

**GERAKAN SOSIAL  
EKONOMI KEAGAMAAN  
MUSLIM PERDESAAN**

**Firman Nugraha**

**Litbang Diklat Press 2021**

**GERAKAN SOSIAL EKONOMI KEAGAMAAN  
MUSLIM PERDESAAN**

Hak cipta dilindungi Undang-undang  
All Rights Reserved

Penulis:  
Firman Nugraha

Desain Cover dan Layout:  
LD Press

Diterbitkan oleh:  
LITBANGDIKLAT PRESS  
JL. M.H. Thamrin No. 6 Lantai 17 Jakarta Pusat  
Telepon: 021-3920688. Fax: 021-3920688  
Website: [balitbangdiklat.kemenag.go.id](http://balitbangdiklat.kemenag.go.id)  
Anggota IKAPI No. 545/Anggota Luar Biasa/DKI/2017

Cetakan:  
Pertama Agustus 2021

ISBN: 978-623-6925-26-3

## KATA PENGANTAR



*Alhamdulillah*, adalah kata yang paling tepat untuk diungkapkan. Setelah melewati pelbagai peristiwa (yang tidak perlu dalam pandangan penyusun, namun ternyata telah menjadi batu pengasah dalam bentuk lain), akhirnya buku yang semula merupakan bagian dari proses studi ini dapat diselesaikan. *Shalawat* serta *salam* kepada Nabi Muhammad SAW, yang menjadi inspirasi dalam setiap proses kehidupan umat Islam, semoga senantiasa terlimpah-curah kepadanya, keluarga serta sahabatnya, juga segenap umatnya sampai akhir zaman.

Permulaan studi ini adalah dari sebuah pertanyaan yang seringkali menghantui penyusun, terkait dengan asumsi-asumsi umum yang menyudutkan umat Islam Indonesia selalu dianggap sebagai pihak yang inferior termasuk dalam bidang etos ekonomi. Padahal, Islam di saat yang sama juga diyakini telah menjadi identitas keagamaan penduduk Indonesia bahkan sebagai mayoritas secara kuantitas. Selain itu, tidak sedikit upaya pendalaman agama Islam ini digalakkan melalui berbagai cara,

baik pendidikan, pengajian, maupun even lainnya. Bahkan, bagi sementara pihak, akhir-akhir ini trend menguatnya animo umat untuk menjadikan Islam sebagai *life style* semakin menguat. Di antara ciri yang dapat ditemukan adalah semakin maraknya pengajian baik di ruang terbuka maupun di kelas-kelas tertentu seperti masjid maupun majelis taklim. Selain itu, juga trend penggunaan simbol-simbol keagamaan seperti pakaian syar'i termasuk dalam ekonomi dengan munculnya ekonomi Islam, secara khusus dengan istilah ekonomi syariah.

Namun demikian, gejala penguatan Islam ini tampaknya belum begitu berhasil untuk menemukan bentuknya yang paling esensial. Kebangkitan ekonomi Islam, dalam pandangan penyusun masih elitis. Artinya baru berkisar pada kalangan tertentu umat Islam terutama muslim perkotaan. Kondisi ini melahirkan pertanyaan baru, bagaimana dengan muslim perdesaan? Selain itu, hadirnya upaya-upaya tertentu dalam program pemberdayaan umat, yang mengemuka adalah dilakukan oleh kelompok-kelompok yang digawangi para pemuda dan lagi-lagi gejala kota. lalu bagaimana di perdesaan? Kelompok-kelompok inipun pada umumnya hadir sebagai hasil bacaan atas kondisi sosial yang berlangsung dan mengilhami mereka yang punya *interest* untuk terlibat aktif. Jadi, bukan dari kelompok keagamaan yang dapat dikatakan sudah mapan. Lagi lagi menghasilkan pertanyaan mengapa? Padahal betapa banyaknya jumlah masjid dan atau majelis taklim yang hadir di tengah-tengah umat. Namun mengapa aktualisasi Islam bukan bersinar darinya?

Selain dari itu, Muslim Indonesia dapat dikatakan tidak kekurangan organisasi masyarakat keagamaan yang pada umumnya memiliki tujuan yang sama, yaitu memajukan kehidupan umat Islam, terutama yang menjadi anggotanya.

Namun pemandangan yang lebih kentara adalah gerakan-gerakan yang dilakukan ormas lebih berorientasi pada pendidikan, filantropi, syi'ar agama dalam kerangka dakwah dan *amar ma'ruf nahyi munkar*. Sedikit sekali ormas Islam yang arus utama gerakannya dalam konteks pemberdayaan ekonomi umat.

Pertanyaan-pertanyaan tersebut pada tahun 2014 menemukan senoktah jawaban, bahwa di sebuah lingkungan desa, ada sebuah upaya kongkrit untuk menghadirkan semangat Islam dalam sebuah gerakan yang berbentuk BMT, dan itu cikal bakalnya adalah sebuah majelis taklim. Informasi ini diperoleh dari seorang peserta pelatihan tenaga penyuluh agama fungsional, yang diantara kegiatan pelatihan adalah menyusun sebuah karya tulis. Berbekal dengan informasi ini maka semangat untuk mencari lebih dalam bagaimana dan mengapa sebuah gerakan ekonomi bisa hadir di perdesaan berlanjut, dan berakhir dalam bentuk penelitian ini.

Studi ini mencoba mencari tahu bagaimana semangat Islam (dalam wujud ekonomi) dapat terjadi di perdesaan, tepatnya di Arjasari Kabupaten Bandung. Semangat itu berlangsung dalam rupa gerakan sosial. Sementara teoritis memandang, gerakan sosial merupakan respon atas kondisi yang berlangsung dengan melibatkan sumberdaya yang ada disertai pemingkakan yang menjadi pengikat sentimen kekelompokkan. Jadi, dalam meneliti gerakan ekonomi keagamaan di perdesaan Arjasari ini-pun pisau analisisnya adalah teori gerakan sosial. Ruang sosial apa yang mendukung hadirnya gerakan ekonomi ini? Bagaimana sumberdaya dimobilisasi, bagaimana Islam menjadi *framing* gerakan?

Penelitian ini melengkapi studi-studi lainnya yang menunjukkan bahwa Islam hadir bukan dalam ruang hampa

dari konteks. Implementasi spirit Islam dalam bentuk ekonomi inipun memerlukan *setting* sosial yang mendukung sekaligus mendorong keberadaannya. Terma kebangkitan Islam menjadi bagian tak terpisahkan dari keberadaan gerakan sosial ekonomi keagamaan di Arjasari. Dalam suasana demikian, hadirnya pribadi yang memiliki perhatian dan komitmen menjadi salahsatu poin penting. Dalam wacana perdesaan masa kini yang sedang bergeliat seiring dengan modernisasi, aktor gerakan tidak lagi menjadi milik elit masyarakat seperti kiai atau lainnya. Di sini, egaliteriansme Islam menemukan bentuknya. Jika pada umumnya muslim perdesaan yang kental dengan identitas tradisionalisme Islam selalu terikat dengan tokoh agama dalam hal ini kiai, maka dalam konteks gerakan ekonomi keagamaan di Arjasari ternyata sudah mengalami perubahan. Tokoh tersebut dapat dikatakan pribadi biasa namun memiliki kepedulian dan komitmen yang kuat untuk membaca setting sosial yang berlangsung dan merumuskannya menjadi sebuah aksi untuk melakukan koreksi.

Selain keberadaan aktor gerakan, potensi muslim di perdesaan dengan khas kolektifannya merupakan bagian penting yang tidak terpisahkan. Keberadaan majelis taklim menjadi penting perannya dalam melahirkan gerakan. Hal ini berarti, potensi serupa dapat dilakukan di dimensi yang lain selama dilengkapi dengan faktor lainnya seperti dukungan politis dari pemerintah. Hadirnya pemerintah menjadi penting karena di perdesaan, dalam kondisi saat ini sedang serba dalam keterbatasan sumberdaya. Keberpihakan pemerintah menjadi wujud nyata bagaimana negara bersikap adil untuk setiap lapisan penduduk dalam memajukannya.

Studi ini menjadi mungkin terlaksana karena keterlibatan banyak pihak. Untuk itu, ucapan beribu terima kasih

disampaikan kepada mereka yang demikian banyaknya sehingga tidak memungkinkan untuk disebutkan satu persatu, melainkan semoga segala peran sertanya mendapat balasan berlipat-ganda dari Allah Ta'ala.

Secara khusus, penyusun menyampaikan salam hormat dan ucapan beribu terima kasih kepada para guru kami, yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk memberikan arahan, bimbingan dan koreksian terhadap draft buku ini ketika masih sebagai laporan studi. Para guru dimaksud adalah (1) Prof. Dr. H. Afif Muhammad, MA., yang senantiasa mendorong murid-muridnya untuk mau menyelam lebih dalam, mendaki lebih tinggi, maju lebih jauh saat muridnya ingin mengatakan cukup. Atas dorongan-dorongannya yang meski sepiantas seperti sepele, "ayo, lanjut saja" namun kata-kata itu menjadi mantra sakti yang membuat penyusun sulit untuk berhenti, sampai kemudian harus ada keberanian untuk mengatakan cukup. (2) Prof. Dr. H. M. Anton Athoilah, M.M. Beliau adalah pribadi yang istimewa, dinamis dan penuh dedikasi. Sejak pertemuan semasa studi strata dua, beliau yang menjadi penguji waktu itu telah menanamkan satu bibit curiositas untuk studi lebih lanjut. Sangat beruntung memiliki guru seperti beliau. (3) Prof. Dr. Yadi Janwari, MA, guru yang istimewa. Pada saat riset dan penyusunan laporan bahan buku ini berlangsung banyak peristiwa yang serupa halilintar, mengagetkan, namun itulah cara Allah meningkatkan kualitas hambanya. Banyak sekali masukan penting yang menjadikan buku ini semakin menemukan bentuknya yang mendekati lebih baik. Kerelaannya membaca, mengoreksi dan memberikan masukan meski dalam keadaan kurang fit adalah bentuk dedikasi yang luar biasa dari seorang guru untuk murid-muridnya. Akhirnya, kepada semua guru tersebut semoga Allah membalas kebaikannya berlipat ganda,

semakin ditinggikan derajatnya semakin menginspirasi bagi segenap murid-muridnya.

Penyusun juga mengucapkan beribu terima kasih kepada para narasumber sekaligus partisipan dalam penelitian ini terutama kepada Ketua BMT Dana Akhirat beserta jajarannya, Penyuluh Agama Islam Arjasari dan segenap petugas KUA di Arjasari, para jamah dan Pembina MT Al Falah serta unsur pemerintahan lainnya yang telah banyak memberikan berbagai informasi yang diperlukan dalam penelitian ini. Penyusun hanya bisa mengucapkan *jazakumullahu khairan katsira*, sehingga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda. Amin

Penyusun juga tidak lupa menyampaikan terima kasih kepada keluarga besar Balai Diklat Keagamaan Bandung serta Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, yang telah bekerja membantu kelancaran pembiayaan studi ini. Terimakasih juga kepada segenap rekan sejawat di Balai Diklat Keagamaan Bandung dan keluarga besar FDK UIN Bandung yang selalu bertanya "kapan selesai?". Pertanyaan ini adalah doa dan dorongan bagi penyusun untuk bisa menyelesaikan studi tepat waktu. Dorongan rekan-rekan di Majelis Pustaka dan Informasi PWM Jawa Barat tidak kurang pentingnya atas selesainya studi ini.

Terimakasih juga kepada teman-teman *wabil khusus*, terimakasih dan penghargaan luar biasa pada Marsudi Fitro Wibowo yang banyak menyuplai buku-buku penting yang diperlukan dalam penelitian ini. Penghargaan tiada terkira juga untuk teman-teman di Koperasi Bina Karya yang senantiasa siap untuk support anggaran ketika pembiayaan dari Litbang tersendat, dan tentu saja ada sahabat yang bukan hanya mendorong dengan doa namun juga menyediakan pinjaman keuangan, Dr. Hj. Emma Himayaturrohman, M.Ag., semoga

segala kebaikan mendapat tempat sempurna dalam pandangan Allah, diberkahi keluarga dan hartanya, pun ilmunya bermanfaat. Terima kasih juga kepada tim LD Press khususnya Sri Hendriani, yang berkenan untuk menelaah dan memublikasikan hasil studi berupa buku ini. Terakhir, kepada keluarga seluruh keluarga, khususnya istri tercinta Mulyanti, S.Th.I., dan ketiga anak terkasih Syahara Aghniya Nugraha, Muhammad Favian Nugraha, dan Lathif Hilmi Nugraha, serta kedua orang tua, Abah dan Mamah yang selalu mengirim do'a, sehingga penyusun dapat menyelesaikan buku ini.

Bandung, Mei 2021  
Penyusun,

Firman Nugraha



# DAFTAR ISI



<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>iii</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xi</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Visi Agama dan Spirit Gerakan Ekonomi.....	1
B. Beberapa Studi Pendahuluan dan Masalah Tersisa .....	12
C. Tawaran Pemikiran Pertautan Semangat Agama, Konteks dan Gerakan Ekonomi Keagamaan di Perdesaan .....	18
<b>BAB II AGAMA DAN GERAKAN SOSIAL EKONOMI</b>	
<b>MUSLIM PERDESAAN.....</b>	<b>31</b>
A. Agama dan Gerakan Sosial Ekonomi .....	31
B. Desa dan Muslim Perdesaan .....	79
<b>BAB III LINGKUNGAN DESA DI JAWA BARAT</b>	
<b>SEBAGAI KONTEKS GERAKAN .....</b>	<b>109</b>
A. Kabupaten Bandung.....	109
B. Kecamatan Arjasari.....	143

<b>BAB IV BAITUL MAL WA TAMWIL DANA AKHIRAT SEBAGAI GERAKAN SOSIAL EKONOMI KEAGAMAAN DI PERDESAAN.....</b>	<b>189</b>
A. BMT Dana Akhirat, Sejarah dan Perkembangannya .....	189
B. Setting Sosial sebagai Ragi dan Wadah Gerakan Ekonomi Muslim Perdesaan .....	200
C. Mobilisasi Sumberdaya dalam Gerakan Sosial Ekonomi Perdesaan .....	219
D. Agama sebagai framing gerakan Ekonomi di Desa .....	235
E. Aktor Gerakan dan Pergeseran Otoritas Desa .....	254
F. Regulasi dan Tantangan-tantangan dalam Keberlangsungan Gerakan Ekonomi di Desa .....	268
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>285</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>293</b>
<b>RIWAYAT HIDUP.....</b>	<b>323</b>
<b>INDEKS.....</b>	<b>325</b>



# BAB I

## PENDAHULUAN



### A. Visi Agama dan Spirit Gerakan Ekonomi

Agama memiliki misi untuk melakukan perubahan.<sup>1</sup> Misi ini diimplementasikan melalui sebuah gerakan sosial.<sup>2</sup> Terkait dengan hal ini, dapat ditunjukkan bahwa di beberapa negara, agama menjadi faktor penting yang mendorong lahirnya kesadaran masyarakat untuk melakukan koreksi terhadap kondisi sosialnya. Sebagai contoh, agama menjadi pendorong

---

<sup>1</sup> Sutrisno Abdullah. 2003. Agama dan Perubahan Sosial. *Jurnal Pemikiran Islam* No. 1 Vol 2 tahun 2003.

<sup>2</sup> Elizabeth D. Hutchison, Spirituality, Religion, and Progressive Social Movements: Resources and Motivation for Social Change, *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, (Taylor & Francis Group, LLC, 2012)31:105–127; lihat juga Syamsul Arifin, *Agama Sebagai Instrumen Gerakan Sosial* (Malang: Universitas Muhammadiyah), 39-71; Thomas Olesen, 'Social Movement Theory and Radical Islamic Activism', *Islamism As Social Movement*, (Centre for Studies in Islamism and Radicalization, Department of Political Science Aarhus University, Denmark, May 2009), 7-33.

lahirnya perubahan sosial di Afrika Selatan,<sup>3</sup> Agama juga menjadi pendorong kesadaran untuk membangun kesejahteraan dalam konteks Amerika,<sup>4</sup> juga di Amerika Latin, Peru.<sup>5</sup> Demikian pula halnya dengan Eropa, agama memiliki kontribusi penting sebagai perspektif Eropa untuk melihat kondisi kesejahteraan sosial dan agama bagi pemeluknya.<sup>6</sup>

Konteks Islam dan keindonesiaan, pada masa gerakan fisik perlawanan atas kolonialisme, agama menjadi pendorong bagi umat Islam untuk melakukan gerakan perlawanan baik secara fisik<sup>7</sup> maupun melalui gerakan ekonomi.<sup>8</sup> Hal ini menurut

---

<sup>3</sup> Robert C. Garner, Religion as a Source of Social Change in the New South Africa, *Journal of Religion in Africa* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000) XXX, 310-343.

<sup>4</sup> Rana Jawad, Religion, Social Welfare and Social Policy in the UK: Historical, Theoretical and Policy Perspectives, *Social Policy & Society* (Cambridge University Press 2012) 11:4, 553–564; lihat juga Marcus Alexander, Determinants of Social Capital: New Evidence on Religion, Diversity and Structural Change, *B.J.Pol.S.* 37, (Cambridge University Press, 2007), 368–377.

<sup>5</sup> Maria Lisa Johnson, *Religion and social change: A case study of Christian Base Communities in Villa El Salvador, Peru*. A Thesis Presented to the Interdisciplinary Studies Program: International Studies and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts June 1994.

<sup>6</sup> Grace Davie, A European Perspective on Religion and Welfare: Contrasts and Commonalities, *Social Policy & Society* (Cambridge University Press, 2012) 11:4, 589–599.

<sup>7</sup> Salahsatu gerakan rakyat yang diinspirasi agama adalah pemberontakan rakyat tani banten, sebagaimana dikemukakan oleh Sartono Kartodirjo. Lihat dalam Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1988* (Depok: Komunitas Bambu, 2015).

<sup>8</sup> Gerakan ekonomi pribumi Islam dalam mengimbangi kekuatan kolonialisme terkonsentrasi melalui kelompok Serikat Dagang Islam. Lihat dalam Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1998). Lihat juga Tsabit Azinar Ahmad, Sarekat Islam Dan Gerakan Kiri Di Semarang 1917-1920, *Sejarah Dan Budaya*, Tahun Kedelapan, Nomor 2, Desember 2014, 226.

Abdurrahman<sup>9</sup> karena agama memberikan ruang untuk melakukan pemberdayaan *civil society* yang intinya tercermin pada adanya *public sphere discourse* yang bersifat otonom, dengan membiarkan dan memberikan ruang bagi masyarakat yang terlibat dalam persoalannya sendiri untuk mendefinisikan dan mengartikulasikan problem-problem sosial yang mereka hadapi, tanpa intervensi otoritas politik yang cenderung mengungkung.

Umat Islam dengan kesadaran kolektif ini menemukan spirit yang relevan dengan dimensi teologisnya.<sup>10</sup> Lain dari itu, kesadaran ini juga memiliki saluran yang memungkinkan dapat menjadi penampung gerakan. Pranata penting sebagai saluran yang saat ini dimiliki umat Islam adalah masjid<sup>11</sup> dan majelis taklim<sup>12</sup>. Majelis taklim, sebagai wadah perkumpulan untuk aktifitas keagamaan, keberadaannya tidak dapat diabaikan.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Muslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003), 65.

<sup>10</sup> Salahsatu spirit mengenai kesadaran kolektif ini, yang dapat diambil dari al Quran adalah sebagaimana termakub dalam Surah *Âli 'Imrân* ayat 110. Lihat dalam Firman Nugraha, 'Penyuluhan Agama Transformatif Sebuah Model Dakwah'. *Jurnal Ilmu Dakwah*. VII (21).Bandung: FDK UIN Bandung

<sup>11</sup> M. Luthfi Malik, *Etos Kerja, Pasar dan Masjid: Transformasi Sosial Keagamaan dalam Mobilitas Ekonomi Kemasyarakatan* (Jakarta: LP3ES, 2013).

<sup>12</sup> Helmawati, *Pendidikan Nasional dan Optimalisasi Majelis Taklim* (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), 76-78.

<sup>13</sup> Bimas Islam Kementerian Agama mencatat bahwa pada tahun 2013 (dengan jumlah data yang masuk dari 33 propinsi) terdapat 158.960 yang terdaptar dengan jumlah jamaah 4.173.870. Sementara itu masih dari sumber yang sama, Jawa Barat memiliki 39.357 majelis taklim dengan 390.221 jamaah binaan. Jumlah ini di luar Majelis Taklim yang belum terdaftar atau belum mendaftarkan diri. Hal ini berdasarkan pengetahuan peneliti bahwa ditempat tinggal peneliti sendiri ada majelis taklim dengan aktifitas rutin namun tidak terdaftar atau belum mendaftarkan diri kepada Kementerian Agama. Jumlah angka tersebut jelas mengalami pertumbuhan signifikan jika dibandingkan dengan tahun 2011 (dengan jumlah data yang masuk dari 31 Propinsi). Pada tahun 2011 secara nasional Majelis Taklim terdaftar ada 98.260. Sementara

Majelis taklim hadir dalam setiap komunitas muslim, baik perdesaan maupun perkotaan. Keberadaan majelis taklim ini dapat menjadi representasi aktifitas keagamaan kelompok organisasi kemasyarakatan Islam maupun independen atas prakarsa tokoh.<sup>14</sup> Melihat keberadaan majelis taklim yang strategis tersebut, idealnya model pemberdayaan masyarakat Islam dapat dimulai dari majelis taklim.<sup>15</sup>

Majelis taklim secara umum memainkan peranan sebagai wadah pembinaan pengetahuan keagamaan yang pada umumnya jamaahnya adalah kaum ibu.<sup>16</sup> Helmawati<sup>17</sup> melihat majelis taklim dalam konteks lembaga pendidikan non formal. Hasil kajiannya menunjukkan bahwa kontribusi pendidikan di majelis taklim menghasilkan jamaah yang memiliki keimanan, yang diperoleh melalui pengetahuan agama. Menurutnya keimanan dapat membentuk sifat mulia bagi para pendidik dalam keluarga. Millie<sup>18</sup> juga melihat majelis taklim sebagai ruang publik dimana jamaahnya, yang pada umumnya adalah ibu-ibu, dapat memperoleh sejumlah informasi terutama informasi keagamaan.

---

Di Jawa Barat pada tahun yang sama ada 8.192 majelis taklim. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat di <http://simbi.kemenag.go.id/data-bida>. Diakses 14 Nopember 2016.

<sup>14</sup> Rosehan Anwar (ed.), *Majelis Taklim dan Pembinaan Umat* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2004), ix; Kustini (ed.), *Peningkatan Peran Serta Masyarakat dalam Pendalaman Ajaran Agama melalui Majelis Taklim* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, 2007), 18-21.

<sup>15</sup> Amri Almi, *Pengembangan Masyarakat melalui Majelis Taklim*, Thesis Institut Pertanian Bogor, 2010 (Tidak dipublikasikan).

<sup>16</sup> Tutty Alawiyah, *Strategi Dakwah di Lingkungan Majelis Taklim* (Bandung: Mizan, 1997); Rosehan Anwar (ed.), *Majelis Taklim ....*; Kustini (ed.), *Peningkatan Peran Serta Masyarakat...*; Helmawati, *Pendidikan Nasional ...*, 103.

<sup>17</sup> Helmawati, *Pendidikan Nasional...*, 190.

<sup>18</sup> Julian Millie, *Islamic Preaching and Women's Spectatorship in West Java*. *The Australian Journal of Anthropology* (2011) 22, 151-169.

Sedikit sekali majelis taklim yang memperluas peran fungsinya dari lembaga pendidikan tempat menimba pengetahuan menjadi media gerakan sosial.<sup>19</sup> Diantara yang sedikit tersebut adalah Majelis Taklim al Falah Kecamatan Arjasari Kabupaten Bandung. Majelis Taklim al Falah, dalam konteks gerakan menjadi ruang publik bagi kaum ibu jamaahnya sekaligus instrumen gerakan. Jamaah majelis taklim memiliki kesempatan bersama untuk merumuskan aksi atas kondisi sosial yang sama-sama mereka alami. Konstruksi struktural ini dalam perspektif Diani,<sup>20</sup> menjadi peluang sekaligus sumber inspirasi untuk melakukan antitesa menuju kondisi yang dicita-citakan.

Persoalan-persoalan kemanusiaan salah satunya adalah kesejahteraan. Perihal kesejahteraan ini, dalam perspektif ekonomi dimana manusia sebagai pelaku ekonomi masih ditemukan adanya ketimpangan baik dalam produksi, distribusi maupun capaian hasil dari tindakan ekonomi. Ekonomi kapitalis yang saat ini dianggap sebagai ujung dari peradaban menjadi penanggungjawab atas ketimpangan-ketimpangan tersebut.<sup>21</sup> Umat Islam, menjadi bagian dari pihak yang terlibat dalam kendala ini. Sementara itu, Islam sendiri sebagai agama maupun sumber nilai, memiliki gagasan sosial yang sangat menarik terutama dalam konteks keadilan, termasuk dalam keadilan ekonomi.<sup>22</sup>

Gagasan ekonomi Islam sendiri bersumber dari al Quran

---

<sup>19</sup> M. Hamdar Arrayah, 'Majelis Taklim Daarut Tauhid Bandung' dalam Rosehan Anwar (ed.), *Majelis Taklim...*, 33-48.

<sup>20</sup> Dela Porta Donatella & Mario Diani, *Social Movements an Introduction*, (United Kingdom: Blackwell Publisher Inc. 2006), 5, 36.

<sup>21</sup> Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy the Challenge of Capitalism* (Cambridge University Press, 2006).

<sup>22</sup> Gagasan bangunan masyarakat Islam yang maju dengan bersandar pada tata nilai Islam misalnya dikemukakan oleh Agus Ahmad Safei, 'The

dan Assunah.<sup>23</sup> Visi Islam untuk mewujudkan keadilan merupakan visi Qurani yang dalam tataran praksisnya adalah sunnah Nabi. Nilai-nilai tersebut menjadi etika dalam ekonomi Islam. Hal inilah yang menjadikannya berbeda dengan sistem lainnya. Visi Islam ini membentuk pandangan dunia sebagai sasaran dan strategi (*maqashid al-syari'ah*) yang berbeda dengan sistem sekuler dan sedang menguasai dunia saat ini.<sup>24</sup> Ekonomi Islam pada hakikatnya tidak menekankan pada materialisme, tetapi pada kebahagiaan manusia (*falah*) dan kehidupan yang baik (*hayatan thayyibah*) atas dasar persaudaraan (*ukhuwah*), keadilan sosial ekonomi, dan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan spiritual umat manusia.<sup>25</sup>

Individu menurut sistem ekonomi Islam memiliki ruang yang bebas, tetapi terkendali. Pengendalinya adalah nilai atau moral berdasarkan syariah, yang tidak mengekang kebebasannya secara berlebihan. Kebebasan individu yang tidak terkendali menyebabkan ketidakseimbangan makro ekonomi dan ekologi, lembaga keluarga dan solidaritas sosial, serta

---

Development of Islamic Society Based on Celestial Business' Walisongo: *Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 24 No. 1, Mei 2016, 1-16.; Pembahasan peran Islam dalam membangun tatanan kesejahteraan sosial yang berkeadilan menurut Anton Athoillah implementasinya melalui distribusi zakat yang kembali kepada mekanisme desentralisasi. Lihat dalam Mohammad Anton Athoillah dan Adeng Rosyadi, 'Distribusi Zakat di Indonesia antara Sentralisasi dan Desentralisasi', *Ijtihad. Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* Vol. 15, No. 2 (2015), pp. 237-256.

<sup>23</sup> Ahmed el Ashker and Rodney Wilson, *Islamic Economic, a short history* (Leiden-Boston, Brill: 2006).

<sup>24</sup> Banjaran Surya Indrastomo, 'The Emergence of Islamic Economic Movement in Indonesia: A Political Economy Approach', *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 9 (March 2016), pp. 63-78.

<sup>25</sup> Umer Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonomi*, trans. Ikhwan Abidin Basri (Depok: Gema Insani, 2000), 7.

melemahkan atau memudahkan ikatan moral.<sup>26</sup> Pengendalian kebebasan individu untuk mencapai keadilan, yang akan membawa efisiensi dan pertumbuhan yang lebih besar, dan meningkatkan kedamaian juga solidaritas sosial, serta insentif bagi upaya meningkatkan inovasi yang lebih besar.

Menurut Maulidizien<sup>27</sup> etika sistem ekonomi yang luas ini menekankan pada 1) keadilan dan produktivitas, 2) kejujuran dalam perdagangan serta kompetisi yang *fair*, 3) pelarangan terhadap penimbunan kekayaan dan pemujaan berlebihan terhadap harta tersebut, 4) perlindungan manusia dari kebodohan mereka sendiri dan pemborosan. Lebih jauh, Maulidizien menjelaskan tentang justifikasi pelarangan etika ekonomi terhadap larangan melakukan riba, terdapat 3 (tiga) aspek yang perlu ditekankan kembali, yaitu; riba merupakan tindakan tidak adil, eksploitatif, dan tidak produktif. Debitur, dalam hubungan tradisional dan berbasis bunga antara kreditur dan debitur, akan sendirian menanggung kerugian atau meraih keuntungan yang sangat tinggi. Kreditur, sebaliknya akan mendapatkan uang dalam kondisi apapun yang terjadi pada hasil usaha atau bisnis tersebut.<sup>28</sup> Etika Islam justru mengajarkan risiko kerugian ditanggung bersama-sama.<sup>29</sup> Dengan kata lain,

---

<sup>26</sup> M. Umar Chapra, *The Future of Economic: An Islamic Perspective*, terj. Amdiar Amir, et. al. (Jakarta: Penerbit SEBI, 2001), 131. Lihat juga tentang moral dalam James C.Scott. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (Yale University Press); Masudul Alam Choudhury, *The universal paradigm and the Islamic world-system: economy, society, ethics and Science* (World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007), 55.

<sup>27</sup> Ahmad Maulidizen, 'Riba, Gharar dan Moral Ekonomi Islam dalam Perspektif Sejarah dan Komparatif: Satu Sorotan Literatur', *Jurnal Ekonomi Islam* Volume 7 No. 2 Juli - Desember 2016, 141 – 164.

<sup>28</sup> Ahmad Maulidizen, 'Riba, Gharar dan Moral Ekonomi Islam dalam Perspektif Sejarah dan Komparatif: Satu Sorotan Literatur', *Jurnal Ekonomi Islam* Volume 7 No. 2 Juli - Desember 2016, 141 – 164.

daripada mengumpulkan kompensasi tetap yang ditentukan sebelumnya dalam bentuk bunga, kreditur selayaknya dihargai suatu bagian dari setiap keuntungan dari bisnis yang telah mereka bantu keuangannya. Hal tersebut dalam argumen yang lebih luas dapat dikatakan bahwa segala keuntungan seharusnya dijustifikasi secara moral dan ekonomi.

Praksis dari gagasan ekonomi Islam saat ini yang paling menemukan bentuknya adalah pembiayaan syariah, baik berupa perbankan maupun *Baitul Mal wa Tamwil*.<sup>30</sup> Pada tahun 2015 seperti terlihat dalam data Otoritas Jasa Keuangan (OJK) menunjukkan keberterimaan konsep Islam dalam keuangan yang mendapat tempat pada nasabah. Pertumbuhan BMT menunjukkan kecenderungan yang positif. BMT awal pertumbuhannya tahun 1990-an, jumlahnya 3.000 unit. Tahun 2010 menurut Pusat Inkubasi Usaha Kecil (PINBUK) meningkat kembali menjadi sekitar 3.307 unit. Tahun 2016 jumlah BMT menurut Asosiasi BMT Seluruh Indonesia (ABSINDO) mencapai 5000.<sup>31</sup>

Seiring dengan penguatan pilihan umat Islam atas visi ekonomi Islam tersebut, beririsan dengan pilihan Muslim perdesaan di Arjasari untuk mengembangkan BMT. Pada tahun 2001 menjadi tonggak awal lahirnya BMT Dana Akhirat yang dibidani dari Majelis Taklim Al Falah. BMT ini menjadi gerakan yang bertumpu dalam semangat agama di satu sisi dan semangat

---

<sup>29</sup> Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy the Challenge of Capitalism* (Cambridge University Press, 2006), 92-93.

<sup>30</sup> Thohir Yuli Kusmanto Titik Sumarti, dkk., Gerakan Sosial Ekonomi, *Al-Tahrir*, Vol. 16, No. 1 Mei 2016 : 223 – 245.; Banjaran Surya Indrastomo, The Emergence of Islamic Economic Movement in Indonesia: A Political Economy Approach', *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 9 (March 2016), pp. 63–78.

<sup>31</sup> Thohir Yuli Kusmanto Titik Sumarti, dkk., Gerakan Sosial Ekonomi, *Al-Tahrir*, Vol. 16, No. 1 Mei 2016 : 223 – 245.

kemajuan ekonomi perdesaan di sisi lain. Semenjak didirikan sampai saat ini telah menunjukkan pertumbuhan yang signifikan. Asset dana awal yang dikelola sebesar Rp. 10.000.000,00 (*Sepuluh Juta Rupiah*), kini (awal 2017) pertumbuhannya mencapai 6,5 Milyar.<sup>32</sup> Keberadaannya mampu menjadi oase di tengah kelangkaan lembaga keuangan yang mau masuk ke wilayah Arjasari. Meskipun sejatinya ada juga lembaga keuangan yang bersifat ribawi dan menjerat penduduk yang menjadi nasabahnya dengan bunga berlipat, atas kondisi ini BMT Dana Akhirat menjadi penawar yang tepat. Hadirnya BMT Dana Akhirat ini meneguhkan identitas dalam hubungan ekonomi dan agama di Arjasari.

Keanggotaan yang terdaftar di BMT Dana Akhirat, sampai tahun 2016 telah mencapai 1515 orang<sup>33</sup> Jika dilihat perbandingan dengan jumlah keseluruhan penduduk Arjasari maka angka ini baru menyerap 1.8 %. Meski demikian, kondisi ini menunjukkan implementasi menjadi Islam yang “taat” pada berbagai aspeknya termasuk ekonomi, sekaligus tidak kehilangan tempat dalam kesempatan pembangunan ekonomi. Fenomena ini mirip dengan temuan Yavuz<sup>34</sup> yang menunjukkan bentangan ruang peluang telah menjadi fasilitas untuk lahirnya sebuah gerakan dengan mengeksplorasi makna, identitas dan

---

<sup>32</sup> Wawancara dengan Aep Supriadi selaku Pengelola BMT dan Data Pembukuan akhir tahun pada 4 Januari 2017. Angka ini tumbuh menjadi 8,5 milyar pada akhir tahun 2017. Data MAT BMT Dana Akhirat Tahun 2017.

<sup>33</sup> Wawancara dengan Aep Supriadi dan Data Keanggotaan BMT, 4 Januari 2017.

<sup>34</sup> M. Hakan Yavuz “Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey”, in Q. Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 270–288; atau masih oleh penulis yang sama dalam M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (Oxford University Press, 2009).

norma budaya. Hal tersebut, dalam konteks di Arjasari, *setting* sosial Muslim pinggiran yang termarginalkan dalam fasilitas pembiayaan konvensional telah diubah menjadi peluang gerakan sosial ekonomi Islam melalui BMT.

Kehadiran BMT Dana Akhirat di Arjasari yang menyerap keanggotaan dan pengelolaan dana yang cukup signifikan, memberikan gambaran bahwa masyarakat perdesaan memiliki gairah perekonomian yang cukup baik. Hal ini berbeda dengan anggapan umum bahwa masyarakat perdesaan cenderung pasif dan bertumpu pada aktifitas pertanian (*peasant*) sebagai sumber ekonomi keluarga.<sup>35</sup> Masyarakat perdesaan cenderung dianggap tradisional, suatu sikap yang lebih mudah menerima dan berdamai dengan keadaan daripada melakukan upaya konstruktif untuk melakukan perubahan.<sup>36</sup>

Keterlibatan Muslim perdesaan dalam membangun kegiatan perekonomian umat melalui aktivitas bersama seakan mengukuhkan tesis bahwa pertentangan cenderung melahirkan gerakan perlawanan.<sup>37</sup> Pertentangan yang terjadi bisa saja dalam bentuk peminggiran oleh struktur, yaitu abainya pemerintah dalam menyediakan dukungan keuangan secara kelembagaan dalam pembangunan perdesaan.<sup>38</sup> Kondisi langkanya lembaga keuangan ini pada dasarnya suatu sikap rasional dalam pilihan

---

<sup>35</sup> Robert Redfield, *Peasant Community and Culture* (Chicago: The University Chicago Press, 1958), 112; Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Kini* (Jakarta: Universitas Indonesia Jajasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi, 1964).

<sup>36</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 153-155.

<sup>37</sup> Charles Tilly, Doug McAdam & Tarrow. *The Dynamics of Contentious*, (Cambridge: Cambridge University Press. 2002).

<sup>38</sup> Berdasarkan pengamatan pendahuluan dan wawancara diketahui bahwa baru ada satu lembaga keuangan berupa bank di wilayah Arjasari. Bank inipun posisinya lebih berada di batas kecamatan yang bersentuhan

ekonomi. Masyarakat perdesaan yang umumnya bergerak di sektor pertanian dianggap tidak memiliki jaminan asset untuk dijadikan agunan.

Pertentangan dan keterbukaan peluang tentu saja bukan satu-satunya prasyarat hadirnya sebuah gerakan. Hadirnya sebuah gerakan masih memerlukan faktor lain seperti adanya aktor gerakan, kontrol sosial yang terjadi, termasuk juga pembingkaihan yang ditawarkan kepada anggota gerakan sebagai pemeliharaan keyakinan. Terakhir, tercapainya tujuan gerakan ditandai dengan aktifnya mobilitas sumberdaya yang tersedia.<sup>39</sup>

Atas kenyataan tersebut, buku ini bermaksud untuk menelisik peran-peran sosial keagamaan dalam kaitannya dengan ekonomi umat termasuk di perdesaan. Apa yang disajikan dalam buku ini kiranya dapat memperkaya teori tentang gerakan sosial keagamaan yang diprakarsai oleh Muslim perdesaan di satu sisi, serta peran serta lembaga keagamaan sebagai wadah yang menampung aspirasi jamaah yang diprakarsai oleh masyarakat sendiri sehingga bersifat otonom di sisi lain.<sup>40</sup> Buku ini juga diharapkan memberikan gambaran utuh bahwa aktifitas ekonomi Islam melalui BMT bukan hanya menjadi gejala muslim perkotaan belaka, melainkan menjadi milik seluruh umat Islam

---

dengan jalur utama Bandung Soreang melalui Bale Endah dan Banjaran. Artinya pihak perbankan mamiliki pertimbangan rasionalitas sendiri secara ekonomi untuk memperluas jangkauan nasabah yang lebih potensial. Mereka yang berada dalam lingkaran ekonomi lebih dinamis sesuai dengan kultur perkotaan.

<sup>39</sup> Tentang faktor dominan dalam sebuah gerakan lihat dalam Neil J. Smelser, *Collective Behaviour and Social Movement* (New York: the FreePress, 1962), 15-16.

<sup>40</sup> Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, second edition. (United Kingdom: Cambridge University Press. 1998), 45.

termasuk di perdesaan.<sup>41</sup>

## **B. Beberapa Studi Pendahuluan dan Masalah Tersisa**

Studi ini bukanlah yang pertama kali. Studi-studi dalam tema utama yaitu agama dan ekonomi sudah banyak dilakukan peneliti lain. Demikian pula studi tentang tema tertentu dalam riset ini yaitu Majelis taklim dan juga BMT, sebelumnya sudah banyak dilakukan peneliti lain. Studi yang klasik tentang agama dan ekonomi mesti rujukanya ke hasil riset Weber tentang pertautan agama dengan pilihan rasional yang bermuara kepada kapitalisme.<sup>42</sup> Hasil riset Weber ini telah banyak mengilhami peneliti berikutnya seperti Stark yang membuktikan kaitan antara keimanan dengan tindakan ekonomi yang ia sebut dengan ekonomi religius.<sup>43</sup>

Riset dengan tema yang sama di Indonesia pernah dilakukan oleh Geertz di Mojokuto. Hasil dari studinya ini menunjukkan bahwa kaum santri berhasil menunjukkan etos ekonomi positif. Geertz menemukan bahwa mereka yang berhasil dalam bidang

---

<sup>41</sup> Survei Ali Sakti menemukan gejala bahwa pertumbuhan BMT sebagai wadah ekonomi umat lebih banyak ditemukan di kota. Meski penelitian ini buan untuk membantah hasil surveinya tersebut, namun dapat dibaca bahwa semangat keagamaan muslim baik di perotaan maupun di perdesaan dapat dikatakan sama. Faktor kesempatanlah yang menentukan perbedaannya. Tentang survey Ali Sakti dapat dilihat dalam Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT: Kemitraan dalam rangka Memperluas Pasar & Jangkauan Pelayanan Bank Syariah kepada Usaha Mikro' *Jurnal al-Muzara'ah*, Vol. I, No. 1, 2013.; lihat juga Suryaningsih A. Don, *Pengaruh Baitul Mal wa Tamwil Terhadap Penduduk Miskin di Jawa Barat*, Laporan Penelitian (LP3E Fakultas Ekonomi Unpad, 2006)

<sup>42</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*. terj.) (Jakarta: Serambi, 2000).

<sup>43</sup> Roger Finke and Rodney Stark, *The Dynamics of Religious Economies*, dalam Michele Dillon (Ed.), *Handbook of Sociology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2003).

ekonomi berasal dari kaum reformis puritan yang dalam kategorinya disebut kaum santri.<sup>44</sup> Reformisme Islam menurutnya menjadi doktrin bagi mayoritas saudagar yang ia teliti. Etika Islam menjadi etos ekonomi modern yang digerakan oleh kewirausahaan Islam.

Riset yang lebih baru diantaranya dilakukan oleh Malik yang meneliti transformasi sosial keagamaan Muslim migran di Gu Lakudo.<sup>45</sup> Risetnya ini membuktikan bahwa ekonomi dalam bentuk perdagangan bagi kaum Muslim migran Gu Lakudo merupakan bagian dari agama. Transformasi sosial yang terjadi meskipun bersinggungan dengan realitas sosial sebagai pilihan rasional yaitu dengan mobilitas sosial berupa perpindahan (migrasi) namun tetap dalam kerangka spirit dan moral Islam

Penelitian yang mirip tentang agama dan ekonomi juga dilakukan oleh Januari pada komunitas Muslim tradisional di Tasikmalaya.<sup>46</sup> Penelitiannya ini berpusat kepada pemahaman keagamaan kaum Muslim tradisional hubungannya dengan etos kewirausahaan. Hasil risetnya menunjukkan bahwa pemahaman keagamaan perilaku ekonomi justru ditemukan lebih kuat pada Muslim tradisional daripada muslim modern reformis. Jadi, menurutnya kondisi-kondisi yang ditunjukkan oleh Weber dengan etika protestannya, demikian pula dengan temuan Geertz pada Muslim modern reformis tidak dapat dilakukan generalisasi untuk Muslim tradisional.

Adapun tentang ekonomi perdesaan, salahsatu riset yang

---

<sup>44</sup> Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns* (Chicago: The University of Chicago, 1963).

<sup>45</sup> M. Luthfi Malik, *Etos Kerja, Pasar dan Masjid: Transformasi Sosial Keagamaan dalam Mobilitas Ekonomi Kemasyarakatan*. (Jakarta: LP3ES, 2013).

<sup>46</sup> Yadi Januari, *Entrepreneurship of Traditional Muslim in Tasikmalaya Indonesia*, (Scholar Press, 2015), 240.

menarik adalah disertasinya Yani.<sup>47</sup> Risetnya ini mengangkat keberhasilan kaum petani pedesaan untuk lolos dalam krisis moneter di penghujung Orde Baru. Ia membuktikan bahwa koperasi bisa menjadi bagian penting dalam kemajuan perekonomian pedesaan meskipun anggotanya adalah 95% para petani.

Sementara itu, Studi tentang majelis taklim telah dilakukan oleh beberapa akademisi. Diantaranya setingkat penyelesaian Program Doktor, Magister, Sarjana, maupun penelitian independen oleh lembaga non pemerintah. Rasyid,<sup>48</sup> menyusun disertasi di University Malaya, Malaysia pada tahun 2010. Fokus penelitiannya mengenai pengelolaan majelis taklim dengan lokus di Sumatera Selatan dalam persepsi penyuluh agama (peny.). Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa pengelolaan majelis taklim pada umumnya masih bercorak tradisional. Guru agama (Penyuluh Agama, peny.) dianggap memberikan kontribusi positif dalam peranannya terhadap pembinaan majelis taklim.

Helmawati,<sup>49</sup> menyusun disertasi di Universitas Islam Nusantara pada tahun 2013 dengan fokus majelis taklim sebagai lembaga pendidikan non formal. Di antara temuan pentingnya mengenai majelis taklim adalah peran dan fungsinya sebagai lembaga pendidikan non formal dianggap mampu meningkatkan pengetahuan keagamaan jamaah. Pengetahuan keagamaan pada gilirannya ini mendorong peningkatan kualitas iman yang berujung pada perbaikan keberagamaan keluarga.

---

<sup>47</sup> Amelia A. Yani, *Pertumbuhan Pesat Ekonomi Pedesaan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001)

<sup>48</sup> Ali Mursyid Abdul Rasyid, *Pengurusan Majelis Taklim Di Provinsi Sumatera Selatan: Kajian Dari Aspek Persepsi Guru Agama*, Disertasi Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2010 (tidak dipublikasikan)

<sup>49</sup> Helmawati, *Pendidikan Nasional...*

Jamaah, dalam studi ini, yang notabene adalah kaum ibu ditempatkan sebagai kelanjutan atau *transmitter* bagi kelangsungan penyebaran pengetahuan agama dari ustadz ke jamaah yang lebih luas di lingkungan rumah tangga.

Almi<sup>50</sup> menyelesaikan tesis di Institut Pertanian Bogor pada tahun 2010 dengan fokus majelis taklim sebagai kelompok swadaya masyarakat yang berperan dalam pemberdayaan masyarakat. Penelitian ini secara konseptual memiliki irisan gagasan dengan buku penulis, namun berbeda dari sisi analisis teori dan lokus kajian. Diantara kesimpulan penelitiannya menyebutkan bahwa majelis taklim memiliki kekuatan untuk melakukan pemberdayaan masyarakat dilihat dari modal sosial yang dimilikinya, yaitu kepatuhan jamaah terhadap pengurus yang diikat oleh solidaritas iman jamaah. Namun seperti diakuinya dalam temuan penelitiannya, untuk kasus majelis taklim di Rokan Hulu potensi kekuatan ini belum dioptimalkan menjadi aksi seperti dalam pemberdayaan ekonomi karena faktor-faktor kelemahan internal yang ada di pihak pengurus.

Majelis taklim dalam penelitian Mille<sup>51</sup> di Bandung, merupakan sebagai ruang publik, tempat jamaah perempuan mengekspresikan dirinya baik dalam konteks keagamaan maupun hubungan sosial (relasi gender) perempuan (jamaah) dengan laki-laki (ustadz). Jamaah menjadikan majelis taklim sebagai wahana pertukaran informasi, yang bukan hanya bersumber dari ustadz. Penelitian ini juga mengemukakan jamaah majelis taklim di Jawa Barat sebagai *spectatorship*. Majelis taklim yang menjadi bagian dari kajian Mille ini dipandang secara umum. Majelis taklim meliputi semua aktifitas dakwah baik

---

<sup>50</sup> Amri Almi, *Pengembangan Masyarakat melalui Majelis Taklim*, Thesis Institut Pertanian Bogor, 2010 (Tidak dipublikasikan).

<sup>51</sup> Julian Millie, *Islamic preaching and women's spectatorship ...*166.

dalam ruangan terbatas dan tertentu (majelis taklim itu sendiri) maupun kegiatan *tabligh* yang temporal dan dilakukan terbuka, tidak terbatas pada tempat dan waktu yang terikat (*tabligh* akbar).

Majelis taklim sebagai ruang publik bagi jamaah perempuan sekaligus wahan pemberdayaan perempuan juga diteliti oleh Anitasari (dkk.).<sup>52</sup> Penelitiannya dilakukan di Majelis Taklim Mulyasari Cianjur dengan dukungan diantaranya dari Rahima Institut. Penelitian ini mengemukakan perempuan yang menjadi jamaah majelis taklim memiliki pengetahuan baru dalam hubungannya dengan pemberdayaan dirinya. Terutama mengenai hubungan sosial (gender) dalam rumah tangganya.

Penelitian lain yang menarik dalam konteks pemberdayaan jamaah (perempuan) melalui majelis taklim adalah studi yang dilakukan Fajarini.<sup>53</sup> Studinya ini menemukan bahwa majelis taklim menjadi arena perlawanan perempuan selaku jamaah majelis taklim terhadap budaya patriarki. Posisinya yang menjadi subordinasi pria dalam relasi gender di lingkungan sosialnya, para jamaah menemukan salurannya untuk mengekspresikan diri melalui majelis taklim. Di satu sisi mereka menunjukkan kepatuhan terhadap mitranya (suami) dan ustadz, namun disaat yang sama mereka melakukan *coping mechanism* di majelis taklim sebagai pelepas katub tekanan psikologis.

Tentang gerakan perempuan yang peduli dengan usaha mikro misalnya dilakukan oleh Hardjanti,<sup>54</sup> Penelitiannya ini

---

<sup>52</sup> Dini Anitasari, Perempuan dan Majelis Taklim: Membicarakan Isu Privat melalui Ruang Publik Agama, *Research Repport* April 2010.

<sup>53</sup> Ulfah Fajarini, Coping Mechanism dan resistensi dalam Budaya Patriarki: Kajian Antropologi Psikologi (Studi Kasus Para Perempuan Jamaah Majelis Taklim Jamiatunniasa Tangerang Selatan), *Proceeding PESAT* (Depok: Universitas Gunadarma, 2011), 150-155.

menemukan bahwa kesadaran perempuan untuk menarasikan identitas dirinya yang otonom tidak datang secara tiba-tiba. Kesadarannya hadir melalui proses panjang dialog pribadi tentang pengalaman hidup dalam budaya patriarkhi yang membekas dan akumulatif. Upaya menarasikan identitas perempuan dalam proses perubahan sosial dipengaruhi wacana besar gerakan perempuan di Indonesia dan gerakan sosial yang digerakkan oleh beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan beberapa organisasi rakyat lainnya. Penelitiannya ini menegaskan bahwa gerakan perempuan merupakan gerakan kebudayaan yang merubah tata kehidupan yang memberikan ruang buat perempuan dan laki-laki. Penelitiannya ini mampu membangun pengetahuan perempuan yang selama ini diabaikan tentang apa yang dialami, dirasakan dan dilakukan.

Salahsatu kemiripan penelitian Hardjanti dengan studi yang dalam buku ini adalah bahwa gerakan perempuan memerlukan sebuah wadah. Jika penelitian Hardjanti menemukan gerakan perempuan berada dalam ruang aksi LSM serta organisasi rakyat lainnya, maka diskusi dalam buku ini berpusat pada majelis taklim sebagai wadah gerakan kaum ibu selaku para jamaahnya.

Berdasarkan kajian-kajian tersebut masih memberi celah untuk melihat kehadiran BMT Dana Akhirat yang dibidani dari pengajian di Majelis Taklim Al Falah sebagai sebuah gerakan sosial ekonomi keagamaan, sekaligus bentuk perlawanan terhadap kesenjangan struktural melalui semangat keagamaan yang berwujud dalam ekonomi Islam. Berangkat dari keyakinan tersebut, maka beberapa kunci persoalan yang akan diungkap

---

<sup>54</sup> Sri Hardjanti, *The women movement and social change: the study of micro enterprise women to narrate self, identity as women of civil society and civil state*. Thesis Universitas Indonesia, (tidak dipublikasikan) diperoleh dalam <http://lib.ui.ac.id/opac/themes/libri2/detail.jsp?id=96996&lokasi=lokal>.

adalah 1) Bagaimana dukungan struktural yang mendorong lahirnya BMT sebagai wujud gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan? 2) Bagaimana ketegangan struktural yang terjadi pada muslim perdesaan? 3) Bagaimana mobilisasi sumber daya yang terjadi dalam gerakan sosial ekonomi di perdesaan? 4) Keyakinan umum apa yang menjadi pemicu dalam gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan? 5) Faktor apa saja yang mempercepat pembentukan gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan? Dan 6) Bagaimana peran kontrol sosial dalam keberlangsungan BMT Dana Akhirat?

### **C. Tawaran Pemikiran Pertautan Semangat Agama, Konteks dan Gerakan Ekonomi Keagamaan di Perdesaan**

Mengenai aktifitas sosial ekonomi yang dilakukan Muslim perdesaan di Arjasari, dapat dijelaskan dengan menggunakan teori Weber tentang agama dan perubahan sosial.<sup>55</sup> Tesis Weber sampai hari ini tampak masih relevan. Meski ada kegamangan tersendiri bagaimana nasib agama di penghujung peradaban manusia,<sup>56</sup> namun tetap saja penggalan sejarah peradaban ini selalu diwarnai adanya spirit agama yang bermain di dalamnya.<sup>57</sup>

Pertautan agama dengan ekonomi memang menemukan momentumnya ketika Weber memublikasikan hasil risetnya pada kebangkitan Calvinis sebagai representasi nilai-nilai agama

---

<sup>55</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme. terj.)* (Jakarta: Serambi, 2000).

<sup>56</sup> Francis Fukuyama, *The End of History?*, *The National Interest*, Summer 1989. Versi lebih lengkap dalam Francis Fukuyama, *The End of History and The Last Man: Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal* (Yogyakarta: Qalam, 2004).

<sup>57</sup> Jürgen Habermas, *Religion in the Public Sphere*, *European Journal of Philosophy* 14:1. (Polity, 2006), 1–25.

dengan kelahiran kapitalisme. Meski memang seperti diakuinya, dalam kebangkitan ekonomi kapitalis ini juga ditopang oleh pilihan-pilihan rasional. Konteks berpikir rasional ala Barat menjadi salah satu instrumen penting dalam mendorong kemajuan kapitalisme. Weber dalam risetnya itu menemukan bentuk lain, yaitu bagaimana agama disatu sisi memainkan peran penting yang menjadi esensi pendorong bagi kemajuan ekonomi.

Menurut Weber, pemahaman terhadap doktrin agama yang dipandang sebagai panggilan (*calling*) ilahiah yang berarti menjadi misi suci pemeluknya untuk menjawab panggilan ini. Secara lebih khusus, riset Weber memang berpusat kepada beberapa aliran dalam Protestan yaitu *Calvinis*, *Methodist*, *Pietis* dan *Baptis*. Keempat aliran ini lahir dari gerakan reformasi keagamaan yang diusung oleh Martin Luther, yang kemudian bertemu dengan konsep takdir Johannes Calvin. Konsep inilah yang dibaca secara positif oleh penganutnya untuk memenuhi panggilan suci tersebut. Bagi penganut ini, ketaatan terhadap agama mengehndaki untuk menjawab panggilan dengan sepenuh hati. Wujud nyata jawaban atas panggilan ini adalah dengan menunjukkan hasil kerja yang baik.

Dampak dari pemikiran tersebut melahirkan nuansa baru dalam beragama. Jika sebelumnya penumpukan kekayaan dianggap sebagai penyimpangan, bahkan melanggar norma dan doktrin, kini menjadi bentuk ketaatan. Kekayaan menjadi prasyarat untuk mengoptimalkan pengabdian (ibadah) kepada Tuhan. Pendek kata, kebahagiaan di akhirat hanya diperoleh jika mampu mencapai kebahagiaan di dunia.

Perpaduan nilai-nilai agama dengan ekonomi ala Weber ini merupakan bentuk analisis sosiologi ekonomi. Perkembangannya kemudian, Nee<sup>58</sup> menyoal tingkahlaku

manusia dipengaruhi oleh hubungan institusional antara sosial, ekonomi, budaya dan agama. Bagi Nee, kajian terhadap keberadaan kelembagaan baru dapat menjelaskan bekerjanya kepercayaan, norma-norma dan institusi-institusi yang menautkan hubungan sosial dan institusi dalam setiap tindakan ekonomi masyarakat. Pendekatan ini menurut Malik,<sup>59</sup> menelaah keteraturan struktur kelembagaan formal yang bersinergi dengan kelembagaan informal yang membentuk jejaring sosial dalam memfasilitasi, memotivasi serta mengatur tindakan ekonomi baik individu maupun kolektif. Menurut Malik,<sup>60</sup> tindakan ekonomi yang dilakukan setiap orang tidak bisa lepas dari hubungan sosial yang berkembang di tengah masyarakat. Karena itu menurutnya nilai-nilai budaya dan agama memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam mendorong atau menghambat kemajuan ekonomi kelompok-kelompok masyarakat di pedesaan maupun di perkotaan.

Merujuk ke pemikiran ini, Islam seperti dikemukakan Kuntowijoyo<sup>61</sup> memiliki semangat yang serupa. Paradigma Islam menghendaki pancaran tauhid membumi dalam aksi sosial yang mengantarkan pemeluknya menuju cita-cita sosial dalam wujud kesejahteraan bersama. Bagi Chapra, paradigma Islam melihat doktrin keagamaan sebagai pendorong untuk terwujudnya integrasi nilai moral dan persaudaraan kemanusiaan dengan keadilan sosial ekonomi. Jadi, dalam Islam, kehidupan ekonomi

---

<sup>58</sup> Victor Nee, 'The New Institutionalism in Economics and Sociology', Neil J. Smelser and Richard [ed.], *the Handbook of Economic Sociology* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 49-74.

<sup>59</sup> Luthfi Malik, *Etos Kerja...*, 36.

<sup>60</sup> Luthfi Malik, *Etos Kerja...*, 38.

<sup>61</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991); Kuntowijoyo, *Muslim tanpa Masjid: Esei-esei Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Tansendental* (Bandung: Mizan, 2001).

tidaklah bebas nilai, melainkan dinaungi oleh prinsip dan etika tauhid yang terlihat baik pada tingkatan individu, masyarakat maupun negara.

Salahsatu wujud bentuk kesadaran Islam dalam aktifitas ekonomi adalah hadirnya instrumen perekonomian umat berupa insitusi pembiayaan syariah. BMT menjadi institusi pembiayaan dalam skala mikro setelah institusi perbankan. Seperti dikemukakan Malik di atas, kehadiran BMT-pun niscaya memiliki relasi sosial yang kuat. Jadi, BMT Dana Akhirat sebagai praksis gerakan ekonomi di Arjasari dapat dijelaskan dengan teori gerakan sosial. Gerakan sosial lazim dikonsepsikan sebagai kegiatan kolektif yang dilakukan oleh kelompok tertentu untuk menciptakan kondisi sesuai dengan cita-cita kelompok tersebut.<sup>62</sup> Bagi mereka, kehidupan masyarakat seperti yang ada pada saat ini dirasakan semakin tidak mampu menciptakan kesejahteraan, karena itu perlu diganti dengan tatanan sosial baru yang lebih baik.

Konteks kekinian, ada dua teori yang mendominasi studi-studi gerakan sosial, yakni teori mobilisasi sumber daya yang berbasis di Amerika Serikat, dan perspektif gerakan sosial baru (*New Social Movement*) yang berbasis di Eropa Barat. Studi-studi gerakan sosial yang berkembang pada tahun 1940-1960-an gerakan sosial dianggap sebagai gejala penyimpangan (*deviant*), irasional dan dianggap penyakit sosial. Sementara itu dalam studi-studi yang berkembang pada 1960-1970-an dan 1980-an hingga sekarang, gerakan sosial dipandang sebagai gejala positif

---

<sup>62</sup> Stephen E. Barkan, *Sociology: Comprehensive Edition (v. 1.0)*. Attribution page ([http://2012books.lardbucket.org/attribution.html?utm\\_source=header](http://2012books.lardbucket.org/attribution.html?utm_source=header)). Lihat juga David Imhonopi, Comfort Adenike Onifade and Ugochukwu Moses Urim, *Collective Behaviour and Social Movements: a Conceptual Review, Research on Humanities and Social Sciences*, Vol.3, No.10, 2013, 77

yang kelahirannya didasari oleh alasan-alasan rasional.<sup>63</sup>

Wictorowicz<sup>64</sup> mengemukakan teori-teori gerakan Islam kontemporer. Menurutnya gerakan sosial Islam, *pertama*, perlu menjelaskan dimensi ketegangan struktural yang menjadi penyebab terdekat lahirnya sebuah gerakan. *Kedua*, menemukan penjelasan struktur dan mobilitas sumberdaya yang dibangun. *Ketiga*, menemukan budaya dan *framing* yang menjadi identitas gerakan.

Berangkat dari gagasan Wictorowicz tersebut, maka dapat dijelaskan bahwa gerakan sosial tidaklah muncul tiba-tiba, melainkan terjadi di bawah *setting* tertentu dan mempunyai latar belakang yang panjang, antara lain gerakan sebelumnya yang gagal. Motifnya juga bermacam-macam, bisa ancaman dari luar atau dari dalam, tujuan (ide, gagasan, ideologi) tertentu, dan juga kondisi sosial yang tidak tertahankan lagi (penindasan, pembohongan, kesewenang-wenangan, kemelaratan dan sebagainya) serta persaingan. Gerakan sosial merupakan usaha-usaha yang digunakan oleh sekelompok orang yang memiliki tujuan-tujuan bersama dan ikatan solidaritas untuk melakukan perubahan melalui tindakan sosial terhadap otoritas pemerintah atau pihak-pihak penentang lainnya.<sup>65</sup>

Kemunculan gerakan sosial tidak luput dari faktor *grievance* (keluhan) atau *social discontent* (perasaan tidak puas masyarakat). Faktor *grievance* ini yang mendorong munculnya gerakan sosial

---

<sup>63</sup> Charles Tilly, 'Social Movements and (All Sorts of) Other Political Interactions-Local, National, and International - Including Identities'. *Theory and Society*, Vol. 27, No. 4, Special Issue on Interpreting Historical Change at the End of the Twentieth Century. (Aug., 1998), 454.

<sup>64</sup> Q. Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

<sup>65</sup> Simone I. Flynn, *New Social Movement Theory*, *Sociology Reference Guide*.

di dalam suatu masyarakat tertentu, sebab *grievance* yang dialami masyarakat atau kelompok masyarakat yang sudah tidak mampu lagi dikelola dan dipikulnya maka melahirkan gerakan sosial.<sup>66</sup> Faktor *grievance* inilah, boleh jadi, yang mendorong munculnya gerakan sosial ekonomi yang diprakarsai Jemaah Majelis Taklim al Falah. Namun, tidak hanya faktor *grievance* yang mendorong lahirnya gerakan sosial, melainkan *political opportunity structure* (struktur kesempatan politik) yang terbuka mempunyai andil dalam merangsang lahirnya gerakan sosial.

Menurut Porta dan Diani,<sup>67</sup> konsep *political opportunity structure* sangat relevan untuk membangun gerakan sosial karena dapat menjelaskan bahwa peluang politik yang terbuka akan mendorong kelompok-kelompok gerakan sosial untuk memanfaatkannya sebagai ruang untuk melakukan tekanan atau mendesak agenda-agenda gerakan agar dapat mencapai tujuan gerakan sosialnya. Bahkan, tidak hanya peluang politik di tingkat lokal dan nasional, melainkan terbukanya peluang politik di tingkat internasional pun ikut mendorong muncul dan meluasnya gerakan sosial.<sup>68</sup>

Gerakan sosial akan menghadapi rintangan dalam meraih hasil yang diharapkan bilamana tidak didukung organisasi gerakan yang baik. Dengan kata lain, meski terdapat peluang politik, gerakan sosial tetap sukar berkembang bila tidak didukung oleh kemampuan mengorganisir massa atau membangun jaringan antar kelompok-kelompok gerakan. Kaitan dengan hal tersebut, dibutuhkan konsep *mobilizing*

---

<sup>66</sup> Aage B. "Toward a Sounder Basis for Class Analysis", *American Journal of Sociology* 105, 1523-1558 (Vermont: 2000), 34.

<sup>67</sup> Donatella Della Porta and Mario Diani. 2006. *Social Movements an Introduction...*, 197.

<sup>68</sup> Charles Tilly, *Social Movements and (All Sorts of) Other Political Interactions...*, 454.

*structure* (mobilisasi struktur) yang dapat menjelaskan bahwa gerakan sosial itu membutuhkan organisasi, baik organisasi formal maupun tidak. Organisasi gerakan harus memiliki struktur yang mudah untuk dimobilisir. Konsep *mobilizing structure* ini menekankan pentingnya peranan aktor atau *agent* untuk memobilisasi struktur organisasi agar gerakan sosial mencapai hasilnya. Majelis Taklim al Falah, dalam konteks ini dapat dianggap sebagai agen dalam gerakan sosial yang dilakukan jamaahnya di Arjaasari.

Menurut Adam, McCarthy, dan Zald,<sup>69</sup> mobilisasi struktur itu dapat diartikan sebagai “kendaraan” untuk melakukan mobilisasi orang-orang lain untuk menjadi partisipan aksi-kolektif, atau mengajak orang lain agar dapat berpartisipasi di dalam aksi kolektif. Mobilisasi struktur ini dapat dilakukan pada kelompok-kelompok lapisan bawah, organisasi-organisasi, dan jaringan informal guna membangun blok kolektif dari gerakan sosial dan revolusi.

Mobilisasi struktur ini sangat menentukan baik dalam membangun maupun meraih tujuan dari gerakan sosial. Artinya, meski peluang politik terbuka dan dapat mendorong gerakan sosial semakin membesar, tetapi kondisi ini akan menjadi sia-sia bila aktor atau agen tidak mampu memobilisasi massa. Disisi lain, organisasi pun harus mempunyai struktur yang mudah untuk dimobilisasi. Gerakan organisasi sosial yang kerap menggunakan organisasi rakyat, maka struktur organisasinya harus memberikan ruang untuk memudahkan aktor atau agen melakukan mobilisasi, sehingga agenda gerakan membuahkan hasil.

---

<sup>69</sup> McAdam Doug, Jhon D. McCarthy, Meyer N Zald. *Comparative Perspectives on Social Movement: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. (United Kingdom: Cambridge University Press. 1999), 3.

Gerakan sosial dalam mencapai tujuannya membutuhkan pula *innovative collective action* (tindakan kolektif inovatif) yang sekaligus menjadi *framing* (pembingkai) gerakan. Konsep ini berkaitan dengan pilihan strategi aksi dalam mencapai tujuan gerakan sosial. Di dalam strategi inovasi kolektif ini terdapat dua strategi besar. *Pertama*, apakah aktor atau *agent* akan menggunakan cara-cara *violence* (kekerasan) di dalam mencapai tujuannya, atau sebaliknya aktor dan *agents* akan menggunakan cara-cara *non-violence* (nir-kekerasan). *Kedua*, apakah aktor dan *agent* akan mengkombinasikan antara cara-cara kekerasan dengan cara-cara tanpa kekerasan guna mencapai tujuan gerakan sosial.<sup>70</sup>

Smelser<sup>71</sup> dalam konteks teoritik gerakan sosial menemukan enam faktor determinan penyebab munculnya gerakan sosial. Dalam pandangan Smelser, keenam faktor tersebut saling terkait dalam memicu terjadinya gerakan sosial. Keenam faktor yang dimaksud sebagai berikut:

*Pertama, structural conduciveness* (dukungan struktural). Gerakan sosial bermula dari adanya struktur yang mendukung. Dengan mengambil contoh perubahan yang terjadi di Indonesia, struktur pendukungnya adalah munculnya krisis. Pada mulanya krisis ekonomi yang terus berlanjut pada krisis multi dimensi. Akumulasi krisis ini menjadi struktur kondusif terhadap munculnya gerakan sosial. Hal yang sama juga terjadi pada gerakan sosial keagamaan. Munculnya gerakan sosial keagamaan juga diawali oleh adanya krisis antara tuntutan doktrin agama dengan praktiknya. Pada kasus gerakan Islam modern misalnya,

---

<sup>70</sup>Charles Tilly, Doug McAdam & Tarrow. *The Dynamics of Contentious*, (Cambridge: Cambridge University Press. 2002), 33.

<sup>71</sup>Neil J. Smelser, *Collective Behaviour and Social Movement* (FreePress, 1962), 15-17.

kondisi krisis yang menjadi pemicu munculnya gerakan ini adalah keterbelakangan umat Islam setelah tidak lagi konsisten dengan ajaran Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'ân dan al- Sunnah.

*Kedua, structural strain* (ketegangan struktural). Gerakan sosial semakin tidak terbendung apabila struktur kondusif menimbulkan ketegangan struktural. Dengan adanya krisis ekonomi, misalnya, daya beli masyarakat turun. Daya serap perusahaan terhadap tenaga kerja juga menurun. Maka terjadilah pengangguran. Dalam kasus seperti ini *social malaise* tidak bisa dihindarkan. Ketegangan, bahkan konflik, terjadi di mana-mana. Keadaan seperti ini dapat mempercepat gerakan sosial.

*Ketiga, the growth of a generalized belief* (tumbuh kembangnya keyakinan umum). Ketegangan struktural menurut Smelser belum begitu mencukupi dalam menghasilkan tindakan kolektif. Maka agar gerakan sosial bisa diwujudkan diperlukan penjelasan mengenai permasalahan dan solusinya. Dalam konteks ini, interaksi sosial sangat diperlukan untuk saling bertukar pikiran dalam merespon persoalan yang dihadapi bersama.

*Keempat, precipitating factors* (faktor-faktor pemercepat lahirnya gerakan). Dari segi waktu, gerakan sosial seringkali membutuhkan waktu yang lama. Tetapi gerakan sosial bisa dipercepat jika ada faktor yang mendukungnya. Faktor-faktor itu bisa berupa peristiwa, bisa juga dalam bentuk kehadiran tokoh kharismatik. Dalam konteks BMT Dana Akhirat, kehadiran tokoh tidak menjadi pusat perhatian, karena mekipun diantaranya ada pemrakarsa hadirnya BMT tokoh dimaksud bukanlah tokoh inti dalam kebudayaan masyarakat setempat. Maka dugaan paling dekat adalah peristiwa yang khas telah

menjadi *precipitating factors*.

*Kelima, the mobilization of participant for action* (mobilisasi sumberdaya gerakan). Terjadinya gerakan sosial sangat tergantung juga pada tersedianya kelompok yang bisa diorganisasi dan dimobilisasi untuk melakukan tindakan-tindakan tertentu. Pada tahapan ini, pemimpin dan komunikasi serta suplai dana sangat dibutuhkan bagi eksistensi gerakan sosial. Kelekatan jamaah dalam ikatan emosional sebagai anggota sekaligus dalam bingkai keyakinan yang serupa yaitu Islam, disinyalir menjadi etos untuk bergerak bersama. Sementara itu suplai dana jelas membutuhkan konsensus dan komitmen yang kuat. Jamaah bisanya memiliki tabungan bersama di luar kendeng yang setiap pengajian diedarkan. Tradisi ini telah lebih dari cukup untuk menjadi modal sosial yang siap dimobilisasi agar tersedia jumlah yang memadai untuk menjadi modal awal pembentukan BMT.

*Keenam, operation of social control* (peran kontrol sosial). Tidak seperti faktor determinan lainnya, kontrol sosial justru mencegah, menyela, dan menghalangi gerakan sosial. Kontrol ini biasanya dilakukan oleh negara. Ada dua bentuk kontrol terhadap gerakan sosial dari pemerintah. Kontrol pertama berbentuk upaya pencegahan terhadap munculnya tindakan kolektif dengan cara mengurangi faktor pendukung dan ketegangan struktural seperti melalui peningkatan kesejahteraan. Kontrol kedua dengan cara menekan perilaku kolektif setelah gerakan dimulai seperti mengerahkan petugas keamanan dan menerapkan jam malam. Tetapi tekanan ini tidak selamanya efektif. Bahkan banyak kasus menunjukkan, semakin mendapatkan tekanan, semakin mempercepat terjadinya gerakan sosial.

Berdasarkan kerangka pemikiran di atas, secara substansi

penjelasan konsep-konsep kunci dalam buku ini menggunakan beberapa teori. Teori induk utama atau *Grand Theory* menggunakan teori Weber tentang agama dan ekonomi yang terdapat dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.<sup>72</sup> Teori Weber ini cukup klasik namun dalam perkembangannya diperkuat oleh teori Stark tentang ekonomi religius seperti dapat ditemukan dalam *Dynamics of Religious Economies*<sup>73</sup> maupun dalam *American Piety*<sup>74</sup>. Pada tataran *middle range theory*, menggunakan teori-teori ekonomi Islam<sup>75</sup> terutama kaitannya dengan praksis ekonomi Islam seperti dalam pembiayaan syariah melalui *Baitul Mâl wa Tamwil*.<sup>76</sup> Selain itu juga teori-teori perdesaan dan kehidupan ekonomi pertanian di perdesaan.<sup>77</sup>

---

<sup>72</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme. terj.)* (Jakarta: Serambi, 2000).

<sup>73</sup> Roger Finke and Rodney Stark, *The Dynamics of Religious Economies*, dalam Michele Dillon (ed), *Handbook of Sociology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2003), 99.

<sup>74</sup> Rodney Stark and Carles Y. Glock, *American Piety: the Nature of Religious Commitment* (California: University of California Press, 1968); lihat juga dalam Rodney Stark and Roger Pinke, *Acts of Faith* (California: University of California Press, 2000).

<sup>75</sup> Mengingat bangunan ilmu ekonomi Islam masih terus bertumbuh dan berproses, maka dalam hal ini yang dimaksud dengan teori-teori ekonomi Islam di sini adalah masih dalam kerangka upaya dalam menegaskan identitas keilmuan ekonomi Islam tersebut, lihat dalam Mohammad Anton Athoillah. 2018. *Saintifikasi Ekonomi Islam: Antara Ijtihad Akademik dan Bukti Empirik*. Naskah Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN SGD Bandung, 23 Maret 2018; Masudul Alam Choudhury, *The universal paradigm and the Islamic world-system: economy, society, ethics and Science*, (World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007); Umer Chapra, *Islam dan Pembangunan Ekonomi* (Jakarta: Gema Insani Pers, 2000); Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy, the Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: PT Dhana Bakti Wakaf, 1993)

<sup>76</sup> Karnoen Perwatamadja dan M. Syafi'i Antonio, *Apa dan Bagaimana Bank Islam* (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1992); Ahmad Hasan Ridwan,

Karena kajian ini melihat ekonomi sebagai sebuah gerakan, maka teori sosiologi juga digunakan untuk menelaah satuan analisis.<sup>78</sup> Sedangkan pada tataran *applied theory* menggunakan teori gerakan sosial (*social movement*) yang banyak dibahas oleh para teoritis bidang sosial baik mereka yang menulis secara bersama-sama maupun sendiri seperti oleh Smelser,<sup>79</sup> Diani,<sup>80</sup> Tarrow,<sup>81</sup> Tilly,<sup>82</sup> Wictorowicz,<sup>83</sup> McAdam,<sup>84</sup> dan beberapa ahli lainnya.

---

*BMT dan Bank Islam Instrumen Lembaga Keuangan Syariah* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004); Yadi Janwari, *Lembaga-lembaga Perekonomian Syariah* (Bandung: Pustaka Mulia dan Fakultas Syariah IAIN SGD Bandung, 2000); Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan Ekonomi Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Rakyat* (Semarang: Pustaka Rizqi, 2013); M. Zaini Abdad, *Lembaga Perekonomian Umat di Dunia Islam* (Bandung: Angkasa, 2003); Adiwarmanto A. Karim, *Bank Islam, Analisis Fiqih dan Keuangan* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010); Masudul Alam Choudhury, *the Universal Paradigm and the Islamic World-System: Economy, Society, Ethics and Science* (World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007).

<sup>77</sup> Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University, 2001); Robert Redfield, *Peasant Community and Culture*. (Chicago: The University Chicago Press, 1958); Soedjito, *Aspek Sosial Budaya dalam Pembangunan Desa* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001); Soetardji Kartohadikoesoemo, *Desa* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), 16.; Lihat juga dalam Koentjaraningrat [ed.], *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2004); Andrea Wilcox Palmer, 'Situraja: Sebuah Desa di Priangan' dalam Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini* (Jakarta: Universitas Indonesia Jajasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi, 1964); lihat juga penelitian Bungaran Antonius Simanjuntak, *Tradisi, Agama dan Akseptasi Modernisasi pada Masyarakat Pedesaan Jawa* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016).

