5	Kekayaan/ asset	73	6,8
6	Hubungan social	70	6,5
7	Tercapainya tujuan/harapan	65	6,0
8	Agama/ spiritual	62	5,7
9	Membantu/ menolong orang lain (community vitality)	11	1,0
10	Kondisi lingkungan dan keamanan	7	0,6
11	Pendapatan	6	0,6
12	Kepribadian	5	0,5
13	Pekerjaan	2	0,2
14	Lainnya	1	0,0
Total Jawaban		1080	100,00

Dari jawaban responden pada tabel 4.2, aspek kehidupan keluarga (37,8%), kesehatan (14,3%), ketersediaan dan pemanfaatan waktu luang (10,4%) merupakan tiga aspek yang dianggap paling penting dalam menentukan kebahagiaan remaja.

Sebagai pembanding, peneliti pun telah mengeksplorasi data mengenai faktor-faktor penentu kebahagiaan berdasarkan hasil penelitian pendahuluan yang sudah dilakukan dengan metode survey dan *focus group discussion* (FGD), serta berdasarkan hasil *review* dari berbagai literatur. Peneliti menetapkan setidaknya ada 103 indikator penentu kebahagiaan dari 16 faktor yang pengaruhnya dianggap sangat penting terhadap kebahagiaan. Berdasarkan ke-16 faktor yang disajikan peneliti meminta kepada responden untuk memilih aspek mana saja yang menurut responden paling penting dalam menentukan kebahagiaan.

Dari pilihan jawaban responden yang tersaji pada tabel 4.3, terlihat aspek kesehatan (74,1%) dan kehidupan keluarga (7,9%) dan aspek agama/spiritual (8%).

Tabel 7.3 Faktor Terpenting Penentu Kebahagiaan Berdasarkan Pilihan Responden

No	Faktor Terpenting	Jumlah Jawaban	
		f	%
1	Kesehatan	800	74,07
2	Agama/ spiritual	86	7,96
3	Kehidupan keluarga	85	7,87
4	Tercapainya tujuan/harapan	18	1,67
5	Kekayaan/ aset	18	1,67
6	Pendidikan	17	1,57
7	Hubungan sosial	16	1,48
8	Pekerjaan	12	1,11
9	Kesejahteraan psikologis/ ketenangan batin	7	0,65
10	Kepribadian	4	0,37

11	Pendapatan	4	0,37
12	Membantu/ menolong orang lain (<i>community vitality</i>)	4	0,37
13	Budaya dan bahasa	4	0,37
14	Ketersediaan dan pemanfaatan waktu luang	2	0,18
15	Kondisi politik/ negara/ pemerintahan	2	0,18
16	Kondisi lingkungan dan keamanan	1	0,09
Total responden yang menjawab		1080	100,00

Kalau kita perhatikan tabel 4.1, 4.2, dan 4.3 maka kita akan melihat bahwa meskipun ada perbedaan dalam hal urutan ranking maupun persentasenya, namun ada beberapa aspek yang secara konsisten muncul dari jawaban responden pada ketiga tahapan eksplorasi aspek kebahagiaan menurut remaja, yaitu aspek:

- 1) Kehidupan keluarga
- 2) Kesehatan
- 3) Agama/ spiritual
- 4) Tercapainya tujuan/harapan
- 5) Hubungan sosial
- 6) Ketersediaan dan pemanfaatan waktu luang
- 7) Pendidikan
- 8) Kekayaan/ asset
- 9) Membantu/ menolong orang lain (*community vitality*)
- 10) Pekerjaan
- 11) Pendapatan
- 12) Kondisi lingkungan dan keamanan
- 13) Kepribadian

Aspek *kesejahteraan psikologis/ ketenangan batin* dan aspek *bahasa* hanya muncul pada tahap pertama dan ketiga, sedangkan aspek *kondisi politik/ negara/ pemerintahan* hanya ada pada tahap ketiga dari pilihan yang disajikan peneliti.

Selain aspek kebahagiaan, peneliti meminta responden untuk memilih mana indikator-indikator yang dianggap penting dalam menentukan kebahagiaan dan memberinya skor pada setiap indikator dari skala 1-7 untuk menentukan tingkat kepentingannya. Hasil analisis deskriptif menunjukkan

bahwa dari 103 indikator yang dianggap paling penting atau paling besar pengaruhnya terhadap kebahagiaan responden adalah sebagai berikut:

Tabel 7.4 Indikator Terpenting Penentu Kebahagiaan Berdasarkan Skor Responden

Aspek	Indikator	Skor Tingkat Kepentingan	Peringkat
1. Kesehatan	1) Semua anggota keluarga sehat (ayah, ibu, kakak, adik dll)	7230	1
	2) Tidak mudah mengalami keluhan gangguan kesehatan (panas/ batuk/ sakit kepala/ diare dll)	4875	66
	3) Tidak memiliki penyakit kronis/	5330	44
	4) Biaya kesehatan terjangkau	4595	73
	5) Dapat menjaga kesehatan dengan berbagai cara (berolah raga teratur, mengatur pola makan, dll)	5392	41
	6) Keluarga memiliki jaminan kesehatan yang masih berlaku (askes/ BPJS/ asuransi kesehatan swasta dll)	982	103
2. Kekayaan/ Aset	7) Keluarga memiliki rumah yang nyaman	6687	3
	8) Keluarga memiliki rumah yang mewah dan megah	3611	99
	9) Keluarga memiliki mobil/ kendaraan	4524	74
	10) Keluarga memiliki jaminan masa depan/ simpanan (tabungan, deposito, emas, tanah, dll)	4989	60
	11) Terpenuhinya kebutuhan pokok sehari-hari (sandang, pangan, papan)	6156	14
	12) Memiliki barang-barang yang saya inginkan (handphone, gadget, baju, dll)	4923	62
	13) Kehidupan ekonomi keluarga di atas rata-rata	4198	88

3. Pekerjaan (Orang Tua dan Pribadi)	14) Ayah memiliki pekerjaan	6474	7
	15) Ibu memiliki pekerjaan selain ibu	4285	85
	16) Kelayakan/ kesesuaian jenis pekerjaan ayah/ ibu/ orang tua (dengan	4696	70
	17) Bisa bekerja sambil sekolah/ kuliah	3936	97
	18) Mendapat pekerjaan yang sesuai	5120	54
4. Pendapatan (Orang Tua dan Pribadi)	19) Besarnya pendapatan orang tua/ keluarga	5028	58
	20) Kesesuaian pendapatan dengan	4899	64
	21) Merasa puas dengan pendapatan	4600	72
	22) Besarnya uang saku/ uang jajan	3854	98
	23) Kesesuaian pendapatan dengan	4158	91
	24) Merasa puas dengan uang saku/	4291	84
5. Kehidupan Keluarga	25) memiliki kedekatan dengan keluarga	6542	5
	26) Bisa berkumpul bersama keluarga	6466	8
	27) Memiliki keluarga yang rukun (orang tua/ saudara)	6201	12
	28) Bisa saling terbuka/ berkomunikasi dengan keluarga	5503	37
	29) Saling menghormati antar anggota keluarga	5771	25
	30) Bisa melakukan aktivitas bersama dengan dengan keluarga (makan/ nonton/ liburan/ rekreasi dll).	5199	51
	31) Bisa berkumpul dan bersilaturahmi dengan keluarga besar	5176	52

6. Hubungan Sosial (Sahabat/ Teman/ Tetangga dll)	32)	Diterima oleh teman-teman disekolah maupun dilingkungan rumah	6482	6
	33)	Memiliki sahabat/ teman dekat	6442	9
	34)	Bisa berkumpul dengan teman	5708	28
	35)	Menjadi anggota suatu kelompok/ organisasi/ klub/ perkumpulan	4209	87
	36)	Mengenal tetangga di sekitar rumah	5004	59
	37)	Bisa saling tolong menolong dan gotong royong dengan tetangga	5076	56
	38)	Ikut terlibat dalam kegiatan sosial-kemasyarakatan dengan warga di sekitar rumah	4041	94
	39)	Saling percaya dengan tetangga	4129	92
7. Pendidikan	40)	Bisa sekolah di tempat yang diinginkan	6170	13
	41)	Biaya sekolah terjangkau	5168	53
	42)	Bisa naik kelas	6142	16
	43)	Bisa berprestasi	5928	21
	44)	Bisa melanjutkan sekolah ke jenjang yang lebih tinggi	5570	33
	45)	Mudah mendapatkan beasiswa	4379	80
	46)	Memiliki guru yang kompeten	4501	77
	47)	Mendapatkan kesempatan untuk menambah pengetahuan dan atau keterampilan selain dari sekolah (kursus/ pelatihan dll.)	4327	83
	48.	Mendapatkan akses untuk mencari pengetahuan/ informasi tambahan melalui media cetak (buku, koran, majalah dll)	4389	79
	49)	Mendapatkan akses untuk mencari pengetahuan/ informasi tambahan melalui media elektronik (tv, radio, internet)	4256	86

8. Ketersediaan dan Pemanfaatan Waktu Luang	50) Memiliki waktu luang untuk istirahat	6064	19
	51) Memiliki waktu luang untuk liburan/ rekreasi	5395	40
	52) Ada kesempatan untuk main dengan teman	5326	45
	53) Ada waktu untuk nonton tv/ film/ pertunjukkan	4521	75
	54) Ada waktu untuk membaca buku/ koran/ majalah dll.	4028	95
	55) Ada waktu untuk berolah raga	4719	69
	56) Ada waktu untuk beraktivitas bersama keluarga	5274	48
9. Agama/ Spiritualitas	57) Bisa menjalankan ibadah (shalat, puasa, dll) dengan teratur dan khusyu	6709	2
	58) Bisa ikut kegiatan keagamaan (pengajian, shalat berjamaah, dll) di lingkungan masyarakat	5679	30
	59) Memiliki tempat ibadah yang nyaman dan bersih	5774	24
	60) Melihat orang tua rajin beribadah	5738	27
	61) Orang tua memberi tuntunan hidup sesuai agama	5628	32
	62) Tidak melanggar ajaran agama (mabuk, narkoba, dll)	5357	42
	63) Memiliki lingkungan masyarakat (tetangga, sekolah dll) yang religious/ taat beribadah (rajin sholat, pengajian dll)	5075	57
	64) Hidup sesuai tuntunan agama	5246	49
	65) Mencapai ridha Allah/ Tuhan Yang Maha Esa	5558	34
10. Kepribadian	66) Memiliki karakter yang baik	6545	4
	67) Memiliki kecerdasan yang tinggi	5315	46
	68) Memiliki pribadi yang disenangi teman-teman	5700	29
	69) Memiliki paras yang cantik/ tampan	4359	81
	70) Memiliki proporsi tubuh yang ideal	4351	82
	71) Dapat menyesuaikan diri dengan lingkungan	5547	35

11. Tercapainya Tujuan / Harapan (<i>Productivity</i>)	72) Tercapainya cita-cita	6097	17
	73) Dapat memperoleh apa yang diinginkan	5629	31
	74) Memiliki prestasi sekolah yang baik	5308	47
	75) Tercapainya target yang diharapkan	5240	50
	76) Dapat membahagiakan orang tua dan keluarga	6032	20
12. Membantu/ Menolong Orang Lain (<i>Community vitality</i>)	77) Dapat membantu teman atau orang lain	6154	15
	78) Bisa menolong orang yang sedang kesulitan	6088	18
	79) Dapat meringankan beban orang lain	4816	67
	80) Dapat membahagiakan orang lain	4923	63
	81) Ikut bahagia kalau orang lain bahagia	5118	55
13. Kondisi Lingkungan dan Keamanan	82) Kondisi air tanah di lingkungan sekitar tempat tinggal bersih (tidak berbau/ berwarna/ keruh/ berasa)	6309	11
	83) Kondisi udara di lingkungan sekitar tempat tinggal bersih/ bebas dari polusi (tidak berbau/ berasap)	5530	36
	84) Tidak terkena bencana alam (banjir/ longsor/ kekeringan/ gempa bumi/ kebakaran/ angin puyuh dll)	5435	39
	85) Ada siskamling/ satpam/ hansip yang menjaga keamanan	4658	71
	86) Tidak pernah terjadi tindak kejahatan di lingkungan sekitar tempat tinggal (pencurian/ penganiayaan/ pembu-nuhan/ pelecehan seksual dll.)	4518	76
	87) Tidak pernah menjadi korban tindak kejahatan di lingkungan sekitar tempat tinggal.	4778	68
	88) Tidak pernah terjadi perkelahian masal/ bentrok dengan tetangga	4431	78

14. Kesejahteraan Psikologis/ Ketenangan Batin	89) Merasa tenang/ tentram/ damai	6410	10
	90) Merasa senang/ riang gembira	5745	26
	91) Merasa puas dengan keadaan saat ini	4960	61
	92) Bisa sabar bila menghadapi ujian/ musibah	5465	38
	93) Mudah memaafkan/ tidak pendendam	3498	100
15. Budaya dan bahasa	94) Bisa berbicara dalam bahasa Sunda dengan baik	5895	22
	95) Memiliki kemampuan di bidang kesenian Sunda	4175	90
	96) Bisa berpartisipasi dalam kegiatan kreasi seni Sunda	4124	93
	97) Ikut memelihara kelestarian bahasa dan budaya Sunda	4888	65
16. Kondisi Politik/ Negara/ Pemerintahan	98) Kondisi negara secara umum	5836	23
	99) Memiliki pemerintahan yang baik	5335	43
	100) Partai politik dapat bersaing dengan sportif	3939	96
	101) Ikut memilih/ menggunakan hak pilih bila sudah memenuhi syarat	4191	89
	102) Ikut kampanye saat pilkada/	2773	101
	103) Ikut menjadi anggota parpol bila sudah memenuhi syarat	2594	102

Dari tabel 4.4 tersebut terlihat bahwa ranking tingkat kepentingan indikator tampak bervariasi pada setiap aspek. Peringkat (prioritas ranking 1-75) dan indikator-indikator yang muncul dari jawaban responden pada hasil tahapan pertama akan digunakan untuk menentukan aspek kebahagiaan dalam pembuatan instrumen *Skala Kebahagiaan Remaja*. Berdasarkan hasil tiga langkah tahapan eksplorasi *konstrak kebahagiaan remaja* tampak bahwa ke-16 aspek kebahagiaan masih terwakili oleh beberapa indikator yang dianggap penting oleh responden. Dengan demikian, ke-16 aspek tersebut akan

digunakan pada tahap pembuatan instrumen *Skala Kebahagiaan Remaja* pada tahap berikutnya.

Konstruksi Alat Ukur (*Instrument*) Skala Kebahagiaan Remaja

Pada tahap kedua penelitian ini, yaitu tahap pengkonstruksian instrumen *Skala Kebahagiaan Remaja*(SKR) maka dilakukan melalui langkah-langkah sebagai berikut:

a. Konseptualisasi dan operasionalisasi konstruk kebahagiaan remaja

Dari hasil eksplorasi dan identifikasi konstruk kebahagiaan remaja tahap pertama, dapat disimpulkan bahwa kebahagiaan remaja dalam konteks penelitian ini adalah *suatu emosi positif yang dihayati secara subjektif karena terpenuhi atau terpuaskannya indikator-indikator kebahagiaan yang dianggap penting oleh subjek yang meliputi aspek:*

- 1) *Kesejahteraan psikologis/ ketenangan batin*, yaitu suasana psikologis atau batiniah yang dirasakan dan membuat subjek bahagia seperti perasaan tenang atau damai, merasa senang, merasa puas dengan keadaan saat ini, bisa bertahan atau sabar saat menghadapi ujian atau musibah, perasaan bebas atau tidak tertekan, sesuatu yang membuat semangat dan optimis, serta merasa penting atau berarti buat orang lain.
- 2) *Kehidupan keluarga*, yaitu semua aktivitas, harapan, dan suasana kekeluargaan yang dirasakan subjek bersama keluarganya seperti saat memiliki kedekatan dengan keluarga, bisa berkumpul beraktivitas bersama keluarga, memiliki keluarga yang rukun atau harmonis, saling menghormati antar anggota keluarga, bisa saling komunikasi secara terbuka, serta saat bisa membahagiakan atau membanggakan keluarga
- 3) *Tercapainya tujuan / harapan (productivity)* ,yaitu tercapainya apa yang dicita-citakan atau ditargetkan dalam hidup, memperoleh apa yang diinginkan, serta saat memiliki prestasi atau mendapat penghargaan dalam bidang tertentu.

- 4) *Hubungan sosial*, yaitu terkait relasi subjek dengan lingkungan sosialnya yang ditandai dengan penerimaan teman sebaya, memiliki teman dekat, memiliki kebersamaan atau kesempatan bermain dengan teman, serta keterlibatan dalam organisasi maupun kegiatan sosial di lingkungannya.
- 5) *Agama/ spiritualitas*, yaitu kehidupan keagamaan yang bisa dijalani dan dirasakan subjek meliputi kesempatan untuk bisa menjalankan ibadah dengan teratur dan khusyu, keikutsertaan dalam kegiatan keagamaan, memiliki tempat ibadah yang nyaman dan bersih, melihat orang tua rajin beribadah, orang tua memberi tuntunan hidup sesuai agama, tidak melanggar ajaran agama, memiliki lingkungan masyarakat yang religius/ taat beribadah, hidup sesuai tuntunan agama, mencapai ridha Allah/ Tuhan Yang Maha Esa, dan bisa menyukuri semua pemberian-Nya
- 6) *Pendidikan*, yaitu berupa harapan subjek akan kesempatan dan fasilitas di bidang pendidikan seperti bisa sekolah di tempat yang diinginkan, biaya sekolah terjangkau, bisa naik kelas/ lulus ujian, bisa berprestasi, bisa melanjutkan sekolah ke jenjang yang lebih tinggi, dapat menyelesaikan PR atau tugas-tugas sekolah dengan baik.
- 7) *Ketersediaan dan pemanfaatan waktu luang*, yaitu dimilikinya waktu luang dan kesempatan untuk memanfaatkannya, misalnya memiliki waktu luang untuk istirahat, memiliki waktu luang untuk liburan atau rekreasi, ada waktu untuk main dengan teman, dan dapat meluangkan waktu untuk berolah raga.
- 8) *Kesehatan*, yaitu terkait kondisi kesehatan diri dan keluarga yang diharapkan dan upaya untuk menjaganya, misalnya harapan agar semua anggota keluarga sehat, memiliki kesehatan yang baik, tidak memiliki penyakit kronis, biaya kesehatan terjangkau, dan bisa menjaga kesehatan dengan berbagai cara .

- 9) *Kekayaan/ aset*, yaitu terpenuhinya fasilitas atau kebutuhan pribadi dan keluarga seperti memiliki rumah yang nyaman, fasilitas hidup yang lengkap/ memadai, terpenuhinya kebutuhan keluarga dan keluarga memiliki jaminan masa depan atau simpanan, memiliki barang-barang yang diinginkan dan memiliki banyak uang.
- 10) *Pendapatan (orang tua dan pribadi)*, yaitu besarnya pendapatan orang tua/ keluarga, kesesuaian pendapatan dengan pengeluaran keluarga, merasa puas dengan pendapatan keluarga, dan memiliki penghasilan sendiri atau mendapat uang saku/ jajan.
- 11) *Pekerjaan (orang tua dan pribadi)*, yaitu terkait pekerjaan orang tua, kesesuaian jenis pekerjaan orang tua dengan keahlian dan gaji, serta memiliki pekerjaan atau hobi yang menghasilkan uang
- 12) *Membantu/ menolong orang lain (community vitality)*, yaitu perasaan senang karena bisa menolong orang yang sedang kesulitan, meringankan beban orang lain, dapat membahagiakan atau ikut bahagia kalau orang lain bahagia.
- 13) *Kondisi lingkungan dan keamanan*, yaitu terkait kebersihan dan kenyamanan serta keamanan lingkungan tempat tinggal, seperti kebersihan kondisi air tanah, udara, dan adanya siskamling yang menjaga keamanan.
- 14) *Budaya dan bahasa*, meliputi penguasaan dan keikutsertaan dalam pelestarian budaya dan bahasa sendiri (bahasa Sunda) serta penguasaan bahasa asing.
- 15) *Kepribadian*, yaitu terkait ciri kepribadian yang menonjol dan teramati, seperti tingkat kecerdasan atau kepandaian, memiliki karakter yang baik atau menyenangkan, dapat menyesuaikan diri dengan lingkungan, dan bisa menjadi diri sendiri.
- 16) *Kondisi politik, negara, atau pemerintahan*, yaitu terkait kondisi politik, penyelenggaraan pemerintahan, dan keamanan negara.