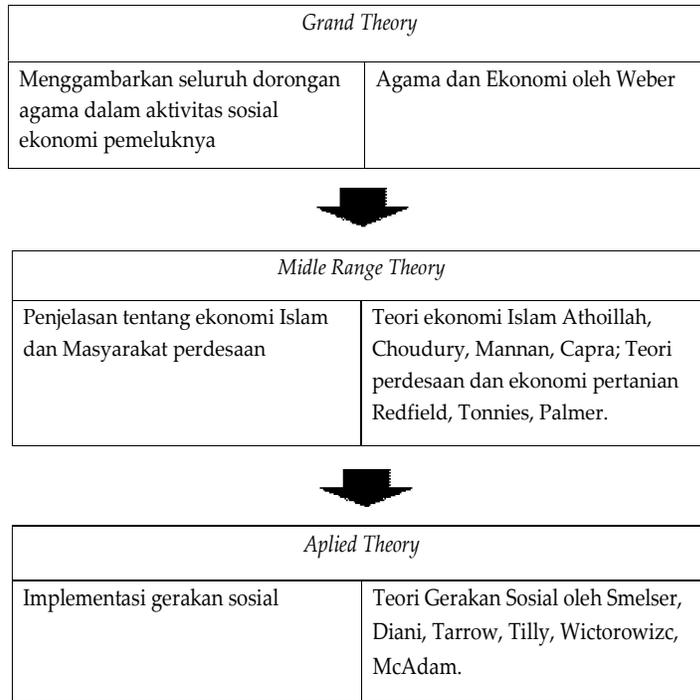
<sup>78</sup> Neil J. Smelser and Richard [ed.], *the Handbook of Economic Sociology* (New Jersey: Princeton University Press, 2005).

<sup>79</sup> Neil J. Smelser, *Collective Behaviour and Social Movement* (New York: the Free Press, 1962).

<sup>80</sup> Dela Porta Donatella & Mario Diani, *Social Movements an Introduction*, (United Kingdom: Blackwell Publisher Inc. 2006); Mario Diani & Doug McAdam (ed.), *Social Movement and Network: Relational Approaches to Collective Action* (Oxford University Press, 2003).

<sup>81</sup> Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious*

Gambaran penggunaan teori-teori tersebut seperti terlihat dalam skema berikut.




---

*Politics*, second edition. (United Kingdom: Cambridge University Press. 2011); David Meyer dan Sidney Tarrow. *The Social Movement Society* (Rowman & Littlefield, 1998).

<sup>82</sup>Charles Tilly, Doug McAdam & Tarrow. *The Dynamics of Contentious*, (Cambridge: Cambridge University Press. 2002).

<sup>83</sup>Quintan Wictorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

<sup>84</sup>McAdam Doug, Jhon D. McCarthy, Meyer N Zald. *Comparative Perspectives on Social Movement: Political Opportunities, Mobilizing Sructures, and Cultural Framings*. (United Kingdom: Cambridge University Press. 1999).

## BAB II

# AGAMA DAN GERAKAN SOSIAL EKONOMI MUSLIM PERDESAAN



### A. Agama dan Gerakan Sosial Ekonomi

#### 1. Agama, Islam, dan Gerakan Sosial

##### a. Agama

Agama dalam perspektif studi agama-agama bukan hanya sebagai fenomena teologis dan partikularis.<sup>85</sup> Suatu pemahaman yang menjadikan agama tidak tersentuh oleh dimensi manusiawi. Keberadaannya yang secara teologis selalu dipandang sakral dan doktriner menjadikan agama sebagai sesuatu yang mutlak. Agama menjadi partikularistik ketika keyakinan atas nama iman menyatakan hanya imannya atau agamanya yang paling sempurna dan tentu paling benar sebagai

---

<sup>85</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 3.

jalan keselamatan. Perspektif inilah yang menjadikan para pemeluknya seakan hidup bersama namun satu sama lain berada dalam ruang yang *private* dan menjarak satu sama lain. Bahkan, atas nama klaim kebenaran itulah bagi pemeluk agama tertentu cenderung untuk menarik orang lain sebagai anggotanya dan dinyatakan berada dalam jalan keselamatan hakiki.

Agama dalam perspektif teologis ini memang menuntut pemeluknya untuk berada dalam iman atau keyakinan yang dogmatik. Bahkan dalam kondisi tertentu iman dimenangkan atas penalaran logis ketika akal terbentur dengan keterbatasan untuk memahami sesuatu. Hal inilah kemudian yang membangkitkan sebuah pertanyaan bagi Intyre, apakah memahami sebuah agama sama dengan meyakinkannya?<sup>86</sup> Pertanyaan ini sangat mendasar, karena sesungguhnya dewasa ini banyak pengkaji maupun bukan, yang dalam kehidupan sosial sering terjadi hubungan sosial antar iman. Atas kondisi ini seringkali dituntut sikap saling memahami yang dimulai dari keterbukaan bahwa ada iman yang lain di luar sana yang diimani oleh pemeluknya dengan setia. Pemahaman atas keimanan orang lain tentu berbeda dengan sama-sama meyakinkannya. Karena jika hal itu terjadi, atas nama doktrin kebenaran imannya menjadi cacat. Istilah agamawan (Islam) sering menyebutnya dengan *murtad* atau paling tidak, *kufur*.

Bagaimana memahami agama? Apa itu agama? Mengapa agama menuntut keyakinan oleh pemeluknya? Apa itu iman? Adalah pertanyaan-pertanyaan yang mendasari lahirnya beberapa kajian mengenai agama. Dari pengkaji terdahulu memang hampir sulit ditemukan satu pengertian dasar tentang agama yang disepakati bersama, melainkan kecenderungan ada

---

<sup>86</sup> Brian Morris, *Antropologi Agama* (Yogyakarta: AK Group, 2007), ix.

kesetujuan dalam beberapa hal, namun berbeda dalam hal tertentu.<sup>87</sup> Misalnya, diantaranya dapat diketengahkan beberapa definisi yang ditawarkan. *Pertama*, secara kebahasaan. Agama berasal dari kata dalam bahasa Sansakerta *a* yang berarti tidak dan *gama* yang berarti kacau, jadi agama berarti tidak kacau. Agama dalam pengertian ini berisi tuntunan atau hukum-hukum yang menuntut pemeluknya untuk melahirkan sikap yang tertib, taat hukum yang akhirnya menciptakan kondisi tidak kacau. Agama juga merupakan padanan kata dalam bahasa Arab, yaitu *Din*. Kata ini dalam berbagai derivasinya bermuara pada makna ikatan, undang-undang yang harus dipatuhi. Agama dalam bahasa Inggris adalah *Religion*, yang dipandang dari bahasa Latin, *relegere* berarti mengikat, mengatur, atau menggabungkan. Jadi *religion* atau *religie* dapat diartikan sebagai aturan hidup yang mengikat manusia dan menghubungkan manusia dengan Tuhan.<sup>88</sup>

*Kedua*, secara istilah. Pengertian dalam perspektif ini akan beragam. Seperti kata Pals,<sup>89</sup> jika diketengahkan pertanyaan tentang agama, maka kebanyakan orang akan menjawab sebagai keyakinan kepada Tuhan, supranatural atau tentang kehidupan sesudah kematian. Atau, lanjutnya, mereka akan menyebutkan salahsatu nama agama-agama yang ada di dunia seperti Hindu,

---

<sup>87</sup> Max Weber menyatakan bahwa memang ada kesulitan untuk membuat suatu definisi tentang agama dengan hanya pertanyaan *what it "is"*, menurutnya jawaban yang paling mungkin ditemukan hanya jika selesai pada titik kesimpulan mengenai studi yang ia bukukan menjadi Sosiologi Agama dimana agama menjadi pusat kajiannya. Lebih jauh lihat dalam Max Weber, *the Sociology Religion* (London: Methuen Ltd., 1965), 1.

<sup>88</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), 13; Penjelasan lebih lengkap dapat dilihat dalam Endang Saefuddin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama* (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1987), 117-126.

<sup>89</sup> Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 11.

Budha, Islam atau Kristen. Tentu jawaban ini kurang memadai. Karena seperti dia mencontohkan, memberikan batasan agama hanya sebagai kesadaran atau keyakinan atas Tuhan (monoteis maupun polyteis) menjadi terlalu teologis untuk memahami Budha dan juga menjadi tidak tepat untuk memahami Yahudi yang lebih cenderung mengekspresikan iman dalam tindakan daripada keyakinan semata.

Behesyti memberikan pengertian yang lebih umum. Menurutnya agama adalah setiap bentuk kepercayaan dan keyakinan selain dari bentuk kepercayaan materi dalam bentuk maupun fase apa saja.<sup>90</sup> Pengertian ini memandang agama memiliki serangkaian ajaran, etiket dan tradisi yang menjadi *platform* bagi pemeluknya. Hal inilah yang menurutnya menjadi ciri khusus sebuah 'agama' sehingga dibedakan dengan 'agama' yang lain. Meski ada perbedaan demikian, menurutnya agama-agama ini bersifat sama dalam satu prinsip yaitu non materi atau metafisika.<sup>91</sup>

Sementara itu bagi James, agama tampak lebih personal karena berkenaan dengan pengalaman religius yang belum tentu sama antar seseorang dengan lainnya.<sup>92</sup> Konsepsi ini berangkat dari gagasan dasar dalam beragama yang setua peradaban manusia itu sendiri. Bahwa beragama merupakan respon manusia atas fenomena alam yang dikuatkan oleh pengalaman

---

<sup>90</sup> Muhammad Husaini Behesyti, *Mencari Hakikat Agama: Panduan Rasional bagi Manusia Modern* (Bandung: Arasy Mizan, 2003), 65.

<sup>91</sup> Muhammad Husaini Behesyti, *Mencari Hakikat ...*, 66.

<sup>92</sup> William James menyebutnya "*the feeling, acts, and experiences of individual men in their solitude so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*" Perasaan, tindakan, dan pengalaman seseorang dalam kesendiriannya sepanjang mereka bertahan dengan apa pun yang mereka anggap suci, lihat dalam *the Varieties Religious Experience* (New York, 1961), 42.

batin yang menjadikannya memiliki keyakinan tertentu sebagai pengalaman iman.<sup>93</sup>

Horton dan Hunt, menyepakati Jhonstone dengan menyebut agama sebagai sistem kepercayaan dan praktik-praktik yang dilakukan oleh kelompok maupun orang-orang sebagai respon atas apa yang mereka rasakan sebagai supranatural dan suci.<sup>94</sup> Secara lebih terperinci, menurut Koentjaraningrat, agama merupakan suatu sistem yang terdiri atas empat komponen: 1) Emosi keagamaan yang menyebabkan manusia itu bersikap religius. 2) Sistem keyakinan yang mengandung kredo serta persepsi manusia tentang sifat-sifat Tuhan, wujud alam gaib serta segala nilai, norma, dan ajaran dari religi yang bersangkutan. 3) Sistem ritus dan upacara yang merupakan usaha manusia untuk mencari hubungan dengan Tuhan, dewa-dewa atau makhluk halus yang mendiami alam gaib. 4) Umat atau kesatuan sosial yang menganut sistem keyakinan tersebut (poin 2) dan yang melakukan sistem ritus dan upacara tersebut (poin 3).<sup>95</sup>

Luasnya cakupan pemaknaan agama yang tampak dalam wacana para ahli Pals mengajukan tujuh teori untuk memahami agama yang ia rangkum dari beberapa pemikir sesuai dengan bidang keilmuan masing-masing.<sup>96</sup> Meski demikian, tampaknya gagasan Pals ini dapat ditengahi dengan tawaran Behesyti yang merangkumnya pada tiga tataran.<sup>97</sup> *Pertama*, agama merupakan

---

<sup>93</sup> James E.O., *History of Religions* (London: The English Universities Press. Ltd, 1964), 1-30.

<sup>94</sup> Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology* (MacGrawHills, 1984), 265.

<sup>95</sup> Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia, 1984), 144-145.

<sup>96</sup> Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religions...*; sebagai perbandingan lihat juga William E. Deal and Timothy K. Beal, *Theory For Religious Studies* (New York: Routledge, 2004) yang mengajukan 29 tokoh sebagai bahan pengkajian agama.

<sup>97</sup> Muhammad Husaini Behesyti, *Mencari Hakikat ...*, 69-71.

ekspresi sebagai respon atas ketakutan dan ketidaktahuan. Perspektif ini merupakan pemikiran yang paling tua dalam memahami bagaimana agama hadir dalam diri seseorang. Kondisi ketakutan dan ketidaktahuan yang juga mewujud dalam ketidakberdayaan dan kesadaran, melahirkan doa-doa dan etiket yang menjadi tradisi agama.

Dimensi pertama bagi Behesyti ini, dalam perspektif Pals merupakan penjelasan dari teori *Animism and Magic* sebagaimana menjadi teorinya Taylor dan Fazer. Senada dengan penjelasan James mengenai bagaimana agama bermula dalam tradisi manusia. Gagasan Behesyti inipun merangkum gagasan Freud, seperti dikutip Pals yang melihat agama sebagai gejala psikologis.<sup>98</sup> Pada dasarnya dalam bahasa yang berbeda, seperti itulah yang diungkapkan oleh James dengan teori kesadaran religius yang menjadikan seseorang tertarik untuk bertuhan. Hanya saja, kini telah bermetamorphosis dari tuhan yang kongkrit sebagaimana dalam gagasan animisme kepada tuhan yang abstrak yang hadir dalam ruang kesadaran personal.

*Kedua*, agama lahir dari kondisi ekonomi dan ikatan produksi diantara masyarakat. Menurut Behesyti, sistem ekonomi dan ikatan produksi menciptakan agama-agama mengambil manfaat dari perannya yang mengatur masyarakat. Agama akan hadir namun sebagai topeng yang menyembunyikan sistem ekonomi dan hubungan produksi yang berlaku dan memanipulasi suara surga untuk menguasai aset-aset ekonomi dan mengeksploitasinya atas nama keadilan dan kebenaran.

*Ketiga*, Agama lahir dari semangat mencari keadilan yang merupakan fitrah manusia. Gagasan ini merupakan refleksi dari ketimpangan sosial yang lebih sering nampak dalam kehidupan

---

<sup>98</sup> Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religions...*, 77-79.

manusia. Atas dasar ini seperti gagasan Mark bahwa agama merupakan pelarian manusia atas kegagalan ekonomi menemukan bentuknya dalam keyakinan yang suci. Tuhan ada untuk memberikan keadilan, atau semacam kompensasi lain baik di kehidupan masa kini maupun di kehidupan kemudian.

Dua gagasan terakhir Behesyti ini menjadi paradoks manusia. Manusia, di satu sisi terikat oleh wajah semu agama yang hadir dari kuasa ekonomi yang pada hakikatnya adalah bentukan mereka sendiri. Di sisi lain manusia juga menciptakan agama dalam pengertian berbeda sebagai jaminan spiritual dan psikologis bahwa kondisi ketidakadilan hari ini akan mendapatkan pembalikan di hari kemudian. Lebih dari itu semua, gagasan agama yang hadir dalam kehidupan sosial merupakan perspektif Durkheim.<sup>99</sup> Baginya, agama bukan hanya persoalan tentang tuhan atau spirit, dan untuk itu ia mendefinisikan agama sebagai sekumpulan keyakinan dan praktek yang berkaitan dengan sesuatu yang sakral yang menyatukan satu komunitas tunggal. Agama dalam pandangan Durkheim ini juga merupakan pandangan Hendropuspito,<sup>100</sup> sebagai sosiolog ia melihat agama sebagai sistem sosial yang dibuat oleh penganut-penganutnya yang berproses pada kekuatan-kekuatan non empiris yang dipercayainya dan didayagunakannya untuk mencapai keselamatan bagi mereka dan masyarakat luas pada umumnya.

Seperti diungkapkan oleh Weber, bahwa memang sulit untuk menemukan definisi yang tepat untuk menjelaskan agama. Maka dari itu agama dalam konteks Indonesia memiliki batasan tersendiri yang diatur oleh perundang-undangan. Akibatnya Indonesia memiliki sebutan agama resmi yang diakui

---

<sup>99</sup> Emile Durkheim, *the Elementary Forms of the Religious Life* (New York: The Free Press, 1995), 37.

dan beberapa keyakinan yang dikategorikan sebagai aliran kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Lebih dari itu, akibatnya melahirkan sebutan aliran sempalan bahkan aliran sesat.

Berangkat dari pemikiran-pemikiran di atas, maka dapat dijelaskan bahwa agama pada dasarnya adalah kesadaran berketuhanan yang sudah menjadi potensi manusia terlepas dari apapun bentuk agama yang kemudian menjadi keyakinannya berwujud dalam berbagai ritual. Kemudian, karena manusia adalah makhluk yang senantiasa bersosialisasi dan membangun peradaban secara bersama dalam wadah sosial masyarakat, maka agama atau keyakinannya ini turut mewarnai tata pergaulannya. Karena itulah maka, Wach<sup>101</sup> menawarkan tiga landasan penting dalam memahami agama. *Pertama* dimensi *experience thought*. *Kedua*, dimensi *experience action*. *Ketiga*, dimensi *experience fellowship*. Tiga dimensi beragama menurut Wach ini dapat diformulasikan sebagai unsur agama. *Pertama* sistem *credo* atau adanya gagasan iman yang suci kepada Yang Maha Mutlak. *Kedua*, dimensi ritus, yaitu suatu tuntunan bagi pemeluknya mengenai tatacara melakukan ibadah sebagai bentuk pengakuan dan penghambaan dari makhluk kepada Yang Maha Mutlak tersebut. *Ketiga*, norma, yaitu hal-hal yang mengatur hubungan sosial bagi para pemeluknya.

Gagasan Wach ini sederhananya melihat bahwa keyakinan seseorang sebagai yang beragama, akan paralel dengan tindakan dan kekelompokannya. Artinya, agama yang dianutnya akan menuntut kepadudukan antara dimensi iman dengan ritual dan tindakan sosialnya. Stark dan Glock membuktikan hal ini

---

<sup>100</sup> D. Hendropuspito, *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998), 34.

dalam risetnya bahwa pemeluk agama yang saleh memiliki komitmen beragama yang terlihat dalam kehidupan sehari-hari.<sup>102</sup> Stark dan Glock senada dengan Wach, meski demikian ia melihat ada lima dimensi agama yaitu, (1) Dimensi Keyakinan, (2) Dimensi Praktik, (3) Dimensi Pengalaman, (4) Dimensi Pengetahuan, dan (5) Dimensi konsekuensi.<sup>103</sup>

#### b. Islam

Islam, seperti diungkapkan oleh Fisher dan Luyster,<sup>104</sup> menjadi salahsatu agama yang ada dan di dunia dengan jumlah pemeluk terbanyak kedua setelah Kristen.<sup>105</sup> Islam sebagai agama pengambilan namanya cukup unik,<sup>106</sup> karena nama ini merupakan nama dari pembawa ajaran yaitu Nabi Muhammad. Jika menggunakan kebiasaan umumnya seperti halnya Kristen diambil dari kata Kristus sang pembawa ajaran, maka Islam mestinya adalah *Muhammadanism*, seperti halnya Yahudi atau Budha yang penamaannya dari gelar atau sebutan pembawa ajaran. Selain itu jika mengikuti kebiasaan lain seperti Kristen

---

<sup>101</sup> Joachim Wach, *the Comparative Study of Religion* (New York and London: Columbia University Press), 59-145.

<sup>102</sup> Rodney Stark and Carles Y. Glock, *American Piety: the Nature of Religious Commitment* (California: University of California Press, 1968); lihat juga dalam Rodney Stark and Roger Pinke, *Acts of Faith* (California: University of California Press, 2000).

<sup>103</sup> Rodney Stark and Carles Y. Glock, *American Piety...*, 14-16.

<sup>104</sup> Mary Fat Fisher and Robert Luyster, *Living Religions* (New Jersey: Prantice Hall, 1991), 268-305.

<sup>105</sup> Raana Bokhari dan Mohammad Sedon, *Enslkopedia Islam* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2010), 10.

<sup>106</sup> Syed Amir Ali, *Api Islam Sejarah Evolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad s.a.w.* (Jakarta: PT Pembangunan, 1967), 1; lihat juga Nurchlis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), 441.; Abul A'la Mawdudi, *Towards Understanding Islam, e-book.* (U.K.I.M Dawah Centre, 1960), 5.

yang juga disebut Nasrani yang diambil dari kata Nazareth tempat Nabi Isa terlahir, maka Islam mestinya memiliki nama Arabism. Penamaan demikian persis seperti Hindu yang berasal dari Indus, India tempat asal agama ini berkembang.<sup>107</sup>

Bagi umat Islam, keyakinan bahwa Islam sebagai agama dikonfirmasi dalam kitab suci al Quran.<sup>108</sup> Islam sebagai agama samawi yaitu agama yang diakui merupakan ajaran yang diturunkan oleh Allah kepada umat manusia melalui utusannya yaitu Nabi Muhammad s.a.w. Pokok-pokok ajaran Islam terhimpun dalam Wahyu Illahi yaitu al Quran, sekaligus sebagai kitab sucinya. Selain itu, tuntunan dari sang Nabi yang disebut as Sunnah atau al Hadits menjadi rujukan kedua dalam posisi sebagai penjelas atas al Quran. Dua sumber utama inilah kemudian para sarjana Islam terutama bidang hukum menyusun aturan-aturan baik dalam hal peribadahan yang langsung berkenaan kepada Allah maupun yang berdimensi sosial yang dikenal dengan fiqih. Sedangkan hal-hal yang hubungannya dengan pengetahuan ketuhanan dikenal dengan Tauhid atau

---

<sup>107</sup> Beberapa orientalis memang ada yang menyebut umat Islam dengan *the Saracens*, term ini merujuk kepada Bangsa Arab. Namun sebutan ini lebih terbatas, karena faktanya Islam sebagai agama dianut bukan hanya oleh orang Arab. Jadi sebutan ini sesungguhnya tidak populer untuk mewakili Islam secara lebih luas daripada menggambarkan orang-orang Arab yang Islam. Salah seorang orientalis yang menggunakan istilah ini adalah Arthur Gilman, *the Saracens: from the Earliest Time to the Fall of Baghdad* (London: T. Fisher Unwin, 1887).

<sup>108</sup> Ayat al Quran yang sering ditafsirkan sebagai pengukuhan Islam sebagai *Din* [agama] adalah Q.S. Ali Imran ayat 19 dan 85, lihat dalam Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Quran, Volume 2 Surah Âli Imrân* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 40 dan 142; juga Q.S. *Al Mâidah* ayat 3, lihat dalam Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Quran, Volume 3 Surah Al Mâidah* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 23. Lihat juga Joeseof Sou'yb, *Agama-agama Besar di Dunia* (Jakarta: Pustaka Al Husna Zikra, 1996), 397.

Aqidah, sementara tentang etika dan moral secara umum ada dalam khazanah akhlaq yang banyak berkembang dalam tasawuf. Meski demikian tentu saja pemetaan ini tidaklah cukup menjelaskan secara utuh karena pada dasarnya aqidah, syariat dan akhlaq bermuara pada satu rujukan yaitu al Quran dan juga berdasarkan kata-kata dan perilaku Nabi Muhammad s.a.w.

Islam secara kebahasaan memiliki banyak makna. Islam yang terbentuk dari huruf *sin*, *lam* dan *mim* dalam berbagai derivasinya secara harfiah memiliki makna generik sebagai selamat.<sup>109</sup> Islam, jika diambil dari kata *salm*, maka berarti damai.<sup>110</sup> Dalam pengertian ini, berarti agama Islam menghendaki terciptanya kedamaian baik bagi pemeluknya maupun kedamaian yang lebih luas yang dibangun dan diprakarsai oleh pemeluknya untuk seluruh umat manusia.

Islam, jika diambil dari kata *aslama* yang berarti menyerah.<sup>111</sup> Pengertian ini berarti menghendaki pemeluknya berserah secara total dan tunduk terhadap ketentuan-ketentuan yang menjadi norma dalam Islam, yang berasal dari Allah melalui Nabinya yang termaktub dalam kitab suci al Quran. Konsep ketundukan dalam Islam menjadi penting. Karena hakikat beragam pada dasarnya adalah mengakui adanya ke-Maha Mutlak-an yang

---

<sup>109</sup> Abu Fadhl Jamaludin Muhammad Ibnu Mandzur, *Lisaan l 'Arab*, jilid 6 (Dar Shadr, 2003), 241; Louis Ma'luf, *al Munjid fi lughati wal a'lam* (Beirut, 1986), 347-348.

<sup>110</sup> M. Quarish Shihab dalam menafsirkan Surah *Muhammad* ayat 35. M. Quarish Shihab *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 13 (Jakarta: Lentera Al Quran, 2008), 158.; lihat juga Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban...*, 441-442.

<sup>111</sup> Pengertian ini pula yang dikemukakan oleh C.J. Bleker, *Pertemuan Agama-agama Dunia* (terj. Mr. Yusuf Wibisono. Bandung: Sumur Bandung, 1964), 82; lihat juga dalam M. Quarish Shihab dalam menafsirkan Surah *Ash Shâffât* ayat 103. M. Quarish Shihab *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 12 (Jakarta: Lentera Al Quran, 2007), 64-65.

*omni present*, yang mengatur segala denyut nadi dan gerak kehidupan manusia sebagai bagian dari makhlukNya. Pengertian ini senafas dengan *istislam*, yang berarti penyerahan diri secara total. Dimensi atau bentuk-bentuk penyerahan diri secara total kepada Allah adalah seperti dalam setiap gerak gerik, pemikiran, tingkah laku, pekerjaan, kesenangan, kebahagiaan, kesusahan, kesedihan dan lain sebagainya hanya kepada Allah SWT.<sup>112</sup> Termasuk juga berbagai sisi kehidupan yang bersinggungan dengan orang lain, seperti sisi politik, ekonomi, pendidikan, sosial, kebudayaan dan lain sebagainya.

Islam bermakna bersih dan suci jika diambil dari kata *salîm*.<sup>113</sup> Pengertian ini mengantarkan kepada pemahaman bahwa Islam menghendaki pemeluknya menjadi pribadi yang bersih. Seperti anggapan umum bahwa manusia terlahir dalam keadaan bersih maka berislam berarti menjalani kehidupan sesuai dengan fitrah kesucian yang pada akhirnya kembali kepada Yang Maha Suci. Islam dalam pengertian bersih ini niscaya harus tergambar dalam kehidupan sehari-hari pemeluknya sebagai pribadi yang hati-hati dalam menjaga kesucian dirinya. Seperti dijelaskan di atas bahwa Islam hadir dalam kehidupan sosial yang diantaranya berarti ada hubungan timbal balik antar pemeluk dalam aktifitas sosial ekonomi maupun politik, berarti umat Islam benar-benar memelihara kesucian diri, harta dan lingkungan dari perbuatan atau hal lain yang akan merusak, mengotori nilai kesucian yang fitrah tersebut.

---

<sup>112</sup> Syed Amir Ali lebih memahami konteks menyerah di sini bukan sekedar tunduk secara fatalis terhadap kehendak Tuhan, melainkan sikap proaktif berjuang untuk mencapai keadilan. Lihat dalam Syed Amir Ali, *Api Islam...*, 1.

<sup>113</sup> Lihat M. Quarish Shihab dalam menafsirkan Surah *Ash Shâffât* ayat 84. M. Quarish Shihab *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 12 (Jakarta: Lentera Al Quran, 2007), 52-53.

Islam, juga bermakna selamat dan sejahtera jika diambil dari kata *salâma*.<sup>114</sup> Makna Islam ini menguatkan makna sebelumnya, yaitu damai. Keselamatan adalah kehendak setiap manusia. Menjadi umat Islam berarti umat yang siap selamat dan disaat yang sama siap memberi selamat dan melahirkan kesejahteraan lahir batin bagi dirinya maupun sesama manusia. Secara teologis, Islam dalam makna selamat juga menjadi jaminan spiritual bahwa agama ini memberikan jaminan keselamatan eskatologis.

Pengertian-pengertian kebahasaan di atas tentu belum sepenuhnya menggambarkan apa itu Islam terutama sebagai sebuah agama. Seperti bangunan pemahaman agama itu sendiri yang cukup rumit, sehingga menjadikan para ahli lebih cenderung memberikan unsur-unsur bagaimana sebuah keyakinan memenuhi sebutan agama, demikian pula halnya dengan Islam. Mengikuti pola demikian maka berarti Islam disebut agama secara keilmuan karena memenuhi unsur yang sudah disepakati. *Pertama*, Islam memiliki dimensi iman, terutama terhadap dzat yang Maha Mutlak yang dikenal dengan nama Allah. Iman inipun berbicara tentang hari akhir, yang memberikan jaminan keselamatan bagi penganutnya. *Kedua*, Islam memiliki sistem ritual yang bersumber dari perintah Allah yang terdapat dalam Kitab Suci al Quran sebagaimana dijelaskan melalui contoh oleh Nabi Muhammad. *Ketiga*, Islam memberikan norma yang menjadi landasan dalam kehidupan sosial yang bersumber dari kitab suci.

Cara menjelaskan Islam yang lain mungkin sebagaimana

---

<sup>114</sup> Menurut M. Quraish Shihab, *salâma* berasal dari akar kata *salima* yang berarti keselamatan. Lihat M. Quraish Shihab dalam menafsirkan surah *Adz Dzâriyât* ayat 25. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 13 (Jakarta: Lentera Al Quran, 2008), 339.

dilakukan beberapa sarjana, seperti Ali dalam *Api Islam*. Islam dijelaskan dengan bersumber kepada pokok ajaran yaitu yang tertuang dalam al Quran, dengan penjelasan dari riwayat hidup pembawa ajaran, Nabi Muhammad s.a.w. Ali menjelaskan dasar-dasar pokok sebagai landasan Islam ada dalam Quran Surat al Baqoroh [2] ayat 1-6. Berdasarkan ayat ini dia merumuskannya menjadi, *Pertama*, kepercayaan bahwa pencipta itu esa, tidak berwujud benda, kuasa, penyayang dan Maha Pengasih. *Kedua*, kedermawanan dan rasa bersaudara antar manusia. *Ketiga*, menaklukan hawa nafsu. *Keempat*, mencurahkan rasa syukur kepada pemberi segala kebaikan. *Kelima*, manusia bertanggungjawab terhadap amal perbuatannya dalam kehidupan setelah ini.<sup>115</sup> Ali selain menggunakan pendekatan doktriner juga melihat pada dimensi kesejarahan, yaitu dengan menjelaskan bagaimana Islam diajarkan oleh Nabi Muhammad dengan menggambarkan sejarah Nabi itu sendiri. Pendekatan ini suatu pendekatan yang relatif umum dalam menjelaskan Islam.

Senada dengan Ali, Madjid atau yang lebih akrab dengan panggilan Cak Nur juga menggunakan pola demikian. Dia mencoba melihat Islam pada aspek doktrin dan membedakannya dengan aspek kesejarahan yang disebut Islam Doktrin dan Islam Historis. Cak Nur, memahami Islam bukan hanya sebagai agama yang dibawakan oleh Nabi Muhammad. Melainkan keseluruhan agama yang dibawa para nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad sebagai Islam.<sup>116</sup> Hal ini berangkat dari keyakinannya bahwa Islam sebagai sebuah term merujuk kepada makna asalnya sebagai sikap berserah diri.

---

<sup>115</sup> Syed Amir Ali, *Api Islam...*, 2.

<sup>116</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin...*, 440.

Islam dalam pandangan Cak Nur adalah universal. Bukan hanya dari sisi ajaran yang memang relevan dalam pengertian tidak bertentangan dengan fitrah kemanusiaan, namun juga begitu akomodatif dengan nilai-nilai lokal (partikular) yang dibangun oleh kebudayaan setempat dengan nilai substantif yang universal. Seperti diakui Cak Nur, Islam memiliki semangat reformasi yaitu perbaikan dari kejahiliahan yang dalam pandangannya setiap peradaban atau kebudayaan memiliki fase kejahiliahan tersendiri, yang kemudian bertransformasi ke dalam Islam, Islam yang *rahmatan lil 'âlamîn* atau universal. Pada dimensi ini, reformasi yang dilakukan berarti dengan tetap mengedepankan sikap terbuka untuk menerima nilai-nilai universal dalam wajah partikular yang seirama dengan semangat pembebasan Islam.<sup>117</sup>

Penjelasan-penjelasan tentang Islam di atas merupakan upaya untuk membedakannya dengan Islamisme. Islamisme seperti Tibi kemukakan bukanlah Islam itu sendiri. Islamisme lebih merupakan kerangka manusia atas Islam yang didominasi oleh nuansa yang rigid dan penuh dengan aroma politik. Salahsatu gagasan Islamisme adalah membuat makna universalisme Islam ada dalam satu wajah, wajah “Islam” yang diproduksi oleh pemikirannya sendiri. Akibatnya adalah memaksakan satu model bacaan atas teks Islam dengan cara bacaan sendiri.<sup>118</sup>

Tibi dalam penjelasannya tentang Islam dan Islamisme seakan menguatkan gejala ambivalensi agama seperti telaahan Cassanova. Sebagai agama Islam-pun bagi pemeluknya mengalami gejala serupa. Kegelisahan ini kemudian bagi Bagir ia rumuskan dalam memahami Islam menjadi Islam Tuhan dan

---

<sup>117</sup> Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin...*, 552.

<sup>118</sup> Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme* (Bandung: Mizan, 2016).

Islam Manusia.<sup>119</sup> Telaahan Bagir pada dasarnya narasi berbeda untuk fenomena serupa sebagaimana yang dijelaskan oleh Cak Nur. Intinya Islam bisa jadi berbeda antara prinsip doktrinal dengan wajah Islam yang sudah menjadi agama manusia yang tentu terkena dimensi kemanusiaan yang mewujud dalam budaya dan tradisi. Konsep inilah yang dalam bahasa Harun Nasution, Islam mengandung dua ajaran. Ajaran dasar yang ada dalam al Quran sebagai *kalamullah* dan ajaran penafsiran. Yaitu ajaran hasil interpretasi pemeluknya atas ajaran dasar.<sup>120</sup> Jika yang pertama bersifat absolut, maka yang kedua bersifat nisbi. Namun manusia kadang terjebak dalam penalaran keliru bahkan penafsiranpun menjadi mutlak atau absolut. Sehingga menjebak pemeluknya berada dalam kebekuan berfikir. Alih-alih berhasil menggambarkan Islam dengan baik, malah mengeruhkan citra Islam itu sendiri. Bahasa yang cukup populer atas fenomena tersebut adalah Islam tertutup oleh pemeluknya.

Kondisi inilah yang oleh Nasr disimpulkan bahwa untuk memahami Islam, sebaiknya kembali kepada jantung Islam itu sendiri yaitu penyaksian Keesaan Realitas Tuhan, universalitas Kebenaran, kemutlakan untuk tunduk kepada Kehendak Tuhan, pemenuhan akan segala tanggung jawab manusia, dan penghargaan kepada hak-hak seluruh makhluk hidup. Jantung atau inti Islam mengisyaratkan kepada umat Islam untuk bangun dari mimpi yang melalaikan, ingat tentang siapa dirinya dan mengapa ada di dunia ini, dan untuk mengenal dan menghargai agama-agama lain.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017).

<sup>120</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 2000), 292.

<sup>121</sup> Seyyed Hossein Nasr, *the Heart of Islam Enduring Values for Humanity* (PerfectBound, 2002).

Kegagalan memahami Islam barangkali melahirkan semacam sikap sinisme bahkan phobia atas Islam. Seperti tulisan Fuller, yang mempertanyakan pengandaian dunia tanpa Islam.<sup>122</sup> Tentu saja Islam yang dimaksud Fuller di sini adalah Islam yang dipersepsi oleh pemeluknya yang dalam bahasa Tibi disebut sebagai Islamisme. Persepsi tentang Islam itulah yang seringkali ditemukan orang-orang non Muslim. Alih-alih menemukan Islam mereka malah menemukan ketakutan yang diproduksi oleh persepsi mereka yang keliru atas Islam sebagai cermin dari persepsi yang keliru oleh umat Islam atas Islam itu sendiri.<sup>123</sup>

### c. Gerakan Sosial

Gerakan sosial menurut Horton adalah bentuk utama dari perilaku kolektif. Dia mendefinisikannya: *Social movement is a collective effort to promote or resist change* (gerakan sosial adalah sebuah aktifitas kolektif yang bertujuan baik untuk mengajukan perubahan atau juga mempertahankan diri dari perubahan).<sup>124</sup> Aktivitas kolektif ini dalam bentuknya yang paling awal biasanya tidak terencana, juga tidak terorganisir, lebih merupakan aksi spontan yang memiliki kesamaan tuntutan. Perkembangan lebih lanjut dari studi tentang gerakan sosial kemudian mencakup pemilahan dari keseluruhan tindakan kolektif yang terjadi.

---

<sup>122</sup> Graham E. Fuller, *Apa Jadinya Dunia tanpa Islam sebuah Narasi Sejarah Alternatif* (Bandung: Mizan, 2014).

<sup>123</sup> Ada satu pengalaman yang diperoleh Alwi Shihab ketika harus mengajarkan Islam kepada mahasiswanya (koleganya) di Amerika. Salahsatu yang menurutnya menjadi tantangan adalah bagaimana menampilkan citra Islam sebagaimana yang dikehendaki dalam ajaran dasar dan tata nilai (akhlaq Nabi). Hal ini menjadi semakin berat terutama pasca tragedi 11 September 2001 yang menghantam salah satu simbol kejayaan Amerika. Lebih jauh dapat dilihat dalam Alwi Shihab, *Examining Islam in the West, Addressing accusations and Correcting Misconceptions* (Jakarta: Gramedia, 2011).

<sup>124</sup> Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology...*, 500.

Smelser<sup>125</sup> misalnya membedakan tindakan-tindakan kolektif yang spontan, seperti karena kepanikan, atau kerumunan tertentu untuk menunggu bis yang akan datang dengan tindakan kolektif yang lebih terencana untuk mengejar suatu tujuan yang lebih jauh seperti tuntutan perubahan.

Seperti Smelser, Brym membuat perbedaan antara *social movement* dengan *collective action*. Menurutnya, *collective action* merupakan tindakan yang dilakukan oleh sekelompok orang secara serempak untuk melakukan atau melawan perubahan sosial, politik dan ekonomi. Sedangkan *social movement* merupakan usaha untuk mengubah (atau menolak) sebagian atau keseluruhan tatanan sosial yang dilakukan secara terus-menerus dan terorganisasi secara birokratis.<sup>126</sup> Dengan demikian, perubahan yang diharapkan terjadi melalui gerakan sosial, merupakan perjuangan yang berkesinambungan dan terorganisir.

Pada dasarnya semua teoritis sepakat bahwa gerakan sosial merupakan dimensi khusus dari tindakan kolektif. Kajian tentang gerakan sosial telah berlangsung lama, terutama setelah bermunculan beragam gerakan sosial pada akhir abad ke-16. Namun, banyak kajian yang dilakukan hanya terhadap aspek-aspek tertentu dalam gerakan sosial secara tersendiri, berdasarnya cara pandang masing-masing peneliti, seperti aspek individual, organisasi, atau peristiwa gerakan sosial, dan jarang melakukan kajian tentang bagaimana aspek-aspek gerakan sosial tersebut saling terhubung. Kebanyakan para teoritis sosial

---

<sup>125</sup> Neil J. Smelser, *Theory of Collective Behavior* (New York: the Free Press, 1962), 3

<sup>126</sup> Robert Brym, *Social Networks & Social Movement: Using Northern Tools to Evaluate Southern Protests* (Ashok Swain, Department of Peace and Conflict Research Uppsala University, 2001).

sepakat bahwa mode aksi kolektif ini melibatkan tipe relasi yang secara sosial mengandung konflik. Tipe klasiknya adalah gerakan buruh yang menandai masyarakat industri di abad ke-19 dan awal abad ke-20. Perlawanan atau desakan untuk mengadakan perubahan dapat dikategorikan sebuah gerakan sosial.

Smelser menegaskan ada enam faktor determinan dalam perilaku kolektif 1) *Structural conduciveness* (dukungan struktural), 2) *Structural strain* (ketegangan struktural), 3) *Growth and spread of a generalized belief* (tumbuh kembangnya keyakinan bersama), 4) *Precipitating factors* (faktor-faktor yang mempercepat gerakan), 5) *Mobilization of participant for actions* (mobilisasi sumberdaya gerakan), dan 6) *the operation of social control* (kontrol sosial).<sup>127</sup> Smelser mencoba untuk melihat secara lebih menyeluruh dari faktor-faktor yang mungkin menjadi pemicu orang-orang bertindak secara kolektif. Lebih jauh menurutnya bisa jadi akan ditemukan dari masing-masing faktor tersebut ada yang dominan dalam situasi dan kondisi tertentu.

*Pertama, structural conduciveness* (dukungan struktural). Gerakan sosial bermula dari adanya struktur yang mendukung. Dengan mengambil contoh perubahan yang terjadi di Indonesia, struktur pendukungnya adalah munculnya krisis. Pada mulanya krisis ekonomi yang terus berlanjut pada krisis multi dimensi. Akumulasi krisis ini menjadi struktur kondusif terhadap munculnya gerakan sosial. Hal yang sama juga terjadi pada gerakan sosial keagamaan. Munculnya gerakan sosial keagamaan juga diawali oleh adanya krisis antara tuntutan doktrin agama dengan praktiknya. Pada kasus gerakan Islam modern misalnya, kondisi krisis yang menjadi pemicu munculnya gerakan ini adalah keterbelakangan umat Islam setelah tidak lagi konsisten

---

<sup>127</sup> Neil J. Smelser, *Theory of Collective...*, 15-16.

dengan ajaran Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.

*Kedua, Structural strain* (ketegangan struktural). Gerakan sosial semakin tidak terbandung apabila struktur kondusif menimbulkan ketegangan struktural. Dengan adanya krisis ekonomi, misalnya, daya beli masyarakat turun. Daya serap perusahaan terhadap tenaga kerja juga menurun. Maka terjadilah pengangguran. Dalam kasus seperti ini *social malaise* tidak bisa dihindarkan. Ketegangan, bahkan konflik, terjadi di mana-mana. Keadaan seperti ini dapat mempercepat gerakan sosial.

*Ketiga, the growth of a generalized belief* (tumbuh-kembangnya keyakinan bersama). Ketegangan struktural menurut Smelser belum begitu mencukupi dalam menghasilkan tindakan kolektif. Maka, agar gerakan sosial bisa diwujudkan, diperlukan penjelasan mengenai permasalahan dan solusinya. Dalam konteks ini, interaksi sosial sangat diperlukan untuk saling bertukar pikiran dalam merespon persoalan yang dihadapi bersama. Hasil-hasil tukar pikiran inilah menjadi keyakinan bersama yang akan mengikat anggota kelompok aksi sekaligus sebagai *framing* bagi gerakan yang dilakukan.

*Keempat, precipitating factors* (faktor-faktor yang mempercepat gerakan). Dari segi waktu, gerakan sosial seringkali membutuhkan waktu yang lama. Tetapi gerakan sosial bisa dipercepat jika ada faktor yang mendukungnya. Faktor-faktor itu bisa berupa peristiwa, bisa juga dalam bentuk kehadiran tokoh kharismatik. Tokoh inilah yang menjadi aktor utama dalam gerakan yang mambca konteks dan menerjemahkannya menjadi aksi bersama.

*Kelima, the mobilization of participant for action* (mobilisasi sumberdaya gerakan). Terjadinya gerakan sosial sangat

tergantung juga pada tersedianya kelompok yang bisa diorganisasi dan dimobilisasi untuk melakukan tindakan-tindakan tertentu. Pada tahapan ini, pemimpin dan komunikasi serta suplai dana sangat dibutuhkan bagi eksistensi gerakan sosial.

*Keenam, operation of social control* (kontrol sosial). Tidak seperti faktor determinan lainnya, kontrol sosial justru mencegah, menyela, dan menghalangi gerakan sosial. Kontrol ini biasanya dilakukan oleh negara. Ada dua bentuk kontrol terhadap gerakan sosial dari pemerintah. Kontrol pertama berbentuk upaya pencegahan terhadap munculnya tindakan kolektif dengan cara mengurangi faktor pendukung dan ketegangan struktural seperti melalui peningkatan kesejahteraan. Kontrol kedua dengan cara menekan perilaku kolektif setelah gerakan dimulai seperti mengerahkan petugas keamanan dan menerapkan jam malam.

## 2. Gerakan Sosial Islam

### a. Konsepsi Gerakan Sosial Islam

Gerakan Sosial Islam, mengacu kepada konsepsi tentang gerakan sosial seperti dikemukakan sebelumnya berarti sebuah gerakan yang dilakukan umat Islam untuk melakukan perubahan atau bahkan mempertahankannya. Secara lebih luas, Gerakan Islam merupakan rangkaian pemanfaatan peluang kesempatan politik dalam rangka merestorasi sistem sosial, politik, budaya dan pembentukan ulang identitas umat Islam. Gerakan ini juga dapat dimasukkan dalam kelompok masyarakat yang tersingkir, kemudian melakukan pengorganisasian diri untuk menyatakan eksistensinya. Suatu aksi sosial kolektif dalam bentuk gerakan dapat dipandang sebagai bentuk ekspresi aktor gerakan untuk mencari identitas dan pengakuan melalui aksi

ekspresif, melalui tuntutan universalistik. Tuntutan ini dengan melibatkan banyak aktor gerakan secara langsung dalam aksi ekspresif. Konsepsi ini mewakili konsepsi gerakan sosial baru, yang lebih luas mengakomodir ide gerakan. Sementara itu seperti sudah diulas sebelumnya, teori gerakan sosial lama lebih melihat pertentangan kelas sebagai motif gerakan.

Setiap gerakan, dalam perspektif gerakan sosial baru, menyadari pentingnya kehadiran ideologi. Tanpa ditopang ideologi, keberadaan suatu gerakan sosial hanya akan menghadapi ketidakpastian yang berkepanjangan. Karena itu, gerakan sosial perlu merumuskan kerangka ideologinya yang berisi: *Pertama*, pernyataan tujuan gerakan. *Kedua*, kumpulan kritik dan penilaian terhadap struktur yang akan diubah. *Ketiga*, kumpulan doktrin yang bisa menjustifikasi tujuan gerakan. *Keempat*, seperangkat kepercayaan yang berhubungan dengan kebijakan, taktik, dan pelaksanaan gerakan dan *kelima*, mitos gerakan.<sup>128</sup>

Senada dengan itu, gerakan fundamentalisme agama juga memiliki ideologi yang di dalamnya mengandung dua hal utama yang saling berhubungan, yaitu sejarah penyelamatan dan kritik sosial. Sebagaimana gerakan sosial pada umumnya, kritik sosial ditujukan kepada berbagai macam penyakit sosial yang menimbulkan krisis dalam kehidupan masyarakat. Krisis inilah yang ingin diselamatkan oleh gerakan fundamentalisme agama dengan kembali kehidupan ideal masa lalu serta memberikan harapan eskatologis di masa depan. Hal inilah yang menyebabkan gerakan fundamentalisme disebut juga dengan gerakan *nativis*, *messianis*, dan *millenarian*. Islam, seperti

---

<sup>128</sup> Herbert Blumer, 'Social Movement' dalam *Principle of Sociology*, ed. Alfred Mclung Lee (New York: Barnes&Noble, Inc., 1966), 210.

penjelasan terdahulu, memiliki energi yang memungkinkan untuk melahirkan gerakan sosial.<sup>129</sup> Berkaca pada Garaudy, sebagaimana dirangkum oleh Muhammad dalam pengantarnya, menunjukkan empat hal yang melahirkan fundamentalisme Islam yaitu (1) Kolonialisme Barat, (2) Dekadensi Barat, (3) Fundamentalisme Zionis Israel, dan (4) Fundamentalisme Arab.<sup>130</sup> Jadi, dalam perspektif gerakan sosial, fundamentalisme Islam merupakan respon terhadap fundamentalisme Barat yang mengungkung dunia Islam.

#### b. Perspektif Gerakan Sosial Islam

Spirit emansipatoris yang ada dalam Islam seperti tertuang dalam doktrin ajaran membuat pemeluknya untuk kritis dengan realitas sosial. Bersumber dari visi liberatif ini melahirkan beberapa bentuk gerakan sosial Islam. Perlawanan, seperti menjadi ciri dasar dalam gerakan sosial lama, juga menjadi salahsatu ciri gerakan sosial Islam. Ketidakpuasan yang menjadi motif gerakan bisa bermacam-macam. Ketidakpuasan kepada pemerintah, ketidakpuasan terhadap kelompok induk gerakan, atau ketidakpuasan terhadap realitas sebagai akibat modernitas dengan menginduk pada globalisasi. Contoh ketidakpuasan terhadap pemerintah adalah gerakan agama yang menggulingkan Syah Iran oleh kaum Mullah.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Ali Syariati memiliki pandangan lain mengenai *messianic* ini. Menurutnya hadirnya sang messiah atau juru selamat bukanlah dinantikan secara pasif, melainkan aktif. Perubahan kondisi sosial dari kebobrokan moral tidaklah terjadi dengan spontan hanya dengan hadirnya juru selamat. Perubahan perlu diupayakan. Lebih jauh lihat dalam Ali Syariati, *Islam Agama Protes* (Yogyakarta: Pribumi, 2017).

<sup>130</sup> Roger Garaudy, *Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme lainnya* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1993), vii.

<sup>131</sup> Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan...*, 76.

Gerakan Sosial Islam yang paling mudah ditemukan mewujud dalam rupa gerakan politik Islam. Sebuah gerakan yang bersumber dari wacana Islam yang tunggal sekaligus komprehensif (*kaaffah*) yang menuntut umatnya bukan hanya ada dalam satu identitas tauhid melainkan juga dalam tatanan politik. Umat Islam berada dalam satu wadah kesatuan politik sekaligus merupakan cita-cita sosial yang memimpikan kejayaan Islam masa lalu, masa kejayaan khilafah. Seperti penelitian Hasan pada proses Islamisasi di Pakistan, dorongan untuk mewujudkan Islam sebagai *role model* dalam kehidupan bermasyarakat merupakan keharusan yang tidak bisa ditawar sebagai kehendak agama.<sup>132</sup>

Gerakan seperti disebutkan di atas mungkin tidak selalu membawa misi khilafah, setidaknya mengajak umat Islam untuk kembali kepada kemurnian ajaran menjadi basis gerakan. Gerakan Sosial Islam model ini semakin menemukan momentumnya dalam sebagai kajian pasca peristiwa 11 September 2001 yang meninggalkan bekas luka kemanusiaan bagi dunia, khususnya Amerika.<sup>133</sup> Meski demikian sesungguhnya benih radikalisme dan fundamentalisme sudah tertanam jauh sebelumnya. Seiring dengan hadirnya gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir; Jamaat Al-Islamy di Pakistan; Taliban dan Mujahidin di Afghaistan; FIS di Al-Jazair; revolusi Mullah di Iran yang mencoba menyuarakan perlawanan atas hegemoni pemerintah yang dianggapnya sebagai agen Barat. Berbeda dengan gerakan-gerakan tersebut, gerakan terakhir yang semakin populer seperti Hizbut Tahrir dan ISIS (*Iraq Syira*

---

<sup>132</sup> Riaz Hasan, *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme* (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), 27-29. Lihat juga dalam Syarifudin Jurdi, *Sosiologi Islam...*, 91.

<sup>133</sup> Quintant Wictorowicz, *Gerakan Sosial Islam...*, 33-34.

*Islamic State*)<sup>134</sup> merupakan gerakan yang menginginkan atau setidaknya mengklaim sebagai representasi khilafah di era modern. Hanya saja, gagasan gerakan seperti ini dalam telaahan Tibi adalah representasi Islamisme, yang ia nyatakan bukan Islam yang sesungguhnya.<sup>135</sup>

Roy, seperti halnya Tibi, menyebut Gerakan Sosial Islam dengan corak ideologi revivalisme sebagai *Islamism* dan *neo-fundamentalis*. Roy menyebut bahwa *Islamism* merupakan paham keagamaan Islam kontemporer yang memandang bahwa Islam adalah ideologi politik lebih dari sekedar agama sebagaimana pandangan yang berkembang di dalam masyarakat Barat<sup>136</sup> Sedangkan Esposito menyebutnya dengan upaya kembali kepada kepercayaan fundamental Islam, dalam seluruh aktivitasnya, kaum revivalis fundamentalis mendasarkan segala aktivitasnya pada pemahaman Al-Qur'an dan Sunnah secara literal. Gerakan revivalis Islam menurut Esposito tidak identik dengan ekstremisme, fanatisme, aktivisme politik, terorisme dan anti-Amerika. Karena itu Esposito lebih memilih menggunakan *Islamic revivalism* atau *aktivisme* Islam, untuk menggambarkan gerakan kebangkitan Islam kontemporer, karena terma ini dianggap memiliki akar tradisi Islam.<sup>137</sup> Persis seperti kesimpulan Noor,<sup>138</sup> bagi proponen gerakan radikal, seolah hanya gerakan Islam radikal yang relevan saat ini, terutama jika

---

<sup>134</sup> Syaikh Ali Hasan al Halabi, *ISIS Khilafah Islamiyah atau Khawarij* (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2015).

<sup>135</sup> Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme...*

<sup>136</sup> Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, Massachusset: Harvard University Press, 1994), ix.

<sup>137</sup> John L. Esposito, *the Islamic Threat Myth or Reality* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 7-8.

<sup>138</sup> Fariz A. Noor, *Islam Progresif: Peluang, Tantangan, dan Masa Depan di Asia Tenggara*, (Yogyakarta, SAMHA, 2006).

dikaitkan dengan merajalelanya neoliberalisme dan dominasi Amerika Serikat atas dunia.

Muhammad memandang hadirnya ideologi radikal yang bermula dari idiologi revivalis atau fundamentalis merupakan ekstrak dari pemahaman teologis terhadap doktrin Islam. Risetnya mengenai pemikiran Sayyid Quthb menemukan garis penghubung yang kuat bagaimana bacaan terhadap doktrin memungkinkan lahirnya idiologi perlawanan. Namun demikian, idiologi yang dibidani wacana teologis ini belum menemukan momentum yang kuat jika tidak hadir dalam ruang sosial politik yang tidak mendukung. Suburnya wacana perlawanan idiologis dalam bentuk fundamentalis atau revivalis sejatinya juga merupakan respon atas dominasi Barat yang menerpa dunia Islam. Kondisi inilah yang kemudian melahirkan motivasi untuk kembali kepada doktrin Islam sebagai sumber ajaran, dalam rangka mencari otentisitas beragama.<sup>139</sup>

Model-model gerakan seperti di atas merupakan warisan dari gerakan perlawanan dunia Islam terhadap kolonialisme yang menjadi ciri khas abad 19 menjelang abad 20. Perlawanan atas nama Islam juga pernah mewarnai perjalanan Indonesia, sejak masa kolonial sampai perjuangan kemerdekaan. Demikian besarnya peran Islam dalam perjalanan Indonesia melahirkan ide bahwa perlawanan terhadap kolonial dalam hal ini penjajahan baik era Belanda maupun Jepang sesungguhnya perjuangan para santri. Banyak perlawanan terhadap Kolonial dimulai dari tokoh agama dan merupakan wujud dari idiologi Islam untuk menepiskan penjajahan karena bertentangan dengan spirit Islam yang mengajarkan kesetaraan, kemerdekaan dan keadilan. Sebut

---

<sup>139</sup> Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Idiologi: Telaah atas Metode dan Pemikiran Sayid Quthb* (Bandung: Pena Merah, 2004).

saja misalnya pemberontakan santri di Sukamanah Tasikmalaya yang berbasis pesantren, pemberontakan petani di Banten yang didorong oleh para tokoh Islam, demikian pula perlawanan Diponegoro yang melihat ketidakadilan oleh Kolonial, dan perlawanan-perlawanan lainnya di Nusantara termasuk perang Aceh, perang Padri serta perlawanan lainnya.<sup>140</sup> Cukup beralasan jika Kahin berpendapat peran Islam dalam pembentukan negara Indonesia amat besar. Menurutnya bahkan menjadi bagian penting bagi pembentukan nasionalisme untuk menjadi kekuatan berikutnya dalam menggalang persatuan dalam mengenyahkan kaum penjajah.<sup>141</sup>

Di luar model gerakan yang menawarkan Islam sebagai solusi sambil menekankan pembaruan dalam kerangka kemurnian ajaran, pada masa perjuangan menuju kemerdekaan juga tumbuh kesadaran persatuan dalam aktifitas ekonomi. Hal ini berangkat dari realitas kemunduran pribumi selain akses pendidikan yang terbatas dan kemerosotan bidang teologis, juga terbatasnya akses ekonomi yang banyak dikuasai kaum Eropa Belanda dan Cina. Samanhudi, atas kondisi ini merekrut para pedagang Islam berada dalam sebuah kelompok yang berupaya menggalang kekuatan dan melawan dominasi asing dalam perekonomian Nusantara waktu itu. Kelompok ini disebut dengan Serikat Dagang Islam (SDI).<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah* (Bandung: Mizan, 1996); Ahmad Mansyur Suryanegara, *Api Sejarah*, jilid I (Bandung: Salamadani, 2009); Sartono Kartosudirjo, *Perlawanan Rakyat Banten 1988* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2015).

<sup>141</sup> George M. Kahin, *Nasionalism and Revolution in Indonesia* (New York: Ithaca, 1954), 44-45.

<sup>142</sup> Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit ...*, 65-66; Deliar Doer, *Gerakan Modern Islam ...*, 114-169; Ahmad Mansyur Suyanegara, *Api Islam* jilid I ..., 313-314; 367-400.; Nasihin, *Sarekat Islam Mencari Ideologi 1924-1945* (Yogyakarta: 2012), 207-117.

Gerakan Sosial Islam di Nusantara semakin menemukan bentuknya ketika elemen umat Islam bergerak dalam bentuk organisasi modern. Seperti studinya Noer,<sup>143</sup> bermula dari cita-cita untuk melakukan perubahan dalam tataran aqidah dan ibadah termasuk juga karena melihat keterbelakangan umat Islam (secara umum) dibandingkan dengan kolonial, misalnya, memberi gagasan dan semangat bagi Ahmad Dahlan untuk membuat gerakan *tajdid* melalui Muhammadiyah. Visi yang ditawarkan adalah Islam yang murni, dilakukan dengan reorientasi visi dan praktik keislaman yang ada di sekitar Kauman yang menurutnya sudah terkontaminasi dengan khurafat dan berakumulasi dalam kejumudan sehingga umat Islam tidak berdaya.

Seperti terlihat dalam konsepsi gerakan sosial, bahwa tujuannya tidak selalu sebagai upaya perubahan tatanan melalui perlawanan, melainkan juga sebagai upaya mempertahankan status *quo*. Hadirnya Muhammadiyah (1912) dengan visi *tajdid* yang berbeda dengan visi Islam yang sudah melekat dalam kehidupan masyarakat, menimbulkan pertentangan di dalamnya. Sehingga pada jilid berikutnya dalam gerakan ini secara formal lahirlah Nahdlatul 'Ulama (1926), yang berupaya menunjukkan dan mempertahankan bahwa tidak semua yang dipandang sebagai kejumudan oleh Muhammadiyah adalah buruk, atau tidak memiliki nilai keislaman.<sup>144</sup>

Dua model gerakan di atas hanya contoh untuk tidak menafikan gerakan-gerakan sosial Islam lainnya yang hadir hampir sejaman dengan mereka. Pada prinsipnya contoh

---

<sup>143</sup> Deliar Doer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980), 84-95.

<sup>144</sup> Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia pada masa Pendudukan Jepang* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), 70-74.

tersebut menunjukkan bentuk gerakan sebagai perlawanan yang memiliki hubungan dengan gerakan sebelumnya baik sebagai pendukung maupun kontra gerakan. Gerakan perlawanan atas kolonialisme dengan mengajukan Islam sebagai solusi pada masa yang sama juga berlaku di belahan dunia lainnya. Hampir dapat dipastikan bahwa gerakan pembaruan pada umumnya merupakan spektrum dari pemikiran pembaharuan Muhammad Abduh dan Jamaludin al Afghani.<sup>145</sup> Berbeda dengan gerakan Islam politik yang lebih lekat dengan gerakan Islam radikal atau fundamentalis, gerakan pembaruan pada dimensi ini cenderung kooperatif dengan pemerintah. Perlawanan yang diberikan berada dalam wujud aksi yang lebih humanis, orientasi ilmu (pendidikan) dan sosial ekonomi.

### 3. Gerakan Ekonomi Islam

#### a. Konsepsi Gerakan Ekonomi Islam

Gerakan ekonomi Islam kontemporer dalam pandangan Roy senada dengan gerakan politik Islam. Dia melihat kebangkitan kesadaran ekonomi Islam paralel dengan visi syariatisasi yang menjadi ciri khas kebangkitan Islam abad 20.<sup>146</sup> Dia meyakini ada perbedaan konsepsi ekonomi Islam hari ini dengan di masa awal Islam. Konsep ekonomi pada masa permulaan lebih menekankan kepada pengaturan zakat, penolakan *riba* juga *gharar*, berbeda dengan masa kini yang dimensinya sudah sedemikian luas sebanding dengan perkembangan ekonomi kekinian.

Perspektif sosiologi, ekonomi merupakan salahsatu aktifitas manusia. Suatu aktifitas yang berupaya untuk memenuhi kebutuhan manusia yang terbatas. Berarti aktifitas ekonomi

---

<sup>145</sup> Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit ...*, 69.

<sup>146</sup> Oliver Roy, *the Failure of Political Islam...*, 132.

sama tuanya dengan peradaban manusia itu sendiri.<sup>147</sup> Menurut Mujahidin, gambaran diferensiasi kerja yang ditunjukkan oleh anak-anak Nabi Adam yaitu Habil yang peternak dan Qabil yang petani merupakan sebuah aktivitas ekonomi. Peristiwa tragis yang kemudian terjadi pada anak-anak Nabi Adam ini merupakan buah dari aktivitas ekonomi yang berupaya memperoleh keuntungan optimal dengan pengorbanan minimal. Qabil yang berkorban dengan hasil pertanian harus menderita “kerugian” karena tertolak. Akhirnya melahirkan tindakan ekonomi berikutnya yaitu “membunuh” pesaing yaitu Habil.<sup>148</sup> Kendati terkesan ambisius, tawaran Mujahidin di atas cukup menarik ketika dibaca dalam perspektif diferensiasi Smith. Bagaimanapun, dalam konteks teori ekonomi, Smithlah yang menawarkan gagasan penting dalam meningkatkan kapasitas produksi melalui pembagian kerja.

Mengingat bahwa aktifitas ekonomi adalah aktifitas yang sudah tua, maka dalam perspektif Islam, hadirnya Islam sebagai agama pada beberapa hal bersifat ‘perbaikan’ atas praktik-praktik ekonomi yang sudah ada. Konteks sosial tempat lahirnya Islam adalah masyarakat yang akrab dengan aktifitas ekonomi.<sup>149</sup> Dimana aktifitas ekonomi menurut Mujahidin secara umum terbagi ke dalam tiga bagian yaitu produksi, distribusi dan konsumsi.<sup>150</sup> Secara lebih khusus bangsa Arab dikenal sebagai kaum pedagang, bahkan Nabi Muhammad s.a.w. pun di masa mudanya adalah seorang pedagang.<sup>151</sup>

---

<sup>147</sup> Damsar, *Sosiologi Ekonomi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 1.

<sup>148</sup> Akhmad Mujahidin, *Ekonomi Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2007), 1-2.

<sup>149</sup> Lihat dalam Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (Jakarta: Serambi, 2010), bagian I.

<sup>150</sup> Akhmad Mujahidin, *Ekonomi Islam...*, 2.

<sup>151</sup> Lihat sejarah Nabi Muhammad seperti dalam Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad* cet. Ke-40. (Jakarta: Litera AntarNusa, 2011);

Islam seperti dikemukakan terdahulu bukan hanya agama yang berbicara sebatas spiritualitas dan ritualitas, namun juga berkenaan dengan keyakinan, peraturan dan tuntunan moral dalam kehidupan manusia. Atas dasar hal tersebut, maka ekonomi merupakan aktifitas yang turut serta menjadi perhatian Islam. Hal ini seperti terlihat dalam dimensi kesejarahan, ekonomi menjadi perhatian nabi dan para sahabat setelah tauhid tentunya.<sup>152</sup>

Ekonomi dalam pandangan Islam adalah positif. Artinya produktivitas seorang Muslim tidaklah dihambat oleh agama sepanjang senafas dengan prinsip-prinsip tauhid. Islam memosisikan ekonomi sebagai salahsatu sarana untuk meraih kebahagiaan. Maka, kegiatan ekonomi menjadi bagian penting yang harus selaras dengan prinsip ajaran. Prinsip-prinsip yang mengatur agar dalam perniagaan misalnya untuk selalu berbuat adil, tidak curang dalam takaran, tidak merugikan orang lain. Semakin produktif seorang Muslim, maka ia semakin baik. Banyak hal dalam kewajiban agama sesungguhnya meminta pengorbanan harta. Hal itu berarti kekayaan atau kepemilikan harta tidaklah buruk melainkan baik dan perlu untuk kemajuan agama.

Atas dasar perspektif di atas, maka ekonomi Islam ada yang memahaminya sebagai implementasi sistem etika Islam dalam kegiatan ekonomi yang ditujukan untuk pengembangan moral masyarakat.<sup>153</sup> Dengan demikian, Islam hadir bukan hanya menjadi legitimasi atas aktivitas ekonomi yang sudah ada

---

Martin Lings, *Muhammad, Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik* (Jakarta: Serambi, 2016).

<sup>152</sup> Ahmed A.F El Ashker and Rodney Wilson, *Islamic Economics a Short History* (Leiden-Boston: Brill, 2006).

<sup>153</sup> M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: PT Dhana Bakti Wakaf, 1993), 18.

sebelumnya. Islam juga menghendaki agar kegiatan ekonomi tersebut sesuai dengan spirit yang ada dalam prinsip tauhid. Praksis dari prinsip tauhid dalam aktifitas muslim adalah menempatkan keadilan dalam distribusi ekonomi yang bermuara pada kesejahteraan.<sup>154</sup>

Pandangan lain, seperti dikemukakan oleh Siddiqie, bahwa ekonomi Islam merupakan representasi perilaku ekonomi Muslim untuk melaksanakan ajaran Islam secara menyeluruh.<sup>155</sup> Konsepsi ini menekankan bahwa ekonomi Islam merupakan penafsiran atas praktik ekonomi yang dilakukan oleh umat Islam. Kaitannya dengan ini, tentu praktik tersebut tidak luput dari kemungkinan kesalahan dan kelemahan.

Pandangan kedua ini seperti terlihat dalam dimensi kesejarahan, bahwa kebijakan ekonomi dan fiskal yang dilakukan oleh para sahabat besar, terutama *khulafa u rasyidun* satu sama lain cenderung berbeda. Artinya, keputusan dan pilihan tindakan ekonomi sebagian besar merupakan hasil ijtihad. Seperti kebijakan khalifah Ali yang menolak atau menghapus kebijakan khalifah Umar mengenai peruntukan Baitul Mal. Khalifah Ali menginginkan semua pendapatan Baitul Mal didistribusikan seluas-luasnya untuk kepentingan umat, sementara sebelumnya adalah menyimpan sebagian untuk cadangan.<sup>156</sup>

Menengahi dua konsepsi tersebut, kiranya dapat dikemukakan bahwa ekonomi Islam merupakan praktik

---

<sup>154</sup> Mohammad Anton Athoillah, *Saintifikasi Ekonomi Islam: Antara Ijtihad Akademik dan Bukti Empirik*, (Naskah Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN SGD Bandung, 2018), 7-10.

<sup>155</sup> M. Nejatullah Siddiqie, *Kemitraan Usaha dan Bagi Hasil dalam Hukum Islam* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1992), 69.

<sup>156</sup> Adiwarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 82-85.

kegiatan ekonomi yang dilakukan oleh Muslim baik secara individu maupun berkelompok, yang mendapat legitimasi etika moral dari ajaran Islam. Pengertian tersebut, di dalamnya mencakup cara pandang mengenai masalah ekonomi sekaligus analisisnya sebagai langkah untuk menemukan solusi. Hal ini juga meliputi keseluruhan aktifitas ekonomi yang dilakukan oleh umat Islam dengan nilai-nilai budaya yang menaunginya. Nilai budaya ini tentu pada gilirannya mendapat persetujuan agama. Hal ini persis seperti konsepsi saudara saudara di Minang dengan istilah *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*. Aktivitas ekonomi Islam karena merujuk kepada ajaran Islam, yang pada implementasinya merupakan upaya mewujudkan Islam secara utuh, maka di dalamnya tentu berbeda dengan ajarannya itu sendiri. Boleh jadi pada gilirannya nanti masih terdapat kelemahan-kelemahan yang perlu terus dilakukan perbaikan.

Kaitannya dengan gerakan sosial ekonomi, maka dapat dikatakan bahwa gerakan sosial ekonomi Islam merupakan tindakan bersama (*collective action*) oleh umat Islam yang memanfaatkan peluang politik dengan dukungan sumberdaya yang ada untuk mewujudkan kegiatan ekonomi dengan rujukan utama pada ajaran Islam. Gerakan ekonomi Islam dalam perjalanannya memang selalu menemukan momentumnya sebagai bentuk perlawanan atas ekonomi yang tidak mendukung prinsip keadilan. Prinsip yang menjadi salahsatu pilar dalam ekonomi Islam.

Chapra<sup>157</sup> melihat bahwa semua negara Muslim berada dalam kategori negara berkembang. Meski sebagian memang ada yang relatif kaya, namun sebagian yang lain berada dalam

---

<sup>157</sup> Umer Chapra, *Islam dan Pembangunan Ekonomi* (Jakarta: Gema Insani Pers, 2000), 1-2.

posisi yang sangat miskin. Menurutnya hal ini melahirkan persoalan baru, rusaknya solidaritas sosial antar umat Islam. Ketimpangan ekonomi makro yang terlalu jauh menjadi penyumbang terbesar pada kemunduran umat Islam. Atas kondisi tersebut, kebangkitan Islam menjadi momentum dalam mewujudkan kebangkitan menyeluruh termasuk ekonomi. Kebangkitan yang lahir dari kesadaran sejarah tentang kegemilangan masa pertengahan namun harus tunduk pada kolonialisme akibat lemahnya pondasi ekonomi. Lemahnya perekonomian inilah yang menurut Chapra menjadi andil gagalnya kekhalifahan Utsmani membendung arus kolonialisasi Eropa atas dunia Islam.<sup>158</sup>

#### b. Tauhid dan Basis Moral Ekonomi Islam

Seperti telah disinggung di atas, ekonomi Islam memiliki nilai dasar yang bersumber kepada doktrin ajaran Islam. Hal ini berarti segala aktifitas ekonomi dinaungi oleh pancaran tauhid sebagai basis moral dalam tindakan ekonomi yang dilakukan oleh Muslim. Nilai-nilai tersebut menjadi pembeda antara pelaku ekonomi Islam dengan ekonomi kapitalis. Di mana yang terakhir ini menyisakan daftar pekerjaan rumah yang panjang dalam mewujudkan keadilan sosial.<sup>159</sup>

Nilai-nilai keagamaan dan budaya yang mewujud dalam tatanan etika dan moral, oleh ekonomi konvensional ditolak. Ekonomi konvensional lebih menempatkan pilihan rasional individu sebagai basis perilaku ekonomi. Manusia dipandang memiliki kemampuan rasional ekonomi untuk mengoptimalkan

---

<sup>158</sup> Umer Chapra, *Peradaban Muslim* (Jakarta: Amzah, 2010), 93-128.

<sup>159</sup> Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy, the Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 93.

pemenuhan kebutuhan pribadi dalam bentuk konsumsi, keuntungan produksi, dan sirkulasi perhimpunan modal untuk menguatkan kapital.<sup>160</sup> Dengan konsepsi ini maka keunggulan rasionalitas menjadi instrumen pokok dalam mendorong pertumbuhan ekonomi masyarakat. Etika maupun moral menjadi tidak penting karena dianggap irrasional dan tidak bisa diperhitungkan untung ruginya secara material.

Rasionalitas ekonomi seringkali dimanfaatkan untuk meraih keuntungan seraya menghindari kerugian. Dengan kemampuan rasionalitasnya para pelaku ekonomi dapat senantiasa mendefinisikan situasi, memperoleh informasi yang akurat tentang pasar, memperkecil resiko, juga mengetahui fluktuasi harga barang dan jasa. Berdasarkan pertimbangan rasionalitasnya inilah mereka mengambil keputusan yang dianggap menguntungkan. Dampak buruk yang mungkin terjadi adalah ketika mekanisme ekonomi menjadi tergantung ada kalkulasi pasar, maka cenderung mendorong pada tindakan ekonomi yang kapitalis. Pada akhirnya buah dari tindakan ekonomi bukan untuk kesejahteraan bersama, melainkan hanya dinikmati oleh sekelompok pihak yang menguasai pasar dengan modal yang kuat yang ditopang oleh kemampuan rasionalitasnya. Semangat ini akan membentuk etos individualistis dan materialistis yang berujung pada perilaku ekonomi jangka pendek dan keduniawian.

Sementara itu dalam ekonomi Islam, moralitas menjadi penting karena dapat diyakini bahwa tidak ada tindakan individu yang bebas nilai. Dalam perspektif ini selalu ada narasi lain yang menjadi latar atas setiap tindakan apakah bersumber kepada budaya atau kepada agama. Aktifitas ekonomi memerlukan

---

<sup>160</sup> M. Luthfi Malik, *Etos Kerja...*, 43.

instrumen nilai moral yang kuat untuk membangun dan memelihara iklim persaingan yang sehat, kejujuran, keterbukaan dan keadilan. Hal itu semuanya untuk melahirkan kesejahteraan yang hakiki, bukan kesejahteraan yang semu. Sedangkan rasionalitas ekonomi diperlukan untuk menghasilkan keuntungan dan menghindari kerugian.

Islam tidak menafikan pentingnya rasionalitas individu, namun harus ada dalam kerangka moralitas agar tidak terjadi penguasaan sumberdaya dan distribusi hanya pada kalangan terbatas. Dimana hal ini bertentangan dengan prinsip keadilan dan kesejahteraan bersama yang merupakan perwujudan spirit tauhid. Bagi umat Islam basis moralitas ini merujuk kepada wahyu dan keteladanan nabi. Sedangkan kemampuan rasionalitasnya bertumpu pada kualitas individu dalam menggunakan potensi akal untuk berfikir kritis, analitis, kreatif dan inovatif. Jadi etos ekonomi dalam Islam merupakan perpaduan nilai moral keagamaan dengan rasionalitas kalkulasi untung dan rugi. Islam mengajarkan tindakan ekonomi Muslim berujung pada kemaslahatan. Kemaslahatan ini mengacu kepada kemanfaatan, keberkahan dan keselamatan berorientasi jangka panjang, baik di dunia maupun di akhirat.

Choudhury,<sup>161</sup> dalam kerangka penjabaran konsepsi integrasi moral Islam dengan rasionalitas ekonomi menjelaskan relasi *ayat* dengan kehidupan. Menurutnya pribadi Muslim sudah semestinya merenungi konsepsi-konsepsi *ayat* sebagai representasi keadilan Allah dalam kehidupannya. *Ayat* inilah yang memancar dalam aktifitasnya sehingga nampak esensi tasbih yang menyucikan Allah sekaligus menjadi ibadah intrinsik.

---

<sup>161</sup> Masudul Alam Choudhury, *the Universal Paradigm and the Islamic World-System: Economy, Society, Ethics and Science* (World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007), 55.

Lain dari itu, hakikat fitrah sebagai esensi pesan Illahi untuk kebaikan benar-benar menjadi nyata.

Menurut Prawiranegara, senada dengan Tripp, ketertinggalan (krisis) ekonomi Indonesia karena persoalan moral yang penyelesaiannya bukan dengan alat dan cara melainkan dengan kembali kepada Tuhan, kepada tatanan norma agama dan moral.<sup>162</sup> Prawiranegara menyampaikan hal tersebut pada pada awal-awal pemerintahan Orde Baru, sampai hari ini tampak masih relevan. Meskipun dewasa ini gagasan moral tersebut telah mewujud dalam beberapa bentuk perekonomian Islam.

Mujahidin, dengan mendasarkan pada teoritisasi ekonomi Islam lainnya, menyetujui bahwa dalam ekonomi Islam tauhid menjadi landasannya, tetapi bukan satu-satunya. Selain tauhid, nilai universal lain yang menjadi basis moral dalam ekonomi Islam adalah 'Adl, Nubuwwah, Khilafah dan Ma'ad.<sup>163</sup> Berakar pada lima nilai dasar ini, ekonomi Islam menurutnya memiliki tiga prinsip yaitu kepemilikan multi jenis (*multiple ownership*), kebebasan untuk bertindak (*freedom to act*), dan keadilan sosial (*social justice*). Di atas nilai dan prinsip ini *akhlaq* menjadi payung sekaligus puncak tujuan bagi umat Islam termasuk dalam kegiatan ekonomi. *Akhlaq* juga yang menjadi intisari ajaran Nabi Muhammad s.a.w., yang pada gilirannya menjadi panduan bagi Muslim sebagai pelaku ekonomi dan bisnis dalam melakukan aktivitasnya.<sup>164</sup> *Akhlaq* dalam pandangan ini sejalan dengan semangat tasbih dan fitrah seperti dikemukakan oleh Choudury di atas.

---

<sup>162</sup> Syafrudin Prawiranegara, *Peran Agama dan Moral dalam Pembangunan Masyarakat dan Ekonomi Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 32.

<sup>163</sup> Akhmad Mujahidin, *Ekonomi Islam...*, 12-13. Penjelasan lebih lanjut mengenai lima nilai dasar ini selanjutnya merujuk kepada Adiwarmanto A. Karim, *Ekonomi Mikro Islami* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2010), 35-42.

<sup>164</sup> Akhmad Mujahidin, *Ekonomi Islam...*, 14.

Tauhid adalah pusat dalam aqidah Islam. Tauhid mengikat umat Islam berada dalam satukeyakinan bahwa hanya Dia, Allah, yang menciptakan, memelihara dan kepadaNya manusia beribadah. Keyakinan ini mengantarkan kepada pemahaman bahwa sekalian makhluk dan jagat raya serta segala potensinya adalah milik Allah. Maka, manusia sejatinya tidak memiliki hak apapun selain perasaan bahwa beberapa hal yang ada padanya hanyalah titipan belaka. Sebuah amanah yang kelak dikemudian hari akan dimintai pertanggungjawaban. Karena itulah, maka bagi umat Islam yang menempatkan tauhid sebagai basis moralnya, senantiasa akan menjadikan segenap tindakannya sebagai ibadah. Pengelolaan sumberdaya ekonomi yang ada secara spiritual dikembalikan pada Allah. Lain dari itu, aspek kemanfaatannya secara sosial menjadi kemandirian untuk diberikan seluas-luasnya kepada segenap umat manusia sebagai sesama makhluk yang menghamba kepada Allah.

Setiap Muslim sudah semestinya meyakini bahwa Allah menciptakan segenap makhluknya disertai dengan sifat adil. Allah tidak membeda-bedakan perlakuan secara dzalim. Dalam pengertian inilah adil ditempatkan, yaitu tidak mendzalimi dan tidak didzalimi. Konsepsi ini memiliki implikasi positif bagi pelaku ekonomi. Umat Islam dalam aktifitas ekonominya terlarang untuk melakukan tindakan monopoli yang cenderung merugikan, melahirkan potensi dzalim, bagi saudaranya yang lain. Bukan hanya itu, dalam pengelolaan sumberdaya ekonomi yang berasal dari alam pun harus adil. Artinya kekayaan alam tidak dieksploitasi sedemikian rupa hanya untuk keuntungan sesaat tanpa melakukan perbaikan yang berimbang. Dengan prinsip adil, distribusi ekonomi dilakukan untuk kesejahteraan bersama.<sup>165</sup> Maka, peran khalifah di muka dunia mewujud

<sup>165</sup> H. Veitzal Rivai dan Andi Buchari, *Islamic Economics* (Jakarta: Bumi

salahsatunya melalui aktifitas ekonomi yang adil sebagai bagian dari pancaran sinar tauhid. Lain dari itu, menurut Barrera, pada dasarnya setiap orang menginginkan diperlakukan dengan adil. Ketika berbicara tentang etika ekonomi menurutnya salahsatunya adalah keadilan dalam distribusi.<sup>166</sup>

Islam memiliki pribadi agung sebagai teladan, yaitu Nabi Muhammad s.a.w. Konsep *nubuwwah* di sini adalah meneladani keagungan pribadi sang nabi yaitu *sidiq, amanah, fathonah* dan *tabligh*. *Sidiq*, yang dimaknai sebagai benar atau jujur menjadi visi setiap pribadi Muslim. Manusia berasal dari Allah Yang Maha Benar, maka dalam menjalani kehidupan harus benar agar dapat kembali kepadaNya Yang Maha Benar. Berangkat dari konsep *sidiq* inilah maka turunannya dalam aktifitas ekonomi menuntut pelakunya untuk menyesuaikan tindakan ekonomi yang efektif dan efisien. Efektif yaitu berupaya mencapai tujuan yang benar, tepat, secara efisien yaitu dengan cara yang benar.

*Amanah*, adalah misi Muslim untuk menunjukkan perikehidupan yang penuh tanggungjawab. *Amanah* menjadi ciri dalam aktifitas ekonomi yang kredibilitasnya menjadi poin utama. Ekonomi tanpa kredibilitas pada akhirnya ditengarai akan menuju kepada titik kehancuran. Bagaimanapun, dalam kegiatan ekonomi sangat penting untuk memiliki modal kepercayaan dari mitra usaha. Dengan demikian, *amanah* atau kredibilitas ini sejatinya bukan hanya menjadi tuntutan moral, melainkan juga syarat mutlak agar meraih keberhasilan.

*Fathonah*, dalam pengertian kecerdasan, kebijaksanaan dan intelektualitas, menjadi strategi umat Islam dalam menjalani perannya sebagai khalifah di dunia, termasuk dalam tindakan

---

Aksara, 2009), 50-54; 113-129.

<sup>166</sup> Albino Barrera, *Globalization and Economic Ethics* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 5-6.

ekonomi. Keteladanan pada sifat nabi ini menjadi pijakan bahwa keberhasilan aktifitas ekonomi juga ditentukan oleh strategi yang dipilih. Fathonah menjadi nilai dasar yang menaungi segi praksis dalam ekonomi. Strategi adalah upaya menyeluruh yang menjadi *guideline* dalam kegiatan ekonomi. Sebagai *guideline* tentu membantu untuk mengukur capaian usaha dalam perspektif efektifitas dan efesiensi yang menjadi *core* dari sifat *sidiq* di atas.

*Tabligh* dalam kegiatan ekonomi tercermin dalam kemampuan komunikasi terutama aspek *marketing*. *Tabligh* dalam ekonomi juga dimaknai keterbukaan, kemauan untuk menjalin relasi dengan berbagai kalangan. Keberhasilan ekonomi dalam perspektif *tabligh* ini dipengaruhi oleh seberapa luas dan luwes umat Islam, selaku pelaku bisnis dalam ekonomi, menjalin relasi usahanya.

Posisi pemerintahan atau khilafah dalam ekonomi Islam memainkan peran penting. Ia menjadi salahsatu basis dalam prinsip pengembangan ekonomi Islam. Berangkat dari konsep kepemimpinan merupakan fitrah kemanusiaan, maka dari nilai ini menjadi prinsip kehidupan kolektif manusia, yaitu adanya pemimpin atau pemerintah dan ada yang dipimpin atau kelompok yang diayomi. Fungsi utama dari prinsip ini adalah untuk menjamin terpeliharanya aturan dalam interaksi sosial termasuk dalam ekonomi. Jadi, dengan prinsip pemerintahan pada dasarnya merupakan instrumen untuk mewujudkan keadilan sebagaimana menjadi tujuan pada prinsip '*adl*' di atas.

*Ma'ad* dalam pengertian umum adalah kebangkitan, namun secara kebaahsan berarti kembali. Konsep kembali di sini adalah kesadaran spiritual bahwa setiap manusia akan kembali kepada penciptanya, Allah. Laba adalah ujung perjuangan dalam ekonomi. Islam melihat konsep laba sebagai keberhasilan yang

diperoleh dengan kemungkinan menikmatinya di kehidupan dunia, namun di saat yang sama laba atau keberhasilan ini juga menjadi sesuatu yang dapat diambil di kehidupan kemudian, akhirat. Jadi, kesadaran bahwa manusia akan kembali kepada kehidupan akhirat menyediakan energi positif sekaligus kerangka etika bagi Muslim dalam aktifitas ekonominya.

Lima nilai dasar itulah yang menjadi landasan etika moral ekonomi bagi Muslim. Kelanjutan dari nilai-nilai ini kemudian mengerucut ke dalam praksis perekonomian yang siap mengisi dan mewarnai relasi sosial ekonomi dalam berbagai bentuknya baik perdagangan, pembiayaan, maupun sektor ekonomi lainnya.

#### c. Lanskap Gerakan Ekonomi Islam

Gerakan ekonomi Islam dalam berbagai variannya menemukan bentuk dalam pembiayaan Islam. Suatu bentuk permodalan dengan ciri khasnya yang menolak riba.<sup>167</sup> Jadi, pembiayaan alternatif yang menggunakan simbol Islam atau syariah mengambil sikap sebagai antitesa dari praktik riba yang dianggap selain secara syariat bertentangan dengan spirit Islam, secara sosial juga melahirkan kemudharatan jenis baru. Kemudharatan yang mencekik para pengguna jasa keuangan ribawi yang tetap terbelit dengan kemiskinan akibat ketidakberdayaan memenuhi suku bunga yang ditetapkan pemilik modal.

Pemahaman tentang riba ini menarik, karena ulama Islam dapat dikatakan terbelah ke dalam dua perspektif. *Pertama*, mereka yang dengan tegas menyatakan bahwa bunga bank

---

<sup>167</sup> H. Veitzal Rivai dan Andi Buchari, *Islamic Economics...*, 90 lebih lengkap di halaman 503-533 di buku yang sama.

sebagai riba. Meskipun demikian lembaga perbankan tetap diperlukan, karena itulah maka dirumuskan dan dibentuk lembaga keuangan syariah seperti perbankan Islam ini. *Kedua*, mereka yang berpandangan bahwa bunga bank belum tentu termasuk riba. Bagi mereka persyaratan riba adalah pembungaan uang dengan bunga yang sangat tinggi. Riba mungkin ditemukan dalam bentuk bunga untuk pembiayaan konsumtif, yang menjadikan uang pinjaman tidak produktif. Pinjaman untuk produktif inilah yang menurut mereka bunga yang ditetapkan tidak menjadi riba karena telah berkontribusi untuk meningkatkan kemampuan ekonomi peminjam. Bunga yang diterapkan merupakan konsekuensi usaha yang menjadi konsensus bersama. Mereka yang tegas menyatakan bunga bank sebagai riba menjadi bagian dari pejuang tegaknya syariat dalam bidang ekonomi. Menurut Rahardjo posisinya setara dengan pejuang syariat dalam bidang politik.<sup>168</sup>

Perihal bunga yang cenderung dianggap sebagai bentuk riba dalam Islam bermula dari upaya penambahan modal. Menurut Athoillah,<sup>169</sup> kerangka kerja ini merupakan perspektif ekonomi klasik, dimana komponen distributif dari total produk bruto tahunan sebuah negara digunakan dalam tiga cara: *pertama*, memperoleh lebih banyak input modal riil untuk produksi lebih lanjut; *kedua*, untuk membayar upah; dan *ketiga*, untuk wirausaha dalam yang membentuk keuntungan, bunga dan sewa. Akumulasi modal ini yang menjadi hakikat dari kapitalisme jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam di atas.

Riba menurut Athoillah, dalam perspektif Ekonomi Islam

---

<sup>168</sup> Lebih lanjut dapat dilihat dalam Dawan Rahardjo, 'Menegakan Syariat Islam Bidang Ekonomi', kata pengantar dalam Adiwarmanto A. Karim, *Bank Islam, Analisis Fiqih dan Keuangan* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010).

<sup>169</sup> Mohammad Anton Athoillah, *Saintifikasi Ekonomi Islam...*, 11.

tidak berarti bunga atas pinjaman modal saja, tetapi juga untuk komoditas yang dulunya memiliki fungsi serupa dengan uang - emas, perak, gandum, barley, kurma dan garam. Larangan riba dalam keuangan Islam berarti tidak boleh ada bunga yang dapat dibebankan atau diterima. Hal ini berbeda dengan keuangan konvensional, dimana bunga dianggap mencerminkan pertumbuhan, keadaan ekonomi dan ketersediaan modal. Setiap klaim kepemilikan individu atau negara yang melebihi apa yang dianggap sah oleh hukum Islam, akan dianggap sebagai riba, karena merupakan tindakan melewati batas.<sup>170</sup>

Tujuan pembentukan lembaga keuangan dalam bentuk bank Islam ini adalah: 1) Meningkatkan kualitas kehidupan sosial ekonomi Muslim, sehingga kesenjangan ekonomi dapat berkurang. 2) Melayani Muslim secara leluasa dalam dunia perbankan yang berdasarkan syariah. Hal ini berangkat dari asumsi umum bahwa bunga bank adalah riba. Jadi perlu solusi perbankan yang bebas riba. 3) Meningkatkan partisipasi Muslim dalam pembangunan terutama dalam bidang ekonomi keuangan. 4) Mengembangkan lembaga bank dan sistem perbankan yang sehat berdasarkan efisiensi dan keadilan, terutama dalam kemampuannya untuk meningkatkan partisipasi rakyat banyak sehingga dapat menggalakan usaha-usaha ekonomi rakyat. 5) Mendidik dan membimbing masyarakat untuk berfikir secara ekonomis dan berperilaku bisnis dan meningkatkan kualitas hidup mereka.<sup>171</sup>

Setelah dimulai dari kesadaran kolektif untuk melawan kolonialisme melalui perlawanan fisik, selanjutnya kebangkitan ini melahirkan kesadaran baru bahwa ketertinggalan dunia Islam

---

<sup>170</sup> Mohammad Anton Athoillah, *Saintifikasi Ekonomi Islam...*, 11, 12,15

<sup>171</sup> M. Zaini Abdad, *Lembaga Perekonomian Umat di Dunia Islam* (Bandung: Angkasa, 2003), 72-73.

diantaranya juga akibat ketertinggalan di sektor ekonomi. Di antara bentuk penting dalam perekonomian Islam adalah lahirnya lembaga perekonomian umat, diantaranya lembaga keuangan dalam bentuk bank Islam.

Indonesia sebagai negara dengan pemeluk Islam terbesar, untuk perkembangan dalam syariatisasi bidang ekonomi dapat dikatakan menjadi pengekor bahkan cukup ketinggalan. Indonesia baru memiliki bank Islam pada tahun 1992 hasil inisiasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) bersama Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang bernama Bank Muammalat Indonesia.<sup>172</sup>

Sementara itu dalam konteks global Bank Islam yang pertama berdiri pada tahun 1963 ialah Myt Ghamr di Mesir dengan modal bantuan Raja Faisal dari Arab. Bank ini menggunakan system bagi hasil bagi para nasabah yang berinvestasi atau menabung dengan ketentuan bisa diambil sewaktu-waktu. Perkembangan bank ini cukup baik. Terbukti dalam kurun empat tahun kemudian telah membuka Sembilan cabang dengan jumlah nasabah sekitar satu juta orang. Namun karena kondisi politik yang kurang mendukung akhirnya pada tahun 1967 harus tutup. Baru kemudian pada tahun 1971 didirikan kembali Naser Social Bank di Kairo Mesir dan beroperasi pada tahun 1972.<sup>173</sup> Jadi, sebagai negara dengan pemeluk agama Islam terbesar di dunia, Indonesia terlambat 20 tahun dibandingkan dengan Mesir dalam hal aksi kolektif berupa gerakan ekonomi Islam era modern.

---

<sup>172</sup> Yadi Janwari, *Lembaga-lembaga Perekonomian Syariah* (Bandung: Pustaka Mulia dan Fakultas Syariah IAIN SGD Bandung, 2000), 25-27.

<sup>173</sup> M. Zaidi Abdad, *Lembaga Perekonomian Ummat...*, 73. Lihat juga Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan Ekonomi Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Rakyat* (Semarang: Pustaka Rizqi, 2013), 22.

Kehadiran lembaga keuangan yang menerapkan prinsip non bunga di Mesir ini menjadi momentum bagi negara-negara dengan penduduk mayoritas umat Islam yang tergabung dalam Organisasi Konferensi Islam (OKI) untuk secara bersama-sama membentuk lembaga keuangan syariah. Gagasan ini disampaikan pada saat konferensi para menteri luar negeri negara-negara OKI di Karachi pada tahun 1970. Konferensi ini salahsatunya menghasilkan rekomendasi untuk membentuk *Islamic Development Bank* (IDB) yang akan berperan sebagai pengelola institusi perbankan serta lembaga keuangan lainnya yang beroperasi berdasarkan syari'at Islam tanpa sistem bunga.

Selain lembaga keuangan berupa bank Islam, *Baitul Mal wat-Tamwil* (BMT) juga menjadi lembaga keuangan non bunga yang menyasar perekonomian mikro. BMT di Indonesia pertama kali dicanangkan oleh Presiden Soeharto pada tanggal 7 Desember 1995 sebagai gerakan nasional untuk memberdayakan ekonomi masyarakat bawah, atau ekonomi kerakyatan.<sup>174</sup> BMT ini juga merupakan hasil rekomendasi Silaturahmi Kerja Nasional (Silaknas) ICMI pada tahun 1994. Rekomendasi ini hadir sebagai bentuk kepedulian karena pada masa itu BMI yang sudah beroperasi sejak tahun 1992 belum mampu memberikan pelayanan yang merata terutama kepada para pelaku ekonomi mikro sebagai akibat dari kakunya peraturan yang mengikat perbankan. Kondisi BMI ini menyadarkan ICMI sebagai badan BMI untuk secara bersama-sama melahirkan lembaga alternatif bagi ekonomi mikro namun juga memiliki basis moral yang sama yaitu bebas bunga.<sup>175</sup>

BMT berbeda dengan bank Islam terutama dalam segi pendirian dan pengelolaannya. Dalam diskursus ekonomi Islam,

---

<sup>174</sup> Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan ...*, 13.

<sup>175</sup> Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan...*, 14.

BMT menurut Suhendi dapat dikategorikan sebagai koperasi syariah.<sup>176</sup> Dengan demikian, BMT merupakan lembaga swadaya umat yang dibentuk oleh umat, dikelola oleh umat dan manfaatnya seluas-luasnya untuk umat terutama anggota BMT itu sendiri.

BMT sebagai lembaga keuangan syariah memiliki dua aktivitas utama sebagaimana namanya yang merupakan gabungan dari *baitul mâl* dan *bait at tamwil*. Sebagai *baitul mâl* yaitu lembaga penghimpun dana umat berupa zakat, infak dan sedekah juga mendistribusikannya kepada *mustahiq*. Sedangkan sebagai *bait at tamwil*, yaitu aktivitas ekonomi melalui penyediaan pembiayaan syariah yang bebas riba bagi pengusaha mikro bisa dalam bentuk *mudhorobah*, *musyarokah* maupun *murobahah*.<sup>177</sup> Jadi, BMT seperti dinyatakan Janwari, beroperasi dengan prinsip bagi hasil (*profit and loss sharing*).<sup>178</sup> Prinsip ini melahirkan fungsi BMT yang berdimensi *profit oriented* sekaligus *social oriented*.<sup>179</sup>

Sebagai lembaga yang memiliki misi *social oriented*, konsep *baitul mal* yang menjadi bagian tidak terpisahkan dari BMT merupakan kelanjutan dari semangat yang sama di zaman nabi Muhammad s.a.w. dan para khalifahnyanya. Lembaga serupa itu bergerak dalam misi sosial keagamaan yaitu menampung dan mendistribusikan dana umat waktu itu. Namun demikian ada perbedaannya. *Baitul mal* di masa nabi Muhammad s.a.w. serta para khalifahnyanya (termasuk masa pemerintahan Islam

---

<sup>176</sup> Hendi Suhendi, 'Baitul Mal wa Tamwil: Kedudukan, Fungsi dan Tujuannya dalam Pembangunan Ekonomi' dalam Ahmad Hasan Ridwan, *BMT dan Bank Islam Instrumen Lembaga Keuangan Syariah* (Bandung: Pustaka Bani Quraisy, 2004), 29.

<sup>177</sup> Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan...*, 14.

<sup>178</sup> Yadi Janwari, *Lembaga-lembaga Perekonomian...*, 107.

<sup>179</sup> Hendi Suhendi, 'Baitul Mal wa Tamwil...', 31.

berikutnya), juga menjadi lembaga keuangan dan ekonomi negara yang berfungsi untuk menangani harta umat serta mengatur pendapatan dan pengeluaran negara. Jadi, dalam konteks masa sekarang, baitul mal ini lebih menyerupai makna harfiahnya yaitu sebagai rumah dana.<sup>180</sup>

Menurut Suhendi<sup>181</sup> ada empat ciri utama BMT, yaitu 1) berorientasi bisnis dalam bentuk mencari laba bersama untuk kesejahteraan bersama. 2) Bukan lembaga sosial, namun dapat bergerak dalam kegiatan sosial seperti perhimpunan dana sosial umat baik berupa zakat, infak, maupun sedekah, hibah juga wakaf. 3) BMT dibangun berdasarkan swadaya umat, untuk kesejahteraan umat. 4) BMT menjadi milik bersama diantara kalangan umat dengan ekonomi kecil di lingkungannya. Didiek mengutip Aziz,<sup>182</sup> dari empat ciri di atas ada ciri kelima yaitu bergerak dengan prinsip bagi hasil. Prinsip ini sebagai ciri khas BMT sekaligus merupakan penjabaran moral Islam yang menolak bunga riba.

BMT berdasarkan kerangka ekonomi Islam memiliki beberapa tujuan penting yaitu, 1) membantu meningkatkan dan mengembangkan potensi umat dalam program mengentaskan kemiskinan. 2) Memberikan sumbangan aktif terhadap pemberdayaan dan peningkatan kesejahteraan umat. 3) Menciptakan sumber pembiayaan dan penyediaan modal bagi anggota dengan prinsip syariah. 4) Mengembangkan sikap hemat dan mendorong kegiatan gemar menabung. 5) Menumbuhkan usaha-usaha yang produktif sekaligus memberikan bimbingan dan konsultasi bagi anggota di bidang usahanya. 6) Meningkatkan wawasan dan kesadaran umat

---

<sup>180</sup> Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan...*, 24

<sup>181</sup> Hendi Suhendi, *'Baitul Mal wa Tamwil...*, 29-30.

<sup>182</sup> Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan...*, 25-26

tentang sistem dan perekonomian Islam. 7) Membantu para pengusaha lemah untuk mendapatkan modal pinjaman. 8) Menjadi lembaga keuangan alternatif yang dapat menopang percepatan pertumbuhan ekonomi nasional.<sup>183</sup>

BMT dipandang memiliki peluang untuk mewujudkan tujuan-tujuan tersebut di atas. Hal ini didukung oleh argument pemikiran sebagai berikut: 1) BMT sebagai organisasi ekonomi dikelola secara professional. 2) Pengelola dan pengurusnya dilatih dan dikembangkan secara sistematis. 3) Perkembangannya dipantau dan diarahkan secara jelas dan terencana. 4) BMT terlibat dalam jaringan nasional bahkan internasional, sehingga terlibat dalam arus utama pembangunan. 5) BMT memberikan pembiayaan dan membina usaha kecil bahkan para pemula agar mampu mengatasi masalah ekonomi yang mereka hadapi. 6) BMT membina anggotanya secara sistematis dan terencana agar mampu memanfaatkan penghasilan menuju peningkatan kesejahteraan. 7) BMT berada dan dimiliki oleh masyarakat sehingga bisa berkesinambungan dan mandiri.<sup>184</sup>

BMT sebagai bagian dari arus utama dalam pengentasan kemiskinan kaum ekonomi bawah juga ditopang oleh beberapa pemikiran berikut: 1) BMT berada dalam masyarakat dan dekat dengan mereka sehingga pengelola dan pengurus BMT bisa mengidentifikasi anggota masyarakat yang masih miskin secara tepat dan benar. 2) Pengelola dan pengurus BMT juga mampu melihat peluang usaha yang ada sehingga bisa mengarahkan anggotanya yang memerlukan pengembangan usaha agar terjadi peningkatan pendapatan. 3) BMT mampu mengorganisir masyarakat yang membutuhkan pembinaan sebagai kelompok khusus dalam jajaran anggotanya. 4) Pengelolaan dana oleh BMT

---

<sup>183</sup> Hendi Suhendi, *Baitul Mal wa Tamwil...*, 33.

<sup>184</sup> Didiek Ahmad Supadie, *Sistem Lembaga Keuangan...*, 31.

dilakukan secara profesional sehingga memiliki akuntabilitas.  
5) BMT mampu menggulirkan dana yang dihimpun kepada masyarakat lain yang membutuhkan sehingga terjadi pemerataan kesempatan.

BMT sebagai lembaga keuangan syariah ini telah terbukti membantu penguatan ekonomi kelas bawah ketika Indonesia terkena dampak krisis moneter dunia pada tahun 1997.<sup>185</sup> Kekuatan BMT ini disinyalir karena menggunakan sistem non bunga yang berarti terbebas dari pengaruh sentimen ekonomi dunia yang melemah. Prinsip non bunga inilah yang menjadikan lembaga keuangan syariah bisa mandiri.<sup>186</sup>

## **B. Desa dan Muslim Perdesaan**

### **1. Desa**

#### **a. Pengertian**

Desa, menurut Kartohadikoesoemo berasal dari bahasa Sanskerta, *desi*, artinya tanah air, tanah asal atau tanah kelahiran.<sup>187</sup> Istilah desa menurutnya hanya digunakan di pulau Jawa, Madura dan Bali. Jadi, Desa hanya dikenal dalam kebudayaan Sunda, Jawa, Madura dan Bali. Pada masyarakat Sunda, misalnya, istilah desa diidentikkan dengan gabungan beberapa kampung atau dusun.<sup>188</sup> Sementara itu di beberapa wilayah lain di Indonesia untuk menunjukkan maksud yang

---

<sup>185</sup> Hendi Suhendi, *'Baitul Mal wa Tamwil...'*, 38.

<sup>186</sup> Karnaen Perwataatmadja dan M. Syafi'I Antonio, *Apa dan Bagaimana Bank Islam* (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1992), 50.

<sup>187</sup> Desa seakar dengan Dusun atau Desi, lihat dalam Soetardji Kartohadikoesoemo, *Desa* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), 15.

<sup>188</sup> Lihat penelitian Andrea Wilcox Palmer, 'Situraja: Sebuah Desa di Priangan' dalam Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini* (Jakarta: Universitas Indonesia Jajasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi, 1964), 115-138.; lihat juga penelitian Bungaran Antonius Simanjuntak, *Tradisi,*

sama dengan desa, menggunakan bahasa berbeda. Orang Padang atau masyarakat Minangkabau (Sumatra Barat) menyebutnya dengan istilah *nagari*, sedangkan masyarakat Aceh menyebutnya dengan kata *gampong*. Di Propinsi Sumatra Utara, masyarakat Batak menyebut desa dengan istilah *uta* atau *huta*. Adapun di kawasan Sulawesi, seperti di Minahasa, masyarakat menyebutnya dengan istilah *wanus* atau *wanua*.<sup>189</sup> Kartohadikoesoemo selanjutnya mengidentifikasi bahwa desa merupakan suatu kesatuan hukum di mana bertempat tinggal suatu masyarakat yang berkuasa menyelenggarakan pemerintahan sendiri.<sup>190</sup>

Landis,<sup>191</sup> menyebut desa sebagai suatu wilayah yang penduduknya kurang dari 2.500 jiwa, dengan ciri-ciri antara lain memiliki pergaulan hidup yang saling mengenal satu sama lain (kekeluargaan), ada pertalian perasaan yang sama tentang kesukaan terhadap kebiasaan, serta cara berusaha bersifat agraris dan sangat dipengaruhi oleh faktor-faktor alam, seperti iklim, keadaan alam, dan kekayaan alam. Tetapi pembatasan jumlah penduduk ini menjadi absurd jika melihat catatan Kartohadikoesoemo, bahwa pada tahun 1952 saja, desa di Jawa

---

*Agama dan Akseptasi Modernisasi pada Masyarakat Pedesaan Jawa* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), 39.; Menurut Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, desa di Sunda masa lalu semakna dengan konsep negara. Hal ini berdasarkan prasasti Kawali. Namun dalam naskah Cirebon, desa dimaknai sebagaimana halnya sekarang sebagai pedukuhan. Lihat dalam Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2016), 47.

<sup>189</sup> Soetardji Kartohadikoesoemo, *Desa ...*, 16.; Lihat juga dalam Koentjaraningrat [ed.], *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2004)

<sup>190</sup> Soetardjo Kartohadikoesoemo, *Desa ...*, 16.

<sup>191</sup> Paul H. Landis, *Pengantar Sosiologi Pedesaan dan Pertanian*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1984).

Barat dapat berpenduduk 3775. Yogyakarta 4670, Sumatera Selatan 4714, kecuali beberapa daerah lain ada yang di bawah standar Landis, seperti di Jawa Tengah 1812, Jawa Timur 2147, Sumatera Utara 2320, Kalimantan 552, Sulawesi 812.<sup>192</sup>

Menurut R. Bintarto,<sup>193</sup> desa adalah suatu hasil perpaduan antara kegiatan sekelompok manusia dan lingkungannya. Hasil perpaduan tersebut merupakan suatu perwujudan atau ketampakan geografis yang ditimbulkan oleh faktor-faktor alamiah maupun sosial, seperti fisiografis, sosial ekonomi, politik, dan budaya yang saling berinteraksi antar unsur tersebut dan juga dalam hubungannya dengan daerah-daerah lain. Selanjutnya, Bintarto mengemukakan bahwa minimal ada tiga unsur utama desa, yaitu sebagai berikut. (1) Daerah, dalam arti suatu kawasan perdesaan tentunya memiliki wilayah sendiri dengan berbagai aspeknya, seperti lokasi, luas wilayah, bentuk lahan, keadaan tanah, kondisi tata air, dan aspek-aspek lainnya. (2) Penduduk dengan berbagai karakteristik demografis masyarakatnya, seperti jumlah penduduk, tingkat kelahiran, kematian, persebaran dan kepadatan, rasio jenis kelamin, komposisi penduduk, serta kualitas penduduknya. (3) Tata Kehidupan, berkaitan erat dengan adat istiadat, norma, dan karakteristik budaya lainnya.

Konsepsi desa menurut Bintarto dan Landis jelas dalam pendekatan geografi. Meski demikian pengaruhnya terhadap sosiologi juga cukup kuat dengan melihat desa sebagai antitesa dari kota. Maka ketika berbicara tentang desa selalu perbandingannya adalah kota, masyarakat desa versus masyarakat kota, seperti terlihat dalam definisi Collins (2004)

---

<sup>192</sup> Soetardji Kartohadikoesoemo, *Desa ...*, 41.

<sup>193</sup> R. Bintarto, *Suatu Pengantar Geografi Desa* (Yogyakarta: DIY Soring, 1969); R. Bintarto, *Interaksi Desa-Kota* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1989).

sebagaimana dikutip Zid dan Alkhudri, “*a group of houses and shops in a country area, smaller than a town*” (sekelompok rumah-rumah dan pertokoan di sebuah wilayah yang lebih kecil dibandingkan dengan kota).<sup>194</sup> Akan tetapi dalam konteks Indonesia, dengan terbitnya perundang-undangan tentang pemerintahan daerah yang di dalamnya menyebutkan tentang desa sesungguhnya hari ini desa memiliki batasan tersendiri yang lebih kuat dipengaruhi oleh hukum. Jadi, gambaran desa seperti yang dikemukakan oleh Kartohadikoesoemo untuk hari ini menjadi kurang bermakna, bahwa di masa lalu desa secara geografis dibatasi oleh alam. Bahkan pinggirannya ditanami pepohonan pelindung yang rapat termasuk bambu yang menghalangi siapapun untuk memasuki wilayah desa melainkan dari pintu gerbang. Itu semua untuk keamanan wilayah dan penduduknya dari pihak luar yang bermaksud jahat.<sup>195</sup>

Kini, dapat dilihat seperti di Bandung, desa dan kota dalam kondisi tertentu hanya masalah sebutan administratif dengan tidak mewakili konsep budaya yang berbeda secara signifikan. Kecamatan Cileunyi di Kabupaten Bandung berbatasan dengan Kecamatan Cibiru yang masuk ke wilayah Kota Bandung. Secara budaya dua wilayah ini dapat dikatakan mewakili budaya Sunda pada umumnya dengan ciri yang sama baik secara antropologis maupun sosiologis. Namun, karena persoalan administratif, dua wilayah ini harus dibedakan penyebutannya. Di Cileunyi disebutnya desa dengan mekanisme seperti umumnya perdesaan yang otonom dalam pemerintahannya karena kepala desa dipilih oleh masyarakat melalui pemilu. Sedangkan di Cibiru disebutnya kelurahan dan berlaku mekanisme kota,

---

<sup>194</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Peedesaan ...*, 45.

<sup>195</sup> Soetardji Kartohadikoesoemo, *Desa...*, 17

dimana lurah merupakan pejabat pemerintah yang secara administratif merupakan pembantu Camat dalam pemerintahan.

Konteks budaya Indonesia seperti terlihat dalam penjelasan Koentjaraningrat di atas menunjukkan eksistensi desa, bahkan sampai saat ini. Hal ini bagi pemerintah menjadi suatu perhatian tersendiri, sehingga secara khusus ada peraturan perundang-undangan mengenainya. Terakhir sebagaimana terdapat dalam Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2014. Hadirnya undang-undang yang mengatur tentang desa dalam pandangan Zid dan Alkhudri seperti pendapatnya Chambers sebagai sikap prasangka desa. Yaitu sebuah proses yang terus berlangsung intervensi negara terhadap desa dan integrasi desa terhadap negara.<sup>196</sup>

Berdasarkan konsep di atas, maka dalam penelitian ini untuk memahami desa bukan hanya dalam konteks administratif sebagaimana diatur oleh perundang-undangan, namun juga dengan memperhatikan dimensi sosial dan kultural yang menjadi ciri desa, juga masyarakatnya. Maka, bisa jadi pada implementasinya nanti, terdapat masyarakat yang berdiam di wilayah perdesaan namun dengan karakteristik masyarakat kota. Persoalan ini juga menjadi perhatian Soedjito, dengan berdasar pada riset Geertz saat melihat kondisi masyarakat di Mojokuto yang dilihat dari bentuknya memperlihatkan bentuk *Gesselschaft* namun dengan kebudayaan *Geimenschaft*.<sup>197</sup>

---

<sup>196</sup> Menurut mereka proses ini sesungguhnya merupakan warisan era kolonial, karena sejak tahun 1854 di masa pemerintahan kolonial Belanda sudah ada peraturan yang menjadi cikal bakal pengaturan tentang daerah. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Peedesaan...*, 53-67.

<sup>197</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya dalam Pembangunan Desa* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), 7; Lihat juga Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan* (Jakarta: Kencana, 2016), 68.

#### b. Problem Pembangunan Desa

Desa secara sepihak dipandang sebagai daerah terbelakang. Desa dipandang sebagai objek pembangunan yang keadaannya diharapkan setara dengan kota, maka berarti dalam cara pandang ini desa selalu di bawah kota. Sesungguhnya cara pandang ini bias kolonialisme, karena berarti menafikan konteks desa sebagai daerah yang otonom dan secara budaya memiliki konsep sendiri sebagai standar kemajuan. Contoh yang relevan untuk hal ini adalah bagaimana seorang peneliti membaca kemajuan dengan tolok ukur modernitas antara masyarakat Baduy dibandingkan dengan saudaranya di kota seperti mereka yang tinggal di Jakarta.

Dengan perbandingan model ini niscaya akan ditemukan keunggulan yang ada di masyarakat perdesaan seperti Baduy meski untuk kepemilikan barang mewah mereka terbatas. Akan tetapi, modernitas atau pembangunan bukan hanya materialis, melainkan juga ada dalam dimensi non material. Ketika masyarakat kota berbicara perlunya tentang pemeliharaan alam, mereka di pedalaman sudah memiliki mekanisme sendiri tentang itu, dan terbukti alamnya tetap terpelihara. Pun demikian juga dengan kesehatan, mereka memiliki sikap dan cara yang lebih relevan dengan kebutuhan mereka sendiri.

Dengan sudut pandang ekonomi, menurut Soedjito, keterbelakangan desa akibat kebijakan kolonial. Karena di masa lalu, merujuk kepada riset Jay, tidak ada perbedaan antara kebudayaan kota dengan kebudayaan desa, sebagai dampak dari hubungan yang erat antara pimpinan dengan rakyat. Tesis ini menyatakan bahwa penyebaran kebudayaan berpusat kepada pimpinan. Namun ketika terjadi pemisahan antara pimpinan dengan rakyat maka lahirlah ketimpangan antara kebudayaan kota dengan kebudayaan desa.<sup>198</sup> Menurut Soedjito ketika desa

<sup>198</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 4

tidak lagi mampu menampung kebutuhan masyarakatnya yang mengakibatkan mereka membentuk suatu perkumpulan baru yang disesuaikan dengan kebutuhannya. Di masa kolonial, kondisi ini mendapatkan momentumnya, terutama ketika kualitas dan kuantitas desa semakin diperlemah.<sup>199</sup> Desa ditempatkan sebagai basis agraris sedangkan kota sebagai basis industri. Kaitannya dengan ini buruh desa selalu lebih murah daripada kota. Cara pandang seperti inilah yang pada gilirannya melahirkan mobilitas sosial melalui urbanisasi, yaitu ketika kota dianggap lebih menjanjikan secara ekonomi.<sup>200</sup>

Ketika kota dipandang sebagai wakil kemajuan, maka pembangunan desa dipandang dengan sudut pandang kota. Salahsatu dampak dari perspektif ini dalam kasus Indonesia adalah desa merupakan bagian dari pemerintahan pusat yang berada di daerah. Maka otomatis semua kebijakan berasal dari kota dari hulu sampai hilir kebijakan itu haruslah sama. Cara pandang sentralistik ini menjadi ciri khas pembangunan model Orde Baru. Namun disaat yang sama desa juga menjadi penonton di rumahnya sendiri, saat kekayaan desa diambil ke kota tanpa sempat orang desa menikmatinya sebagai pemilik asal. Pembangunan model ini menyisakan jejak psikologis bahwa masyarakat desa hanya menjadi pengekor bagi orang kota sebagaimana slogan *ndeso* atau *udik* yang memiliki konotasi negatif, imperior, terbelakang.

Karena ketimpangan seperti ini, maka menjadi penting untuk melihat dimensi kebudayaan desa sebagai bagian dalam pembangunan. Demikian pula halnya dengan dimensi sosiologis yang berlaku di perdesaan. Menurut Soedjito, jelas sekali

---

<sup>199</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 6

<sup>200</sup> A. Djadja Saefullah, *Modernisasi Perdesaan Dampak Mobilitas Penduduk* (Bandung: AIPI, 2008), 82.

kegagalan pembangunan perdesaan salahsatunya merupakan sumbangan dari kegagalan memahami konteks budaya desa. Menurutny hal ini merupakan warisan masa lalu, tepatnya periode masa Amangkurat I ketika menarik para petinggi ke lingkungan keraton. Tindakannya ini dari segi keamanan mungkin baik, tetapi dari segi kebudayaan adalah kemunduran besar.<sup>201</sup>

Tesis Soedjito mengenai kemunduran kebudayaan ini berdasarkan riset Jay yang melihat kebudayaan Indonesia masa lalu atalah metropolit. Suatu gagasan yang menurut Soetardjo seperti disepakati Soedjito adalah implementasi dari *manungaling kawulo gusti*, yang pada gilirannya melahirkan Ratu Adil.<sup>202</sup> Hal ini artinya kemajuan peradaban dan kebudayaan masa lalu bukanlah produk dari kebijakan parsial antara cara pandang lingkungan kraton dengan pinggiran. Lingkungan kraton yang menjadi representasi pusat kebudayaan atau dengan kata lain lingkungankota. Sedangkan wilayah pinggiran adalah penyangga kota yaitu desa itu sendiri.

Pemisahan desa dan kota atau rakyat dengan pemimpin ala Amangkurat I inilah yang menurut Soedjito melahirkan kesempatan aneksasi oleh VOC di masa itu.<sup>203</sup> Kondisi ini pada gilirannya menjadikan desa sebagai beban pembangunan sekaligus tumbal bagi pembangunan itu sendiri. Karena pada dasarnya rakyatlah yang menderita, terutama saat terjadi kooptasi politik feodal lokal dengan kekuatan ekonomi politik VOC.

Keadaan yang cukup menghambat bagi pembangunan perdesaan adalah perilaku korup yang dicontohkan para pemimpin kepada rakyat. Menurut Soedjito, perilaku ini

---

<sup>201</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 17

<sup>202</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 16

<sup>203</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 17-24.

terutama tampak pada saat pemilihan lurah, bahkan di masa lalu ketika dalam cengkraman kolonialisme.<sup>204</sup> Pola kehidupan pragmatis menjadi racun dalam kebudayaan yang mulai dipisahkan antara rakyat dengan pemimpin. Lurah tak lagi dipilih berdasarkan kemampuannya pada kharisma maupun intelektualitasnya melainkan pada kemampuan ekonominya untuk memberikan suap kepada calon pemilihnya.

Pada kondisi seperti itulah kemudian ditambah dengan kebijakan kolonial berupa *cultuurstesel*, yang dalam pelaksanaannya jauh panggang dari api. Menurut peraturan di atas kertas hanya perlu 1/5 tanah yang ditanami dengan tanaman wajib tetapi kenyataannya bisa 2/3 bahkan 1/1. Hal ini berarti membebani rakyat yang melahirkan istilah tanam paksa. Menurut peraturan pekerjaan yang terikan kebijakan ini tidak boleh melebihi 66 hari dalam setahun kenyataannya bisa melebihi 240 hari. Kondisi ini kemudian melahirkan istilah kerja paksa.<sup>205</sup> Semua itu, rakyatlah yang menanggung beban, dimana para petinggi lokal tidak lagi memiliki otoritas penuh untuk membela kawulanya akibat diikat dengan perjanjian atau dengan utang sedemikian besar sebagai ongkos kehidupan di lingkungan kraton.

Warisan masa lalu itu sampai memasuki era kemerdekaan bahkan pembangunan masih menjadi warna pembangunan perdesaan. Dimana pembangunan desa dilakukan dengan cara pandang kota. Desa dianggap tidak memiliki kehendak bahkan kemampuan untuk memajukan dirinya sendiri. *Gap* inilah yang menjadikan pembangunan desa seakan jalan di tempat, sementara disaat yang sama banyak program yang digulirkan pemerintah.

---

<sup>204</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 21.

<sup>205</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 25-26.

Desa, memiliki basis perekonomian pada sektor pertanian. Pemerintah memiliki kebijakan strategis dalam rangka pembangunan perdesaan melalui revolusi hijau. Alih-alih berhasil, justru menampilkan sederetan pertanyaan besar mengenai dampak kebijakan ini. Dalam pandangan Arifin, kegagalan ini akibat kebijakan ekonomi politik yang sejatinya tidak berpihak kepada para petani.<sup>206</sup>

Salahsatu dampak negatif dari revolusi hijau adalah ketika petani diperkenalkan dengan pola pertanian yang modern. Para petani mulai menggarap lahannya dengan mesin (seperti traktor tangan), disatu sisi pekerjaan menjadi efisien namun di saat yang sama mengurangi tenaga kerja manusia. Mereka yang semula bekerja sebagai buruh pengolah lahan menjadi kehilangan pekerjaan karena tenaganya diganti oleh mesin. Pemerintah tampaknya belum siap dengan alih fungsi tenaga kerja ini. Suatu kebijakan yang mempercepat pengolahan lahan sekaligus menambah angka pengangguran, karena tidak setiap buruh tani sekaligus pemilik lahan.

Selain penggunaan mesin, petani juga diperkenalkan dengan varietas unggulan. Yaitu berupa benih yang lebih cepat dalam proses penanaman sampai masa panen. Kebijakan ini memang meningkatkan produksi pangan namun juga mengubah cara pandang petani terhadap hasil pertaniannya. Semula petani menanam untuk kebutuhan sendiri baru kelebihan dijual, sekarang dengan meningkatnya hasil tani orientasinya kepada menjual baru untuk sendiri. Cara pandang ini selain dari bertambahnya hasil panen dan cepatnya masa panen juga akibat dari ketahanan hasil panen yang berbeda. Varietas lokal pada

---

<sup>206</sup> Bustanul Arifin, *Analisis Ekonomi Pertanian Indonesia* (Jakarta: Kompas, 2004), 18-19.; Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 50-51.

umumnya kuat disimpan tahunan, sementara varietas baru tidak setahan lama itu.<sup>207</sup>

Secara umum, kebijakan ini berhasil dalam kapasitas peningkatan produksi pangan, namun juga berhasil mengubah konsepsi dan budaya petani. Pertanian diarahkan kepada industri dengan pokok komoditas berupa bahan pangan atau dengan istilah lain agribisnis. Pola ini boleh jadi tepat untuk jenis bahan pokok tertentu, namun ketika diterapkan pada bahan pokok makanan seperti beras atau jagung, petani mengalami kondisi paradoks yaitu kelaparan di lumbung padi. Skema pertanian yang diarahkan pada industri berbasis agrikultur menjadikan petani terpetakan pada spesialis tertentu, seperti petani bawang, petani pisang, petani kedelai atau lainnya. Hasilnya adalah untuk kebutuhan pokok, mereka tetap dengan cara membeli.<sup>208</sup>

Cara pandang diferensiasi ini jelas merupakan pengaruh budaya kota yang diterapkan dalam pembangunan ekonomi desa. Kebijakan ini bisa berhasil dengan baik apabila ada penanganan yang baik dari hulu sampai hilir. Namun tidak jarang bahkan seringkali justru petani ada di pihak yang merugi ketika harga komoditas ditentukan oleh pasar atau spekulasi. Sehingga ketika panen mereka tidak meraih keuntungan apalagi ketika gagal panen akibat dari faktor alam seperti kekeringan, banjir atau lainnya. Pada saat itu pemerintah bisa dikatakan absen dalam pembelaannya kepada para petani.

---

<sup>207</sup> Hira Jamtani, *Lumbung Pangan, Menata Ulang Kebijakan Pangan* (Yogyakarta: Insist Press, 2008), 25-27.

<sup>208</sup> Lihat dan bandingkan dengan pertanian tradisional yang dilakukan komunitas adat Ciptagelar Sukabumi, yang hasil panennya bisa mencukupi sampai 95 tahun kedepan. 'Seren Taun ke-649 Kampung Adat Ciptagelar Hasil Panen Cukup untuk 95 Tahun' *Pikiran Rakyat*, (Bandung, Senin 18 September 2017)

Selain dampak revolusi hijau di atas, diskriminasi politik disinyalir menjadi bagian dari pelemahan sektor pertanian terutama ketika dipandang dalam konteks ekonomi pembangunan dengan acuan utama adalah *world market*. Saat dunia sedang berada dalam suasana menikmati era industri, maka pertanian tak lagi dianggap sebagai basis komoditi ekonomi. Cara pandang ini jelas keliru. Karena di negara maju dengan industrinya justru melakukan proteksi yang positif kepada para petaninya. Sementara di negara berkembang atau negara miskin, sektor pertanian malah dianggap beban kemajuan.

Data yang dihimpun Arifin menunjukkan tren penurunan yang signifikan dari waktu ke waktu pada sektor Produk Domestik Bruto dari pertanian. Pada tahun 1960-an menyumbang 50 persen, dan menjadi 20.2 persen pada tahun 1988, sedangkan pada tahun 1996 menjadi 17.2 persen dan hanya 15 persen pada tahun 2000.<sup>209</sup> Tragedi ini merupakan imbas dari ekonomi politik yang melihat pembangunan pada tiga sektor yaitu perburuan rente, pilihan rasional dan biaya transaksi. Jelas sekali diukur dengan tiga parameter tersebut, sektor pertanian yang tidak memiliki perlindungan dengan jelas dari pemerintahnya bukanlah pilihan yang menguntungkan secara ekonomi, apalagi dengan biaya yang tinggi di sisi produksi.

Pemerintah Indonesia dalam kerangka proteksi bagi pertanian baru di bagian hulu yaitu dengan memberikan subsidi pupuk atau benih. Sementara di hilir pada hasil panen hanya menetapkan angka kisaran harga jual. Namun kebijakan ini kemudian tumpang tindih dengan kebijakan ekonomi lainnya terutama impor komoditas serupa yang dipegang oleh pemilik

---

<sup>209</sup> Bustanul Arifin, *Analisis Ekonomi Pertanian Indonesia...*, 19-20.

modal. Pertimbangan ekonomi jelas sesungguhnya tidak berpihak kepada para petani. Mereka hanya diberikan suntikan sekedar untuk tidak mati, namun bukan untuk memiliki gairah hidup yang mampu membawa dirinya kepada kesejahteraan.

Lain dari itu, atas nama pengentasan kemiskinan, pembangunan perdesaan juga dilihat dari kaca mata industri. Perspektif ini melihat angka serapan pengangguran sebagai tolok ukur pemerataan pembangunan dan ekonomi. Maka, bentuk praktisnya adalah dengan mendekatkan sumberdaya angkatan kerja dengan peluang kerja, dalam bentuk pembangunan area industri atau pabrik. Imbas dari cara pandang ini adalah berdirinya pabrik-pabrik di kawasan pertanian. Secara kuantitatif mungkin terlihat adanya penyerapan angkatan kerja oleh pabrik. Namun disaat yang sama sektor pertanian yang menjadi salahsatu basis perekonomian desa mengalami disorientasi.

Para pemuda sebagai sumberdaya angkatan kerja tidak lagi tertarik dengan pengembangan ekonomi dari pertanian. Mereka memasuki era industri untuk memilih sebagai buruh pabrik. Bentuk lainnya menjual lahan kepada pemilik modal dan dirinya sendiri belajar menjadi pelaku ekonomi sebagai penyedia jasa tertentu atau di sektor perdagangan. Kondisi ini jelas melahirkan gegar budaya (*cultural lag*) yang menurut Soedjito adalah salahsatu penyumbat keberhasilan pembangunan perdesan.<sup>210</sup>

## 2. Muslim Perdesaan

### a. Konsepsi Muslim Perdesaan

Muslim adalah sebutan bagi mereka yang mengaku beragama Islam, mengamalkan ajaran Islam. Islam adalah ajaran

---

<sup>210</sup> Soedjito, *Aspek Sosial Budaya...*, 6.

yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w. dengan pokok-pokok: bersyahadat, mendirikan shalat, berpuasa di bulan Ramadhan, menunaikan zakat dan berhaji bagi yang mampu. Muslim, mereka yang tata kehidupannya bersandar pada iman. Beriman kepada Allah sebagai tuhan, beriman kepada malaikat Allah, beriman kepada kitab-kitab yang telah diturunkan Allah kepada umat manusia terdahulu sampai kepada al Quran, beriman kepada para nabi yang telah diutus Allah sampai nabi penutup yaitu Nabi Muhammad s.a.w., beriman tentang adanya hari kiamat serta beriman mengenai ketentuan (*taqdir*) yang telah Allah tetapkan baik menurut manusia menyenangkan maupun tidak.<sup>211</sup>

Hassan menyatakan bahwa agama merupakan identitas Muslim yang esensial. Identitas ini berlaku umum, artinya dimanapun Muslim itu berada baik di wilayah yang mayoritas penduduknya beragama Islam maupun bukan. Hassan mengakui bahwa terdapat perdebatan mengenai kesejatan Muslim. Yaitu timbangan kesalehan dan ketaatan dalam beragama. Meskipun demikian, menurutnya ukuran-ukuran tersebut hanya menjadi penanda dari tingkatan ketaatan belaka. Karena pada dasarnya seseorang beragama memiliki dimensi yang beragam.<sup>212</sup>

Perdesaan merupakan daerah pemukiman penduduk yang sangat dipengaruhi oleh keadaan tanah, iklim dan air sebagai syarat penting bagi terwujudnya pola kehidupan agraris penduduk di daerah tersebut. Seperti dikemukakan terdahulu, desa memang memiliki karakter yang kuat dengan pola

---

<sup>211</sup> Lihat Abu A'la Mawdudi, *Towards Understanding Islam...*, 5; Andrew Rippin, *Muslims Their Religious Beliefs and Practices*, (London: Routledge, 2005), 5.

<sup>212</sup> Riaz Hassan, *Keragaman Iman, Studi Komparatif Masyarakat Muslim* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 43-53.

pertanian sebagai kegiatan ekonomi penduduknya. Ekonomi perdesaan menurut Tonnies bersifat non-pasar. Hal ini sebagai akibat dari *wessenwille* (kehendak alamiah).<sup>213</sup> Tonnies, merupakan sosiolog yang menyumbang pemikirannya sangat besar tentang masyarakat. Menurutnya masyarakat terbagi ke dalam dua bagian, *gemeinschaft* dan *gesselschaft*.<sup>214</sup> Soekanto,<sup>215</sup> memahami *gemeinschaft* dengan paguyuban sedangkan *gesselschaft* sebagai *patembayan* atau dalam pengertian lain sebagai masyarakat. *Gemeinschaft* ditandai oleh hubungan yang berdasarkan *wessenwille*. Dengan kata lain kelompok masyarakat yang terbentuk secara alamiah dan menjadi ciri masyarakat tradisional, perdesaan. Sementara itu *gesselschaft* merupakan kelompok masyarakat yang terbentuk karena memiliki tujuan tertentu yang dilakukan secara bersama oleh anggotanya, yang menjadi ciri dari masyarakat modern, perkotaan.

Pemikiran Tonnies tersebut di era klasik merupakan gagasan Ibn Khaldun tentang masyarakat. Menurutnya masyarakat terbagi ke dalam dua klasifikasi yaitu *badawah* (desa) dan *hadharah* (kota). Masyarakat *badawah*, adalah masyarakat yang masih mengutamakan hubungan darah, semangat primordialisme (*ashabiyah*), dimana masyarakat dikontrol oleh motivasi mereka sendiri yang muncul secara spontan. Dalam mengkaji perbedaan sifat-sifat manusia *hadharah* dengan manusia *badawah*, seperti adanya kecenderungan ilmiah, keterampilan dan kerendahan diri, kebuasan dan kebanggan diri mereka, Ibn Khaldun sampai kepada berkesimpulan bahwa

---

<sup>213</sup> Ferdinand Tonnies, *Community and Civil Society* (Cambridge: Cambridge University, 2001), 40.

<sup>214</sup> Ferdinand Tonnies, *Community and Civil Society...*, 1-14; 22-93.

<sup>215</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 144.

masyarakat kota sama sekali tidak lebih baik dari masyarakat desa.<sup>216</sup>

Seorang Muslim pada dasarnya tentu sebagai anggota masyarakat. Menurut Ibn Khaldun, kekelompokan seseorang menjadi sebuah masyarakat untuk memenuhi kebutuhan bersama, karena pada dasarnya secara individu, manusia ada dalam keadaan lemah.<sup>217</sup> Masyarakat, seperti dikemukakan oleh Horton dan Hunt adalah sekumpulan manusia yang mandiri, hidup bersama-sama cukup lama, mendiami wilayah mandiri, memiliki kebudayaan yang sama dan melakukan sebagian besar kegiatan dalam kelompok tersebut.<sup>218</sup> Sedangkan menurut Koentjaraningrat, masyarakat adalah istilah yang paling lazim digunakan untuk menyebut kesatuan-kesatuan hidup manusia.<sup>219</sup>

Masyarakat yang tinggal di perdesaan maka tata kehidupan mereka dipengaruhi oleh suasana, cara dan pemikiran perdesaan. Karena itu secara sosiologis, seperti diungkapkan oleh Soekanto, memiliki beberapa ciri sebagai berikut:

- 1) Mempunyai hubungan yang lebih erat dan mendalam dibandingkan dengan warga masyarakat lainnya.
- 2) Sistem kehidupan biasanya berkelompok atas dasar sistem kekeluargaan.
- 3) Pada umumnya hidup dari pertanian.
- 4) Cara bertani sangat tradisional dan dilakukan semata-mata untuk memenuhi kehidupannya sendiri serta tidak dijual (*subsistence farming*).
- 5) Golongan orang tua pada umumnya memegang peranan penting.

---

<sup>216</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 141-186.

<sup>217</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah...*, 77-78.

<sup>218</sup> Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology...*, 59.

- 6) Hubungan antara penguasa dengan rakyat berlangsung secara tidak resmi.
- 7) Segala sesuatu di jalan atas dasar musyawarah.
- 8) Tidak adanya mekanisme pembagian kerja yang tegas.<sup>220</sup>

Merujuk kepada Durkheim, masyarakat perdesaan memiliki karakteristik solidaritas sosial yang kuat, ditopang oleh moralitas desa. Solidaritas sosial perdesaan menurutnya memenuhi unsur solidaritas mekanik. Solidaritas mekanik ini memiliki ciri diantaranya pembagian kerja yang rendah, namun memiliki kesadaran kolektif yang kuat. Kesadaran kolektif ini menjadi pengikat komunitas yang juga berarti tingkat individualitas menjadi rendah, dan konsensus terpenting ada pada pola normatif. Kesadaran kolektif masyarakat desa ini ditopang oleh moralitas, yaitu suatu kesadaran individu yang diperoleh melalui pewarisan. Moralitas ini menurut Durkheim memiliki tiga unsur yaitu disiplin, ikatan pada kelompok dan otonomi.<sup>221</sup> Sumber moralitas dalam solidaritas mekanik menurut Ritzer atas bacaannya pada Durkheim adalah agama.<sup>222</sup>

Sztompka, menganalisis suatu perbedaan masyarakat berdasarkan kategori Weber yang membaginya menjadi dua, yaitu masyarakat agraris dan masyarakat kapitalis.<sup>223</sup> Dua kategori ini mewakili suatu gejala umum yang diperlihatkan oleh masyarakat desa dan kota. Weber, menurut Sztompka

---

<sup>219</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Aksara Baru, 1985), 143.

<sup>220</sup> Soerjono Soekanto, *Sosiologi suatu Pengantar...*, 153-155.

<sup>221</sup> Emile Durkheim, *the Division of Labour in Society* (Palgrave MacMillan, 2013), 57-179.

<sup>222</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Kencana, 2008), 22-23; Emile Durkheim, *the Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995).

<sup>223</sup> Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial...*, 83-84.

mengajukan enam ciri untuk menganalisis dua kategori masyarakat tersebut, yaitu 1) kepemilikan, pada masyarakat agraris tradisional, kepemilikan berdasarkan pewarisan turun-temurun, dan pada umumnya berkenaan dengan tanah. 2) Mekanisme, yaitu sistem produksi pada masyarakat agraris tradisional relatif sederhana dan berbentuk peralatan manual. Konsekuensinya, produktivitas rendah dan efisiensi tidak maksimal. 3) Ciri tenaga kerja, mobilitas tenaga kerja pada masyarakat agraris tradisional hampir tidak terjadi, karena mereka berada dalam sektor pertanian dan cenderung terikat oleh tradisi. 4) Pasar, pada masyarakat agraris tradisional, belum berkembang. Keberadaannya hanya dibutuhkan untuk pemenuhan kebutuhan keagamaan atau politik. 5) Hukum yang berlaku pada masyarakat tradisional bersifat khusus dan penerapannya disesuaikan dengan kelompok sosial yang dihadapi. 6) Motivasi utama pada masyarakat agraris tradisional adalah pemuasan terhadap kebutuhan sehari-hari.

Sementara itu menurut Sorokin dalam *Principles of Rural-Urban Sociology* sebagaimana dikutip oleh Damsar, masyarakat perdesaan umumnya terlibat pada sektor pertanian. Menurutnya sangat sedikit orang desa yang memegang pekerjaan lain di luar pertanian. Karena keterlibatannya pada dunia pertanian, maka lingkungan alam sangat penting dalam kehidupannya, bahkan mempengaruhi lingkungan sosio-budaya yang berlaku. Mereka juga bersifat homogen kependudukannya dan terbentuk dalam komunitas yang kecil. Hal ini melahirkan diferensiasi pekerjaan dan stratifikasi sosial yang rendah, karena itu juga mobilitas sosial masyarakat desa bersifat rendah. Masyarakat desa dengan jumlah yang terbatas itu menyebabkan sistem interaksi yang terjadi bersifat personal dan lama.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi...*, 44.

Berdasarkan penjelasan-penjelasan konseptual di atas, kaitannya dengan konsepsi muslim perdesaan, maka dapat dipahami sebagai sekelompok orang yang beragama Islam yang relatif mandiri, hidup bersama-sama cukup lama, mendiami wilayah perdesaan, memiliki kebudayaan yang sama dan melakukan sebagian besar kegiatan dengan relasi sosial yang intim, pribadi dan afeksi dari ekspresi *wessenwille* dengan ekonomi non-pasar. Sebagai penduduk desa yang beragama Islam, moralitas yang mengikat solidaritas mereka adalah nilai-nilai dari agama Islam itu sendiri.

b. Tipologi Muslim Perdesaan

Tipologi Muslim perdesaan secara garis besar dapat dilihat dari dua perspektif. *Pertama*, dilihat dari perspektif keberagamaan. *Kedua*, dilihat dari perspektif sosiologis.

Muslim perdesaan secara keagamaan mengikuti polarisasi Mark Woodward memungkinkan untuk dipetakan pada Muslim yang menunjukkan kesalehan normatif dan Muslim yang masih menerima kebudayaan lokal dalam keberagamaannya (kebatinan).<sup>225</sup> Gambaran budaya dalam beragama ini di perdesaan masih lekat. Sebagaimana dikupas terdahulu, masyarakat perdesaan relatif akrab dengan alam sebagai ekologiannya. Di beberapa perdesaan dalam kegiatan pertanian selalu dikaitkan dengan ritual tertentu, meskipun telah mengalami penyesuaian dengan nilai-nilai ke-Islaman. Penyesuaian ini umumnya berlaku dalam hal bacaan dan subjek tujuan upacara.

Riset Palmer di Situraja Sumedang menunjukkan bahwa masih terdapat sekelompok Muslim yang tidak menampilkan

---

<sup>225</sup> Mark Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 2008).

kesalehan normatif. Hal itu ditandai dengan diterimanya ragam upacara dalam tradisi lokal namun mengalami sentuhan Islam seperti upacara yang berkenaan dengan kelahiran, perkawinan dan kematian. Selain itu, berdasarkan pengamatannya pada sebuah peristiwa gotong royong pembangunan rumah di bulan Puasa, dari sejumlah warga yang terlibat hanya lima orang yang menolak makan karena puasa. Artinya meskipun mereka Muslim tetapi dalam pengamalan ajaran agama masih rendah.<sup>226</sup>

Muslim perdesaan secara sosiologis dikelompokkan pada beberapa ciri yang dapat diamati. *Pertama*, berdasarkan aktivitas ekonomi sebagai upaya untuk pemenuhan hidup rumah tangga mereka. *Kedua*, berdasarkan pola pemukiman. *Ketiga*, berdasarkan perkembangannya.

Berdasarkan ciri-ciri dari aktivitas kehidupan ekonomi, maka masyarakat desa dibagi menjadi beberapa tipe masyarakat. Berdasarkan aktivitas dalam pencaharian kebutuhan pokoknya dibedakan sebagai berikut: *Pertama*, tipe masyarakat desa pertanian. Tipe ini dicirikan pada sebagian besar Muslim sebagai anggota masyarakat yang tinggal di desa memiliki sumber mata pencaharian pokok di bidang pertanian, baik sebagai petani, penggarap maupun buruh tani.<sup>227</sup> *Kedua*, tipe masyarakat desa nelayan atau desa pantai. Tipe masyarakat ini ditandai dengan sebagian besar Muslim sebagai anggota masyarakat memiliki mata pencaharian hidup sebagai penangkap ikan di laut dan

---

<sup>226</sup> Andrea Wilcox Palmer, 'Situraja Sebuah Desa di Periangan', dalam Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa...*, 126-127.

<sup>227</sup> Lihat kembali riset-riset yang dikumpulkan dalam Koentjaraningrat, *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Kini* (Jakarta: Universitas Indonesia Jajasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi, 1964).; Bungaran Antonius Smanjuntak, *Tradisi, Agama dan Akseptasi Modernisasi...*, 42; menurut Geertz, pertanian di perdesaan terbagi ke dalam bentuk ladang dan sawah. Lihat dalam Clifford Geertz, *Involusi Pertanian* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983), 19-38.

budidaya ikan atau tambak.<sup>228</sup> *Ketiga*, tipe masyarakat desa industri. Tipe masyarakat ini ditandai dengan sebagian besar Muslim sebagai anggota masyarakatnya mempunyai mata pencaharian hidup di bidang industri.<sup>229</sup>

Berdasarkan pada pola pemukiman dibagi menjadi tiga ciri. *Pertama*, tipe masyarakat desa dengan pola pemukiman tersebar. Tipe masyarakat desa ini mencirikan adanya rumah bangunan tempat tinggal yang tersebar secara berjauhan satu sama lain. Biasanya rumah tersebut dibangun di atas lahan yang luas, sehingga pemilik atau penghuni rumah setiap keluarga dapat melakukan kegiatan usaha tani dan usaha ternaknya yang berdekatan dengan rumah tempat tinggal.

*Kedua*, tipe masyarakat desa dengan tempat pemukiman yang terkumpul. Tipe pemukiman terkumpul dicirikan dengan adanya bangunan-bangunan rumah tinggal yang berkumpul dan berjajar di sepanjang jalan desa, baik berupa jalan sungai maupun jalan darat. Pada tipe masyarakat desa seperti ini, rumah tempat tinggal dibangun atas tanah yang luas, di belakang bangunan rumah tinggal terdapat sebidang tanah yang diusahakan sebagai sumber mata pencaharian pemiliknya.

*Ketiga*, tipe masyarakat desa dengan pemukiman melingkar. Tipe masyarakat ini dicirikan dengan rumah tinggal penduduk berada di tepi jalan yang melingkar, sehingga desa ini terlihat seperti sebuah lingkaran pemukiman. Pada tipe ini bangunan rumah terletak di depan, sedangkan tanah pertaniannya berada di belakang rumah tempat tinggal.<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 105-111.

<sup>229</sup> Lihat riset Kurnadi di Desa Panorama yang mengalami perubahan dari masyarakat tani ke industri. Kurnadi Shahab, *Sosiologi Pedesaan* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2016).

<sup>230</sup> Salahsatu contoh yang mendekati adalah seperti pemukiman desa di

Dilihat dari perkembangan masyarakatnya terkelompokkan pada lima tipe.<sup>231</sup> 1) Tipe masyarakat tradisional atau Pra Desa. Tipe desa semacam ini banyak dijumpai pada masyarakat terasing dengan pola kehidupan tradisional sederhana. Masyarakat tipe ini dalam memenuhi kebutuhan hidupnya masih sangat tergantung dari pemberian alam sekitarnya. Pola pembagian kerja antar mereka berdasarkan pada jenis kelamin, yaitu ada jenis pekerjaan yang diperuntukkan bagi wanita dan ada jenis pekerjaan yang diperuntukkan bagi pria.

2) Tipe desa swadaya. Desa semacam ini memiliki kondisi yang relatif statis sekaligus juga bersifat tradisional. Masyarakat mulai menggantungkan pada tingkat keterampilan dan kemampuan dari seorang pemimpin. Namun demikian, kehidupan masyarakat masih tergantung pada alam yang belum diolah atau dimanfaatkan dengan baik, sehingga dalam pengelolaan bergantung pada keterampilan berteknologi. Struktur masyarakat bersifat vertikal statis serta kedudukan seseorang dinilai dari keturunan dari luasnya kepemilikan lahan.

3) Tipe desa swakarya (desa peralihan). Tipe desa ini tampak sudah mulai ada sentuhan-sentuhan oleh agen pembaharu dari luar desa. Kehidupan masyarakat sudah tidak tergantung pada alam tetapi mulai menggali sumber kehidupan yang lain, seperti berdagang, memanfaatkan keterampilan dan lainnya. Struktur pada masyarakat bersifat vertikal dinamis. Status dan kedudukan sosial seseorang dalam masyarakat tidak lagi diukur berdasarkan keturunan dan luasnya kepemilikan lahan, namun berdasarkan keterampilan dan keahlian yang dimiliki.

4) Desa swasembada. Tipe desa ini ditandai dengan

---

Nias, Koentjoroningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 2004), 42.

<sup>231</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi...*, 87-88.

kehidupan masyarakatnya yang sudah dinamis, maju, mengenal mekanisasi pertanian dan menggunakan teknologi ilmiah dalam mengelola lahan usahanya. Struktur sosial vertikal dan dinamis, status dan kedudukan individu dinilai dari prestasi kemampuan dan keterampilan.

c. Adaptasi Ekologi dan Strategi Nafkah Muslim Perdesaan

Seperti dikemukakan Ibnu Khaldun, suatu masyarakat akrab dengan lingkungannya termasuk dalam pemenuhan kebutuhan hidup.<sup>232</sup> Masyarakat perdesaan yang tinggal di dataran tinggi cenderung akrab dengan pertanian maupun peternakan hewan darat. Sementara mereka yang tinggal dekat dengan air penghidupannya pun berpusat pada air seperti perikanan, baik sebagai pembudidaya ikan maupun sebagai nelayan.

Geertz, menjelaskan dalam konteks perdesaan, masyarakatnya lekat dengan ekologi pertanian baik dalam bentuk sawah maupun ladang.<sup>233</sup> Sawah merupakan struktur buatan yang khusus dan terus menerus ditanami serta terbuka. Sawah sangat bergantung pada air. Sumber air sawah bisa dari hujan maupun dari aliran sungai yang disalurkan melalui irigasi. Sedangkan ladang merupakan suatu sistem pengubahan lahan hutan alam menjadi hutan yang dapat dinikmati hasilnya dengan cara bercocok tanam, baik berpindah-pindah atau tebang bakar. Salahsatu dampak negatif dari pola pertanian ladang seperti ini adalah terjadinya kerusakan hutan yang seharusnya memiliki fungsi sebagai hutan lindung. Akhirnya, berpotensi menimbulkan bencana bagi manusia karena terganggunya keseimbangan sistem hutan. Keseimbangan hutan yang dinikmati ini lebih lemah daripada hutan yang alami. Hubungannya dengan ekologi

---

<sup>232</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah...*, 77-88.

<sup>233</sup> Clifford Geertz, *Involusi Pertanian...*, 19-38.

lahan basah maupun lahan kering ini telah membentuk budaya dan karakter petani yang akrab dengan alam.

Petani secara koseptual dalam bahasa Inggris dibedakan antara *farmer* dengan *peasant*. *Farmer* adalah petani yang menguasai faktor produksi secara memadai dengan menguasai lahan tani relatif luas. Dengan modalnya ini ia dapat mengakumulasi surplus usaha taninya sehingga memperkuat modal yang ada. Di samping itu, ia juga pada umumnya memiliki jaringan dengan elit masyarakat. Sementara itu *peasant* adalah petani dengan sedikit lahan sebagai faktor produksi. Akhirnya hasil taninya hanya secara subsistensi hanya sekedar untuk dapat bertahan hidup.<sup>234</sup>

Persoalannya adalah *peasant* atau yang sekelompok dengan mereka apalagi kaum buruh tani atau buruh nelayan, secara ekonomi merupakan golongan miskin. Petani dan nelayan menyandang predikat sebagai golongan ekonomi lapis bawah dalam lanskap pembangunan ekonomi Indonesia. Kemiskinan yang lekat dengan kehidupan mereka akibat dari keterbatasan akses dalam pendidikan dan pengembangan usaha lainnya. Utamanya adalah kekalahan dari para pemilik modal. Dimana hasil pertanian atau tangkapan harganya ditentukan oleh pengepul yang mewakili kuasa pasar.

Kondisi kemiskinan yang dialami masyarakat perdesaan ini direspon berbeda-beda oleh keluarga mereka. Misalnya ada yang

---

<sup>234</sup> Subsistensi dipahami sebagai cara hidup yang minimalis. Usaha-usaha sebagai cara hidup sekedar untuk mempertahankan hidup itu sendiri. Secara ekonomi, subsistensi merupakan ekonomi alamiah yang tidak tergantung kepada pasar dalam memenuhi konsumsinya. Konsep ini menjadi ciri kehidupan masyarakat perdesaan ala Tonnies dengan *Gemeinschaft* dengan berlakunya prinsip *wesenswille*. Lebih jauh tentang ekonomi subsistensi petani (*peasant*) dapat dilihat dalam James Scott, *the Moral Economy of Peasant...*, 35-55.

melibatkan anggota keluarganya untuk membantu mencari nafkah, ada yang mengirimkan anggota keluarga bekerja ke luar desa bahkan ke luar negeri. Dan ada sebagian yang pasrah menerima kondisi kemiskinan tersebut.

Respon yang menjadikan anggota keluarga sebagai bagian dari pemikul sumberdaya ekonomi disebut dengan pola nafkah ganda. Pola nafkah ganda didefinisikan sebagai proses-proses di mana rumah tangga membangun suatu kegiatan yang kapabilitas dukungan sosial yang beragam untuk survival atau bertahan hidup dan untuk meningkatkan taraf hidupnya.<sup>235</sup> Mengacu kepada pendapat Scoones, Zid dan Alkhudri mengemukakan tiga strategi nafkah yang berbeda yang dilakukan penduduk pedesaan, yaitu: 1) intensifikasi atau ekstensifikasi pertanian, 2) diversifikasi nafkah, dan 3) migrasi (keluar) berupa perpindahan dengan sukarela/sengaja atau tidak.<sup>236</sup>

Zid dan Alkhudri mengacu kepada Swedberg (2003), mengemukakan beberapa proposisi sebagai berikut: 1) tindakan ekonomi selalu didorong oleh suatu kepentingan sebagai kekuatan mendasar, 2) kepentingan merupakan fenomena sosial yang didefinisikan secara sosial, 3) kepentingan direalisasikan melalui relasi sosial.<sup>237</sup> Melalui proposisi inilah bisa dipakai untuk memaknai bagaimana rumah tangga miskin melakukan tindakan ekonomi berupa pola nafkah ganda sebagai salah satu strategi menyiasati serba kekurangan sumber daya yang melilit mereka dan berujung kepada kemiskinan.

Tindakan ekonomi dimaknai sebagai kemampuan dalam

---

<sup>235</sup> Frank Ellis and H. Ade Freeman, *Rural Livelihoods and Poverty Reduction Policies* (London and New York: Routledge, 2005), 2-3.

<sup>236</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 102.

<sup>237</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 102

menggunakan sarana-sarana yang terbatas.<sup>238</sup> Keterbatasan inilah yang melahirkan strategi untuk menerapkan pola nafkah ganda pada masyarakat miskin. Strategi pola nafkah ganda ini terjadi pada sektor produksi dan sektor non-produksi. Di sektor produksi, rumah tangga pedesaan di Indonesia menerapkan pola nafkah ganda sebagai bagian dari strategi ekonomi. Sejumlah anggota keluarga usia kerja terlibat mencari nafkah di berbagai sumber, baik di sektor pertanian maupun luar pertanian, dalam kegiatan usaha sendiri maupun sebagai buruh. Bagi rumah tangga miskin, arti pola nafkah ganda itu adalah strategi hidup, di mana sektor luar pertanian merupakan sumber nafkah penting untuk menutup kekurangan dari sektor pertanian.

Karena keterbatasan penguasaan sumber daya produksi selain tenaga kerja, maka pola nafkah ganda pada keluarga miskin berarti pemanfaatan potensi tenaga kerja rumah tangga secara optimum. Wanita seperti juga pria, memiliki peran yang sangat penting sebagai pencari nafkah di dalam dan di luar pertanian. Wanita tidak hanya terlibat dalam kegiatan reproduksi yang tidak langsung menghasilkan pendapatan, tetapi juga dalam kegiatan produksi yang langsung menghasilkan pendapatan. Pada rumah tangga miskin, peranan wanita mencari nafkah (produksi) itu lebih nyata dibandingkan pada rumah tangga lapisan menengah dan atas yang lebih kaya.

Contoh yang dikemukakan Zid dan Alkhudri adalah strategi nafkah nelayan. Dalam kegiatan sektor produksi, terdapat gejala pembagian kerja antara pria dan wanita anggota rumah tangga nelayan miskin. Pria terutama bekerja dalam kegiatan perikanan laut, sedangkan wanita terutama dalam kegiatan pengolahan hasil laut/tani dan perdagangan. Hal ini memberikan petunjuk

---

<sup>238</sup> Damsar dan Indriyani, *Pengantar Sosiologi Pedesaan...*, 146.

bahwa dalam perekonomian rumah tangga nelayan miskin, pria lebih terlibat terutama pada tahap produksi, sedangkan wanita pada tahap pascaproduksi berupa pengolahan dan pemasaran ikan. Hal ini didukung oleh fakta bahwa kegiatan ekonomi wanita itu terutama berkenaan dengan pengolahan dan pemasaran hasil perikanan laut.<sup>239</sup>

Selain itu, anggota rumah tangga nelayan juga terlibat dalam kegiatan pertanian dan perikanan laut sebagai pekerjaan pendukung terpenting dalam ekonomi rumah tangga, baik oleh pria maupun wanita. Gejala pembagian kerja antar pria dan wanita mengindikasikan pentingnya koordinasi dalam alokasi tenaga kerja rumah tangga agar dapat menjalankan strategi nafkah ganda dengan hasil optimal.