Dari ke-16 aspek tersebut selanjutnya peneliti memilih 79 indikator berdasarkan indikator yang muncul dari jawaban kualitatif responden maupun hasil perangkungan pada jawaban kuantitatif. Sebaran indikator dari tiap aspek akan tercantum pada kisi-kisi (*blueprint*) alat ukur yang akan dibuat.

b. Penskalaan dan pembuatan item

Dalam pembuatan *Skala Kebahagiaan Remaja* (SKR) ini peneliti memilih menggunakan model penskalaan dengan metode interval tampak-setara (*method of equal-appearing intervals*) atau dikenal pula sebagai metode penskalaan Thurstone. Namun demikian, penentuan skornya akan menggunakan *penskalaan subjek*. Banyaknya kategori interval pada kontinum adalah 9 (skala1-9). Metode penskalaan subjek ini dipilih karena memiliki nilai praktis yang tinggi dan banyak diikuti oleh para perancang skala psikologi (Azwar, 2003).

Langkah berikutnya adalah menyusun kisi-kisi (*blueprint*) SKR. Dari 16 aspek dan 78 indikator yang sudah terpilih dari tahap eksplorasi konstruk. Karena setiap aspek memiliki jumlah indikator yang berbeda maka jumlah dan bobot aitem setiap aspek juga berbeda.

Instrumen SKR yang dibuat terdiri dari dua bagian: *bagian pertama* (SKR-1) berupa skala yang terdiri dari 158 item tersebut (sebelum uji-coba), *bagian kedua* (SKR-2) dibuat sebagai pembandingan yang terdiri dari 16 aitem yang merupakan 16 aspek SKR yang akan dinilai dari tingkat kepuasan subjek terhadap ke-16 aspek tersebut.

c. Uji coba instrumen dan identifikasi properti psikometris

1. Hasil Analisis dan seleksi aitem

Berdasarkan hasil analisis aitem dengan perhitungan *teknik analisis Pearson Product Moment* dan *Alpha-Cronbach* terhadap 158 aitem dari instrumen SKR-1 diperoleh hasil sebanyak 22 aitem memiliki daya beda yang

rendah ($r_{ix} < 0,3$) dan ada dua indikator yang gugur karena aitem-aitemnya memiliki daya beda yang rendah.

Berdasarkan hasil evaluasi baik secara kualitatif maupun kuantitatif yang telah dilakukan tersebut selanjutnya peneliti mengkompilasi ulang instrumen SKR-1 dengan memperhatikan pula segi efisiensi dan representasi aitem dari setiap aspek dan indikator. Berdasarkan hasil kompilasi ulang maka dipilihlah sebanyak 76 aitem dari 76 indikator dan 16 aspek.

Sementara untuk SKR-2 semua aitem (aspek) memiliki daya diskriminasi yang memuaskan ($r_{ix}^3 > 0,3$) sehingga hal itu menunjukkan adanya keselarasan atau konsistensi antara fungsi aitem dengan fungsi instrumen secara keseluruhan.

2) Uji reliabilitas

Dari hasil perhitungan bahwa SKR-1 memiliki koefisien reliabilitas *alpha-cronbach* $\alpha=0,964$ pada uji coba tahap-1 dengan 158 aitem dan menjadi $\alpha=0,958$ setelah uji coba tahap-2 dengan jumlah aitem 76. Sementara untuk SKR-2 diperoleh koefisien reliabilitas *alpha-cronbach* $\alpha=0,862$. Ini menunjukkan bahwa instrumen SKR-1 maupun SKR-2 dianggap reliabel atau memiliki reliabilitas yang memuaskan.

3) Uji validitas

Dari hasil perhitungan diketahui bahwa aspek-aspek pada SKR-1 memiliki indeks korelasi/ validitas masing-masing antara 0,577- 0,806. Hal ini menunjukkan instrumen SKR-1 memiliki validitas yang memuaskan.

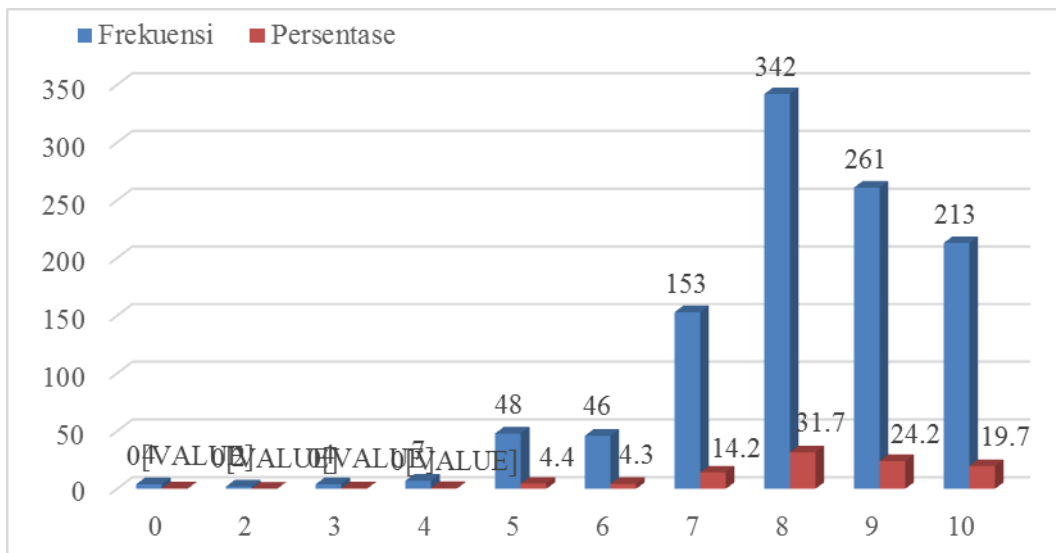
Sementara untuk melihat validitas instrumen SKR-2 dilakukan validasi konkuren dengan mengorelasikan skor total subyek pada SKR-1 dengan SKR-2. Hasilnya menunjukkan keduanya memiliki korelasi yang cukup signifikan ($r=0,642$, $P\text{-value}=0,00$). Dapat dikatakan kedua jenis instrumen SKR tersebut memiliki validitas yang memuaskan untuk dijadikan sebagai instrumen penelitian.

Kebahagiaan Berdasarkan Karakteristik Demografi dan Ekonomi

Selanjutnya akan dipaparkan gambaran tingkat kebahagiaan responden dan kaitannya dengan beberapa variabel karakteristik demografi responden. Untuk itu, perlu diketahui terlebih dahulu bagaimana gambaran tingkat kebahagiaan remaja Priangan Jawa Barat.

a. Tingkat kebahagiaan remaja Priangan Jawa-Barat

Untuk mendapatkan gambaran tentang tingkat kebahagiaan responden, peneliti mengajukan pertanyaan tunggal dengan meminta subjek untuk memilih salah satu angka dari skala 0-10 yang menunjukkan secara umum tingkat kebahagiaan (seberapa bahagia) subjek dengan kehidupannya secara keseluruhan hingga saat ini. Hasil survey menunjukkan ternyata rata-rata remaja Pringan Jawa Barat memiliki tingkat kebahagiaan yang tinggi (*Mean* = 8,19). Secara terinci sebaran responden berdasarkan tingkat kebahagiaannya tersaji pada diagram berikut ini:



Gambar 7.12 Sebaran Responden Berdasarkan Tingkat Kebahagiaan
(n = 1080)

Dari diagram di atas tampak bahwa sebagian besar responden (94%) memiliki skor tingkat kebahagiaan antara 6-10 yang menunjukkan secara umum sebagian besar responden merasa bahagia dalam hidupnya. Sebaliknya hanya sebagian kecil (1.6%) yang merasa kurang bahagia (skor antara 0-4).

Bila dipilah berdasarkan jenis kelaminnya maka sebaran responden berdasarkan jenis kelamin dan tingkat kebahagiaan bisa dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 7.5 Sebaran Responden Berdasarkan Jenis Kelamin dan Tingkat Kebahagiaan

Kebahagiaan		Skor Tingkat Kebahagiaan											Total
Jenis Kelamin		0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Laki-laki	f	3	0	1	2	2	26	28	79	149	102	92	484
	%	0,3%	0	0,1%	0,2%	0,2%	2,4%	2,6%	7,3%	13,8%	9,4%	8,5%	44,8%
Perempuan	f	1	0	1	2	5	22	18	74	193	159	121	596
	%	0,1%	0	0,1%	0,2%	0,5%	2,0%	1,7%	6,9%	17,9%	14,7%	11,2%	55,2%
Total	f	4	0	2	4	7	48	46	153	342	261	213	1080
	%	0,4%	0	0,2%	0,4%	0,6%	4,4%	4,3%	14,2%	31,7%	24,2%	19,7%	100%

b. Hubungan kebahagiaan dengan karakteristik demografi dan ekonomi

Berikut adalah hasil analisis *crosstabs* dan *koefisien kontingensi C* (*contingency coefficient*) untuk melihat seberapa besar korelasi antara tingkat kebahagiaan dengan beberapa karakteristik demografi dan ekonomi responden:

Tabel 7.6 Hubungan antara Karakteristik Responden dengan Tingkat Kebahagiaan

No.	Karakteristik Responden	P-value (Probabilitas- α)	Koefisien Korelasi	Keterangan
1	Jenis Kelamin	0,77	0,119	Tidak ada hubungan
2	Usia responden	0,543	0,274	Tidak ada hubungan
3	Wilayah (desa-kota)	0,053	0,124	Tidak ada hubungan
4	Asal daerah	0,00	0,374	Ada hubungan
5	Pendidikan responden	0,831	0,198	Tidak ada hubungan
6	Pekerjaan responden	0,901	0,062	Tidak ada hubungan
7	Pendapatan/uang jajan	1,00	0,579	Tidak ada hubungan
8	Pendidikan ayah	0,745	0,236	Tidak ada hubungan
9	Pekerjaan ayah	0,143	0,255	Tidak ada hubungan
10	Pendidikan ibu	0,577	0,245	Tidak ada hubungan
11	Pekerjaan ibu	0,184	0,267	Tidak ada hubungan
12	Pendapatan orang tua	1,00	0,614	Tidak ada hubungan

Keterangan:

- Jika $P\text{-value} > \alpha = 0.05$ maka H_0 diterima H_1 ditolak, artinya tidak ada hubungan antara karakteristik responden dengan tingkat kebahagiaan.
- Jika $P\text{-value} < \alpha = 0.05$ maka H_0 ditolak H_1 diterima, artinya ada hubungan antara karakteristik responden dengan tingkat kebahagiaan

Dari hasil korelasi pada tabel 4.6 tampak bahwa hanya asal daerah di mana subyek tinggal yang ada hubungannya dengan tingkat kebahagiaan responden, sedangkan yang lainnya tidak ada hubungan yang signifikan. Namun bila dikomparasi dengan korelasi *Pearson* untuk karakteristik responden yang berskala interval (pendapatan responden dan pendapatan orang tua) dan analisis korelasi *Rank Spearman* untuk yang berskala ordinal (tingkat pendidikan responden, ayah, dan ibu), ternyata selain *asal daerah*

ternyata *tingkat pendapatan responden* cukup memiliki hubungan yang signifikan dengan tingkat kebahagiaan responden ($P\text{-value}=0,29 < \alpha=0,05$) meskipun hubungannya tergolong lemah ($r=0,067$). Artinya variasi tingkat kebahagiaan berhubungan dengan variasi tingkat pendapatan responden namun tidak dengan pendapatan orang tua. Karakteristik responden yang lainnya secara konsisten tidak menunjukkan korelasi yang signifikan dengan tingkat kebahagiaan.

Sementara berdasarkan hasil uji beda rata-rata dengan uji *t-test* untuk karakteristik dengan dua kategori (jenis kelamin dan wilayah tempat tinggal) dan uji analisis *anova* untuk karakteristik responden dengan kategori lebih dari dua, terdapat beberapa karakteristik responden yang ikut memengaruhi perbedaan tingkat kebahagiaan responden, antara lain:

1) Jenis kelamin

Analisis statistik berdasarkan uji *t-test* menunjukkan bahwa terdapat perbedaan signifikan tingkat kebahagiaan [$t(1078) = -2.781, p\text{-value}=0.006 < \alpha=0,05$] antara responden laki-laki ($M = 8.05, SD = 1.579$) dengan responden perempuan ($M = 8.30, SD = 1.397$). Hasil analisis tersebut menunjukkan bahwa responden perempuan memiliki rata-rata tingkat kebahagiaan yang lebih tinggi dibanding responden perempuan.

2) Wilayah tempat tinggal (pedesaan/ perkotaan)

Penduduk yang tinggal di daerah perkotaan memiliki rata-rata tingkat kebahagiaan yang lebih tinggi ($M = 8.34, SD = 1.403$) dibanding responden yang tinggal di pedesaan ($M = 8.04, SD = 1.552$) dengan perbedaan yang cukup signifikan [$t(1078) = -3.291, p\text{-value}=0.001 < \alpha=0,05$].

3) Asal daerah

Berdasarkan uji beda anava tampak juga terdapat perbedaan rata-rata tingkat kebahagiaan yang signifikan berdasarkan asal daerah Priangan. Perbedaan mencolok terlihat antara responden yang berasal dari Kota Sumedang yang memiliki rata-rata tingkat kebahagiaan yang

Sementara berdasarkan karakteristik demografi lainnya tidak terdapat perbedaan rata-rata dalam tingkat kebahagiaan remaja. Hasil lebih rinci dari hasil uji beda rata-rata bisa dilihat pada tabel 4.7 berikut ini:

Tabel 7.7 Perbedaan Tingkat Kebahagiaan Berdasarkan Karakteristik

Responden

No.	Karakteristik Responden		Rata2 (Mean)	Standar Deviasi	t-value	P - value	Keterangan
1	Jenis Kelamin	Laki-laki	8,05	1,579	-2,781	0,006	Ada perbedaan
		Perempuan	8,30	1,397			
2	Wilayah	Desa	8,04	1,552	-3,291	0,001	Ada perbedaan
		Kota	8,34	1,403			
No.	Karakteristik Responden		Rata2 (Mean)	Standar Deviasi	F- value	P - value	Keterangan
3	Asal daerah		8,19	1,486	9,204	0,000	Ada perbedaan
	1) Kota Bdg		8,12	1,443			
	2) Kabupaten Bdg		8,07	1,586			
	3) Kota Garut		8,34	1,684			
	4) Kabupaten Garut		8,29	1,300			
	5) Kota Tasikmalaya		8,42	1,453			
	6) Kabupaten Tasikmalaya		7,03	1,777			
	7) Kota Ciamis		8,40	1,140			
	8) Kabupaten Ciamis		8,16	1,389			
	9) Kabupaten Sumedang		8,60	1,136			
	10) Kota Sumedang		8,63	1,136			
4	Usia responden		8,19	1,486	0,829	0,601	Tidak ada perbedaan
5	Jumlah saudara		8,19	1,486	0,979	0,455	Tidak ada perbedaan
6	Pendidikan responden		8,19	1,486	1,281	0,263	Tidak ada perbedaan

7	Pekerjaan responden	8,19	1,486	1,466	0,123	Tidak ada perbedaan
8	Pendapatan/uang jajan	8,19	1,486	1,213	0,105	Tidak ada perbedaan
9	Pendidikan ayah	8,19	1,486	1,202	0,294	Tidak ada perbedaan
10	Pekerjaan ayah	8,19	1,486	0,524	0,817	Tidak ada perbedaan
11	Pendidikan ibu	8,19	1,486	0,676	0,713	Tidak ada perbedaan
12	Pekerjaan ibu	8,19	1,486	0,652	0,734	Tidak ada perbedaan
	Pendapatan orang tua	8,19	1,486	0,957	0,598	Tidak ada perbedaan

Keterangan:

- Jika $P\text{-value} > \alpha = 0.05$ maka H_0 diterima H_1 ditolak, artinya tidak ada perbedaan tingkat kebahagiaan berdasarkan karakteristik responden
- Jika $P\text{-value} < \alpha = 0.05$ maka H_0 ditolak H_1 diterima, artinya ada perbedaan tingkat kebahagiaan berdasarkan karakteristik responden

Pembahasan

Pada tahap pertama penelitian, yaitu tahap eksplorasi kontrak kebahagiaan remaja, telah terumuskan apa yang dimaksud dengan kebahagiaan menurut remaja, yaitu *suatu emosi positif yang dihayati secara subjektif karena terpenuhi atau terpuaskannya indikator-indikator kebahagiaan yang dianggap penting oleh subjek yang bisa bersumber dari aspek: kesejahteraan psikologis/ ketenangan batin, kehidupan keluarga, tercapainya tujuan / harapan) productivity , hubungan sosial, agama/ spiritualitas, pendidikan, ketersediaan dan pemanfaatan waktu luang, kesehatan, kekayaan/ aset, pendapatan (orang tua dan pribadi), pekerjaan (orang tua dan pribadi, membantu/ menolong orang lain (community vitality), kondisi lingkungan dan keamanan, budaya dan bahasa, kepribadian, dan kondisi negara atau pemerintahan.*

Secara umum memang tampak tidak terlalu ada perbedaan dengan studi-studi terdahulu, dimana makna atau pengertian kebahagiaan umumnya mengacu pada suatu kondisi emosi yang positif yang dimaknai secara subjektif oleh seseorang, sebagaimana disampaikan oleh Snyder dan Lopez (2007). Sejalan dengan pendapat itu, Diener dkk. (2002) menyatakan kebahagiaan menekankan kepada kesenangan, kepuasan, dan makna hidup yang dihayati subjek.

Muncul kekhasan yang mencirikan budaya Sunda (termasuk budaya kolektif), pada khususnya dan budaya Indonesia pada umumnya adalah aspek keluarga dan atau relasi sosial, terutama relasi dengan orang-orang terdekat, menjadi aspek terpenting dalam menentukan kebahagiaan yang sering muncul dari jawaban responden, dari mulai studi pendahuluan sampai hasil akhir penelitian. Hal ini sejalan juga dengan beberapa temuan penelitian sebelumnya, antara lain penelitian Anggoro dan Widhianto (2010), survey BPS (2014), serta penelitian Kardinah dkk (2015) yang juga menenpatkan aspek keluarga sebagai aspek yang paling banyak diungkapkan responden dalam menentukan kebahagiaan. Budaya gotong royong, *silih asah*, *silih asuh*, dan *silih asih*, tampak berkaitan erat dengan temuan-temuan tersebut. Dalam alam budaya Sunda bisa jadi hal itu berkaitan dengan inti pola dasar ajaran Sunda yang diterapkan melalui Tri-Dharma (Tiga Kebaikan), salah satunya yaitu *Dharma Bakti*, yakni seseorang yang telah menjalankan budhi kebaikan terhadap diri, keluarga, serta di lingkungan kecil tempat ia hidup, sehingga manusianya bergelar ‘manusia utama’.

Hal lain yang menarik untuk dibahas adalah meskipun hasil survey BPS (2015) menunjukkan indeks Jawa Barat (67,66) menempati urutan paling rendah diantara provinsi di pulau Jawa, namun remaja Sunda Priangan-Jawa Barat yang menjadi responden penelitian ini ternyata memiliki rata-rata tingkat kebahagiaan yang cukup tinggi ($M=8,19$ dari skala 0-10). Sekitar 94 % responden menghayati dirinya cukup sampai sangat bahagia (skor 6 - 9).

Namun demikian, tentunya untuk mengetahui lebih lanjut indeks kebahagiaan remaja secara lebih representatif dan objektif hal itu perlu digali lebih lanjut dengan alat ukur yang lebih komprehensif bukan hanya sekedar berdasarkan penghayatan subyektif semata.

Temuan lainnya perempuan umumnya memiliki rata-rata tingkat kebahagiaan yang lebih tinggi dibanding laki-laki. Hal ini sejalan dengan temuan Campton (2005), yang menemukan fakta bahwa perempuan lebih memiliki banyak kapasitas untuk merasakan senang dibandingkan dengan laki-laki. Demikian pula sesuai dengan temuan BPS (2014) responden yang tinggal di perkotaan menunjukkan rata-rata tingkat kebahagiaan yang lebih tinggi dibanding yang di desa.

Tidak ada hubungan yang signifikan antara jenis kelamin dengan tingkat kebahagiaan, artinya variasi tingkat kebahagiaan tidak berhubungan dengan variasi jenis kelamin. Hal itu tidak sesuai dengan temuan Diener dkk (1999) yang menyatakan bahwa usia, jenis kelamin, dan pendapatan, berhubungan dengan kebahagiaan meskipun korelasinya tidak terlalu tinggi dan BPS (2014) menyebutkan bahwa ada perbedaan kebahagiaan berdasarkan wilayah, tempat tinggal status pernikahan, usia, jumlah keluarga, pendapatan, dan tingkat pendidikan.

Dalam penelitian ini hanya pendapatan responden dan asal daerah yang memiliki hubungan dengan kebahagiaan meskipun korelasinya juga sama tidak terlalu tinggi. Hal ini sejalan diantaranya dengan gagasan Campton (2005) yang menyatakan bahwa pendapatan, kesehatan, usia, ras, dan etnis, serta pendidikan, tidak berhubungan dengan kebahagiaan.

Pada tahap kedua telah dihasilkan alat ukur atau instrumen *Skala Kebahagiaan Remaja* (SKR) yang terdiri dari dua bagian yaitu SKR-1 yang terdiri dari 76 aitem dan SKR-2 yang terdiri dari 16 aitem.

SKR-1 dan SKR-2 ini bisa dipakai secara bersama-sama maupun terpisah bergantung kepentingannya. Bila ingin mendapatkan data kebahagiaan yang lebih lengkap dengan mengukur aspek subyektif maupun obyektif yang ikut menentukan

kebahagiaan maka disarankan menggunakan SKR-1 atau dua-duanya. Namun, untuk penelitian yang simpel dan lebih menekankan sisi efisiensi maka sebaiknya menggunakan SKR-2.

Simpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan yang telah dipaparkan maka dapat diambil beberapa simpulan dari penelitian ini:

Konstrak kebahagiaan dalam pandangan remaja sunda priangan yaitu *suatu emosi positif yang dihayati secara subjektif karena terpenuhi atau terpaukannya indikator-indikator kebahagiaan yang dianggap penting oleh subjek yang bisa bersumber dari aspek-aspek*.

Beberapa karakteristik demografi responden yang ikut menentukan perbedaan tingkat kebahagiaan adalah jenis kelamin, wilayah tempat tinggal, dan asal daerah. Sementara yang memiliki hubungan yang signifikan dengan kebahagiaan adalah asal daerah dan pendapatan responden, namun korelasinya tidak terlalu tinggi. Sementara aspek-aspek demografi dan ekonomi lainnya (usia, jumlah saudara, pendidikan, pekerjaan, dan pendapatan orang tua) dalam penelitian ini tidak teruji memiliki daya beda maupun korelasi yang berarti dengan kebahagiaan.

Skala Kebahagiaan Remaja (SKR). Baik SKR-1 maupun SKR-2 yang dikonstruksi berdasarkan pendekatan *indigenous psychology*

Berdasarkan temuan dan simpulan, beberapa rekomendasinya adalah dengan eksplorasi terhadap konstrak-konstrak psikologi lainnya selain kebahagiaan, untuk menghasilkan instrumen Skala Kebahagiaan Remaja yang lebih reliabel dan memiliki validitas serta konsistensi yang tinggi maka ke depan perlu dilakukan uji reliabilitas dan validitas dengan berbagai metode, penelitian dan pengujian instrumen kebahagiaan bisa diperluas lain dengan melibatkan variasi usia maupun etnis yang berbeda sehingga diperoleh generalisasi hasil penelitian yang lebih luas.

DAFTAR PUSTAKA

- Azwar, S. (2002). *Penyusunan Skala Psikologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Badan Pusat Statistik. (05/02/2015). *Indeks Kebahagiaan Indonesia 2014 Sebesar 68,28 pada Skala 0-100*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 dari <http://www.bps.go.id/brs/view/id/1117>
- Berk, L.E. (2012). *Development Through The Lifespan : Dari Prenatal Sampai Remaja*. Terjemahan Daryanto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Carr, A. (2004). *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strength*. New York: Brunner-Routledge
- Center for the Advancement of Health. (2008). *Happiness and Satisfaction Might Lead to Better Health*. Diunduh tanggal 29 Maret 2016 dari <http://www.sciencedaily.com/releases/2008/08/080830161434.htm>
- Compton, C.W. (2005). *An Indroduction to Positive Psychology*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning
- Creswell, J.W. (2010). *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Terjemahan Achmad Fawaid. Edisi ke-3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Diener, E., Lucas, R.E. & Oishi S. (2005). *Subjective WellBbeing: The Sciense of Happiness and Life Satisfaction. Hand Book of Positive Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Diener, E. et.all. (2008). *Unlocking the Myteries of Psychological Wealth*. Malden: Blackwell Publishing.
- Djatnika, Ratna. (1998). *Pelatihan Penyusunan dan Pengujian Alat Ukur Ilmu Sosial*. Jatinangor: Fakultas Psikologi Universitas Padjadjaran.
- Ekadjati, E.S. (2014). *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah*. Bandung: Pustaka Jaya.

- Fikri, A. (06 Februari 2015). *Survei: Orang Riau Terbahagia, Yogya dan Bandung?* Diunduh tanggal 30 Maret 2016 dari <https://m.tempco.co/read/news/2015/02/06/058640354/survei-orang-riau-terbahagia-yogya-dan-bandung>
- Franklin, S.S. (2010). *The Psychology of Happiness: A Good Life*. New York: Cambridge University Press.
- Friedenberg, Lisa. (1995). *Psychological Testing: Design, Analysis, and Use*. USA: Allyn & Bacon.
- Hadi, S. (2004). *Metodologi Research: Untuk Penulisan Laporan Skripsi, Thesis, dan Disertasi*. Jilid 1. Yogyakarta: Andi.
- Hadi, S. (2004). *Metodologi Research: Untuk Penulisan Laporan Skripsi, Thesis, dan Disertasi*. Jilid 3. Yogyakarta: Andi.
- Handoko, E. (24 April 2015). *Swiss Negara Paling Bahagia di Dunia, Indonesia Ke-74*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 dari <http://internasional.kompas.com/read/2015/04/24/17133511/Swiss.Negara.Paling.Bahagia.di.Dunia.Indonesia.Ke-74>
- Hardjasaputra, A.S. (2004). *Bupati di Priangan: Kedudukan dan Peranannya pada abad ke-17- 19. Bupati di Priangan dan Kajian Lainnya mengenai Budaya Sunda*. Bandung: Pusat Studi Sunda.
- Harmaini & Yulianti. (Desember, 2014). *Peristiwa-Peristiwa yang Membuat Bahagia*. *Sympathic*. Jurnal Ilmiah Psikologi Fakultas Psikologi UIN SGD Bandung. Volume 7, Nomor 2.
- Hidayah, Z. (2015). *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*.
- Howell, D.C. (2010). *Statistical Methods for Psychology*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning.
- James, M. (2012). *Happiness and The Art of Being*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 www.amazon.com/author/michaeljames.
- Kardinah, dkk. (2015). *Kebahagiaan dalam Persepsi Orang Sunda Parahyangan*. (Hasil penelitian kelompok, tidak dipublikasikan). Bandung: Puslit UIN Sunan Gunung Djati.

- Mansur, Y. (2015). *Hidup Bahagia Menurut Al Quran*. Diunduh tanggal 29 Maret 2016 dari <http://www.mediaislamia.com/2015/01/hidup-bahagia-menurut-al-quran.html?m=1>
- Morris, D. (2006). *The Nature of Happiness*. London: Bookmarque
- Neuman, W.L. (2000). *Social Research Methods : Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon.
- Patilima, H. (2013). *Metode Penelitian Kualitatif*. Edisi Revisi. Bandung: Alfabeta.
- Roni. (07/01/2016). *Indeks Kebahagiaan Kota Bandung Tahun 2015 Sebesar 70,60 Pada Skala 0 – 100*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 dari :<http://portal.bandung.go.id/indeks-kebahagiaan-kota-bandung-tahun-2015-sebesar-7060-pada-skala-0-100>
- Rohaedi, A. (2005). *Sundakala, Cuplikan Sejarah Sunda Berdasar Naskah-Naskah "Panitia Wangsakerta" Cirebon*. Bandung: Pustaka Jaya
- Rosidi, A. dkk. (2000). *Ensiklopedi Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Santrock, J.W. (2002). *Life-Span Development: Perkembangan Masa Hidup*. Jilid I. Terjemahan Achmad Chusairi, S.Psi.dan Drs. Juda Damanik. Jakarta: Erlangga.
- Smith, J.A. (2009). *Psikologi Kualitatif*. Cetakan 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Snyder, C.R. & Lopez, S.J. (2002). *Handbook of Positive Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Sudjana. (2003). *Teknik Analisis Regresi dan Korelasi*. Bandung: Tarsito
- Sukardja, Dj. (2002). *Situs Karangkamulyan*. Cetakan kedua. Ciamis.
- Suyanto, B. (17/03/2015). *Membaca Indeks Kebahagiaan*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 dari <http://geotimes.co.id/membaca-indeks-kebahagiaan/>
- Tjandrasasmita, U. (2009). *Arkeologi Islam Nusantara*. Bandung: Gramedia
- Ujianto, A. (Februari 2012). *[Jalan-jalan] Belajar Tentang Index Kebahagiaan dari Bhutan*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 dari <http://proaktif-online.blogspot.co.id/?m=1>

- University of Phoenix. (2009). *What is Happiness*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 <http://www.pbs.org/.../topic/happiness/what-happines>
- Utami, E. (16/03/2016). *Indonesia Tempati Peringkat 79 dalam Indeks Kebahagiaan Dunia*. Diunduh tanggal 30 Maret 2016 dari m.suara.com/lifestyle/2016/03/16/211500/indonesia-tempati-peringkat-79-dalam-indeks-kebahagiaan.
- Ura, K. Et.all. (2012). *A Short Guide to Gross National Happiness Index*. Thimpu: The Centre for Bhutan Studies
- Wirawan, H.E. (2010). *Kebahagiaan Menurut Dewasa Muda Indonesia*. Jakarta: Universitas Tarumanegaran.
- Yayasan Penerjeman/ Penafsir Al Qur'an Depag. (1990). *Al Qur'an dan Terjemahnya*. Medinah Munawwarah: Muja'mma' Al Malik Fadh Li Thiba'at.
- Zahorka, H (2007). *The Sunda Kingdom of West Java From Tarumanagara to Pakuan Pajajaran with the Royal Center of Bogor*. Bandung: Yayasan Cipta Loka Caraka.

BAB VII

MENAKAR IDENTITAS GENERASI MILENIAL SUNDA

Nur'aini Azizah, Royanulloh, Widianoro, Mohamad Sopian

Generasi milenial menjadi bahasan yang menarik dewasa ini. Ditengah ritme perkembangan revolusi industri 4.0 generasi ini tumbuh dan berkembang. Mereka lekat dengan perkembangan teknologi digital, simbol revolusi industri 4.0. Generasi ini menjadi penopang bonus demografi Indonesia tahun 2030, sehingga milenial seolah menjadi harapan bangsa di masa krusial itu. Milenial berhadapan dengan era disrupsi, era yang serba cepat, dengan akses interaksi yang luas, melampaui sekat-sekat ruang dan waktu. Di tengah gempuran budaya pop dunia juga budaya khas negara lain, generasi milenial juga dituntut tetap menggenggam erat budaya daerahnya. Merekalah generasi yang harus terbuka dengan dunia luar juga diminta tetap melekat dan kreatif menjaga budayanya sendiri. Lalu, bagaimana generasi milenial Sunda menghayati identitas budayanya? Tulisan ini berupaya mengungkap secuil tentangnya.

Generasi Milenial

Secara bahasa, kamus besar bahasa Indonesia mendefinisikan kata milenial sebagai sesuatu yang berkaitan dengan milenium. Jika dihubungkan dengan kata generasi, maka generasi milenial di definisikan sebagai generasi yang lahir di antara tahun 1980-2000 dimana mereka hidup dengan teknologi informasi yang sudah canggih terutama internet. Generasi ini juga sering disebut sebagai Generasi Y, Gen Y, ataupun generasi Echo Boomer. Kata generasi sendiri merujuk pada efek *cohort*, yakni mereka mengalami waktu sejarah yang sama, serta terbentuk dari kejadian-kejadian sejarah dan pengalaman-pengalaman pada saat itu (Gilleard, 2004 dalam Ng & Johnson, 2015).

Mereka lahir dan tumbuh di era digital yang sudah memanfaatkan teknologi secara masif, berbeda dengan generasi sebelumnya yang belum memiliki teknologi yang secanggih saat ini, sehingga mau tidak mau akan ada beberapa karakteristik yang berbeda jika dibandingkan dengan generasi-generasi sebelumnya. Menurut hasil survei yang dilakukan oleh Pew Research Center (2010) terdapat beberapa karakteristik yang menjadi ciri khas pada generasi milenial ini, diantaranya:

1. Mereka lebih menginginkan untuk menjadi orang tua yang baik dibandingkan dengan memiliki karir yang baik, rumah dan ketenaran
2. 83% generasi milenial tidur bersama ponsel mereka, 75% membuat akun sosial media, menggunakan ponsel untuk mengirim pesan 88%
3. 74% mengatakan bahwa perkembangan teknologi memudahkan kehidupan manusia, 90% menggunakan internet secara aktif, 94% memiliki ponsel sendiri
4. Dari segi loyalitas, mereka memiliki loyalitas yang lebih rendah dibandingkan generasi-generasi sebelumnya, mayoritas memilih untuk berganti pekerjaan dibandingkan jika mereka harus bekerja dengan pekerjaan yang sama seumur hidup

Dalam konteks pekerjaan, produktivitas dalam pekerjaan pada generasi ini dapat ditingkatkan dengan melalui pemanfaatan media sosial. Hal ini sesuai dengan hasil studi yang dilakukan oleh Panjaitan dan Prasetya (2017) bahwa media sosial berpengaruh secara signifikan terhadap produktivitas dalam pekerjaan. Pada perkembangannya, kemajuan teknologi ini membawa dampak positif dan negatif bagi generasi milenial. Positifnya, generasi ini semakin dipermudah dalam proses pencarian dan pertukaran informasi. Namun, tidak bisa dipungkiri kemajuan ini juga memberikan dampak negatif yang tidak sedikit. Misalnya, saja berita hoax, pornografi, serta memungkinkan mereka terpengaruh oleh budaya asing (Tuasikal, 2018).

Derasnya informasi yang diterima oleh generasi ini diduga menjadi penyebab semakin lunturnya budaya bangsa dalam diri generasi milenial. Artinya, generasi saat ini lebih banyak yang menjadikan budaya luar sebagai pegangan atau kiblat dari perilaku mereka sehingga jati diri mereka sebagai bangsa Indonesia semakin luntur (Permatasari, 2018). Namun, menurut hasil studi yang dilakukan oleh Fathurroja, Mumtazah, Rosiana, Pudoli dan Fridayanti (2018) remaja yang tinggal di perbatasan antara tatar Sunda dan Jawa memiliki rasa kepemilikan yang hampir sama tingginya terhadap budaya mereka sendiri, namun mereka masih kurang dalam mengeksplorasi budaya mereka sendiri.

Faktor-Faktor yang Berpengaruh terhadap Identitas Etnik Milenial

Salah satu faktor yang sangat berpengaruh dalam penguatan identitas etnik individu adalah peran keluarga. Faktor keluarga tersebut diantaranya pola komunikasi orang tua (Yulita & Trigartanti, 2015) sebagai bahasa pengantar di rumah, dan pola asuh orang tua (Cohen, Milyavskaya, & Koestner, 2009) yang menjadi sarana bagi anak-anak dalam berinteraksi dalam keseharian. Peran orang tua cukup kuat dalam pembentukan identitas etnik karena generasi tua lebih kuat mengidentifikasi diri sebagai etnik tertentu daripada generasi yang lebih muda (Clement, Singh, & Gaudet, 2006). Selain itu, peran seorang ibu secara umum lebih menonjol dalam pengasuhan terhadap anaknya. Di samping itu, penelitian yang dilakukan Hughes (2009) menunjukkan bahwa perempuan memiliki keterikatan yang lebih kuat dengan etniknya daripada laki-laki. Kemudian hasil penelitian eksploratif oleh Rahman dkk. (2018) terhadap sejumlah 639 siswa di Jawa Barat yang menunjukkan bahwa gender, pendidikan orang tua, dan bahasa Sunda sebagai bahasa pengantar sehari-hari menjadi pembentuk identitas etnik Sunda.

Feitosa dkk. (2016) mengembangkan pengukuran identitas etnik yang disebut *Measurement Invariance Across Ethnic Group*, hal ini bersinggungan dengan analisis faktor identitas etnik, berikut uraiannya. Roberts dkk. (1999) mengatakan bahwa identitas etnik memiliki dua faktor (model dua-faktor). Identitas etnik memiliki dua faktor yaitu *commitment*, mengacu pada komitmen yang kuat terhadap satu kelompok etnik dan *affirmation*, berarti afirmasi positif terhadap kelompok (Phinney & Ong, 2007). Terdapat juga model tiga-faktor yang dikembangkan oleh Gaines dan kolega (2010) beserta Juang dan Nguyen (2010) yakni *behavioral (engagement)*, *cognitive (clarity)*, dan *affective (pride)*. Indonesia merupakan salah satu negara dengan etnik yang sangat variatif, sehingga rentan untuk mengalami diskriminasi antar etnis. Namun, di sisi lain, hal ini mendorong terbentuknya identitas etnik yang kuat pada anggota (Juang & Syed, 2010).

Dampak Identitas Etnik terhadap Generasi Milenial

Generasi milenial yang aktif di masyarakat hari ini berkisar pada rentang usia 17 sampai awal 20an. Secara psikologis, pada rentang usia ini, generasi milenial berada pada tahap remaja dan dewasa awal. Dalam teori psikososial (Hinrichs, 2004), erikson menjelaskan masa remaja ialah masa pembentukan identitas lewat interaksi dengan kelompok sebayanya. Pembentukan identitas ini amat penting dalam membentuk remaja yang memiliki peran aktif dalam kelompoknya. Remaja yang mampu memenuhi potensi lewat peran aktif di lingkungan ialah remaja yang mampu membentuk identitas dirinya yang eksklusif dan melekat kuat pada dirinya. Eksklusifitas identitas pada remaja boleh jadi membuat mereka resisten terhadap orang lain yang berbeda, namun demikian bagi erikson hal ini adalah sebuah fase yang harus muncul dalam diri seorang remaja.

Keberhasilan remaja dalam membentuk identitas yang spesifik akan mempengaruhi keadaan psikologis masa dewasa awal. Pada fase dewasa awal eksklusifitas identitas seorang remaja bergeser menjadi semakin inklusif, sehingga mampu terbuka terhadap ragam perbedaan individu di sekitarnya (Fleming, 2004). Keterbukaan pada usia dewasa akan mengantarkan ia mampu mengembangkan kariernya hingga membuka diri dalam menerima pasangan hidup maupun rekan di lingkungan kerja. Dengan demikian, terbentuknya identitas pada seorang remaja menjadi kunci keterbukaan diri terhadap perbedaan di usia dewasa, sehingga ia mampu menjadi pribadi yang adaptif dan sehat secara psikologis.