Zid menemukan bahwa dari perbandingan strategi nafkah ganda antar rumah tangga nelayan miskin, ditemukan beberapa perbedaan antara nelayan kecil dan buruh nelayan. *Pertama*, dalam hal perikanan laut, pria anggota rumah tangga nelayan kecil terutama bekerja pada usaha sendiri (69%), sedangkan pria anggota rumah tangga buruh nelayan terutama sebagai buruh nelayan (68%). *Kedua*, wanita anggota rumah tangga nelayan kecil memiliki pola keterlibatan ekonomi yang relatif berbeda dari wanita anggota rumah tangga buruh nelayan. Wanita nelayan kecil terlibat secara relatif berimbang dalam kegiatan pengolahan hasil laut, tani dan perdagangan, khususnya perdagangan ikan hasil tangkapan suami mereka. Sedangkan wanita buruh nelayan terlibat terutama dalam kegiatan pengolahan hasil laut/tani, karena pasar untuk produk olahan lebih terbuka dibanding pasar ikan basah yang mengandalkan pasar ikan lokal. Baik wanita nelayan kecil maupun wanita buruh

---

<sup>239</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 103-104.

nelayan, umumnya bekerja dengan status usaha sendiri.<sup>240</sup>

Mengenai pilihan jenis pekerjaan wanita dan pria anggota rumah tangga miskin didasarkan pada beragam alasan yaitu; keterampilan, jaminan sumber nafkah, tingkat upah baik, kesesuaian waktu. Alasan yang paling disorot adalah alasan sesuai keterampilan dan jaminan sumber hidup. Hal ini menarik, karena dalam kenyataannya kegiatan ekonomi yang ditekuni kaum miskin perdesaan hanya mampu memberi hasil untuk menjamin nafkah pada taraf bertahan hidup (*survival*). Berarti keterampilan yang mereka kuasai tidak cukup memadai sebagai modal untuk memasuki jenis kegiatan ekonomi yang memberikan hasil lebih baik.

Sementara itu dalam penelitian Shahab di Bengkulu, respon petani yang kehilangan lahan akibat alih fungsi karena kena dampak industri, melakukan penyesuaian pekerjaan sebagai buruh pada pabrik bata.<sup>241</sup> Perubahan itu sendiri dalam rangka penyesuaian penghidupan dibenarkan oleh tata nilai yang berlaku dalam masyarakat yang ditelitinya. Riset Shahab ini mendukung tesis bahwa masyarakat dalam rangka mempertahankan jaminan nafkah senantiasa akan beradaptasi dengan lingkungannya, termasuk dengan perubahan-perubahan yang terjadi di dalamnya.

Alasan jaminan sumber nafkah sendiri mengandung makna biar kecil asal rutin. Tingkat upah yang baik belum menjadi alasan terpenting dalam pilihan kerja, khususnya bagi para buruh. Seorang istri di perdesaan adakalanya bekerja dengan imbalan sangat rendah pada sebuah rumah tangga kaya (juragan) untuk menjamin kelanggengan pekerjaan suaminya sebagai buruh. Dengan demikian, pilihan-pilihan kerja pada keluarga miskin

---

<sup>240</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Al Khudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 104

<sup>241</sup> Kurnadi Shahab, *Sosiologi Pedesaan...*, 131-134.

sering kali bukan hanya didasarkan alasan ekonomi semata melainkan juga harus mempertimbangkan alasan sosiologis.

Dalam hal istri terlibat bekerja, keputusan selalu diambil bersama (antara suami istri). Sedangkan keputusan kerja suami sebagai nelayan termasuk sebagai petani atau buruh nelayan dan buruh tani memang sudah menjadi keputusan turun temurun (*given*), sehingga istri tidak perlu mempersoalkannya lagi. Namun, pilihan kerja istri perlu disesuaikan dengan suami. Hal ini didasarkan kepada alasan tradisional bahwa izin kerja istri ada di tangan suami sebagai kepala rumah tangga.

Karena syarat bagi istri untuk bekerja tergantung kepada suami, hal ini memberi implikasi pada pembatasan ruang pilihan jenis kerja bagi istri yang umumnya hanya berkisar pada pekerjaan di sektor domestik yang umumnya juga memberikan hasil atau imbalan yang kecil. Hal ini memberikan kesan bahwa peranan wanita dalam ekonomi rumah tangga itu berlangsung dalam semangat "bertahan hidup" (*survival*) dan bersifat "penyengsaraan" (*miserisasi*). Artinya, peran ekonomi wanita itu dimaksudkan untuk menjamin kelangsungan ekonomi rumah tangga setidaknya pada taraf bertahan hidup. Namun hal itu harus ditempuh wanita lewat proses "penyengsaraan diri", yaitu melalui jam kerja yang panjang dengan imbalan yang terlalu rendah.



# BAB III

## LINGKUNGAN DESA DI JAWA BARAT SEBAGAI KONTEKS GERAKAN



### A. Kabupaten Bandung

Kabupaten Bandung, secara geografis berada pada koordinat  $107^{\circ}22'$ – $108^{\circ}50'$  Bujur Timur dan  $6^{\circ}41'$ – $7^{\circ}19'$  Lintang Selatan, terletak di wilayah dataran tinggi.<sup>242</sup> Dataran tinggi Bandung yang terbentuk pada zaman Miosin (antara 26-14 juta tahun yang lalu),<sup>243</sup> baik secara evolusi maupun revolusi-geologis dikelilingi

---

<sup>242</sup> Badan Pusat Statistik, *Kabupaten Bandung dalam Angka 2016* (Bandung: Badan Pusat Statistik, 2017), 3.

<sup>243</sup> Di tempat-tempat yang tidak tertutup oleh abu dan hasil vulkanis lainnya telah ditemukan peninggalan-peninggalan jaman Neolithic, yang menunjukkan bahwa manusia telah berdiam di daerah Bandung 3000 sampai dengan 6000 tahun yang silam. Nenek moyang orang Sunda datang sekitar tahun 250 BC, tidak lama sebelum Gunung Tangkuban Perahu meletus. Lihat

oleh deretan pegunungan yang tingginya rata-rata lebih dari 2.000 meter. Luas wilayah keseluruhan Kabupaten Bandung 176.238,67 Ha. Sebagian besar wilayah Bandung berada diantara bukit-bukit dan gunung-gunung yang mengelilingi Kabupaten Bandung, seperti di sebelah utara terletak Bukittinggul dengan tinggi 2.200 m, Gunung Tangkuban Parahu dengan tinggi 2.076 m yang berbatasan dengan Kabupaten Bandung Barat dan Kabupaten Purwakarta dan di sebelah selatan terdapat Gunung Patuha dengan tinggi 2.334 m, Gunung Malabar dengan tinggi 2.321 m, serta Gunung Papandayan dengan tinggi 2.262 m dan Gunung Guntur dengan tinggi 2.249 m, keduanya di perbatasan dengan Kabupaten Garut. Batas wilayah administrasi pemerintahan Kabupaten Bandung, sebelah utara berbatasan

Gambar 1. Peta Kabupaten Bandung



Joan Hardjono, *Land, Labour and Livelihood in a West Java* (Yogyakarta: UGM Press, 1993).; lihat juga R.P. Koesoemadinata, *Asal Usul Pra Sejarah Ki Sunda* (Makalah untuk Konferensi Internasional Budaya Sunda I, Agustus 2001)

dengan Kabupaten Bandung Barat, Kota Bandung, dan Kabupaten Sumedang. Sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Sumedang dan Kabupaten Garut. Sebelah selatan berbatasan dengan Kabupaten Garut dan Kabupaten Cianjur. Sebelah barat berbatasan dengan Kabupaten Bandung Barat, Kota Bandung dan Kota Cimahi.<sup>244</sup>

Kabupaten Bandung, dengan morfologi wilayah pegunungan memiliki rata-rata kemiringan lereng antara 0-8 %, 8-15 % hingga di atas 45 %. Kabupaten Bandung beriklim tropis, yang dipengaruhi oleh iklim muson dengan curah hujan rata-rata antara 1.500 mm sampai dengan 4.000 mm per tahun. Suhu udara berkisar antara 120 C sampai 240 C dengan kelembaban antara 78 % pada musim hujan dan 70 % pada musim kemarau.<sup>245</sup> Kabupaten Bandung dilihat dari segi iklim, cocok untuk pertanian. Hujan di daerah itu berlangsung dari bulan November sampai dengan bulan Maret. Musim kering disini tidak berarti bahwa tidak ada hujan sama sekali, akan tetapi irigasi diperlukan sebagai tambahan selama bulan Mei sampai September. Rata-rata maksimum temperatur di dataran Bandung adalah 27,8 derajat celcius dan minimum 18,4 derajat.<sup>246</sup> Temperatur sepanjang tahun menunjukkan perubahan hanya sebanyak dua derajat dan membatasi penanaman padi hanya pada daerah yang tingginya kurang dari 1000 meter. Kabupaten Bandung dikenal sebagai produsen sayur-mayur, buah-buahan, serta bunga-bunga. Kini, daerah produsen utama, setelah Lembang dan Cisarua menjadi wilayah Bandung Barat, berada di wilayah selatan meliputi Pacet, Pangalengan, Ciwidey.

---

<sup>244</sup> <http://www.bandungkab.go.id>

<sup>245</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour and Livelihood in a West Java Village* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993). 26.

<sup>246</sup> Badan Pusat Statistik, *Kabupaten Bandung dalam Angka 2016 ..*, 3

Perkebunan teh, kina, kopi, dan karet terdapat hampir di seluruh Kabupaten Bandung. Di samping itu, industri tekstil tumbuh subur di Majalaya, dan Banjaran.

1. Bandung, pemanfaatan lahan dan perekonomian penduduk

Penduduk Bandung tempo dulu mengalami suatu fase tertentu dalam hak dan ketentuan pengelolaan lahan. Selama abad ke-18 VOC dengan tegas telah menanamkan prinsip “kekuasaan tidak terbatas” atas semua daerah yang telah diserahkan oleh Mataram, dan malah menamakan dirinya sebagai penguasa dan pemilik secara hukum. Pemerintah Belanda sesudah tahun 1799 tetap berpandangan sama, sehingga menyatakan bahwa semua tanah terkecuali daerah-daerah kerajaan Jawa Tengah merupakan daerah milik pemerintah dan dapat diperjualbelikan kepada orang-orang tertentu. Raffles mengikuti prinsip ini dalam usahanya untuk mengenakan pajak tanah dengan alasan bahwa para petani merupakan penyewa yang harus menyewa tanah pemerintah.<sup>247</sup>

Di bawah sistem ini sebuah desa merupakan unit dimana pajak dipungut sedangkan kepala desa, bukan bupati, merupakan orang yang berhubungan dengan pemerintah. Sesuai dengan sistem Raffles dalam hal pajak perdesaan, pemerintah Belanda sesudah Raffles menghapuskan kekuasaan resmi para bupati atas tanah pada tahun 1819 dan sebagai gantinya mereka diberi gaji berupa uang. Hal ini sangat menjatuhkan kekuasaan bupati.<sup>248</sup> Menjelang periode ini konsep

---

<sup>247</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 31.

<sup>248</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 31.; Nina H. Lubis, *Kehidupan Kaum Menak di Priangan, 1800-1942*. (Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998), 75.

desa sebagai unit wilayah telah mulai berakar pada para petani, yang juga termasuk peladang berpindah di pegunungan, dimana penanaman kopi secara paksa telah membawa masuk sifat permanen pada pola penggunaan tanah.

Pada tahun 1830 kebijaksanaan pemerintahan Belanda mengalami perubahan orientasi besar dengan pelaksanaan *cultuur stelsel*. Karena sistem ini memerlukan kekuasaan dari segolongan penguasa pengantara yang kepentingannya sejajar dengan kepentingan pemerintah Belanda, para bupati dikembalikan lagi pada kedudukan semula. Gelar dan hak-hak yang dapat diwariskan, termasuk hak milik dan hak guna tanah dihidupkan kembali pada tahun 1832. Meskipun di pedalaman Jawa Barat sistem Prianganlah yang digunakan, bukan *cultuur stelsel*, pendekatan administratifnya tetap sama. Seorang bupati hanya berperan sebagai penguasa kabupaten tanpa memiliki kuasa yang benar, demikian pula seorang wedana di kedewanaan. Tanah jabatan diberikan pada golongan pegawai, yaitu pada petugas tingkat desa (lurah dan pembantu-pembantunya) dan pada petugas di daerah perkotaan (bupati dan wedana).<sup>249</sup>

Di dataran tinggi *Preanger*, hanya beberapa petugas di tingkat desa mendapat tanah jabatan, yang di daerah ini disebut tanah carik, tetapi dikenal sebagai tanah *bengkok* di daerah lain di Jawa. Antara tahun 1868-1869 pemerintah kolonial Belanda mengadakan survey dalam usaha untuk menemukan unsur-unsur utama sistem pemilikan tanah pribumi sebelum Undang-Undang Agraria mulai berlaku pada tahun 1870. Dalam survey ini telah diketemukan bahwa dari 105 desa *Preanger* yang diteliti, hanya enam desa memiliki tanah carik. Di enam desa ini, luas

---

<sup>249</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 31-32.; Nina H. Lubis, *Kehidupan Kaum Menak ...*, 76-77.

tanah carik per desa dan per orang amat kecil jika dibandingkan dengan tanah bengkok di daerah-daerah lain di pulau Jawa. Meskipun secara tradisional desa-desa di Jawa Barat tidak menyediakan tanah khusus untuk petugas perdesaan sebagai upah seperti yang sudah umum di Jawa Tengah selama beberapa abad, pada akhir masa kolonial pemerintah Belanda memperkenalkan tanah carik di Jawa Barat agar ada keseragaman dalam sistem administrasi di seluruh Jawa.<sup>250</sup>

Alokasi tanah jenis kedua (yang lebih luas) kepada para bupati dan wedana terdapat di wilayah Preanger sampai tahun 1870, meskipun dihentikan di tahun 1867 di daerah-daerah lain. Akan tetapi menjelang tahun 1870 kebanyakan dari pegawai-pegawai tinggi yang telah diberi tanah carik, sudah berhasil mengubah hak guna menjadi hak milik atas tanah tersebut. Dalam pembahasan daerah Preanger, banyak kasus, hak-hak atas tanah carik diambil oleh beberapa keluarga dari kalangan atas, dan diubah menjadi tanah warisan milik sendiri. Tampaknya cukup umum dewasa itu berlaku bahwa hak-hak tradisional untuk penggunaan tanah hilang ketika orang-orang yang berkuasa, yang pernah memiliki hak guna atas tanah itu, menjadi pemiliknya.<sup>251</sup>

Dalam hal Jawa Barat, kebijaksanaan kolonial dan bukan tekanan kepadatan penduduk yang menyebabkan perubahan ini. Tanah-tanah yang diberikan kepada para pegawai tinggi merupakan tanah yang digarap oleh para penyakap di bawah sistem tradisional yang mengharuskan mereka bekerja selama beberapa hari setahun. Bersamaan dengan itu peladang-peladang berpindah masih membuka tanah dan membuat ladang-ladang baru.<sup>252</sup> Pada umumnya masyarakat beranggapan bahwa

---

<sup>250</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 33

<sup>251</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 32-33.

siapapun yang membuka tanah dan mengolahnya mempunyai hak-hak atas tanah itu yang tidak dapat dipertanyakan lagi. Di daerah Preanger hak-hak seperti itu dapat diwariskan dan pada akhirnya dianggap sebagai hak milik.

Kini, wilayah Kabupaten Bandung telah berubah seiring dengan perubahan regulasi yang berlaku. Pada tahun 1999 Kota Administratif Cimahi menjadi kota otonom. Demikian pula masih dengan semangat yang sama yaitu otonomi daerah, kemudian terbentuk Kabupaten Bandung Barat pada tahun 2008. Saat ini, kabupaten Bandung memiliki 31 kecamatan dengan jumlah desa secara umum ada 270 desa dan 10 kelurahan.<sup>253</sup>

Desa-desa di Kabupaten Bandung pada umumnya bergerak di bidang pertanian. Jika masa pra kolonial pertanian di Tatar Sunda termasuk Bandung mengandalkan pola tanam lahan kering. Penduduk jaman pra-Islam di kerajaan-kerajaan yang bertempat di dataran rendah, seperti Pajajaran, mungkin sudah mengenal penanaman padi sawah,<sup>254</sup> akan tetapi setelah pengaruh Mataramlah, teknik-teknik persawahan yang dikembangkan di Jawa Tengah mulai dikenal di daerah pegunungan Jawa Barat, dan sistem peladangan mulai diganti dengan penanaman padi di sawah sesudah pertengahan abad ke-19.<sup>255</sup>

Ekadjati berkesimpulan bahwa belum ada kejelasan informasi sejak kapan di wilayah Priangan mulai dibuka sawah. Namun demikian hampir dapat dipastikan bahwa pembukaan sawah di wilayah ini dilakukan oleh orang yang datang dari Jawa

---

<sup>252</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 33.

<sup>253</sup> Badan Pusat Statistik. *Kab. Bandung dalam Angka 2016...*, 15.

<sup>254</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah. Jilid 1*. (Jakarta: Pustakajaya, 2009), 102.

<sup>255</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1)...*, 102-103.

Tengah, seperti di Ciawi (Bogor), Bandung, dan lain-lain. Sebagian dari mereka datang dengan membawa perlengkapan pertanian sendiri, seperti bajak, kerbau. Jelas pula bahwa pada pertengahan abad ke- 19 Masehi di wilayah Priangan telah banyak didapatkan daerah persawahan. Rupa-nya orang Sunda sendiri sebagian telah mulai ikut serta bertani dengan sistim sawah.

Kegiatan pertanian dengan menggunakan sistim sawah baru secara nyata, setelah tegaknya kerajaan Islam di wilayah Jawa Barat dengan pusat kekuasaannya di Cirebon dan Banten. Kedua kerajaan Islam tersebut muncul berkat dukungan Kerajaan (Islam) Demak yang berpusat di Jawa Tengah. Sejak pertengahan abad ke-17 Masehi di daerah pesisir utara Banten ditingkatkan upaya untuk mencetak sawah-sawah baru dengan mengerahkan tenaga rakyat dikaitkan dengan kepentingan keamanan dan pertahanan. Di antara sungai-sungai yang mengalir ke utara (Sungai-sungai: Cibanten, Cipotong, Cidurian, Ciujung, Cisadane) digali saluran yang menghubungkan sungai-sungai itu. Saluran ini berfungsi sebagai sumber air bagi sawah-sawah dan juga sebagai jalan lalu lintas bagi mobilitas tentara Banten. Rombongan Gubernur Jenderal von Imhoff menyaksikan daerah pesawahan Banten di sepanjang tepi barat Sungai Cisadane. Begitu pula di daerah Cirebon dibuka pesawahan sehingga ketika pada tahun 1746 Gubernur Jenderal Kumpeni von Imhoff mengunjungi daerah ini, ia menyaksikan adanya lahan pesawahan yang luas di daerah ini. Sejak akhir abad ke-17 di daerah Batavia dan sekitarnya mulai dibangun prasarana seperti jalan, selokan pembukaan hutan, kemudian dibuka daerah pesawahan yang ditanami padi dan daerah perkebunan yang ditanami tebu. Upaya ini terus diperluas pada abad berikutnya ke arah barat sampai Tangerang (daerah perbatasan dengan

Banten) dan ke arah timur sampai Bekasi. Untuk keperluan pembukaan daerah pesawahan didatangkan orang-orang dari Jawa. Selanjutnya, di daerah Karawang sampai daerah sebelah barat Sungai Cimanuk dibuka pula daerah pesawahan.<sup>256</sup>

Menurut tradisi lokal, Adipati Kertabumi beserta pengikutnya adalah kelompok orang pertama yang membuka daerah persawahan di daerah Karawang atas perintah Sultan Mataram pada awal abad ke-17 Masehi. Pembukaan daerah persawahan dimaksudkan untuk menyediakan bahan makanan, terutama padi, bagi tentara Mataram yang direncanakan akan menyerang Batavia. Mereka berasal dari daerah Galuh (Priangan Timur). Pada pertengahan abad ke-18 di daerah Karawang didapatkan tanah tegalan untuk berburu yang sangat luas dan hasil pertanian dari daerah itu menurun secara drastis (hanya setengahnya dari yang biasa mereka peroleh), sehingga rakyat jatuh miskin.<sup>257</sup>

Pembukaan sawah secara luas di daerah Karawang dan sekitarnya baru dilakukan pada abad ke-19 Masehi, seiring dengan dijadikannya tanah di daerah itu sebagai tanah partikelir. Dalam peraturan mengenai tanah partikelir di sebelah barat Sungai Cimanuk yang dikeluarkan oleh pemerintah tahun 1836 disebutkan bahwa sawah merupakan bagian dari tanah partikelir dan juga disebutkan adanya solokan dan pintu air, di samping ladang (gaga, tipar, ceger) dan tegalan untuk penggembalaan binatang ternak.<sup>258</sup>

Penggunaan tanah di Kabupaten Bandung sampai hari ini masih mempunyai ciri-ciri utama dari jaman kolonial. Di dataran itu padi masih merupakan tanaman utama, tetapi masalah

---

<sup>256</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1)...*, 102-103

<sup>257</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1)...*, 103

<sup>258</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1)...*, 104

drainase yang belum terpecahkan sejak ratusan tahun yang lalu, dipersulit lagi dengan masalah baru. Masalah ini adalah bahwa di musim kering tingkat ketinggian air di Sungai Citarum jatuh sangat rendah sehingga penanaman padi hanya mungkin dilakukan di tempat-tempat dimana pompa air telah dipasang. Padi sawah juga ditanam di bagian bawah lereng pegunungan dimana sawah yang irigasinya baik dapat menghasilkan padi tiga kali pertahun. Di daerah yang pengairannya kurang lancar tanaman palawija, terutama ubi dan kacang tanah, ditanam di musim kering, disusul padi di musim hujan. Pemeliharaan ikan di sawah dan di *balong* menambah diversifikasi pada pola pertanian ini.<sup>259</sup>

Padi unggul, yang di daerah ini disebut padi pendek, hanya bisa ditanam di bawah garis ketinggian 800 meter, akan tetapi padi lokal masih dapat tumbuh pada ketinggian 1.000 meter asalkan ada air dari mata air pegunungan. Di atas ketinggian ini para petani menanam tanaman kering yang terdiri atas padi lokal tadah hujan dan tanaman kering lainnya, dimana tembakau merupakan tanaman yang paling penting. Pemeliharaan domba yang mulai terdapat pada ketinggian sekitar 750 meter merupakan suatu komponen penting dalam ekonomi pertanian di daerah ini. Di atas ketinggian ini terdapat penanaman sayuran untuk keperluan penduduk di Bandung dan juga di Jakarta. Industri susu sapi yang dulu pernah dihubungkan dengan produksi sayuran, telah menurun selama 40 tahun terakhir ini karena penyusutan pemasaran yang disebabkan oleh biaya produksinya yang tinggi. Sesudah itu pada ketinggian sekitar 1.250 meter perkebunan teh milik pemerintah merupakan bentuk penggunaan tanah yang paling dominan. Hutan-hutan

---

<sup>259</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 28

lindung di tanah milik negara masih menutupi puncak-puncak dan lereng-lereng tinggi gunung. Akan tetapi angka 25 persen untuk hutan hampir pasti merupakan angka yang berlebihan. Di berbagai tempat di lereng tinggi hutan-hutan telah ditebang oleh orang perdesaan untuk menanam padi ladang dan membuat kayu arang. Akibat dari penebangan hutan ini, yang telah berjalan sedikitnya tiga dasawarsa terakhir ini, nyata pada sedimentasi yang semakin bertambah di Sungai Citarum<sup>260</sup>.

Di sepanjang daerah banjir Citarum dan pada bukit-bukit rendah di kaki pegunungan, pembuatan bata merah merupakan industri rakyat yang penting. Dalam industri ini bahan pelekat bata merah tidak diperlukan sebab tanah liat ini dapat menempel dengan sendirinya. Di tempat-tempat yang terlalu curam untuk pertanian, penduduk perdesaan menggali lereng-lereng bukit untuk mendapatkan tanah yang diperlukan di Bandung sebagai bahan pondasi bangunan. Penduduk lainnya tiap hari menggali Sungai Citarum dan anak sungainya untuk mengumpulkan pasir, kerikil, dan batu untuk industri konstruksi di Bandung.<sup>261</sup>

Kini Citarum bukan hanya menjadi bagian dari sumber penghidupan sebagian penduduk perdesaan di Kabupaten Bandung. Seiring dengan program pemerintah untuk membendung aliran sungai ini demi kepentingan pembangkit tenaga listrik, beberapa persoalan sebagai dampak ikutan mengemuka. Persoalan paling utama adalah luapan air Citarum ketika musim penghujan tiba. Disinyalir, luapan air terjadi akibat pendangkalan daerah aliran sungai, juha curah hujan yang tinggi sementara kondisi lahan hutan di hulu semakin susut. Pendangkalan Daerah Aliran Sungai ini tidak dapat tidak

---

<sup>260</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 29

<sup>261</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 30

merupakan bagian dari dampak bendungan di badan sungai Citarum itu sendiri. Lebih dari itu, banjir ini juga akibat jumlah penduduk yang kian banyak sementara pola kehidupan yang masih tradisional, yaitu kebiasaan buruk untuk membuang sampah ke sungai. Akibatnya, saat musim penghujan tiba sampah-sampah rumah tangga tersebut berlomba dengan lumpur yang terbawa air dari hulu menggumpal dan menyumbat atau menghambat aliran sungai.

Beban yang ditanggung oleh Citarum bukan hanya sampah rumah tangga, melainkan juga sampah industri. Industri di Kabupaten Bandung merupakan salahsatu bagian penting dalam industri di Indonesia. Catatan sejarah perkembangan perindustrian di Indonesia, Kabupaten Bandung merupakan salah satu wilayah industri yang terpenting di negara ini. Hal tersebut dimungkinkan karena Bandung sebagai ibukota Provinsi Jawa Barat merupakan salah satu kota besar di Indonesia yang memiliki lokasi strategis untuk tumbuh dan berkembangnya sektor industri. Aktivitas perekonomian yang tinggi, letaknya yang berdampingan dengan Jakarta sebagai pusat pemasaran, kondisi morfologi yang relatif datar, ketersediaan air yang berlimpah, dan jumlah penduduk yang banyak merupakan faktor-faktor lokasi yang diharapkan bagi keberadaan industri. Faktor-faktor lokasi tersebut sangat menentukan karakteristik industri yang tumbuh dan berkembang di Kabupaten Bandung.

Ketersediaan jumlah tenaga kerja yang besar dengan kualifikasi pendidikan yang rendah banyak tersedia di wilayah ini. Dengan demikian, industri yang berkembang pun merupakan industri yang bersifat membutuhkan tenaga kerja yang banyak, seperti industri tekstil dan garment. Tingkat pendidikan dan keahlian bukan merupakan tuntutan utama

pada kedua industri tersebut. Hal ini dimungkinkan karena di dalam proses produksinya tidak atau kurang terdapat pengerjaan yang rumit sehingga memerlukan keahlian yang tinggi. Sebagian besar tenaga kerjanya adalah berpendidikan SD dan SMP, hanya sebagian kecil saja dari mereka yang berpendidikan SMA dan Perguruan Tinggi.

Industri-industri yang sangat terkenal di wilayah ini selama sejarah perkembangan industri seperti Patal Padalarang, Patal Banjaran, dan Patal Majalaya. Sejak tahun lima puluhan, kota Majalaya di Kabupaten Bandung sudah terkenal dengan industri tekstilnya. Perkembangan selanjutnya ternyata menunjukkan kota-kota lain di sekitarnya pun berkembang menjadi kota industri. Sebut saja misalnya Kecamatan Cimahi Selatan, Leuwigajah (keduanya sekarang masuk daerah batas Kota Cimahi), Dayeuhkolot, Banjaran, Cikancung, dan sebagainya. Industri yang berkembang pun ternyata tidak hanya tekstil. Kini, ada industri garmen sebagai industri lanjutannya. Juga berkembang industri-industri yang tidak berkaitan dengan tekstil seperti industri makanan dan mainan, kimia, kayu, bambu, rotan, dan sejenisnya, industri barang-barang dari logam, dan industri lainnya.

Kegiatan industri yang dilaksanakan di suatu wilayah tentunya dapat menimbulkan beberapa dampak bagi kehidupan manusia dan lingkungan sekitarnya, baik sifatnya positif maupun negatif. Pengaruh kegiatan industri yang positif, dalam arti mendukung ke arah kemakmuran dan kesejahteraan umat manusia hendaknya terus dikembangkan, sedangkan yang sifatnya negatif perlu dihindari atau diminimalisasi. Beberapa pengaruh positif kegiatan industri antara lain kegiatan ekonomi sektor industri mampu menyerap tenaga kerja dalam jumlah yang banyak, meningkatkan devisa bagi negara, tidak selalu

menggantungkan diri terhadap barang-barang impor, dapat membangkitkan ekonomi penduduk sekitar kawasan industri.

Keberadaan industri-industri di Kabupaten Bandung berperan sangat besar terhadap peningkatan perekonomian. Kabupaten Bandung adalah salah satu dari sedikit kabupaten di Jawa Barat yang produk domestik brutonya terutama berasal dari sektor industri. Industri yang menyediakan lapangan kerja, memberikan pemasukan bagi PAD dalam bentuk PBB yang lebih tinggi, memberikan pemasukan dari berbagai retribusi dan sebagainya. Adapun pengaruh negatif yang dapat timbul antara lain: sering kali pembuangan limbah cair yang dialirkan ke sungai atau badan-badan air lainnya menimbulkan pencemaran air, apabila tidak dinetralkan terlebih dahulu, asap pabrik sebagai sisa pembakaran dapat menimbulkan polusi udara yang mengakibatkan bahang kota atau kenaikan suhu udara di wilayah perkotaan, kegiatan industri terkadang mengakibatkan kebisingan atau polusi suara, kesehatan manusia dapat terganggu oleh polusi udara, air dan tanah.

Berkembangnya industri di perkotaan terkadang mengakibatkan gejala urbanisme pada tenaga kerja yang berasal dari daerah perdesaan yang sering kali bersifat negatif.<sup>262</sup> Demikian halnya dengan keberadaan industri-industri di Kabupaten Bandung, selama beberapa tahun terakhir kerap menjadi suatu permasalahan terutama terhadap kelestarian dan pencemaran lingkungan di sekitarnya.

## 2. Bandung, perjumpaan Sunda dan Islam

Penduduk pribumi di Bandung adalah orang Sunda. Istilah Sunda dewasa ini telah memasuki kehidupan masyarakat

---

<sup>262</sup> A. Djadja Saefullah, *Modernisasi Perdesaan, Dampak Mobilitas Penduduk*. (Bandung: AIPI, 2008), 82.

Indonesia yang menunjuk kepada pengertian kebudayaan, etnis, geografis, administrasi pemerintahan, dan sosial. Di samping itu, istilah tersebut telah memasuki pula dunia ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu sosial dan humaniora, yang membahas tentang Indonesia, khususnya kebudayaan Sunda. Ekadjati,<sup>263</sup> mengutip dari R.W. van Bemmelen (1949), Sunda adalah sebuah istilah yang digunakan untuk menamai dataran bagian barat laut wilayah India Timur, sedangkan dataran bagian tenggara dinamai Sahul. Dataran Sunda dikelilingi oleh sistim Gunung Sunda yang melingkar (*circum Sunda Mountain System*) yang panjangnya sekitar 7.000 km. Dataran Sunda (*circum-Sunda System*) itu terdiri atas dua bagian utama, yaitu bagian utara yang meliputi Kepulauan Filipina dan pulau-pulau karang sepanjang Lautan Pasifik bagian barat serta bagian selatan yang terbentang dari timur ke barat mulai Maluku bagian selatan hingga Lembah Brahmaputra di Assam (India).

Dengan demikian, bagian selatan dataran Sunda itu dibentuk oleh kawasan mulai Pulau Banda di timur terus ke arah barat melalui pulau-pulau di Kepulauan Sunda Kecil (*the Lesser Sunda Islands*), Jawa, Sumatera, Kepulauan Andaman, dan Nikobar sampai ke Arakan Yoma di Birma. Selanjutnya, dataran ini bersambung dengan kawasan Sistim Gunung Himalaya di barat dan dataran Sahul di timur. Di samping itu, dalam buku-buku ilmu bumi dikenal pula istilah Sunda Besar dan Sunda Kecil. Sunda Besar adalah himpunan pulau yang berukuran besar, yaitu terdiri atas Sumatera, Jawa, Madura, dan Kalimantan. Sedangkan Sunda Kecil adalah deretan pulau yang berukuran lebih kecil yang terletak di sebelah timur Pulau Jawa sejak dari Pulau Bali di sebelah barat hingga Pulau Timor di sebelah timur

---

<sup>263</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1) ...*, 1.

meliputi Pulau-pulau Lombok, Flores, Sumbawa, Sumba, Roti dan lain-lain.

Sementara itu istilah Sunda yang menunjukkan pengertian wilayah di bagian barat Pulau Jawa dengan segala aktivitas kehidupan manusia di dalamnya, muncul untuk pertama kalinya pada abad ke-9 Masehi. Istilah tersebut tercatat dalam prasasti yang ditemukan di Kebon Kopi, Bogor beraksara Jawa Kuna dan berbahasa Melayu Kuna. Bahwa terjadi peristiwa untuk mengembalikan kekuasaan *prahajian Sunda* pada tahun 854 Masehi.<sup>264</sup> Dengan kata lain, pada waktu itu telah ada wilayah yang diberi nama Sunda dan dipimpin oleh penguasa yang dijuluki *prahajian Sunda*. Tidak dijelaskan lebih jauh dalam prasasti itu, kapan Kerajaan Sunda itu didirikan. Petunjuk tentang waktu berdirinya Kerajaan Sunda menurut Ekadjati<sup>265</sup> terdapat dalam sumber sekunder, yaitu dalam naskah berbahasa Sunda kuno. Menurut sumber ini, Kerajaan Sunda didirikan oleh Maharaja Tarusbawa. Menurut naskah *Nagarakretabhumi*, Maharaja Tarusbawa memerintah pada tahun 591-645 Saka yang sama dengan tahun 669/670-723/724 Masehi. Ia merupakan penerus raja-raja Tarumanagara.

Berdasarkan sumber sekunder tersebut, menurut Ekadjati berarti Kerajaan Sunda berdiri pada akhir abad ke-7 Masehi atau abad ke-8 Masehi. Jadi, sejak itu istilah Sunda mulai digunakan sebagai nama kerajaan. Masa itu termasuk awal proses masuknya kebudayaan Hindu (India) ke Indonesia yang berlangsung sejak sekitar abad pertama Masehi. Prasasti-prasasti yang ditemukan di Jawa Barat yang berasal dari abad ke-5

---

<sup>264</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda Masa Silam* (Jakarta: Edatama Mediasastra, 2010), 48.

<sup>265</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1) ...*, 2-3.

Masehi, yaitu dari zaman Kerajaan Tarumanagara ditulis dalam bahasa Sanskerta dan huruf *Pallawa*. Bahasa dan huruf tersebut menjadi media kebudayaan Hindu.<sup>266</sup>

Selanjutnya, eksistensi Kerajaan Sunda disaksikan oleh beberapa orang Portugis pada awal abad ke-16 Masehi. Pertama-tama, adalah kesaksian Tome Pires, seorang bangsa Portugis yang mengadakan perjalanan keliling Kepulauan Nusantara dengan kapal laut pada tahun 1513. Dalam perjalanan keliling itu, ia antara lain mengunjungi pesisir utara Pulau Jawa dan singgah di beberapa kota pelabuhan, termasuk kota-kota pelabuhan yang berada di bawah kuasa Kerajaan Sunda. Menurut Tome Pires, pada waktu itu Kerajaan Sunda menempati wilayah yang disebut tanah Sunda. Tanah Sunda terpisah dari tanah Jawa, katanya, dengan batasnya Sungai Cimanuk. Dikatakan pula bahwa Cimanuk adalah kota pelabuhan yang terletak di muara sungai. Kota pelabuhan itu merupakan bagian ujung timur wilayah Kerajaan Sunda. Kota pelabuhan Cirebon yang terletak di sebelah timur Cimanuk, dikatakan tidak termasuk wilayah Kerajaan Sunda. Jadi, menurut Tome Pires, wilayah Kerajaan Sunda meliputi wilayah dari Cimanuk ke barat sampai daerah Banten.<sup>267</sup>

Menurut Ekadjati, agaknya, Tome Pires membedakan Sunda dan Jawa itu berdasarkan segi geografis, bahasa, dan agama sebagaimana ia saksikan secara selintas di daerah pesisir saja, tanpa memperhatikan keadaan daerah pedalaman dan masa lalu daerah itu. Memang Tome Pires pun mengungkapkan bahwa di wilayah pesisir sedang terjadi proses perubahan wilayah

---

<sup>266</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1)...*, 3.

<sup>267</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1 ...)*, 5; Dennys Lombard, *Nusa Jawa 1 Batas-batas Pembaratan* (Jakarta: Gramedia, 2008), 32.

kekuasaan, penduduk, dan agama. Namun, di daerah pedalaman (Galuh) pada masa itu masih berada di bawah kekuasaan Kerajaan Sunda.<sup>268</sup>

Dalam perkembangan lain istilah Sunda digunakan pula dalam konotasi manusia atau kelompok manusia, yaitu dengan sebutan urang Sunda (orang Sunda). Orang Sunda adalah orang yang mengaku dirinya dan diakui oleh orang lain sebagai orang Sunda. Di dalam definisi tersebut tercakup kriteria berdasarkan keturunan (hubungan darah) dan berdasarkan sosial budaya sekaligus. Menurut kriteria pertama, seseorang atau sekelompok orang bisa disebut orang Sunda, jika orang tuanya, baik dari pihak ayah maupun dari pihak ibu ataupun keduanya, orang Sunda, di mana pun ia atau mereka berada dan dibesarkan. Menurut kriteria kedua, orang Sunda adalah orang atau sekelompok orang yang dibesarkan dalam lingkungan sosial budaya Sunda dan dalam hidupnya menghayati serta mempergunakan norma-norma dan nilai-nilai budaya Sunda. Dalam hal ini tempat tinggal, kehidupan sosial budaya, dan sikap orangnya yang dianggap penting.

Bisa saja seseorang atau sekelompok orang yang orang tuanya atau leluhurnya orang Sunda, menjadi bukan orang Sunda karena ia atau mereka tidak mengenal, menghayati, dan mempergunakan norma-norma dan nilai-nilai sosial budaya Sunda dalam hidupnya. Sebaliknya, seseorang atau sekelompok orang yang orang tuanya atau leluhurnya bukan orang Sunda, menjadi orang Sunda karena ia atau mereka dilahirkan, dibesarkan, dan hidup dalam lingkungan sosial budaya Sunda serta menghayati dan mempergunakan norma-norma dan nilai-nilai sosial budaya Sunda dalam hidupnya. Perlu dikemukakan

---

<sup>268</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1) ...*, 5

bahwa ada orang yang mendefinisikan orang Sunda berdasarkan salah satu kriteria tersebut di atas.<sup>269</sup>

Orang Sunda, oleh orang yang tinggal di daerah pesisir, misalnya penduduk Cirebon, biasa disebut urang gunung, *wong gunung*, dan *tiyang gunung*, artinya orang gunung.<sup>270</sup> Besar kemungkinan timbulnya sebutan tersebut setelah adanya anggapan bahwa pusat Tanah Sunda di Priangan. Priangan memang merupakan daerah pegunungan dengan puncak-puncaknya yang cukup tinggi (lihat: uraian tentang lokasi dan lingkungan alam). Dalam pada itu, peranan orang Sunda di daerah pesisir sejak akhir abad ke-16 Masehi dianggap berakhir, beralih ke daerah pegunungan atau pedalaman.

Sunda dipertalikan pula secara erat dengan pengertian kebudayaan. Bahwa ada yang dinamakan kebudayaan Sunda, yaitu kebudayaan yang hidup, tumbuh, dan berkembang di kalangan orang Sunda yang pada umumnya berdomisili di Tanah Sunda. Kebudayaan Sunda dalam tata kehidupan sosial budaya bangsa Indonesia digolongkan ke dalam kebudayaan daerah dan ada yang menamai kebudayaan suku bangsa, untuk membedakan dengan kebudayaan nasional. Di samping memiliki persamaan-persamaan dengan kebudayaan daerah lain di Indonesia, kebudayaan Sunda memiliki ciri-ciri khas tersendiri yang membedakannya dari kebudayaan-kebudayaan lain.

Berdasarkan sensus tahun 2010, orang Sunda, dalam pengertian seperti yang ditawarkan Ajip Rosidi di muka, menempati posisi mayoritas dalam memeluk Islam sebagai agamanya.<sup>271</sup> Hal ini berarti betapa Islam, bukan hanya menjadi

---

<sup>269</sup> Ajip Rosidi, *Manusia Sunda* (Bandung: Kiblat, 2009), 13.

<sup>270</sup> Nina Herlina Lubis [a] *Kehidupan Kaum Menak...*, 26.; Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1) ...*, 8.

<sup>271</sup> Terdapat sekitar 42 juta umat Islam di Jawa Barat yang menunjukkan

agama yang dianut oleh penduduk Tatar Pasundan yang sekarang disebut Jawa Barat ini, telah menjadi semacam identitas kebudayaan juga. Atas dasar hal itu wajar kiranya jika kemudian melahirkan sebuah idiom Sunda Islam dan Islam Sunda.<sup>272</sup> Konsepsi ini menjadi penting dalam menelaah gerakan sosial Muslim perdesaan di Jawa Barat ini. Kehadiran Islam dalam kesundaan dan keislaman dalam sunda yang menjadi perangkat kehidupan dalam keseharian termasuk di perdesaan Jawa Barat menjadi bagian penting untuk dianalisis. Tidak kalah pentingnya adalah, bagaimana memahami akar historis kehadiran Islam di Tatar Sunda itu sendiri.

Kehadiran Islam di Tatar Sunda disinyalir seiringan dengan fase awal proses kedatangan Islam ke Nusantara yaitu abad pertama sampai keempat hijriyah.<sup>273</sup> Hal ini antara lain ditandai kehadiran para pedagang Muslim yang singgah di berbagai pelabuhan di Sumatra sejak permulaan abad ke-7 Masehi. Proses Islamisasi di tatar Sunda terjadi dan dipermudah karena adanya dukungan dari kedua belah pihak yakni orang-orang Muslim

---

angka 98 persen. Angka ini jelas melampaui prosentasi keseluruhan umat Islam di Indonesia. Cukup mengherankan bahwa jika dilihat dari aspek kesejarahan pada dasarnya seperti halnya daerah lain di Nusantara, Sunda pada masa lalu merupakan bagan dari kebudayaan agama-agama terdahulu yang hadir, seperti Hindu dan Budha. Namun, keberadaan Islam dewasa ini di Sunda yang menjadi mayoritas dan bahkan hamper bisa dikatakan tidak begitu terpengaruh dengan kehadiran Keristen.

<sup>272</sup> Konon ungkapan Islam itu Sunda dan Sunda itu Islam pertama kali diungkapkan oleh Endang Saefudin Anshori dalam sebuah sawala di Bandung pada tahun 1967. Neneng KH Lahpan, 'Koseptualisasi Islam-Sunda dalam Perbincangan' dalam Julian Mille dan Dede Syarif, *Islam dan Regionalisme* (Bandung: Pustakajaya, 2015), 78.

<sup>273</sup> Apipudin, *Penyebaran Islam di Daerah Galuh sampai dengan Abad ke-17* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2010); Hamka, *Sejarah Umat Islam Jilid IV* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 35.

pendatang yang mengajarkan agama Islam dan golongan masyarakat yang menerimanya.

Tentang keterbukaan masyarakat Sunda untuk menerima Islam, menurut Mille dan Syarif memiliki tiga argumen.<sup>274</sup> *Pertama*, mengutip dari Snouck Hugronye, yaitu adanya dorongan dari elit Sunda berupa mediasi antara Islam dengan nilai-nilai kosmologi dalam kebudayaan Sunda. Hanya saja eksistensi kelompok elit ini kemudian tidak cukup kuat, bahkan nyaris hilang pada masa pasca kemerdekaan. *Kedua*, akibat kebijakan *preanger stelsel*, para elit Muslim di wilayah Sunda banyak yang menjadi kelas pemilik tanah. Pada masa itu, bukan hanya elit birokrasi saja, melainkan juga elit keagamaan memiliki kewenangan untuk mengumpulkan pajak. Posisi dan peran yang dimiliki tadi menjadikan kelompok elit sebagai kelompok yang secara ekonomi mandiri sehingga dapat dengan mudah memindahkan kepemilikan tanah-tanah yang ada (tanah pertanian dan infrastruktur keagamaan seperti masjid dan lembaga pendidikan). Adanya hak-hak istimewa tadi menjadi dasar terbentuknya posisi strategis bagi kelompok elit di kalangan Muslim Jawa Barat, bukan hanya sebagai tokoh agama, tapi juga sebagai aktor ekonomi dan politik. *Ketiga*, agama selain Islam, seperti Kristen, tidak cukup sukses menyebar di wilayah Jawa Barat. Pada awal abad ke-19, para penyebar agama Kristen tidak diperbolehkan masuk ke wilayah Jawa Barat. Hal ini seiring dengan menguatnya kesadaran kolektif masyarakat pribumi (termasuk Sunda) untuk menolak segala bentuk penjajahan, dan kebetulan agama penjajah ini adalah Kristen.

Selain tawaran Millie dan Syarif di atas, kiranya ada argumen lain. Nilai-nilai teologis Islam seirisan dengan nilai-nilai religius

---

<sup>274</sup> Julian Millie dan Dede Syarif, *Islam dan Regionalisme...*, 13.

yang telah dimiliki oleh orang Sunda kuno. Memang sebelum Islam hadir, di Tatar Sunda telah terlebih dahulu hadir agama Hindu dan Budha, bahkan menjadi semacam agama resmi kerajaan. Namun demikian, dalam pandangan Munandar, agama-agama yang berasal dari India tersebut hanya menjadi semacam kulit saja dalam kehidupan keberagamaan orang Sunda. Hal ini dikarenakan dalam tataran isi masih mengedepankan tata nilai yang “asli”. Pengenalan masyarakat Sunda kuno tentang ajaran Hindu-Buddha serupa dengan yang dikenal oleh masyarakat sezaman lainnya di Jawa. Hal yang berbeda hanyalah terletak pada tingkat pemahaman dan kedalaman kehidupan beragamanya saja. Jika masyarakat Jawa kuno meninggalkan bermacam bukti arkeologis di wilayahnya, seperti candi, *petirthaan*, stupa, dan punden berundak; masyarakat Sunda kuno hanya sedikit meninggalkan bangunan suci seperti itu.<sup>275</sup> Menurut Munandar,<sup>276</sup> andaikata peninggalan bangunan suci tersebut menjadi tolok ukur, maka segera saja dapat disimpulkan bahwa masyarakat Jawa kuno jauh lebih baik dalam penghayatan dan pelaksanaan peribadatan agama Hindu-Buddha, sedangkan masyarakat Sunda kuno agaknya sangat kurang menghayatinya, karena terbatasnya bangunan suci yang ditinggalkannya.

Bagi masyarakat Sunda kuno, bahkan ada gejala campuran antara agama Hindu Siwa dan Buddha dengan suatu bentuk “agama pribumi”. Tokoh *Sanghyang* atau *Hyang* tentu berasal dari konsepsi “agama asli”. Tokoh tersebut dibedakan dengan dewa-dewa Hindu-Buddha.<sup>277</sup> Ternyata kedudukan dewa-dewa

---

<sup>275</sup> Dennys Lombard, *Nusa Jawa 1...*, 32

<sup>276</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda masa Silam...*, 50.

<sup>277</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda Zaman Pajajaran, Jilid II* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 2005), 173.

yang berasal dari konsepsi keagamaan India diposisikan lebih rendah dari pada *Hyang* yang merupakan kekuatan transenden dari “agama Sunda”. Mengutip dari Danasasmita, Munandar<sup>278</sup> menunjukkan bahwa dalam naskah *Sanghyang Siksakanda Ng Karesian* yang digubah tahun 1518 M, disebutkan: “... mangkubumi bakti di ratu, ratu bakti di dewata, dewata bakti di hyang...” yang artinya adalah “... mangkubumi tunduk kepada raja, raja tunduk kepada dewata, dewata tunduk kepada hyang ...”

Menurut Munandar<sup>279</sup>, hal yang hampir setara dijumpai pula dalam kitab *Tantu Panggelaran* dan *Korawasrama* yang berasal dari kebudayaan Jawa kuno dalam kronologi yang hampir semasa dengan *Sanghyang Siksakanda Ng Karesian* (abad ke-15 M). Dalam uraian kedua kitab Jawa kuno tersebut tersirat kesan bahwa kebudayaan India lebih rendah kedudukannya daripada kebudayaan Jawa.

Demikianlah dalam periode terakhir perkembangan agama Hindu-Buddha di Jawa agaknya terdapat suatu pandangan yang sama, baik dalam masyarakat Jawa kuno maupun Sunda kuno, bahwa kedudukan dewa-dewa Hindu-Budha berada setingkat lebih rendah dari Hyang. Dalam Kitab *Tangtu Paanggeleran* disebutkan adanya tokoh supernatural yang disebut dengan *Sanghyang Taya*, yang berkedudukan lebih tinggi dari *Sanghyang Parameswara* (Batara Guru). *Taya* merupakan kata Jawa asli yang berarti ‘tidak ada’, dalam bahasa Sunda disebut dengan *teu aya*. Istilah *Taya* digunakan untuk menyebut dewa tertinggi dari konsepsi Jawa asli, jadi bukan dewata dari India, artinya setara dengan *Sanghyang Wenang* ataupun *Sanghyang*

---

<sup>278</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda masa Silam...*, 51.

<sup>279</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda masa Silam...*, 51.

*Tunggal* yang mengacu kepada kontrak tentang Kekuatan Yang Maha Kuasa.<sup>280</sup>

Selanjutnya menurut Munandar, dalam kitab Sunda kuno yang disusun dalam bahasa Jawa kuno, yaitu *Serat Dewabuda* (selesai digubah tahun 1435 M) dinyatakan bahwa terdapat alam lain yang berada di atas *Swarloka* (Hindu) ataupun *Sunyata* (Buddha). Alam ini dinamakan *Taya*, yang terdiri dari *Taya*, *Paramataya*, *Atyantataya*, *Nirmalataya*, *Sunammataya*, *Acintyataya*, serta lapisan paling atas terdapat *Abhyantarataya*. Di alam tersebut tiada terlihat cahaya bintang, bulan, matahari, dan suara semua makhluk manusia, karena semua itu tidaklah sampai ke sana.<sup>281</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa terdapat konsepsi penting suatu kekuatan supernatural yang tidak berasal dari ajaran agama-agama India, justru suatu kekuatan supernatural yang mungkin pernah berkembang sebelumnya, jauh sebelum kedatangan pengaruh India. Apabila diperhatikan, situs-situs yang berasal dari periode pra-pengaruh India di Jawa bagian barat (baca: masa prasejarah), situs-situs tersebut berlokasi di dataran tinggi atau gunung-gunung. Sudah tentu pada masa prasejarah sudah dikenal adanya religi dalam bentuk yang sederhana sekalipun, dan mulai berkembang dalam masa bercocok tanam dan perundagian.

Demikianlah bahwa *Sanghyang* lebih dirincikan lagi dalam *Serat Dewabuda*, dan *Sanghyang* dapat didekati dengan kearifan. Kearifan merupakan kata kunci bagi pemujaan terhadap *Sanghyang*, namun kearifan tersebut merupakan konsep yang cukup luas dan mendalam tentang berbagai aspek dalam

---

<sup>280</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda masa Silam...*, 51.

<sup>281</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda masa Silam...*, 52-53

kehidupan. Mengutip dari Ayat Rohaedi, Munandar<sup>282</sup> menyebutkan bahwa dalam naskah *Jatiniskala* disebutkan rincian tentang *Sanghyang Batara Premana* dengan menyatakan diriNya sebagai berikut. “Akulah si *Ijuna Jati*, karena bukankah Aku memiliki kediaman *Rahyang Hurip* (sang kehidupan), tidak ada daya, kata dan semangat. Semuanya tidak akan melebihi itu, karena hidup adalah hidupku, karena tapa adalah tapaku, karena daya adalah dayaku, karena kata adalah kataku, karena semangat adalah semangatku. Semua kejernihan menembus dunia *niskala* (= tanpa waktu, langgeng) inti dunia, inti dunia adalah inti siang yang benderang”

Ditilik dari namaNya dan juga “pengakuanNya”, *Sanghyang/Batara Premana* tersebut agaknya bukan Siwa atau Buddha, dan bukan pula panteon Hindu-Buddha lain. Sangat mungkin *Sanghyang Premana* sama dengan *Sanghyang Taya* yang disebutkan dalam sumber karya sastra Jawa dan Sunda kuno lain yang telah diuraikan terdahulu. *Batara Premana* atau *Sanghyang Taya*, jelas menduduki peringkat lebih tinggi daripada dewata Hindu dan Buddha. Karena sifatnya yang sangat abstrak dan tidak dapat didekati dengan pancaindera, sudah tentu masyarakat Sunda kuno masa itu agaknya tidak memerlukan arca yang merupakan simbol *superhuman being* yang tertinggi itu.<sup>283</sup>

Pandangan Ekajati tentang mudahnya Islam menjadi agama yang diserap orang Sunda karena beberapa alasan berikut. *Pertama*, adanya kebebasan dalam beragama sehingga orang bebas untuk memilih agama dan sekte menurut keyakinannya masing-masing. *Kedua*, terjadinya sinkretisme dalam ajaran

---

<sup>282</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda masa Silam...*, 55.

<sup>283</sup> Agus Aris Munandar, *Tatar Sunda masa Silam...*, 55.

agama dan kepercayaan, misalkan animisme, hinduisme, budhisme, dan Islam, semua agama tersebut mengalami sinkretisme dalam perjalanan hidup manusia. *Ketiga*, kedua hal yang disebutkan di atas berlangsung secara damai dan alamiah sehingga tidak pernah terjadi konflik antara penganut agama yang satu dengan penganut agama yang lain.<sup>284</sup> Lebih lanjut, menurutnya, kajian atas sumber-sumber informasi mengenai keagamaan pada zaman Sunda masa lampau menunjukkan bahwa masyarakat Sunda telah memiliki gambaran tentang beberapa konsep yang esensial. *Pertama*, gambaran tentang ketuhanan menurut persepsi orang Sunda sendiri. *Kedua*, gambaran tentang kehidupan sesudah kematian, *Ketiga*, gambaran tentang cara-cara untuk mendapatkan keselamatan di dunia dan di akhirat dengan melakukan amal dan tapa sesuai dengan kedudukannya.<sup>285</sup> Gagasan Ekadjati ini sejalan dengan informasi Munandar sebelumnya.

Proses Islamisasi di Jawa Barat pada dasarnya tidak terlepas dari politik Demak yang tidak begitu senang terhadap politik *Pakwan* Pajajaran yang menjalin hubungan baik dengan orang-orang Portugis, yang waktu itu telah bercokol di Malaka. Munculnya Portugis di Semenanjung Melayu dipandang sebagai suatu ancaman oleh penguasa Demak. Sebab, setelah berhasil menaklukkan Malaka tahun 1511, orang-orang Portugis banyak terlibat dalam peperangan melawan Islam dan perdagangan Muslimin di kepulauan Indonesia. Mereka berusaha memperluas kekuasaannya, antara lain melalui kristenisasi penduduk Pribumi. Oleh karena itu, ada yang menafsirkan bahwa proses Islamisasi ke daerah Priangan, secara tidak langsung merupakan basil propaganda anti-Kristen. Inilah satu kenyataan yang

<sup>284</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda Zaman Pajajaran, Jilid II ...*, 172.

<sup>285</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda Zaman Pajajaran, Jilid II ...*, 175.

menarik perhatian Wertheim, di mana kehadiran bangsa Barat, tepatnya orang-orang Portugis, telah membantu mempercepat proses Islamisasi di Indonesia.<sup>286</sup>

Menurut Apipudin, berdasarkan naskah *Carita Purwaka Caruban Nagari* yang disusun oleh Pangeran Arya Carbon tahun 1720, tempat pendidikan Islam pertama di daerah Jawa Barat adalah di Bukit Sembung, Cirebon. Letaknya kurang lebih 5 km sebelah barat kota Cirebon sekarang, yaitu sekitar kompleks makam Gunung Jati. Pada tahun 1470 ke tempat ini datang seorang ulama dari tanah Arab, bernama Syarif Hidayat. Dalam naskah ini disebutkan bahwa ulama itu adalah anak Sultan Mahmud, penguasa Mesir. Sedangkan ibunya bernama Nyi Lara Santang, seorang keturunan penguasa Tanah Sunda. Ia datang ke tanah leluhur ibunya dengan maksud menyebarkan agama Islam.<sup>287</sup>

Berbeda dengan naskah *Purwaka Caruban* di atas, menurut naskah "*Carita Parahiyangan*" diceritakan seorang pemeluk agama Islam yang pertama kali di tatar Sunda adalah Bratalegawa putra kedua Prabu Guru Pangandiparamarta Jayadewabrata atau Sang Bunisora penguasa kerajaan Galuh.<sup>288</sup> Ia memilih hidupnya sebagai saudagar besar biasa berlayar ke Sumatra, Cina, India, Srilangka, Iran, sampai ke negeri Arab. Ia menikah dengan seorang Muslimah dari Gujarat bernama Farhana binti Muhammad. Melalui pernikahan dengan seorang Muslimah ini, Bratalegawa memeluk Islam, kemudian menunaikan ibadah haji dan mendapat julukan Haji Baharudin. Sebagai orang yang pertama kali menunaikan ibadah haji di kerajaan Galuh, ia

---

<sup>286</sup> Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001), 48.

<sup>287</sup> Apipudin, *Penyebaran Islam...*, 111

<sup>288</sup> Apipudin, *Penyebaran Islam...*, 109.

dikenal dengan sebutan Haji Purwa.<sup>289</sup>

Sekembalinya dari Tanah Suci, Bratalegawa kemudian mengajak keluarga (termasuk raja Prabu Niskala Wastu), dan saudara-saudaranya untuk memeluk agama Islam. Sekalipun tidak banyak mendapat respon, tetapi Prabu Niskala Wastu mengizinkan Haji Purwa tinggal di sana sehingga tidak heran jika di Cirebon Girang, tempat tinggal Haji Purwa, sejak tahun 1337 Masehi, ajaran Islam sudah dikenal oleh masyarakat setempat.<sup>290</sup> Bila kedatangan Haji Purwa di tanah Sunda tahun 1337 Masehi dijadikan titik tolak masuknya Islam ke tatar Sunda, hal ini mengandung arti bahwa, *pertama*, agama Islam yang pertama kali masuk ke Tatar Sunda berasal dari Makah yang dibawa pedagang (Bratalegawa); dan, *kedua*, pada tahap awal kedatangannya, agama ini tidak hanya menyentuh daerah pesisir utara Jawa bagian Barat, tetapi diperkenalkan juga di daerah pedalaman. Akan tetapi, agama itu tidak segera menyebar secara luas di masyarakat disebabkan tokoh penyebarannya belum banyak dan pengaruh Hindu dari Kerajaan Galuh dan Kerajaan Sunda Pajajaran terhadap masyarakat setempat masih kuat.<sup>291</sup>

Pada tahap awal, sebagaimana dilakukan Bratalegawa, penyebaran agama Islam rupanya baru berlangsung secara terbatas di lingkungan tempat tinggal para tokoh agama tersebut. Seiring terbentuknya pesantren-pesantren sebagai tempat pembentukan kader ulama atau para guru agama yang mendidik para santri, syiar Islam mulai berkembang pesat di tatar Sunda sejak pertengahan abad ke-15. Agama Islam terus berkembang, apalagi setelah diperkenalkan dan disebarakan oleh Syarif

---

<sup>289</sup> Ayatrohaedi, *Sundakala Cuplikan Sejarah Sunda Berdasarkan Naskah-naskah Panitia Wangsakerta Cirebon* (Bandung: Pustaka Jaya, 2005), 132.

<sup>290</sup> Apipudin, *Penyebaran Islam ...*, 117-120.

<sup>291</sup> Apipudin, *Penyebaran Islam ...*, 110-111.

Hidayatullah yang dikenal sebagai Sunan Gunung Djati, pengganti dan keponakan Pangeran Walangsungsang, yang juga memiliki hubungan darah dengan para raja Padjajaran. Sunan Gunung Djati-lah pendiri dinasti raja-raja Cirebon dan kemudian Banten.<sup>292</sup> Oleh karena kedudukannya sebagai Wali Songo, ia pun mendapat penghormatan dari raja-raja lain di Jawa seperti Demak dan Pajang. Dari Cirebon Sunan Gunung Djati mengembangkan Islam ke daerah-daerah lain di Jawa Barat seperti Majalengka, Kuningan, Kawali (Galuh), Sunda Kelapa, dan Banten. Atas jasa-jasa Sunan Gunung Djati inilah, Islam kemudian menyebar ke seluruh daerah Tatar Sunda dan selanjutnya menjadi pandangan hidup dan membentuk kebudayaan religius, yang khas Tatar Sunda.<sup>293</sup>

Dalam tingkatan tertentu, pengaruh agama Islam dalam kehidupan orang-orang Sunda dapat dilihat pada beberapa hukum adat yang mereka pergunakan dalam praktek-praktek bermasyarakat. Di Jawa Barat, penyelenggaraan hukum waris jelas diatur secara Islam. Kemudian dalam perkawinan, juga dilaksanakan secara Islam, meskipun untuk kalangan tertentu kadangkala dipadukan dengan upacara adat, seperti adanya rangkaian upacara buka pintu, *sawer* dan *huap lingkung*. Akan tetapi, umumnya upacara adat seperti itu dilakukan setelah akad nikah dilangsungkan. Dalam kesempatan itu, para pemimpin yang bijaksana biasanya akan memberitahukan kepada para hadirin, bahwa upacara adat tersebut bukan merupakan rukun sah atau batalnya satu perkawinan secara Islam. Demikian juga

---

<sup>292</sup> Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 97-102.

<sup>293</sup> Lombard menilai Islam di Sunda memiliki karakteristik ortodoksi yang khas dan berbeda dengan Islam di Jawa yang menurutnya kental dengan nuansa sinkretik. Lihat dalam Dennys Lombard, *Nusa Nawa 1...*, 32.

dalam masalah panen padi atau jual beli, di beberapa tempat, ajaran Islam terlihat melekat di dalamnya.<sup>294</sup>

Di samping itu ada suatu kebiasaan pada sebagian orang Sunda yang suka memuliakan waktu atau tanggal tertentu, yang dianggapnya lebih mulia dari waktu lainnya, antara lain bulan Maulud (Mulud menurut lafal orang Sunda). Menurut kepercayaan orang Sunda, bulan Maulud merupakan bulan yang istimewa. Dalam bulan itu banyak sekali anjuran dan sekaligus banyak pula pantangannya bagi aktivitas tertentu. Bagi orang yang ingin mematangkan satu ilmu, maka dianjurkan untuk dilaksanakan pada bulan Maulud.<sup>295</sup> Misalnya untuk mematangkan ilmu penca, ilmu kebal atau ilmu kedigdayaan lainnya. Oleh karena itu, di kampung-kampung di wilayah Priangan ada istilah "*ngamuludkeun*" (membersihkan dalam bulan Maulud) barang-barang pusaka atau keramat, seperti keris, gulag, payung; atau mandi di sungai dengan kembang tujuh warna dan sebagainya.

Namun demikian, seiring dengan perkembangan gagasan purifikasi Islam dari hal-hal yang bertendensi bid'ah, khurafat dan takhayul, banyak orang yang tidak mau mengaku terus terang jika ditanya apakah masih percaya kepada hal-hal seperti itu. Padahal dalam kenyataannya, kebiasaan itu tetap berlangsung, hanya berganti warna saja dengan memakai atribut baru yaitu dengan memakai ayat Al-Qur'an dalam bacaannya dan huruf Arab dalam tulisannya.

Iskandar mencatat dalam tahun 1880-an sampai awal abad ke-20, di beberapa daerah di Priangan, menyebut tanggal 12

---

<sup>294</sup> Hasan Mustopa, *Adat Istiadat Orang Sunda* (Bandung: Alumni, 1985); Uton Muchtar dan Ki Umbara, *Modana* (Bandung: PT Mangle Panglipur, 1994).

<sup>295</sup> Kusnaka Adimihardja, 'Islam dan Kedaerahan di Jawa Barat' dalam Julian Mille dan Dede Syarif, *Islam dan Regionalisme...*, 133.

Maulud sebagai malam *wadi'at*. Pada malam itu banyak orang memberikan *sidkah*. Maksud dari *sidkah* itu adalah untuk menghormati kelahiran Nabi Muhammad SAW. Bahkan banyak yang merasa malu kalau tidak memberikan *sidkah* tersebut. Biasanya orang-orang kampung yang tidak kaya raya, cukup membuat makanan untuk satu orang, yang kemudian kirimkan kepada tetangga. Dengan cara dernikian mereka merasa sudah melunasi utang, dan tidak merasa berdosa lagi. Bagi yang mampu, mereka akan mengadakan semacam pesta atau hajatan. Dalam kesempatan itu barang-barang pusaka yang sering disebut *pakarang* kabuyutan diikutsertakan dalam upacara. Upacara tersebut kelihatannya seperti perintah agama, padahal sebenarnya masih merupakan kepercayaan lama yang disepuh warna Islam.<sup>296</sup>

Selain *sidkah* Maulud atau Rewah, pembauran upacara adat yang terlihat dalam upacara memperingati orang yang telah meninggal, seperti slametan ketiga, ketujuh atau keempat puluh harinya Meskipun dalam acara *slametan* itu diadakan pembacaan doa atau pengajian Al-Qur'an, namun dilihat dari sudut adanya penentuan hari ke-..., seperti hari ke-tiga atau ke-tujuh, jelas acara itu bukan ketentuan yang datangnya dari Islam. Pada awal abad ke-20 kebiasaan itu mulai dipergunjingkan kebenarannya secara Islam. Dalam kesenian rakyat pengaruh Islam juga kelihatan. Kesenian seperti itu, yang cukup tenar pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, antara lain: debus, doblang, genjingan, rudat, terbang muludan, atau terbang barzanji. Ada juga beberapa kepercayaan yang kelihatannya seolah-olah berdasarkan Islam, namun dalam prakteknya ternyata bertentangan dengan ajaran Islam.<sup>297</sup>

---

<sup>296</sup> Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah...*, 54.

<sup>297</sup> Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah...*, 55.

Corak keberislaman orang Sunda bisa dikatakan cukup dinamis dan kritis dalam membaca konteks sosial yang berlangsung. Kendati seperti disinggung di atas bahwa dalam lapis tertentu ada suatu harmoni antara nilai-nilai dan tradisi yang dimiliki Sunda dengan Islam, namun di sisi lain, ada semangat keberagamaan yang puritan dalam berislam. Di masa lampau dapat dicatat bahwa sentimen Islam telah menjadi spirit untuk menjadikan Islam sebagai sumber bahkan tatanan pemerintahan itu sendiri.

Jawa Barat pernah menjadi medan kelahiran semangat pembentukan negara Islam post kolonial yang diajukan oleh S.M. Kartosoewriyo.<sup>298</sup> Kartosoewiryo memang bukan *pituin* orang Sunda, tetapi ia menjadikan daerah Sunda dan mendapat dukungan dari sebagian orang Sunda untuk mendeklarasikan pembentukan Negara Islam Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun disaat yang sama juga ada penolakan dari orang Sunda lainnya, namun adanya gerakan ini menjadi catatan sejarah tersendiri bagi orang Sunda. Islam telah menjadi spirit gerakan perlawanan yang berangkat dari nilai teologis dan pemurnian teologi itu sendiri untuk menolak segala bentuk kerjasama dengan orang kafir.<sup>299</sup>

Tudingan kafir, musyrik atau syirik, sangat menyinggung harga diri orang Sunda. Seringkali emosi mereka terbakar hanya karena dituduh kafir, musyrik atau dianggap keluar dari Islam.

---

<sup>298</sup> Cornelis Van Dijk, *Rebellion Under the Banner of Islam, the Darul Islam of Indonesia* (The Hague - Martinus Nijhoff, 1981); Chiara Formichi, *Islam and the Making of the Nation Kartosuwiryo and political Islam in twentieth-century Indonesia* (Leiden : KITLV Press, 2012).

<sup>299</sup> Al Chaidar, *Wacana Ideologi Negara Islam Studi Harakah Darul Islam dan Moro National Liberation Front* (Jakarta: Darul Falah, 1999); Al Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo* (Jakarta: Darul Falah, 1999).

Demikian juga jika mendengar berita adanya perang melawan kafir, tidak sedikit yang langsung ikut mengangkat senjata di antaranya yang tidak berpikir panjang dan tanpa menunggu perintah langsung “mengangkat senjata”; atau berinisiatif untuk membantunya. Misalnya, pada tahun 1886 ketika terjadi pemberontakan petani di tanah partikelir Ciomas, Bogor, banyak penduduk daerah itu yang ikut terjun hanya karena adanya slogan perang *fi sabilillah*. Kemudian pada tahun 1891, ketika terdengar berita adanya Perang Aceh, yang mereka artikan sebagai perang antara Islam melawan kafir, maka di daerah Cicalengka, Kabupaten Bandung muncul gerakan di bawah pimpinan Ba Saliyo untuk mengumpulkan berbagai jenis tanaman tertentu guna membantu orang-orang Aceh di sana.<sup>300</sup> Besarnya pengaruh agama Islam dalam masyarakat Sunda di Priangan, antara lain terbaca dalam laporan serah terima jabatan Residen Priangan *Oosthout*. Ia mengatakan bahwa orang Sunda lebih bersemangat dan teguh dalam beragama ketimbang orang Jawa. Karenanya menurut dia, pemerintah harus hati-hati mengizinkan orang-orang Arab melakukan perjalanan ke daerah ini.

Konteks hari ini tentang kelekatan Sunda dengan Islam, misalnya dalam ungkapan *Nyunda*, *Nyantri* dan *Nyakola*. Menurut Salahudin kendati tiga hal tersebut pada umumnya merupakan sebuah prasyarat orang Sunda masakini yang akan menjadi pemimpin.<sup>301</sup> *Nyunda* merupakan keadaan orang Sunda yang bukan hanya tumbuh dan berada dalam lingkungan kesundaan, seperti yang disebutkan Ajip Rosidi di muka.<sup>302</sup>

---

<sup>300</sup> Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah...*, 56-57.

<sup>301</sup> Asep Salahudin, *Sufisme Sunda* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2017), 177.

<sup>302</sup> Ajip Rosidi, *Manusia Sunda...*, 14-15.

*Nyunda* merupakan cita ideal seseorang yang akan menjadi pemimpin agar menjadikan Sunda sebagai identitas bukan hanya dalam konteks budaya melainkan juga memahami dan menjiwai sepenuhnya hakikat kesundaan itu sendiri.<sup>303</sup> Sehingga, saat ia tampil ke permukaan sebagai pemimpin mewarisi cita-cita ideal orang Sunda dan membawa masyarakat Sunda ke pentas terbuka lengkap dengan kesejatian Sunda-nya tersebut.

*Nyantri*, adalah representasi dari keberisalaman. *Nyantri* yang berasal dari kata santri, yang hari ini lebih identik dengan Islam, yaitu seseorang yang memiliki pengetahuan Islam. Santri adalah mereka yang terpelajar dengan ilmu-ilmu keislaman sebagai wujud pengkajiannya tentang Islam di lembaga pendidikan Islam, yaitu pesantren. Tentu saja, konteks pesantren yang dimaksud adalah sebuah lembaga Islam yang dianggap cukup tua keberadaannya di Nusantara, tidak terkecuali di Jawa barat (Sunda). Kaitannya dengan *nyantri* seperti yang dimaksud oleh Salahudin di atas yaitu sebagai sebuah prasyarat tipe kepemimpinan Sunda, tentu bukan dalam maksud bahwa mereka itu harus pernah mengenyam pendidikan ala pesantren. Namun lebih kepada konteks pemahaman keislaman yang kuat dan mendalam, yang mampu mencegah dirinya dari segala bentuk tindakan tidak terpuji.<sup>304</sup> Hari ini, pemahaman Islam sudah semakin luas jangkauannya, tidak lagi menjadi khas pesantren. Kendati tentu saja pesantren seperti yang dimaksud demikian juga masih banyak. Hadirnya lembaga-lembaga pendidikan Islam seperti Sekolah Tinggi, Institut Agama Islam bahkan sekaliber Universitas Islam tentu menjadi bagian dari wahana seseorang untuk dikatakan *nyantri* tersebut.

---

<sup>303</sup> Asep Salahudin, *Sufisme Sunda...*, 179.

<sup>304</sup> Asep Salahudin, *Sufisme Sunda...*, 178.

*Nyakola*, yang berasal dari kata *sakola* (sekolah) adalah penanda bahwa seseorang itu merupakan kalangan intelektual atau cendikia. Perlu dipahami perbedaan penggunaan istilah *nyantri* dan *nyakola* disini, bahwa santri dan murid sekolah pada dasarnya adalah sama-sama orang yang sedang belajar. Hanya santri lebih identik sebagai pelajar Islam (di pesantren) yang notabene akhirnya ia akan menjadi intelektual Muslim. Sementara itu *nyakola* merepresentasikan intelektual yang dihasilkan dari pengajaran non agama. *Nyakola* menurut Ajip Rosidi menunjukkan tipe orang Sunda yang memiliki sopan santun, dan mendapat pendidikan ningrat (baik). Lawan dari *nyakola* menurutnya adalah *Dusun Meledug* (kampungan) yang jauh dari etika sopan santun.<sup>305</sup> Jelas sekali bahwa pesan kuat dari *nyakola* adalah agar seseorang yang ingin menyatakan diri sebagai tipe pemimpin Sunda mereka yang bukan hanya kuat keberisalamannya namun juga memiliki pengetahuan yang baik terkait dengan tugas-tugas kepemimpinannya itu.<sup>306</sup> *Nyunda*, *nyantri* dan *nyakola* dianggap mewakili cita ideal orang Sunda dewasa ini yang akan tampil ke pentas publik.

## **B. Kecamatan Arjasari**

Kecamatan Arjasari secara geografis terletak pada 107°<sup>30'</sup> - 107°<sup>40'</sup> Bujur Timur dan 7°<sup>30'</sup> - 7°<sup>80'</sup> Lintang Selatan.<sup>307</sup> Sedangkan berdasarkan topografinya sebagian besar wilayah di Kecamatan Arjasari merupakan daerah dataran dan Lereng/Punggung bukit dengan ketinggian di atas permukaan laut bervariasi dari 600 m sampai 950 m.<sup>308</sup> Semua desa terletak di

<sup>305</sup> Ajip Rosidi, *Manusia Sunda...*, 5.

<sup>306</sup> Asep Salahudin, *Sufisme Sunda...*, 179.

<sup>307</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah Kecamatan Arjasari 2016* (Bandung: BPS Kab. Bandung, 2017), 1

<sup>308</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah ...*, 1

luar kawasan hutan. Kecamatan Arjasari juga dialiri oleh salah satu Sungai yaitu Sungai Cipalasari dan Sungai Citalugtug, keberadaan sungai ini menguntungkan dari sektor pertanian, Apabila curah hujan cukup tinggi di daerah-daerah tertentu akan terjadi Tanah longsor. Luas wilayah Kecamatan Arjasari tercatat seluas 49.35 Km atau 4935.30 Ha.<sup>309</sup> Luas Wilayah ini dibagi menjadi beberapa kategori diantaranya luas lahan pertanian sawah, luas lahan pertanian bukan sawah dan luas lahan non pertanian (lihat tabel 3 dan 4). Batas wilayah Kecamatan Arjasari adalah:

1. Sebelah Utara berbatasan dengan Kecamatan Ciparay Kabupaten Bandung.
2. Sebelah Selatan berbatasan dengan Kecamatan Banjaran Kabupaten Bandung.
3. Sebelah Barat berbatasan dengan Kecamatan Pameungpeuk Kabupaten Bandung.
4. Sebelah Timur berbatasan dengan Kecamatan Banjaran Kabupaten Bandung.

Gambar 2  
Profil Udara Kecamatan Arjasari



---

<sup>309</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah ...*, 1

Teknologi masa kini memungkinkan untuk melihat profil Kecamatan Arjasari dari udara seperti gambar 2 di atas.

Desa-desanya di wilayah Kecamatan Arjasari memiliki karakteristik masing-masing sesuai dengan luas wilayah yang dimiliki dibandingkan dengan luas wilayah kecamatan sebagai berikut:

Tabel 1.

**Luas Wilayah Desa menurut Desa di Kecamatan Arjasari**

No	Desa	Luas Wilayah (hektar)	
		Luas ha2	Persentase terhadap luas kecamatan (%)
1	Batukarut	177,80	3,60
2	Mangunjaya	367,20	7,44
3	Mekarjaya	322,00	6,52
4	Baros	419,70	8,50
5	Lebakwangi	316,70	6,42
6	Wargaluyu	463,00	9,38
7	Arjasari	768,80	15,58
8	Pinggirsari	871,00	17,65
9	Patrolsari	547,80	11,09
10	Rancakole	307,80	6,24
11	Ancolmekar	373,50	7,58
Jumlah		4.935,30	100

Sumber: Profil Kecamatan Tahun 2015<sup>310</sup>

Menuju pusat Kecamatan Arjasari dapat ditempuh dari beberapa arah. Pertama dari arah Jalan Raya Banjaran. Jarak tempuh menuju pusat Kecamatan Arjasari, persis dari pertigaan Jalan raya Banjaran ini sekitar 8 kilometer. Kondisi jalan yang dilalui dalam keadaan baik. Sebagian beraspal *hotmix*, sebagian lagi berupa cor beton. Sedikit di beberapa bagian masih terdapat permukaan jalan yang rusak. Dengan kondisi jalan yang

<sup>310</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah ...*, 4

berkelok-kelok pada beberapa bagian ditemukan jalan pintasan dengan lebar yang relatif kecil sehingga hanya dapat dilalui oleh kendaraan roda dua, namun dalam keadaan yang sudah dicor beton. Menurut penuturan narasumber hal itu merupakan wujud penggunaan dana Desa yang dimanfaatkan untuk pengerasan jalan desa.<sup>311</sup>

Dari jalur ini, wilayah desa yang pertama kali dimasuki adalah desa Batukarut. Desa ini merupakan pinggir luar yang dilalui oleh Jalan Raya Banjaran sekaligus berbatasan dengan Kecamatan Banjaran. Secara umum di desa ini dapat dibaca sebagai desa di Arjasari yang telah tersentuh oleh industrialisasi. Hal ini dicirikan dengan adanya beberapa industri (pabrik). Lepas Desa Batu Karut ini kemudian Desa Lebak Wangi yang berbatasan dengan Desa Arjasari sebagai pusat kecamatan Arjasari itu sendiri. Memasuki desa Lebak Wangi ini aroma perdesaan kuat terasa. Permukaan jalan sudah terasa menaik dan di sisi kiri kanan terlihat persawahan atau lahan darat yang hijau dengan kebun sayur atau pohon keras.

Jalur kedua adalah melalui simpangan dari Jalan Laswi yang menghubungkan Bale Endah dengan Ciparay. Jalur ini dilihat dari jarak tempuh memang lebih pendek, namun kondisi jalannya lebih buruk dibandingkan dengan jalur dari Banjaran. Atas kondisi demikian jalur dari Laswi ini lebih banyak digunakan oleh para pengendara roda dua atau kendaraan roda empat dengan kemampuan yang khusus. Pemandangan pada jalur kedua ini menyuguhkan fanorama alam yang hijau. Jadi, meskipun saat penelitian ini dilakukan kondisi jalannya kurang mulus, namun menyuguhkan pemandangan yang menarik terutama bagi pengunjung yang akan ke Arjasari.

Jalur ketiga adalah masih dari Jalan raya Banjaran, namun

---

<sup>311</sup> Wawancara dengan tokoh setempat, 20 Februari 2018

merupakan jalur pintas yang berujung di Desa Lebakwangi. Pintu masuk jalur ini dari Desa Batukarut yang menjadi alternatif bagi pengguna jalur pertama jika keadaan agak macet. Jalur ketiga ini banyak digunakan oleh para pekerja pabrik yang memang cukup banyak berada di wilayah Desa Batukarut. Kemacetan memang menjadi pemandangan sehari-hari di Bandung masa kini. Keadaan ini selain karena semakin padatnya jumlah penduduk, boleh jadi memang karena peningkatan kepemilikan kendaraan bermotor, sementara kemampuan jalan raya masih tetap.

Gambaran mengenai topografi Arjasari demikian, secara statistik dapat dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 2.  
Topografi, dan Ketinggian dari Permukaan Laut  
Menurut Desa di Kecamatan Arjasari

No	Desa	Topografi	Ketinggian dpl (meter)
1	Batukarut	Dataran	600
2	Mangunjaya	Lereng/Punggung Bukit	750
3	Mekarjaya	Lereng/Punggung Bukit	950
4	Baros	Lereng/Punggung Bukit	930
5	Lebakwangi	Dataran	600
6	Wargaluyu	Lereng/Punggung Bukit	670
7	Arjasari	Lereng/Punggung Bukit	850
8	Pinggirsari	Lereng/Punggung Bukit	900
9	Patrolsari	Lereng/Punggung Bukit	835
10	Rancakole	Lereng/Punggung Bukit	800
11	Ancolmekar	Lereng/Punggung Bukit	900

Sumber: Profil Desa tahun 2015<sup>312</sup>

<sup>312</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah ...*, 3

Gambaran topografi tersebut menjadikan Arjasari sebagai daerah yang berada di lereng perbukitan dan bahkan di perbukitan itu sendiri. Kontur tanah seperti ini menjadikan Arjasari sebagai lahan yang dari segi waspada bencana menjadi daerah yang selalu harus siaga dengan pergeseran tanah. Seperti yang pernah terjadi sebagaimana dilaporkan dalam Pojok Jabar.com bahwa pada tahun 2016 pernah terjadi longsoran tanah di Desa Wargaluyu. Selain Wargaluyu, bencana inipun pernah menimpa daerah Lebakwangi. Dalam bencana tersebut dampaknya meluas seperti tergenangnya beberapa fasilitas pendidikan yaitu Sekolah Dasar yang ada di Lebakwangi. Kondisi ini telah menjadikan terganggunya beberapa aktifitas belajar siswa yang berada di sana. Bencana pergeseran tanah pada area pegunungan bukanlah sesuatu yang baru. Mengingat konturnya yang berada di lempeng perbukitan maka kondisi tanah relatif labil. Kondisi ini semakin memburuk ketika musim penghujan tiba. Debit air yang tinggi tidak seimbang dengan kemampuan tanah untuk menahannya akibat berkurangnya pepohonan. Pengurangan pepohonan tidak lain akibat manusia juga. Pembukaan lahan baru untuk pemukiman atau alih fungsi lahan menjadi penyebab utama.

#### 1. Pemanfaatan Lahan dan Pembangunan di Arjasari

Ibnu Khaldun melihat bahwa suatu masyarakat akrab dengan lingkungannya termasuk dalam pemenuhan kebutuhan hidup.<sup>313</sup> Senada dengan itu Geertz juga menjelaskan dalam konteks perdesaan, masyarakatnya lekat dengan ekologi pertanian baik dalam bentuk sawah maupun ladang.<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah...*, 77-88.

<sup>314</sup> Clifford Geertz, *Involusi Pertanian...*, 19-38.

Kondisi lahan di Arjasari memungkinkannya tumbuh dan berkembang sebagai kecamatan dengan bertumpu pada potensi alam yang melimpah. Pernyataan serupa seperti terbaca dalam Geertz. Riset Geertz di Jawa dan Bali menunjukkan kecenderungan penduduk setempat untuk mengolah lahan yang akrab dengan mereka berupa pertanian.<sup>315</sup> Baik pertanian lahan kering seperti halnya di Jawa Barat termasuk Arjasari, maupun lahan basah—sawah, yang kemudian juga menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Jawa Barat. Potensi ini menjadi unggulan bagi pembangunan pada sektor pertanian atau hasil hutan. Data dari Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung menunjukkan pembagian lahan di Kecamatan Arjasari untuk sektor pertanian lahan sawah dan non sawah sebagai berikut.

Tabel 3.  
Luas Lahan Sawah Menurut Desa di Kecamatan Arjasari

No	Desa	Luas Lahan Sawah (Hektar)	Luas Lahan Non Sawah (Hektar)	Total
1	Batukarut	63,20	114,60	177,80
2	Mangunjaya	145,40	221,80	367,20
3	Mekarjaya	110,10	211,90	322,00
4	Baros	195,10	224,60	419,70
5	Lebakwangi	87,70	229,00	316,70
6	Wargaluyu	128,40	334,60	463,00
7	Arjasari	99,00	669,80	768,80
8	Pinggirsari	86,00	785,00	871,00
9	Patrolsari	105,00	442,80	547,80
10	Rancakole	198,00	109,80	307,80
11	Ancolmekar	152,00	220,80	373,50
<b>Jumlah</b>		<b>1.370,60</b>	<b>3.564,70</b>	<b>4.935,30</b>

Sumber: Profil Desa tahun 2015<sup>316</sup>

<sup>315</sup> Clifford Geertz, *Involusi Pertanian...*, 19-38

<sup>316</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah ...*, 5.

Berdasarkan tabel di atas, tampak bahwa lahan pertanian berupa sawah menempati lahan 27,78 persen dari total wilayah di Arjasari dan perbandingan rata-rata 1 berbanding 3 dengan lahan non sawah yang tersedia. Mengenai hasil panen padi pada lahan sawah maupun huma dapat dilihat pada tabel 13. Di wilayah Desa Rancakole, lahan sawah ini bahkan lebih luas daripada lahan non sawah dari total lahan yang ada. Luas lahan sawah urutan kedua ada di wilayah Desa Baros meskipun jika dibandingkan dengan lahan non sawah hanya terpaut lebih kurang 23 persen. Gambaran ini menunjukkan betapa kondisi geografis yang menjadi ciri khas Arjasari memang mendukung untuk pengembangan perekonomian penduduknya dari sektor pertanian. Kondisi ini seperti yang diketengahkan oleh Geertz tentang kelekatan masyarakat dengan lingkungannya.

Sementara itu, pemanfaatan lahan non sawah yang ada di Kecamatan Arjasari secara umum terbagi dua, yaitu pemanfaatan pertanian lahan kering dan non pertanian. Secara lebih lengkap sebagaimana dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 4.  
Luas Lahan Non Sawah  
Menurut Desa di Kecamatan Arjasari

No	Desa	Luas lahan pertanian sawah (hektar)	Luas lahan non pertanian (hektar)	Total lahan non sawah (hektar)
1	Batukarut	25,00	89,60	114,60
2	Mangunjaya	176,00	45,80	221,80
3	Mekarjaya	151,60	60,30	211,90
4	Baros	173,50	51,10	224,60
5	Lebakwangi	54,90	174,10	229,00
6	Wargaluyu	268,70	65,90	334,60

7	Arjasari	576,80	93,00	669,80
8	Pinggirsari	702,70	82,30	785,00
9	Patrolsari	382,40	60,40	442,80
10	Rancakole	63,60	46,20	109,80
11	Ancolmekar	168,80	52,00	220,80
<b>Total</b>		<b>2.744,00</b>	<b>820,70</b>	<b>3.564,70</b>

Sumber: Profil Desa tahun 2015<sup>317</sup>

Lahan non sawah ini yang dimanfaatkan untuk sektor pertanian terdiri atas ladang, tambak, kebun, hutan rakyat serta peternakan. Sementara itu untuk lahan non sawah yang tidak dimanfaatkan untuk pertanian oleh penduduknya dimanfaatkan untuk industri, perumahan, perkantoran atau pertokoan. Secara keseluruhan berdasarkan tabel 4 dan tabel 5 di atas, tampak jelas bahwa pemanfaatan lahan didominasi untuk sektor pertanian, lihat tabel 10. Hal ini selaras dengan kondisi geografis Kecamatan Arjasari yang berada di daerah perbukitan dan lereng gunung Malabar. Seperti halnya daerah lain di Selatan Kabupaten Bandung, areal pertanian menjadi bagian penting dalam pembangunan perekonomian penduduknya.

Masih menurut tabel 3 dan tabel 4 di atas tampak juga bahwa Desa Batukarut yang terletak berbatasan dengan Kecamatan Banjaran dan menjadi desa yang dilewati oleh jalur ekonomi industri memiliki lahan pertanian yang lebih sedikit dibandingkan dengan desa-desa lainnya yang ada di Kecamatan Arjasari. Desa Batukarut, dari total lahan 177,80 hektar hanya memiliki 49,60% lahan pertanian baik sawah maupun non sawah

<sup>317</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah ...*, 6-7.

atau seluas 88,20 hektar. Sisanya adalah areal industri. Berikutnya Desa Lebakwangi yang memiliki lahan pertanian lebih sedikit daripada non pertanian, yaitu 45 % dari total lahan yang ada atau setara 142,6 hektar dari luas lahan seluruhnya 316,70 hektar. 55 % selebihnya adalah areal non pertanian yang dimanfaatkan untuk industri, pertokoan, dan perumahan. Sementara itu, meskipun Desa Rancakole berdasarkan tabel 5 menunjukkan luas lahan non sawah untuk pertanian hanya 63,60 hektar, namun jika digabung dengan areal sawah seperti pada tabel 4 maka luas lahan pertanian menunjukkan angka yang signifikan. Luas lahan pertanian di Rancakole meliputi areal 261 hektar dan sisanya untuk pemukiman.

Dua desa di atas memiliki karakteristik yang hampir mirip yaitu berada di wilayah kaki bukit dengan ketinggian yang lebih rendah dibandingkan dengan desa-desa lainnya, seperti terlihat pada tabel 2 di atas. Sementara itu Desa Rancakole meskipun berada pada ketinggian 800 meter dari permukaan laut yang berarti lebih tinggi dari Desa Batukarut maupun Lebakwangi, nemun memiliki areal lahan sawah yang lebih luas daripada pertanian non-sawah. Hal ini berbeda dengan desa-desa lainnya yang menunjukkan pemanfaatan lahan lebih pada pertanian lahan kering atau non-sawah. Pemanfaatan lahan pertanian kering atau non-sawah pada dasarnya merupakan ciri umum dalam perkembangan pertanian di Jawa Barat.<sup>318</sup> Dengan kondisi tanah perbukitan bahkan cenderung pegunungan, maka pertanian berladang atau juga pertanian pada tanaman berupa sayur maupun pohon keras menjadi andalan.

Konsep pembangunan perdesaan setidaknya dapat dilihat dari lima paradigma.<sup>319</sup> *Pertama*, paradigma pembangunan

<sup>318</sup> Edi S. Ekadjati, *Kebudayaan Sunda (1)...*,

<sup>319</sup> Syamsudin RS dan Agus Ahmad Syafei, *Sosiologi Pembangunan*

ekonomi. Pembangunan ekonomi menggunakan tolok ukur *Gross National Product* (GNP) perkapita sebagai tolok ukur keberhasilannya. Salahsatu bentuk nyata dari paradigma ini adalah dengan mempercepat industrialisasi. Upaya ini sebagai langkah kongkrit untuk pemenuhan kebutuhan domestik.

Ketika produksi dalam negeri, termasuk sektor swasta didorong untuk terus tumbuh, pada saat yang sama berhadapan dengan kebijakan impor. Sebagai bentuk keterlibatan pemerintah, langkah aktif dilakukan untuk perlindungan produk dalam negeri melalui proteksi harga. Ada dampak negatif dari kebijakan proteksi ini adalah ketika mutu tidak bisa bersaing dengan produk luar, namun harga telah ditetapkan tinggi. Artinya rakyat harus mengeluarkan biaya lebih mahal untuk produk yang mutunya rendah.

Pada gilirannya, model pembangunan ekonomi lebih menitikberatkan pada kemajuan masyarakat perkotaan. Karena di sanalah pusat industri yang dikembangkan pemerintah. Jadi, paradigma ini dalam kenyataannya belum mampu meningkatkan perekonomian masyarakat perdesaan. Para petani yang menjadi konsumen dari industri perkotaan terpaksa untuk mengeluarkan biaya lebih sebagai modal pembangunan. Sementara masyarakat industri menikmati proteksi pemerintah dalam kebijakan ekonominya.

*Kedua*, paradigma pembangunan sosial. Paradigma ini merupakan kritik terhadap paradigma ekonomi yang menitikberatkan pada GNP perkapita. Tawaran rasional yang disodorkan adalah pertumbuhan ekonomi kelas atas harus diimbangi dengan distribusi pada kelas bawah. Kemiskinan yang menjadi pokok persoalan ternyata tidak selesai dengannya peningkatan GNP, karena ketika tidak terjadi pemerataan, malah melahirkan ketimpangan ekonomi yang ekstrim.

Menggunakan paradigma ini dalam pembangunan perdesaan artinya memberikan kesempatan serupa bagi masyarakat desa untuk bisa tumbuh bersama dengan masyarakat kota. Peran pemerintah hadir dalam beberapa dimensi pembangunan sosial kepada masyarakat pinggiran, antara lain melalui: 1) pelayanan sosial. Yaitu pelayanan yang berarti secara luas mencakup keseluruhan dimensi kesejahteraan rakyat. 2) Pelayanan kesejahteraan sosial. Suatu pelayanan sosial personal yang meliputi kelompok khusus seperti kelompok usia lanjut, anak terantar, serta korban ketergantungan obat. Selain itu juga termasuk kepada kelompok marjinal dalam kontak ekonomi atau pembangunan. Selain kelompok marjinal juga meliputi kelompok minoritas seperti daerah terasing. Dan terakhir kelompok yang mengalami keterbatasan fisik atau mental (*difabel*).

3) Pengembangan masyarakat. Pembangunan model ini mengutamakan keterlibatan masyarakat setempat untuk menentukan arah dan capaian kemajuannya. Model ini juga sering disebut pembangunan berbasis komunitas (*community base development*). Pada masyarakat perdesaan model ini banyak disebut sebagai model yang cocok. Karena mereka memiliki kesempatan yang sama untuk maju namun dengan modal yang akrab dengan lingkungan mereka sendiri. Pemerintah menggunakan slot perencanaan pembangunan berbasis usulan atau *bottom up planning*, dibandingkan dengan pembangunan dengan bias sentralistik (*top down*) yang terdapat dalam pembangunan ekonomi.

*Ketiga*, paradigma pembangunan yang berpusat pada rakyat. Jika pembangunan sosial merupakan antitesa dari pembangunan ekonomi yang menekankan pertumbuhan GNP, pembangunan berpusat kepada rakyat merupakan kritik yang sama hanya

tekanannya pada sektor industrinya. Paradigma pembangunan ini akan menjadi alternatif dalam upaya peningkatan kapasitas industri, namun dengan pengimbangan pada pemerataan dan dicapai dengan cara-cara yang memperhatikan prinsip keadilan. Hasil-hasil pembangunan dinikmati bersama untuk kelangsungan kesejahteraan kehidupan.

Pembangunan model ini dilakukan dengan penguatan kapasitas sumberdaya yang ada (*empowerment*). Artinya pembangunan dilakukan dengan bersumber pada inisiatif dan keratifitas masyarakat setempat untuk memajukan dirinya sendiri. Kesempatan untuk maju bersama tidak dapat tidak tentu akan menggugat struktur ekonomi yang telah dibangun dengan prinsip industrialis. Semangat yang dikedepankan dalam pembangunan ini adalah memajukan kewirausahaan masyarakat setempat. Suatu semangat yang berurat-akar pada tradisi dan ekologi yang akrab dengan kehidupan keseharian mereka.

Salahsatu wujud yang tampak dalam pembangunan masyarakat perdesaan berbasis pertanian adalah hadirnya kelompok-kelompok tani yang mengorganisir diri sebagai hasil identifikasi kebutuhan setempat. Kelompok-kelompok ini menjadi penting keberadaanya karena memainkan peran strategis dalam rangka pengauatan kapasitas. Baik kapasitas pengetahuan melalui penyuluhan-penyuluhan, maupun bantuan modal dari pembiayaan mikro.<sup>320</sup>

*Keempat*, paradigma pembangunan yang berwawasan lingkungan. Paradigma ini merupakan kritik terhadap pembangunan yang mengeksploitasi alam hanya semata-mata

---

(Bandung: Gerbang Masyarakat Baru Press, 2002), 37-50.

<sup>320</sup> Amelia A. Yani, *Pertumbuhan Pesat Ekonomi Pedesaan* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001), xii.

untuk kepentingan industri. Hasil akhir dari pembangunan yang tidak ramah lingkungan sudah dapat diduga adalah kehancuran ekologi yang di dalamnya juga terdapat ekosistem sebagai penyedia mata rantai makanan.<sup>321</sup> Beberapa kelompok pegiat pembangunan yang menghendaki adanya keselarasan antara pembangunan dengan lingkungan sudah sering menyuarakan bahaya yang akan tercipta dari keserakahan pembangunan. Prinsip yang dikedepankan adalah, dunia merupakan rumah bersama yang harus sama-sama dirawat untuk kelangsungan hidup bersama.

Pembangunan model ini melihat perlunya keseimbangan antara demografi, pembangunan dan lingkungan yang tersedia. Wawasan ini menjadi penting dan mendesak, karena dewasa ini telah banyak bukti-bukti kehancuran ekologi oleh industri. Beberapa limbah industri yang tidak memiliki teknologi daur ulang dengan sendirinya dibuang ke lairan sungai. Akibatnya akan banyak biota sungai yang hancur dan pada gilirannya merusak penghidupan rakyat yang bergantung kepada sungai. Termasuk tidak tersedianya air bersih sebagai sumber air minum, akibat pencemaran air.

Pencemaran ini bukan hanya di sungai, namun seperti biasanya bermuara ke laut, maka laut menjadi sasaran akhir dalam pengrusakan akibat limbah industri. Akhirnya, masyarakat perdesaan yang bergantung kepada lingkungan dalam ekonominya melalui bertani atau nelayan, akan menerima akibat tidak langsung berupa tambahan tantangan dengan rusaknya alam. Petani tidak memiliki sumberair yang baik untuk pengairan, nelayan berkurang tangkapan akibat hewan laut yang menghindari limbah atau mati.

---

<sup>321</sup> Lihat lebih jauh dalam Emil Salim, *Pembangunan Berwawasan Lingkungan* (Jakarta: LP3ES, 1991).

*Kelima*, paradigma pembangunan berkelanjutan. Paradigma ini merupakan gabungan cara pandang terhadap paradigma pembangunan ekonomi, sosial dan berwawasan lingkungan. Suatu kesadaran yang melihat bahwa pembangunan tidak bisa dilakukan secara parsial melainkan harus simultan dan berkesinambungan. Hal ini berangkat dari pemikiran bahwa pembangunan akan melibatkan banyak dimensi dan satu sama lain saling bergantung. Maka, pembangunan menjadi perhatian bersama dan tanggungjawab bersama pula lintas disiplin ilmu dan pemangku kepentingan.

Sebagai pembangunan yang multidimensi dan multidisiplin serta sekaligus integratif, maka dalam pembangunan model ini memadukan antara pencapaian tujuan pembangunan ekonomi yaitu peningkatan pendapatan untuk peningkatan kualitas hidup. Juga memperhatikan pencapaian tujuan pembangunan sosial agar tercipta pemerataan kesejahteraan. Dan, disaat yang sama memperhatikan tujuan pembangunan lingkungan agar terpelihara kelangsungan kehidupan dari terpeliharanya alam sebagai salahsatu sumberdaya ekonomi.

Dalam catatan Syamsudin RS dan Agus Ahmad Syafei dari Surna, dalam pembangunan berkelanjutan ini ada tiga gagasan utama yang dikedepankan. 1) Gagasan kebutuhan. Yaitu memetakan skala prioritas dalam pembangunan. Pihak yang diutamakan adalah kaum miskin dan kaum marjinal lainnya. 2) Gagasan keterbatasan. Yaitu kesadaran keterbatasan sumberdaya yang dimiliki baik aspek teknologi maupun sumberdaya lainnya dalam rangka pemenuhan kebutuhan masa kini dan masa depan. 3) Gagasan berkelanjutan itu sendiri. Yaitu terpenuhinya kesejahteraan dari generasi ke generasi.<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> Syamsudin RS dan Agus Ahmad Syafei, *Sosiologi Pembangunan ...*, 48.

Pembangunan yang berkelanjutan dilakukan dengan mengoptimalkan sumberdaya yang ada baik sumberdaya manusia maupun sumberdaya alam. Namun disaat yang sama juga memperhatikan kelangsungan pemeliharaan sumberdaya tersebut sebagai asset masa depan. Jadi, pembangunan berkelanjutan merupakan jawaban kebutuhan masa kini sekaligus investasi untuk masa depan.

## 2. Penduduk dan Kehidupan Sosial Budaya di Arjasari

Penduduk Kecamatan Arjasari, berdasarkan survei BPS tahun 2015 adalah 98.363 jiwa. Jumlah tersebut secara gender terdiri dari 49.678 jiwa laki-laki dan 48.685 jiwa perempuan. Secara lebih detail dapat dilihat pada tabel 5 berikut.

Tabel 5.  
Jumlah Penduduk Berdasarkan Jenis Kelamin  
Menurut Desa di Kecamatan Arjasari tahun 2017

No	Desa	Penduduk		Total
		Laki-laki	Perempuan	
1	Batukarut	6.115	5.651	11.766
2	Mangunjaya	4.097	3.820	7.917
3	Mekarjaya	3.103	2.841	5.944
4	Baros	4.521	4.383	8.904
5	Lebakwangi	4.996	6.532	11.528
6	Wargaluyu	3.674	4.005	7.679
7	Arjasari	5.435	5.183	10.618
8	Pinggirsari	5.428	5.136	10.564
9	Patrolsari	4.460	3.730	8.190
10	Rancakole	5.168	4.825	9.993
11	Ancolmekar	2.681	2.579	5.260
<b>Total</b>		<b>49.678</b>	<b>48.685</b>	<b>98.363</b>

Sumber: Profil Desa Tahun 2015<sup>323</sup>

<sup>323</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 18.

Jumlah penduduk tersebut, dilihat dari rentang usia antara masa kanak-kanak dan remaja dengan dewasa muda dan dewasa akhir menunjukkan perbandingan yang dinamis. Beberapa desa tampak memiliki perbandingan yang berimbang sementara beberapa desa lainnya lebih didominasi penduduk dengan usia kategori dewasa. Secara lebih gamblang seperti terlihat pada tabel berikut.

Tabel 6.  
Jumlah Penduduk Berdasarkan Kelompok Umur  
Menurut Desa di Kecamatan Arjasari tahun 2017

No	Desa	Kelompok Umur		
		0-14 tahun	15-64 tahun	65+ tahun
1	Batukarut	4.315	7141	309
2	Mangunjaya	3.409	3847	661
3	Mekarjaya	1.218	4457	269
4	Baros	1.543	6666	695
5	Lebakwangi	4.213	6592	723
6	Wargaluyu	2.596	4202	881
7	Arjasari	2.096	8402	120
8	Pinggirsari	3.914	6187	463
9	Patrolsari	4.357	3595	238
10	Rancakole	1.347	8289	356
11	Ancolmekar	2.461	2670	129
<b>Total</b>		<b>31.470</b>	<b>62.048</b>	<b>4.845</b>

Sumber: BPS Kab. Bandung, Survei IPM 2015<sup>324</sup>

<sup>324</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 20.

Penduduk Arjasari, dilihat dari angka tamat pendidikan tampak lebih didominasi oleh mereka yang tamat Sekolah Dasar yang menunjukkan sumbangan angka 43 persen dari keseluruhan jumlah penduduk. Menempati urutan kedua adalah mereka yang menamatkan Sekolah Menengah Pertama yang berada pada posisi 25 persen dari total penduduk. Urutan ketiga adalah mereka yang menamatkan Sekolah Menengah Atas dengan angka 16 persen dari total penduduk serta di posisi kelima adalah mereka yang yang belum sekolah atau tidak menamatkan Sekolah Dasar yaitu sebesar 13 persen dari total penduduk dan sisanya sebanyak 3 persen adalah lulusan perguruan tinggi.

Komposisi tamatan pendidikan penduduk Arjasari demikian secara lebih rinci seperti terlihat dalam tabel berikut.

Tabel 7.  
Jumlah Penduduk Menurut Pendidikan yang Ditamatkan Menurut Desa di Kecamatan Arjasari tahun ajaran 2015/2016

No	Desa	Pendidikan yang ditamatkan				
		Tidak/belum punya ijazah	SD/ setara	SMP/ setara	SMU/Setara	PT
1	Batukarut	1.224	3.948	2.285	1.529	262
2	Mangunjaya	823	2.658	1.538	1.029	176
3	Mekarjaya	619	1.994	1.154	772	132
4	Baros	926	2.989	1.729	1.158	199
5	Lebakwangi	1.202	3.878	2.244	1.502	258
6	Wargaluyu	800	2.579	1.493	999	171
7	Arjasari	1.105	3.562	2.061	1.380	236
8	Pinggirsari	1.100	3.545	2.051	1.373	235
9	Patrolsari	852	2.746	1.589	1.064	182
10	Rancakole	1.039	3.353	1.940	1.298	223
11	Ancolmekar	547	2.765	1.021	684	117
<b>Total</b>		<b>10.237</b>	<b>33.017</b>	<b>19.104</b>	<b>12.786</b>	<b>2.193</b>

Sumber: Profil Desa Tahun 2015<sup>325</sup>

<sup>325</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 31-33

Penduduk dengan angka pendidikan yang ditamatkan di atas, merupakan sumbangan sarana pendidikan yang tersedia di wilayah Arjasari. Tabel berikut menunjukkan bahwa pemerintah dan sektor swasta sesungguhnya telah berupaya keras untuk meningkatkan taraf capaian pendidikan bagi penduduk Arjasari. Upaya ini bahkan dilakukan secara menyeluruh dari jenjang pendidikan anak usia dini hingga jenjang SMU. Bahkan, pada gilirannya lembaga pendidikan ini juga diisi diantaranya oleh lembaga pendidikan Islam. Baik lembaga pendidikan setara SD, SMP maupun SMA. Angka terbesar dalam perannya lembaga agama menjadi penopang sektor pendidikan ada di jenjang dasar berupa Madrasah Ibtidaiyah. MI ini paling banyak berada di wilayah Desa Arjasari sejumlah 15 dari total 26 MI.<sup>326</sup>

Tabel 8.

Jumlah Sekolah Negeri dan Swasta  
Menurut Desa di Kecamatan Arjasari tahun ajaran 2016

No	Desa	Jumlah Sekolah			
		Taman Kanak-kanak	Sekolah Dasar	Sekolah Menengah Pertama	Sekolah Menengah Atas
1	Batukarut	2	6	1	2
2	Mangunjaya	3	7	1	1
3	Mekarjaya	6	4	2	10
4	Baros	5	5	2	2
5	Lebakwangi	6	5	1	3
6	Wargaluyu	4	3	1	0
7	Arjasari	8	20	2	2
8	Pinggirsari	6	7	6	2
9	Patrolsari	4	4	3	1
10	Rancakole	5	7	2	2
11	Ancolmekar	4	4	1	0
<b>Total</b>		<b>53</b>	<b>74</b>	<b>22</b>	<b>16</b>

Sumber: Profil Desa tahun 2015<sup>327</sup>

<sup>326</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 40.

<sup>327</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 34-42.

Pendidikan dalam perkembangan suatu masyarakat sangat penting. Hadirnya lembaga pendidikan di atas jelas menjadi andalan bagi Arjasari untuk mempersiapkan sumberdaya insani yang tersedia untuk mampu bersaing dengan daerah lain, selain mampu menjadi pengelola sumberdaya alam yang melimpah. Seperti disinggung sebelumnya, lingkungan Arjasari yang menunjukkan kekayaan potensi alam menjadi andalan utama dalam pengembangan perekonomian penduduknya.

Selain sektor pendidikan, kesehatan penduduk juga menjadi penting. Untuk memenuhi ketersediaan sumberdaya insani yang sehat di Arjasari tersedia fasilitas kesehatan tingkat pertama berupa Pusat Kesehatan Masyarakat (Puskesmas). Puskesmas tersedia dua buah, bertempat di Desa Arjasari dan Desa Batukarut. Desa-desanya lainnya memiliki Puskesmas pembantu atau Pustu. Selain itu juga tersedia layanan klinik atau balai pengobatan sebanyak enam klinik. Dokter praktek ada delapan tempat. Sementara itu layanan kebidanan yang membuka praktek ada enam belas tempat.

Tabel 9.  
Jumlah Sarana Kesehatan  
Menurut Desa di Kecamatan Arjasari

No	Desa	Sarana Kesehatan									
		A	B	C	D	E	F	G	H	I	J
1	Batukarut	1	1		2	3	1	1	14	1	
2	Mangunjaya			1		1	1	1	14		
3	Mekarjaya			1		1	1	1	12		
4	Baros		1	1					14		
5	Lebakwangi		1	1	2	5			14		
6	Wargaluyu			1			1	1	10		
7	Arjasari	1			2	2			15		
8	Pinggirsari		1	1		1	1	1	18	1	
9	Patrolsari			1		1	1	1	15		
10	Rancakole		2	1	2	1	1	1	17		
11	Ancolmekar			1		1	1	1	9		
<b>Total</b>		<b>2</b>	<b>6</b>	<b>9</b>	<b>8</b>	<b>16</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>152</b>	<b>1</b>	<b>1</b>

Keterangan:

A = Puskesmas

B = Poliklinik

C = Puskesmas Pembantu

D = Praktik Dokter

E = Praktik Bidan

F = Poskesdes

G = Polindes

H = Posyandu

I = Apotek

J = Toko Obat

Sumber: Profil Desa tahun 2015<sup>328</sup>

Seiring hadirnya layanan pemerintah dalam layanan kesehatan ini, menunjukkan bahwa pada umumnya telah terjadi perubahan cara pandang masyarakat mengenai kesehatan. Meskipun demikian, di sektor ini masalah utama masyarakat perdesaan adalah sanitasi. Masih banyak penduduk yang menggunakan jamban bersama, dengan sanitasi yang masih rendah. Namun, di sisi lain, hadirnya puskesmas serta tenaga medis telah menjadikan penduduk untuk melakukan tindakan pengobatan secara medis sebagai langkah pertama. Semua ini tentu merupakan buah dari meningkatnya pendidikan di Arjasari. Pendidikan, jelas menjadi asset utama dalam pembentukan pola pikir serta sikap yang akan tercermin dalam tindakan mereka.

Ketersediaan layanan kesehatan inipun membawa perubahan dalam pengendalian penduduk di Arjasari. Persalinan sudah menggunakan jasa medis terutama bidan yang paling

---

<sup>328</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 47-49.

diandalkan. Hadirnya enambelas layanan kebidanan sangat membantu bagi warga yang membutuhkan layanan persalinan memadai. Dukun beranak, kini tugasnya menjadi semacam asisten bagi bidan dalam perawatan pra dan pasca melahirkan. Keadaan ini menunjukkan telah terjadi perubahan konstruksi budaya sehat di Arjasari.

Demografi atau kependudukan secara umum merupakan kajian tentang ukuran, pertumbuhan, struktur dan mobilitas penduduk. Kajian dalam perspektif ini melihat kependudukan dari elemen dasar seperti angka kelahiran, kematian dan mobilitasnya. Kajian lebih lanjut melihat demografi juga bersifat politis. Dalam pandangan ini lingkungan politik memiliki akibat langsung maupun tidak langsung terhadap kependudukan. Demikian pula sebaliknya perubahan komposisi penduduk memiliki pengaruh langsung kepada peta politik. Tegasnya, kependudukan bisa menjadi instrumen politik.

Atas dasar perspektif di atas, maka kajian kependudukan masa sekarang diintegrasikan dengan proses pembangunan. Demografi menjadi penyangga basis data untuk melihat angkatan kerja yang produktif sebagai tulang punggung pembangunan. Selain sebagai modal pembangunan, penduduk juga menjadi penikmat dari hasil pembangunan tersebut.

Ada tiga tawaran yang disajikan Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri mengenai konsep demografi dalam lanskap pembangunan.<sup>329</sup> *Pertama*, melihat demografi dalam konteks dinamika politik lokal. *Kedua*, keterkaitan ekologi dengan dinamika kependudukan. *Ketiga*, perubahan ekologi dan dinamika penduduk menyebabkan terjadinya ketimpangan dan eksklusi sosial.

---

<sup>329</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 75.

Demografi kaitannya dengan politik lokal dapat dilihat dalam kebijakan penanganan pertumbuhan penduduk. Pertumbuhan penduduk yang alamiah adalah dari proses kelahiran. Angka pertumbuhan ini akan cenderung teratur, wajar dan terkendali. Apalagi dengan diimbangi oleh program pemerintah melalui keluarga berencana. Namun akan lain halnya jika penambahan penduduk karena pengaruh migrasi. Teori migrasi mengatakan bahwa pertumbuhan ekonomi yang baik pada suatu wilayah akan menjadi daya tarik bagi suatu penduduk untuk migrasi ke wilayah tersebut.<sup>330</sup> Demikian pula sebaliknya, semakin sulit sumberdaya ekonomi diperoleh, maka akan mendorong penduduknya untuk melakukan migrasi sirkuler dalam rangka pemenuhan kebutuhan ekonomi domestiknya.

Pada kondisi ini, masing-masing wilayah memiliki dampak negatif. Wilayah tujuan migrasi menjadi surplus kependudukan, dan apabila tidak ditangani dengan baik akan melahirkan persoalan sosial pembangunan. Ketimpangan ekonomi antara pendatang dan pemukim lokal bisa menjadi hambatan pembangunan jangka panjang. Sementara itu wilayah yang ditinggalkan mengalami kekosongan atau kekurangan sumberdaya angkatan kerja. Hal inipun menjadi tantangan tersendiri dalam memetakan pembangunan di wilayah tersebut.<sup>331</sup>

Perubahan-perubahan ekologi jelas akan berpengaruh terhadap peta kependudukan. Seperti diungkap di atas, perbaikan ekonomi suatu wilayah menjadi magnet secara

---

<sup>330</sup> Alex Nunn, Steve Johnson, Suryo Monro, Tim Bickerstaffe and Sarah Kelsey, *Factors Influencing Social Mobility* (Crown, 2007), 27. Lihat juga dalam Edi Suharto, *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat* (Bandung: Refika Aditama, 2005), 180. Lihat juga dalam Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 116-117.

<sup>331</sup> A. Djadja Saefullah, *Modernisasi Pedesaan ...*, 25-26.

ekonomi bagi penduduk wilayah lain. Dalam kerangka pembangunan perdesaan tidak sedikit terjadi perubahan fungsi lahan, dari lahan tani menjadi industri. Industri saat ini masih menjadi panglima pembangunan. Cara pandang masyarakat desa pun berubah. Mereka mulai menjadi ekonomis dan praktis. Tak pelak lagi salah satu penyebab perubahan dalam konteks ini adalah lembaga pendidikan.<sup>332</sup> Mereka anak-anak desa yang telah mengikuti pendidikan dasar sampai menengah telah mengetahui dampak-dampak pembangunan bagi ekonomi. Pertanian tidak lagi menjanjikan sebagai sektor ekonomi. Pilihan paling realistis adalah dengan bekerja di sektor industri sebagai buruh pabrik. Hal ini wajar, karena buruh pabrik jauh lebih terukur dalam satuan waktu yang lebih singkat daripada dari sektor pertanian. Secara ekonomis dalam perbandingan ini memang pertanian menjadi tidak memadai untuk dibandingkan.

Ketimpangan sosial yang terjadi akibat peta pembangunan perdesaan yang cenderung dalam kacamata industrialis ini jelas akan meninggalkan kekosongan angkatan kerja di perdesaan. Mereka anak-anak muda lulusan sekolah cenderung memiliki mobilitas sosial dengan migrasi sirkuler.<sup>333</sup> Urbanisasi menjadi sulit dikendalikan. Sejatinya, hal tersebut belum menyelesaikan persoalan pembangunan, karena masih ada persoalan lain, yaitu pemilihan atau penyaringan angkatan kerja yang masuk ke pabrik. Anak-anak muda yang tidak memenuhi kualifikasi teknis tentu tertolak. Pada gilirannya mereka akan menjadi pengangguran.<sup>334</sup> Suatu bencana demografi yang tidak menguntungkan ditengah-tengah negara membutuhkan tenaga muda yang produktif. Pengangguran yang terjadi jelas akan

---

<sup>332</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 189.

<sup>333</sup> A. Djadja Saefullah, *Modernisasi Perdesaan...*, 29-30.

<sup>334</sup> Edi Suharto, *Membangun Masyarakat...*, 178.

menjadi penyebab tambahan dalam peningkatan angka penduduk miskin.

### 3. Kehidupan Ekonomi dan Mata Pencarian Penduduk di Arjasari

Ekologi dan ekonomi bagi masyarakat perdesaan menjadi satu simbol yang satu sama lain saling terhubung. Tanah atau lahan menjadi sumber perekonomian bukan hal yang luar biasa. Namun demikian para ahli jauh-jauh hari sudah membuat ramalan bahwa seiring dengan penambahan jumlah penduduk, kepemilikan lahan akan menyisakan persoalan tersendiri. Penduduk memiliki dinamikanya sendiri baik pertumbuhan maupun pengurangan akibat mobilitas sosial yang terjadi. Namun, lahan berlaku sebaliknya. Lahan akan selalu terbatas. Maka, penduduk desa yang menggantungkan kehidupan perekonomiannya pada kepemilikan lahan semakin hari justru terdesak akibat semakin berkurangnya kemampuan lahan untuk menyangga kebutuhan dasar mereka.<sup>335</sup>

Beberapa ramalan lain menunjukkan bahwa meskipun semakin hari ketersediaan lahan pertanian akan semakin berkurang. Namun demikian, akan lahir segi-segi baru dalam perekonomian penduduk. Ekonomi kreatif atau bidang industri akan hadir seiring dengan semakin majunya teknologi yang ditemukan dewasa ini. Selain itu juga dengan mengupayakan pola tanam dan pilihan bibit pertanian yang dipandang lebih memiliki keunggulan tertentu. Apakah itu waktu tanam yang semakin pendek menuju fase panen, atau hasil panen yang akan semakin berlimpah dengan ukuran luas lahan yang sama. Sesungguhnya, persoalan yang nyata adalah bukan tentang

---

<sup>335</sup> A. Djadja Saefullah, *Modernisasi Perdesaan...*, 134.

intensifikasi pertaniannya melainkan bagaimana sumberdaya insani yang tersedia memiliki kemampuan dan wawasan yang sezaman dengan perkembangan kekinian.

Petani di perdesaan masih ditemukan adanya pola pikir yang tradisional. Mereka memandang benih unggul sebagai benih yang cukup mahal. Tata kelola lahan yang terbatas dalam penggunaan teknologi. Pun masalah paling besar adalah semakin menyempitnya lahan pertanian akibat dari pertumbuhan jumlah penduduk. Dapat dibayangkan, sebuah keluarga tani yang semula memiliki lahan satu hektar dianggap mencukupi untuk menjadi penyangga kebutuhan perekonomian mereka dengan anggota keluarga berjumlah 3 atau 4 orang. Namun kedepan, lahan yang terbatas ini akan mengalami perubahan bukan dalam bentuk perluasan, justru semakin sedikit. Karena akan dibagi sebagai harta warisan pada anak-anak dari keluarga tersebut. Setidaknya akan dibagi tiga bagian. Sehingga untuk keluarga baru dalam keluarga inti tadi yang semula memiliki lahan satu hektar hanya akan memperoleh modal sepertiga hektar. Keadaan ini adalah sebuah persoalan di perdesaan.

Mereka para petani ini sejatinya terbagi dua. Petani pada lahan milik sendiri dan bertani sebagai buruh tani, yaitu menggarap lahan milik orang lain. Praktek pertanian seperti ini merupakan keniscayaan tersendiri di perdesaan. Seperti yang telah banyak ditemukan para peneliti bidang ini, demikian pula halnya dengan James C. Scott yang menemukan pola hubungan menarik antara pemilik lahan dengan petani yang menjadi buruh dalam sebuah ikatan patron klien.<sup>336</sup> Keadaan yang tercipta akibat penduduk perdesaan yang terbatas. Terbatas oleh penguasaan lahan yang semakin menyusut, terbatas karena mobilitas

---

<sup>336</sup> James C. Scott, *Moral Ekonomi Petani Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara* (Jakarta, LP3ES, 1981).

yang rendah. Penduduk yang dengan kualifikasi lulusan sekolah dasar patut dikatakan mereka merupakan pihak yang meski secara jumlah cukup dominan seperti dalam tabel 7 namun juga menjadi pihak yang paling menderita secara ekonomi.

Seiring dengan konteks sosial budaya yang menunjukkan kecenderungan sebagai tipe masyarakat menetap. Mobilitas penduduk di Arjasari dapat dikatakan rendah. Gejala ini menampak dalam perkembangan pembangunan yang dilakukan berpusat kepada lahan. Secara lebih khusus dalam pemberdayaan lahan tani. Seperti yang dapat dilihat dalam laporan Biro Pusat Statistik, lahan terluas di Arjasari adalah lahan pertanian.

Tabel 10.  
Pemanfaatan Lahan Pertanian dan Non Pertanian  
Menurut Desa di Kecamatan Arjasari

No	Desa	Luas lahan pertanian (hektar)		Luas lahan non pertanian (hektar)	Total lahan (hektar)
		Sawah	Non Sawah		
1	Batukarut	63.20	25.00	89,60	177.80
2	Mangunjaya	145.40	176.00	45,80	367.20
3	Mekarjaya	110.10	151.60	60,30	322.00
4	Baros	195.10	173.50	51,10	419.70
5	Lebakwangi	87.70	54.90	174,10	316.70
6	Wargaluyu	128.40	268.70	65,90	463.00
7	Arjasari	99.00	576.80	93,00	768.80
8	Pinggirsari	86.00	702.70	82,30	871.00
9	Patrolsari	105.00	382.40	60,40	547.80
10	Rancakole	198.00	63.60	46,20	307.80
11	Ancolmekar	152.70	168.80	52,00	373.50
<b>Total</b>		<b>1.370.60</b>	<b>2.744.00</b>	<b>820,70</b>	<b>4.935.30</b>

Sumber: Profil Desa Tahun 2015.<sup>337</sup>

<sup>337</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 4-7.

Berdasarkan tabel 10 di atas, tampak bahwa di desa-desa yang berada di pedalaman Kecamatan Arjasari pemanfaatan lahan untuk pertanian jauh lebih dominan daripada desa-desa yang ada di daerah luar yang berbatasan dengan pusat ekonomi dan industri. Pemanfaatan lahan di desa yang memiliki mobilitas penduduk tinggi karena berada di jalur perekonomian akibat adanya jalan raya Banjaran yang menghubungkan Bandung dengan Ibu Kotanya di Soreang, lebih pada sektor non pertanian seperti Batu Karut dan Lebak Wangi.

Pola pemanfaatan lahan yang berpusat pada pertanian dikonfirmasi dengan banyaknya penduduk yang menggantungkan harapan penghidupan pada pertanian, seperti terlihat pada tabel 11 berikut.

Tabel 11.  
Penduduk Petani Menurut Desa di Kecamatan Arjasari

No	Desa	Pertanian					
		A	B	C	D	E	F
1	Batukarut	178	1	29	1	6	288
2	Mangunjaya	732	77	222	20	139	1.241
3	Mekarjaya	1193	166	493	173	214	2.744
4	Baros	1218	81	613	34	153	2.812
5	Lebakwangi	371	10	111	4	66	581
6	Wargaluyu	646	19	162	5	138	972
7	Arjasari	1438	180	699	33	432	2.991
8	Pinggirsari	2069	247	1013	92	584	4.067
9	Patrolsari	1065	196	647	14	460	2.531
10	Rancakole	965	16	424	130	299	1.957
11	Ancolmekar	1175	124	274	34	249	1.905
<b>Total</b>		<b>11.049</b>	<b>1.118</b>	<b>4.687</b>	<b>540</b>	<b>2.740</b>	<b>22.089</b>

Keterangan:

A = Pangan (palawija, hortikultura)

B = Perkebunan

C = Peternakan

D = Perikanan

E = Kehutanan

F = Buruh Tani

Sumber: Profil Desa Tahun 2015<sup>338</sup>

Kemampuan panen dari lahan tersebut beragam, sesuai dengan komoditi yang ditanam. Seperti terlihat dalam tabel 10 di atas, pada umumnya ada pada pertanian lahan basah atau sawah yang biasa ditanam dengan padi. Sementara itu, hasil panen dari sektor pertanian sawah berupa padi seperti ditunjukkan tabel berikut.

Tabel 12.  
Luas dan Produksi Tanaman Padi menurut Desa  
di Kecamatan Arjasari Tahun 2015

No	Desa	Padi sawah		Padi ladang	
		A	B	C	D
1	Batukarut	108.69	817.13	0.00	0.00
2	Mangunjaya	259.57	12361.18	5.14	133.65
3	Mekarjaya	356.15	17852.40	34.60	1472.77
4	Baros	315.96	15838.43	290.38	8216.03
5	Lebakwangi	200.27	14053.86	7.95	444.61
6	Wargaluyu	171.23	15020.70	2.81	11.25
7	Arjasari	211.46	14044.60	45.82	0.00
8	Pinggirsari	219.72	12390.43	173.01	8069.81
9	Patrolsari	154.11	11587.26	132.33	7858.75
10	Rancakole	418.83	31491.38	2.81	166.73
11	Ancolmekar	244.02	18347.62	5.14	296.41
<b>Total</b>		<b>2.660.00</b>	<b>171.160.00</b>	<b>700</b>	<b>26670</b>

Keterangan :

A = Luas lahan sawah

B = Produksi padi sawah dalam skala kwintal

<sup>338</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 23,24.

C = Luas lahan Ladang/Huma

D = Produksi padi huma dalam skala kwintal

Sumber: Profil Desa tahun 2015 dan Dinas Pertanian  
Kab. Bandung 2015<sup>339</sup>

Merujuk kepada Scott, Petani secara koseptual dibedakan antara pengusaha pertanian (*farmer*) dengan buruh tani (*peasant*). Pengusaha pertanian adalah mereka yang menguasai faktor produksi secara memadai juga memiliki lahan tani relatif luas. Sebagai pengusaha pertanian, faktor tersebut ditambah jaringan elit masyarakat telah menjadikan mereka untuk dapat mengakumulasi surplus usaha taninya sehingga memperkuat modal yang ada. Berbeda dengan itu, buruh tani adalah mereka yang memiliki sedikit lahan sebagai faktor produksi. Akhirnya hasil taninya hanya secara subsistensi hanya sekedar untuk dapat bertahan hidup.<sup>340</sup>

Arjasari yang memiliki luas wilayah opertaniannon sawah cukup memadai tidak lantas menjadikan penduduknya sebagai pengusaha pertanian seperti kategori di atas. Hal ini disebabkan penguasaan lahan lebih banyak oleh kehutanan dan perkebunan yang pada umumnya bukan penduduk lokal. Sementara itu penduduk lokal banyak berperan sebagai petani penggarap padahallah tersebut juga petani skala kecil dengan aset lahan

<sup>339</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 66.

<sup>340</sup> Subsistensi dipahami sebagai cara hidup yang minimalis. Usaha-usaha sebagai cara hidup sekedar untuk mempertahankan hidup itu sendiri. Secara ekonomi, subsistensi merupakan ekonomi alamiah yang tidak tergantung kepada pasar dalam memenuhi konsumsinya. Konsep ini menjadi ciri kehidupan masyarakat perdesaan ala Tonnies dengan *Gemeinschaft* dengan berlakunya prinsip *wessenwille*. Lebih jauh tentang ekonomi subsistensi petani (*peasant*) dapat dilihat dalam James Scott, *the Moral Economy of Peasant...*, 35-55.

terbatasnya berupa sawah maupun kebun (ladang). Selain sektor pertanian, penduduk Arjasari juga ada yang bekerja pada sektor usaha lain termasuk jasa seperti tabel 13 berikut.

Tabel 13.  
Mata Pencaharian Penduduk non Petani Menurut Desa  
di Kecamatan Arjasari

No	Desa	perdagangan	PNS	TNI/ POLRI	Jasa Lainnya	Sumber penghasilan dominan
1	Batukarut	115	263	16	316	Jasa
2	Mangunjaya	398	29	2	507	Pertanian
3	Mekarjaya	168	31	1	142	Pertanian
4	Baros	250	42	5	943	Jasa
5	Lebakwangi	183	206	27	116	Jasa
6	Wargaluyu	310	59	24	117	Pertanian
7	Arjasari	872	142	10	951	Pertanian
8	Pinggirsari	148	33	15	179	Pertanian
9	Patrolsari	755	9	7	152	Pertanian
10	Rancakole	892	37	10	194	Jasa
11	Ancolmekar	527	7	10	128	Pertanian
<b>Total</b>		<b>4.618</b>	<b>858</b>	<b>127</b>	<b>3.745</b>	

Sumber: Profil Desa Tahun 2015<sup>341</sup>

Kemiskinan di Arjasari merupakan kemiskinan yang timbul sebagai akibat keadaan struktur ekonomi. Kondisi ini dalam pandangan Zid dan Alkhudri merupakan kemiskinan relatif, yaitu kemiskinan yang diakibatkan keterbatasan sumberdaya.<sup>342</sup>

<sup>341</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 26-28.

<sup>342</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 94. Lihat juga Edi Suharto, *Membangun Masyarakat...*, 133.

Mereka buruh tani terancam eksistensinya selain karena lahan yang semakin hari semakin menyempit, juga karena ketidakmampuan dirinya untuk melakukan perubahan. Salah satu hal yang cukup dominan dalam praktek penyempitan lahan adalah perubahan kepentingan kaum modal dalam melihat potensi lahan. Perubahan yang dilakukan oleh sekelompok minoritas namun berampak luas adalah mereka yang tidak lagi melihat tanah sebagai asset pertanian, namun sebagai asset ekonomi non pertanian. Begitu memasuki wilayah Desa Lebakwangi, jika menuju Arjasari dari Batukarut, maka akan disambut oleh iklan atau ajakan untuk membeli kavling yang disediakan untuk perumahan. Sementara itu, kavling dimaksud adalah lahan sawah yang sejatinya merupakan lahan pertanian yang bagi wilayah Desa Lebakwangi menempati urutan sedikit. Seperti terlihat dalam tabel 3 dan 4 di atas, Lebakwangi merupakan salahsatu desa dengan lahan pertanian yang sedikit seperti halnya Batukarut.

Perubahan-perubahan dalam memandang lahan sebagai asset pertanian menjadi asset ekonomi non-pertanian merupakan pengaruh dari orang-orang luar desa. Mereka para pendatang dan pemilik modal memanfaatkan kegoyahan para petani pemilik lahan untuk melepaskan hak tanahnya. Keadaan ini salahsatunya dipengaruhi oleh perubahan kepemilikan sebelumnya di dalam keluarga inti. Seperti dituturkan oleh narasumber,<sup>343</sup> sebuah keluarga yang dipandang berhasil melakukan mobilitas sosial yang ditandai dengan migrasi sirkuler dan juga perubahan kedudukan sosial dari petani kepada sektor pekerjaan lainnya terutama di generasi kedua mampu menciptakan cara pandang yang berbeda atas lahan. Sehingga

---

<sup>343</sup> Mahbub, *Wawancara*, 18 Februari 2018.

seringkali lahan-lahan yang sebelumnya merupakan pusat kegiatan pertanian beralih fungsi. Sebelum itu biasanya mereka tidak lagi tertarik pada sektor pertanian karena merasa memiliki sumber ekonomi yang lain. Maka ketika datang tawaran untuk melepaskan hak atas tanah dimaksud akan disambut dengan baik.

Pemilik baru atas lahan tersebut pada umumnya adalah orang luar wilayah yang notabene tidak menjadi penduduk setempat. Cara paling gampang untuk menjadikan tanahnya menjadi sumber uang adalah dengan menjualnya lagi sebagai lahan perumahan, atau lainnya. Setidaknya, ketika memasuki wilayah Arjasari sudah banyak disuguhi dengan perubahan-perubahan keadaan lahan dari pertanian menjadi wilayah pemukiman baru yang dikelola oleh pengembang tertentu. Penghuni atau penduduk baru di pemukiman baru ini dapat dipastikan bukanlah kaum tani melainkan mereka yang bekerja disektor jasa, industri atau perniagaan.

Miskin secara ekonomi diukur dari kemampuan atau pendapatan.<sup>344</sup> Miskin selalu memiliki perbandingan yaitu kaya. Dalam perspektif inilah maka miskin merupakan fakta sosial yang sepanjang pembedingnya ada, maka miskin atau kemiskinan juga ada. Artinya kemiskinan tidak pernah bisa dihilangkan sampai titik Nol. Di negara maju sekalipun ada konsep miskin. Meski tentu saja ukuran yang digunakan masing-masing negara berbeda. Namun pada umumnya merujuk kepada keterbatasan kemampuan atau akses terhadap sumberdaya ekonomi.

Ada sembilan ciri yang diajukan Edi Suharto untuk menunjukkan seseorang dikategorikan miskin. 1)

---

<sup>344</sup> Edi Suharto, *Membangun Masyarakat ...*, 134.

Ketidakmampuan memenuhi kebutuhan konsumsi dasar berupa sandang, pangan dan papan. 2) Ketiadaan akses terhadap kebutuhan hidup dasar lainnya seperti kesehatan, pendidikan, transportasi, sanitasi dan air bersih. 3) Tidak adanya jaminan masa depan akibat tidak ada investasi untuk pendidikan dan keluarga. 4) Rentan terhadap guncangan baik individual maupun kolektif. 5) Rendahnya kualitas sumberdaya manusia dan terbatasnya sumberdaya alam. 6) Ketidakterlibatan dalam kegiatan sosial masyarakat. 7) Tidak ada akses terhadap lapangan kerja dan pendapatan berkesinambungan. 8) Memiliki cacat fisik maupun mental yang menghambat terhadap kemampuan berusaha. 9) Mengalami kondisi yang tidak menguntungkan, seperti anak terlantar, wanita korban kekerasan dalam rumah tangga, janda miskin serta kelompok marjinal lainnya.<sup>345</sup>

Kemiskinan dapat dipandang pada dua sisi. Pertama, kemiskinan absolut, yaitu seseorang atau keluarga yang tidak bisa memenuhi sekedar kebutuhan minimum untuk makanan dan tempat tinggal. Kedua, kemiskinan relatif, yaitu keadaan terbatasnya sumberdaya sehingga mereka tidak memiliki kemampuan untuk bersosialisasi secara luas.<sup>346</sup> Masyarakat perdesaan misalnya terbatas dari aspek pendidikan, sehingga mereka hanya mampu mengisi sektor pekerjaan informal. Hal tersebut sudah dapat diketahui betapa rendahnya peluang penghasilan yang akan mereka terima dari sektor informal itu.

Miskin atau kemiskinan pada tingkat tertentu selalu dilekatkan pada konsep budaya miskin, yaitu suatu pandangan bahwa kemiskinan disebabkan oleh mentalitas. Masyarakat perdesaan memiliki stigma budaya miskin. Mereka dipandang

---

<sup>345</sup> Edi Suharto, *Membangun Masyarakat ...*, 132.

<sup>346</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 94. Lihat juga Edi Suharto, *Membangun Masyarakat...*, 133.

orang yang berkinerja rendah, tidak memiliki visi ke depan, pasif atau fatalis dengan kondisi yang ada, terlalu menekankan jawaban persoalan kehidupan pada dimensi mistis, dan tidak memiliki semangat berprestasi apalagi kompetisi. Cara pandang kemiskinan seperti itu merupakan cara pandang konservatif.

Pandangan konservatif ini tidak sepenuhnya benar. Karena pada dasarnya masyarakat perdesaan juga pekerja keras. Namun karena keterbatasan akses terhadap sumberdaya ekonomi menyebabkan mereka menjadi miskin. Faktor lainnya adalah struktur ekonomi, sosial dan politik yang tidak berpihak kepada mereka menjadi bagian dari penyumbang terbentuknya kemiskinan. Pandangan ini merupakan cara pandang radikal.

Sementara itu dalam pandangan liberal, kondisi lingkunganlah yang menyebabkan seseorang menjadi miskin. Lingkungan alam yang tandus, mematikan harapan penghidupan bahkan dari sektor pertanian sekalipun. Kondisi alam yang tidak bersahabat itulah yang menyebabkan seseorang menjadi miskin. Selain itu dalam pandangan ini kemiskinan juga diakibatkan oleh kurang meratanya kesempatan yang diberikan. Pada masyarakat perdesaan dengan kondisi yang akrab dengan pertanian selain kondisi lahan yang kurang subur, juga diakibatkan infrastruktur yang tidak memadai. Kesempatan memperoleh pengetahuan yang terbatas, padahal pendidikan bisa memberikan perubahan wacana pada masyarakat perdesaan.

Senada dengan hal itu, pandangan Todaro tentang kemiskinan yang terjadi di Negara-negara berkembang seperti Indonesia dapat disimpulkan sebagai akibat enam karakteristik. *Pertama*, tingkat pendapatan nasional negara-negara berkembang terbilang rendah, dan laju pertumbuhan ekonominya tergolong lambat. *Kedua*, pendapatan perkapita

negara-negara Dunia Ketiga juga masih rendah dan pertumbuhannya amat sangat lambat, bahkan ada beberapa yang mengalami stagnasi. *Ketiga*, distribusi pendapatan amat sangat timpang atau sangat tidak merata. *Keempat*, mayoritas penduduk di negara-negara Dunia Ketiga harus hidup dibawah tekanan kemiskinan absolut. *Kelima*, fasilitas dan pelayanan kesehatan buruk dan sangat terbatas, kekurangan gizi dan banyaknya wabah penyakit sehingga tingkat kematian bayi di negara-negara Dunia Ketiga sepuluh kali lebih tinggi dibanding dengan yang ada di negara maju. *Keenam*, fasilitas pendidikan di kebanyakan negara-negara berkembang maupun isi kurikulumnya relatif masih kurang relevan maupun kurang memadai.<sup>347</sup> Gagasan Todaro tersebut, meskipun tidak sepenuhnya, namun sebagian besar dapat digunakan untuk membaca kemiskinan di Arjasari. Terutama pada aspek pendidikan yang masih rendah, pertumbuhan ekonomi yang lambat, fasilitas kesehatan yang masih terbatas serta distribusi pendapatan yang masih berpusat pada penguasaan modal dalam hal ini tanah sebagai asset dalam ekonomi pertanian di perdesaan.

Selain tiga cara pandang itu, dalam kondisi masyarakat tertentu, mereka juga bisa jadi tidak merasa sebagai orang miskin meskipun kenyataannya berpenghasilan rendah. Hal ini bisa dilihat pada beberapa komunitas perdesaan yang teguh memegang tradisi leluhur. Mereka yang memandang perubahan sebagai sesuatu yang tabu. Kehidupan sehari-hari mereka tidak memiliki pembanding, karena segala sesuatunya diatur oleh pakem adat. Seluruh warga memiliki hal-hal yang sebatas kebutuhan dasar, di luar itu menjadi milik atau tanggung jawab bersama.

---

<sup>347</sup> Michael P. Todaro and Stephen C. Smith, *Economic Development*, 12<sup>th</sup> edition (Pearson: 2015), 216-261.

Edi Suharto mengemukakan empat dimensi kemiskinan. *Pertama*, kemiskinan yang diakibatkan oleh globalisasi. *Kedua*, Kemiskinan yang berkaitan dengan pembangunan. *Ketiga*, Kemiskinan sosial dan *keempat*, kemiskinan konsekuensial. Kemiskinan di perdesaan dalam perspektif ini merupakan imbas dari pembangunan terutama saat terjadi peminggiran desa oleh kota.<sup>348</sup>

Mengingat kompleksitas persoalan yang ada pada masyarakat perdesaan, maka dalam memahami konsep miskinpun memerlukan beberapa pendekatan, selain ekonomi. Dalam pendekatan antropologi, budaya yang berlaku dalam masyarakat bisa dipandang sebagai sesuatu yang unik dan hanya dapat diukur dengan nilai-nilai pokok dan tolok ukur yang berlaku dalam masyarakat itu sendiri. Pendekatan ini justru melihat kepercayaan yang berlaku hususnya ke-Islaman, keluarga, kegotongroyongan, lembaga pasar tradisional justru merupakan potensi dasar dalam transformasi sosial di perdesaan.<sup>349</sup>

Kemiskinan dalam wacana ini merupakan cara pandang masyarakat itu sendiri sebagai kerangka pikir mereka terhadap realitas sosial. Atas dasar itu, Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri menyetujui pendapat Agusta dalam memetakan kemiskinan pada enam wacana.<sup>350</sup> *Pertama*, wacana berbagi kelebihan. Wacana ini berbasis pada paham komunalisme yang dijaga melalui pembagian kelebihan kekayaan. Dalam sebuah komunitas atau masyarakat, orang yang berkelebihan mendistribusikan kekayaannya kepada yang berkekurangan. Pada wacana ini kepemilikan merupakan sesuatu yang harus

---

<sup>348</sup> Edi Suharto, *Membangun Masyarakat ...*, 132.

<sup>349</sup> Bungaran Antonius Simanjuntak, *Tradisi, Agama...*, 160.

<sup>350</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 91.

dijaga dan dihormati.

*Kedua*, wacana kemiskinan yang diharapkan, yaitu sebuah strategi untuk mengakumulasi kekuasaan. Pandangan ini melihat bahwa kondisi miskin justru membantu dalam berkonsentrasi untuk mendapatkan kekuasaan atau kekuatan. Sikap hidup hemat, pengendalian nafsu dan memperbanyak ibadah merupakan kerangka dasar untuk meraih kebahagiaan hakiki.

*Ketiga*, wacana kemiskinan rasial, yaitu kemiskinan yang terbentuk dari diskriminasi etnis. Di masa kolonial misalnya terjadi diskriminasi etnis. Mereka yang berdarah Eropa memegang peran sentral dan strategis dalam pekerjaan, di bawahnya adalah berdarah indo, dan posisi paling bawah baru diserahkan kepada pribumi.

*Keempat*, wacana kemiskinan sosialis, yaitu kemiskinan yang diakibatkan oleh ketimpangan kesempatan atau ketimpangan struktur sosial. Wacana ini menuding kaum pemilik modal telah menyebabkan terbatasnya akses buruh dalam meraih perbaikan ekonomi. Strategi sosialis menawarkan revolusi agraria untuk mengentaskan kemiskinan di perdesaan. Dimana negara hadir dalam pemerataan kesempatan dan kepemilikan lahan termasuk dalam pengawasan harga-harga.

*Kelima*, wacana kemiskinan produksi, yaitu kemiskinan dipandang sebagai akibat rendahnya pendapatan, keterbatasan kepemilikan, usia produktif serta skala usaha yang dimiliki. Wacana ini melihat kemiskinan merupakan urusan publik, sehingga memerlukan peran serta pemerintah untuk mengentaskannya. Lain dari itu juga peran serta keorganisasian bahkan hingga tingkat global.

*Keenam*, wacana tentang potensi orang miskin. Wacana ini melihat bahwa sejatinya orang miskinpun memiliki potensi baik skala individu, kelompok hingga gabungan kelompok untuk

dapat maju, meningkatkan kapasitas. Cara pandang ini seringkali melihat masyarakat secara positif, yang pada gilirannya melahirkan banyak program pemberdayaan agar mereka bisa semakin mandiri dan maju untuk memenuhi kebutuhannya.

#### 4. Islam dan Gerakan Sosial Islam di Arjasari

Islam di Arjasari telah menjadi agama yang diwarisi untuk beberapa generasi. Atas keadaan ini menjadi cukup sulit untuk mendapatkan data otentik, kapan Islam masuk sebagai awal perkembangannya. Namun demikian patut diduga memiliki irisan kesejarahan yang mirip dengan pertumbuhan Islam di daerah Bandung pada umumnya. Sebagai bukti bahwa Islam telah cukup berurat akar dalam nadi penduduk Arjasari yang notabene merupakan suku Sunda pada umumnya seperti terlihat dalam situs kabuyutan yang bagi penduduk lokal merupakan wujud harmonisasi agama (Islam) dengan budaya Sunda.

Situs Bumi Alit Kabuyutan yang berada di areal perbatasan Desa Lebakwangi dan Desa Batukarut. Areal itu dipagari tembok setinggi 1,5 meter. Di bagian depan, ada plang dengan tulisan cukup mencolok: Situs Bumi Alit Kabuyutan Lebakwangi-Batukarut. Situs ini pertama kali ditetapkan pada tahun 1993.<sup>351</sup> Lokasi tepatnya berada di Jalan Batukarut, RT 1 RW 7, Desa Batukarut, Kecamatan Arjasari.

Di areal seluas 2.276 meter persegi itu, ada dua bangunan, yakni Bale Panglawungan dan Bumi Alit Kabuyutan. Bale Panglawungan seluas 10x10 meter persegi serupa pendopo itu dibangun pada 2010 dengan dana dari Pemprov Jabar. Bangunan yang didominasi kayu itu kini menjadi tempat berkumpul dan bermusyawarah lembaga adat setempat. Sementara Bumi Alit

---

<sup>351</sup><http://www.pikiran-rakyat.com/seni-budaya/2015/04/22/324516/kearifan-lokal-di-situs-bumi-alit-kabuyutan>

Kabuyutan yang menjadi bangunan utama letaknya di pojok selatan areal tersebut. Pintu rumah panggung yang didominasi warna putih ini menghadap ke utara, dengan dua anak tangga di bagian depan. Situs yang dikelilingi pagar bambu ini sehari-harinya terkunci rapat dan hanya dibuka pada peringatan Maulid Nabi pada 12 Rabiul Awal.

Sepintas, Bumi Alit Kabuyutan tampak seperti rumah panggung biasa. Bangunan tersebut berdiri dengan tiang penyangga setinggi 0,5 meter, layaknya rumah tradisional di berbagai daerah di Jawa Barat. Namun, jika ditelisik lebih jauh, rumah tersebut ternyata bukan bangunan yang asal berdiri. Sebab, di balik rumah berukuran 5x6 meter persegi itu, terkandung filosofi kehidupan, budaya, dan juga kearifan lokal.

Angka lima dalam ukuran rumah tersebut dianggap mewakili rukun Islam. Sementara itu angka enam merupakan representasi rukun iman. Angka-angka tersebut menunjukkan bahwa ada pola hubungan yang cukup erat antara symbol budaya setempat (Sunda) dalam bentuk bangunan namun juga menyimpan keagungan atas tata nilai agama yang dianut oleh pembangun situs ini di masanya. Salahsatu ciri lain yang cukup kental adalah penetapan tanggal 12 Rabi'ul Awwal sebagai tanggal yang penting untuk membuka kunci situs kabuyutan ini oleh juru rawatnya. Tanggal yang sama merupakan tanggal kelahiran Nabi Muhammad saw, yang bagi sementara kelompok umat Islam sering kali diperingati sebagai maulid nabi.<sup>352</sup>

Layaknya rumah tradisional Sunda, desain bangunan Bumi Alit pun terdiri atas beberapa ruangan. Di bagian depan, ada *golodog* atau anak tangga menuju *tepas* (teras) rumah. Sementara

---

<sup>352</sup> Kelekatan muslim Arjasari dengan beberapa aktifitas "keagamaan" yang lebih merupakan cerminan tradisi seperti temuan Palmer di Situraja atau Mark Woodward dalam menelaah Islam di Jawa.

di dalamnya, ada *pangcalikan* atau ruang tengah, *pajuaran* (kamar), dan *pawon* (dapur). Di dalam *pajuaran*, tersimpan benda-benda pusaka berupa keris, badik, tombak, golok, dan kujang. Meski demikian, ada perbedaan mendasar dari konstruksi bangunan tersebut, yang juga mengandung siloka kehidupan. Bangunan itu tanpa jendela. Sementara akses keluar masuk, hanya melalui satu pintu di bagian depan, yang melambangkan tempat asal dan kembali manusia hanya kepada yang Maha Esa.

Lokasi bangunan tersebut juga berada di antara dua sungai, yakni Sungai Citalutug di bagian selatan dan Sungai Cikabuyutan di bagian utara. Sebelum tercemar limbah seperti sekarang, kedua sungai itu merupakan sumber kehidupan masyarakat setempat. Meski demikian, di sekeliling Bumi Alit Kabuyutan saat ini masih terdapat sejumlah pepohonan rindang seperti dulu. Di antaranya, terdapat pohon beringin, kiara, bambu, dan hantap yang membuat suasana di kaki pegunungan Bandung selatan itu benar-benar sejuk dan damai. Kondisi itu tetap lestari berkat sesepuh dan warga setempat yang peduli akan warisan budaya lokal. Mereka tergabung dalam lembaga adat *Sasaka Waruga Pusaka* yang kini menjadi pemelihara Situs Bumi Alit Kabuyutan.

Selain dalam bentuk situs yang masih terpelihara tersebut, kehadiran madrasah atau lembaga pendidikan Islam yang cukup banyak di Arjasari menandai bagaimana Islam bukan hanya sebagai agama yang ritualnya seringkali dilakukan, namun juga menjadi simbol atau kekhususan dalam bertindak, termasuk dalam perolehan pendidikan bagi anak-anak mudanya. Setidaknya, jumlah madrasah ibtidaiyah sebanyak 26 unit menjadi penanda kuat.<sup>353</sup> Selain hal itu, jumlah masjid yang kini

<sup>353</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 40.

mencapai 153 masjid menjadi ciri umum betapa umat Islam menjadi penduduk dominan.<sup>354</sup>

Jumlah masjid tersebut dapat dikatakan setara dengan jumlah majelis taklim yang menjadi pusat kegiatan keagamaan Umat Islam di Arjasari. Hampir dapat dipastikan bahwa setiap masjid memiliki lebih dari satu kali jenis pengajian. Karena saat ini sudah umum ditemukan pola pengajian untuk ibu-ibu tersendiri, kaum bapak tersendiri dan kalangan remaja generasi muda tersendiri.

Secara statistik, jumlah umat Islam di Arjasari seperti dalam tabel berikut.

Tabel 14.  
Komposisi Pemeluk Agama oleh Penduduk Menurut Desa di Kecamatan Arjasari

No	Desa	Islam	Kristen	Katolik	Hindu	Budha
1	Batukarut	11.487	48	12	0	0
2	Mangunjaya	7.746	0	25	0	0
3	Mekarjaya	5.833	0	0	0	0
4	Baros	8.739	0	0	0	0
5	Lebakwangi	11.293	14	6	0	1
6	Wargaluyu	7.525	0	11	0	0
7	Arjasari	10.375	45	0	0	0
8	Pinggirsari	10.361	6	0	0	0
9	Patrolsari	8.038	0	0	0	0
10	Rancakole	9.807	0	0	0	0
11	Ancolmekar	5.162	0	0	0	0
<b>Total</b>		<b>96.366</b>	<b>113</b>	<b>54</b>	<b>0</b>	<b>1</b>

Sumber: Profil Desa Tahun 2015<sup>355</sup>

<sup>354</sup> Laporan Kantor Urusan Agama Kecamatan Arjasari Tahun 2016.

<sup>355</sup> Badan Pusat Statistik Kab. Bandung, *Kecamatan Arjasari dalam Angka 2016...*, 60

Jumlah pemeluk agama Islam di Kecamatan Arjasari bila dibandingkan dengan total penduduk menunjukkan angka 97,97 %. Hal ini berarti lebih besar dari pada prosentasi Muslim di Jawa Barat itu sendiri. adanya pemeluk agama lain selain Islam merupakan pengaruh mobilitas penduduk, yaitu mereka yang bertugas di Arjasari dari daerah luar yang kebetulan memiliki identitas agama yang berbeda.

Salahsatu watak gerakan sosial yang membawa nilai Islam sebagai inspirasi di Arjasari adalah seperti yang diketengahkan dalam dialog sosial antara umat Islam dengan umat Kristen. Dinamika yang muncul adalah merupakan respon umat Islam atas keberadaan tatanan nilai lain yang sama-sama tumbuh dan berakar dalam konteks sosial setempat. Umat Islam yang dalam hal ini seperti riset Riyadi<sup>356</sup>, dalam telaahannya atas sikap warga Muhammadiyah di Arjasari memperlihatkan sikap yang terbuka, toleran namun disaat yang sama berada dalam kapsul semangat keberagaman yang kuat untuk membendung isu Kristenisasi. Isu kristenisasi cukup kuat di perdesaan. Meskipun seperti terlihat dalam tabel 15, jumlahnya jauh dari meyakinkan jika dibandingkan dengan jumlah penduduk beragama Islam. Pada kantong-kantong uslim perdesaan yang relative miskin isu demikian selalu hadir dan cukup kuat.

Perubahan konstelasi sosial memungkinkan adanya pergeseran setting sosial yang berlaku. Jika di masanya K.H. Endang Saifudin Anshari bisa menyatakan secara eksplisit bahwa Sunda adalah Islam dan Islam adalah Sunda, maka di masa kini tampaknya tidak lagi berlaku seratus persen demikian. Isu-isu keagamaan kontemporer salahsatunya adalah konversi identitas

---

<sup>356</sup> Hendar Riyadi, 'Koeksistensi Damai Dalam Masyarakat Muslim Modernis', *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, 1 (Januari 2016): 18-33

agama. Salahsatu yang krusial adalah Kristenisasi. Meskipun tentu saja dalam pandangan Kristen sendiri hal ini seperti dapat dibaca dalam telaahan Sumardjo,<sup>357</sup> karena sama-sama memiliki misi penyelamatan, Kristen memiliki alasan serupa untuk melakukan penyebaran misi Kristus, tidak tertutup juga bagi masyarakat Sunda. Dalam *Sanghyang Hurip*, Sumardjo menunjukkan adanya watak primordial dalam khazanah Budaya Sunda yang dapat ditafsir dalam kacamata Katolik (sebagai imannya) yang hal itu dijadikan landasan agar Gereja dapat memberikan nilai positif bagi lingkungannya. Sementara itu umat Islam memandang hal ini sebagai ancaman. Hal ini pula yang dibaca dan dijadikan basis “perlawanan” melalui gerakan dakwah yang lebih aktual oleh warga Muhammadiyah di Arjasari.

Muhammadiyah bukanlah satu-satunya Ormas Islam yang ada di Arjasari. Secara kultural bahkan ormas Nahdlatul Ulama tampak cukup luas cakupannya. Disamping itu juga adanya Ormas Sarekat Islam menandai kehidupan keberislaman yang dinamis. SI seperti diketahui dalam asas tandhimnya memiliki semangat sebersih-bersih tauhid, setinggi-tinggi ilmu dan seandai-pandai siyasah tampak memiliki dominasi yang cukup berpengaruh bahkan dalam kehidupan sosial kebudayaan dalam warna keberislaman di Arjasari. Sehingga, seperti dituturkan oleh narasumber,<sup>358</sup> meskipun misalnya memiliki kultur Nahdliyin namun disaat yang sama juga menampilkan watak khas Sarekat Islam.