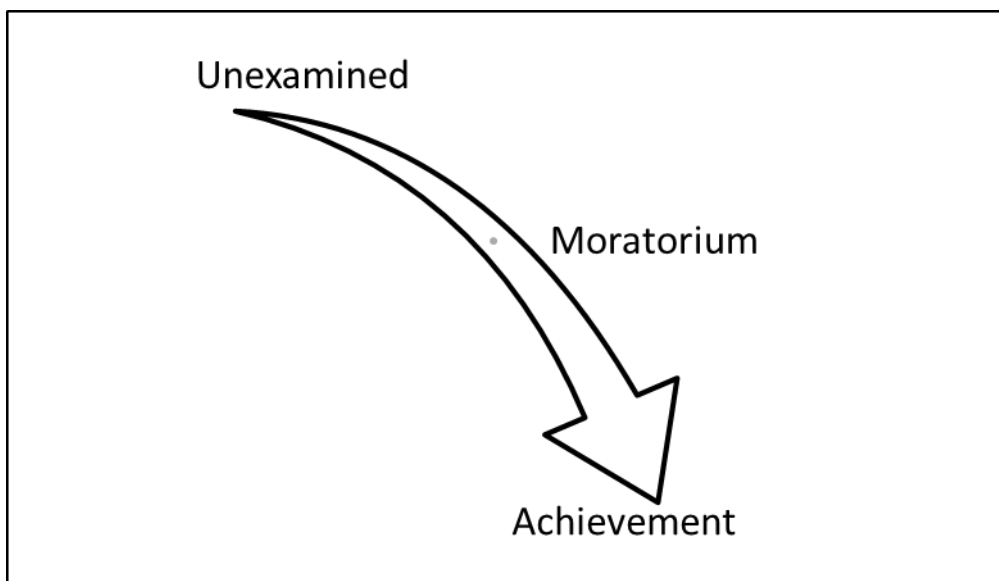
Identitas yang melekat pada seorang remaja maupun dewasa di lingkungan bisa bermacam-macam, salah satunya identitas etnik. Identitas etnik adalah identitas yang meliputi budaya, agama, letak geografis, bahasa, dan praktek kultural yang terkoneksi melalui jalur kekerabatan (Smokowski, Evans, Cotter, & Webber, 2014). Identitas etnik menjadi faktor psikologis yang berguna membentuk peran individu dalam masyarakat. Dalam generasi milenial yang multikultur, identitas etnik menjadi salah satu penopang membentuk pribadi yang ajeg dan konsisten dalam masyarakat. Identitas etnik yang terinternalisasi membentuk pribadi yang memiliki pengetahuan yang luas tentang budayanya, menganut nilai-nilai kearifan budayanya, serta memiliki perasaan dekat dengan kelompoknya. Hal ini akan memunculkan pribadi yang cakap berhasa daerah, tidak canggung bicara tentang budayanya, dekat dengan kelompoknya, hingga mampu berinteraksi secara baik dalam kelompoknya (Phinney, 1996). Hal ini dapat membentuk diri pribadi yang kompeten secara sosial dan memiliki perasaan berharga tentang dirinya.

Lebih lanjut, keberadaan identitas etnik akan membentuk evaluasi positif terhadap diri (Phinney & Chavira, 1992). Ia mampu melihat diri memiliki kelebihan-kelebihan yang bisa diandalkan sehingga membentuk rasa percaya diri dalam bersosialisasi. Maka, tidak heran terbentuknya identitas

etnik yang kuat dalam diri seseorang, dapat meningkatkan harga dirinya (Greene, Way, & Pahl, 2006). Selain itu, semakin kuat identitas etniknya maka ia akan semakin resisten terhadap pengalaman diskriminasi, sehingga tidak mudah mengalami depresi ketika mengalaminya (Torres & Ong, 2010). Identitas etnik berperan sebagai pagar yang membentengi tekanan pengalaman terdiskriminasi dalam interaksi antar etnik di dunia generasi milenial. Bagi Kiang, Gonzales-Backen, Yip, Witko, dan Fuligni (2006), kekuatan identitas yang besar, seseorang cenderung mampu menekan kecemasannya sehingga dapat hidup dengan perasaan yang lebih bahagia, sehingga seorang milenial akan lebih bahagia dalam menjalani kehidupan yang serba cepat dan dinamis. Keberadaan identitas etnik tidak hanya soal penguatan kondisi psikologis secara internal, tetapi juga mendorong hadirnya dukungan sosial, karena kemampuan menjalin relasi yang dekat dengan satu kelompok etniknya (Torres & Ong, 2010). Dengan demikian, identitas etnik menjadi komponen yang krusial bagi milenial yang berhadapan dengan lingkungan yang multikultural, dinamis, serba cepat, dengan iklim kompetisi yang ketat.

Identitas Etnik pada Generasi Milenial

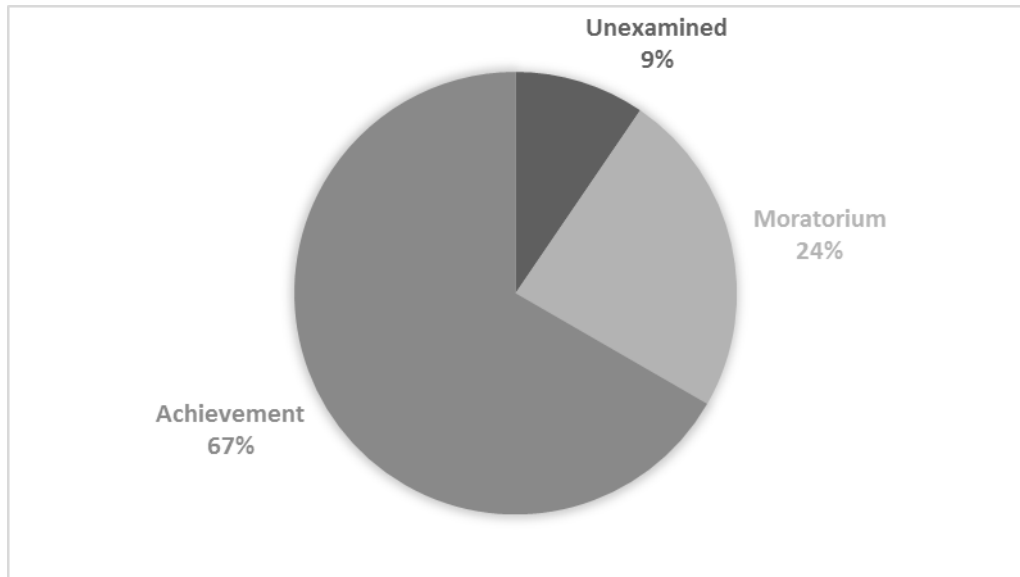
Identitas etnik adalah sebuah proses mengidentifikasi diri terhadap etnik asalnya (Phinney, 1996). Untuk membangun identitas etnik yang kuat, maka seorang individu melalui serangkaian proses berikut.



Gambar 8.1 Model Identitas Etnik Phinney

Semakin dalam, maka identifikasi seseorang terhadap etniknya akan semakin kuat. Menurut Phinney (1996), tahap *unexamined* ialah tahap dimana seseorang merasa tidak terikat dengan etniknya. Persoalan budaya sendiri bukanlah hal penting atau utama dalam hidupnya. Kebanyakan orang yang tumbuh di luar komunitas etniknya mengalami situasi semacam ini, ia lebih kuat mengidentifikasi etnik mayoritas di lingkungannya. Sementara itu, tahap *moratorium* adalah tahap dimana seseorang mulai sadar akan identitasnya, sehingga mulai terdorong memahami serta mencari informasi tentang etniknya. Pada dasarnya, tahap ini muncul disebabkan karena faktor eksternal, bisa berupa peristiwa rasis yang dialami ataupun karena faktor keturunan yang melatarbelakanginya. Tahap ini berjalan secara insidental, hanya muncul pada konteks tertentu saja. Ia muncul beberapa saat atau hanya pada tempat tertentu saja, misalnya ketika menghadiri pameran budaya suku atau etnik. Kemudian, apabila identitas etnik telah terinternalisasi dalam dirinya, maka seseorang mencapai tahap *achievement*. Pada tahap ini telah terbangun secara kuat *sense of self* sebagai suku tertentu.

Lalu, bagaimana dengan orang Sunda generasi milenial? Untuk menjawab ini telah dilakukan survei dengan menggunakan *open-ended questionnaire*. Pertanyaan diarahkan untuk mengungkap *familiar* atau tidaknya responden terhadap Suku Sunda. Survey melibatkan 31 orang bersuku Sunda dalam rentang usia 17 – 24 tahun. Hasil survey sebagai berikut.



Gambar 8.2 Persentase kategori identitas berdasarkan pengalaman hidup Generasi Sunda Milenial

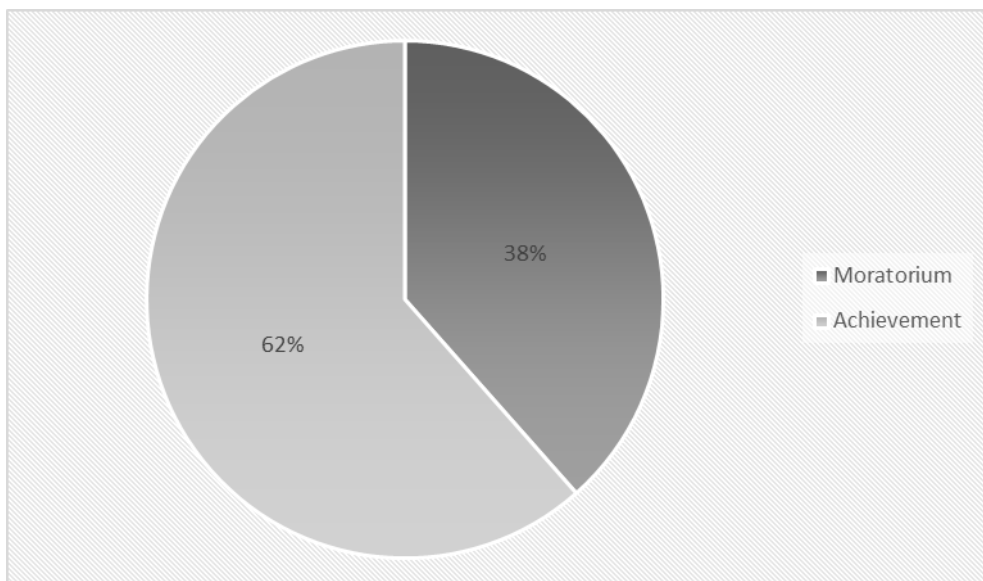
Data memperlihatkan bahwa generasi milenial sunda memiliki identifikasi yang kuat terhadap etniknya (67% responden). Berdasarkan pengalaman hidupnya, ditengah interaksi multicultural era revolusi industri 4.0 tidak membuat luntur identitas mereka sebagai seorang sunda. Mereka secara kuat meyakini bahwa mengidentifikasikan diri terhadap jati diri seorang sunda menjadi hal yang penting. Namun demikian, terdapat 24% yang tergolong tahap moratorium karena masih kuat dipengaruhi faktor eksternal dalam mengidentifikasikan diri terhadap suku Sunda. Hal yang

menarik pada temuan ini, 9% responden pada tahap *unexamined* tercatat disebabkan faktor kurangnya lingkungan yang menunjang. Hal ini memperlihatkan peran lingkungan menjadi hal yang penting, dengan mempertimbangkan responden dengan tahap *unexamined* juga berdomisili di kota besar.

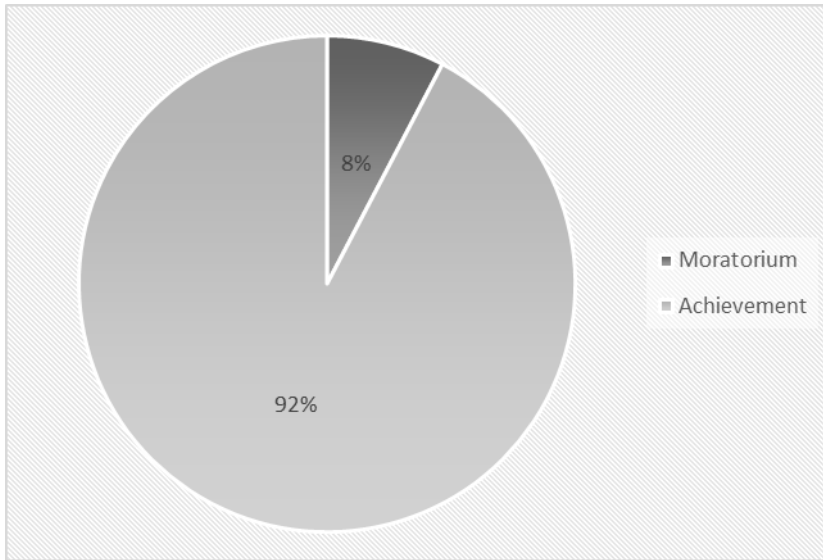
Untuk mendalami data ini, penulis menyelidiki lebih dalam responden pada tahap identitas etnik *achievement*. Pendalaman difokuskan pada tiga area, yaitu:

1. Pikiran tentang identifikasi diri terhadap Suku Sunda
2. Perasaan tentang identifikasi diri terhadap Suku Sunda
3. Perilaku identifikasi diri terhadap Suku Sunda

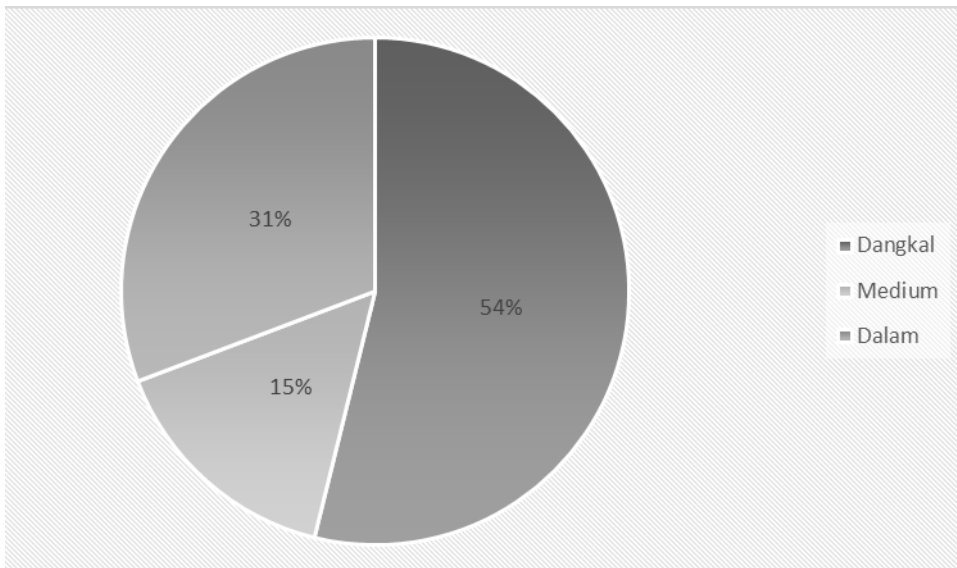
Pendalaman data memperlihatkan hasil sebagai berikut.



Gambar 2. Persentase kategori pikiran tentang identifikasi diri terhadap suku Sunda pada Sunda Milenial



Gambar 8.4. Persentase kategori perasaan tentang identifikasi diri terhadap suku Sunda pada Sunda Milenial



Gambar 8.5 Persentase kategori perilaku identifikasi diri terhadap suku Sunda pada Sunda Milenial

Hasil pendalaman menunjukkan, meskipun generasi milenial Suku Sunda memiliki identifikasi yang kuat, namun demikian terdapat kendala dalam diri mereka. Dalam pikiran mereka, identifikasi terhadap identitas Sunda merupakan hal yang penting dan harus dilakukan (Gambar 2). Sunda milenial berpendapat bahwa sebagai orang Sunda sudah sepatutnya mengenal identitas kesundaannya, sehingga ide untuk mendalami Sunda sebetulnya sudah tertanam. Hal ini berbanding lurus dengan perasaan mereka (Gambar 3). Sunda milenial memiliki ikatan emosi yang kuat dengan identifikasi diri mereka pada suku atau budayanya, sehingga dari aspek perasaan maka identitas etnik Sunda milenial lebih kuat dibandingkan dengan pikirannya. Hal ini menjadi ciri bahwa jika identitas kesundaan mereka terusik, maka dengan cepat dapat bereaksi terhadapnya. Karena faktor emosional yang lebih kuat yang melatarbelakanginya.

Namun demikian, jika didalami dari perilaku identifikasi diri yang dilakukan (Gambar 4). Maka, upaya Sunda Milenial dalam mengenal suku/budayanya, belum sejalan dengan pikiran dan perasaannya. Hal ini karena Sunda Milenial lebih didominasi oleh aktifitas yang masih dangkal dalam mengenal suku/budayanya. Aktifitas dangkal yang dimaksud adalah upaya mereka masih relative dari sumber yang terbatas, cenderung mengandalkan sumber-sumber yang telah tersedia di lingkungannya. Kegiatan eksplorasi yang kreatif dengan mendayagunakan segala potensi diri dan lingkungan belum dijalankan. Hal ini merupakan hal yang unik, karena perilaku identifikasi diri Sunda Milenial justru didominasi oleh karakteristik tahap *unexamined*, atau sekurang-kurangnya tahap *moratorium*. Dalam teori Sikap, adalah wajar jika terdapat perbedaan antara sisi kognitif (pikiran) dan afektif (perasaan) dengan perilaku yang ditampilkan. Hal ini menjadi indikasi adanya hambatan yang dialami Sunda Milenial dalam melakukan perilaku identifikasi diri terhadap suku/budayanya. Kehidupan Sunda Milenial yang multicultural menjadi salah satu tantangannya. Sunda Milenial menjadi seorang Sunda dengan tuntutan era keterbukaan, dimana eksklusifitas pada satu etnik tidak lagi familiar karena cenderung mengarah pada tindakan rasisme buta.

Sunda Milenial memiliki dua sisi yang saling bertolak belakang. Di satu sisi, mereka telah punya pikiran dan perasaan yang kuat tentang perlunya mengidentifikasi diri dengan suku/budaya, namun di sisi lain belum muncul tindakan-tindakan aktif yang mereka lakukan. Tentu saja, hal ini perlu menjadi perhatian serius untuk terus memacu Sunda Milenial mengenal budayanya, sehingga tidak hanya menjadi generasi yang *No Action Talk Only (NATO)* dalam membangun identitas etnik yang kuat.

DAFTAR PUSTAKA

- Clément, R., Singh, S. S., & Gaudet, S. (2006). Identity and adaptation among minority Indo-Guyanese: Influence of generational status, gender, reference group and situation. *Group Processes & Intergroup Relations*, 9, 289–304. doi:10.1177/ 1368430206062082.
- Cohen, L. R., Milyavskaya, M., & Koestner, R. (2009). The internalization of Jewish values by children attending orthodox Jewish schools, and its relationship to autonomy-supportive parenting and adjustment. *Journal of Jewish Education*, 75(4), 350-363.
- Departemen Pendidikan Nasional. (2008). *Kamus besar bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Fathurroja, Aqiila., Mumtazah, Humaira., Rosiana, Rosiana., Pudoli, Siti Barkah dan Fridayanti, Fridayanti. (2018). Gambaran Identitas Etnik Remaja Suku Jawa dan Sunda. *Jurnal Psikologi Islam dan Budaya*, 1 (2), DOI: 10.15575/jpib.vli2.3412
- Feitosa, J., Lacerenza, C. N., Joseph, D. L., Salas, E. (2017). Ethnic identity: Factor structure and measurement invariance across ethnic groups. *Psychol. Assess.*, 29(9), 1129-1141. doi: 10.1037/pas0000346
- Fleming, J. S. (2004). Erikson's psychosocial developmental stages. *In Childhood Development*. <https://doi.org/10.1137/S0097539705447311>
- Gaines Jr, S.O., Bunce, D., Robertson, T., Wright, B., with Goosens, Y., Heer, D., et al. (2010). [Evaluating the psychometric properties of the multigroup ethnic identity measure \(MEIM\) within the United Kingdom](#). *Identity*, 10(1), 1-19.
- Greene, M. L., Way, N., & Pahl, K. (2006). Trajectories of perceived adult and peer discrimination among Black, Latino, and Asian American adolescents: Patterns and psychological correlates. *Developmental Psychology*. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.42.2.218>

- Hughes, D., Hagelskamp, C., Way, N., & Foust, M. D. (2009). The role of mothers' and adolescents' perceptions of ethnic-racial socialization in shaping ethnic-racial identity among early adolescent boys and girls. *J Youth Adolesc.*, 38(5), 605-626. doi: 10.1007/s10964-009-9399-7
- Hinrichs, B. H. (2004). *Personality Theories*. Pearson Educational. <https://doi.org/10.1136/bmj.2.5044.564-c>
- Juang, L. P., & Nguyen, H. H. (2010). Ethnic identity among Chinese-American youth: The role of family obligation and community factors on ethnic engagement, clarity, and pride. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 10(1), 20-38. <http://dx.doi.org/10.1080/15283481003676218>
- Ng, Eddy S. W. dan Johnson, Jasmine McGinnis. (2015). *Millenials : Who are they, how they different, and why should we care?*. In Ronald J. Burke, Cary L. Cooper & Alexander Stamatios G. Antoniou., *The Multi Generation and Aging Workforce : Challenges and Opportunities* (h.121-137). Cheltenham: Edward Elgar Pub.
- Panjaitan, Poppy dan Prasetya, Arik. (2017). Pengaruh media sosial terhadap produktivitas kerja generasi milenial. *Jurnal Administrasi Bisnis*, 48(1).
- Permatasari, Tessa Andini. (2018, Mei 27). Membangun karakter bangsa di era Milenial. Diambil dari Tribunners: <http://m.tirunners.com/2018/05/27/membangun-karakter-bangsa-di-era-milenial>
- Pew Research Center. (2010). *Millenials : A potrait of generation next*. USA: Pew Research Center
- Phinney, J. S. (1996). Understanding ethnic diversity: The role of ethnic identity. *American Behavioral Scientist*. <https://doi.org/10.1177/0002764296040002005>
- Phinney, J. S., & Chavira, V. (1992). Ethnic identity and self-esteem: An exploratory longitudinal study. *Journal of Adolescence*. [https://doi.org/10.1016/0140-1971\(92\)90030-9](https://doi.org/10.1016/0140-1971(92)90030-9)

- Phinney, J. S., & Ong, A. D. (2007). Conceptualization and measurement of ethnic identity: Current status and future directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54(3), 271-281. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-0167.54.3.271>
- Rahman, A. A., Sarbini, Tarsono, Fitriah, E. A., & Mulyana, A. (2018). Studi eksploratif mengenai karakteristik dan faktor pembentuk identitas etnik Sunda. *JPIB : Jurnal Psikologi Islam dan Budaya*, 1(1), 1-8. <https://doi.org/10.15575/jpib.v1i1.2072>
- Roberts, R. E., Phinney, J. S., Masse, L. C., Chen, Y. R., Roberts, C. R., & Romero, A. (1999). The structure of ethnic identity of young adolescents from diverse ethnocultural groups. *The Journal of Early Adolescence*, 19(3), 301-322. <http://dx.doi.org/10.1177/0272431699019003001>
- Smokowski, P. R., Evans, C. B. R., Cotter, K. L., & Webber, K. C. (2014). Ethnic identity and mental health in American Indian youth: Examining mediation pathways through self-esteem, and future optimism. *Journal of Youth and Adolescence*. <https://doi.org/10.1007/s10964-013-9992-7>
- Syed, M., & Juang, L. P. (2014). Ethnic identity, identity coherence, and psychological functioning: Testing basic assumptions of the developmental model. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 20(2), 176-190. <http://dx.doi.org/10.1037/a0035330>
- Torres, L., & Ong, A. D. (2010). A daily diary investigation of Latino ethnic identity, discrimination, and depression. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*. <https://doi.org/10.1037/a0020652>.
- Tuasikal, Dita. (2018, Agustus 12). Kearifan lokal generasi muda di era milenial. Diambil dari Geotimes: <https://geotimes.co.id/opini/kearifan-lokal-generasi-muda-di-era-milenial/>
- Yulita, D. T., & Trigartanti, W. (2015). Pola komunikasi orang tua perantau Minang dalam membentuk identitas etnik kebudayaan Minangkabau terhadap anak. *Prosiding Penelitian Sivitas Akademika Unisba (Sosial dan Humaniora)*, 2, 331-335.

BAB IX

Akar Pendidikan Karakter di Pesantren Sunda: *Dangding* Kepesantrenan Haji Hasan Mustapa (1852-1930)¹

Jajang A Rohmana
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. A.H. Nasution No. 105 Cipadung Bandung
E-mail: jajangarohmana@uinsgd.ac.id

Pendahuluan

Tetap selalu menarik untuk mengkaji pergumulan dunia pesantren dari segala segi, termasuk dari perspektif pendidikan karakter. Mengingat sebagai lembaga pendidikan tertua di Nusantara, pesantren memiliki peran besar dalam membentuk kepribadian masyarakat Muslim di Indonesia. Secara lebih luas, kehadiran pesantren menandai kuatnya jaringan intelektual Muslim di Nusantara yang terhubung dengan tradisi intelektual di dunia Muslim sejak abad ke-17 hingga sekarang.² Pesantren sebagai subkultur masyarakat Indonesia telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari komunitas keserjanaan Islam.³ Pesantren mengajarkan para santrinya untuk membangun budaya kosmopolitanisme dengan bergaul dan bersatu dengan sesama anak bangsa secara multikultur. Semua suku terhubung secara kuat dalam komunitas ini, dari Aceh, Banten, Jawa, Mataram, Bugis dan lainnya dengan

¹ Sebagian bahan artikel ini pernah dipublikasikan dengan judul “*Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit: Pengalaman Didaktis Kepesantrenan Haji Hasan Mustapa (1852-1930)*,” *Jumantara*, Vol. 4 No. 2, 2013: 45-81.

² Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern ‘Ulama’ in the seventeenth and eighteenth centuries*. Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai’i Press, 2004; Jajat Burhanudin dan Ahmad Baedowi, ed., *Transformasi Otoritas Keagamaan, Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003, hlm. 18.

³ George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

jaringan ulama Mekah-Madinah sebagai poros pengikatnya.⁴ Sebagai sebuah subkultur, karakter pesantren terlihat dari cara hidup yang dianut, pandangan hidup dan tata nilai yang diikuti, serta hirarki kekuasaan intern tersendiri yang ditaati sepenuhnya.⁵

Karenanya, kontribusi pesantren terutama tampak pada lahirnya sosok karakter Muslim Nusantara yang tidak saja saleh dan mumpuni secara keilmuan, tetapi juga berkarakter kuat dalam menghadapi perubahan. Dari santri yang mumpuni berkembang menjadi kiai yang dihormati. Sebuah proses kaderisasi tanpa henti di tangan para kiai. Sejak lama pesantren dianggap menjadi kawah candradimuka bagi pembentukan karakter Muslim Nusantara. Karenanya dalam konteks pendidikan karakter, peran pesantren sama sekali tidak bisa diabaikan. Secara teoritis, apa yang disebut Lickona dengan disiplin moral (*moral discipline*) sebagai salah satu komponen inti dalam pendidikan karakter, pada dasarnya sudah sejak lama berkembang di pesantren.⁶ Begitu pun kedudukan guru sebagai pengasuh, model, sekaligus mentor moralitas (*the teacher as a caregiver, moral model, and moral mentor*), bukankah tidak bisa dilepaskan dari sosok kiai sebagai elemen paling esensial dalam tradisi pesantren dengan peran kharismatik dalam istilah Weberian.⁷

Tulisan ini mengkaji tentang nilai-nilai pendidikan karakter di pesantren dilihat dari perspektif pengalaman seorang ulama dan sastrawan Sunda era kolonial, Haji Hasan Mustapa (1852-1930). Ia pernah menjadi santri kelana di tatar Sunda dan Jawa, lalu tinggal lama di Mekah bergabung dengan

⁴ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a, Kosmopolatisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*, Jakarta: Pustaka Afid, 2012, hlm. 51.

⁵ Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," dalam M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1995, hlm. 43.

⁶ Thomas Lickona, "The Teacher's Role in Education," *Journal of Education*, Vol. 179, No. 2, 1997, hlm. 69.

⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1981, hlm. 55; Martin van Bruinessen, "Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning," dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world* [=Ethnologica Bernensia, 4], Berne: The University of Berne Institute of Ethnology, 1994, hlm. 121-146.

komunitas Jawi, hingga memilih berkarir menjadi penghulu di Kutaraja Aceh dan Bandung. Hasan Mustapa menuangkan pandangannya tentang pendidikan pesantren dalam puisi *dangding* Sunda beraksara pegon. Sebuah bentuk sastra Sunda lama yang tidak bisa lepas dari bayang-bayang tradisi sastra Jawa dalam bingkai budaya kosmopolitanisme pesantren.

Kajian didaktis pesantren ini kiranya penting dalam konteks bahwa pengembangan konsep pendidikan karakter di Indonesia mesti didudukkan dengan tidak melepaskan diri dari nilai-nilai kultural pesantren. Tanpa berpijak pada *turāth* dan tradisi pesantren, penanaman nilai pendidikan karakter di Indonesia adalah suatu hal yang absurd. Dengan kata lain, perlu digali terus-menerus nilai-nilai pendidikan karakter dalam khazanah sistem pendidikan bangsa sendiri.

Pesantren dan Pendidikan Karakter

Pesantren sebagai pusat transmisi Islam memiliki peran signifikan dalam peradaban Islam Nusantara.⁸ Ini terlihat tidak saja pada kuatnya representasi kultural pesantren dalam membentuk jaringan Islam Nusantara sejak abad ke-17, tetapi juga posisinya dalam menciptakan budaya kosmopolitanisme pesantren di segala aspek, baik pendidikan (ilmu pengetahuan), komunitas sosial, ekonomi, lingkungan, budaya hingga politik anti-penjajahan.⁹

Dalam bidang pengetahuan, pesantren mengajarkan kemandirian dalam budaya dan kerja pengetahuan. Pesantren sebagai subkultur memiliki tradisinya sendiri dengan kerja pengetahuan yang bebas dan mandiri melalui lima elemen dasar yang dimilikinya (pondok, masjid, santri, pengajaran teks

⁸ Mastuki HS dan M. Ishom El-Saha ed., *Intelektualisme Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003, hlm. 7.

⁹ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, hlm. 50.

keislaman berupa kitab kuning dan kiai).¹⁰ Kiai (Sunda: *ajengan, mama*) merupakan elemen paling esensial di pesantren, karena keluasan ilmunya tidak sekedar menjadi agen pialang budaya (*cultural broker*) yang mampu menyaring arus informasi di lingkungan santri dari dominasi unsur-unsur lokal, tetapi sekaligus berperan sebagai pelopor arus perubahan sosial dengan tetap menjaga keutuhan nilai ajaran Islam.¹¹ Karenanya, pertumbuhan sebuah pesantren sangat tergantung pada kompetensi pribadi kiainya. Kiai merupakan sumber mutlak kekuasaan dan otoritas. Tidak ada santri yang berani menantang otoritas kiai. Santri selalu mengharapkan kiainya memiliki kemampuan dalam seluruh masalah keislaman.

Seorang kiai mengajarkan sikap beragama dengan *role model*, contoh, amalan, dan teladan. Kiai membentuk karakter santri-santrinya untuk menjadi pribadi alim, ikhlas dan *wara*. Kiai membimbing santri 24 jam sehari. Sehingga santri menyaksikan sendiri teladan baik gurunya yang kemudian langsung diikutinya. Amalan agama bagi santri akan dirasakan lebih sempurna dengan mengikuti langsung contoh ideal kiainya. Intinya banyak menyaksikan kiai, berinteraksi secara rapat dan tidak menjauh akan semakin menyempurnakan ibadahnya.¹²

Ketaatan santri pada kiainya tidak bisa dilepaskan dari apa yang disebut dengan nilai kerelaan atau berkah (*barakah, blessing*) dari Allah melalui campur tangan kiai.¹³ Santri tinggal di pesantren untuk menyerahkan dirinya. *al-'ilm la yu'tik ba'dah hatta tu'tiyah kullak* (ilmu tidak akan memberikan sebagian dirinya sebelum engkau menyerahkan segenap dirimu kepadanya),

¹⁰ Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java," *Thesis*, Doctor of Philosophy, The Australian National University, 1980, hlm. 49.

¹¹ Clifford Geertz, "The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker," *Comparative Studies in Society and History*, (2), 1959, hlm. 250-256; Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M.Horikoshi, 1987, hlm. 241.

¹² Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, hlm. 56.

¹³ Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," hlm. 49; Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition," hlm. 79.

demikian kata Ibn Jama'ah dalam *Tadhkirah al-samī' wa al-mutakallim fī adab al-ālim wa al-muta'allim* (Pengingat bagi pendengar dan pembicara tentang adab bagi orang berilmu dan pencari ilmu). Ini syarat terpenting pendidikan pesantren, sehingga memungkinkan dirinya menjadi anak didik dalam arti sepenuhnya. Dengan kata lain, ia harus memperoleh berkah sang kiai dengan mengikuti segenap kehendaknya dan melayani segenap kepentingannya. Pelayanan sebagai tugas kehormatan sebagai ukuran penyerahan diri itu. Keberkahan itu di pesantren dijadikan alasan tempat berpijak santri menuntut ilmu. Alasan keberkahan ini kemudian menciptakan mekanisme konsensus dalam pembentukan tata nilai di pesantren.¹⁴

Karakter lainnya adalah senantiasa mengikuti sang kiai yang diungkapkan dengan bahasa *kumaha mama, nderek kiai*, atau *gurutta mato* (bagaimana kiai saja). Ia menjadi suatu cara pesantren membentuk kepribadian kaum santri untuk hidup bersama dalam tradisi. Ia berjalan sendirinya tanpa ada pengarahan, meski ia kerap menegur bila ada kesalahan. Tradisi dan praktek budaya ini lahir setiap hari, setiap kali hadir dan diikuti. Kiai menjadi panutan hidup dan menjadi jiwa dalam tradisi pesantren.¹⁵ Masyarakat Nusantara menyebut kebaktian pada kiai menyamai kebaktian pada siapapun yang dicintai. Pendidikan karakter melalui tradisi *kumaha mama*, menggerakkan, mengamalkan dan menampilkan tradisi di hadapan khalayaknya. Kebertahanan tradisi ini mencerminkan kekayaan khazanah pengetahuan, tanpa bicara dalam proses berguru.

Karenanya, bila pendidikan karakter secara luas dan spesifik berusaha mengintegrasikan nilai-nilai moral ke dalam kepribadian manusia,¹⁶ maka pesantren melalui jejaring kulturalnya, menjadi saluran efektif dalam

14 Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," hlm. 42-49.

15 Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, hlm. 60.

16 Thomas Lickona, "Educating for Moral Child," *The Education Digest*, 55, 1, September 1989, hlm. 45.

mensosialisasikan nilai-nilai moralitas itu. Pendidikan moral pesantren menjadi salah satu inti dari moralitas publik. Dengan demikian, modal penting pesantren sebagai institusi yang sejak awal menanamkan nilai-nilai pendidikan karakter salah satunya terletak pada peran penting kiai sebagai pengasuh, model sekaligus mentor; disiplin moral, dan refleksi etis. Pendidikan karakter pesantren seperti inilah yang juga dijalani oleh Hasan Mustapa seperti diungkapkan dalam sejumlah karya puisi *dangding*-nya.

Hasan Mustapa dan *dangding* kepesantrenan

Hasan Mustapa lahir dari keluarga pesantren yang juga akrab dengan tradisi Sunda. Tidak sedikit dari keluarganya, terutama dari pihak ibunya yang menjadi ulama pesantren sekaligus menjadi gurunya seperti KH. Hasan Basri (Kiarakonéng Suci, Garut) dan Kiai Muhammad (Cibunut, Garut).¹⁷ Selain itu, ia juga belajar pada Raden Haji Yahya, mantan penghulu, Kiai Abdul Hasan dari Tanjungsari Sumedang, dan Muhammad Idjra'i. Ia juga dikabarkan berguru pada Syekh Khalil Bangkalan.¹⁸ Dalam *dangding Kinanti Jung Indung Turun Ngalayung*, Hasan Mustapa juga menceritakan pengalaman masa kecilnya tersebut dididik dalam tradisi pesantren Sunda:

- | | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| 17. <i>Karéé umur genep taun</i> | Baru umur enam tahun |
| <i>Nu tadi ditarik deui</i> | Yang tadi ditarik lagi |
| <i>Kudu pantang pangwarahan</i> | Harus pantang dalam pendidikan |
| <i>Mimiti dititah ngaji</i> | Mulanya disuruh mengaji |
| <i>Nu kaembung saréréa</i> | Yang tidak diinginkan kita semua |
| <i>Dasar bapa bengis kesit</i> | Tapi bapak tegas dan gesit |

¹⁷ Tini Kartini, et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta, 1985), hlm. 13.

¹⁸ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung, Pustaka, 1989, hlm. 48.

- | | |
|---|--|
| <p>18. <i>Soré isuk nya diwuruk
Ngaji teu meunang melencing
Di seukseukan dikerasan
Mimiti teu meunang ulin
Alip-alipan narabas
Ku bapa pisan pribadi</i></p> | <p>Pagi sore diajari
Mengaji tidak boleh malas
Didorong dikerasin
Awalnya tidak boleh bermain
Alif-alifan diterabas (dibaca langsung)
Oleh bapak saya sendiri</p> |
| <p>19. <i>Indung ogé milu-milu
Malikan pangwarah tadi
Dirangkétan disintreukkan
Disapih jeung batur ulin
Pangbisana kana salat
Mindeng ngaji bari ceurik</i></p> | <p>Ibu juga ikut (mengajari)
Mengulang didikan tadi
Dipecut disentil
Dipisah dengan teman main
Paling bisa dalam shalat
Sering mengaji sambil menangis</p> |
| <p>20. <i>Barang umur tujuh taun
Disapih ngaji ka Suci
Dilalanyah dianggangan
Ngan meunang hatam sakali
Di Kiarakonéng téa
Embah Haji Hasan Bishri</i></p> | <p>Ketika umur tujuh tahun
Disapih mengaji ke Suci
Coba-coba belajar dulu dijauhkan
Ternyata cuma khatam sekali
Tempatnya di Kiarakonéng
Pada Embah Haji Hasan Bisri</p> |
| <p>28. <i>Geus umur dalapan taun
Arék dibawa ka haji
Dihalangan Tuan Holla
Méh méhan teu bisa indit
Majar mending ka iskola
Jeung Juragan Sukabumi¹⁹</i></p> | <p>Ketika umur delapan tahun
Mau dibawa ke haji (Mekkah)
Dihalang-halangi Tuan Holle
Hampir saja tidak bisa berangkat
Katanya mending ke sekolah (Belanda)
Dengan Juragan Sukabumi</p> |

Hasan Mustapa dididik dalam keluarga Muslim yang taat. Orangtuanya mengajarkan membaca Al-Qur'an, sebuah bentuk pendidikan Islam yang paling sederhana. Ia kemudian dilepas belajar ke pesantren pada usia enam tahun. Lalu berlanjut setelah kepulangan hajinya yang pertama (1860-1862) saat ia berusia 10-17 tahun. Pada usia remaja inilah Hasan Mustapa belajar di sejumlah pesantren selama sekitar tujuh tahun (1862 - 1869). Umumnya

¹⁹ Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A* (Bandung: Jajasan Kudjang, 1976, hlm. 60.

²⁰ Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1991, hlm. 10.

²¹ Tini Kartni, et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, hlm. 16-17.

pesantren Sunda di sekitar Garut, Tanjungsari, Sumedang dan Bangkalan Madura. Secara genealogis, karir kesarjanaan Islam Hasan Mustapa tidak bisa dilepaskan dari jaringan Nawawi Al-Bantani (1813-1879). Syeikh Khalil Bangkalan merupakan murid Nawawi. Elemen Banten kiranya memiliki tempat khusus terutama dalam konteks jaringan ulama Jawi Nusantara abad ke-19. Sayyid Ulama Al-Hijaz ini dianggap sebagai ulama arsitek intelektual pesantren berkat karya-karyanya.²²

Pada *dangding* di atas menarik juga bila melihat cerita Hasan Mustapa tentang upaya K.F. Holle (1829-1896), pengusaha perkebunan Cikajang dan juga penasehat pemerintahan Belanda, yang mencegah ayahnya (Haji Usman) untuk membawa Hasan Mustapa ke tanah suci. Upaya Holle tersebut boleh jadi terkait dengan semakin ketatnya pengawasan pihak kolonial atas para jemaah haji dan kemungkinan kalangan pesantren dan tarekat yang sejak awal abad ke-19 banyak terlibat pemberontakan.²³ Di Priangan, perlawanan kalangan ulama dan tarekat bersama petani sudah muncul sejak awal abad ke-18.²⁴ Tidak jelas bagaimana ayah Hasan Mustapa sebagai bawahan meyakinkan Holle untuk melepas Hasan Mustapa bergabung dengan jaringan intelektual Islam di tanah suci daripada ke sekolah Belanda bersama anak-anak *ménak* lainnya. Mungkin latar keluarga santri di sekitar orangtuanya menjadi alasan kuat baginya untuk memilih berhaji dan *masantrén* daripada belajar di sekolah Belanda. Embah Haji Hasan Basri dan Kiai

²² Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LkiS, 2004, hlm. 95-132.