Kondisi ini jelas merupakan peninggalan jejak yang kuat dalam dinamika dan gerakan sosial Islam yang ada di Arjasari. Menjadikan Islam sebagai sumber tatanan dan nilai dalam

---

<sup>357</sup> Jacob Sumardjo, *Sanghyang Hurip* (Bandung: Kelir, 2018).

<sup>358</sup> Mahbub, *Wawancara*, 18 Februari 2018.

kehidupan menjadi keniscayaan bagi penduduk Arjasari. Muhammadiyah, Persis, NU maupun SI dapat dikatakan merupakan kamar-kamar yang satu sama lain berada dalam rumah besar gerakan keislaman yang berada dalam medan yang sama dalam perjuangan keislaman yaitu Arjasari.

Jika merujuk ke masa lalu, pelopor gerakan sosial Islam di Kabupaten Bandung, memang mengerucut kepada Sarekat Islam. Seperti tertera dalam catatan Nina Lubis, Bupati Bandung waktu itu yaitu Martanegara bahkan mendapat semacam teguran bahkan pemberhentian karena terkesan membiarkan adanya gerakan keagamaan yang dibidani oleh Syarikat Islam.<sup>359</sup> Gerakan Syarikat Islam waktu itu berpusat di Ciparay, seperti diketahui, Arjasari dan Ciparay merupakan satu hamparan wilayah yang sama meskipun terpisahkan kini secara administratif dengan nama kecamatan yang berbeda. Di Arjasari, basisi SI kini berada di Desa Rancakole.

---

<sup>359</sup> Nina H. Lubis, *Konflik Elit Birokrasi : Biografi Politik Bupati R.A.A. Martanegara* (Bandung: HUP, 2001), 84



## **BAB IV**

# **BAITUL MAL WA TAMWIL DANA AKHIRAT SEBAGAI GERAKAN SOSIAL EKONOMI KEAGAMAAN DI PERDESAAN**



### **A. BMT Dana Akhirat, Sejarah dan Perkembangannya**

Hadirnya gerakan sosial ekonomi di perdesaan Arjasari melalui BMT Dana Akhirat memperlihatkan suatu hubungan yang kompleks antara *setting* sosial, dorongan teologis dan dukungan politis. Perubahan-perubahan kehidupan di perdesaan Arjasari juga telah menjadi energi pendorong lahirnya sebuah gerakan. Perubahan pendekatan ekologi yang melahirkan struktur ekonomi baru di perdesaan. Petani dan pertanian bagi sebagian penduduk tidak lagi menjadi komoditi andalan karena lahan yang semakin menyempit sementara pertumbuhan penduduk terus meningkat. Sebagai bentuk pertahanan ekonomi subsistensi beberapa petani berubah orientasi dari tanah kepada niaga. Namun demikian seperti

halnya fase peralihan, biasa menyimpan potensi permasalahan sendiri. Mereka yang menjalankan usaha subsistensi berhadapan dengan sulitnya permodalan. Pada titik inilah BMT Dana Akhirat hadir yang dijiwai oleh semangat Islam.

BMT Dana Akhirat mulai dirintis sejak tahun 2001, namun secara resmi baru berdiri pada tanggal 08 Maret tahun 2002 dengan badan hukum nomor 187/BH/518-Kop/III/2002. BMT Dana Akhirat ini merupakan metamorfosis dari BMT al Falah yang mengikuti nama rahim berdirinya BMT yaitu Majelis Taklim al Falah di Desa Arjasari. Seiring dengan kebutuhan untuk memperoleh pengakuan hukum dari pemerintah terkait dengan legalitas dan kepentingan-kepentingan pengembangan selanjutnya, nama itu perlu perubahan. Al Falah tidak bisa dilanjutkan menjadi nama BMT karena sudah ada lembaga lain yang menggunakannya.<sup>360</sup>

Seperti halnya muslim perdesaan lain, diantara kolektifitas keberagaman adalah adanya kegiatan pengajian mingguan di majelis taklim. Muslim di Arjasaripun pada umumnya memiliki aktifitas serupa salahsatu diantaranya melalui Majelis Taklim Al Falah. Di Majelis Taklim Al Falah ini beberapa ibu-ibu yang menjadi jamaahnya secara aktif mengikuti pengajian-pengajian rutin. Pengajian dilaksanakan pada hari kamis mulai selepas dzuhur, tepatnya pukul 14.00 WIB. Mereka seperti pada umumnya anggota majelis taklim lain yang tersebar di Jawa Barat, secara usia berada pada rentang 30 tahunan sampai dengan 60 tahunan.

Rentang usia yang khas ini memberikan arti bahwa kalangan remaja memiliki kebutuhan sendiri dalam aktifitas dan sumber informasi keagamaan. Mereka yang direntang usia di

---

<sup>360</sup> Aep Supriadi, *wawancara*, 18 Februari 2018.

bawah tigapuluhan biasanya mengelompokan diri dalam kegiatan pengajian yang disebut Ikatan Remaja Masjid. Ada yang menyingkatnya menjadi akronim IRMAS atau IREMA. Pada dasarnya kegiatan remaja ini sama juga yaitu pengajian atau taklim. Tetapi jarang disebut dengan majelis taklim. Mereka kaum perempuan yang di bawah usia tigapuluhan juga relatif jarang berada di majelis taklim karena pada umumnya untuk saat ini program pendewasaan usia nikah bisa dikatakan berhasil. Majelis taklim menyimpan makna bahwa mereka yang hadir di dalamnya adalah kaum ibu dalam pengertian perempuan yang sudah menikah. Hal inilah yang menjadikan popularitas majelis taklim lebih dikenal seolah-olah hanya untuk kaum ibu.<sup>361</sup>

Di Jawa Barat, majelis taklim telah memainkan peran tersendiri dalam kehidupan keberagamaan kaum ibu. Menurut Mille,<sup>362</sup> majelis taklim menjadi ruang publik tempat jamaah bertukar informasi, yang tidak hanya terbatas tentang informasi keagamaan saja. Majelis taklim dalam peran sosialnya ini memang menjadi berbeda dengan lembaga pengetahuan Islam lainnya.<sup>363</sup> Pesantren misalnya, memiliki keterikatan yang khas dengan kiai atau ulama yang menjadi salahsatu pusat dari kekhasan pesantren itu sendiri. Sementara itu, seperti telaahan Mille, majelis taklim lebih cair dalam hal sumber informasi bagi jamaah. Seperti yang dapat disaksikan dalam aktifitas di majelis

---

<sup>361</sup> Lihat Tutty Alawaiyah, *Strategi Dakwah di Lingkungan Majelis Taklim...*, 75.

<sup>362</sup> Julian Millie, 'Islamic Preaching and Women's Spectatorship in West Java'. *The Australian Journal of Anthropology* (2011) 22, 151-169.

<sup>363</sup> Helmawati memandang majelis taklim sebagai lembaga pendidikan bagi jamaahnya, berarti majelis taklim dalam fungsinya ini dapat dianggap sama dengan keberadaan lembaga pendidikan lainnya seperti pesantren. Helmawati, *Pendidikan Nasional dan Optimalisasi Majelis Taklim* (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), 76-78.

taklim yang lain, Majelis Taklim al Falah-pun memiliki tingkat likuiditas yang serupa dalam hal sumber informasi bagi jamaah. Ada beberapa orang yang menjadi pembina dan secara bergiliran mengisi kegiatan ceramah keagamaan di sana, termasuk unsur Penyuluh Agama dari KUA Arjasari.

Di Arjasari, majelis taklim cukup banyak. Setiap lingkungan RW (Rukun Warga) dapat dikatakan memiliki majelis taklim. Pada umumnya terikat dengan lingkungan pusat keagamaan seperti pesantren dan masjid. Meskipun jumlah umat Islam adalah mayoritas namun keberadaan pesantren sangatlah sedikit. Pesantren inipun menampilkan corak pesantren tradisional, yang berada di Desa Rancakole. Namun demikian seperti pada umumnya keberadaan majelis taklim lebih merupakan prakarsa warga, dan bersifat swadaya,<sup>364</sup> maka jumlah majelis taklim dapat lebih banyak daripada keberadaan lembaga Islam lainnya.

Majelis taklim, dari segi istilah memang menampilkan khas kekotaan. Di perdesaan kegiatan pengajian kaum ibu di masa lalu sering disebut dengan madrasah. Hal ini merujuk kepada kegiatan yang sama yaitu pengajian dengan aktifitas mendengarkan ceramah keagamaan dari kiai atau ustadz. Namun seiring menguatnya semangat keberagaman di perkotaan terutama melalui aktifitas-aktifitas pengajian seperti itu, majelis taklim menjadi lebih populer termasuk di perdesaan.

Majelis taklim, memang lebih umum kesan maknanya daripada madrasah. Hal ini mengingat aktifitas pengajian yang masih jarang menggunakan standar kurikulum. Meskipun menggunakan konsep taklim (*ta'lim*, arab)<sup>365</sup> tetapi tidak selalu berarti kegiatannya benar-benar mengkaji bidang tertentu.

---

<sup>364</sup> Tutty Alawaiyah, *Strategi Dakwah di Lingkungan Majelis Taklim...*, 75.

<sup>365</sup> Helmawati menguraikan cukup panjang pemaknaan *ta'lim* dan *mu'allim*, Lihat Helmawati, *Pendidikan Nasional dan Optimalisasi Majelis Taklim...*, 78-86.

Sama halnya dengan penggunaan istilah *pangaosan* atau pengajian. Kondisi jamaah pada umumnya pasif hanya sebagai mitra pendengar dari nara sumber (*mu'alim*). Narasumber atau *mu'alim* ini lebih memperlihatkan peranya sebagai *mubaligh* daripada *mu'alim* dalam pengertian asalnya. *Mu'alim* atau orang yang '*alim* (berilmu) lebih cenderung dalam penyampaian narasi keagamaannya menggunakan sumber tertentu secara khusus, misalnya mengkaji kitab fiqih atau tafsir. Sementara praktiknya sebagai *mubaligh* lebih dominan ceramah.

Aktifitas pengajian di majelis taklim al Falah ini menggunakan ruangan masjid, Masjid Al Falah. Jadi, penamaan majelis taklim mengikuti nama masjid yang menjadi pusat kegiatan umat Islam di Arjasari khususnya warga RT 3 RW 6 Desa Arjasari. Posisi masjid ini sendiri berada di pertigaan jalan raya Arjasari dengan simpangan yang akan menuju ke area pertanian milik Unpad. Di seberang Masjid berdiri gedung Kantor Urusan Agama Arjasari. Keberadaan masjid ini dari aspek tersebut memiliki keuntungan tersendiri karena dekat dengan pihak pemerintahan yang berwenang dalam pembinaan keagamaan.

Hampir merupakan pemandangan umum di Jawa Barat bahwa keberadaan majelis taklim selalu berbagi ruangan dengan masjid.<sup>366</sup> Meskipun ada juga yang memisahkannya bukan hanya dengan batas berupa gordyin atau partisi lainnya melainkan dipisahkan juga bangunannya dengan masjid. Untuk alasan-alasan tertentu, ada pendapat bahwa perempuan karena memiliki keterbatasan fisik seperti harus mengalami datang

---

<sup>366</sup> Keberadaan majelis taklim dapat diselenggarakan tidak selalu di masjid, mungkin di madrasah, mungkin juga di rumah jamaah secara bergilir. Lihat dalam Lihat Tutty Alawaiyah, *Strategi Dakwah di Lingkungan Majelis Taklim...*, 77.

bulan, sementara ia tetap ingin mengikuti kegiatan di majelis taklim, maka pemisahan ruangan antara ruang masjid dan majelis taklim untuk kaum ibu menjadi penting dilakukan. Namun ada juga yang karena keterbatasan lahan atau berpendapat bahwa selama bisa dijaga kesucian masjid, maka pengajian tetap menggunakan ruangan yang sama di dalam masjid seperti halnya untuk kegiatan kaum lelaki.

Mereka yang menjadi Jemaah di Majelis Taklim Al Falah ini adalah wanita desa. Ibu-ibu yang lebih banyak berperan di sektor domestik rumah tangga petani dan pedagang kecil di lingkungan Arjasari. Seperti pada umumnya di daerah lain, sedikit sekali bahkan jarang ada anggota pengajian di majelis taklim perdesaan yang berasal dari para pekerja profesional seperti PNS atau lainnya. Hal ini dapat dimaklumi bahwa ada perbedaan jadwal pengajian dengan ketersediaan waktu bagi mereka. Mereka yang bekerja pada umumnya adalah pegawai yang memiliki jam kerja pagi sampai sore. Sementara itu jadwal pengajianpun pada umumnya di hari kerja dan di jam kerja bagi mereka.

Keberadaan majelis taklim di perdesaan dan di perkotaan, meskipun memiliki spirit yang sama yaitu dalam kerangka dakwah. Namun demikian Kuntowijoyo berpendapat lain,<sup>367</sup> majelis taklim hadir sebagai reaksi atas urbanisasi yang meruntuhkan nilai kolektifitas di perkotaan. Raksi ini hadir sebagai upaya untuk menjaga tradisi dan mengukuhkan kembali nilai-nilai kolektifitas tersebut yang dikhawatirkan menghilang.

Sebagai aktifitas dakwah, kegiatan utamanya memang ceramah keagamaan yang kadang dilakukan juga pengkajian kitab tertentu. Materi-materi pengajian pada umumnya berkisar

---

<sup>367</sup> Lihat dalam Rosehan Anwar (ed.), *Majelis Taklim dan Pembinaan Umat* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2004), viii-ix.

pada aspek fiqih, akhlaq dan tauhid. Cukup jarang ditemukan materi pengajian di majelis taklim perdesaan yang mengupas ketahanan keluarga dari aspek ekonomi.<sup>368</sup> Padahal Islam memiliki pesan yang kuat bagi pemeluknya untuk memiliki kemandirian di bidang ekonomi. Pola pengajian yang dilakukan lebih menyantuni kebutuhan rohani, masih sedikit yang menjadikan momentum kebersamaan sebagai modal sosial untuk melahirkan gerakan ekonomi.

Majelis Taklim Al Falah bisa dikatakan termasuk yang sedikit tersebut. Meskipun tidak secara langsung, melalui materi-materi pengajian yang disampaikan oleh para pembinanya, namun kesadaran pentingnya ketahanan ekonomi tetap ada dan lahir dalam bentuk lembaga keuangan mikro. Lembaga yang dibentuk dari kolektifitas ibu-ibu jamaah Majelis Taklim Al Falah ini awalnya sederhana. Sebuah tindakan yang diambil untuk membantu meringankan kebutuhan permodalan di lingkungan jamaah yang diperoleh dari lingkungan sendiri. *Ta'awun*, atau kesediaan untuk saling membantu dalam rangka bersama-sama saling meringankan beban sesama muslim merupakan landasan teologis yang digunakan dalam aksi tersebut.

Kencleng merupakan khas majelis taklim sebagai keikutsertaan jamaah dalam implementasi semangat infak *shodaqoh*. Setiap majelis taklim memiliki perbedaan kemampuan dalam mengumpulkan dana kencleng jamaah. Hal paling penting dalam mempengaruhi perbedaan ini adalah kemampuan jamaah itu sendiri. di Perdesaan Arjasari jumlah yang dapat dikumpulkan jauh lebih sedikit dengan di perkotaan. Karakter jamaah yang pada umumnya ekonomi pinggiran jelas memiliki

---

<sup>368</sup> Kebijakan terakhir Kementerian Agama, telah mendorong para Penyuluh Agama untuk memberikan materi manajemen keuangankeluarga bagi para jamaah binaan meraka, termasuk jamaah majlis taklim.

kemampuan yang lemah kendati memiliki semangat yang sama untuk ber-infaq. Kencleng belum menjadi kekuatan sosial yang sesungguhnya dalam keadaan yang masih lemah tersebut, melainkan perlu dukungan eksternal.

Kesempatan semakin terbuka ketika ada peluang dukungan pemerintah. Dalam hal ini pemerintah Kabupaten Bandung ketika itu masih di bawah kepemimpinan Bupati H. Obar Sobarna pada tahun 2001 memiliki kebijakan politik untuk mengangkat kehidupan masyarakat perdesaan melalui bantuan pembiayaan. Namun bantuan ini harus dikelola secara baik dan bertanggungjawab. Peluang politik ini mendorong pengurus MT Al Falah untuk meresmikan keberadaan lembaga keuangan mikro yang telah terbentuk agar berbadan hukum. Bermodal bantuan dari pemerintah Kabupaten Bandung sejumlah Rp. 10.000.000,00 (*sepuluh juta rupiah*) diresmikanlah keberadaan lembaga keuangan mikro tersebut menjadi koperasi BMT Dana Akhirat seperti disebut di atas.

Kesempatan politik menjadi salahsatu pilar penting hadirnya gerakan, baik sebagai pendorong gerakan untuk melakukan perubahan terhadap kondisi yang sedang berlangsung.<sup>369</sup> Di tingkat yang paling bawah, dukungan politik dari pemerintahan adalah bergabungnya unsur masyarakat antara pembina keagamaan dalam hal ini para Pembina di Majelis taklim Al Falah dengan pemerintahan setempat di tingkat RW. Sebagai sebuah lembaga, BMT Dana Akhirat tentu memerlukan ruangan untuk memberikan layanan kepada anggotanya. Ruangan ini berfungsi sebagai kantor bagi para pengurusnya. Mengingat masih dalam proses pertumbuhan, dukungan dari pihak RW berupa izin

---

<sup>369</sup> Donatella Della Porta and Mario Diani. 2006. *Social Movements an Introduction...*, 197.

untuk menggunakan ruangan kantor RW sekaligus sebagai ruangan untuk BMT merupakan hal yang sangat berarti. Cukup lama BMT Dana Akhirat bersama-sama berbagi ruangan dengan RW. Baru pada tahun 2011 memiliki lahan sendiri dengan bangunan yang representatif untuk menjadi kantor sekaligus ruang pelayanan bagi anggotanya.

Memasuki usia pada tahun ke-16 ini BMT Dana Akhirat dikelola oleh tiga orang pengurus yang tidak berubah sejak ia berdiri. Tiga pengurus inti ini terdiri atas ketua, Aep Supriadi; Sekretaris, Khairiyah NA dan Bendahara, Fatmah. Tiga orang pengurus ini dalam kesehariannya untuk melayani anggota dibantu oleh enam orang karyawan. Adanya enam orang karyawan ini menunjukkan bahwa aktifitas BMT dalam layanan kepada anggota cukup tinggi. Jauh berbeda sejak BMT didirikan yang hanya mengelola dana terbatas, dan jumlah anggota yang masih sedikit.

BMT juga kini memiliki beberapa pertumbuhan asset. Selain tanah seluas 1708 m<sup>2</sup> senilai Rp. 146.000.000,00 (*seratus empat puluh enam juta rupiah*), juga berdiri bangunan milik sendiri yang lebih representatif untuk kantor dan ruang pelayanan kepada anggota setara nilai Rp. 400.000.000,00 (*empat ratus juta rupiah*). Keadaan kantor BMT telah jauh lebih memadai dibanding ketika masih menempati ruang bersama di kantor RW. Selain itu BMT juga memiliki empat buah kios di Pasar Arjasari senilai Rp. 100.000.000,00 (*seratus juta rupiah*).

Selain aset benda tak bergerak, BMT juga memiliki fasilitas kendaraan untuk aktifitas sehari-hari dengan nilai pembelian masing-masing Rp. 11.000.000,00 (sebelas juta rupiah) dan Rp. 17.425.000,00 (*tujuh belas empat ratus dua puluh lima ribu rupiah*). Kendaraan operasional berupa sepeda motor pertama dibeli tahun 2009, dan kedua tahun 2015.

BMT juga melengkapi kantornya dengan berbagai peralatan kantor seperti meubelair, perangkat kerja seperti komputer dan printer serta kelengkapan kantor lainnya senilai Rp. 46.000.000,00 (empat puluh enam juta rupiah). Perubahan-perubahan yang terjadi dalam wajah BMT ini tiada lain berkat pertumbuhan dana yang terus meningkat yang berimbas pada peningkatan asset dan kemampuan BMT. Bahkan, dalam waktu dekat mendatang, BMT sedang menyiapkan pembangunan aula sebagai gedung serbaguna yang dapat menambah pundi-pundi pemasukan bagi Kas BMT.<sup>370</sup>

Sebagai lembaga keuangan yang mengedepankan nilai-nilai Islam, BMT memiliki beberapa produk. Produk simpan pinjam merupakan aktifitas utama bagi anggota. Pinjaman ini menjadi produk paling mungkin dilakukan karena keterbatasan wawasan dalam implementasi ekonomi Islam yang sesungguhnya. Bentuk-bentuk syirkah, mudhorobah atau produk lainnya sulit dijelaskan dan diterapkan. Maka, sesuai dengan bentuk yang dijalankan yakni berupa koperasi, pinjaman lebih akrab dalam kehidupan ekonomi muslim perdesaan.

Selain itu BMT juga mengelola dana Zakat Infak dan Sodaqoh (ZIS) yang pada tahun buku 2017 masuk angka Rp. (90.000.000,00 (*sembilan puluh tiga juta rupiah*)). Jika ditambahkan dengan saldo tahun buku 2016 sebesar Rp. 43.000.000,00 (*empat puluh tiga juta rupiah*), maka telah dikelola dana ZIS sebesar Rp. 136.000.000,00 (*seratus tiga puluh enam juta rupiah*). Dana sejumlah itu sebesar Rp. 80.000.000,00 (*delapan puluh juta rupiah*) telah disalurkan kepada umat Islam yang memerlukan diantaranya sebesar Rp. 28.000.000,00 (*dua puluh delapan juta rupiah*) untuk bantuan Tunai Sembako bagi

---

<sup>370</sup> Aep Supriadi, *Wawancara*, 20 Februari 2018. Kini (2021) bangunan tersebut sudah selesai berdiri megah di samping gedung kantor BMT.

Dhuafa dan Rp. 52.000.000,00 (*lima puluh dua juta rupiah*) untuk pembelian fasilitas umum berupa pemakaman umum.<sup>371</sup>

Kemampuan BMT Dana Akhirat untuk mengelola dana yang semakin tumbuh itu, untuk ukuran perdesaan jelas merupakan peristiwa luar biasa. Bila diandingkan dengan program pemerintah yang digulirkan pada setiap desa, termasuk desa-desa di Arjasari sendiri, jelas memiliki keunggulan tersendiri. Dari hasil studi diketahui bahwa dana desa yang diantaranya dipersiapkan untuk membentuk Badan Usaha Milik Desa (BUMDES), perputarannya lambat bahkan cenderung melemah. Sementara itu BMT Dana Akhirat dikelola dari titik terendah dalam jumlah dana yang dikelola. Namun demikian, BMT Dana Akhirat hadir dari kepedulian yang nyata atas kondisi jamaah secara riil dan berangkat dengan muatan teologis sebagai penjaga nilai dan moral.

Mengelola dana umat jelas membutuhkan kualifikasi tertentu disamping khas Islam yaitu *amanah*. Penjelasan ini tidak dalam kapasitas bahwa pengelola dana dari pemerintah tidak amanah, melainkan dalam beberapa contoh kasus yang dapat disaksikan, dana dari pemerintah seringkali dibaca oleh penduduk perdesaan sebagai bantuan atau hibah. Meskipun biasanya penyerahan dana tersebut selalu disertai penjelasan kedudukannya, namun anggapan semua pemberian dari pemerintah sifatnya konsumtif dan sekali pakai masih cukup sulit terkikis dalam benak masyarakat. Kasus-kasus seperti ini menjadi semacam parasit, terlihat, nyata, namun dianggap sudah semestinya demikian. Sehingga mewabah dan menumbuhkan pemahaman keliru tersebut di masyarakat, bahwa dana stimulan dari pemerintah adalah bentuk bantuan konsumtif atau habis pakai.

---

<sup>371</sup> Laporan Musyawarah Anggota Tahunan, Tahun Buku 2017.

## **B. Setting Sosial sebagai Ragi dan Wadah Gerakan Ekonomi Muslim Perdesaan**

Arjasari, seperti terungkap sebelumnya menunjukkan karakter ekologi yang identik dengan pertanian. Atas kondisinya ini maka dapat diterima jika pola pembangunan diarahkan dalam sektor pertanian. Namun demikian, seiring dengan perubahan-perubahan teknologi dan temuan-temuan dalam bidang pangan telah melahirkan semangat baru dalam bertani yaitu revolusi hijau. Seperti halnya kekhawatiran beberapa ilmuwan sosial yang membuktikan bahwa seiring dengan gerakan revolusi hijau, sejatinya akan meninggalkan beberapa dampak tertentu bagi petani itu sendiri. Hardjono melihat bahwa revolusi hijau dapat dikatakan gagal dalam segi tertentu.<sup>372</sup> Penelitiannya menunjukkan bahwa teknologi selain membantu para petani di satu sisi, juga merugikan mereka di sisi lain. Keuntungan bagi petani adalah lahirnya varietas-varietas baru yang lebih memberikan harapan hasil panen yang melimpah dengan waktu yang semakin pendek. Sementara itu kerugiannya adalah teknologi juga mengurangi kebutuhan tenaga kerja manusia dalam penggarapan lahan pertanian.

Pertanian lahan basah dengan komoditas utama pada tanaman padi, misalnya, telah ditemukan varietas tanaman yang dapat dipanen dalam waktu 90 hari. Ini berarti bagi lahan sawah yang memiliki sumber pangairan lebih baik terutama dari irigasi maka dalam setahun akan memiliki waktu panen empat kali. Hal ini dari peluang bekerja sebagai buruh tani tentu melipat dari pada umumnya hanya dua kali atau tiga kali dalam setahun. Namun di saat yang sama, penggunaan teknologi traktor tangan yang digunakan petani (pemilik lahan atau penggarap lahan) jelas akan mengurangi tenaga kerja. Semula kegiatan ini akan

---

<sup>372</sup> Joan Hardjono, *Land, Labour ...*, 12.

menyerap beberapa pekerja yang berasal dari tetangga atau tetangga desa. Namun kini pekerjaan tersebut dapat diselesaikan dengan jumlah pekerja yang sedikit karena dampak pekerjaan dengan mesin traktor tangan memiliki jangkauan yang lebih produktif.

Kehidupan perdesaan pada tahun 1970-an sebelum revolusi hijau didengungkan, aktivitas pertanian memiliki domino efek yang luar biasa. Saat musim panen datang banyak warga desa yang dapat bekerja temporer sebagai pengetam. Kemudian ketika padi telah kering siap untuk dijadikan beras beberapa kaum perempuan biasanya bekerja secara bersama-sama untuk menumbuk padi dengan teknologi tradisional yang disebut lesung. Kini, dengan hadirnya mesin *huller*, pekerjaan tersebut diambil alih oleh mesin. Pengerjaannya lebih cepat dan tenaga kerja yang minimal. Jadi, sejak dari musim tanam sampai pasca panen, mesin telah mengambil alih peluang pekerjaan oleh tenaga manusia.

Pekerjaan pertanian yang masih bertahan di Arjasari baik oleh petaninya itu sendiri atau oleh buruh berpusat kepada kegiatan yang masih terbatas dalam penggunaan mesin. Mereka para pekerja sektor pertanian bertahan dan bersaing sekaligus menikmati kebersamaan dalam kehidupan bersumber dari tanah dengan komoditas baru. Kopi, merupakan tanaman jangka panjang yang masih memerlukan beberapa tenaga manusia. Karena luasnya lahan yang digarap maka masih menyisakan harapan masih banyaknya tenaga kerja yang terserap. Meskipun tentu saja teknologi juga telah hadir diantara mereka.

Di Arjasari, kopi masih merupakan komoditi perkebunan unggulan. Selain karena lahannya yang masih tersedia, karena pada umumnya dimiliki oleh para pemilik modal dan

pemerintah, juga merupakan warisan masa lalu ketika kopi menjadi primadona bagi kepentingan kolonial. Selain kopi, cengkeh juga masih menunjukkan hasil yang menarik sebagai komoditas di Arjasari.<sup>373</sup> Namun, lagi-lagi seperti halnya di belahan Bandung lainnya, lahan-lahan kebun cengkeh tidak lagi menjadi milik warga pribumi. Jadi, mereka adalah para buruh tani yang bekerja untuk kuli petik kopi atau cengkeh disamping perawatan tanaman tersebut.

Perubahan-perubahan penguasaan lahan tani dan fungsinya di Arjasari jelas membuat struktur baru dalam kehidupan sosial di Arjasari. Semula pemilik lahan adalah kaum pribumi dan petani. Kini pemilik lahan pada umumnya orang luar dan mengubah peta pemanfaatan lahan sesuai dengan komoditas yang memiliki nilai ekonomi tertentu. Kondisi ini melahirkan bentuk pekerjaan sebagai buruh tani semakin besar porsinya disamping jenis pekerjaan di sektor jasa. Seperti terlihat dalam tabel 11 jumlah petani dan buruh tani memang masih dominan. Namun disaat yang sama mereka yang bekerja sebagai buruh tani adalah mayoritas. Buruh tani, dimanapun menyimpan resiko ekonomi yang rentan. Mereka tidak memiliki kekuatan yang kokoh dalam ketahanan ekonomi keluarga. Mereka yang menjadi buruh tani adalah keluarga yang tidak memiliki peluang untuk keluar dari lingkaran pekerjaan sebagai petani namun juga tidak memiliki asset tanah yang memadai.<sup>374</sup>

Rumah tangga miskin melakukan tindakan ekonomi berupa pola nafkah ganda sebagai salah satu strategi menyalasi serba kekurangan sumber daya yang melilit mereka dan berujung kepada kemiskinan.<sup>375</sup> Tindakan ekonomi dimaknai sebagai

---

<sup>373</sup> Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung, *Statistik Daerah ...*, 81-82.

<sup>374</sup> James Scott, *the Moral Economy of the Peasant...*, 15-16.

<sup>375</sup> Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri, *Sosiologi Pedesaan...*, 102

kemampuan dalam menggunakan sarana-sarana yang terbatas.<sup>376</sup> Di Arjasari, mereka yang memilih untuk tidak lagi tergantung kepada lahan telah menggeser ekonomi subsistensinya kepada kegiatan niaga. Angkatan muda di Arjasari mulai banyak yang memilih bekerja disektor non pertanian. Terutama mereka yang memiliki cukup bekal pendidikan. Terbukanya lowongan kerja di beberap industri di Arjasari telah menarik minat mereka untuk keluar dari lingkaran pertanian.

Berbeda dengan kondisi di atas, Redfield melihat petani pada umumnya sangat kuat ketergantungannya pada lahan. Sehingga sulit bagi mereka untuk beralih dalam pola pencarian nafkah. Petani-petani di Inggris pada abad-19 menurutnya memiliki senacam penghormatan yang mendalam pada tanah. Penghormatan ini melahirkan anggapan bahwa pekerjaan sebagai petani lebih mulia ketimbang sebagai pedagang.<sup>377</sup>

Konteks serupa mungkin pernah juga terjadi di Sunda, ketika melihat pertanian sebagai bagian dari kehidupan religius. Penghormatan orang Sunda terhadap *paré* (padi) dengan sebutan Nyi Pohaci sebagai nama lain dari Dewi Sri sedemikian tinggi. Penghormatan ini Nampak dalam perilaku petani mulai dari proses menanam, menuai sampai mengolahnya menjadi nasi.<sup>378</sup>

Eratnya relasi Sunda dengan lingkungan tani seperti terlihat dalam sebuah ujaran "*Tungkul ka jukut tangah ka sadapan*". *Jukut* (rumput) merupakan simbol dari tumbuhan yang menjadi tanda kesuburan sebuah lahan. Dalam pengertian lain, sepanjang rumput dapat tumbuh di lahan tersebut, maka tanaman lain sangat mungkin untuk dapat tumbuh, dalam hal ini padi *huma*.

---

<sup>376</sup> Damsar dan Indriyani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 146.

<sup>377</sup> Robert Redfield, *Peasant Community and Culture* (Chicago: The University Chicago Press, 1958), 112.

<sup>378</sup> Hasan Mustapa, *Adat Istiadat Orang Sunda...*, 83-114.

*Tangah* (mendongak, melihat ke atas) *ka sadapan* (sebuah kegiatan menyadap nira/enau/pohon kawung, yang air niranya akan dioleh menjadi gula merah), menyimpan makna simbolik yang dalam ketika dikaitkan dengan peristiwa lahirnya padi dalam alam mitologi Sunda. Padi dan nira merupakan ciri dari kehidupan tani *huma*, ladang, lahan kering.

Masyarakat Sunda tampaknya cukup dinamis dalam mencerna perubahan lingkungan. Dari pertanian lahan kering yang penuh dengan peristiwa religius, berubah menjadi lahan basah (sawah) namun tidak kehilangan ciri religiusitasnya. Namun ketika semua lahan itu tergerus oleh dinamika pembangunan perdesaan, mereka tetap terbuka menerima perubahan tersebut. Setiap perubahan memang menyisakan resiko. Demikian pula dalam konteks perubahan masyarakat tani di Arjasari.

Perubahan masyarakat tani memang diramalkan juga oleh Redfield. Ia melihat pertanian sebagai fase awal dalam kajian masyarakat, yang berujung menjadi masyarakat kota dengan ciri ekonomi pada sektor perdagangan. Dengan kacamata Redfield ini, perubahan petani di Arjasari adalah fase dalam proses modernisasi perdesaan. Artinya secara sosiologis pada akhirnya tidak ada masyarakat yang benar-benar tetap dalam tradisinya. Perubahan-perubahan di lingkungan luar desa tidak dapat tidak akan berpengaruh terhadap kehidupan di desa. Arjasari tidak terkecualikan. Apalagi jika mengingat telaahan Falmer,<sup>379</sup> desa-desa di Jawa Barat tidak terikat dengan konteks kekeramatan lingkungan sehingga menjadikannya lebih cair dan mudah beradaptasi dengan perubahan lingkungan.

Perubahan mata pencaharian dari pertanian ke niaga dalam pandangan muslim sesungguhnya bukanlah hal yang buruk.

<sup>379</sup> Lihat dalam Joan Hardjono, *Land, Labour...*, 36.

Kendati tentu saja pola perekonomian memang dipengaruhi oleh ekologi yang melingkupi tempat tinggal mereka. Islam misalnya melalui informasi dari Nabi Muhammad sangat menghargai tangan yang penuh dengan bekas kerja keras. Dalam konteks mencari nafkah, tangan yang mengeras karena bekerja merupakan ciri muslim yang pekerja keras yang hasil nafkahnya akan mengantarkannya kepada sorganya Allah.<sup>380</sup> Sementara itu Islam juga melalui informasi dari Nabi Muhammad jelas sangat menghargai perniagaan. Dijelaskan bahwa pintu rizki, Sembilan dari sepuluh pintu yang disediakan Allah berada pada jalur perniagaan.<sup>381</sup> Jadi, bagi muslim, termasuk di perdesaan, pencarian nafkah dengan bentuk apapun pada dasarnya merupakan jalur yang disediakan Islam untuk menjadi medan jihad.<sup>382</sup>

<sup>380</sup> Informasi ini seperti yang dapat dilihat dalam hadits riwayat Ahmad, وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه يد لاتتمته نارابدا (رواه احمد)

<sup>381</sup> Informasi ini seperti yang dapat dilihat dalam hadits riwayat Thabrani, وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تسعة أعشارالرزق في التجارة" وفي رواية أخرى: "تسعة أعشاررزق أمتي في البيع والشراء (رواه الطبراني)

<sup>382</sup> Konsep jihad ini merupakan pemaknaan dari kesungguhan dalam mencari ridla Allah, baik dengan berjuang di medan laga maupun dengan mengoptimalkan upaya untuk menghidupi keluarga.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُعَاذٍ الْحَلَبِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُثَيْبَةَ، عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ، قَالَ: مَرَّ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ، فَرَأَى أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ جُلْدِهِ وَنَشَاطِهِ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: لَوْ كَانَ هَذَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى وَلَدِهِ صِغَارًا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى أَبَوَيْنِ شَيْخَيْنِ كَبِيرَيْنِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهِ يُعْمَلُهَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ رِيَاءً وَمُفَاخَرَةً فَهُوَ فِي سَبِيلِ الشَّيْطَانِ. (رواه الطبراني)

Di Arjasari, selain di sektor industri, perdagangan juga menjadi pilihan. Memang tidak semuanya menjadi pedagang besar. Banyak bahkan diantaranya adalah pelaku usaha ekonomi kecil dengan omset terbatas pula. Keterbatasan omset secara ekonomis berbanding lurus dengan keterbatasan pada sektor modal. Idealnya, perlu dukungan yang lebih riil bagi mereka dalam proyek pemberdayaan ekonomi. Sektor pembiayaan menjadi salahsatu hal yang perlu mendapat prioritas. Wacana pengembangan usaha, selalu terbentur pada kurangnya modal yang dimiliki. Seperti yang terlihat dalam data-data di atas mengenai kondisi pendidikan dan kemampuan ekonomi yang dimiliki warga Arjasari, pada umumnya jelas berada di titik yang lemah.

Ketika perekonomian yang diserahkan kepada pemilik modal, maka praktis dalam sektor pembiayaan pun akan jauh lebih berpihak kepada orang-orang yang memiliki asset sebagai jaminan. Atas dasar kondisi ini mungkin dapat diterima alasan minimnya perbankan sebagai lembaga pembiayaan ada di Arjasari. Sejauh pengamatan yang dilakukan, bank pemerintah maupun swasta di wilayah Arjasari hanya berada di jalur jalan raya Banjaran. Hal ini membuktikan bahwa mereka tidak berani mengambil resiko jika membuka layanan di pedalaman. Hampir dapat dipastikan bahwa bank-bank tersebut melayani nasabah yang jauh lebih luas daripada sekedar penduduk Arjasari.

Situasi yang serba sulit tersebut ternyata bagi beberapa kelompok justru menjadi peluang. Hampir di setiap daerah yang memiliki kesulitan serupa telah memberi ilham bagi orang-orang yang menarik keuntungan dari praktik renten. Tidak terkecuali di Arjasari, para pemberi pinjaman dengan label bank keliling (bankling) bergerilya dari rumah ke rumah, dan seperti biasanya yang mereka sasar adalah rumah tangga dengan ekonomi

subsisten.

Rentenir seperti yang juga dialami dalam pengamatan Yunus di Jobra, hadir ketika bank enggan menyapa kaum miskin untuk alasan ekonomi.<sup>383</sup> Bank konvensional sebagai bentuk usaha memang dapat dimengerti jika mereka mengejar keuntungan dan mempertimbangkan kemampuan ekonomi yang akan menjadi nasabahnya. Bank konvensional bekerja dengan mekanisme birokrasi yang semakin rumit, tidak demikian halnya dengan bank keliling.

Praktik bank keliling ini memang sepintas terkesan memudahkan bagi keluarga rentan ekonomi untuk memperoleh suntikan dana sebagai modal usaha mereka. Namun sesungguhnya praktik ini berpotensi untuk memberikan kerugian yang jauh lebih besar daripada nilai keuntungannya tersebut. Para pemberi pinjaman memberikan pinjaman tanpa menggunakan perhitungan yang wajar. Seringkali mereka memberikan pinjaman dengan berakhir pada kebangkrutan peminjam akibat ketidakmampuan untuk mengembalikan pinjaman beserta bunga dan denda yang berlipat. Sejatinya, praktik ini menjadi semacam pengambil alihan asset kaum miskin secara bertahap kepada pemodal.

Praktik pinjaman dengan bunga yang mencekik seperti bank keliling ini masih banyak terjadi. Alasan utama yang mengemuka masih adanya nasabah bagi mereka adalah proses pinjaman yang sederhana dan nyaris tanpa harus menyertakan agunan di muka. Para peminjam seperti bertaruh untuk hari esoknya melalui pinjaman tersebut. Sementara itu hampir umum ditemukan justru pinjaman yang dilakukan untuk aktifitas konsumtif. Meskipun memang, besarnya juga dapat dikatakan kecil

---

<sup>383</sup> Muhammad Yunus, *Bank Kaum Miskin...*, 51.

antara seratus ribu rupiah sampai dengan satu juta rupiah. Akan tetapi, pinjaman konsumtif ini rentan untuk sulit dikembalikan secara tepat waktu. Karena dana pinjaman tidak dijadikan modal tambahan dalam usaha yang akan meningkatkan kemampuan ekonomi mereka. Pinjaman dikembalikan dengan cara dicicil perhari atau perminggu sesuai dengan akad yang dilakukan dengan terlebih dahulu dilakukan pemotongan oleh pemberi pinjaman sebagai angsuran pertama.

Praktik-praktik demikian dalam pandangan Islam jelas merupakan praktik riba. Riba itu sendiri dari aspek hukum jelas terlarang karena nilai ke-mudharat-an yang nyata. Namun demikian, anehnya praktik ini justru banyak menjerat nasabah yang notabene adalah Muslim. Sebagai Muslim tentu dapat diyakini bahwa mereka mengetahui dan menyadari bahwa hal itu terlarang. Ada sebuah argumen yang diajukan nasabah yaitu mereka dalam keadaan terdesak. Artinya mereka tidak memiliki pilihan lain. Argumen lainnya adalah mereka tidak merasa sebagai pelanggar atas norma dan nilai Islam tersebut karena dalam posisi korban atau nasabah yang terpaksa itu. Mereka meyakini yang berdosa adalah pemberi pinjaman yang mempraktikkan riba.

Kondisi-kondisi demikian jelas mencerminkan adanya kesenjangan antara nilai-nilai ajaran (doktrin) Islam dengan keseharian. Boleh jadi argumen yang diajukan nasabah *bankling* tersebut memiliki sisi kebenaran tertentu. Yaitu ketika mereka dalam keadaan terpaksa karena tidak memiliki pilihan lain. Terutama ketika pembiayaan mikro dari pemerintah yang harusnya sampai kepada mereka terhambat akibat absennya perbankan yang resmi.

Sikap ambigu tersebut memang ganjil. Sebagai muslim kendati ada di perdesaan tentu sama saja pada dasarnya memiliki

dimensi keyakinan tentang ajarannya, bahwa tidak boleh mempraktikkan riba. Namun juga realitas sosial menghendaki hal berbeda. Kenyataan bahwa adanya kontradiksi antara tataran doktriner dengan realitas sosial yang terjadi menunjukkan adanya dialektika agama dengan realitas sosial. Dialektika doktrin dengan khazanah budaya manusia pada dimensi Islam yang meyejarah tentu melahirkan rupa Islam yang berbeda dengan masa permulaan. Namun demikian dialog ini sejatinya tidak menghilangkan identitas Islam itu sendiri. Maka dari itu, Woodward berpendapat sesungguhnya Islam yang ada di belahan periperial seperti di Asia Tenggara, khususnya di Jawa adalah Islam juga.<sup>384</sup> Meskipun wajah Islam ini seperti dikemukakan Geertz dibedakan pada tiga istilah, Santri, Priyayi dan Abangan.<sup>385</sup> Polarisasi Geertz ini tidak sepenuhnya disetujui oleh para pengkaji Islam di Nusantara, termasuk Hodgson<sup>386</sup> yang menyebutnya sebagai kegagalan dalam pemahaman kultur lokal untuk sebuah kajian antropologis.

Perlu dipahami bahwa kesimpulan Woodward tentang Islam Jawa yang masih disebut Islam dalam pengertian sama dengan Islam di belahan dunia lainnya pun demikian dengan dimensi doktrinernya sejak dibawakan oleh Nabi Muhammad s.a.w. berbeda dengan cara pandang kelompok teolog tentang kesatuan Islam. Pandangan terakhir memandang Islam sebagai satu kesatuan wajah berasal dari tafsir yang tunggal atas doktrin. Sehingga pemaknaan Islam *Kâffah* adalah Islam yang tidak tercemari oleh aspek budaya lokal. Cara pandang seperti ini

---

<sup>384</sup> Mark Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta, LKiS, 2008).

<sup>385</sup> Clifford Geertz, *Religion of Java* (Free Press, 1960).

<sup>386</sup> Marshal G.S. Hodgson, *the Venture of Islam Cnscience and History in a World Civilization Vol. II* (Chicago: The Chicago University Press, 1977).

melahirkan semangat purifikasi dalam Islam. Semangat pembersihan Islam dalam tauhidnya dari bid'ah-bid'ah atau anasir lainnya yang mengotori nilai aqidah. Pertentangan ini sampai hari ini masih berlanjut. Salah satu contoh yang aktual adalah ketika gagasan Islam Nusantara kembali didengungkan di Indonesia, tidak sedikit yang menolaknya dengan asumsi Islam Nusantara ini tidaklah murni. Islam yang murni adalah Islam yang bersumber kepada al Quran dan Sunnah. Jargon paling populer untuk hal ini adalah agama tidak boleh ditambah atau diubah apalagi dengan kreasi manusia.<sup>387</sup>

Islam dalam konteks studi ini bukan hanya sebagai agama yang mengatur pola hubungan manusia dengan Tuhan, melainkan juga spirit berketuhanan ini mengejawantah dalam relasi sosialnya.<sup>388</sup> Pemahaman ini berangkat dari kerangka Islam dalam dimensi kesejarahan. Lahirnya Islam adalah bukan hanya merubah tatanan spiritualistas masyarakat Arab Quraisy dewasa itu, melainkan juga merombak tatanan sosial yang ada dalam

---

<sup>387</sup> Antitesa dari upaya pencarian Islam otentik atau Islam murni ini adalah Islam yang kompatibel dengan budaya lokal. Sebagaimana proyek universalitas Cak Nur, bagi Abdurrahman Wahid atau yang lebih akrab dengan panggilan Gus Dur, Islam adalah Islam meskipun ia tampil dalam wajah lokal, atau ia istilahkan Pribumisasi Islam. Narasi yang lebih lengkap dalam gagasannya ini sebagaimana tertuang dalam bukunya yang di edit oleh Anwar Syafii, *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Melalui narasi ini Gus Dur lebih mengedepankan Islam yang Humanis, meski tetap berangkat dari doktrinnya yang asasi. Namun, ia lebih menginginkan bagaimana doktrin ini dibaca sebagai teks terbuka yang dalam impelemntasinya siap bersentuhan dengan tata nilai budaya lokal. Lihat dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Edisi Democracy Project (Jakarta: Wahid Institut, 2011); untuk narasi proyek serupa bisa dilihat dalam M. Imdadun Rahmat, dkk., *Islam Pribumi Mendialogkan Agama Membaca Realitas* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2003).

<sup>388</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991)

hegemoni ketidakadilan. Intinya Islam menjadi spirit perjuangan dalam upaya menuju keadilan sosial.

Perspektif kesejarahan ini, dalam pembacaan terhadap perjalanan Nabi Muhammad menghasilkan transformasi sosiokultural.<sup>389</sup> Sebelum Nabi Muhammad diutus Allah, struktur masyarakat Arab dikenal amat feodal dan paternal yang selalu melahirkan fenomena penindasan. Secara garis besar, mereka terbagi ke dalam dua kelas yang saling bertentangan; kelas terhormat yang menindas (*syarif/ the oppressor*) dan kelas budak dan orang miskin yang tertindas (*mustadh'afin/the oppressed*).

Muslim perdesan Arjasari yang dalam kategori Woodward<sup>390</sup> dan Kurzman<sup>391</sup> sebagai tipikal tradisional ternyata mampu menyatakan diri untuk melahirkan tindakan bersama dalam perilaku ekonomi melalui BMT sebagai wadah gerakan sosial. Sejauh riset di bidang ini, kesadaran dan tindakan ekonomi lebih sering ditemukan pada kelompok agama tipe modernis, baik dalam kristen maupun Islam. Weber dengan studi etika protestan, dan Geertz dengan aktifitas pedagang muslim yang berasal dari kaum santri dalam polarisasi keberislaman orang jawa.<sup>392</sup>

Tesis Geertz yang memandang tiga karegori kultural dalam agama Islam di Jawa tampaknya tidak dapat diperlakukan serupa

---

<sup>389</sup> Masdar Hilmy, *Islam Profetik: substansiasi nilai-nilai agama dalam ruang publik* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 248-250.

<sup>390</sup> Mark Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta, LKiS, 2008).

<sup>391</sup> Charles Kurzman, *Liberal Islam a Source Book* (New York: Oxford University Press, 1998).

<sup>392</sup> Lihat dalam Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* (Jakarta: Serambi, 2000); Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, (Chicago: The University of Chicago, 1963).

untuk konteks Jawa Barat. Proposisi santri, priyayi dan abangan yang dikemukakan Geertz dan berkorelasi dengan pola nafkah yang dilakukan mereka tidak sepenuhnya sesuai dengan konteks Jawa Barat. Geertz melihat santri lebih berorientasi sebagai pelaku usaha dagang, priyayi adalah kaum ambtenar atau pejabat negara, sedangkan konsep abangan banyak diisi oleh kaum tani dan proletar lainnya. *Pertama*, jika istilah santri yang disebutkan Geertz sebagai orang yang memiliki pengetahuan agama lebih baik dari dua proposisi lainnya dan mereka adalah juga pelaku ekonomi, maka di Jawa Barat, ciri-ciri santri ini dapat ditemukan pada mereka yang menjadi aparat pemerintahan atau juga mereka yang bertani. Temuan penelitian Janwari yang lebih melihat kebanyakan pelaku ekonomi di Tasikmalaya justru dilakukan oleh kaum tradisionalis, yang dalam terminologi Geertz adalah abangan. Sementara kaum santri modernis justru menurut Janwari banyak yang berkiprah di sektor pemerintahan.<sup>393</sup> Hal ini menunjukkan bahwa pola relasi antara agama (santri) dengan pencarian nafkah di Jawa Barat lebih dinamis sesuai dengan watak Islam yang berkembang di Jawa Barat itu sendiri.

*Kedua*, konsep priyayi di Jawa Barat (Sunda, menak) tidak begitu kuat batas demarkasinya dengan kehidupan somah. Tampaknya hal ini secara antropologis merupakan suatu karakter yang menjadi dasar orang Sunda. Sebelum pengaruh Mataram masuk, pola relasi di Sunda adalah egaliter. Istana tidak pernah menjadi pusat kebudayaan dalam arti yang sama seperti di Jawa. Karena kebudayaan Sunda merupakan kebudayaan bersama. Bahkan dalam perkembangan Islam di Sunda, justru kaum menak ini banyak yang berlindung dari perkembangan

---

<sup>393</sup> Yadi Janwari, *Entrepreneurship of Traditionalist Muslim...*, 241.

Islam yang telah menjadi agama rakyat. Sebagai gambaran sederhana, di Sunda pola relasi Islam dengan kaum menak adalah penggunaan dua nama. Nama Islam dan lokal, seperti Rd. Husen Djajadiningrat yang menjadi Bupati di Banten.

*Ketiga*, Sunda Islam bisa dikatakan tidak mengenal konsep abangan seperti gambaran Geertz. Betapapun terdapat perbedaan cara pandang dalam beragama, sesungguhnya klaim kemurnian tauhid antara kaum modernis dan tradisionalis Islam di Jawa Barat adalah sama. Sehingga seperti telaahan Iskandar pada era 1900-an, tudingan bid'ah terhadap pelaku *sidkah*, selamatan dan lainnya yang kemudian diberi label Islam dapat menyinggung perasaan orang tersebut.<sup>394</sup> Lebih dari itu, jika ada ketersinggungan yang mencoba mengusik nilai keagamaan mereka, mereka bisa sama-sama bangkit dan tampil untuk membela agamanya.

Argumen adanya kepaduan antara tiga varian Geertz dalam wajah Islam Sunda adalah seperti syarat ideal pemimpin sunda yang dikemukakan Salahudin.<sup>395</sup> Sebagai bukti dalam kaitannya dengan kehadiran BMT Dan Akhirat adalah keberpihakan Bupati Bandung waktu itu yang memberikan dana hibah untuk menjadi modal tambahan BMT Dana Akhirat. Peristiwa ini meski terkesan sederhana dan biasa saja, namun dalam kaitannya membaca model keislaman di Sunda menjadi sangat penting. Bupati meski berbeda status dan prosesnya dengan konteks masa lalu, namun tetap dapat dibaca sebagai bukan orang kebanyakan. Bupati saat ini adalah produk demokrasi, bukan lagi ditentukan secara genealogis trah darah biru atau restu penguasa kolonial terhadap bangsawan tertentu.

---

<sup>394</sup> Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah...*, 54-57.

<sup>395</sup> Lihat penjelasan ini pada BAB IV

Bupati Bandung yang dari orang biasa telah naik tingkat sebagai priyayi dalam trikotomi Geertz telah menampilkan wajah keislamannya (santri) sekaligus kesundaannya (jika Sunda dipandang sebagai abangan). Kebijakannya mendorong pertumbuhan ekonomi melalui BMT, yang menampilkan citra Islam merupakan wujud komitmen keberpihakan terhadap Islam. Mengapa demikian? Karena jika hanya memang sebatas memajukan ekonomi penduduknya, dapat saja dibatasi dalam bentuk tertentu seperti koperasi dan bukan BMT. Pilihan untuk memberikan dukungan pada BMT juga menunjukkan bahwa keberadaan BMT telah menjadi semacam trend tersendiri dalam aktifitas ekonomi umat Islam.

Jika Geertz melihat adanya pola relasi konflik antara santri, priyayi dan abangan di Jawa,<sup>396</sup> maka konflik yang terjadi di Jawa Barat bukan pada tiga titik kisar tersebut. Konflik yang muncul lebih merupakan akibat kelalaian terwujudnya rasa keadilan. Banyak kaum tani yang santri melakukan perlawanan justru karena merasa adanya ketidakadilan yang mereka terima dari kebijakan-kebijakan politik kolonial. Dalam konteks ini demikian pula halnya dengan perlawanan terhadap rentenir. Rentenir yang berkembang di Jawa Barat melalui konsep bank keliling adalah bentuk penindasan yang berkedok dalih membantu. Semangat Islam jelas tidak sesuai dengan keadaan tersebut.

Ketegangan struktur (*structural strain*) yang menjadi salahsatu pilar hadirnya gerakan jelas dari waktu ke waktu dan di lain tempat berbeda gambarannya. Jika di masa pergerakan awal saat SI menjadi bentuk wadah kolektif dalam

---

<sup>396</sup> Clifford Geertz, 'Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto', dalam Taufik Abdullah (Ed.), *Sejarah dan Masyarakat, Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 54, 56-57.

bertindak bahkan oleh kaum tani, serta menampilkan pola gerakan yang dinamis dari mulai pemogokan bahkan perlawanan fisik kepada 'pemerintah' waktu itu, maka kini ketegangan struktur lebih karena peminggiran kesempatan dari kebijakan ekonomi pemilik modal. Isunya mungkin sama yaitu anti kapitalis. Namun dulu kapitalisme secara langsung ditujukan kepada Cina dan kolonialisme serta dibumbui dengan isu agama, yang secara kebetulan mereka pada umumnya adalah di luar Islam.

Beberapa perlawanan rakyat tani muslim di Jawa Barat masa lalu memenuhi kriteria Tarrow tentang *political contentions*. Beberapa kebijakan politik pemerintah waktu itu dinilai memberatkan petani dengan kewajiban-kewajiban tertentu untuk menyokong kekuatan perang mereka. Aiko Kurosawa misalnya mencatat perlawanan petani Indramayu, Cirebon, Bugis dan Sukamanah dinilai karena adanya kebijakan pemerintah di masa Jepang yang memberatkan petani.<sup>397</sup>

Jika melihat kondisi-kondisi yang terjadi dalam lahirnya sebuah gerakan sosial, maka dapat dikatakan bahwa ideologi yang menjadi spirit perubahan memerlukan ruang gerakan berupa kondisi sosial yang mendukung. Pemberontakan tani yang tidak disertai atau ukuran keterlibatan edeloginya terbatas maka resonansi gerakannya akan kecil. Berbeda halnya ketika ideologi bermain di dalamnya. Ilustrasi yang lebih luas untuk hal ini adalah seperti misi perubahan Islam yang dibawakan Nabi Muhammad fase awal yang juga sering disebut kurun Makah, jejaknya dapat dikatakan kecil dan bahkan terkesan ideologi yang menjadi warisan Islam sulit berkembang. Bukan tidak ada

---

<sup>397</sup> Aiko Kurosawa, *Kuasa Jepang di Jawa, Perubahan Sosial di Pedesaan 1942-1945* (Depok: Komunitas Bambu, 2015), 506-537.

momentum yang menjadi medan perjuangan, karena semangat perubahan melalui dakwah itu berada dalam kondisi yang tepat. Namun dukungan politis yang rendah karena tekanan kuat dari aristokrat Mekah menyebabkan semangat perubahan Islam yang egaliter dan emansipatoris ini sulit berkembang. Lain halnya ketika dukungan politik lebih kuat seperti di Yatsrib yang kemudian menjadi kotanya nabi (*Madinatul Munawaroh*), ideologi Islam menemukan momentumnya yang bisa dikatakan sempurna, sehingga bahkan Makkah-pun dapat ditundukkan.

Jadi, perlawanan ekonomi muslim perdesaan yang semula banyak sebagai petani dan kemudian karena perubahan kostelasi sosial ekonomi memaksa mereka untuk memperluas ekonomi subsistensi sebagai pelaku niaga skala kecil dan mikro, selain memerlukan dukungan ideologis dari semangat Islam, juga memerlukan dukungan politis. Dukungan politis ini baik dalam bentuk pertumbuhan konsep ekonomi Islam yang semakin menguat termasuk juga kebijakan pemerintah setempat.

Kesempatan politis ini meliputi faktor-faktor keterbukaan atau tertutupan sistem kelembagaan politis, konfigurasi stabilitas politis, kehadiran atau ketidakhadiran sekutu elit, dan kapasitas atau kemampuan negara untuk melakukan represi. Para penganut paham ini yakin bahwa gerakan sosial atau revolusi dibentuk oleh ketidakleluasaan politis dan kesempatan yang sesuai dengan konteks nasional dimana gerakan tersebut terjadi atau berasal. Dalam konteks kehadiran BMT Dana Akhirat sebagai wadah gerakan sosial ekonomi di Arjasari, kesempatan politis hadir dari keterlibatan kebijakan pemerintah kabupaten Bandung waktu itu.

BMT Dana akhirat sebagai ruang gerakan sosial ekonomi yang digerakan dari prakarsa muslim perdesaan hadir di ruang masyarakat yang menurut Tonnies sebagai masyarakat yang

tradisionalis. Mereka berada dalam ruang budaya yang penuh dengan keguyuban sebagai ciri perdesaan maka gerakan sosial di perdesaan juga menampilkan watak tersebut. Kolektifitas telah menjadi sesuatu yang semestinya dan wajar di perdesaan.

Mengacu pada pandangan teoritis gerakan sosial yang melihat kehadirannya dalam ruang konflik sesungguhnya dalam kaitannya dengan BMT Dana Akhirat konsep konflik perlu dibaca ulang. Jika konflik dimaksud semata dalam bentuk pertentangan baik politik maupun kepentingan antar kelas sosial, maka di Arjasari hal demikian sulit ditemukan. Perlawanan Sarekat Islam di masa lalu yang melahirkan gerakan sosial Islam termasuk dalam bidang ekonomi karena menemukan 'musuh' yang secara nyata dapat didefinisikan yaitu kolonialisme dan kapitalisme dari kolonial Eropa maupun China.

Di perdesaan Arjasari tidak secara langsung ditemukan komunitas China. Demikian pula halnya kolonialisme fisik sudah dapat dikatakan berlalu sejak Indonesia dinyatakan merdeka. Namun demikian kini masih terdengar suara-suara ketidakpuasan secara umum atas kondisi ekonomi Umat Islam termasuk di Indonesia. Suatu keadaan yang secara politik, ekonomi dihingapi perasaan inferior dibandingkan dengan negara tetangga atau bahkan komunitas China secara umum di Indonesia.

Kesadaran serupa itu tidak hanya menjadi milik muslim mayoritas di Indonesia yang secara ekonomi justru menampilkan kondisi terbalik, yaitu sebagai minoritas. Kolonialisme secara fisik mungkin memang sudah berakhir, tetapi warisan kekuatannya dalam bidang ekonomi terus terasa. Hampir di setiap belahan dunia Islam selalu menjadi kelas kedua secara ekonomi. Tentu dikecualikan negara-negara muslim kaya seperti beberapa di Timur Tengah karena kekayaan minyak

buminya atau karena menjadi destinasi dunia seperti Arabia. Tetapi secara umum kekuatan ekonomi dunia memang bukan berada di tangan Islam.

Kondisi tersebut bagi beberapa sarjana menimbulkan sebuah pertanyaan dan melahirkan sikap bahwa penting umat Islam untuk bangkit. Jika di masa kolonialisme konsep kebangkitan adalah dalam wajah politik karena dunia Islam berada dalam cengkraman penjajahan, maka kini kebangkitan Islam berada dalam dimensi ekonomi dan pengetahuan. Konsep-konsep kebangkitan Islam secara politik justru malah dicurigai sebagai bentuk teror kemanusiaan. Berbeda dengan itu, kebangkitan bidang ekonomi justru mendapat tempat, termasuk di Eropa.

Dikatakan bahwa saat negara-negara dunia dilanda pelesuan ekonomi akibat suku bunga yang tidak terkendali, negara-negara yang mempraktikkan prinsip-prinsip ekonomi Islam justru dapat bertahan dan keluar dari kemelut. Anehnya negara eropa yang notabene bukan negara muslim dengan menerapkan prinsip ekonomi Islam juga dapat selamat. Hal-hal inilah yang menjadi trigger untuk merumuskan kembali konsep dan implementasi ekonomi Islam, termasuk di Indonesia.

Memang perlu diakui bahwa konsep kebangkitan Islam dalam bidang ekonomi merupakan pemikiran para cendekiawan yang peduli dengan kondisi ekonomi umat, disamping memiliki kecakapan dari aspek pengetahuan hukum dan teori.<sup>398</sup> Jadi wajar jika kemudian jumlah produk ekomi Islam ini yang salahsatunya adalah BMT yang paling dekat dengan masyarakat, lebih banyak tumbuh di perkotaan daripada perdesaan.<sup>399</sup> Jawa

---

<sup>398</sup> Seperti dijelaskan pada BAB II, hadirnya konsepsi ekonomi Islam di Indonesia dalam bentuk pembiayaan syariah diantaranya dibidani oleh ICMI sebagai wadah kaum intelektual muslim Indonesia bersama Majelis Ulama Indonesia.

<sup>399</sup> Survey Ali Sakti menemukan bahwa pertumbuhan BMT jauh lebih banyak

Barat menurut Kholil seperti dikutip Sakti merupakan provinsi dengan jumlah BMT terbanyak pertama, dsusul Jawa Timur dan Jawa Tengah. Sementara itu di Jawa Barat, keberadaan BMT pertamakali lahir di Bandung yang dipelopori oleh lembaga Koperasi Jasa Keahlian Teknosa, didirikan oleh aktifis Masjid Salman ITB Bandung pada tahun 1980.<sup>400</sup> Pada akhirnya semangat kebangkitan ekonomi Islam merupakan milik setiap muslim, baik di desa maupun di kota.

Berdasarkan narasi dalam konteks *structural conduciveness and strain* ini maka dapat dikatakan bahwa BMT Dana Akhirat menjadi salahsatu sel dalam konstelasi ekonomi Islam yang sejak paruh Akhir Orde Baru dikenalkan dalam konteks Indonesia. Kesadaran pentingnya menerapkan nilai-nilai Islam dalam segenap aspek kehidupan menemukan momentumnya kembali pasca Reformasi bergulir. Kendati demikian, banyak varian yang lahir dari kesadaran kebangkitan Islam ini, salahsatunya ada dalam wajah ekonomi.

### **C. Mobilisasi Sumberdaya dalam Gerakan Sosial Ekonomi Perdesaan**

BMT Dana Akhirat semula hanya beranggotakan 20 orang, yang sekaligus sebagai pendiri BMT. Mereka adalah warga sekitar Masjid dan Majelis Taklim Al Falah yang sekaligus juga sebagai jamaahnya. Dari 20 orang anggota pertama sekaligus pendiri ini kini mencapai anggota aktif sebanyak 894 orang dari 1515 orang

---

di perkotaan daripada di perdesaan. Pada saat survey dilakukan ada ketimpangan yang signifikan yang ia temukan antara jumlah BMT di Kota Depok dengan Kabupaten Bandung. Lihat Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT' *Jurnal al-Muzara'ah*, Vol. I, No. 1, 2013.

<sup>400</sup> Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT' *Jurnal al-Muzara'ah*, Vol. I, No. 1, 2013, 2-3.

terdaftar sebagai anggota. BMT mengalami banyak terjadi perubahan keanggotaan. Beberapa anggota ada yang keluar, namun juga banyak terjadi keanggotaan yang baru. Pada tahun 2017 ada 152 orang anggota yang tidak aktif dan dinyatakan keluar, namun juga masuk menjadi anggota baru sebanyak 198 orang.

Mereka yang tidak aktif atau dinyatakan keluar menurut Supriadi, ada alasan-alasan alamiah seperti pindah domisili baik karena tugas atau lainnya. Anggota yang kebetulan PNS dan bukan merupakan penduduk setempat ada yang memilih kembali ke daerah asal dan terpaksa keluar sebagai keanggotaan. Atau Anggota PNS aktif ada yang pindah tugas ke luar daerah Arjasari. Keanggotaan juga berkurang karena meninggal. Namun juga seperti penuturan ketua, ada anggota yang dinyatakan tidak aktif karena mereka tidak lagi mengikuti asas-asas yang menjadi komitmen bersama. Seperti menunggak dari piutang pinjaman atau tidak menyetor simpanan wajib selama tiga bulan berturut-turut.<sup>401</sup>

Sesuai penuturan pengelola, mantan anggota yang cenderung melanggar komitmen justru bukan dari mereka yang secara ekonomi sangat lemah. Mereka yang memiliki peluang ekonomi lebih baik justru memiliki karakter destruktif terhadap gerakan BMT ini. Ketika dikonfirmasi mengapa justru mereka yang potensial memiliki kemampuan ekonomi lebih baik namun justru cenderung destruktif, jawabannya dikembalikan kepada sikap mental atau karakter. Jadi, meskipun semangat Islam untuk berbagi dan tumbuhbersama menjadi salahsatu basis ideologis dalam keanggotan BMT, namun tidak menutup kemungkinan adanya oknum yang memanfaatkan untuk

---

<sup>401</sup> Aep Supriadi, Wawancara, 18 Februari 2018.

kepentingan pribadi.

Peristiwa tersebut jelas menciderai semangat *ta'awun* dan pemerataan yang diusung BMT. Seperti sebuah pepatah, menanam padi dapat dipastikan akan turut tumbuh rumput. Ujaran ini cukup mewakili bahwa dalam setiap gerakan selalu hadir anasir negatif sebagai dampak ikutan. Anasir negatif ini bisa dalam banyak wajah. Baik karena semangat yang berlebihan seperti kasus Sarekat Islam dengan haji Misbach-nya yang mendorong Sarekat Islam terpecah antara yang mengagumi konsep sosialisme dengan jargon sosialisme Islam, pun demikian dengan BMT Dana Akhirat ini. Dari sekian banyak anggota dapat saja ditemukan anggota yang lebih tertarik memanfaatkan dana dalam konsep negatif. Jika melihat urutan nomor registrasi keanggotaan, mereka yang keluar atau terpaksa dicoret adalah anggota angkatan kemudian. Artinya angkatan awal sampai hari ini masih aktif dan berkomitmen dengan kehadiran BMT sebagai wadah gerakan sosial ekonomi mereka selaku muslim perdesaan.

Masih hadirnya angkatan awal menunjukkan bahwa mereka yang membidani lahirnya gerakan memang merupakan aktor gerakan yang lahir dari kesadaran ideologis meskipun memiliki keterbatasan secara ekonomi. Namun bukan berarti anggota yang lebih kemudian secara umum memiliki kada ideologis lebih rendah. Bahwa adanya anggota yang keluar dari angkatan kemudian dapat dibaca bahwa kondisi BMT yang telah lebih makmur menjadikannya lebih memiliki banyak daya Tarik daripada sekedar gerakan ideologis. Secara aktual, keberadaan BMT sangat dirasakan kebermanfaatannya oleh anggota seperti dialami oleh Ma Ati. Ia yang termasuk anggota awal dan membuka warung sebagai ekonomi subsistensi, menyatakan telah terbebas dari bank keliling untuk kebutuhan modalnya.

Keanggotaan di BMT Dana Akhirat saat ini menunjukkan

komposisi perempuan sebanyak 582 orang dan laki-laki sebanyak 312 orang. Jumlah perempuan masih dominan seperti akar keberangkatan yang memang merupakan wujud dari aktualisasi nilai-nilai Islam yang ingin di implementasikan dalam tataran ekonomi oleh jamaah Majelis Taklim. Selain dari itu, mereka pada umumnya adalah para buruh tani, sedikit diantara mereka adalah para pedagang kecil yang ada di Arjasari. Komoditas utama seperti warung gorengan dan makanan kecil. Mereka para pedagang yang mejadi anggota juga adalah pedagang makanan keliling yang beroperasi sekitar Pasar di dekat kantor kecamatan Arjasari.

Seiring dengan pertumbuhan BMT, keanggotaan memang semakin luas dan terbuka. Terbukti dari total dana yang dikelola saat ini (tahun 2017 akhir), mencapai Rp. 8.598.775.041,48 (*delapan milyar limaratus Sembilan puluh delapan juta tujuh ratus tujuh puluh lima ribu empat puluh satu rupiah koma empat puluh delapan sen*).<sup>402</sup> Angka ini semula hanya bernilai Rp. 10.000.000,00 (*sepuluh juta rupiah*) yang berasal dari dana stimulan yang diberikan pemerintah Kabupaten Bandung pada saat awal pendirian ditambah dana simpanan dari anggota.

Pertumbuhan BMT Dana Akhirat, sekaligus juga semangat dalam proses pendiriannya, yang dilatari oleh kebutuhan bersama untuk memperoleh jalan keluar dari aspek pembiayaan yang menerapkan nilai Islam, selaras dengan hasil survey Ali Sakti. Survey BMT yang dilakukan di tiga provinsi besar di Jawa ini meliputi 150 BMT yang tersebar di 23 kabupaten dan kotamadya di wilayah Jawa Barat, 118 BMT di 35 kabupaten dan kotamadya di wilayah Jawa Tengah dan 128 BMT di 22 kabupaten dan kotamadya di wilayah Jawa Timur. Berdasarkan

---

<sup>402</sup> Laporan Akhir tahun 2017 Koperasi BMT Dana Akhirat.

survey, pendirian BMT di ketiga wilayah Jawa ini menunjukkan pola yang hampir sama, dimana pendirian BMT secara signifikan terjadi pada periode-periode krisis keuangan, yaitu tahun 1998, 2004 dan 2009. Fakta ini mendukung keyakinan bahwa usaha mikro-kecil yang memiliki daya tahan terhadap krisis dan menjamur pada saat-saat krisis, mendorong lembaga keuangan mikro untuk tumbuh dan berkembang. Khusus untuk tahun 1998, fakta tersebut didukung pula oleh data dimana pemerintah melalui beberapa departemen terkait, menggulirkan beberapa program pengembangan lembaga keuangan mikro dalam rangka membuka seluas-luasnya akses permodalan bagi rakyat dalam menjalankan usaha mikro-kecil. Program ini bertujuan mengantisipasi penurunan kinerja ekonomi berupa penurunan pertumbuhan ekonomi dan peningkatan pengangguran akibat krisis.<sup>403</sup>

Survey ini juga menyebutkan bahwa pendirian BMT ternyata di ketiga provinsi ini mayoritas merupakan inisiasi dari kelompok masyarakat (62,72 persen), baik yang berbasis ormas, pesantren, masjid maupun komunitas profesi. Hal ini tentu menunjukkan kepedulian kelompok-kelompok tersebut pada pemberdayaan usaha mikro-kecil melalui pengembangan lembaga keuangan mikro syari'ah. Disamping itu terlihat pula peran lembaga koperasi (12,11 %) dan perorangan (12,08 %) dalam pendirian BMT. Dan tidak sedikit BMT yang berdiri atas inisiasi bank syari'ah, pada kasus ini tentu akan sekaligus membantu masalah BMT pada isu kurangnya dana untuk melayani kebutuhan pembiayaan anggota. Diharapkan bank syari'ah juga akan mendorong transfer kompetensi SDM, meningkatkan kemampuan manajemen BMT dan proses

---

<sup>403</sup> Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT...', 7.

*linkage* itu sendiri. Fakta ini tentu akan berguna dalam memberikan informasi mengenai bentuk-bentuk *linkage* yang dilakukan antara bank syari'ah dan BMT serta kemanfaatan *linkage* tersebut. Bentuk *linkage* yang ada biasanya dilakukan oleh bank syari'ah, induk BMT dan lembaga keuangan lain yang memberikan pendanaan dalam skema *channeling*, *executing* atau *joint financing*. Kini bentuknya lebih erat lagi dimana BMT itu sendiri berdiri atas inisiatif bank syari'ah. Kondisi ini tentu akan memberikan manfaat yang tidak hanya meningkatkan kapasitas pembiayaan BMT tetapi juga mampu memecahkan masalah likuiditas yang lazim dihadapi BMT pada periode-periode tertentu. Berdasarkan lokasi keberadaannya, BMT banyak berlokasi di daerah Kabupaten atau Kotamadya (55 %).<sup>404</sup>

BMT Dana Akhirat juga memiliki pengalaman serupa berupa dorongan permodalan dari pemerintah. Pada tahun 2007, memperoleh kesempatan untuk menggulirkan dana bergulir syari'ah berupa pinjaman lunak dari Kementerian Koperasi dan UKM sebesar Rp. 100.000.000,00 (*seratus juta rupiah*). Pinjaman lunak ini jangka pengembaliannya sepuluh tahun. Namun sebelum masa waktu berakhir, BMT Dana Akhirat telah berhasil menutupinya kembali. Kemampuan BMT untuk mengangsur dan mempercepat proses pengembalian menunjukkan BMT dalam posisi keuangan yang sehat.

Posisi neraca menunjukkan bahwa sampai tahun 2017 dalam laporan akhir tahun simpanan sukarela berada pada posisi teratas dengan jumlah Rp. 3.312.832.650,00 (*tiga milyar tiga ratus dua belas juta delapan ratus tiga puluh dua ribu enam ratus lima puluh rupiah*). Posisi kedua ada dalam pos Simpanan Wajib sebesar Rp. 2.407.829.000,00 (*dua milyar empat ratus tujuh juta delapan*

---

<sup>404</sup> Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT...', 7.

*ratus dua puluh sembilan ribu rupiah*). Sedangkan Pos Simpanan Pokok besarnya cukup kecil yaitu Rp. 89.400.000,00 (*delapan puluh sembilan juta empat ratus ribu rupiah*). Kecilnya jumlah simpanan pokok ini dipengaruhi oleh jumlah anggota dan ketentuan koperasi yang disepakati anggota. Sementara itu meningkatnya jumlah simpanan sukarela jelas menunjukkan bahwa kemampuan ekonomi anggota terus meningkat.

Perkembangan jangkauan keanggotaan BMT yang semula dinisiasi oleh kelompok jamaah majelis taklim telah semakin luas. Beberapa anggota meski jumlahnya sedikit adalah orang-orang pasar di Arjasari. Meskipun jumlahnya sedikit namun memiliki kemampuan ekonomi yang lebih baik. Sehingga beberapa diantaranya memiliki simpanan sukarela di atas seratus juta rupiah. Kondisi ini menunjukkan bahwa mereka memiliki komitmen yang sama untuk bersama-sama dalam keanggotaan saling menopang menumbuhkan kekuatan ekonomi di perdesaan. Memang seperti diketengahkan di muka, bank konvensional belum hadir di Arjasari pusat, namun sesungguhnya bagi mereka kaum dagang bukanlah halangan untuk menyimpannya di bank yang posisinya hanya terpaut sekitar 12 km di jalur Jalan raya Banjaran.

Keikutsertaan kaum pasar dengan kemampuan ekonomi yang lebih baik dari anggota yang dominan sebagai buruh tani dan pedagang kecil dapat dibaca adanya komitmen bersama dalam cita-cita penerapan nilai Islam. Sebab melalui simpanan yang mereka titipkan di BMT dengan jumlah yang besar tersebut dapat semakin memperluas kemampuan BMT untuk mengayomi kebutuhan anggota.

Pemberian pinjaman secara perseorangan atau diluar kelembagaan telah menjadi pengetahuan umum bahwa ada kesulitan tertentu dalam proses pengembalian. Dalam beberapa

kasus, memang melahirkan keadaan yang kurang nyaman secara psikologis antara pemberi pinjaman dengan peminjam. Perlu kondisi khusus untuk terciptanya transaksi atau akad pinjaman apalagi dalam jumlah yang cukup besar. Misalnya peminjam sangat dikenal baik dan memiliki nama baik di mata pemberi pinjaman. Jika syarat penting ini tidak ditemukan maka akad pinjaman akan sulit terwujud.

Telah menjadi pengetahuan umum bahwa akibat ketidakmampuan mengembalikan dana pinjaman maka akan mengganggu hubungan sosial yang sudah terbangun. Peminjam menjadi malu menemui pemberi pinjamannya, dan keadaan ini bisa menimbulkan salah tafsir yang dibaca sebagai upaya menghindari tanggungjawab. Prasangka akan liar beredar dan bukan semakin membantu peminjam melainkan semakin menjauhkannya dari keberhasilan.

Melalui wadah yang tepat seperti BMT, pemilik modal dapat dengan terbuka menjadi bagian aktif dalam pemberdayaan ekonomi sesama anggotanya bahkan menjadi bagian dari pemberdayaan sesama muslim. Jika tanpa wadah yang jelas rentan terjadi penyalahgunaan kepercayaan maka dengan adanya wadah seperti BMT hal tersebut dapat diminimalisir.

Sistem keanggotaan inilah yang membedakan BMT Dana Akhirat dengan beberapa BMT lain termasuk perbankan syariah. BMT memang memang memungkinkan untuk melayani dengan sistem nasabah seperti halnya bank. Namun menurut Aep, BMT Dana Akhirat tidak tertarik dengan sistem tersebut selain mekanisme regulasi yang menurutnya rumit, juga spirit kehadiran BMT Dana Akhirat akan berkurang.<sup>405</sup> Aep mencontohkan ada anggota dalam keadaan tertentu

---

<sup>405</sup> Aep Supriadi, *Wawancara*, 18 Februari 2018.

memerlukan pinjaman, namun tidak memiliki agunan. Pada kondisi seperti ini pengurus seringkali memberikan fasilitas dengan asas kepercayaan, misalnya anggota tersebut merupakan anggota lama dan terbukti selama ini telah menunjukkan komitmen yang baik dengan aktifnya di BMT. Kemudian juga dilihat dari jumlah tabungan yang dimiliki anggota serta kemampuan BMT dalam menyediakan dana *tabarru* semacam asuransi jika yang bersangkutan kemudian hari menyatakan pailit.

Menurut Aep jika BMT menggunakan sistem nasabah, pengurus akan kesulitan menerapkan kebijakan demikian, karena pasti BMT memerlukan agunan dan nilainya dapat dipertanggungjawabkan. Melalui sistem keanggotaan pembinaan terhadap anggota jauh lebih memungkinkan karena berada dalam wadah yang sama, serta komitmen yang sama. Pengajian di majelis taklim, baik yang menjadi jamaah Majelis Taklim Al Falah maupun di majelis Taklim lainnya selalu ditekankan pada semua anggota. Pengajian menjadi pokok dalam pembinaan keagamaan bagi anggota. Lebih jauh menurut Aep, terbukti mereka yang keluar atau tidak lagi aktif di BMT dengan alasan yang tidak alamiah justru kembali terjerat dengan praktik riba oleh bank keliling.<sup>406</sup> Sistem keanggotaan ini pula yang membedakan gerakan sosial ekonomi oleh muslim perdesaan di Arjasari dengan pola gerakan sosial yang ditawarkan Diani.<sup>407</sup>

---

<sup>406</sup> Aep Supriadi, *Wawancara*, 18 Februari 2018

<sup>407</sup> Menurut Dinai, gerakan sosial merupakan jaringan interaksi informal antara individu yang jamak, kelompok atau asosiasi, yang terikat dalam konflik politik atau budaya berdasarkan identitas kolektif yang dibagi bersama-sama Mario Diani & Doug McAdam (ed.), *Social Movement and Network: Relational Approaches to Collective Action* (Oxford University Press, 2003), 5-6

BMT, Desa dan kehidupan sosial budaya telah menjadi sebuah sistem dan sub sistem dalam gerakan ekonomi di perdesaan. Sistem berasal dari bahasa Yunani, *systema*, yang berarti 1) suatu hubungan yang tersusun atas sekian banyak bagian. 2) Hubungan yang berlangsung diantara satuan-satuan atau komponen-komponen secara teratur. Dari pengertian kamus dan kebahasaan tersebut, Damsar, menyimpulkan bahwa sistem adalah suatu kelompok elemen-elemen yang saling berhubungan secara interdependen dan konstan.<sup>408</sup>

Memahami Muslim perdesaan sebagai sebuah sistem perlu meminjam gagasan Ritzer tentang konsep masyarakat yang dapat dilihat dari tiga perspektif yaitu sistem sosial, sistem interaksi dan sistem pertukaran sosial.<sup>409</sup> Sistem sosial menurut Damsar,<sup>410</sup> saling keterkaitan yang teratur atau konstan antara individu dengan individu, antara individu dengan kelompok dan antara kelompok dengan kelompok. Masyarakat perdesaan dipandang sebagai sistem ketika terdapat bagian-bagian atau unsur-unsur yang saling berhubungan dan ketergantungan satu sama lainnya. Subsistem dalam masyarakat bisa berupa keluarga, ekonomi, pendidikan, termasuk juga agama.

Muslim perdesaan dalam kerangka sistem sosial ini dapat dipahami bahwa mereka terikat oleh aturan agama sebagai salahsatu subsistem yang berlaku dalam lingkungannya. Islam dalam hal ini menjadi identitas bagi Muslim perdesaan yang juga turut mewarnai subsistem yang lain seperti keluarga dan ekonomi. Seorang Muslim perdesaan secara bersamaan ia memainkan peran fungsi sebagai penganut agama Islam juga

---

<sup>408</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 89-91.

<sup>409</sup>George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2007).

<sup>410</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 97.

sebagai warga sosial yang menampilkan corak dan watak perdesaan.

Menurut Parson, sistem akan berfungsi jika memenuhi empat persyaratan terpenuhi yaitu *Adaptation* (adaptasi), *Goal attainment*, *Integration* dan *Latent pattern*.<sup>411</sup> Adaptasi merupakan kebutuhan sistem untuk menyesuaikan diri baik dengan lingkungan sosial maupun fisik, seperti lingkungan perdesaan. Melalui adaptasi, sistem mampu menjamin apa yang diperlukan dari lingkungannya serta mendistribusikan sumber-sumber tersebut ke dalam seluruh komponen sistem.

*Goal attainment* atau pencapaian tujuan mejadi prasyarat fungsional yang menetapkan tujuan akhir sekaligus skala prioritas yang ingin dicapai dalam sistem. Setiap orang bertindak berdasarkan tujuan. Pada masyarakat perdesaan, tujuan utama tidak terfokus pada tujuan individual, melainkan tujuan kolektif sebagai pemenuhan hasrat atau kebutuhan bersama.

Integrasi merupakan kebutuhan fungsional dari sistem untuk mengoordinasikan dan menciptakan keselarasan antar elemen yang tergabung di dalamnya. Integrasi akan terpenuhi jika anggota-anggota adlam sistem berperan sebagaimana fungsinya dalam satu kesatuan yang utuh. Dalam kerangka mewujudkan integrasi dalam konteks masyarakat perdesaan maka diperlukan solidaritas sosial. Integrasi menunjuk pada terpenuhinya kebutuhan atau jaminan bahwa ikatan emosional yang menghasilkan solidaritas sosial dipertahankan. Ikatan emosional ini tidak tergantung pada keuntungan pribadi karena akan menggoyahkan keintiman yang telah terbangun.

*Latent pattern maintenance* atau pola pemeliharaan laten adalah prasyarat fungsional yang diperlukan sistem untuk

---

<sup>411</sup> Talcott Parsons, *the Social System* (London: Routledge, 1991).

menjamin kesinambungan tindakan dalam sistem sesuai dengan aturan atau norma yang berlaku. Konsep ini menunjukkan bahwa pola ini merujuk kepada yang kasat mata. Artinya, keseluruhan tindakan dalam sistem ini telah berurat akar menjadi suatu budaya yang mengikat warganya. Fungsi ini juga dibangun melalui sosialisasi atau pewarisan tradisi. Dalam masyarakat perdesaan pewarisan tradisi tercipta melalui etika yang berlaku dalam keluarga dan lingkungan sosial.

Muslim perdesaan sebagai sistem interaksi dapat diartikan sebagai suatu tindakan timbal balik antara dua orang atau lebih melalui jalur komunikasi. Interaksi sosial yang terjadi dapat berupa hubungan kekeluargaan, hubungan persahabatan, hubungan sekampung atau hubungan-hubungan lainnya yang terbangun diantara mereka. Hubungan-hubungan tersebut dipandang sebagai interaksi sosial karena terdapat kesepakatan-kesepakatan yang menjadi pengikat antara mereka. Kesepakatan inilah yang menjadi kunci dalam sebuah komunikasi dan menandai terjadinya saling ketergantungan satu sama lainnya.

Muslim perdesaan sebagai sistem pertukaran dilihat dari pola-pola pertukaran yang terjadi dalam interaksi sosial yang saling ketergantungan. Pertukaran disini dipahami sebagai hubungan yang melibatkan anggota atau subsistem dalam masyarakat, seperti keluarga. Ketergantungan dalam pola pertukaran bersifat konstan. Muslim perdesaan mempertahankan pertukaran sebagai dasar hubungan dengan asa rasional. Bahwa pertimbangan ekonomis menjadi penting dalam kasus ini. Contohnya seperti dikemukakan oleh Ritzer,<sup>412</sup> imbalan atau hasil yang akan diperoleh mendorong terjadinya perilaku pertukaran, sementara ongkos atau beban yang

---

<sup>412</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern ...*, 357.

ditanggung akan menyebabkan berkurangnya minat atau dorongan perilaku pertukaran.

Hommans,<sup>413</sup> mengemukakan enam proposisi untuk memahami perilaku pertukaran yang terjadi di masyarakat:

1) **Proposisi Sukses, yaitu** semakin sering tindakan seseorang dihargai atau mendapat ganjaran, maka semakin besar kemungkinan orang tersebut melakukan tindakan yang sama. Hommans memberikan beberapa catatan berkaitan dengan proposisi ini, yaitu: (a) Perulangan tingkah laku karena mendapat ganjaran ini tidak dapat berlangsung tanpa batas. (b) Semakin pendek jarak waktu antara tindakan dan ganjaran, makin besar kemungkinan orang melakukan tindakan yang sama. (c) Ganjaran atau *reward* yang bersifat tak terduga akan memancing perulangan tindakan serupa dibanding *reward* yang bersifat tetap atau teratur.

2) **Proposisi stimulus atau rangsangan.** Bila dimasa lampau ada satu atau sejumlah stimulus yang di dalamnya tindakan seseorang memperoleh ganjaran, maka kemungkinan orang tersebut akan melakukan tindakan yang sama pada stimulus yang memiliki kemiripan di masa kini dengan stimulus sebelumnya. Hommans tertarik pada proses generalisasi. Dalam arti, keberhasilan pada salah satu tindakan mengantarkan orang tersebut pada tindakan lainnya yang mirip. Keberhasilan seorang artis dalam dunia layar lebar misalnya, tak jarang mendorong pula keinginannya untuk terjun dalam dunia tarik suara.

3) **Proposisi nilai, yaitu** semakin tinggi hasil tindakan bagi seseorang, semakin cenderung ia melakukan tindakan serupa. Hommans memperkenalkan dua konsep, yakni imbalan

---

<sup>413</sup> George C. Hommans, *Social Behaviour Its Elementary Form* (New York: Harcourt, 1961).

(sebagai hasil tindakan yang bernilai positif, yang cenderung melahirkan perilaku yang diinginkan) dan hukuman (sebagai hasil tindakan yang bernilai negatif). Homans memandang bahwa hukuman bukan cara yang efektif untuk mengubah tingkah laku seseorang. Ia lebih memilih imbalan dibanding hukuman, namun mungkin saja persediaan imbalan adalah terbatas. Untuk itu, imbalan dapat bersifat material (uang), maupun *altruistis* (membantu orang lain).

**4) Proposisi kelebihan-kekurangan.** Yaitu semakin sering seseorang mendapat ganjaran pada waktu yang berdekatan, maka semakin kurang bernilai ganjaran itu untuk dia. Unsur waktu menjadi amat penting dalam proposisi ini.

**5) Proposisi agresi-pujian, yaitu** ketika tindakan seseorang tidak mendapat imbalan yang diharapkan, atau menerima hukuman yang tidak ia harapkan, ia akan marah; ia menjadi cenderung berperilaku agresif dan akibat perilaku tersebut menjadi lebih bernilai untuknya. Sedangkan ketika tindakan seseorang menerima imbalan yang diharapkannya, khususnya imbalan yang lebih besar dari yang diharapkannya, atau tidak mendapatkan hukuman yang diharapkannya, ia akan senang, ia lebih cenderung berperilaku menyenangkan dan hasil dari tindakan ini lebih bernilai baginya.

**6) Proposisi rasionalitas, yaitu** ketika memilih tindakan alternatif, seseorang akan memilih tindakan, sebagaimana dipersepsikannya kala itu, yang jika nilai hasilnya dikalikan probabilitas keberhasilan adalah lebih besar. Imbalan yang bernilai tinggi akan hilang nilainya, bila dianggap cenderung tidak mungkin diperoleh. Pada sisi lain, imbalan bernilai rendah mengalami pertambahan nilai, jika dipandang sangat mungkin untuk diperoleh.<sup>414</sup>

---

<sup>414</sup> George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern...*, 361-367.

Pada akhirnya, dalam teori Hommans, aktor adalah pencari keuntungan. Kendati demikian, sekali lagi proposisi ini diakui ada dalam skala hubungan individu. Hommans beranggapan bahwa struktur sosial dalam kehidupan kelompok atau masyarakat yang berskala besar, dapat dipahami dengan memahami perilaku sosial dasar ini. Dalam kaitannya dengan Muslim perdesaan, banyak relasi yang terjadi menunjukkan pertukaran sosial seperti pertukaran patron dan klien, antara tokoh dengan umat, antara pemilik lahan pertanian dengan penggarap antara kepala desa dengan warganya.

Gambaran Hommans dapat juga ditemukan dalam keanggotaan BMT Dana Akhirat. Mereka menjadi anggota karena akan mendapat keuntungan bantuan finansial dari pinjaman yang diberikan BMT. Sementara itu, sebagai timbal baliknya ia harus memenuhi kewajiban berupa penyertaan dalam bentuk simpanan, selain pengembalian pinjaman tersebut. Hal paling utama adalah BMT dengan sistem keanggotaan ini lebih memiliki pertimbangan yang terbuka dalam memberikan bantuan kepada anggota-anggotanya.

Selain dalam konteks hubungan pertukaran seperti itu, keluarga tani muslim perdesaan memiliki kekentalan solidaritas. Seperti pada umumnya kehidupan di perdesaan yang terhubung dalam ikatan persaudaraan karena pola perkawinan demikian pula di Arjasari. Scott melihat bahwa petani di perdesaan menekankan pada sistem untuk saling tolong-menolong, pemilikan bersama atas sumber daya dan keamanan subsistensi.<sup>415</sup> Meski saat ini keadaan tersebut tidak sepenuhnya mirip seperti pemilikan bersama atas sumberdaya tani, namun substansinya beralih pada sumberdaya ekonomi lainnya, dalam

---

<sup>415</sup> James C. Scott, *the Moral Economy...*, 176

hal ini BMT di Arjasari. Keterlibatan para anggota di dalamnya karena adanya kebutuhan bersama untuk tumbuh dalam dimensi moral bersama.

Kolektifitas petani di perdesaan untuk melakukan perlawanan ekonomi atas tindakan monopoli sumberdaya atau bentuk ketimpangan lainnya merupakan gejala umum dalam keadaan yang melahirkan ketidakadilan ekonomi. Gerakan-gerakan perlawanan memiliki bentuk yang sesuai dengan konteks 'lawan' dan kondisi sosial yang berlangsung. Petani di Indonesia dengan motif meraih keadilan yang dibelakangnya ada dorongan melawan kafir seperti terlihat dalam rekaman Siraishi atas propaganda Misbach dari *Afdeeling* Surakarta untuk melakukan mogok.<sup>416</sup> Dalam beberapa kasus bentuk perlawanan yang timbul dari kondisi ekonomi yang tidak stabil bahkan berupa fisik adu senjata. Seperti kasus Cimareme,<sup>417</sup> juga kasus *Afdeeling B Madura*.<sup>418</sup>

Kasus-kasus gerakan masa lalu itu dibaliknya terdapat semangat pembebasan Islam. Meski demikian tidak selalu serupa dalam bentuk perlawanannya. Perlawanan disesuaikan dengan setting sosial politik yang berlangsung. Banyak kondisi yang perlu dipertimbangkan untuk menentukan bentuk perlawanan selain mendefinisikan 'musuh' secara lebih tepat.

Berangkat dari kasus-kasus di atas, termasuk yang direkam Kurosawa kecuali yang di Sukamanah dimana perlawanan juga melibatkan aktor kyai (Ajengan Mustofa) yang menjadi representasi kekuatan Islam, di daerah lainnya konteks ketimpangan politik ekonomi lebih dominan.<sup>419</sup> Bentuk

---

<sup>416</sup> Takashi Siraishi, *Zaman Bergerak Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926* (Jakarta: Grafiti, 1997), 218; Nasihin, *Sarekat Islam...*, 124-128.

<sup>417</sup> Aqib Suminto, *Politik Islam ...*, 126-128

<sup>418</sup> Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial...*, 544.

<sup>419</sup> Aiko Kurosawa, *Kuasa Jepang di Jawa...*, 506-519.

perlawanan ini lebih terbuka dan memiliki wajah perlawanan politis ketimbang perlawanan secara ekonomi yang dilakukan oleh Serikat Dagang Islam. Namun demikian hakikatnya adalah ada irisan semangat yang sama antara perlawanan yang dilakukan muslim pada periode kolonialisme Eropa maupun Jepang dengan semangat perlawanan masa kini termasuk di Arjasari melalui BMT Dana Akhirat. Peminggiran atau ketimpangan pemerataan kesempatan ekonomi baik karena dominannya kuasa kapitalis, siapapun atau bangsa apapun yang memulainya, termasuk absennya pemerintah dalam menyediakan peluang tersebut berpotensi melahirkan perlawanan. BMT menjadi pilihan yang terbaik bagi muslim perdesaan di Arjasari dengan simbol agama untuk menyatakan diri sebagai perlawanan atas ketimpangan ekonomi perdesaan dari agraris yang dipaksa oleh perubahan lingkungan menjadi industri dan niaga, sementara kaum pemodal seperti bank terlambat hadir di tengah mereka karena keterbatasan sumberdaya untuk menjadi agunan.

#### **D. Agama sebagai *framing* gerakan Ekonomi di Desa**

Setiap gerakan memiliki *beliefs system* yang digunakan sebagai *framing* (pembingkai) bagi segenap anggota. Smelser menyebut faktor idea yang menjadi *framing* gerakan ditandai dengan tumbuhnya *generalized beliefs*.<sup>420</sup> Kaitannya dengan BMT Dana Akhirat, jelas bahwa Islam menjadi *beliefs system* yang berlaku di dalamnya. Seperti disinggung dalam konteks *structural conducivness*, medan kebangkitan Islam Indonesia yang tampak sejak paruh akhir era Orde Baru, bukan hanya menjadi milik muslim perkotaan saja, melainkan juga muslim perdesaan

---

<sup>420</sup> Neil J. Smelser, *Collective Behaviour...*, 16.

dimana Islam tetap bertahan dengan kokoh turut membersaminya.

Semangat pembebasan Islam tak lagi diragukan. Misi universalnya untuk menyediakan keadaan yang selaras bagi segenap kehidupan menjadi alasan kuat untuk menjadikan Islam sebagai sebuah ideologi perlawanan atas segala ketidakadilan dimanapun ia berada, siapapun yang menjadikan Islam sebagai keyakinan religius maka di dalam adanya tersimpan bukan hanya keyakinan yang utuh bahwa ia berada dalam jalan yang sejati, melainkan juga sebuah pesan primordial untuk menjadi umat yang mampu memberdayakan diri dan lingkungannya. Maka tidaklah berlebihan kiranya seperti yang dicatat oleh Benda, bahwa dalam setiap fase perjalanan Islam di nusantara selalu menjadi sebuah sumber tata nilai untuk menolak segala ketimpangan.<sup>421</sup> Benda misalnya melihat bagaimana Islam diterjemahkan oleh para pemukanya dalam lingkungan petani ketika mereka merasa berada dalam titik terbawah kehidupan ekonominya akibat kolonialisme telah menjadi spirit perlawanan. Penjajahan tidaklah menjadi bagian dalam ajaran Islam, karena ia memandang kolonialisme sebagai bentuk pelanggaran, bukan hanya atas nama keyakinan namun juga atas nama kemanusiaan itu sendiri.<sup>422</sup>

Islam turun membawa pesan egalitarianisme di semua bidang kehidupan. Islam yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w. tidak lagi mengenal polarisasi miskin-kaya, lemah-kuat, penindas-tertindas, penguasa dikuasai, dan seterusnya. Tidak ada lagi perbedaan manusia berdasar warna kulit, ras, suku, atau bangsa. Yang membedakan mereka bukan hal-hal yang bersifat

---

<sup>421</sup> Harry J. Benda, *Bulan Sabit...*, 32-33.

<sup>422</sup> Harry J. Benda, *Bulan Sabit...*, 28

fisik, tetapi nilai keimanan dan ketakwaannya. Konsep transformasi yang dicetuskan empat belas abad lalu itu sangat revolusioner, bukan saja bagi masyarakat Arab, tetapi umat manusia secara keseluruhan yang cenderung bertindak rasis dan diskriminatif terhadap sesama.

*Kedua*, keadilan ekonomi. Sejak diturunkan, al-Quran amat menekankan pemerataan dan keadilan untuk semua, bukan untuk sekelompok orang. Ia amat menentang penumpukan dan perputaran harta pada orang-orang kaya saja (QS. 59:7),<sup>423</sup> sementara orang miskin selalu tertindas secara struktural dan sistemik. Untuk keperluan ini, al-Quran juga menganjurkan orang berpunya menafkahkan sebagian hartanya kepada fakir miskin (QS 2:219).<sup>424</sup> Bagi mereka yang tertindas, Allah tidak saja telah menganjurkan untuk melawan segala bentuk penindasan dan penjajahan, namun juga menjanjikan mereka kemenangan (QS. 28:5).<sup>425</sup> Tampak memang bahwa keadilan

---

<sup>423</sup> ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب

Lihat M. Quraish Shihab dalam menafsirkan surah al Hasyr ayat 7 tersebut, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah, pesan, kesan dan keserasian Al Qur'an*, Volume 14 (Jakarta: Lentera hati, 2005), 111-113.

<sup>424</sup> يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون

Lihat M. Quraish Shihab dalam menafsirkan surah al Baqarah ayat 219 tersebut, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah pesan, kesan dan keserasian Al Quran*, Volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 466-469.

<sup>425</sup> ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين

Lihat M. Quraish Shihab dalam menafsirkan Surah Al Qashash ayat 5 tersebut, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah, pesan, kesan dan keserasian Al Qur'an*, Volume 10 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 308-309.

masih menjadi barang mewah, terlebih bagi kalangan lemah-tertindas. Keadilan terkesan hanya milik kaum berpunya. Hal ini seperti terlihat dalam kebijakan pembangunan yang masih meminggirkan *wong cilik*.

*Ketiga*, sikap terhadap agama lain, Keterbukaan, toleransi, dan respek pada agama lain merupakan elemen liberatif lain dalam Islam. Al-Quran telah membuat diktum secara tegas, tidak ada pemaksaan dalam beragama (QS 2:256),<sup>426</sup> bagimu agamamu, bagiku agamaku (QS. 109:6),<sup>427</sup> dan al-Quran telah mengajarkan penghormatan kepada semua Nabi yang diturunkan Allah ke dunia (QS. 4:150-151).<sup>428</sup> Toleransi yang kuat dalam sejarah Islam di Madinah telah melahirkan sikap-sikap yang moderat dan pro perdamaian, sehingga terjadi masyarakat pluralistik yang damai.

Selain berangkat dari akar historis tersebut di atas, pembacaan atas wahyu (al Quran) dengan pendekatan

---

<sup>426</sup> لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم

Lihat M. Quraish Shihab dalam menafsirkan surah al Baqarah ayat 256 tersebut, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah pesan, kesan dan keserasian Al Quran*, Volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 551-553.

<sup>427</sup>

لكم دينكم ولي دين

Lihat M. Quraish Shihab dalam menafsirkan surah al Kaafiruun ayat 6 tersebut, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah pesan, kesan dan keserasian Al Quran*, Volume 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 581-582.

<sup>428</sup>

إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقا وأعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً

Lihat M. Quraish Shihab dalam menafsirkan surah an Nisaa ayat 150-151 tersebut, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah pesan, kesan dan keserasian Al*

transformatif juga menjadi titik keberangkatan yang penting menuju teologi perubahan.<sup>429</sup> Tafsir transformatif menurut Abdurrahman menekankan pada dua pokok gagasan.<sup>430</sup> *Pertama*, dari aspek proses bermula dari pembacaan sosial dalam rangka menemukan konstruk yang bisa menggambarkan persekutuan sosial hegemonis. Pembacaan ini menurutnya merupakan analisis sosial untuk memahami bagaimana proses penyingkiran kaum proletar (*mustadh'afin*) dari panggung dinamika sosial. Tahap ini mendefinisikan siapa yang tertindas dan siapa yang menindas. Siapa yang menjadi korban kemunkaran sosial dan siapa yang menjadi pelaku kemunkaran sosial. Konstruksi ini penting, sebab dengannya dapat mengajukan sebuah program aksi nyata melalui wadah-wadah sosial (keagamaan) yang tersedia agar tidak hanya terhenti sebagai bentuk festival dalam beragama *an-sich* melainkan agama dapat tampil seperti semangatnya yang dibawakan Nabi Muhammad s.a.w. untuk menjadi pembela dan mewujudkan tatanan sosial yang berkeadilan.

*Kedua*, dengan pendekatan tafsir transformatif ini ayat-ayat al Quran menjadi lebih kontekstual dan aktual karena dibaca dalam proses sosial bukan hanya menjadi bacaan dogmatis dan teologis yang memberikan berkah di kemudian hari. Konsep *Hudan* (petunjuk) bukan hanya ada dalam ruang teologis yang

---

*Quran*, Volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 638-640.

<sup>429</sup> Asghar Ali Engineer menyebutkan dengan teologi pembebasan. Salahsatu telaahannya mengenai peran agama dalam proses pembebasan adalah saat revolusi Iran, dimana agama menjadi panglima yang mendorong lahirnya gerakan perlawanan kepada Syah sebagai representasi pemerintahan yang dzalim. Lihat lebih jauh dalam Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 26.

<sup>430</sup> Moeslim Abdurrahman, *Islam sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 120-121.

berjarak dengan kehidupan sosial melainkan ia menjadi dasar dalam berkehidupan sosial yang sesungguhnya. Berangkat dari gagasan ini maka akan melahirkan model dakwah yang bukan hanya ada dalam panggung-panggung dan mimbar-mimbar ceramah dengan serangkaian retorika verbalistis. Melainkan ia menjadi aksi nyata yang (mungkin) sepi dari retorika verbal namun kaya dengan amal. Aksi-aksi pemberantasan kemunkaran bukan lagi dengan tindakan 'pemberantasan' yang terkesan brutal dan tidak elegan. Aksi ini lebih kepada bentuk advokasi yang riil lengkap dengan program yang berkesinambungan, namun dalam bayangan spirit teologis yang beretika ketauhidan.<sup>431</sup>

Islam yang dipandang memiliki misi perubahan sesungguhnya juga merupakan wujud dari visi ajarannya. Setidaknya hal inilah yang menjadi kegelisahan Esack ketika menyadari umat Islam terkesan tenggelam dalam gerusan modernitas. Seperti Nasr, Ia mencoba melihat lebih dalam pada doktrin ajaran. Sejalan dengan kepakarannya dibidang ilmu-ilmu al Quran maka lahirlah gagasan Islam yang emansipatoris melalui tafsir liberatif.<sup>432</sup> Islam dalam cara pandang inilah yang digunakan dalam riset ini, terutama kaitannya dengan dorongan terhadap kesejahteraan ekonomi, seperti hasil studi Taufik Abdullah, Islam juga memiliki perangkat yang identik dengan etika Protestan dalam etos kerja.<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Penjelasan ini versi lengkap sebagaimana yang terdapat dalam Firman Nugraha, 'Peran Majelis Taklim dalam Dinamika Sosial Umat Islam', *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 9 No.3, 2016 (Jakarta: Bimas Islam, 2016), 482-483.

<sup>432</sup> Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspektif of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: OneWorld Publication, 1997).

<sup>433</sup> Taufik Abdullah, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1979). Dalam pandangan Muhammad Asad (Leofold Weis) bahkan hanya Islam, agama yang memberikan kemungkinan bagi pemeluknya untuk

Islam yang telah menjadi identitas budaya dan sistem sosial di Arjasari semakin perlu untuk hadir dalam penyelesaian persoalan di Arjasari. Konstruksi Islam yang dikedepankan adalah pada tataran ekonomi. Mungkin memang masih banyak persoalan lain yang memerlukan jawaban, namun kebutuhan nyata saat ini yang dihadapi muslim perdesaan di Arjasari adalah pembiayaan yang membawa spirit Islam.

BMT Dana Akhirat bukan hanya menjadi wadah kolektifitas bagi jamaah MT Al Falah dan sekitarnya termasuk muslim lainnya. BMT Dana Akhirat seperti namanya sendiri yang bernuanasa eskatologis menyiratkan bahwa kehidupan hari ini merupakan bagian dari kehidupan masa yang akan datang. Kata *Akhirat* menjadi semacam *tausyiah* tersendiri bagi anggota BMT untuk selalu mengedepankan pesan-pesan Islam dalam aktifitas keseharian.

Sebuah pernyataan yang penting dan seringkali diulang-ulang oleh pengurus BMT, dalam hal ini yaitu ketua BMT, bahwa penting bagi umat Islam untuk memerangi riba, terutama yang dilakukan rentenir. BMT Dana Akhirat menyebut mereka sebagai lintah darat yang harus dimusnahkan, seraya mengutip penggalan ayat al Quran surah al Baqarah ayat 276. Kesadaran inilah yang senantiasa menjadi *framing* bagi keberlangsungan gerakan sosial ekonomi di perdesaan melalui BMT Dana Akhirat.<sup>434</sup>

---

menikmati khidupan duniawi tanpa meninggalkan dimensi akhirat. Jadi, bagi Asad, bahkan prinsip ini amat berbeda dengan Kristen (seperti riset Max Weber tentang Etika Protestan). Lihat dalam Muhammad Asad, *Islam di Simping Jalan* (Bandung: Pustaka, 1983), 24-25.

<sup>434</sup>Bellah menemukan sikap serupa dalam hubungan kesalehan dengan etos penduduk Jepang. Robert N. Bellah, *Religi Tokugawa Akar-akar Budaya Jepang* (Jakarta: Gramedia, 1992), 166.

Keadilan, menjadi prinsip yang dipegang dalam gerakan melalui BMT Dana Akhirat. Keadilan dimaksud adalah siapapun warga berhak untuk dapat hidup layak dan memperjuangkan dirinya. Keterbatasan modal seringkali menjadi penyebab dari sulitnya mereka keluar dari lingkaran persoalan ekonomi di perdesaan. Pemikiran serupa merupakan spirit yang mengilhami Yunus untuk turun tangan membantu kaum miskin melalui Grameen Bank.<sup>435</sup> Perbedaan mendasar dengan BMT Dana Akhirat adalah pada pelayanan orang yang dapat meminjam atau menabung. BMT Dana Akhirat membatasi pada keanggotaan, sedangkan Grameen Bank terbuka sepapun dapat menjadi nasabah sesuai dengan prinsip perbankan. Titik temunya adalah pembelaan pada kaum marjinal yang oleh bank konvensional dianggap kurang layak untuk mendapatkan kredit.

Islam menjadi gagasan, norma dan sistem nilai dalam gerakan. Gagasan merupakan suatu konstruksi pemikiran yang dibangun secara sosial di antara pengembangan kebudayaan dalam menyikapi lingkungan dan alam sekitarnya.<sup>436</sup> Gagasan tersebut, pada akhirnya berujung menjadi, berupa nilai, norma, pengetahuan dan teknologi.<sup>437</sup> Nilai adalah gagasan mengenai apakah suatu pengalaman berarti, berharga, bernilai dan pantas atau tidak berarti, tidak berharga, tidak bernilai dan tidak pantas.<sup>438</sup> Nilai, juga berkaitan dengan ide yang dimiliki secara bersama tentang sesuatu itu baik atau buruk, diharapkan atau tidak diharapkan.<sup>439</sup> Nilai-nilai yang terdapat dalam masyarakat

---

<sup>435</sup> Muhammad Yunus, *Bank Kaum Miskin* (Jakarta: Marjin Kiri, 2007)

<sup>436</sup> Pengertian ini senada dengan pemahaman kebudayaan. Lihat dalam Koentjoroningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, 180.

<sup>437</sup> Ini adalah apa yang disebut dengan tiga wujud kebudayaan. Koentjoroningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, 186-187.

<sup>438</sup> Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology...*, 63.

<sup>439</sup> Koentjoroningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, 190.

perdesaan banyak. Namun dari sekian banyak nilai, yang relevan dibahas di sini adalah kepercayaan, resiprositas, dan rasa tanggung jawab.

Damsar dan Indriyani mengutip dari Torsvik (2000: 458) menyebutkan kepercayaan sebagai kecenderungan perilaku tertentu yang dapat mengurangi risiko yang muncul dari perilakunya. Konsep kepercayaan yang dikaitkan dengan risiko, juga dikemukakan oleh Luhmann seperti dikutip Damsar dan Indriyani, sebagai suatu istilah yang hanya muncul pada zaman modern. Sementara itu berbeda dengan pemikir di atas, menurut Giddens seperti dikutip Damsar dan Indriyani, kepercayaan pada dasarnya terikat, bukan kepada risiko, namun kepada berbagai kemungkinan. Kepercayaan selalu mengandung konotasi keyakinan di tengah-tengah berbagai akibat yang serba mungkin, apakah dia berhubungan dengan tindakan individu atau dengan beroperasinya sistem.<sup>440</sup>

Giddens menggunakan konsep masyarakat pra-modern. Ada empat lingkungan yang menumbuh kembangkan kepercayaan, yaitu hubungan kekerabatan, komunitas masyarakat lokal, kosmologi religius, dan tradisi. Pada masyarakat pra-modern hubungan kekerabatan merupakan konteks lingkungan yang dapat menjadi asal muasal tumbuh kembangnya suatu kepercayaan. Hubungan kekerabatan menyediakan suatu mata rantai hubungan sosial yang dapat diandalkan yang secara prinsip dan umum dilakukan, membentuk media pengorganisasian relasi kepercayaan.<sup>441</sup>

Bagi seorang Muslim, sumber moral yang menjadi pegangan dalam berkeyakinan terdapat dalam Al-Qur'an maupun dalam Hadits. Dalam pandangan Soetardjo Kartohadikoesoemo,

---

<sup>440</sup> Damsar dan Indriyani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 102.

<sup>441</sup> Damsar dan Indriyani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 103.

kepercayaan merupakan pengikat masyarakat desa.<sup>442</sup> Jadi, bagi Muslim perdesaan, kesamaan kepercayaan kepada Allah sebagai sistem tauhid dalam Islam menjadi pengikat kehidupan bersama.

Terakhir, tradisi juga dapat menjadi lingkungan bagi perkembangan kepercayaan masyarakat.<sup>443</sup> Tradisi merupakan sarana untuk mengaitkan masa kini dengan masa depan, berorientasi kepada masa lalu dan waktu yang dapat berulang. Tradisi adalah rutinitas yang penuh makna secara instrinsik, bukan hanya sekadar perilaku kosong yang hanya berorientasi kepada kebiasaan semata. Makna aktivitas rutin berada di dalam penghormatan atau pemujaan yang melekat dalam tradisi dan dalam kaitan antara tradisi dan ritual.

Selain kepercayaan, dalam sistem sosial budaya masyarakat perdesaan juga berperan resiprositas. Resiprositas menunjuk pada gerakan di antara kelompok-kelompok simetris yang saling berhubungan.<sup>444</sup> Ini terjadi apabila hubungan timbal balik antar individu atau antar kelompok sering dilakukan. Hubungan bersifat simetris terjadi apabila hubungan antara berbagai pihak—antara individu dengan individu, individu dengan kelompok, serta kelompok dengan kelompok—memiliki posisi dan peranan yang relatif sarna dalam suatu proses pertukaran.

Resiprositas terbagi ke dalam dua jenis, yaitu resiprositas sebanding dan resiprositas umum.<sup>445</sup> Resiprositas sebanding merupakan kewajiban membayar atau membalas kembali kepada orang atau kelompok lain atas apa yang mereka berikan atau lakukan secara setara, sering kali, langsung, dan terjadwal.

---

<sup>442</sup> Soetardjo Kartohadikoesoemo, *Desa...*, 30-33.

<sup>443</sup> Bungaran Antonius Simanjuntak, *Tradisi, Agama dan Akseptasi Modernitas...*, 53.

<sup>444</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 108.

<sup>445</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 109.

Resiprositas sebanding menekankan pada apa yang diterima dari seseorang atau kelompok pada masa lampau haruslah setara dengan apa yang akan diberikan kepada orang atau kelompok pemberi. Sifat langsung ditunjukkan oleh siapa memberikan apa kepada siapa dan akan menerima apa dari siapa. Adapun sifat terjadwal menunjuk pada kepastian seseorang kapan akan memperoleh pembayaran atau pembalasan atas pemberian atau kegiatan yang dilakukan sebelumnya.

Jadi resiprositas sebanding dapat diidentifikasi dengan kenyataan bahwa individu dengan sengaja dan terbuka mengalkulasi apa yang mereka berikan kepada orang lain dan secara terbuka dinyatakan sifat pengembalian yang akan diperoleh. Setiap pihak yang berinteraksi mengharapkan keuntungan, tetapi ada harapan yang jelas akan adanya keuntungan timbal balik, dan jarang ada eksploitasi.<sup>446</sup>

Adapun resiprositas umum merupakan kewajiban memberi atau membantu orang atau kelompok lain tanpa mengharapkan pengembalian, pembayaran atau balasan yang setara dan langsung. Berbeda dengan resiprositas berbanding, resiprositas umum tidak menggunakan kesepakatan terbuka atau langsung antara pihak-pihak terlibat. Ada harapan bersifat umum (*general*) bahwa pengembalian setara atau utang ini akan tiba pada saatnya, tetapi tidak ada batas waktu tertentu pengembalian. Juga tidak ada spesifikasi mengenai bagaimana pengembalian itu dilakukan. Jadi, pengembalian dalam resiprositas umum lebih bersifat samar.<sup>447</sup>

Nilai tanggung jawab merupakan salah satu nilai yang diagungkan dalam banyak masyarakat dunia. Dalam aktivitas

---

<sup>446</sup> S.K. Sanderson, *Makro Sosiologi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), 117-118.

<sup>447</sup> S.K. Sanderson, *Makro Sosiologi ...*, 118.

bisnis, semua keputusan memiliki risiko. Ketika suatu keputusan dibuat, berarti seseorang telah siap dengan segala konsekuensi yang akan mengikutinya, baik positif maupun negatif. Nilai tanggung jawab, dalam aktivitas bisnis, berkaitan dengan nilai kepercayaan. Pertanggungjawaban seseorang terhadap segala konsekuensi dari suatu tindakan bisnis yang dilakukannya dapat mempertahankan bahkan meningkatkan kepercayaan orang lain terhadap dirinya.<sup>448</sup>

Norma, sebagai sumber daya sosial terakhir, dipahami sebagai aturan main bersama yang menuntun perilaku seseorang. Norma memberikan suatu cara untuk mengorientasikan diri terhadap orang lain. Norma menuntun untuk melakukan definisi situasi. Norma, oleh karena itu, menjadi kompas dalam menemukan jalan-jalan di belantara kehidupan sosial.<sup>449</sup>

Horton dan Hunt membagi norma atas tiga macam, yaitu kebiasaan (*folksways*), lembaga (*Institution*), tata kelakuan (*mores*), hukum (*law*), dan nilai (*value*).<sup>450</sup> Kebiasaan adalah cara-cara yang lazim, wajar, dan berulang dilakukan oleh sekelompok orang terhadap sesuatu. Dalam berjabat tangan, misalnya, kebiasaan di Jepang diiringi dengan membungkukkan badan, sedangkan di Indonesia dengan badan tegak.<sup>451</sup>

Horton dan Hunt membagi kebiasaan atas dua golongan: (1) hal-hal yang seharusnya diikuti sebagai sopan santun dan perilaku sopan; dan (2) hal-hal yang harus diikuti karena yakin kebiasaan itu penting untuk menyejahterakan masyarakat.

---

<sup>448</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 111.

<sup>449</sup> Koentjoroningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, 195-197.; Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology...*, 57-58.

<sup>450</sup> Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology...*, 59-64.

<sup>451</sup> Damsar dan Indrayani, *Pengantar Sosiologi Perdesaan...*, 111

Horton dan Hunt menegaskan bahwa apabila kebiasaan tersebut dikaitkan dengan gagasan tentang salah dan benar, maka ia dipandang sebagai tata kelakuan. Dengan demikian, tata kelakuan merupakan gagasan yang kuat mengenai salah dan benar yang menuntut tindakan tertentu dan melarang yang lain. Ini berarti adat istiadat/tata kelakuan berkaitan erat dengan moral. Berbagai tabu dan pantangan yang terdapat dalam masyarakat adalah bentuk dari tata kelakuan.<sup>452</sup>

Pengaruh agama terhadap pemeluknya memang unik. Atas nama agama dan iman manusia bisa menjadi pembunuh untuk manusia yang lain, meskipun dalam ajarannya sendiri terdapat doktrin yang mengharuskan timbulnya saling mengasihi sesama makhluk. Itulah agama yang menurut Cassanova<sup>453</sup> memiliki muka ganda (*Janus face*) sekali waktu ia memiliki wajah yang ramah dan toleran, kali lain ia begitu beringas dan hidup dalam klaim tertutup dalam kebenarannya sendiri.

Agama yang juga memiliki sifat destruktif dalam peradaban melahirkan beberapa bencana kemanusiaan melalui peperangan. Agama yang melegitimasi syahwat kekuasaan merasuk dalam doktrin ideologi politik. Agama memiliki dorongan untuk berjuang yang disebut dengan perang suci, namun kemudian hal ini mengalami distorsi makna. Seperti halnya dalam ekonomi, jihad (Islam) maknanya sudah bergeser, menjadi peperangan bahkan di dalamnya terdapat nilai bisnis. Peperangan menjadi bisnis dengan dorongan racun ideologi

---

<sup>452</sup> Paul B. Horton and Chester L. Hunt, *Sociology...*, 58.

<sup>453</sup> Jose Casanova, "Public Religions Revisited," dalam Hent de Varies (ed.), *Religion: Beyond the Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), hal. 101-102. Ia menambahkan, "To be sure, there is very little evidence of any kind of religious. But religion has certainly returned as a contentious issue to the public sphere of European societies"; lihat juga dalam Jose Casanova, *Agama Publik di Dunia Modern* (Surabaya: Pustaka Eureka bersama LPIP dan ReSIST, 2003).

keliru atas nama perang suci. Agama lagi-lagi menjadi komoditas. Agama gagal tampil sebagai pendamai, pendorong kesejahteraan, melainkan ego yang primordial lebih menonjol bahkan dalam sesama iman sekalipun.<sup>454</sup>

Agama dalam peranannya bagi pemeluk melahirkan peradaban dunia. Berbagai peninggalan peradaban masa lalu bisa dikatakan semuanya adalah jejak agama. Bila disebut salahsatu jejak peradaban tua yang ada di Mesir seperti terlihat dari Piramida, maka itu bagi para antropolog adalah warisan agama yang dipeluk oleh bangsa Mesir masa lalu. Demikian pula halnya dengan jejak-jejak peradaban di belahan dunia lain, termasuk di Indonesia. Borobudur adalah warisan Agama Budha masa lalu yang kini masih dapat dilihat pengikutnya meski dengan jumlah yang sedikit.

Kaitannya dengan hadirnya BMT Dana Akhirat di Arjasari yang notabene merupakan representasi agama dengan tindakan ekonomi dapat dibaca dalam perspektif Weber.<sup>455</sup> Weber melihat bahwa spirit beragama dalam tindakan ekonomi melahirkan sikap yang positif. Bahkan berujung pada kapitalisme yang merupakan hasil yang tidak terduga dan berlepas diri dari dorongan agama sebelumnya. Sampai hari ini, agama memiliki magnet yang kuat bagi pemeluknya bahkan menghasilkan suatu gejala kapitalis dalam bingkai agama yang disebut komodifikasi agama. Yaitu, ketika agama hadir dalam aktifitas ekonomi namun bukan sebagai *core value*, melainkan justru komoditas itu sendiri.

---

<sup>454</sup> Gagasan lebih jauh tentang ambivalensi agama seperti diungkapkan Carles Kimball, *Kala Agama menjadi Bencana* (Bandung: Mizan, 2003).

<sup>455</sup> Weber, menemukan spirit reformis dalam protestan yang mendorong pemeluknya untuk bersikap terbuka terhadap kemajuan, sesuatu yang tidak ia temukan dalam iman Katolik yang menjadi antitesa iman Protestan. Lihat dalam Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* (Jakarta: Serambi, 2000).

Tesis Weber ini diperkuat studi Rodney Stark,<sup>456</sup> bahwa ada relasi yang kuat antara iman atau komitmen beragama dengan perilaku ekonomi yang ia sebut dengan ekonomi religius.

Bellah lebih melihat agama melakukan evolusi, dari primitif ke modern.<sup>457</sup> Salahsatu tawaran agama modern Bellah adalah agama *civic* (Agama Madani).<sup>458</sup> Gagasan Bellah ini kesannya menegaskan gagasan Comte, ketika agama diperlukan sebagai pengikat integritas sosial. Dampak dari pemikirannya ini adalah meminggirkan agama wahyu dengan menjadikan manusia sebagai pusat spiritualitas. Ritus diubah menjadi sekedar mengheningkan cipta untuk mengenang jasa para pendahulu. Pada titik ini dia mengaminkan pendapat Durkheim yang menjadikan masyarakat sebagai pusat spiritualitas. Lebih jauh, Bellah melihat agama dalam dimensi fungsinya pada masyarakat, seperti tesisnya tentang agama Tokugawa dalam kemajuan Jepang.<sup>459</sup>

Penjelasan-penjelasan di atas sejatinya mengungkapkan dua cara pandang terhadap agama. *Pertama*, agama yang diproduksi oleh pemeluknya sebagai buah akal budi, baik sebagai pengalaman spiritual personal maupun kebutuhan kolektif bermasyarakat. Cara pandang inilah yang digunakan para pengkaji seperti pengkaji bidang Antropologi. Bagi mereka,

---

<sup>456</sup> Rodney Stark and Roger Pinke, *Acts of Faith* (California: University of California Press, 2000); lihat juga dalam Roger Finke and Rodney Stark, 'The Dynamics of Religious Economies', dalam Michele Dillon (ed), *Handbook of Sociology of Religion* (New York: Cambridge University Press, 2003), 96-109.

<sup>457</sup> Robert N. Bellah, *Beyond Beliefs: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* (University of California Press, 1970), 20-50.

<sup>458</sup> Robert N. Bellah and F. Hamond, *Civic Religion* (e-book).

<sup>459</sup> Bellah menemukan bahwa akar budaya yang berkembang dalam dimensi 'agama' Tokugawa-lah yang menjadi pendorong kemajuan Jepang, bukan Sinto sebagai representasi agama tradisional. Lihat dalam Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion* (Jakarta: Gramedia, 1992).

agama adalah bagian dari budaya. Agama dalam perspektif ini eksistensinya sangat dipengaruhi kemampuan agama dalam menjawab kebutuhan manusia. Jadi, dalam term ini manusia menjadi pusat dalam iman. Kegagalan agama dalam menjamin kebutuhan pemeluknya baik dimensi spiritual maupun sosial memungkinkan mereka melakukan konversi sampai menemukan iman yang baru.<sup>460</sup>

*Kedua*, agama dalam pandangan pengimannya. Agama dalam pandangan pengimannya bersifat mutlak, dan transenden. Agama yang diyakini kebenarannya. Keyakinan tentu tidak masuk ke ranah kebudayaan. Keyakinan dalam pengertian iman [*faith*] bukanlah produk pemikiran manusia.<sup>461</sup> Karena dalam kadar tertentu, justru pemikiran harus tunduk kepada keyakinan. Dalam perspektif ini, maka kebudayaan bahkan hadir dalam pengaruh iman. Demikianlah gagasan yang dipandang dalam penelitian ini, bagaimana agama memberikan kontribusi positif dalam pengaruhnya kepada pemeluknya.<sup>462</sup> Jadi, selaras dengan pemikiran Joachim Wach tentang tiga variabel dalam studi agama.

Cara pandang yang berbeda ini pula yang melahirkan diskursus baru tentang masa depan agama. Ketika agama (yang dogmatik) diramalkan akan berakhir masa kejayaannya tergantikan oleh “agama” yang lebih fungsional seperti terlihat dalam wacana berakhirnya sejarah dalam tesis Fukuyama,<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Wiliam James, *the Varieties Religious ...*, 193-216.

<sup>461</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 2000), 288.

<sup>462</sup> Perihal dalam sisi manakah agama menjadi objek kajian sebagaimana halnya dalam riset ini, secara lebih luas dapat dilihat dalam Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015).

<sup>463</sup> Francis Fukuyama, *the End of History and the Last Man of Standing*, tesis Fukuyama ini sesungguhnya sudah mendapat tanggapan serius dari Samuel P. Huntington, *the error of endism*. Secara lebih lengkap bisa dilihat dalam Samuel

justru agama semakin tampil ke permukaan, sebagaimana ditunjukkan oleh Cassanova.<sup>464</sup> Wacana agama yang bergeser menjadi ruang privat sebagai akses dari kemajuan era modern dengan panglimanya ada pada globalisasi dan kapitalisme, maka agama memasuki ruang sekularisasi. Sekularisasi boleh jadi berhasil menjadikan sebuah bangsa atau Negara menjadi maju.<sup>465</sup> Namun bukan berarti peran agama akan hilang sebagaimana juga diramalkan oleh Comte ketika sains berkuasa agama (dogmatik) akan tergerus.<sup>466</sup> Namun disaat yang sama ketika manusia gagal menjelaskan sebuah fenomena melalui sains, kembali agama yang dijadikan kambing hitam. Atas dasar ini jelas agama tetap ada dan berdampak meskipun perannya dikerdilkan oleh ego sekularisasi. Dan, hal inilah yang mendorong Cassanova menegaskan eksistensi agama.

Eksistensi Islam di Arjasari, demikian pula halnya dalam konteks kesundaan seperti yang ditunjukkan oleh Kahmad. Eksistensi agama, seperti penjelasan Kahmad, karena sifatnya yang menampak dalam perilaku sosial tertentu oleh pemeluknya sebagai pengaruh sistem kepercayaan yang dianutnya.<sup>467</sup> Secara

---

P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2003).

<sup>464</sup> Jose Cassanova, *Agama Publik...*, 24-29.

<sup>465</sup> Harun Nasution menolak tesis kemajuan sebagai ciri kebenaran dalam beragama. Lebih jauh lihat dalam Harun Nasution, *Islam Rasional...*, 188-192.

<sup>466</sup> August Comte mengajukan tesis gerak peradaban manusia yang berasal dari *theological and military epoch*, tahap teologi berlanjut ke tahap berikutnya yaitu *metaphysical and juridical epoch*, tahap metafisika dan berakhir di tahap *science and industry*, tahap positivistik. Jadi, pada dasarnya ketika Comte memasukan agama sebagai basis peradaban, sesungguhnya dalam pengertian agama sebagai cara manusia menyelesaikan persoalan atau pertanyaan-pertanyaannya dengan cara yang absolut. Dan ketika memasuki fase positivistik, artinya manusia semakin mampu menemukan jawaban dengan cara ilmiah.

<sup>467</sup> Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama Perspektif Ilmu Perbandingan Agama* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 53.

lebih operasional, seperti terlihat dalam penjelasan O'dea<sup>468</sup> agama berfungsi pada enam hal: *Pertama*, Agama menyediakan jawaban emosional spiritual atas pelbagai kegalauan yang dialami manusia melalui keyakinan atas takdir, jaminan kebaikan, harapan, dan semangat berupa dorongan moril pelipur lara dan rekonsiliasi. *Kedua*, agama memberikan kerangka acuan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan sosial sebagai buah dari hubungan transendental yang berwujud dalam ritual atau pemujaan. *Ketiga*, Agama memberikan legitimasi atas pembagian fungsi di masyarakat melalui pengsakralan nilai maupun norma yang telah terbentuk sebelumnya. *Keempat*, agama memiliki nilai dekonstruksi untuk merekonstruksi berbagai nilai masa lalu yang dianggap tidak lagi relevan. *Kelima*, Agama memberikan identitas untuk masa lalu maupun mendatang yang menjadikan timbulnya rasa aman bagi pemeluknya. Dan, *keenam*, agama melaksanakan fungsi pendewasaan bagi pemeluknya sebagai konsekuensi identitas yang memberikan sanksi dan pahala atas setiap tindakannya.

Konsep kepercayaan atau sistem keyakinan yang akan berpengaruh dalam tindakan keagamaan (ritus) dan kehidupan sosial.<sup>469</sup> Dalam konteks muslim perdesaan yang digambarkan sebagai muslim tradisionalis ternyata memiliki konsep *beliefs* yang sama dengan muslim kota (modernis). Secara teoritik mestinya tindakan keagamaan yang nampak dalam ritual melakukan banyak adaptasi dengan tradisi lokal, maka hal itu merupakan pola pikir agama tradisionalis juga. Namun di Arjasari, pada muslim perdesaan yang menjadi anggota dalam

---

<sup>468</sup> Thomas F. O'dea, *the Sociology of Religion* (New Jersey: Engelwood, 1966), 10.

<sup>469</sup> Joachim Wach, *the Comparative Study of Religion* (New York and London: Columbia University Press), 59-145.

BMT justru menampilkan juga gagasan purifikasi yang diwujudkan dalam perilaku ekonomi. Sementara itu pada dimensi sosialnya kembali memperlihatkan kekayaan wacana, antara tradisionalis sekaligus modern. Ciri modern ditemukan dari kerelaannya untuk bergerak dalam wadah terorganisir yang dikelola dengan pola struktur modern.<sup>470</sup>

Menarik bahwa gerakan ekonomi di Arjasari menggunakan konsepsi Islam. BMT merupakan salahsatu produk dalam perekonomian Islam yang menjadi salahsatu andalan dalam kebangkitan ekonomi umat kelas menengah ke bawah.<sup>471</sup> Kebangkitan ekonomi Islam itu sendiri secara global merupakan bentuk kembalinya kekuatan Islam sebagai ideologi dan gerakan yang mencoba menjadi *branding* alternatif dari kekuatan ekonomi kapitalis. Kesadaran Islam dalam bingkai ekonomi, membawa pengaruh kuat dalam kebangkitan Indonesia masa kolonialisme. Ketika itu, umat Islam menghadapi dua kekuatan ekonomi di Nusantara, kolonialisme Eropa dan China. Gagasan utama yang ditawarkan Samanhudi melalui Sarekat Dagang Islam menjelma sebagai bentuk antitesa atas kondisi itu dan menjadikan Islam sebagai pengikat kekelompokan.<sup>472</sup>

---

<sup>470</sup> Ferdinand Tonnies melihat bahwa kekelompokan dalam masyarakat pedesaan cenderung atas dasar dorongan alamiah (*wesenswille*), sebuah kesukarelaan yang dianggap sudah semestinya demikian dalam konteks tradisionalis (*gemeinschaft*). Sementara itu keanggotaan dalam BMT justru menunjukkan pola paguyuban (*gesselschaft*) yang merupakan ciri masyarakat modern. Lihat lebih jauh dalam Ferdinand Tonnies, *Community and Civil Society* (Cambridge: Cambridge University, 2001), 40.

<sup>471</sup> Hendi Suhendi, *Baitul Mal Wa Tamwil...*, 27.

<sup>472</sup> Telaahan yang sama diberikan Lance Castles yang melihat Islam di Nusantara telah dikadikan sebagai bentuk kesalehan tersendiri untuk bergerak membendung arus kapitalis kolonial juga kekuaan ekonomi China dewasa itu. Lihat dalam Lance Castles, *Tingkah laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), 34-35. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, 119.

Gerakan Islam ini merupakan bagian dari refleksi Benda dalam memandang peran Islam di Indonesia. Benda menganggap kehadiran Islam di Indonesia dengan cara yang luar biasa, sebab pembawa agama Islam ke Indonesia bukanlah para penakluk yang menyebarkan Islam dengan kekerasan seperti di bagian dunia lainnya, melainkan para pedagang muslim dari India yang bersemangat damai. Mereka datang ke Indonesia karena tertarik oleh perdagangan rempah-rempah di Indonesia yang banyak memberikan keuntungan. Dimulai dengan membentuk koloni-koloni dagang Islam di daerah hulu sungai dan kota-kota pesisir kepulauan Indonesia, lalu berkembang menjadi *vassal-vassal* Islam yang seringkali terkenal karena kekayaan dan semangat dakwahnya yang tinggi. Hal inilah yang kemudian mendorong para aristokrat Indonesia tertarik kepada Islam. Bagi golongan ini, memeluk agama Islam menjadi menarik secara ekonomis dan menguntungkan secara politis. Ini berarti bahwa menganut Islam merupakan senjata bagi mereka untuk menghadapi musuh baik dari luar maupun dari dalam.<sup>473</sup>

Berdasarkan konsepsi Benda di atas dapat disebutkan bahwa kehadiran BMT Dana Akhirat seperti merupakan bagian dari mata rantai gerakan ekonomi Islam di Indonesia. Pilihan menjadikan BMT sebagai wadah gerakan ekonomi perdesaan di Arjasari menunjukkan menguatnya kesadaran atas keberisalaman yang aktual termasuk dalam mengangkat citra perekonomian umat Islam perdesaan yang terkesan pinggir dan miskin.

## **E. Aktor Gerakan dan Pergeseran Otoritas Desa**

Peran aktor dominan dalam sebuah gerakan sosial sangat

---

<sup>473</sup> Harry J. Benda, *Bulan Sabit...*, 27-28

penting. Merujuk kepada Smelser, faktor tokoh kharismatik sebagai representasi *precipitating factor*, menjadi isu penting dalam percepatan gerakan sosial yang berlangsung.<sup>474</sup> Keberadaan BMT Dana Akhirat kaitannya dengan aktor gerakan memang tidak bisa dilepaskan dari sosok ketua yaitu Aep Supriadi. Aep Supriadi menjadi motor penting keberlangsungan BMT. Sosoknya yang juga sebagai Pembina di MT Al Falah memungkinkannya untuk lebih mengenal potensi jamaahnya sekaligus mengajak mereka untuk terlibat aktif dalam gerakan perekonomian umat. Aep Supriadi, meskipun sebagai salahsatu Pembina jamaah di MT al Falah namun jelas tidak dikenal sebagai kiai atau ulama bagi masyarakat setempat.<sup>475</sup>

Kiai atau ulama dalam proses pergerakan masyarakat di perdesaan menempati posisi penting. Horikoshi menempatkan kiai senagai agen perubahan bagi masyarakatnya.<sup>476</sup> Demikian pula Benda, mengenai perjalanan Islam dan gerakan Muslim di perdesaan, kiai menjadi faktor penting yang mampu menggerakkan masyarakatnya untuk melakukan perlawanan terhadap kolonialisme waktu itu.<sup>477</sup> Diantara bentuk perlawanan lain yang didasari Islam dan kiai menjadi penggeraknya adalah perlawanan santri dan rakyat Sukamanah kepada Jepang.<sup>478</sup>

Posisi kiai dan ulama dalam proses gerakan Islam di Jawa Barat memang kuat. Selain penelitian-penelitian yang dilakukan

---

<sup>474</sup> Neil J. Smelser, *Coolective Behaviour...*, 16-17; 203

<sup>475</sup> Kyai menurut Dhofier merupakan elemen penting dalam pesantren. Ia menjadi tokoh agama dari muslim tradisional. Lihat dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2011), 93.

<sup>476</sup> Lihat peran Yusuf Taujiri dalam penelitian Hiroko Horikoshi, *Kyai dan perubahan Sosial* (Jakata: Perhimpunan Pengembangan Pesantren, 1987)

<sup>477</sup> H. J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985).

<sup>478</sup> Ahmad Mansyur Suryanegara, *Pemberontakan PETA di Cileunca Pangalengan Selatan* (Jakarta: Yayasan Wira Mandiri, 1996), 164-172.

oleh orang luar semisal Benda di atas, Iskandar juga menemukan peran penting kiai dan ulama Priangan.<sup>479</sup> Namun, pada umumnya apa yang dikemukakan oleh para peneliti tersebut, melihat bentuk perlawanan umat Islam dalam wacana politik bahkan melalui mengangkat senjata. Adapun bentuk perlawanan dari segi ekonomi mungkin seperti yang dilakukan oleh Samanhudi melalui Serikat Dagang Islam.<sup>480</sup> Meskipun kemudian, gerakan Samanhudi melalui SDI ini juga berbuah menjadi gerakan politik melawan imperialisme melalui Sarekat Islam.

Menarik memang, bahwa tampaknya telah terjadi perubahan dalam konteks gerakan sosial Islam di Jawa Barat. Aktor gerakan tidak lagi menjadi monopoli kiai atau ulama dalam pengertian tradisional, yaitu mereka yang memiliki otoritas keagamaan dengan ditandai kepemilikan pusat belajar Islam seperti pesantren. Meskipun memang bukan hal yang baru dalam konteks gerakan, setidaknya Cokroaminoto yang dikenal sebagai aktor sentral dalam gerakan Sarekat Islam sejauh ini tidak dikenal sebagai kiai atau ulama dalam pengertian tadi. Namun Cokroaminoto secara nyata berhasil menempatkan diri sebagai aktor gerakan yang kokoh dalam kancah pembentukan nasionalisme dewasa itu.<sup>481</sup> Kekuatan Cokroaminoto untuk menjadi aktor gerakan bahkan menempatkannya sebagai guru bangsa dan mendapat sebuah gelar Raja tanpa mahkota.

---

<sup>479</sup> Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2001).

<sup>480</sup> Lance Castles, *Tingkah laku Agama...*, 31.; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, 119-120.

<sup>481</sup> Tim Museum Kebangkitan Nasional, *H.O.S. Cokroaminoto Penyemaian Pergerakan Kebangsaan dan Kemerdekaan* (Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015), 111.; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, 119.

Gerakan yang dimotori olah orang bukan ulama di Bandung, juga dapat menyebut gerakan ekonomi umat oleh Daarut Tauhid.<sup>482</sup> Aa Gym waktu itu bukan lah Aa Gym hari ini yang disebut atau dikenal sebagai kiai bahkan ulama. Kini bahkan dalam beberapa kesempatan, publik selalu menyematkan gelar Kiai Haji di depan namanya. Seperti disebutkan Horikoshi, kendati posisi ulama bukanlah karena genealogi keluarga semata termasuk hasil pendidikan yang diperoleh melainkan merupakan pengakuan dari masyarakat.<sup>483</sup> Namun demikian pada dasarnya seperti diungkapkan Iskandar yang memiliki pendapat serupa, pada dasarnya Kiai atau ulama harus memiliki lembaga pendidikan dalam hal ini pesantren.<sup>484</sup> Dalam kasus Aa Gym, keberadaan Pesantren Daarut Tauhid telah menempatkan dirinya mencapai posisi kiai sekaligus ulama.

Lahirnya sebuah gagasan utama untuk melakukan perubahan melalui sebuah aksi bersama yang menunjukkan ciri-ciri umum sebagai gerakan sosial yang tidak diprakarsai oleh sosok tertentu yang menempati kelas istimewa dalam pranata Islam, telah mengingatkan kita pada misi emansipatoris dan egalitarianisme yang dibawa Islam itu sendiri. Artinya, siapapun memiliki peluang untuk tampil dan membawa umat kepada keadaan ideal yang diharapkan. Dalam konteks transformatif, aktor gerakan melakukan studi yang merepleksikan kondisi aktual yang terjadi pada jamaahnya.<sup>485</sup> Atas dasar repleksinya ini kemudian mengajak jamaah secara bersama-sama untuk

---

<sup>482</sup> Hamdar Arraiyah, 'Majelis Taklim Daarut Tauhid', dalam Rosehan Anwar, *Majelis Taklim dan Pembinaan Umat...*, 33-34.

<sup>483</sup> Hiroko Horikoshi, *Kyai dan perubahan Sosial ...*, 169.

<sup>484</sup> Muhammad Iskandar, *Para Pengemban Amanah...*, 24.

<sup>485</sup> Firman Nugraha, 'Penyuluhan Agama Transformatif', *Jurnal Ilmu Dakwah* Vol. 7 Nomor 21 tahun 2013 (Bandung: Fakultas Dakwah dan Komunikasi, 2013), 5.

membuka diri dan menyadari potensi yang dimiliki dan bergerak dalam ruang gerakan yang sama sebagai bentuk perlawanan menuju perubahan.

Aep telah melakukan refleksi itu. Dalam pandangan Diani, gerakan yang terjadi memang diantaranya memerlukan adanya *sharing* keyakinan dan solidaritas di antara mereka. Solidaritas inilah yang pada dasarnya akan mengacu pada gagasan utama yang menjadi pengikat kolektifitas. Keterikatan ide dan komitmen diantara anggota dengan konstituen menjadi salahsatu pilar penting yang tidak bisa diabaikan.<sup>486</sup> BMT Dana Akhirat memenuhi konsepsi tersebut. Para anggota terlibat secara aktif sebagai wujud kesadaran untuk tumbuh bersama meskipun mereka berasal dari latar belakang yang berbeda.

Keterikatan anggota dengan sosok ketua dalam tingkat tertentu menunjukkan gejala yang unik.<sup>487</sup> Misalnya ketika terjadi desas-desus bahwa ketua BMT terkena sakit yang agak berat, berkembanglah isu untuk melakukan penarikan uang dari BMT. Hal ini timbul karena khawatir BMT ketika ditinggalkan ketua tidak sanggup memenuhi tanggungjawabnya. Hal ini dalam kesempatan wawancara ditampik oleh Aep.<sup>488</sup> Menurutnya meskipun terjadi sesuatu yang tidak diharapkan atas dirinya BMT akan sanggup memenuhi tanggungjawabnya.

Kondisi tersebut jelas menempatkan sosok Aep sebagai ketua merupakan sosok yang menjadi panutan. Sosok tempat menyimpan kepercayaan bagi siapapun terutama anggotanya. Meski dirinya tidak mencapai suatu posisi seperti tokoh-tokoh

---

<sup>486</sup> Mario Diani, "The Concept Of Social Movement," Dalam Nash, Kate, *Reading In Contemporary Political Sociology*, (Blackwell, Oxford, 2000), H. 154-176

<sup>487</sup> Lihat hasil penelitian Bellah di Jepang yang menyinggung gerakan tani Hotoku dan Shingaku, Robert N. Bellah, *Religi Tokugawa...*, 173-201.

<sup>488</sup> Aep Supriadi, *Wawancara* (20 Februari 2018)

lain dalam konsep mileniarisme dalam sebuah gerakan, namun hadirnya kepercayaan publik dalam dirinya telah memungkinkan dia untuk memberikan pengaruhnya seara lebih positif dan luas dalam konteks gerakan. Seperti telah disinggung dimuka, Aep bukanlah kategori Kiai atau Ulama yang dalam pengertian harus memiliki pesantren. Namun bukti bahwa dirinya sama-sama terlibat sebagai pembina di Majelis Taklim Al Falah jelas merupakan tokoh yang dihormati di Arjasari.

Sikap korektif yang terlalu tergantung pada sosok dominan dalam gerakan juga pernah dialami Grameen Bank. Kritikan bank Central di mana Yunus bergerak menyatakan bahwa Grameen bank terlalu kuat dipengaruhi sosok Yunus. Hal ini meskipun ditolak oleh Yunus, namun jelas melahirkan kesadaran baru baginya.<sup>489</sup> Penting bagi lembaga pembiayaan untuk menjadikan nasabah atau anggotanya sebagai basis kekuatan yang sama-sama diikiat oleh nilai dan kepentingan bersama. Dalam hal ini, Islam menjadi nilai bersama yang diyakini dan dijadikan patokan dasar dalam gerakan.

Masyarakat dan sejarah diciptakan melalui tindakan kolektif dan agen utamanya adalah gerakan sosial.<sup>490</sup> Wujud agen ini dipahami sebagai bentuk-bentuk mobilisasi kolektif yang secara langsung menyerang landasan kultural masyarakat Agen Perubahan terwujud dalam diri individu. Agen bukan lagi kecendrungan samar-samar dari sistem, juga bukan berasal dari kehidupan kolektif, kelas atau gerakan yang berorientasi perubahan. Agen perubahan dalah prilaku sehari-hari orang biasa yang seringkali tidak dimaksudkan untuk mengubah

---

<sup>489</sup> Muhammad Yunus, *Bank Kaum Miskin...*, 110-111.

<sup>490</sup> Walter Frederick Buckley, *Sosiology and Modren System Theory* (Prentice Hall, 1967).

apapun tetapi justru membentuk ulang masyarakat manusia. Teori Agen Perubahan memusatkan perhatian pada pertentangan antara tindakan dan struktur, dan mencoba menjembatani pemikiran yang telah dikembangkan dan diperkaya. Realitas sosial mulai dipahami sebagai koefisien dari agen.

Teori agen perubahan dapat diringkas melalui enam asumsi ontologis: (1) Masyarakat merupakan sebuah proses dan mengalami perubahan terus-menerus, (2) Perubahan kebanyakan berasal dari dalam, berebentuk transformasi diri sendiri, (3) Motor penggerak perubahan adalah kekuatan agen individual dan kolektif, (4) Arah, tujuan dan kecepatan perubahan dipertentangkan di kalangan agen dan menjadi medan konflik dan perjuangan, (5) Tindakan terjadi dalam suasana menghadapi struktur menghasilkan kualitas dualitas (yang membentuk dan yang dibentuk) dan dualitas kualitas aktor (yang menghasilkan maupun yang dihasilkan), dan (5) Pertukaran tindakan terjadi pelan-pelan, dengan cara menukar fase-fase kreativitas agen dan kemapanan struktur.

Denny JA seperti dikutip Fauzi<sup>491</sup> menyatakan adanya tiga kondisi yang lahirnya gerakan sosial, yang *Pertama*, Gerakan Sosial dilahirkan dengan kondisi yang memberikan kesempatan bagi gerakan itu. Pemerintahan yang moderat misalnya, memberikan kesempatan yang lebih besar bagi timbulnya Gerakan Sosial ketimbang pemerintahan yang sangat otoriter. *Kedua*, Gerakan Sosial timbul karena meluasnya ketidakpuasan atas situasi yang ada. Perubahan dari masyarakat tradisonal ke masyarakat modern misalnya, akan menimbulkan kesenjangan ekonomi yang semakin meluas antara si kaya dan si miskin. Perubahan ini juga dapat menyebabkan kritis identitas dan

---

<sup>491</sup> Noer Fauzi, *Memahami Gerakan-Gerakan Rakyat Dunia Ketiga* (Yogyakarta: Insist Press, 2005), 21.

lunturnya nilai-nilai sosial yang selama ini diagungkan. Perubahan itu akan menimbulkan gejolak yang dirugikan dan kemudian meluas menjadi gerakan sosial. *Ketiga*, Gerakan Sosial semata-mata masalah kemampuan kepemimpinan dari tokoh penggerak. Sang tokoh penggerak akan menjadi inspirator, membuat jaringan, membangun organisasi yang menyebabkan sekelompok orang termotivasi untuk terlibat dalam gerakan tersebut.

Lahirnya BMT Dana akhirat sebagai gerakan sosial muslim di perdesaan pada dua aspek tawaran Denny JA di atas menemukan bentuknya. Dukungan politik dari pemerintah dan kemampuan aktor gerakan menjadi *precipitator* dalam gerakan. Selain itu, berbeda dengan konteks penelitian Luthfi Malik di Gu Lakundo yang melihat pola migrasi sebagai bagian dari pola perilaku ekonomi muslim di sana, di Arjasari yang menunjukkan tipikal masyarakat perdesaan dengan pola menetap.<sup>492</sup> Percepatan penyebaran gerakan dan perilaku ekonomi merupakan imbas dari modernisasi perdesaan meskipun tidak sepenuhnya meninggalkan ciri tradisionalnya dalam beberapa hal.

Memasuki era modernitas dalam gerak peradaban manusia di mana demokrasi menjadi salahsatu pilarnya melahirkan banyak gerakan sosial. Kondisi ini menjadikan adagium masyarakat modern sebagai masyarakat yang bergerak. Menurut Stompka,<sup>493</sup> ada beberapa alasan yang menyebabkan gerakan sosial di zaman modern lebih menonjol dan lebih signifikan. Sebagai alasannya telah dikenal dalam analisis pakar klasik abad 19 tentang ciri modernitas sebagai berikut: Alasan pertama

---

<sup>492</sup> M. Luthfi Malik, *Etos Kerja, Pasar dan Masjid: Transformasi Sosial Keagamaan dalam Mobilitas Ekonomi Kemasyarakatan* (Jakarta: LP3ES, 2013)

<sup>493</sup> Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan...*, 329-331.

disebut “Tema Durkheim”. Kecenderungan kepadatan penduduk di kawasan sempit terjadi bersamaan dengan urbanisasi dan industrialisasi dan menghasilkan kepadatan moral penduduk yang besar. Kepadatan ini membuka peluang lebih baik untuk mengadakan kontak dan interaksi untuk mengembangkan kesamaan, pandangan, artikulasi ideologi bersama dan merekrut pendukung. Singkatnya, peluang mobilisasi dan gerakan sosial sangat meningkat. Mungkinkah gerakan sosialis terjadi tanpa sistem pabrik dengan ribuan buruh yang terlibat dalam kontak langsung? Kebetulanakah bila kampus universitas dengan ribuan mahasiswa yang terkonsentrasi menjadi landasan segala persaingan?

Gambaran modernitas lain adalah yang disebut “Tema Tonnies”, yakni atomisasi dan isolasi individu dalam *Gesellschaft* yang bersifat impersonal. Keterasingan, kesepian, pejungkir-balikan nilai menimbulkan idaman terhadap komunitas, solidaritas, dan kebersamaan. Keanggotaan gerakan sosial menyediakan pengganti yang memuaskan bagi kebutuhan manusia yang universal itu. Dengan cara ini masyarakat modern memasok calon anggota yang banyak sekali yang siap untuk direkrut dan dimobilisasi.

Tema Marxian. Peningkatan ketimpangan sosial yang belum pernah terjadi sebelumnya, dengan perbedaan kekayaan, kekuasaan, prestise yang sangat tajam ini menimbulkan pengalaman dan kesan eksploitasi, penindasan, ketidakadilan, dan perampasan hak yang menggerakkan permusuhan dan konflik kelompok. Orang yang kepentingan tersembunyinya terancam, siap untuk bertempur melawan orang yang membahayakan mereka. Ketimpangan struktural yang merangsang timbulnya gerakan sosial tampak lebih nyata daripada yang pernah ada sebelumnya.

Tema Weberian. Transformasi demokratis sistem politik, membuka peluang bagi tindakan kolektif massa rakyat. Penunggalan perbedaan pendapat, artikulasi kepentingan tersembunyi dan kegiatan untuk mempertahankannya menjadi hak yang syah dan tanggung jawab selaku warga negara makin diharapkan. Peluang kemunculan gerakan sosial berkadar politik akan berubah secara radikal.

Gambaran tersebut yang disebut Tema Comte dan Saint Simon. Mereka menekankan modernitas pada penaklukan, kontrol, dominasi, dan manipulasi realitas: mula-mula terhadap realitas alam dan akhirnya juga terhadap realitas masyarakat manusia. Keyakinan bahwa perubahan sosial dan kemajuan tergantung pada tindakan manusia. Keyakinan bahwa perubahan sosial dan kemajuan tergantung pada tindakan manusia, bahwa masyarakat dapat dibentuk oleh anggotanya untuk keuntungan mereka sendiri, merupakan syarat ideologis penting untuk aktif dan mobilisasi dan gerakan sosial. Voluntarisme mengembangkan gerakan sosial sedangkan fatalisme membunuhnya.

Masyarakat modern mengalami peningkatan pendidikan yang meningkatkan peran serta mereka dalam partisipasi publik. Partisipasi dalam gerakan sosial membutuhkan kesadaran, imajinasi, kepekaan moral, dan perhatian terhadap masalah publik dalam derajat tertentu serta kemampuan menggeneralisirnya dari pengalaman pribadi dan lokal. Kesemuanya itu berkorelasi positif dengan tingkat pendidikan. Revolusi pendidikan yang menyertai penyebaran kapitalisme dan demokrasi, memperluas tumpukan potensi anggota gerakan sosial. Demokrasi yang memberikan makna kesetaraan bagi setiap manusia memang menjadi lahan terbuka untuk tumbuhnya gerakan sosial. Makin mapan sebuah demokrasi

makin memberikan peluang menjamurnya gerakan sosial ketika terjadi kemacetan aspirasi dalam representasi formal.<sup>494</sup> Protes terbuka dalam aksi kolektif menjadi ciri demokrasi yang akrab ditemukan akhir-akhir ini, tidak terkecuali di Indonesia.