²³ Tentang perang Padri (1821-1837) dan perang Jawa atau Diponegoro (1825-1830), lihat M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since 1200* (London: Palgrave, 2001), hlm. 180-181; Peter Carey, *The Power of Prophecy, Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*, (Leiden: KITLV Press, 2008); Nancy K. Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, (Durham and London: Duke University Press, 1995).

²⁴ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001, hlm. 60.

Muhammad Cibunut masih merupakan kerabat dekat ibunya. Sebagai anak satu-satunya, Hasan Mustapa sangat diharapkan menjadi orang yang memiliki ilmu (agama) tinggi dan bisa membanggakan keluarganya.²⁵

Hasan Mustapa pergi ke Mekah sebanyak tiga kali (1860-1862, 1869-1873, 1877-1882). Di Mekkah, ia antara lain berguru pada Shaykh Muhammad, Syekh ‘Abdulhamid Daghastani atau Sarawani, Syekh ‘Ali Rahbani, Syekh ‘Umar Shami, Shaykh Mustafa ‘Afifi, Sayyid Abu Bakar al-Sata Hasbullah, ‘Abdullah Al-Zawawi, dan lain-lain. Saat itu, Hasan Mustapa juga mengajar di Masjidil Haram, memberi ceramah tentang penafsiran Al-Qur’an dan menulis kitab tentang bahasa Arab di antaranya *Fath al-Mu’in* yang terbit di Mesir. Menurut Snouck Hurgronje berdasarkan informasi Abu Bakar Djajadiningrat dalam naskah tertanggal 17 Desember 1887, Hasan Mustapa diikuti oleh *several dozens* (lusinan) murid setiap kali mengajar. Snouck Hurgronje yang juga bernama Abdul Ghaffar untuk pertamakalinya berkenalan dengan Hasan Mustapa selama di Mekah.²⁶

Kedekatan Hasan Mustapa dengan Snouck Hurgronje tidak dapat diabaikan karena sangat berpengaruh terhadap perjalanan hidupnya sebagai seorang elite pribumi. Kedudukan sebagai Penghulu Besar (*hoefd* penghulu) di Kutaraja Aceh (1892-1895) dan Bandung (1895-1918) menjadikannya menjadi salah satu informan pribumi yang membuka informasi bagi Snouck Hurgronje untuk masuk ke sisi terdalam Islam dan Muslim di Hindia Belanda.²⁷ Ia adalah model perpaduan antara pribadi santri dan *ménak* yang

²⁵ Tini Kartini, et. al., *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, hlm. 13.

²⁶ C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, translated by J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam (Leiden: Brill, 2007), hlm. 287; Ajip Rosidi ed., *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2003), hlm. 263; Ajip Rosidi, *Manusia Sunda* (Bandung: Kiblat Pustaka Utama, 2009), hlm. 149.

²⁷ Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds*, (London-New York: Routledge Curzon, 2003), hlm. 82-84; Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2012), hlm. 158; Jajang Jahroni, “The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930).” *Thesis*. Leiden University, 1999, hlm. 22 and 41.

masuk ke dalam struktur kolonial. Ia adalah kelanjutan dari “Moesa” lain, dan Snouck Hurgronje adalah “Holle” lain.²⁸ Ia menjadi elite penghulu Priangan sekaligus masuk ke dalam lingkaran kaum *ménak* (*santana*) dan pada gilirannya lingkaran kolonial.²⁹

Kemampuan Hasan Mustapa dalam menguasai budaya Sunda menjadi alasan bagi Snouck Hurgronje untuk menariknya ke dalam birokrasi Belanda. Snouck Hurgronje sangat terobsesi dengan *adat-recht* (hukum adat) sehingga sangat beralasan menarik Hasan Mustapa sebagai informan kuncinya. Ini misalnya terlihat dalam tulisan etnografis Hasan Mustapa tentang adat-istiadat Sunda.³⁰ Posisi Hasan Mustapa karenanya berbeda dengan ulama pesantren yang tetap menjadi kelompok independen dan berada di luar sistem kekuasaan kolonial.³¹ Meski demikian, sebagai ulama birokrat, Hasan Mustapa tetap memiliki hubungan baik dengan kalangan pesantren hingga akhir hayatnya. Ini terlihat dalam korespondensinya dengan Kiai Kurdi dari Pesantren Sukawangi, Singaparna Tasikmalaya³² dan hubungan dekatnya dengan Ajengan Bangkonol, pengagum Hasan Mustapa sekaligus pemilik pesantren di daerah Bandung timur.³³

Berkat kedekatan dengan Snouck Hurgronje, Hasan Mustapa yang sempat memberi pengajaran agama di Mesjid Agung Garut (1882-1887, 1889-1891), pernah diajak Snouck Hurgronje ikut berkeliling Jawa dua kali dalam dua tahun (1889-1890). Ia mengunjungi banyak tempat termasuk pesantren,

²⁸ Tentang persahabatan Muhammad Moesa (1822-1886) dan K. F. Holle (1829-1896), lihat Mikihiro Moriyama, *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, trans. Suryadi, (Jakarta: KPG, 2005).

²⁹ Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998), hlm. 289.

³⁰ Haji Hasan Mustapa, *Bab Adat² Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta*, Ditjatakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi taoen 1913.

³¹ Jajat Burhanudin, *Ulama & Kekuasaan*, hlm. 168-172.

³² Haji Hasan Mustapa, *Bale Bandung, Susuratanana H. Hasan Mustapa sareng Kiai Kurdi*, Bandung: Rahmat Cijulang, 1984.

³³ Ajip Rosidi, *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, hlm. 8-9.

salah satunya pesantren Calincing Garut.³⁴ Hasan Mustapa kemudian menceritakan bahwa selepas perjalanannya ke Jawa, ia banyak menyalin berbagai primbon, kitab, pusaka dari Jawa yang kemudian diserahkan kepada Snouck Hurgronje.³⁵

Di sini kita bisa melihat bahwa membaca Hasan Mustapa tidak bisa dilepaskan dari jejak dunia pesantren yang terhubung dengan jaringan tradisi intelektual Islam di Haramayn dan Nusantara. Kedekatannya dengan Snouck Hurgronje, justru dijadikan jalan untuk sebanyak mungkin mengakses sekaligus mengembangkan pengetahuan tentang tradisi masyarakatnya yang didominasi pengaruh Islam dan pesantren. Meski tidak berbasis di pesantren, Hasan Mustapa tetap menjaga hubungan baik dengan kalangan pesantren. Sebagai orang yang pernah dididik di pesantren, ia sama sekali tidak bisa melepaskan pengaruh dunia pesantren yang sudah melekat dalam dirinya. Termasuk ketika ia menuliskannya dalam berbagai puisi *dangding*-nya, pesantren menjadi salah satu tema besar yang menjadi perhatiannya.

Dangding merupakan bentuk puisi Sunda yang dikarang dengan mengacu pada pola kaidah 17 jenis *pupuh*. Ia berisi berbagai hal, seperti cerita (hikayat, roman) atau uraian agama.³⁶ Seperti halnya *macapat* di Jawa, *dangding* dan *wawacan* biasa ditembangkan atau disenandungkan, bahkan pada acara yang dihadiri orang banyak (*mamaos* atau *beluk*), seperti

³⁴ PH. S. Van Ronkel, 'Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java, Uit Het Reisjournaal van Dr. C. Snouck Hurgronje.' *Bijdragen KITLV*. 101., 1942, hlm. 316.

³⁵ Haji Hasan Mustapa, *Bab Adat² Oerang Priangan*, hlm. 194.

³⁶ Ketujuh belas bentuk puisi *pupuh* tersebut adalah Asmarandana, Balakbak, Dangdanggula, Durma, Gambuh, Gurisa, Jurudemung, Kinanti, Ladrang, Lambang, Magatru, Maskumambang, Mijil, Pangkur, Pucung, Sinom, dan Wirangrong. *Pupuh* inilah yang kemudian melahirkan karangan berbentuk *wawacan* dan *guguritan*. *Pupuh* karenanya sangat terikat oleh nama, sifat (karakter), jumlah larik (*padalisan*) tiap bait (*pada*), jumlah suku kata (*guru wilangan*) pada setiap baris, bunyi vokal pada setiap akhir baris (*guru lagu*). Ma'mur Danasasmita, *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama* (Bandung: STSI Press, 2001), hlm. 171-172.

melahirkan, mencukur bayi, memperingati Shaykh Abdul Qadir dan lain-lain.³⁷ Sebagai sebuah karya sastra, *dangding* tidak terlepas dari pengaruh Islam dan budaya Jawa pasca jatuhnya Kerajaan Sunda oleh Cirebon, Banten dan Mataram pada 1579. *Dangding* bisa dianggap menjadi ciri keterpelajaran orang Sunda dalam menyerap pengaruh budaya Jawa. Sebagaimana Bu-jangga Manik, seorang bangsawan Sunda yang melakukan perjalanan ke Jawa dan Bali, dikenal “bisa carek Jawa” (pandai berbahasa Jawa) seperti diceritakan dalam naskah abad ke-16,³⁸ maka berkembangnya *dangding* juga menunjukkan kemampuan itu dan menjadikannya sebagai salah satu bagian kekayaan budaya Sunda.

Secara umum, *dangding* banyak dikembangkan oleh kalangan *ménak* Sunda. R.H. Muhammad Musa (1822-1886), *Hoefd Penghulu* Limbangan Garut, sastrawan Sunda pertama yang mempublikasikan karya sastra berbentuk *wawacan*. R.A.A. Kusumaningrat alias Dalem Pancaniti, Bupati Cianjur (1834-1863) juga menulis surat kepada istrinya dalam bentuk *dangding*. Demikian pula Hasan Mustapa saling berkirim surat dengan rekannya, Kiai Kurdi, mengenai masalah-masalah agama dalam bentuk *dangding*.⁴⁰ R.A.A. Martanagara, Bupati Bandung (1893-1918) yang banyak menulis *wawacan*, *piwulang* dan *babad*, R.A.A. Wiranatakusumah (1888-1965), bupati Bandung zaman kolonial, menyusun buku *Soerat Al-Baqarah* dan *Riwayat Kangdjeng Nabi Moehammad s.a.w* (1941) yang berbentuk *dangding*—kreativitas literer yang dewasa ini diteruskan oleh Hidayat Suryalaga (w. 2011) dengan adaptasinya atas seluruh isi kitab suci itu dalam

³⁷ Ajip Rosidi, *Mencari Sosok Manusia Sunda* (Bandung: Pustaka Jaya, 2010), hlm. 30-31 dan 194.

³⁸ J. Noorduyn dan A. Teeuw, *Tiga Pesona Sunda Kuna*, trans. Hawe Setiawan (Jakarta: Pustaka Jaya, 2006).

³⁹ Nina H. Lubis, *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, hlm. 240-241.

⁴⁰ . Haji Hasan Mustapa, *Bale Bandung* (Bandung: Rahmat Cijulang, 1984).

bentuk *dangding*.⁴¹ Namun dari sekian banyak *menak* Sunda yang menulis *dangding*, kiranya hanya Hasan Mustapa yang sangat kental dengan tradisi sastra kepesantrenan di tatar Sunda.

Hasan Mustapa adalah sastrawan Sunda terbesar yang menulis lebih dari 10.000 bait puisi *dangding* sufistik Sunda. Konserannya pada mistisisme Sunda memang mencengangkan bila melihat rentang waktu disusunnya ribuan *guguritan* mistik Hasan Mustapa (1900-1902).⁴² Di banding karya prosanya, puisi *dangding* Hasan Mustapa kiranya masih belum banyak yang tersentuh. Dari sekitar 10.000 bait, belum seluruhnya ditransliterasi dan dipublikasikan. Selain karena bahasa Sunda yang digunakannya cukup sulit bagi orang Sunda umumnya, juga naskahnya sendiri yang beraksara pegon sebagiannya masih tersimpan di UB Leiden. Namun, sebab lain yang tidak kalah penting adalah tema sufistik Sundanya yang cenderung pada tema besar *wahdat al-wujud*. Bahasa simbolis sufistik Hasan Mustapa disajikan ke dalam bentuk *dangding*, sehingga dibutuhkan sarjana yang mumpuni, tidak saja di bidang bahasa dan sastra Sunda bahkan Jawa, tetapi juga ahli di bidang keislaman khususnya tasawuf.

Berdasarkan catatan katalog *Naskah Sunda*, naskah-naskah *dangding* Hasan Mustapa ditandai dalam Cod. Or. 7872-7879 dan diberi judul *Kepercayaan dan Mistik* atau dalam dalam inventarisasi R.A. Kern ditandai dengan “over geloofsleer en mystiek” (bab kepercayaan dan mistik).⁴³

Kiranya naskah salinannya termasuk ke dalam naskah periode terakhir dilihat dari rentang beredarnya naskah Sunda antara abad ke-14 hingga akhir abad ke - 20 M. Aksara pegon yang digunakannya dalam naskah karenanya

⁴¹ Hawe Setiawan, “Cangkang Suluk Dangding Haji Hasan Mustapa sebagai Wadah Mistisisme Islam”, paper in *Sawala Mesek Karya Haji Hasan Mustapa*, UIN Bandung, 2009.

⁴² Ajip Rosidi, ed. *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*, hlm. 263.

⁴³ Edi S. Ekadjati, *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan* (Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation, 1988), hlm. 213.

berada dalam situasi kemunduran karena semakin terdesak oleh aksara Latin.⁴⁴

Selain koleksi UB Leiden, naskah salinan karya *guguritan* Hasan Mustapa juga terdapat di Perpustakaan Jakarta dan koleksi individu. Salah satunya adalah hasil salinan M. Wangsaatmadja, sekretaris Hasan Mustapa. Hasil suntingannya itu diberi judul *Aji Wiwitan* I-IV. Sayangnya Wangsaatmadja menyalinnya ke dalam aksara Roman dan kemudian naskah asli tulisan tangan Hasan Mustapa dimusnahkannya.⁴⁵

Publikasi *dangding-dangding* Hasan Mustapa umumnya dilakukan Ajip Rosidi. Ia memulainya dengan mempublikasikan hasil stensilan pada 1960 berjudul *Dangding Djilid nu Kaopat* memuat empat belas *pupuh*. Lalu *Haji Hasan Mustapa jeung karya-karyana* (1989) yang memuat lima *pupuh*, dan suntingan Ruhaliah atas naskah *dangding* Hasan Mustapa dari UB Leiden dalam Seri *Guguritan* Haji Hasan Mustapa (2009) yang baru menerbitkan lima *pupuh*. Selain itu, Iskandarwassid dan Josef C.D. (1987) sempat juga mempublikasikan suntingan sembilan *pupuh* dari UB Leiden. Kajian ini mencoba menyisir salah satu tema penting dalam *dangding-dangding*-nya tersebut, yaitu nilai pendidikan karakter kepesantrenan yang dahulu pernah dijalankannya.

Pendidikan karakter dalam *dangding*

Pendidikan pesantren menjadi salah satu agen pendidikan karakter di masyarakat. Ini tampak dari apa yang disebut Lickona sebagai disiplin moral (*moral discipline*) sebagai salah satu komponen inti dalam pendidikan karakter.⁴⁶ Ia secara luas mempromosikan pendidikan ke arah kematangan moral, dari egosentrisme ke kerjasama dan saling menghormati, mendorong

⁴⁴ Edi S. Ekadjati, "Sundanese Manuscripts: Their Existence, Functions, and Contents," *Journal of the Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies*, 2 (2003), hlm. 125-126.

⁴⁵ Tini Kartni et.al., *Biografi*, hlm. 39.

⁴⁶ Thomas Lickona, "The Teacher's Role in Education," *Journal of Education*, Vol. 179, No. 2, 1997, hlm. 69

pertumbuhan agensi moral (kapasitas berpikir, merasa dan bertindak) dan mengembangkan komunitas moral berbasis kejujuran, perhatian, dan penghormatan terhadap pemilik wewenang. Ia secara spesifik bertujuan untuk memberi penghargaan diri kepada yang lain sebagai pencapaian personal; kemampuan mengambil perspektif orang lain; moral *reasoning*; empati akan kebahagiaan orang lain; kemampuan kerjasama sosial dan berbagai ciri karakter seperti kebaikan, kejujuran, tanggung jawab dan penghormatan terhadap yang lain.⁴⁷

Kunci dari pendidikan karakter melalui disiplin moral tersebut terlihat dari pengalaman Hasan Mustapa selama belajar di pesantren Sunda sepanjang masa era penjajahan Belanda. Sedikitnya ia menyebut pendidikan karakter pesantren itu ke dalam beberapa ciri, yakni otoritas kharismatik kiai sebagai pemberi perhatian, model dan mentor; penanaman disiplin moral melalui pembelajaran bersahaja; dan menangkap kesadaran moral melalui refleksi batin sufistik.

1. Otoritas kharismatik kiai sebagai model dan mentor

Hasan Mustapa menceritakan pengalamannya selama *nyantri* di pesantren untuk meraih makna kesejatian diri. Ia menyebutnya dengan sebuah pengalaman didaktis yang tidak perlu banyak tingkah (*diwarah ku tanpa polah*) menerima apapun firman Tuhan (Al-Qur'an), hadis Nabi, dan petuah para ulama sebagai pemberi perhatian, model dan mentor. Ia menyebutnya *nutur pitutur* agar *capetang maca kalangkang*. Baginya ini semua diikuti dan dipatuhi untuk mendapat ketenangan dan kesempurnaan (*jatnika*). Hasan Mustapa menyatakannya dalam naskah *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit* (Or. 7876):

⁴⁷ Thomas Lickona, "Educating for Moral Child," *The Education Digest*, 55, 1, September 1989, hlm. 45.

⁴⁸ Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 26.

- | | |
|---|--|
| <p>7. <i>Jatnika batin nu tadi</i>
 <i>Jatnika ladang sangsara</i>
 <i>Dikéléték di pasantrén</i>
 <i>Diwarah ku tanpa polah</i>
 <i>Nu taya karasana</i>
 <i>Nutur pitutur Yang Agung</i>
 <i>Béak kitab béak Qur'an</i></p> | <p>Mulia batin yang tadi
 Kemuliaan hasil hidup prihatin
 Diurus sejak kecil di pesantren
 Dididik tanpa banyak tingkah
 Yang tiada terasa
 Mengikuti nasehat Yang Agung
 Habis kitab habis Qur'an</p> |
| <p>8. <i>Qur'an hadis saur Nabi</i>
 <i>Babaran para ulama</i>
 <i>Pamapéndé pamarépéh</i>
 <i>Ngarah alam ninggang wayah</i>
 <i>Rukun iman rukun Islam</i>
 <i>Kapatuh tepi ka sepuh</i>
 <i>Katiban alam sampurna</i></p> | <p>Qur'an hadis sabda Nabi
 Penjelasan para ulama
 Penyejuk, penenang
 Supaya alam tepat waktunya
 Rukun iman rukun islam
 Terpancuh sampai tua
 Mendapat alam kesempurnaan</p> |

Bait tersebut menceritakan bahwa bagi Hasan Mustapa, kemuliaan hidup yang dirasakannya saat menulis *dangding* ini merupakan hasil belajar hidup prihatin di pesantren. Hidup sederhana dididik mandiri. Umumnya mungkin memasak (*ngaliwet*) dan mencuci baju sendiri. Di sana Hasan Mustapa belajar dengan tak perlu banyak tingkah. Ia sekedar mengikuti saja apa kata firman Tuhan, hadis Nabi, dan nasehat para ulama. Semua itu kelak pada masanya mendatangkan kedamaian, ketenangan hidup dalam alam kesempurnaan. Nasehat ini mengingatkan kita pada sebuah ungkapan kaum santri, *zalaltu taliban wa 'azaztu matluban* (saya menempuh hidup prihatin dalam mencari ilmu hingga tiba masanya mendapat kemuliaan setelah mendapatkan apa yang dicari).⁴⁹

Dalam bait di atas, Hasan Mustapa juga mengingatkan akan tradisi pesantren yang sangat menghormati urutan sumber otoritas dalam beragama. Al-Qur'an sebagai sumber utama, hadis Nabi sebagai sumber utama setelah Al-Qur'an, dan ulama sebagai pewaris Nabi-Nya sebagai sumber otoritas berikutnya. Faktor ulama sebagai sumber otoritas menunjukkan karakter

⁴⁹ Iip D. Yahya, *Ajengan jeung Santrina: Pesantren Salafiyah di Jawa Barat*, Bandung: Penerbit Puspawarna, 2008, hlm. 48.

tradisi pesantren yang berbeda dengan kecenderungan Islam modernis. Kelompok terakhir cenderung merujuk pada dua sumber pertama secara langsung dengan tidak terlalu terikat secara ketat pada otoritas ulama dan tradisi terdahulu.⁵⁰ Sebagai wujud penghormatannya pada otoritas ulama, di bait lainnya karenanya Hasan Mustapa mengungkapkan bahwa prinsip belajar di pesantren adalah mengikuti apapun titah sang guru.

<i>Tarimana ka pibadi</i>	Kembalinya nanti ke diri sendiri
<i>Teu cara modal agama</i>	Tidak seperti modal agama
<i>Beunang ngala ti pasantrén</i>	Hasil yang didapat di pesantren
<i>Sapanjang tacan jatnika</i>	Sepanjang belum merasa mampu
<i>Muntang ka saha nya muntang</i>	Menggantung harapan pada siapa
<i>Mun lain kaguru-guru</i>	Kalau bukan ke para guru
<i>Nu ngawarah kaislaman</i>	Yang mendidik keislaman
<i>Kaislaman nu diulik</i>	Keislaman yang dipelajari
<i>Kaimanan nu disiar</i>	Keimanan yang dicari
<i>Ditaléngténg ka pasantrén</i>	Ditanyakan ke pesantren
<i>Difaqihan diushulan</i>	Difaqih diushul (dibuat paham agama)
<i>Dangdanan kapangéranan</i>	Hiasan ketuhanan
<i>Katungkul tepi ka mashur</i>	Dikuasai sampai termashur
<i>Capétang maca kalangkang</i> ⁵¹	Pandai membaca bayangan

Sang guru itu di pesantren Sunda dikenal dengan *pangersa, mama, ajengan* (Jawa: kyai). Ia merupakan elemen paling esensial dalam tradisi pesantren dengan peran kharismatik dalam istilah Weberian.⁵² Meskipun otoritas kharismatiknya itu memiliki batas-batas tertentu terkait perubahan

⁵⁰ James L. Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Los Angeles: University of California Press, 1978; Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*, Leiden: Brill, 2001; Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 8th edition.

⁵¹ Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 31.

⁵² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 55. Martin van Bruinessen, "Pesantren and kitab kuning," hlm. 121-146.

sosial politik yang lebih luas.⁵³ Namun perannya sebagai *cultural broker* mampu menyaring arus informasi di lingkungan santri dari unsur-unsur lokal yang tampak lebih dominan sekaligus berperan sebagai pelopor arus perubahan sosial di masyarakat dengan tetap menjaga keutuhan nilai ajaran Islam.⁵⁴

Melalui guru pesantren itu, keislaman dan keimanan dicari dan dipelajari. Beragam kitab kuning pesantren seputar fiqih dan ushul diajarkan sampai dikuasai.⁵⁵ Hasan Mustapa menyebutnya 16 macam ilmu (*fann*). Sampai ia bisa *capétang maca kalangkang* (pandai membaca bayangan). Dalam tulisannya yang lain, Hasan Mustapa menceritakan pengalamannya menjadi santri:

*Keur kitu téh boga asal kocoran kapesantrénan, nya jadi santri, ciri wanci kasantrian, puasa gé tepi ka kiwari pisan... Mahpal kitab, mahpal Qur'an pokpokan jeung hartina nepi ka kiwari pisan, saban ninggang bulan puasa ninggang rata plus minus rata-rata sataun 12 tamatan. Pakakasna parabotna urang sebut baé, pangluhurna nu tara di saban jalma nepi kana bagbagan padika di basa Arab. Di kitabna usul nyusun kapakihan, patohidan nya katatab tapsir-tapsir tapak nu punjul ilmuna.*⁵⁶

⁵³ Endang Turmudi, *Struggling for the Umma, Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (Canberra: ANU E Press, 2006), hlm. xvii.

⁵⁴ Clifford Geertz, "The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker," hlm. 250-256.

⁵⁵ Tentang "kitab kuning" pesantren, lihat Martin van Bruinessen, "Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146 (1990), No. 2/3, Leiden, hlm. 226-269.

⁵⁶ Haji Hasan Mustapa, *Buku Pusaka Kanaga Warna* diurutuliskan ku Idi jeung Wangsaatmadja, Drukkerij Pangharepan Bantjeuj, t.th., hlm. 5.

Artinya: “Saat itu saya sebetulnya memiliki asal keturunan pesantren, lalu menjadi santri, ciri sewaktu menjadi santri, rajin puasa sampai saat ini... belajar kitab, belajar Qur’an, bacaan dan artinya sampai saat ini, setiap bulan puasa tamat, rata-rata kurang lebih setahun 12 kali khatam. Pekakas ilmu untuk mengkajinya kita sebut saja, yang paling tinggi dan tidak dimiliki setiap orang yaitu kemampuan bidang bahasa Arab. Pada kitab ushul terdiri dari ilmu fiqih, tauhid, hingga menjangkau kitab-kitab tafsir peninggalan para ulama yang unggul ilmunya.”

Dari semua bidang keilmuan itu, Hasan Mustapa menyebut tujuan yang sebenarnya, yakni pandai membaca ‘bayangan.’ Hasan Mustapa mencoba menarik semua keilmuan Islam itu ke dalam paradigma sufistik sebagai inti pemikirannya, yakni membentuk pribadi insan kamil yang pandai membaca ‘bayangan.’ Bayangan merupakan gambaran hakikat diri sebagai bayangan Tuhan. Sebagaimana ungkapan populer yang menyatakan *man ‘arafa nafsah faqad ‘arafa rabbah*. Diri merupakan gambaran Tuhan. Diri manusia adalah rahasia Tuhan itu sendiri (*al-insan sirri*).⁵⁷ Dengan adanya diri (manusia), Tuhan dikenal dan diketahui. Karenanya belajar di pesantren, bagi Hasan Mustapa, berujung pada kemampuan memahami hakikat diri yang pada gilirannya memahami hakikat Tuhan. Inilah yang ia sebut *capétang maca kalangkang*.

Peran sentral kyai di pesantren yang terkait dengan kedudukannya sebagai pengemban amanah otoritas kharismatik itu membuat besarnya nilai ketaatan atas petunjuk kyai (*irsyad ustadh*) dan penghormatan (*ta’zim*) padanya. Ini merupakan bentuk etika kaum santri dalam mencari ilmu

⁵⁷ Tentang *al-insan sirri*/Asmarandana Gilisir Jadi Kinanti, lihat *dangding* Mustapa lainnya dengan judul *Al-Insanu Sirri*, dimuat dalam Haji Hasan Mustapa, *Gendingan Dangding Sunda Birahi katut Wirahmana*, hlm. 90-100. Tema ini dibicarakan pula dalam Haji Hasan Mustapa, *Kinanti Tutur teu Kacatur Batur*, MS. Or. 7875, 16 August 1901.

sebagaimana diajarkan kitab pesantren *Ta'lim al-Muta'allim* karya Al-Zarnuji (w. 1223).⁵⁸ Santri menyerahkan diri sepenuhnya ketika menuntut ilmu sebagai syarat untuk mendapatkan apa yang disebut kemurahan dan kerelaan (*keberkahan*) kyainya yang dianugerahkan Allah kepadanya.⁵⁹

Karena *ngalap berkah* ini, santri bersedia melakukan apapun yang diperintah gurunya. Ini misalnya dialami KH. Ilyas Ruhiat (1934-2006), ajengan Cipasung yang terkenal itu, saat belajar pada Kyai Ruhiat, ayah sekaligus gurunya. Mulutnya pernah diludahi *Abah*-nya itu yang dengan segera ditelannya sebagai tanda ketaatan dan keyakinan adanya *barokah* serta doa seorang guru.⁶⁰ Bentuk ketaatan ini seringkali menjadi sasaran kritik kalangan modernis karena cenderung taklid dan bisa menjerumuskan santrinya, seperti dalam kasus shalat dengan sinduk (*bil maghrifah*) yang seharusnya tanpa titik (*bil ma'rifah*) akibat kesalahan baca kitab oleh kyainya.⁶¹ Terlepas dari kritik tersebut, Hasan Mustapa saat menjadi santri menyadari bahwa nilai keberkahan selama di pesantren banyak ia rasakan di sepanjang hidupnya. Ia mencari dan kemudian menemukan kesempurnaan hidup yang dituangkannya dalam *dangding* sufistiknya ini.

2. Penanaman disiplin moral melalui pembelajaran bersahaja

Hasan Mustapa menceritakan bagaimana pengalaman pengajaran yang ia rasakan sendiri di pesantren. Sebuah pengalaman didaktis yang hanya bisa dirasakan oleh mereka yang pernah *nyantri* di pesantren. Ia menyebut pengajarannya dengan *katumanan katuturan* (agar terbiasa mengikuti), *teu*

⁵⁸ Lihat Syeikh Al-Jarnuzi, *Ta'lim Al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum* (Tp.: Qadimi Kutub Khisanah, t.th.), hlm. 19.

⁵⁹ Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur," hlm. 49. Zamakhsyari Dhofier, 70.

⁶⁰ Iip D Yahya, *Ajengan Cipasung, Biografi KH. Ilyas Ruhiat*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006, hlm. 41.

⁶¹ Mohammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah*, hlm. 98.

boga ukuran (tidak ada ukuran), dan *sesembén pamemedén* (didikan santai dan bersahaja dalam mewanti-wanti).⁶²

- | | |
|---|---|
| <p>11. <i>Papatah ngaji ngayakti</i>
 <i>Papatah sembah sumembah</i>
 <i>Isin ku Gusti Yang Manon</i>
 <i>Katumanan katuturan</i>
 <i>Henteu boga ukuran</i>
 <i>Kapatuh ku pangaweruh</i>
 <i>Rucah ngajajah pangwarah</i></p> | <p>Pepatah mengaji sungguh-sungguh
 Pepatah beribadah sungguh-sungguh
 Malu oleh Gusti Yang Maha Melihat
 Agar terbiasa mengikuti
 Tidak ada ukuran tertentu
 Terbiasa karena ilmu pengetahuan
 Bebas saja memberi didikan</p> |
| <p>12. <i>Pangwarah Gusti Yang Widi</i>
 <i>Medalna ti Rasulullah</i>
 <i>Ku sesembén pamemedén</i>⁶³

 <i>Ngarah lanyah ninggang wayah</i>
 <i>Geus cacap nya pangarah</i>
 <i>Geus matuh barina mampuh</i>
 <i>Sumembah lain pangarah</i></p> | <p>Didikan Gusti Yang Widi
 Datangnya dari Rasulullah
 Dengan sambilan mewanti-wanti
 Supaya bisa mencoba saat tiba waktunya
 Sudah selesai mencari penghasilan/bekerja
 Sudah tetap lagi mampu
 Beribadah bukanlah penghasilan</p> |
| <p>24. <i>Mangsana keur ngawawadi</i>
 <i>Miwulang barudak urang</i>
 <i>Ku sesembén pamemedén</i>
 <i>Bisina salah kahayang</i>
 <i>Nu gampang teu kasorang</i>
 <i>Meruh-meruh nu sarepuh</i>
 <i>Bisi ayon kajongjonan</i>⁶⁴</p> | <p>Masanya untuk memberi peringatan
 Mendidik anak-anak kita
 Dengan iseng saja, sedengan
 Takutnya salah keinginan
 Yang mudah nanti tidak tercapai
 Menaklukkan yang sudah tua
 Takutnya anteng menimbang sendiri</p> |

⁶² *Sesembén* (elg. Jav. Van sambi, vgl. *sambian*), iets doen tot tijdkorting of verpoozing, bijwerk. (Vgl. *anggoer* I.). *Sambian*, terloops, in 't voorbijgaan, gelijktijdig met, te gelijk met, tevens, te gelijker tijd; *ngan sambian bae*, zoo maar terloops (Zie ook *sesemben*), S. Coolsma, *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek* (Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij, 1913), hlm. 571 dan 544. *Sesembén*, some small addition. Something made in addition to some other object on a large scale. Jonathan Rigg, *A Dictionary of the Sunda Language of Java* (Batavia: Lange & Co., 1862), hlm. 443; R.A. Danadibrata, *Kamus Basa Sunda* (Bandung: Kiblat Buku Utama, 2007); Panitia Kamus LBSS, *Kamus Umum Basa Sunda* (Bandung: Penerbit Tarate, 1985), hlm. 448 dan 471.

⁶³ *Pamemedén* mungkin asalnya *wawadi* (Jawa: *memedi*) berarti nasehat untuk menakut-nakuti agar hati-hati.

⁶⁴ Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 28.

Bait tersebut menggambarkan bagaimana pendidikan pesantren yang cenderung mengikuti apapun petunjuk guru (*irsyad ustadh*). Tiada ukuran pasti, karena tidak terikat dengan tahun ajaran tertentu. Santri boleh mulai kapan saja dikehendaki.⁶⁵ Umumnya santri diajari secara wajar dan santai, meski tidak kehilangan makna terdalam. Hasan Mustapa dididik di beberapa pesantren Sunda saat anak-anak hingga remaja. Ia pernah menjadi santri mukim dan mendapatkan pengajaran melalui *sorogan* dan *bandongan* (Sunda: *bandungan*). Baginya, didikan pesantren berarti mendidik kepribadian yang disesuaikan dengan alam yang didikinya (*taksir heula alam nu dipapatahanana*).⁶⁶ Karenanya, santri cenderung mengikuti saja apa yang dikatakan dan dilakukan gurunya. Sehingga keteladanan menjadi sangat penting.

Memang tiada ukuran pasti dan cenderung tidak terukur lamanya, karena berguru tidak dilakukan dengan cara duduk di dalam kelas dengan jadwal yang pasti. Memang terkesan wajar dan santai, karena proses berguru di pesantren merupakan sebuah proses bermasyarakat. Santai dalam arti tidak kehilangan makna terdalam dalam membentuk kepribadian.

Kesan ini kiranya juga dirasakan oleh siapapun yang pernah belajar di pesantren. Cerita pengalaman didaktis semacam ini misalnya juga dirasakan KH. Hasyim Asy'ari, pendiri NU, saat belajar pada KH. Khalil Bangkalan. Kyai terakhir adalah juga guru Muhammad Idjra'i, guru Hasan Mustapa saat remaja. Hadhratussyaikh menceritakan bagaimana ia di masa-masa awal hanya disuruh mengangkat air dan mengisi tempayan untuk berwudhu para santri, bukan *ngaji* kitab.⁶⁷ Hasan Mustapa mungkin turut pula

⁶⁵ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, hlm. 15.

⁶⁶ Haji Hasan Mustapa, *144 Patakonan jeung Jawabna* (Bandung: Rahmat Cijulang, 1984), hlm. 10

⁶⁷ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*, hlm. 55.

menyaksikan dan merasakan berbagai pengalaman *ngaji* di pesantren Sunda yang seringkali tidak berkaitan dengan urusan *ngaji* kitab. Maka bisa dipahami bila Hasan Mustapa menyebut pengajarannya cenderung santai, tidak terlalu mengikuti ukuran yang baku layaknya pendidikan modern. Ia juga menyebutnya sebagai pendidikan yang wajar dan tidak terlalu berlebihan, karena baginya masa belajar saat muda yang penting memberi peringatan untuk bekal saat tua.

Pendidikan pesantren yang cenderung santai sebagaimana digambarkan Hasan Mustapa di atas, tidak jauh berbeda dengan gambaran alam pesantren Sunda dalam karangan para pengarang besar Sunda.⁶⁸ *Setting* pesantren tidak bisa dinafikan melekat dalam sejumlah karya sastra Sunda, misalnya pada *Santri Gagal* (1881) karya RH. Muhammad Musa, *Mantri Jero* (R. Memed Sastrahadiprawira), dan *Wawacan Purnama Alam* (R. Suriadireja). Karya-karya sastratrawan Sunda lainnya Moh. Ambri, Samsodi, Tjaraka, Ki Umbara, SA. Hikmat, Ahmad Bakri, RAF (Rachmatulloh Ading Affandi), dan Usep Romli HM umumnya tidak lepas dari kehidupan dunia pesantren Sunda yang wajar, manusiawi dan santai. RAF (1929-2008) misalnya dalam *Dongéng Énténg ti Pasantren* menggambarkan detail kehidupan santri dan kyai selama dirinya mondok di sebuah pesantren Ciamis pada era penjajahan Jepang.⁶⁹ Membaca karya ini bisa memulangkan ingatan siapapun yang pernah tinggal di pesantren. Sebuah cerita yang menggambarkan pengajaran agama dengan cara yang santai, bersahaja, kadang jenaka, dan penuh hikmah. Gambaran inilah yang oleh Hasan Mustapa dimaksudkan dengan *sesembén pamemedén* dalam puisi *dangding*-nya tersebut.

⁶⁸ Acep Zamzam Noor, "Sunda santai, Islam Santai," *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 10 Februari 2007.

⁶⁹ RA. Affandie, *Dongeng Enteng ti Pasantren* (Jakarta: Balai Pustaka, 1982).

3. Menangkap kesadaran moral melalui refleksi batin sufistik

Dalam bait selanjutnya, Hasan Mustapa menyadari bahwa ia belajar mencari kebahagiaan batin (*susulukan*) saat usia sudah tua (*lampahna tengah tuwuh*), sudah kaya dengan dunia, saat sudah tenang mencari nafkah (*pangupajiwa*). Saatnya ia mendidik diri sendiri, merasa yang tidak terasa oleh orang lain. Saatnya ia membalik kesadaran, rasa terbalik rasa, rasa yang mulus rahayu:

- | | |
|---|--|
| 48. <i>Kalangkang ati keur leutik
Babanda kaliwat mangsa
Pangajén taya nya ajén
Geus wayah datang hidayah
Cacap pangupajiwa
Lampahna geus tengah tuwuh
Murak bagjaning sorangan</i> | Bayangan hati ketika kecil
Mencari harta benda sudah lewat masanya
Mencari penghargaan, tidak ada yang mau
Ketika sudah datang waktunya hidayah
Sempurnanya nafkah
Amalnya sudah <i>tengah tuwuh</i>
Membuka kebahagiaan sendiri |
| 49. <i>Sorangan malikkeun diri
Geus cacap nanya ka saha
Tadi gé ngawarah manéh
Mirasa nu teu karasa
Rasa tara sarasa
Rasa batur rasa batur
Sorangan rasa sorangan</i> | Sendiri membalikkan kesadaran
Sudah waktunya bertanya pada siapa
Tadi juga mendidik diri sendiri
Merasakan yang tidak terasa
Rasa yang tidak seperasaan
Masing-masing, itu perasaan orang lain
Ini perasaan diri sendiri |
| 50. <i>Ka sorangan malikkeun ati
Mamaca nu beunang ngala
Kitu kénéh kitu kénéh
Sakecap tibalik rasa
Rasa tibalik rasa
Rasa nu mulus rahayu
Taya oméaneunana⁷⁰</i> | Pada diri sendiri membalikkan hati
Membaca yang diperoleh
Ternyata begitu-begitu saja
Satu kata rasa terbalik
Rasa berbalik rasa
Rasa yang mulus rahayu
Tiada kekurangannya |

⁷⁰ Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 31-32.

Dalam tradisi tarekat, mempelajari hakikat diri dengan menempuh jalan *suluk* umumnya dilakukan oleh mereka yang sudah tua. Mereka mengamalkan zikir dan wirid saat usia sudah lanjut usia, yang tidak lagi didorong oleh kehidupan duniawi untuk memperoleh kebahagiaan. Mereka yang telah menyadari bahwa akhir hidupnya dirasakannya sudah dekat, sehingga kebutuhan spiritual untuk lebih mendekati Tuhan menjadi tuntutan yang sangat penting.⁷¹ Hasan Mustapa kiranya merasakan hal yang sama, saat usia sudah *tengah tuwuh* (50-60 tahun), saat mencari harta bukan lagi masanya, ia merasakan perlunya membuka kebahagiaan sejati melalui jalan *suluk* sebelum terlambat. Keterlambatan saat usia dan waktu yang tidak lagi tepat. Dalam puisinya yang lain *Kinanti Ngahurun Balung*, Hasan Mustapa misalnya menggambarkan keterlambatan dalam mencari jalan kesejatan diri itu dengan ungkapan *kaporotan ganti ngaran, duwegan santri teu amis* (terlambat keburu berganti nama, ibarat dewegan santri yang sudah tidak lagi manis).

- | | |
|---|---|
| 39. <i>Mun disuguh angeun iwung</i>
<i>Ulah menta angeun awi</i>
<i>Najan enya kitu té mah</i>
<i>Katelahna kebon awi</i>
<i>Lalandian sababatan</i>
<i>Awi deui awi deui</i> | Kalau disuguhi sayur <i>iwung</i>
Jangan meminta sayur bambu
Meski begitu juga
Disebutnya kebun bambu
Sebutan keumuman
Bambu lagi bambu lagi |
| 40. <i>Na saha nu ngebon sintung</i>
<i>Ngan aya nu melak kitri</i>
<i>Duwegan gé saliwatan</i>
<i>Geuwat bisi kolot teuing</i>
<i>Kaporotan ganti ngaran</i>
<i>Duwegan santri teu amis</i> ⁷² | Siapa yang berkebun sintung
Cuma ada yang menanam kitri
Duwegan juga cuma sebentar saja
Cepatlah nanti keburu tua
Ketika tidak keburu nanti berubah nama
Menjadi duwegan santri yang tidak manis |

⁷¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 150.

⁷² Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 29.

Hasan Mustapa dalam bait tersebut bermain metafor *iwung* (anak bambu), *awi* (bambu), *sintung* (pelepah yang menutup bunga kelapa), *kitri* (benih pohon kelapa) dan *dewegan*. Sebagaimana banyak metafor alam kesundaan lainnya, semua menggambarkan hubungan khalik-makhluk dalam proses pencarian diri. Hasan Mustapa menggunakan metafor alam kesundaan yang dijejakkan dalam bingkai tradisi sufistik.⁷³ *Iwung* dan *sintung* sebagai metafor diri, sedang *awi* dan *kitri* sebagai metafor hakikat Tuhan sejati. *Dewegan* digunakan sebagai gambaran saat yang tepat dalam mencari hakikat diri, jangan sampai terlambat (*kaporotan*) karena hanya sebentar. Ibarat dewegan yang bisa dinikmati hanya saat usia kelapa yang tepat dan sebentar sebelum berubah menjadi *dewegan santri* (dewegan tanggung karena airnya tidak lagi manis dan sudah terdapat daging kelapa yang tebal di dalamnya). Karenanya sebagaimana tradisi tarekat, jalan *suluk* ditempuh Hasan Mustapa saat tiba masa yang tepat. Saat usia yang sangat matang (lebih 50 tahun) dengan kehidupan dunia yang sudah mapan sebagai penghulu Bandung hingga pensiun. Ini semua adalah hasil didikan selama di pesantren dahulu yang ia rasakan pada saatnya yang tepat. Saat ia kemudian merasakan kebahagiaan yang selama ini ia cita-citakan dalam menempuh rasa jatnika (*bagja nu tadi dibaring, pon nyorang rasa jatnika*).

Selain itu, sebagai seorang *salik*, Hasan Mustapa cenderung rendah hati dalam menyampaikan pengalaman didaktis ini. Ia merasa khawatir nasehatnya hanya sekedar omong-kosong, tanpa bukti, penuh prasangka dan membuat orang celaka. Seperti yang ia rasakan sendiri, dahulu dirinya merasa sekedar ikut ucapan orang saja. Selama ini, ia merasakan banyak perbedaan dengan ilmu yang didapatnya ketika usia muda dulu belajar pada ulama. Ia menyadari bahwa ilmunya belum sempurna. Ia merasa sering tidak menepati janji dan

⁷³ Jajang A Rohmana, "Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa's Dangding," *Journal Al-Jamiah*, Vo. 50, No. 2 (2012), hlm. 317.

suka menunda amalan. Ia dengan rendah hati mengakui bahwa dirinya menulis tembang (*dangding*) sekedar main-main dan tidak terlalu serius (*ngarang tembang papadon ku wawayagon*). Sebagaimana pendidikan pesantren yang dirasakannya, nasehat pengalaman didaktisnya juga hanya sambilan dan sekedarnya saja. Semata-mata nasehatnya ini ditujukan pada masyarakat Sunda di sekelilingnya. Karenanya, Hasan Mustapa berpesan agar dalam menasehati tidak harus serius dengan bahasa sebenarnya. Boleh jadi yang dimaksud menggunakan ungkapan sindiran tanpa menyinggung siapapun secara langsung. Karenanya Hasan Mustapa menekankan pentingnya kreatifitas diri dalam memberikan nasehat yang keluar dari diri sendiri. Nasehatnya ini diakuinya juga sekedar melanjutkan tekad saat anak-anak dan membalas kesesatan saat muda. Sebelum terlambat sampai ke kubur yang tidak bisa lagi diperbaikinya.

- | | |
|--|---|
| 32. <i>Rasa kawula pирbadi</i>
<i>Ngarang tembang keur miwulang</i>
<i>Papadon ku wawayagon</i>
<i>Ka pada bangsa kaula</i>
<i>Nu pada bijaksana</i>
<i>Mitutur ulah ku tuhu</i>
<i>Kudu medal ti sorangan</i> ⁷⁴ | Rasa aku sendiri
Mengarang tembang untuk pengajaran
Titipan sekedar main-main
Kepada bangsa sendiri
Yang bijaksana
Menasehati jangan dengan sebenarnya
Harus keluar dari diri sendiri |
| 44. <i>Diupahan kunu tadi</i>
<i>Ari enya enyana mah</i>
<i>Tékad anjeun tibaréto</i>
<i>Papatah nu ti bubudak</i>
<i>Tamba kasasar keur ngora</i>
<i>Kalungsur tepi ka kubur</i>
<i>Taya oméaneunana</i> ⁷⁵ | Dihibur dengan yang tadi
Sebetulnya sebetulnya
Tekad kamu sudah dari dulu
Pepatah sudah dari anak-anak
Sekedar balasan kesesatan saat muda
Agar tidak terus sampai ke kubur
Tiada lagi bisa diperbaikinya |

⁷⁴ Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 28.

⁷⁵ Haji Hasan Mustapa, *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April 1901, hlm. 32.

Dalam ungkapan lain yang agak diplomatis, Hasan Mustapa menyatakan ketika ditanya mengapa ia berani memberikan pepatah pada orang lain melalui tulisan: “*Lain papatah ngarah aya anu nurutan, ngan papatah ngaluarkeun basa sapatah-sapatah, sakecap sakalimah, bubuhan bisa disada, tulas-tulis jadi garis, bacaeun ku ahli-waris, nyaéta ulama-ulama ahérat* (Bukan pepatah supaya ada yang mengikuti. Ini sekedar pepatah mengeluarkan sepatah dua patah kata, satu dua kalimat. Masih untung bisa bersuara, menulis sekedar menjadi garis untuk dibaca oleh ahli-waris, yakni ulama-ulama akhirat).⁷⁶

Penutup

Tulisan di atas menunjukkan bahwa pesantren dan karya kesarjanaannya memiliki kontribusinya dalam melahirkan sosok karakter Muslim Nusantara yang tidak saja saleh dan mumpuni secara keilmuan, tetapi juga berkarakter kuat dalam menghadapi perubahan. *Dangding* Hasan Mustapa menunjukkan kuatnya budaya pesantren dalam membentuk identitas dirinya sebagai Muslim Sunda. Meski tidak berbasis di pesantren, tetapi latar kehidupannya sebagai santri di Priangan dan Mekkah serta pilihan karirnya sebagai *hoefd* penghulu membuatnya tidak pernah beranjak dari bayang-bayang alam pesantren. Sebuah pengalaman tentang karakter alam pesantren yang dididik mengikuti para ulama dengan tanpa banyak tingkah, santai dan wajar. Sebuah nasehat pendidikan karakter kepesantrenan yang menekankan pada pembentukan karakter kepribadian yang berbudi dan manusiawi untuk kebahagiaan dalam mencapai kesempurnaan batin. Posisi penting pesantren sebagai institusi paling awal dalam menanamkan nilai-nilai pendidikan karakter. Ini misalnya terletak pada peran penting kiai sebagai pengasuh, model sekaligus mentor; disiplin moral, dan refleksi etis. Sebuah upaya indigenisasi Islam dan budaya pesantren yang dilakukan melalui sastra lokal Sunda ke arah perwujudan karakter Muslim Sunda yang saleh.

⁷⁶ Haji Hasan Mustapa, *144 Patakonan jeung Jawabna*, hlm. 21.

Daftar Pustaka

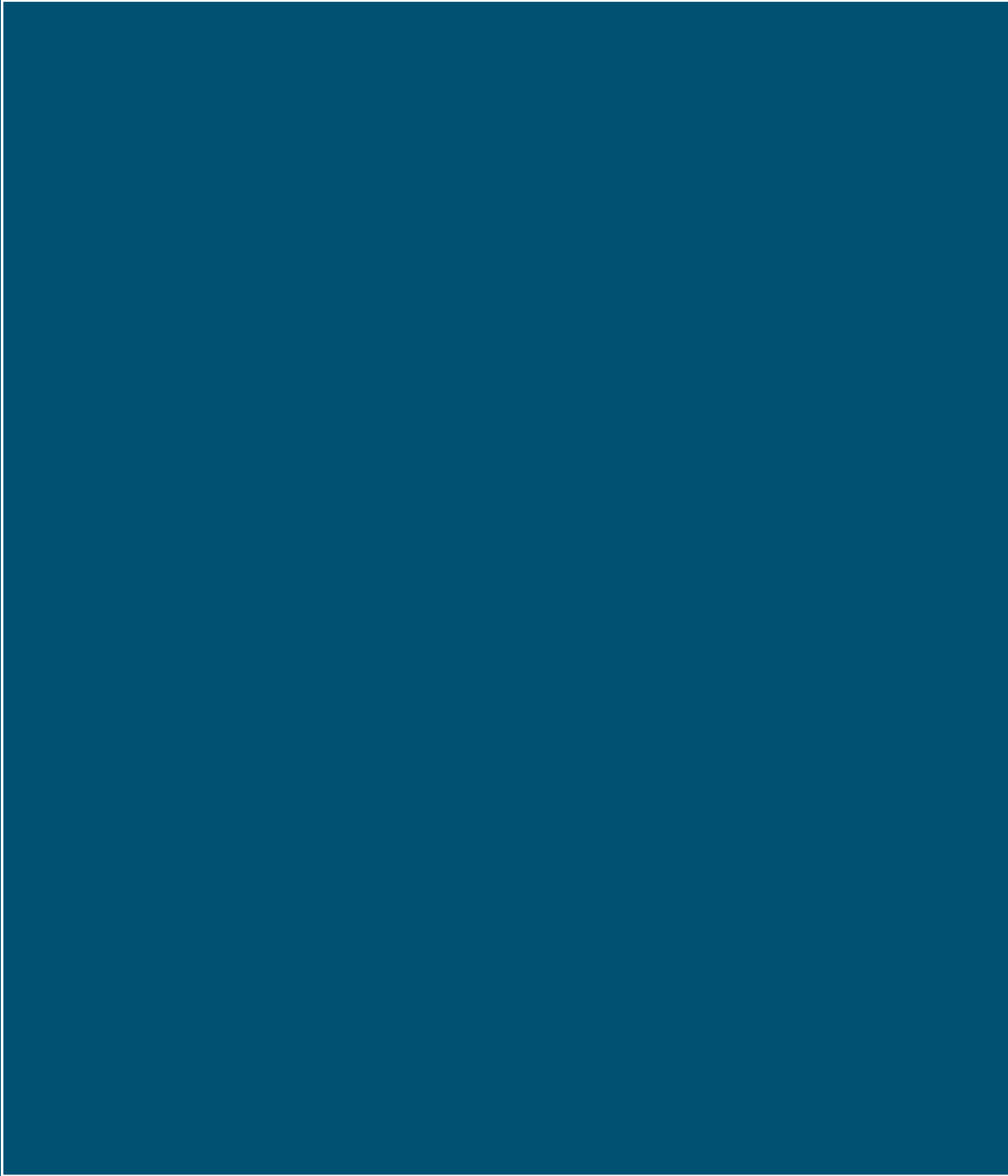
- Affandie, RA. (1982). *Dongeng Enteng ti Pasantren*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Azra, Azyumardi (2004). *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*, Honolulu: ASAA-Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.
- Baso, Ahmad (2012). *Pesantren Studies 2a, Kosmopolatisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*, Jakarta: Pustaka Afid.
- Bruinessen, Martin van (1990). 'Kitab kuning; Books in Arabic script used in the Pesantren milieu; Comments on a new collection in the KITLV Library,' *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 146. No. 2/3, Leiden
- _____ (1994). "Pesantren and kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning," dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world* [=Ethnologica Bernensia, 4], Berne: The University of Berne Institute of Ethnology.
- Burhanudin, Jajat (2012). *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Burhanudin, Jajat dan Baedowi, Ahmad (ed.) (2003). *Transformasi Otoritas Keagamaan, Pengalaman Islam Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Carey, Peter (2008). *The Power of Prophecy, Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*, Leiden: KITLV Press.
- Coolsma, S. (1913). *Soendaneesch-Hollandsch Woordenboek*. Leiden: A. W. Sijthoff's Uitgevers-Maatschappij.
- Danadibrata, R.A. (2007) *Kamus Basa Sunda*. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Danasasmita, Ma'mur (2001). *Wacana Bahasa dan Sastra Sunda Lama*. Bandung: STSI Press.

- Dhofier, Zamakhsyari (1980). "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java," *Thesis*, Doctor of Philosophy, The Australian National University.
- _____ (1981). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES.
- Ekadjati, Edi S. (1988). *Naskah Sunda: Inventarisasi dan Pencatatan*, Bandung: Lembaga Penelitian Unpad-The Toyota Foundation.
- _____ (2003). "Sundanese Manuscripts: Their Existence, Functions, and Contents," *Journal of the Centre for Documentation & Area-Transcultural Studies*, 2.
- Federspiel, Howard M. (2001). *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*, Leiden: Brill.
- Florida, Nancy K. (1995). *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham and London: Duke University Press.
- Geertz, Clifford (1959). 'The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker,' *Comparative Studies in Society and History*, (2), 1959.
- Horikoshi, Hiroko (1987). *Kyai dan Perubahan Sosial*, trans. Umar Basalim and Andi Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M.
- Hurgronje, C. Snouck (2007). *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, trans. J.H. Monahan with an introduction by Jan Just Witkam. Leiden: Brill.
- Iskandar, Mohammad (2001). *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*, Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Jahroni, Jajang (1999). 'The Life and Mystical Thought of Haji Hasan Mustafa (1852-1930).' *Thesis*. Leiden University.
- Al-Jarnuji, Syekh (t.th.) *Ta'lim Al-Muta'allim Tariq al-Ta'allum*, Tp.: Qadimi Kutub Khisanah.

- Kartini, Tini. *et.al.* (1985). *Biografi dan Karya Pujangga Haji Hasan Mustapa*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud Jakarta.
- Laffan, Michael Francis (2003). *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma below the Winds*, London-New York: Routledge Curzon.
- Lickona, Thomas (1989). "Educating for Moral Child," *The Education Digest*, 55, 1, September 1989.
- _____ (1997). "The Teacher's Role in Education," *Journal of Education*, Vol. 179, No. 2.
- Lubis, Nina H. (2009). *Kehidupan Menak Priangan 1800-1942*, Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.
- Makdisi, George (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mastuki HS dan El-Saha, M. Ishom (ed.) (2003) *Intelektualisme Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka.
- Mas'ud, Abdurrahman (2004). *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LkiS.
- Moriyama, Mikihiro (2005). *Semangat Baru: Kolonialisme, Budaya Cetak dan Kesastraan Sunda Abad ke-19*, trans. Suryadi. Jakarta: KPG.
- Mustapa, Haji Hasan (1976). *Gendingan Dangding Sunda Birahi Katut Wirahmana Djilid A*, Bandung: Jajasan Kudjang.
- Mustapa, Haji Hasan (1901). *Asmarandana Ngagurit Kaburu Burit*, MS. Or. 7876, UB Leiden, Maret-April.
- _____ (1901). *Kinanti Tutur teu Kacatur Batur*, MS. Or. 7875, 16 Agustus.
- _____ (1913). *Bab Adar² Oerang Priangan Djeung Oerang Soenda Lian ti Eta, Ditjitakna di kantor tjitak Kangdjeng Goepernemen di nagara Batawi*.
- _____ (t.th.). *Buku Pusaka Kanaga Warna* dijurutulisan ku Idi jeung Wangsaatmadja, Drukkerij Pangharepan Bantjeuj.
- _____ (1984). *Bale Bandung, Susuratanana H. Hasan Mustapa sareng Kiai Kurdi*, Bandung: Rahmat Cijulang.

- _____ (1984). *144 Patakonan jeung Jawabna*, Bandung: Rahmat Cijulang.
- Noer, Deliar (1996). *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES.
- Noor, Acep Zamzam (2007). “Sunda santai, Islam Santai,” *Pikiran Rakyat*, Sabtu, 10 Februari.
- Noorduyn J. dan Teeuw, A. (2006). *Tiga Pesona Sunda Kuna*, trans. Hawe Setiawan, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Panitia Kamus LBSS (1985). *Kamus Umum Basa Sunda*, Bandung: Penerbit Tarate.
- Peacock, James L. (1978). *Muslim Puritans: Reformist Psychology in South-east Asian Islam*, Los Angeles: University of California Press.
- Ricklefs, M.C. (2001). *A History of Modern Indonesia since 1200*, London: Palgrave.
- Rigg, Jonathan (1862). *A Dictionary of the Sunda Language of Java*. Batavia: Lange & Co.
- Rohmana, Jajang A (2012). ‘Sundanese Sufi Literature and Local Islamic Identity: A Contribution of Haji Hasan Mustapa’s Dangding.’ *Journal Al-Jamiah*, Vol. 50, No. 2.
- Ronkel, PH. S. van (1942). ‘Aanteekeningen over Islam en Folklore in West-en Midden Java, Uit Het Reisjournaal van Dr. C. Snouck Hurgronje.’ *Bijdragen KITLV*. 101: 311-339.
- Rosidi, Ajip (1989). *Haji Hasan Mustapa jeung Karya-karyana*, Bandung, Pustaka.
- _____ (2009). *Manusia Sunda*, Bandung: Kiblat Pustaka Utama.
- _____ (2010). *Mencari Sosok Manusia Sunda*, Bandung: Pustaka Jaya.
- Rosidi, Ajip. ed. (2003). *Ensiklopedi Sunda, Alam, Budaya, dan Manusia*, Jakarta: Pustaka Jaya.

- Setiawan, Hawe (2009). “Cangkang Suluk Dangding Haji Hasan Mustapa sebagai Wadah Mistisisme Islam”, makalah dalam acara *Sawala Mesek Karya Haji Hasan Mustapa*, UIN Bandung.
- Steenbrink, Karel A. (1991). *Pesantren Madrasah Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES.
- Turmudi, Endang (2006). *Struggling for the Umma, Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*, Canberra: ANU E Press.
- Wahid, Abdurrahman (1995). ‘Pesantren sebagai Subkultur.’ in M. Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES.
- Yahya, Iip D. (2008). *Ajengan jeung Santrina: Pesantren Salafiyah di Jawa Barat*, Bandung: Penerbit Puspawarna.
- _____ (2006). *Ajengan Cipasung, Biografi KH. Ilyas Ruhiat*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren.



Universitas Islam Negeri
Sunan Gunung Djati Bandung

Fakultas Psikologi
Jl. A. H. Nasution 105 Cibiru Bandung
40614