Migrasi dalam pandangan Saefullah juga merupakan *precipitating factor* dalam modernisasi perdesaan.<sup>495</sup> Hal ini berarti, masyarakat desa yang tradisional di saat yang dapat berpikir dan bertindak sebagaimana masyarakat kota yang dianggap mewakili masyarakat modern. Polarisasi Ferdinand Tonnies terkoreksi di sini.<sup>496</sup> Muslim perdesaan di Arjasari menunjukkan karakteristik tradisional, namun akibat percepatan perluasan teknologi informasi telah membantu peningkatan wawasan kemodernan di perdesaan.

Pola tradisional terlihat dalam bentuk kepatuhan dan ketergantungan anggota terhadap aktor gerakan yaitu ketua BMT. Namun kerelaannya untuk menjadi anggota dan mencoba untuk menerapkan prinsip-prinsip Islam dalam aktifitas ekonomi seperti yang ditemukan oleh Geertz dalam aktifitas masyarakat santrinya di Jawa.<sup>497</sup>

Media massa merupakan instrumen yang sangat kuat untuk mengartikulasikan, membentuk, dan menyatukan keyakinan, merumuskan dan menyebarkan pesan ideologis, serta membentuk pendapat umum. Media massa memperluas

---

<sup>494</sup> J.A. Goldstone, "Bridging Institutionalized and Noninstitutionalized Politics" dalam J.A. Goldstone (ed.), *States, Parties and Social Movements*, (Cambridge, Cambridge University press, 2003), 1-24.

<sup>495</sup> A. Djadja Saefullah, *Modernisasi Perdesaan, Dampak Mobilitas Penduduk* (Bandung: APII, 2008)

<sup>496</sup> Ferdinand Tonnies, *Community and Civil Society* (Cambridge: Cambridge University, 2001)

<sup>497</sup> Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns* (Chicago: The University of Chicago, 1963)

cakrawala pandangan rakyat melampui dunia pribadi mereka menuju pengalaman kelompok, kelas, dan bangsa lain yang berjauhan letak geografisnya. Ini menimbulkan dua akibat: (a) Keterbukaan cakrawala ini menciptakan “efek demonstrasi” penting yakni peluang untuk membandingkan kehidupan masyarakat sendiri dan kehidupan masyarakat lain. Kesan ketidakadilan yang merugikan yang disertai perasaan “terampas relatif” menyediakan latar belakang psikologis yang kondusif bagi gerakan sosial. (b) Melalui media massa orang juga belajar mengenai keyakinan, sikap, dan keluhan politik orang lain. Ini memungkinkannya untuk menaksir tingkat keburukan keadaan bersama, untuk mengakhiri kekeliruan bersama, menghilangkan keyakinan bahwa ia sendiri yang merasa tak senang dan sengsara. Media massa pun membangkitkan solidaritas, loyalitas, dan konsensus yang berkembang melampaui lingkaran sosial yang ada sebelumnya. Perasaan adanya masalah bersama dan solidaritas yang melampaui batas lokal ini merupakan syarat sosio-psikologis lainnya untuk kemunculan gerakan sosial.

Proses modernisasi perdesaan terutama dengan hadirnya media baru, internet. Jaringan internet yang semakin mudah ditemukan semakin mempersempit batas-batas wilayah dalam perspektif sosiologis. Internet sebagai media baru memainkan tiga peran penting dalam pandangan Meyrowitz.<sup>498</sup> *Pertama* sebagai media itu sendiri. Yaitu ketika banyak informasi yang bisa diperoleh siapapun dengan mengakses internet. *Kedua*, media internet sebagai sumber informasi. Artinya banyak orang yang menjadikan internet sebagai narasumber yang *self help*. *Ketiga*, internet sebagai lingkungan, yaitu ketika banyak orang yang mencitrakan diri melalui akun media sosial yang berjejaring

---

<sup>498</sup> Meyrowitz, J. *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. (New York: Oxford University Press., 1986)

dengan menggunakan internet sebagai basisnya, dimana melalui akun-akun tersebut banyak orang yang saling berhubungan dan menjadi lingkungan baru (*simulacra*) bagi mereka untuk bersosialisasi.<sup>499</sup>

Internet dalam perkembangan wawasan agama, menurut Crabtree menyimpan potensi besar bagi pencari pengetahuan agama untuk menjadikannya rujukan. Meskipun demikian, setidaknya ia menemukan lima pola hubungan antara internet dengan agama. *Pertama*, internet memiliki sisi negatif bagi agama. Menurutnya internet membuka peluang pelemahan otoritas agama yang diakibatkan dari adanya kompetisi abnormal dalam klaim kebenaran dari beberapa pihak. Melalui internet setidaknya akan terjadi melemahnya hubungan emosional guru murid (ketersambungan jalur informasi yang terlembaga) karena siapapun dapat mengakses informasi dan melakukan interpretasi secara mandiri.

*Kedua*, Internet juga memiliki sisi kebaikan bagi agama. (a) para pencari informasi agama dapat memperolehnya secara *online*. Sesuai dengan karakternya siapapun dapat mencari informasi tanpa terbatas oleh waktu maupun jarak sepanjang memiliki akses ke jaringan. (b) informasi keagamaan dari berbagai ajaran dan keyakinan memiliki ruang terbuka untuk menunjukkan eksistensi dirinya. (c) internet telah menjadi semacam “pasar” bagi agama-agama untuk menyebarkan dan memperluas akses setiap orang yang ingin lebih memiliki informasi mengenai agamanya.

*Ketiga*, Sensor dan kebebasan berbicara. Konteks Indonesia, sensor ini menjadi menguat beberapa waktu terakhir ini.

---

<sup>499</sup> Baudrillard menganggap bahwa *simulacra* telah menggantikan representasi dari realitas. Lihat dalam Streeter, Thomas (2003) *The Romantic Self and The Politics of Internet Commercialization*. *CULTURAL STUDIES* 17 (5) 2003, 648–668.

Terutama diakibatkan semakin mudahnya orang meneriakan labeling dan ujaran kebencian pada orang lain karena perbedaan keyakinan dan cara pandang agama. Menurut Crabtree (2015) kondisi upaya sensor dari pemerintah justru lahir dari negara yang beragama sekalipun bukan negara agama. Menurutnya semakin renggang relasi aktif antara negara dengan keyakinan semakin kecil tindakan sensor dalam internet, dan berlaku sebaliknya.

*Keempat*, Internet sebagai media suci. Kemajuan media komunikasi bukannya tidak memberikan ruang polemik. Ketika teks-teks suci beralih dari tradisi konvensional ke bahasa mesin yang semuanya murni pekerjaan tangan manusia dan dorongan industrialisasi. Bagaimana meyakini bahwa informasi tersebut valid dan sah yang dapat dijadikan sandaran normatif sebagai landasan etika beragama. Jika kita perhatikan, tampaknya lebih banyak orang yang langsung percaya dan bukan hanya percaya namun juga menjadi kebenaran hakiki untuk setiap informasi keagamaan yang diperoleh dari mesin pencari seperti *google* kemudian ia membagikannya tanpa ada upaya penelaahan lebih lanjut mengenai validitas informasi.

*Kelima*, internet menjadi semacam cara bagi Tuhan untuk berbicara kepada seluruh umat melalui website. Ada suatu anggapan meski terkesan mengada-ada, bahwa website merupakan keniscayaan primordial dari Tuhan dalam upaya penyebaran misi suci agama untuk seluruh umat manusia. Ini artinya internet memungkinkan jangkauan yang sangat luas untuk saat ini mengenai penyebaran informasi termasuk informasi keagamaan.<sup>500</sup>

---

<sup>500</sup> Konsepsi Crabtree ini silahkan lihat dalam Firman Nugraha, Model Dan Etika Penyuluhan Agama Di Internet, *Tatar Pasundan* Jurnal Diklat Keagamaan Volume IX Nomor 25 Juli – Desember 2015.

Atas dasar perubahan pada penggunaan teknologi oleh penduduk perdesaan termasuk di Arjasari, maka konsepsi tradisional dalam aspek sumber informasi di perdesaan terkoreksi. Meskipun mungkin lambat dan belum menyeluruh namun jelas masuknya informasi dengan deras karena kemudahannya untuk mengakses telah mengubah wajah desa. Jaringan komunikasi yang modern inipun sesungguhnya membantu pengelola BMT Dana Akhirat dalam melayani para anggotanya. Seperti dituturkan Aep,<sup>501</sup> seringkali anggota untuk melakukan peminjaman tidak perlu datang ke kantornya, terutama ketika ada halangan. Mereka cukup menyampaikan pesan singkat melalui *platform* media sosial *whatsapp*. Pengelola yang sudah mengenal anggotanya tinggal melihat data-data yang diperlukan dan pencairan langsung dikirim ke rekening anggota.

#### **F. Regulasi dan Tantangan-tantangan dalam Keberlangsungan Gerakan Ekonomi di Desa**

Smellser mengajukan *operating social control* sebagai salahsatu faktor determinan dalam gerakan sosial.<sup>502</sup> *Social control* ini dapat berupa regulasi atau kebijakan pemerintah yang justru memiliki dampak kurang menguntungkan bagi kelangsungan gerakan. Kaitannya dengan gerakan sosial ekonomi berupa BMT di perdesaan Arjasari, tantangan yang dihadapi seperti halnya BMT lain adalah dari aspek regulasi. Kemudian, tantangan berikutnya adalah pemahaman masyarakat mengenai implementasi ekonomi Islam yang dalam hal ini berupa pembiayaan syari'ah.

BMT memiliki karakteristik yang khas jika dibandingkan dengan lembaga keuangan lain yang ada, karena selain memiliki

---

<sup>501</sup> Aep Supriadi, Wawancara, 20 Februari 2018.

<sup>502</sup> Neil J, Smellser, *Collective Behaviour...*, 15.

misi komersial (*Baitu at Tamwil*) juga memiliki misi sosial (*Baitu l Mâl*), oleh karenanya BMT bisa dikatakan sebagai jenis lembaga keuangan mikro baru dari yang telah ada sebelumnya. Beberapa BMT mengambil bentuk hukum koperasi, namun hal ini masih bersifat pilihan, bukan keharusan. BMT dapat didirikan dalam bentuk Kelompok Swadaya Masyarakat (KSM) ataupun dapat juga berbentuk badan hukum koperasi. Sebelum menjalankan usahanya, KSM harus mendapatkan sertifikat dari Pusat Inkubasi Bisnis Usaha Kecil (PINBUK).

Badan hukum koperasi adalah pilihan wajib bagi BMT jika ingin tetap menjalankan tugasnya sebagai lembaga sosial dan komersil. BMT mengakui bahwa BMT harus memilih badan hukum koperasi sebagai salah satu media bagi BMT untuk tetap bisa menjalankan perannya meskipun BMT merasa berbeda dari koperasi. Perbedaan yang dimaksudkan oleh BMT ada 3 hal. *Pertama*, BMT tidak hanya terdaftar di dinas koperasi namun juga wajib disertifikasi oleh PINBUK secara manajerial operasional dan administratif, sementara koperasi cukup terdaftar di dinas koperasi. *Kedua*, BMT menggunakan nama depan yang berbeda dengan menambahkan label syari'ah sebagai nama imbuhan untuk jenis koperasi yang ditetapkan Undang-Undang, seperti koperasi serba usaha menjadi UJKS (unit Jasa Keuangan Syari'ah). *Ketiga*, BMT melakukan aktivitasnya dengan didasari prinsip-prinsip syari'ah, yaitu menghindarkan diri dari aktivitas atau transaksi yang mengandung *mayshir*, *gharar* dan *riba*,<sup>503</sup> sehingga produk yang ditawarkan juga menggunakan istila-istilah Islami.

---

<sup>503</sup> Ahmad Maulidizen, 'Riba, Gharar dan Moral Ekonomi Islam dalam Perspektif Sejarah dan Komparatif: Satu Sorotan Literatur', *Jurnal Ekonomi Islam* Volume 7 No. 2 Juli - Desember 2016, 141 – 164.

Demi terlaksanakannya prinsip-prinsip syari'ah pada setiap aktivitasnya, BMT harus di bawah pengawasan dewan pengawas syari'ah yang sudah diakui kemampuannya dalam hal hukum Islam oleh Majelis Ulama Indonesia meskipun pengawas juga harus ada dalam struktur koperasi berdasarkan UU No. 25 Tahun 1992 tentang perkoperasian, namun dewan pengawas syari'ah pada koperasi seperti BMT telah diatur jelas dalam UU No.1 Tahun 2013. Pengakuan bahwa BMT berbeda dengan koperasi dan badan hukum koperasi hanya sebagai bentuk legalitas untuk aktivitas usahanya dan kini BMT memiliki payung hukum yang menempatkan BMT ke dalam Lembaga Keuangan Mikro sebagaimana diatur dalam UU No. 1 Tahun 2013. Ketika BMT masuk dalam kelompok LKM, maka status hukum BMT yang lama dinantikannya kini telah hadir dalam UU No. 1 Tahun 2013 tentang Lembaga Keuangan Mikro.

BMT Dana Akhirat memilih badan hukum koperasi. Oleh karena itu BMT ini tunduk pada aturan perkoperasian, yaitu Undang-Undang No.25 Tahun 1992 tentang Koperasi yang telah diubah menjadi Undang-Undang No 17 Tahun 2012 tentang Koperasi. KEPMEN Nomor 91/KEP/M.KUKM/IX/2004 tentang Petunjuk Pelaksanaan Kegiatan Usaha Koperasi Jasa Keuangan Syari'ah (KJKS). Aturan hukum tersebut selanjutnya dijabarkan dalam Petunjuk Pelaksanaan (JUKLAK) dan Petunjuk Teknis (JUKNIS) serta Standar Operasional Prosedur (SOP) dan Standar Operasional Menejemen (SOM) yang tunduk pada PERMEN Nomor 352/PER/M.KUKM/X/2007 tentang Pedoman standar Operasional Manajemen Koperasi Jasa Keuangan Syari'ah dan Unit Usaha Jasa Keuangan Syari'ah.

BMT Dana Akhirat yang pembentukannya disahkan oleh Kementerian Koperasi dan UMKM Kabupaten Bandung, maka dalam proses operasionalnya BMT tidak terlalu *bankable*

dibandingkan dengan BPRS yang mengacu kepada peraturan BI. Kondisi pendukung kerja BMT cukup sederhana walaupun banyak yang sudah layak seperti BPRS, dimana rata-rata pendukung kerjanya sudah layak dan memenuhi standardisasi. Dengan tidak adanya ketentuan yang jelas mengatur maupun lembaga pengawasan resmi terhadap BMT menimbulkan beberapa masalah yang dalam pandangan Moldoveanu & Martin merupakan permasalahan *agency (agency problem)* yang berpengaruh terhadap efisiensi organisasi BMT. Siebel menilai bahwa industri BMT menghadapi masalah yang sangat besar mengingat kelemahannya pada aspek pengaturan dan pengawasannya.<sup>504</sup> Disamping itu, kinerja yang buruk pada mayoritas lembaga BMT dinilai akan mengarahkan industri pada kecenderungan yang negatif, bahkan mengarah pada kebangkrutan.

Konsep BMT di Indonesia sudah bergulir lebih 4 dekade. Konsep ini telah banyak mengalami pembuktian-pembuktian dalam 'mengatasi' dan mengurangi kemiskinan. Peran lembaga ini untuk mengurangi angka kemiskinan sangat strategis, mengingat lembaga perbankan belum mampu menyentuh masyarakat akar rumput. Akses mereka terhadap perbankan sangat kecil, bahkan hampir tak ada sama sekali. Mereka juga tidak punya agunan dan tidak pandai membuat proposal.

Sementara itu menurut Yunus, kaum miskin mungkin tidak memiliki agunan harta atau simpanan tetapi mereka yang tidak memiliki peluang ini adalah agunannya itu sendiri, mereka memerlukan bantuan pembiayaan. Dan kebutuhan itulah yang menjadi agunannya menurut Yunus.<sup>505</sup> Gagasan Yunus ini menjelma menjadi Grameen Bank, dan tumbuh dengan cepat

---

<sup>504</sup> Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT...', 4

<sup>505</sup> Muhammad Yunus, *Bank Kaum Miskin...*, 53.

dimana nasabahnya adalah kebanyakan perempuan dan kaum miskin. BMT Dana Akhirat bukan Grameen Bank. Namun BMT Dana Akhirat memiliki spirit yang mirip dengan memiliki semangat untuk mengangkat kehidupan ekonomi pinggiran di Arjasari.

Lembaga keuangan mikro syariah atau BMT ini ternyata memiliki keunggulan tersendiri dibanding perbankan atau LKM lainnya, karena tidak hanya menyalurkan dana secara komersial tetapi juga ada peran sosial di sana melalui baitul mâl-nya. Setelah mulai berkembang dan memiliki kemampuan lebih, BMT secara perlahan mulai membebaskan bagi hasil, ini juga merupakan edukasi bagi UMK agar tidak manja dalam memperjuangkan usahanya untuk tumbuh secara berkelanjutan. Disamping itu kedekatan emosional nasabah BMT dengan BMT-nya lebih kuat, bahkan semakin lama akan tercipta suasana kekeluargaan. Sehingga peran BMT dalam menanggulangi ekonomi umat ini memang sangat pas dan sesuai dengan realitas masyarakat Indonesia saat ini. Hanya saja sampai saat ini secara infrastruktur dan dukungan regulasi terhadap keberadaan BMT ini belum baik bahkan boleh dikatakan masih sangat kurang.<sup>506</sup>

Kehadiran BMT dana Akhirat pada dasarnya menjadi bagian dari pertumbuhan BMT yang semakin pesat mengikuti perkembangan kebutuhan masyarakat. Namun demikian eksistensi BMT tidak ditunjang dengan regulasi yang dapat memberikan perlindungan hukum yang kuat terhadap eksistensi kelembagaan BMT. Dari awal keberadaan BMT sampai dengan saat ini tunduk pada beberapa peraturan perundang-undangan. Hal ini disebabkan karakteristik BMT berbeda dengan lembaga

---

<sup>506</sup> Andi Estetiono, 'BMT dan Peranannya Membangun Perekonomian Umat'dalam Afif HM dan Saeful Bahri (ed.), *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat* (Jakarta: Balai Litbang Agama, 2008), 32.

keuangan mikro lainnya. BMT memiliki fungsi sosial sekaligus profit sebagai lembaga keuangan, sehingga membutuhkan aturan yang bersifat spesifik sesuai dengan karakteristik yang dimiliki BMT.

Berdasarkan survey yang dilaporkan Sakti ada beberapa faktor yang menjadi *operating social control* dalam pertumbuhan BMT. Faktor yang menjadi penghambat dan faktor yang mendukung kehadirannya. Ada beberapa faktor yang menghambat perkembangan BMT sebagai lembaga keuangan mikro. Minimnya pemahaman masyarakat terhadap aplikasi ekonomi Islam khususnya keuangan syari'ah menjadi faktor penghambat utama (32,11 persen). Selanjutnya yang menjadi kendala adalah keterbatasan sumber dana (18,68 persen), tingkat pendapatan masyarakat yang rendah (12,37 persen), budaya dan preferensi menabung masyarakat yang rendah (10,26 persen), persaingan usaha sejenis (8,95 persen) dan tingkat kepercayaan masyarakat pada BMT yang rendah (5,79 persen).<sup>507</sup>

Faktor umum yang utama mendukung perkembangan BMT sebagai lembaga keuangan mikro adalah pelayanan BMT yang terjangkau bagi masyarakat (anggota), yaitu sebesar 28,73 %. Selain itu faktor lain yang juga mendukung adalah daerah sekitar BMT yang agamis (26,24 %), prosedur atau persyaratan yang mudah (22,38 %), banyaknya usaha mikro-kecil (11,60 %), kondisi atau budaya kekeluargaan dari masyarakat yang tinggi (5,80 %) dan lembaga keuangan mikro yang masih jarang (5,25 %). Khusus untuk faktor agamis, ini mendukung fakta sebelumnya dimana salah satu alasan utama mengapa masyarakat memilih produk BMT adalah karena produk BMT sesuai dengan syari'ah Islam. Khusus untuk BMT di wilayah Jawa

---

<sup>507</sup> Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT...', 14

Barat, faktor utama pendukung berkembangnya BMT adalah karena daerah sekitar BMT adalah daerah yang agamis.<sup>508</sup>

Laporan survey Sakti tersebut juga dirasakan benar oleh BMT Dana Akhirat. Semangat untuk mengimplementasikan nilai Islam dalam perekonomian khususnya pembiayaan yang berbasis syari'ah masih kurang mendapat dukungan pada aspek pemahaman tata kelolanya itu sendiri. Kendati beberapa layanan yang diberikan BMT menggunakan istilah-istilah dalam pembiayaan syari'ah, namun dalam operasionalnya menggunakan sistem bunga sebagaimana lazimnya yang dilakukan koperasi.<sup>509</sup> Kondisi ini seperti telaahan Yadi Januari bahwa rendahnya kesiapan masyarakat dalam mengimplementasikan ekonomi Islam akibat lamanya berada dalam tradisi ekonomi konvensional. Lain dari itu juga akibat rendahnya wawasan masyarakat itu sendiri dalam bidang ini.<sup>510</sup> Meskipun masyarakat ini memiliki semangat yang tinggi untuk menjadikan Islam sebagai rujukan utama dalam kehidupan.

Apabila dianalisis lebih mendalam, eksistensi kelembagaan atas status badan hukum BMT masih belum mampu mengakomodir keberadaannya sebagai salah satu lembaga keuangan yang melayani kebutuhan masyarakat. Hal ini disebabkan, BMT berbeda dengan koperasi jenis koperasi pada umumnya. BMT dilaksanakan dengan prinsip syari'ah yang berbeda dengan koperasi konvensional. BMT memiliki misi sosial sebagai *Baitul Maal* yang tidak bisa dipaksakan tunduk sepenuhnya pada undang-undang koperasi.

Eksistensi kelembagaan BMT sebenarnya telah diakomodir dengan adanya undang-undang koperasi yang baru, yaitu

---

<sup>508</sup> Ali Sakti, 'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT...', 14.

<sup>509</sup> Aep Supriadi, *Wawancara*, 18 Februari 2018.

<sup>510</sup> Yadi Januari, 'Implementasi Ekonomi Islam di Indonesia' ..., 77-78.

Undang-Undang No. 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian, di mana dalam undang-undang ini disebutkan adanya pengelolaan koperasi dengan menggunakan prinsip syari'ah, sebagaimana diatur dalam Pasal 87 Ayat (3), bahwa "Koperasi dapat menjalankan usaha atas dasar prinsip ekonomi syari'ah", selanjutnya dalam Pasal 87 Ayat (4), bahwa "Ketentuan mengenai Koperasi berdasarkan prinsip ekonomi syari'ah sebagaimana dimaksud pada ayat (3) diatur dengan Peraturan Pemerintah". Peraturan pemerintah yang selanjutnya mengatur BMT adalah Keputusan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah Nomor 91/Kep/M. KUKM/IX/2004 tentang Petunjuk Pelaksanaan Kegiatan Usaha Koperasi Jasa Keuangan Syari'ah, Peraturan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah 35.2/Per/M.KUKM/X/2007 tentang Pedoman Standar Operasional Manajemen Koperasi Jasa Keuangan Syari'ah, dan Peraturan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah 39/Per/M.KUKM/XII/2007 tentang Pedoman Pengawasan Koperasi Jasa Keuangan Syari'ah dan Unit Jasa Keuangan Syari'ah Koperasi.

Namun dengan dibatalkannya Undang-Undang No. 17 Tahun 2012 tentang Perkoperasian, pengaturan tentang koperasi yang berlandaskan prinsip syari'ah dihapuskan dan kembali pada Undang-Undang No. 25 Tahun 1992 tentang Perkoperasian yang sama sekali tidak mengatur tentang koperasi yang berlandaskan prinsip syari'ah. Pengawasan dalam BMT yang berbadan hukum Koperasi Jasa Keuangan Syari'ah (KJKS) tunduk pada Peraturan Menteri Koperasi dan UKM Nomor 39/Per/M.KUKM/XII/2007 tentang Pedoman Pengawasan Koperasi Jasa Keuangan Syari'ah dan Unit Jasa Keuangan Syari'ah Koperasi. Pengawasan BMT yang berbadan hukum koperasi dilakukan oleh Kementerian Koperasi dan UKM di mana

domisili BMT berada, apabila di tingkat kota dilakukan oleh Dinas Koperasi dan UKM Kota/Kabupaten, sedangkan bila di tingkat provinsi, maka dilakukan oleh Dinas Koperasi dan UKM Provinsi.

BMT Dana Akhirat, seperti halnya BMT yang lain, dalam operasionalnya memang menggunakan konsep koperasi. Koperasi itu sendiri hakikatnya merupakan bentuk perekonomian yang sudah cukup tua dan dianggap berhasil sebagai soko guru perekonomian perdesaan. Koperasi dapat dianggap sebagai bentuk pembiayaan khas Indonesia yang dilandasi semangat kegotongroyongan (kolektifitas). Keberadaan koperasi di perdesaan dalam analisa Amelia A. Yani menunjukkan peran positif dan signifikan dalam mengangkat perekonomian desa.<sup>511</sup>

Sebagai koperasi, meskipun menggunakan istilah-istilah dalam pembiayaan syari'ah, namun dalam implementasinya tetap lebih menggunakan system bunga. Pada titik inilah BMT menghadapi dilema identitas.<sup>512</sup> Disatu sisi BMT menggunakan istilah yang dikehendaki dalam Islam, namun disaat yang sama ketika berada di bawah pembinaan Dinas Koperasi karena berbentuk koperasi, istilah yang digunakan tidak sesuai dengan pelaksanaannya. Hal ini juga yang dialami oleh BMT Dana Akhirat. Namun, menurut ketua bunga yang diberikan terlebih dahulu dilakukan melalui mekanisme rapat, dan ditetapkan tetap dalam koridor bukan untuk menarik keuntungan sebesar-besarnya dari anggota melainkan untuk kesejahteraan bersama.<sup>513</sup>

---

<sup>511</sup> Amelia A. Yani, *Pertumbuhan Pesat Ekonomi Pedesaan...*, 103.

<sup>512</sup> Umi Rohmah, 'Kontstruksi Identitas Baitul mal wa Tamwil Pasca UU Nomor 1 Tahun 2013 tentang lembaga Keuangan Mikro', dalam *Jurnal Istiqro* Volume 13 Nomor 02., 271-274.

<sup>513</sup> Aep Supriadi, *Wawancara*, 20 Februari 2018.

Koperasi sebagai lembaga ekonomi kerakyatan bukan hal yang baru bagi bangsa Indonesia. Konsep kerakyatan dan kegotong royongan yang diusungnya memiliki semangat yang juga dapat dibaca bersumber dari Pancasila. Bangsa Indonesia yang memiliki nilai-nilai luhur dalam kegotongroyongan dalam sisi ekonomi telah dirumuskan dalam bentuk koperasi. Terdapat kemiripan secara operasional, tentu pengecualian dalam prosuk dan label yang digunakan, terutama ketika sasaran koperasi adalah kaum ekonomi lemah. Seperti yang dikemukakan oleh Hatta, sang proklamator yang juga dikenal sebagai Bapak Koperasi Indonesia, Koperasi adalah badan usaha bersama yang bergerak dalam bidang perekonomian, beranggotakan mereka yang umumnya berekonomi lemah, yang bergabung secara sukarela atas dasar persamaan hak dan kewajiban untuk melakukan usaha yang bertujuan untuk kesejahteraan anggota-anggotanya.<sup>514</sup>

Berdasarkan pengertian itu, menjadi jelas kiranya bahwa koperasi bukan kumpulan modal seperti CV atau PT. Koperasi merupakan kumpulan orang yang akan menjalankan usaha untuk kepentingan peningkatan kesejahteraan anggota dan masyarakat sekitarnya. Ada perbedaan hakiki antara CV/PT dengan koperasi dalam hal usaha. Jika CV/PT profit adalah tujuan utama, maka koperasi tujuan utamanya adalah meningkatkan kesejahteraan anggota dan masyarakat sekitarnya. Oleh karenanya, meskipun kegiatan koperasi memang berorientasi bisnis bahkan dalam skala besar dan modern, namun kepentingan anggota dan masyarakat sekitarnya tetap merupakan prioritas. Obsesi ini merupakan pencarian bentuk kegiatan yang akan melibatkan sejumlah besar anggota

---

<sup>514</sup> Ruswandi, 'Koperasi Sebagai Lembaga Ekonomi Rakyat', dalam Afif HM dan Saeful Bahri (ed.), *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah...*, 39

masyarakat miskin. Sebab, dengan peningkatan kesejahteraan mereka, maka produktivitasnya baik individual maupun kelompok akan menjadi makin besar. Jika itu bisa terjadi maka investasi baru tentu bisa segera akan menyusul.

Koperasi memang diharapkan mampu melakukan investasi dalam bentuk ekspansi usaha. Sebab, koperasi yang berorientasi kepada peningkatan kesejahteraan anggota dan masyarakat sekitarnya harus mampu memperoleh keuntungan (sisa hasil usaha) yang cukup. Cukup disini diartikan sebagai mencukupi untuk dibagi kepada sesama anggota, mendidik sumber daya manusia yang terlibat di dalamnya dan cukup untuk melakukan ekspansi usaha. Dengan demikian, anggota dan masyarakat sekitar memperoleh manfaat yang besar dari keberadaan koperasi.

Gambaran di atas adalah gambaran ideal sebuah koperasi. Gambaran yang sangat ideal itu diterjemahkan dari amanat pasal 33 UUD 1945. Jika ayat itu diamati lebih teliti dan kemudian merujuk pada penjelasan atas tersebut, maka koperasi dinyatakan sebagai bentuk badan usaha yang relevan dengan masyarakat Indonesia. Ia adalah soko guru perekonomian Indonesia.

Berbeda dengan ekonomi kerakyatan, ekonomi Islam meski sama-sama orientasi pada kesejahteraan bersama, namun memiliki sumber nilai Illahiyah. Penerapan prinsip kebebasan dalam Islam, berbeda dengan gambaran kebebasan sebagaimana model *laissez faire*, yang tidak meghendaki campur tangan pemerintah dalam suatu perekonomian, Karena alasan untuk kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat, seringkali peran negara yang besar diperkenankan. Sebagai contoh untuk mengumpulkan zakat. Kebebasan dalam Islam adalah suatu kebebasan yang beretika sehingga tidak akan mengakibatkan seorang produsen bertindak eksploitatif dalam penggunaan

sumberdaya dan tidak merusak lingkungan dalam proses produksinya.

Prinsip pertanggungjawaban dalam Islam akan mengubah orientasi seorang muslim. Margin misalnya akan dihitung mengacu pada sesuatu yang adil, tidak mengambil keuntungan dengan cara menekan upah pekerja. *Economic return* bagi pemberi pinjaman modal harus dihitung berdasarkan pengertian yang tegas bahwa besarnya *return* tidak dapat diramalkan secara tepat, sehingga besarnya *return* pengembalian tidak dapat ditentukan di awal. Hal lainnya adalah larangan atas transaksi yang sifatnya *gharar*, maupun *mayshir*.<sup>515</sup>

Sehingga jika diperhatikan secara seksama sepintas sistem ekonomi Islam ini lebih dekat kepada sistem ekonomi negara kesejahteraan (*welfare state*) dibandingkan dengan sistem ekonomi sosialis dan sistem ekonomi kapitalis. Namun ada perbedaan mendasar yaitu sistem ekonomi Islam berlandaskan kepada sesuatu yang bersifat transendental yang digunakan sebagai standar nilai dan norma kehidupan.<sup>516</sup>

Peran strategis BMT dalam mengurangi kemiskinan terlihat dari kegiatan ekonomi BMT yang mempunyai kegiatan sosial (*Baitul Mâl*) dan kegiatan bisnis (*at-Tamwil*). Kegiatan sosial ekonomi BMT dilakukan dengan gerakan zakat, infaq sedeqah dan waqaf.<sup>517</sup> Hal ini merupakan keunggulan BMT dalam

---

<sup>515</sup> Mustafa Edwin Nasution, 'Perkembangan Sistem Ekonomi Islam di Indonesia' dalam Afif HM dan Saeful Bahri (ed.), *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah...*, 20; Ahmad Maulidizen, 'Riba, Gharar dan Moral Ekonomi Islam dalam Perspektif Sejarah dan Komparatif: Satu Sorotan Literatur', *Jurnal Ekonomi Islam* Volume 7 No. 2 Juli - Desember 2016, 141 – 164.

<sup>516</sup> Mutawali Sya'rawi, *Islam diantara Kapitalisme dan Komunisme* (Jakarta: Gema Insani Press, 1991), 7-11.; lihat juga Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (American edition, Penguin Books, 1973).

<sup>517</sup> Hartanto Widodo, dkk. *Panduan Praktis Operasional BMT* (Bandung: Mizan, 1999), 81-83.

mengurangi kemiskinan. Dengan menggunakan dana ZISWAF ini, BMT menjalankan produk pinjaman kebajikan (*qardhul hasan*). Kegiatan sosial BMT ini dapat disebut sebagai upaya proteksi atau jaminan sosial yang dapat menjaga proses pembangunan masyarakat miskin secara signifikan. Proteksi sosial ini menjamin distribusi rasa kesejahteraan dari masyarakat yang tidak punya kepada masyarakat yang punya. Di sinilah BMT berperan sebagai *agent of asset distribution* yang mampu memberdayakan ekonomi ummat. Fungsi sosial BMT ini, sekaligus akan dapat menciptakan hubungan harmonis antara dua kelas yang berbeda.

Dengan adanya pola *qardhul hasan* (pinjaman sosial) semacam ini, maka BMT tidak memiliki resiko kerugian dari kredit macet yang dialokasikan untuk masyarakat paling miskin, karena produk *qardhul hasan*, bersifat *non profit oriented*. Jika BMT sebagai Baitul Mal berfungsi sebagai lembaga sosial, maka BMT sebagai Baitul Tamwil berfungsi sebagai lembaga bisnis yang *profit oriented*. Dalam menjalankan fungsi ini, BMT memberikan pembiayaan dengan konsep syariah, antara lain *mudharabah* dan *musyarakah* (bagi hasil), jual beli (*murabah, salam, istisna'*) dan *ijarah* (sewa), (gadai).<sup>518</sup> Konsep bagi hasil untuk sebagian besar rakyat Indonesia merupakan konsep lama dan sudah menjadi bagian dari proses pertukaran aktivitas ekonomi masyarakat.

Kegiatan bisnis yang dijalankan BMT jauh lebih unggul dari BPR (Bank Perkreditan Rakyat), karena BMT tidak saja bergerak dalam usaha simpan pinjam di sektor finansial, tetapi juga dapat menjalankan usaha sektor riil secara langsung.<sup>519</sup> BMT dana

---

<sup>518</sup> Ahmad Maulidizen, 'Riba, Gharar dan Moral Ekonomi Islam dalam Perspektif Sejarah dan Komparatif: Satu Sorotan Literatur', *Jurnal Ekonomi Islam* Volume 7 No. 2 Juli - Desember 2016, 141 – 164.

<sup>519</sup> Hartanto Widodo, dkk. *Panduan Praktis Operasional BMT ...*, 83-84.

Akhirat memiliki usaha sektor riil tersebut. Saat ini dengan adanya empat kios di pasar Arjasari telah menjadi salahsatu bentuk usaha yang menopang peningkatan hasil usaha dan modal bersama BMT. Seperti diungkapkan ketua BMT, saat ini juga sudah dirintis untuk pembangunan gedung serba guna yang kedepannya diyakini akan meningkatkan sektor usaha riil tersebut. Usaha-usaha yang dikembangkan oleh BMT Dana Akhirat pada dasarnya merupakan amanah anggota kepada pengurus untuk mengembangkan nilai ekonomi penyertaan mereka dalam simpanan. Usaha-usaha yang dilakukan dan menunjukkan pertumbuhan yang positif telah membantu untuk mempertahankan dan meningkatkan kepercayaan publik pada BMT.

Tarik menarik antara eksistensi BMT dengan regulasi yang menaunginya, dalam beberapa hal memang menyisakan problem yang lebih serius. Persoalan nyata yang dihadapi BMT Dana Akhirat adalah dalam implementasi prinsip-prinsip ekonomi syariah yang mestinya menjadi idenitas khas BMT. Kendala regulasi yang menjadikan status BMT yang berbadan hukum koperasi tentu terikat oleh ketentuan khas koperasi, meskipun sebagai lembaga ekonomi kerakyatan koperasi juga memiliki sisi baik. Namun demikian, dari sisi ini telah menyisakan pekerjaan rumah yang penting bahwa implementasi ekonomi Islam dalam hal ini prinsip-prinsip ekonomi syariah oleh muslim menjadi bias.

Kesulitan-kesulitan yang dihadapi pengelola BMT Dana Akhirat dalam menerapkan produk ekonomi syariah adalah pemahaman muslim di perdesaan yang terbatas. Semangat untuk kembali kepada Islam dalam bidang ekonomi belum parallel dengan pengetahuan yang memadai di bidang ini. Jadi dalam hal ini, BMT dalam bentuk koperasi memang menjadi

kemungkinan yang paling wajar. Pertama konsep koperasi telah diketahui secara umum. Kedua, bentuk simpan pinjam dalam koperasi telah menjadi wawasan bersama dibandingkan prosuk-produk ekonomi syariah seperti *mudharabah*, *murabahah* dan *musyarakah*. Meskipun pada dasarnya konsep-konsep tersebut dalam keseharian muslim perdesaan merupakan hal yang dilakukan dalam bentuk lain. Terutama ketika menggarap lahan pertanian.

Persoalan lain dalam BMT Dana Akhirat adalah masuknya pemilik modal dalam lingkaran perputaran dana yang digulirkan BMT. Di satu sisi masuknya pemilik modal ini memang memberikan kekuatan baru bagi BMT untuk meningkatkan kemampuan dalam pemberdayaan ekonomi anggotanya. Di sisi lain, BMT yang mestinya bekerja dengan prinsip-prinsip yang mengedepankan kesejahteraan bersama akan terganggu oleh komposisi keuangan yang masuk dari sektor non simpanan wajib. Seperti diungkapkan oleh pengelola BMT, bagi anggota yang akan menyimpan dalam BMT dengan melebihi angka Tiga Puluh Juta Rupiah, di dorong ke dalam bentuk deposito.<sup>520</sup> Program ini memberikan suku bunga 1.2 persen bagi penyimpan per bulannya. Program ini bukan hanya menarik minat anggota untuk menyimpan dana mereka di BMT melainkan juga ada non anggota bahkan secara total dalam neraca tahun 2017 mencapai hampir 1 milyar.<sup>521</sup>

Masuknya kekuatan pemodal dalam menguatkan eksistensi BMT Dana Akhirat ini memberikan asumsi bahwa dalam konsep Islam sekalipun kekuatan modal memang penting. Maxime Rodinson memberikan keterangan bahwa dalam kurun abad

---

<sup>520</sup> Aep Supriadi, *Wawancara*, 18 Februari 2018.

<sup>521</sup> Laporan neraca dalam MAT BMT Dana Akhirat tahun buku 2017.

pertengahan Islam pun sudah muncul gejala ekonomi kapitalis.<sup>522</sup> Dimana menurutnya Islam dan kapitalisme sama-sama menghormati hak milik individu. Namun demikian perlu dibedakan konsep Islam dengan kapitalisme. Kapitalisme menurut Reisman merupakan sistem sosial yang bersumber pada privatisasi produksi.<sup>523</sup> Hal ini berarti menempatkan individu, manusia, sebagai subjek dan pusat dari pusaran aktifitas ekonomi. Implikasinya dalam ekonomi adalah terjadinya penguasaan produksi dan oleh pihak dan akumulasi kekayaan pada pihak pemilik modal. Sementara Islam, di atas segalanya menempatkan etika tauhid termasuk dalam aktifitas ekonomi.<sup>524</sup>

Pemberian keuntungan dengan sistem bunga itu sendiri menjadi sebuah persoalan. Bunga dalam posisinya sebagai bentuk *return*, bisa berbeda kedudukannya dalam Islam. Menurut Athoillah, jika bunga sebagai *return* dari hasil produksi atau pertambahan nilai dari produksi maka ia tidaklah menjadi riba. Namun menjadi riba jika bunga yang ditetapkan berdasarkan biaya modal spekulatif dan tidak aktual.<sup>525</sup> Hal ini berarti, sepanjang BMT menerapkan prinsip bagi hasil berupa Sisa Hasil Usaha (SHU) sebagaimana di koperasi pada umumnya maka *return* ini tidak menjadi riba. Namun ketika BMT menentukan suku bunga bagi anggota maupun non anggota yang menyimpan berupa sukarela di BMT maupun berupa deposito, dengan tanpa mempertimbangkan aspek

---

<sup>522</sup> Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism...*, 7.

<sup>523</sup> George Reisman, *Capitalism a Treatise on Economics* (Ottawa: Jameson Books, 1990), 19.

<sup>524</sup> Lihat Masudul Alam Choudhury, *The universal paradigm and the Islamic world-system: economy, society, ethics and Science*, (World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd., 2007); Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy, the Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006);

<sup>525</sup> Mohammad Anton Athoillah, *Saintifikasi Ekonomi Islam...*, 16

pertumbuhan *revenue*, maka bunga yang ditetapkan bisa menjadi riba. Demikian pula dengan penetapan suku bunga atas pinjaman anggota kepada BMT, karena sulit mengukur kemampuan anggota dalam peningkatan kemampuan ekonominya jika tidak disertai dengan pendampingan kepada anggota.

Semangat kebangkitan Islam dalam wajah ekonomi ini di perdesaan ini bukanlah Islamisme seperti yang diungkapkan Tibi.<sup>526</sup> Meskipun simbol-simbol agama hadir dalam gerakan ekonomi ini, namun dengan bukti masih berlangsungnya gerakan dalam bentuk koperasi menunjukkan muslim di perdesaan masih menerima adanya konsep-konsep lain sepanjang beririsan dengan tujuan awal. Islamisme lebih menitik beratkan pada penolakan segala bentuk di luar Islam namun di saat yang sama terkesan kaku dengan simbol keagamaan dan bahkan mengalami disorientasi dari hakikat pesan nilai dan moral Islam itu sendiri. Gerakan ekonomi keagamaan di perdesaan juga bukanlah gejala konservatisme yang ditawarkan Martin Van Bruinessen.<sup>527</sup> Bagaimanapun kendati masih mencari bentuknya yang paling orisinal, cita-cita umat Islam untuk memiliki konsepsi dan praktik ekonomi Islam merupakan hal yang dapat diterima.

---

<sup>526</sup> Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme* (Bandung: Mizan, 2016).

<sup>527</sup> Martin Van Bruinessen (Ed.), *Conservative Turn* (Bandung: Mizan, 2014).

## BAB V

### PENUTUP



Baitul Mal wa Tamwil Dana Akhirat merupakan gerakan sosial ekonomi yang dilakukan Muslim perdesaan di Arjasari. BMT Dana Akhirat, sesuai dengan misinya untuk melakukan perubahan melalui jalur pembiayaan syariah atas pelbagai kesulitan yang dihadapi anggotanya, berdasarkan pada nilai dan norma yang diusung Islam. Seperti halnya gerakan sosial yang lain, BMT Dana Akhirat diinisiasi dari kesadaran pentingnya berada dalam aksi bersama (*collective action*) yang menemukan bentuknya semakin nyata ketika ada dukungan politik. BMT Dana Akhirat mendapat keuntungan berupa dukungan politik dari pemerintah Kabupaten Bandung yang berupaya meningkatkan kemampuan ekonomi penduduknya, dalam bentuk dana hibah.

Secara lebih khusus, hadirnya BMT Dana Akhirat sebagai gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan di Arjasari karena faktor berikut: *Pertama*, Kehadiran BMT Dana Akhirat sebagai gerakan ekonomi keagamaan pada dasarnya berada dalam ruang sosial menguatnya semangat keislaman yang bukan hanya dalam konteks ritual melainkan juga dalam upaya formalism ekonomi umat. Menguatnya nuansa keagamaan ini secara umum, telah menjadi dukungan struktural hadirnya BMT. Dengan demikian, BMT Dana Akhirat dapat dikatakan merupakan bagian dari mata rantai kebangkitan Islam melalui implementasi ekonomi Islam. Meskipun ada di perdesaan, namun kehadiran Islam yang berurat akar dalam nadi kehidupan muslim perdesaan menjadikannya bagian dari umat Islam pada umumnya. Jejak kesadaran Islam dalam praktik ekonomi untuk menolak segala bentuk ketidak-adilan menjadi bagian yang diwarisi oleh muslim di Arjasari.

Persentuhan agama dengan aktifitas ekonomi yang diwarisi sejak zaman kolonial semakin menemukan momentum pada era reformasi ketika secara nasional banyak bertumbuhan bentuk-bentuk pembiayaan syariah yang mendapat dukungan politis dari pemerintah. Secara implemenatatif, memang BMT lebih mampu bertahan dalam menghadapi perubahan-perubahan perekonomian karena sifatnya yang idiologis.

*Kedua*, perubahan pola pembangunan di perdesaan yang ditandai dengan alih fungsi lahan atau kepemilikan semakin menyempitkan ruang gerak perekonomian bagi muslim di perdesaan Arjasari. Kondisi ini telah melahirkan pola kemiskinan baru disamping upaya-upaya perekonomian ganda bagi mereka. Kondisi ini telah menjadi ketegangan struktural bagi muslim perdesaan. Banyak petani yang mengandalkan perekonomian pada lahan harus berubah karena peluang mereka semakin

menyempit. Salahsatu ekonomi subsisten yang dilakukan adalah melalui perdagangan dalam skala terbatas.

Keterbatasan kemampuan dimanfaatkan oleh sementara kelompok tertentu yang mengatasnamakan pembiayaan baik berupa koperasi atau bank yang dilakukan secara *door to door* (bank keliling). Mereka menjemput nasabah dan menyediakan sejumlah pembiayaan dengan skema sederhana namun berujung pada semakin terbelenggu dan ketergantungannya nasabah tersebut akibat praktik renten (riba). BMT Dana Akhirat hadir menjadi oase bagi kebutuhan pembiayaan yang berasal dari mereka sendiri, dikelola secara bersama dan keuntungan untuk mereka.

*Ketiga*, Islam yang mengedepankan prinsip tolong menolong dan berkeadilan serta menolak segala bentuk penindasan termasuk dalam ekonomi menjadi *framing* dalam gerakan. BMT Dana Akhirat memiliki makna yang eskatologis dalam namanya. Kehidupan dunia merupakan fase dari kehidupan mendatang yang panjang (hari akhir). Melalui wadah gerakan bersama dalam BMT Dana Akhirat semua anggota memiliki komitmen untuk dapat saling menolong dan menolak sistem riba yang dibawakan kaum rentenir. BMT menjadi wadah gerakan sosial ekonomi yang paling dekat dengan sistem ekonomi Islam.

*Keempat*, BMT Dana Akhirat dinisiasi oleh muslim di perdesaan Arjasari yang menjadi anggota jamaah Majelis Taklim Al Falah. Mereka adalah para petani dan pedagang kecil yang ada Arjsari. Seiring dengan pertumbuhannya kini keanggotaan juga meliputi kaum pasar yang berdagang di pasar Arjasari. Meski jumlah kaum pedagang ini jauh lebih kecil, namun kemampuan ekonomi mereka lebih baik dari mayoritas anggota terbukti dari besaran simpanan manasuka (sukarela) yang mereka titipkan di BMT. Pilihan mereka untuk menjadi anggota BMT merupakan

wujud dari komitmen bersama untuk sama-sama bangkit secara ekonomi melalui prinsip Islam.

BMT Dana Akhirat menekankan pada keanggotaan, karena akan memudahkan dalam pembinaan dan pengelolaan. Prinsip keanggotaan ini merupakan kelebihan tersendiri dalam gerakan sosial ekonomi yang dijalankan. Melalui keanggotaan setiap perubahan pasang surut perekonomian anggota dapat terpantau. Sehingga, BMT dalam secara penuh menjalankan misi pembelaannya kepada jamaah yang memerlukan advokasi pembiayaan untuk kelangsungan perekonomian mereka.

*Kelima*, sosok ketua, Aep Supriadi, menjadi *precipitating factors* dalam pertumbuhan BMT Dana Akhirat. Aktor gerakan dalam konteks BMT Dana Akhirat bukanlah kaum santri yang lebih dikenal dengan kyai atau ulama. Aktor gerakan memang memiliki komitmen untuk mengimplementasikan prinsip-prinsip Islam dalam perekonomian, namun ia lebih cenderung sebagai administrator yang cakap. Dalam hal ini tampaknya menjadi khas Islam bahwa dalam agama ini sesungguhnya tidak dikenal istilah elit agama dalam pengertian khusus. Siapapun umat Islam yang peduli dengan kaumnya dan meyakini kebenaran doktrin yang menjadi landasan imannya dapat bangkit dan menjadi bagian dari aktor gerakan.

*Keenam*, untuk menjalankan gerakan agar lebih memiliki keberterimaan, BMT Dana Akhirat beroperasi menggunakan prinsip-prinsip koperasi. Secara legal formal kedudukan BMT di bawah naungan dinas perkoperasian dan UKM dapat diterima, karena regulasi mengatur demikian. Namun dari aspek operasionalisasi konsep ekonomi Islam dalam hal ini produk pembiayaan syariah menjadi sulit terlaksana. Padahal, BMT menggunakan istilah-istilah dan konsep-konsep Islam dalam produk layanannya.

Kendati mengalami kendala ideologis, namun secara operasional tidak bermasalah. BMT Dana Akhirat bahkan menjadi koperasi dengan predikat yang baik karena mampu memberikan layanan dan pengadministrasian secara apik. Terbukti dari dilaksanakannya musyawarah anggota tahunan (MAT) yang selalu tepat waktu yaitu di bulan Januari setiap tahunnya.

Berdasarkan enam hal tersebut di atas, penelitian ini, dalam hal studi agama, tidak sepenuhnya sependapat dengan Joachim Wach yang menyatakan ada keadaan yang parallel antara dimensi pemikiran, ritual dan kehidupan sosial dari pemeluk agama. Sederhananya, jika dipandang dengan teori Wach ini, kehidupan muslim perdesaan di Arjasari yang tradisional merupakan cerminan dari pemikiran kegamaan yang tradisional juga. Hasil dari pemikiran yang tradisional ini relatif akan lebih menerima terhadap pelbagai keadaan, termasuk dalam ekonomi sebagai takdir. Namun demikian hadirnya wadah tindakan kolektif berupa BMT sebagai gerakan sosial ekonomi yang membawa identitas Islam menunjukkan bahwa muslim perdesaan memiliki kesadaran religius yang sama dengan kaum modernis.

Temuan dalam penelitian ini, dalam hal relasi agama dengan ekonomi, berbeda dengan teori Max Weber dan Geertz yang menyatakan perilaku ekonomi milik kaum agama modernis. Sementara itu, BMT Dana Akhirat justru digerakkan dan diisi oleh orang-orang perdesaan yang merepresentasikan muslim tradisional. Penelitian ini terkait dengan peran agen perubahan di perdesaan juga berbeda dengan temuan Horikoshi yang menyatakan bahwa agen perubahan di perdesaan Islam teretak pada kekuasaan kultural dalam hal ini kyai. Sementara itu, gerakan sosial ekonomi melalui BMT Dana Akhirat di Arjasari, justru dilakukan bukan oleh kyai. Kendati ada kemiripan bahwa

anggota memiliki tingkat kepercayaan yang tinggi terhadap aktor perubahan. Hal ini berarti, Islam sebagai agama yang mengajarkan prinsip emansipatoris ditemukan di Arjasari. Bahwa Islam lebih menerima pemeluknya dalam kesetaraan dan tidak membentuk stratifikasi tertentu atas nama agama.

Sementara itu dalam hal studi gerakan Islam, hasil penelitian ini menemukan adanya relasi penting antara kesadaran ekonomi religius di perdesaan dengan hadirnya kesempatan politik dari pemerintah. Selain itu, gerakan sosial ekonomi yang dilakukan Muslim perdesaan di Arjasari ini dilakukan melalui ikatan formal dalam bentuk keanggotaan di BMT Dana Akhirat. Melalui mekanisme keanggotaan inilah, pola gerakan menjadi terkontrol dan arah perubahan yang dikehendaki dalam gerakan menjadi milik bersama oleh anggota diketahui dan disepakati. Hal ini berbeda dengan pandangan Diani yang melihat umur gerakan relatif pendek yaitu sampai terwujudnya perubahan yang dikehendaki. Melalui pola keanggotaan dalam BMT tujuan yang dicita-citakan akan terus mengikuti perubahan tantangan yang dihadapi. Jadi, dinamika gerakan relatif lebih panjang jangka waktunya.

Berdasarkan temuan dan analisis, serta kesimpulan di atas, buku ini masih menyisakan beberapa pekerjaan besar. *Pertama*, buku ini terbatas pada usaha untuk menemukan relasi agama dalam perilaku ekonomi pemeluknya. *Kedua*, kajian dilakukan dalam skala terbatas pada muslim perdesaan di Bandung. Mengingat bidang kajian hanya ada pada satu dimensi yaitu pada gerakan sosial maka masih terbuka peluang penelitian-penelitian pada aspek lain untuk memperkaya khazanah keilmuan baik pada aspek sosiologi agama maupun dalam aspek ekonomi Islam di perdesaan.

Terkait dengan aspek ekonomi Islam yang menjadi irisan

dalam buku ini masih terdapat rendahnya wawasan pengelola BMT termasuk anggotanya dalam menerapkan produk ekonomi syariah maka penting untuk terus disosialisasikan bagaimana seharusnya ekonomi Islam diwujudkan. Jadi, semangat untuk menerapkan prinsip-prinsip beragama termasuk dalam aktifitas ekonomi menemukan bentuknya yang ideal, bukan hanya berada dalam tataran ideologi semata.[]



## DAFTAR PUSTAKA

- A. Djadja Saefullah. 2008. *Modernisasi Perdesaan, Dampak Mobilitas Penduduk*. Bandung: AIPI.
- Aage B. 2000. "Toward a Sounder Basis for Class Analysis", *American Journal of Sociology* 105, Vermont.
- Abu Fadhl Jamaludin Muhammad Ibnu Mandzur. 2003. *Lisaan l 'Arab*, jilid 6. Dar Shadr, 2003.
- Abdurraman Wahid. 2011. *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Edisi Democracy Project. Jakarta: Wahid Institut.
- Abu A'la Mawdudi, 1960. *Towards Understanding Islam*. U.K.I.M. Dawah Centre.
- Adiwarman Azwar Karim. 2010. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Adiwarman Azwar Karim. 2010. *Ekonomi Mikro Islami*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Adiwarman Azwar Karim. 2010, *Bank Islam, Analisis Fiqih dan Keuangan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Adiwilaga. 1975. *Ilmu Usaha Tani*. Bandung: Alumni.
- Afif HM dan Saeful Bahri (ed.). 2008. *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Jakarta: Balai

Litbang Agama.

- Afif Muhammad. 2004. *Dari Teologi ke Idiologi: Telaah atas Metode dan Pemikiran Sayid Quthb*. Bandung: Pena Merah.
- Agus Ahmad Safei, 'The Development of Islamic Society Based On Celestial Business' *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 24 No. 1, Mei 2016, 1-16.
- Agus Aris Munandar. 2010. *Tatar Sunda Masa Silam*. Jakarta: Edatama Mediasastra.
- Agus Salim. 2002. *Perubahan Sosial Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Agustianto. 2006. *Percikan Pemikiran Ekonomi Islam*. Bandung: Cipta. Pustaka Media.
- Ajip Rosidi. 1977. *Ciung Wanara*. Jakarta: Gunung Agung.
- Ajip Rosidi. 2009. *Manusia Sunda*. Bandung: Kiblat.
- Ahmad Fedyani Saifudin. 1986. *Konflik dan Integrasi: Pendekatan Faham dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Ahmad Hasan Ridwan. 2004. *BMT dan Bank Islam Instrumen Lembaga Keuangan Syariah*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy.
- Ahmad Mansyur Suryanegara. 1996. *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Ahmad Mansyur Suryanegara. 1996. *Pemberontakan PETA di Cileunca Pangalengan Selatan*. Jakarta: Yayasan Wira Mandiri.
- Ahmad Mansyur Suryanegara. 2009. *Api Sejarah*. Jilid I. Bandung: Salamadani.
- Ahmad Maulidizen, 'Riba, Gharar dan Moral Ekonomi Islam dalam Perspektif Sejarah dan Komparatif: Satu Sorotan

- Literatur', *Jurnal Ekonomi Islam* Volume 7 No. 2 Juli - Desember 2016, 141 – 164.
- Ahmed el Ashker and Rodney Wilson, 2006. *Islamic Economic, a short history*. Leiden-Boston, Brill.
- Aiko Kurosawa. 2015. *Kuasa Jepang di Jawa, Perubahan Sosial di Pedesaan 1942-1945*. Depok: Komunitas Bambu.
- Akbar S. Ahmed. 1993. *Posmodernisme Bahaya dan Harapan bagi Islam*. Bandung: Mizan.
- Akhmad Mujahidin, 2007, *Ekonomi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Alasuutari, Pertti. *Social Theory and Human Reality*. London: SAGE Publications Ltd., 2004.
- Albino Barrera. 2007, *Globalization and Economic Ethics*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Al Chaidar.1999. *Wacana Ideologi Negara Islam Studi Harakah Darul Islam dan Moro National Liberation Front*. Jakarta: Darul Falah.
- Al Chaidar. 1420 H. *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo*. Jakarta: Darul Falah.
- Alex Nunn, Steve Johnson, Suryo Monro, Tim Bickerstaffe and Sarah Kelsey. 2007. *Factors Influencing Social Mobility*. Crown.
- Ali Mursyi Abdul Rasyid. 2010. *Pengurusan Majlis Taklim Di Provinsi Sumatera Selatan: Kajian Dari Aspek Persepsi Guru Agama*, Disertasi Universiti Malaya Kuala Lumpur (tidak dipublikasikan)
- Ali Sakti,'PEMETAAN KONDISI DAN POTENSI BMT: Kemitraan dalam rangka Memperluas Pasar & Jangkauan Pelayanan Bank Syariah kepada Usaha Mikro' *Jurnal al-Muzara'ah*, Vol. I, No. 1, 2013

- Ali Syariati. 2017. *Islam Agama Protes*. Yogyakarta: Pribumi, 2017.
- Alwi Shihab. 2011. *Examining Islam in the West, Addressing accusations and Correcting Misconceptions*. Jakarta: Gramedia.
- Amelia A. Yani. 2001. *Pertumbuhan Pesat Ekonomi Pedesaan*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Amin Abdullah. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Amri Almi, 2010. *Pengembangan Masyarakat melalui Majelis Taklim*, Thesis Institut Pertanian Bogor (Tidak dipublikasikan).
- Andi Estetiono, 'BMT dan Peranannya Membangun Perekonomian Umat'dalam Afif HM dan Saeful Bahri (ed.). 2008. *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Jakarta: Balai Litbang Agama.
- Andrea Fontana dan James H. Ferry, 'Wawancara Seni Ilmu Pengetahuan', dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln. 2009. *Hanbook of Qualitataive Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Andrea Wilcox Palmer. 1964. 'Situraja: Sebuah Desa di Priangan' dalam Koentjaraningrat, *Masjarakat Desa di Indonesia Masa Ini*. Jakarta: Universitas Indonesia Jajasan Badan Penerbit Faultas Ekonomi.
- Andrew Rippin. 2005. *Muslim Their Religious Beliefs and Practices*. London and New York: Routledge.
- Antonius Atosokhi et.al. 2006. *Relasi Manusia dengan Tuhan*. Jakarta: Gramedia.

- Apipudin. 2010. *Penyebaran Islam di Daerah Galuh sampai dengan Abad ke-17*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Aqib Suminto. 1985. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES.
- Arthur Gilman. 1887. *The Saracens: from the Earliest Time to the fall of Baghdad*. London: T. Fisher Unwin.
- Asef Bayat. 2005. Islamism and Social Movement Theory. *Third World Quarterly*, Vol. 26, No. 6.
- Asep Iwan Setiawan, 2009 'Dakwah dan Perubahan Sosial. Dalam *Jurnal Tatar Pasundan*. Bandung: Balai Diklat Keagamaan Bandung.
- Asep Saeful Muhtadi. 2008. *Komunikasi Politik Indonesia Dinamika Islam Politik Pasca Orde Baru*, Bandung: Rosdakarya.
- Asep Saeful Muhtadi. 2018. *Transformasi Islam di Indonesia Kontemporer*. Bandung: MMR dan Lekkas.
- Asep Salahudin. 2017. *Sufisme Sunda*. Bandung: Penerbit Nuansa.
- Asghar Ali Engineer, 2009. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ayatrohaedi. 2005. *Sundakala Cuplikan Sejarah Sunda Berdasarkan Naskah-naskah Panitia Wangsakerta Cirebon*. Bandung: Pustaka Jaya.
- Badan Pusat Statistik. 2017. *Kabupaten Bandung dalam Angka 2016*. Bandung: Badan Pusat Statistik.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Bandung. 2017. *Statistik Daerah Kecamatan Arjasari 2016*. Bandung: BPS Kab. Bandung.
- Banjaran Surya Indrastomo, 'The Emergence of Islamic Economic Movement in Indonesia: A Political Economy Approach',

*Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 9 (March 2016), pp. 63–78

- Basrowi dan Suwandi. 2008. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Bassam Tibi. 2016. *Islam dan Islamisme*. Bandung: Mizan.
- Brian Morris, 2007. *Antropologi Agama*. Yogyakarta: AK Group.
- Bryan S. Turner. 1983. *Religion and Social Theory*. New Jersey: Humanities Press.
- Bryan S. Turner. 2005. *Menggugat Sosiologi Sekuler*. Yogyakarta: Suluh Press.
- Budhy Munawar Rahman. 2007. *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina dan LSAF.
- Bungaran Antonius Simanjuntak. 2016. *Tradisi, Agama dan Akseptasi Modernisasi pada Masyarakat Pedesaan Jawa*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Bustanul Arifin. 2004. *Analisis Ekonomi Pertanian Indonesia*. Jakarta: Kompas.
- C.J. Bleker, 1964. *Pertemuan Agama-agama Dunia* (terj. Mr. Yusuf Wibisono). Bandung: Sumur Bandung.
- Charles Kurzman. 1998. 'Organizational Opportunity and Social Movement Mobilization: A Comparative Analysis of Four Religious Movements'. *Mobilization: An International Journal*, 3(1).
- Charles Kurzman. 1998. *Liberal Islam a Source Book*. New York: Oxford University Press.
- Charles Kimball. 2003. *Kala Agama Jadi Bencana*. Bandung: Mizan.
- Charles Tilly. 1998. 'Social Movements and (All Sorts of) Other

- Political Interactions - Local, National, and International - Including Identities'. *Theory and Society*, Vol. 27, No. 4, Special Issue on Interpreting Historical Change at the End of the Twentieth Century.
- Charles Tilly, Doug McAdam & Tarrow. 2002. *The Dynamics of Contentious*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Charles Tripp. 2006, *Islam and the Moral Economy the Challenge of Capitalism*. Cambridge University Press.
- Chiara Formichi. 2012. *Islam and the Making of the Nation Kartosuwiryo and political Islam in twentieth-century Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Cholid Narbuko dan Abu Ahmadi. 2001. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Chritine Dobbin, 2008. *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Paderi Minangkabau 1784-1847*. Depok: Komunitas Bambu.
- Clifford Geertz. 1960. *Religion of Java*. Free Press.
- Clifford Geertz. 1963. *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, Chicago: The University of Chicago.
- Clifford Geertz. 1983. *Involusi Pertanian*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.
- Clifford Geertz, 'Konflik dan Integrasi Agama dan Masyarakat di Mojokuto', dalam Taufik Abdullah (Ed.). 1987. *Sejarah dan Masyarakat, Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Cornelis Van Dijk. 1981. *Rebellion Under the Banner of Islam, the Darul Islam of Indonesia*. The Hague - Martinus Nijhoff.
- D. Hendropuspito, 1998. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Penerbit

Kanisius.

- Dadang Kahmad. 2000. *Metode Penelitian Agama Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*. Bandung: Pustaka Setia.
- Dadang Kahmad. 2006. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Damsar, 2002, *Sosiologi Ekonomi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Damsar dan Indrayani. 2016. *Pengantar Sosiologi Perdesaan*. Jakarta: Kencana.
- Daniel L. Pals. 1996. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press.
- David Imhonopi, Comfort Adenike Onifade and Ugochukwu Moses Urim, 2013. 'Collective Behaviour and Social Movements: a Conceptual Review,' *Research on Humanities and Social Sciences*, Vol.3, No.10.
- David Meyer dan Sidney Tarrow. 1998. *The Social Movement Society*. Rowman & Littlefield.
- Dawan Rahardjo, 'Menegakan Syariat Islam bidang Ekonomi', kata pengantar dalam Adiwarman A. Karim. 2010. *Bank Islam, Analisis Fiqih dan Keuangan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Deddy Mulyana. 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya*. cet. ke – 5. Bandung: Rosdakarya.
- Deliar Doer. 1980. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Dennys Lombard. 2008. *Nusa Jawa 1. Batas-batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2012. *Kamus Besar Bahasa*

- Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Didiek Ahmad Supadie. 2013. *Sistem Lembaga Keuangan Ekonomi Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Rakyat*. Semarang: Pustaka Rizqi.
- Dilip Hiro. 2007. *Pertarungan Marxisme-Islam*. Yogyakarta: Inisiasi Press.
- Dini Anitasari, 2010. Perempuan dan Majelis Taklim: Membicarakan Isu Privat melalui Ruang Publik Agama, *Research Repport* April 2010.
- Dolet Unaradjan. 2000. *Pengantar Metode Penelitian Ilmu Sosial*. Jakarta: Grasindo.
- Donatella Della Porta and Mario Diani. 2006. *Social Movements an Introduction*. Blackwell Publishing.
- Douglas Bevington & Chris Dixon. 2005. 'Movement-relevant Theory: Rethinking Social Movement Scholarship and Activism', *Social Movement Studies*, Vol. 4, No. 3, December 2005.
- Doyle Paul Johnson. 1994. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Edi S. Ekadjati. 1982. *Cerita Dipati Ukur, Karya Sastra Sejarah Sunda*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Edi S. Ekadjati. 2006. *Nu Maranggung Dina Sajarah Sunda*. Bandung: Putera Setia.
- Edi S. Ekadjati. 2009. *Kebudayaan Sunda Suatu Pendekatan Sejarah. Jilid 1*. Jakarta: Pustakajaya.
- Edi S. Ekadjati. 2009. *Kebudayaan Sunda Zaman Pajajaran, Jilid II*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya.
- Edi Suharto. 2005. *Membangun Masyarakat Memberdayakan*

*Rakyat*. Bandung: Refika Aditama.

- El Fatih A. Abdel Salam,. 2003. "Kerangka Teoritis Penyelesaian Konflik", Makalah, Department of Political Sciences, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences International Islamic University, Kuala Lumpur, Malaysia,
- Elizabeth D. Hutchison. 2012. 'Spirituality, Religion, and Progressive Social Movements: Resources and Motivation for Social Change'. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 31.
- Elizabeth K. Nottingham. 1985. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Rajawali Press.
- Emil Salim. 1991. *Pembangunan Berwawasan Lingkungan*. Jakarta: LP3ES.
- Emile Durkheim. 1995. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Emile Durkheim. 2013. *The Division of Labour in Society*. Palgrave MacMillan.
- Endang Saefuddin Anshari, 1987. *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabaya: PT Bina Ilmu.
- Farid Esack. 1997. *Qur'an, Liberation & Pluralism an Islamic Perspektif of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: OneWorld Publication.
- Fariz A. Noor. 2006. *Islam Progresif: Peluang, Tantangan, dan Masa Depan di Asia Tenggara*. Yogyakarta: SAMHA.
- Fazlur Rahman, 1984. *Islam*. Bandung: Pustaka.
- Ferdinand Tonnies. 2001. *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University.

- Firman Nugraha. 2012. 'Agama dan Perubahan Sosial' dalam *Jurnal Tatar Pasundan* Vol. VI, 16. Bandung: Balai Diklat Keagamaan Bandung.
- Firman Nugraha. 2013. 'Penyuluhan Agama Transformatif sebuah Model Dakwah,' *Jurnal Ilmu Dakwah*. Bandung: FDK UIN Bandung.
- Firman Nugraha. 2015. 'Model Dan Etika Penyuluhan Agama Di Internet', *Tatar Pasundan* Jurnal Balai Diklat Keagamaan Bandung Volume IX Nomor 25 Juli – Desember 2015
- Firman Nugraha. 2016. 'Peran Majelis Taklim dalam Dinamika Sosial Umat Islam', *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 9 No.3, 2016. Jakarta: Bimas Islam.
- Francis Fukuyama. 1989. *The End of History?*, *The National Interest*, Summer.
- Francis Fukuyama. 2002. *The Great Disruption: Hakikat Manusia dan Rekonstruksi Tatanan Sosial*. Yogyakarta: Qalam.
- Francis Fukuyama. 2004. *The End of History and The Last Man: Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*. Yogyakarta: Qalam.
- Francis Fukuyama. 2002. *Trust: Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran*. Yogyakarta: Qalam.
- Frank Ellis and H. Ade Freeman. 2005. *Rural Livelihoods and Poverty Reduction Policies*. London and New York: Routledge.
- George C. Hommans. 1961. *Social Behaviour Its Elementary Form*. New York: Harcourt.
- George M. Kahin. 1954. *Nasionalism and Revolution in Indonesia*. New York: Ithaca.

- George Reisman, 1990. *Capitalism a Treatise on Economics*. Ottawa: Jameson Books
- George Ritzer. 2007. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Disadur oleh Alimandan, Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- George Ritzer. 2008. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana.
- Grace Davie, 2012. 'A European Perspective on Religion and Welfare: Contrasts and Commonalities', *Social Policy & Society*. 11:4. Cambridge University Press.
- Graham E. Fuller, 2014. *Apa Jadinya Dunia tanpa Islam sebuah Narasi Sejarah Alternatif*. Bandung: Mizan.
- H. Veitzal Rivai dan Andi Buchari, 2009. *Islamic Economics*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Hadari Nawawi. 2007. *Metode penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: UGM Press.
- Haidar Bagir, 2017. *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan.
- Hamdar Arraiyah, 'Majelis Taklim Daarut Tauhid', dalam Rosehan Anwar (ed.). 2004. *Majelis Taklim dan Pembinaan Umat* Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan.
- Hamid Patilima. 2005. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2005.
- Hamka, 1984. *Sejarah Umat Islam Jilid IV*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Harry J. Benda. 1985. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia pada masa Pendudukan Jepang*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Haryoto Kunto. 1986. *Semerbak Bunga di Kota Bandung*. Bandung: Granesia,.

- Haryoto Kunto. 1992/1993. *Riwayat Kota di Tatar Sunda*. Bandung: Badan Perencanaan Pembangunan Daerah.
- Harun Nasution, 2000. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan.
- Hartanto Widodo, dkk. 1999. *Panduan Praktis Operasional BMT*. Bandung: Mizan.
- Hasan Mustopa. 1985. *Adat Istiadat Orang Sunda*. Bandung: Alumni.
- Heather S. Gregg. 2013. *Social Movements, Fundamentalists, and Cosmic Warriors: Three Theories of Religious Activism and Violence*. Prepared for the ASREC Conference, April 11-14, Washington, DC
- Helmawati, 2013. *Pendidikan Nasional dan Optimalisasi Majelis Taklim*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Hendar Riyadi, 'Koeksistensi Damai Dalam Masyarakat Muslim Modernis', *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, 1 (Januari 2016): 18-33.
- Hendi Suhendi. 2004. 'Baitul Mal wa Tamwil: Kedudukan, Fungsi dan Tujuannya dalam Pembangunan Ekonomi' dalam Ahmad Hasan Ridwan, *BMT dan Bank Islam Instrumen Lembaga Keuangan Syariah*. Bandung: Pustaka Bani Quraisy.
- Hendropuspito. 1983. *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Hent de Varies (ed.), 2008. *Religion: Beyond the Concept*. New York: Fordham University Press.
- Herbert Blumer. 1966. 'Social Movement' dalam Alfred Mclung Lee (ed). *Principle of Sociology*. New York: Barnes&Noble, Inc.
- Hira Jamtani. 2008. *Lumbung Pangan, Menata Ulang Kebijakan Pangan*. Yogyakarta: Insist Press.

- Hiroko Horikoshi. 1987. *Kyai dan perubahan Sosial*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren.
- <http://simbi.kemenag.go.id/data-bida>. Diakses 14 Nopember 2016.
- <http://www.pikiran-rakyat.com/seni-budaya/2015/04/22/324516/kearifan-lokal-di-situs-bumi-alit-kabuyutan>
- <http://www.kabupatenbandung.go.id>
- Ibn Khaldun. 2009. *Muqaddimah*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Imam Suprayogo dan Tobroni. 2003. *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- J.A. Goldstone. 2003. "Bridging Institutionalized and Noninstitutionalized Politics" dalam J.A. Goldstone (ed.), *States, Parties and Social Movements*, (Cambridge, Cambridge University press, 2003).
- J.A. Goldstone (ed.). 2003. *States, Parties and Social Movements*. Cambridge: Cambridge University press.
- J. Meyrowitz. 1986. *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. New York: Oxford University Press.
- Jacob Sumardjo. 2018. *Sanghyang Hurip*. Bandung: Kelir.
- Jajat Burhanudin dan Ahmad Baedowi (ed.). 2003. *Transformasi Otoritas Keagamaan*. Jakarta: Gramedia.
- James C.Scott. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.
- James E.O., 1964. *History of Religions*. London: The English Universities Press. Ltd.
- James M. Jasper. 2010. Social Movement Theory Today: Toward a Theory of Action? *Sociology Compass* 4/11.

- Joachim Wach, *the Comparative study of Religion*. New York and London: Columbia University Press.
- Joan Hardjono. 1993. *Land, Labour and Livelihood in a West Java*. Yogyakarta: UGM Press.
- Joeseof Sou'yb. 1996. *Agama-agama Besar di Dunia*. Jakarta: Pustaka Al Husna Zikra.
- John Downing. 2007. Social Movement Theories and Alternative Media: An Evaluation and Critique, *Communication, Culture & Critique Journal*.
- John L. Esposito. 1992. *The Islamic Threat Myth or Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- John Lofland, 2003. *Protes, Studi Tentang Gerakan Sosial*. Yogyakarta: Insist Pers.
- Jordan, Tim, Lent, Adam, McKay, George and Mische, Anne. 2002. 'Social Movement Studies: Opening Statement', *Social Movement Studies*, Vol.1 No. 1 (2002), 5-6.
- Jose Casanova, "Public Religions Revisited," dalam Hent de Varies (ed.), 2008. *Religion: Beyond the Concept*. New York: Fordham Universiti Press.
- Jose Casanova. 2003, *Agama Publik di Dunia Modern*. Surabaya: Pustaka Eureka bersama LPIP dan ReSIST.
- Judistira K. Garna. 1996. *Ilmu-ilmu Sosial: Dasar-Konsep-Posisi*. Bandung: PPS Unpad.
- Judistira K. Garna. 2008. *Dasar dan Proses Penelitian Sosial*. Bandung: Primaco Akademika and Judistira Garna Foundation.
- Julian Millie. 2011. 'Islamic Preaching and Women's Spectatorship in West Java'. *The Australian Journal of Anthropology*. 22, 151-169.

- Julian Mille dan Dede Syarif. 2015. *Islam dan Regionalisme*. Bandung: Pustakajaya.
- Jurgen Habermas, 2006, 'Religion in the Public Sphere', *European Journal of Philosophy* 14:1. (Polity, 2006)
- Karnaen Perwata Atmaja dan Syafii Antonio, *Apa dan Bagaimaa Bank Islam*. Yogyakarta: Dhana Bakti Wakaf, 1992.
- Kate Nash, 2010. *Contemporary Political Sociology*. Oxford: Blackwell.
- Koentjaraningrat. 1964. *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Ini*. Jakarta: Universitas Indonesia Jajasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi.
- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan, Mentalitas, Dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Koentjaraningrat. 1985. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Koentjaraningrat. 1986. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia.
- Koentjaraningrat. 2004. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim tanpa Masjid: Esei-esei Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Tansendental*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. 2017. *Perubahan Sosial dalam Perdesaaan Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kurnadi Shahab. 2016. *Sosiologi Pedesaan*. Yogyakarta: Ar Ruzz Media.

- Kusnaka Adimihardja. 1983. *Kerangka Studi Antropologi Sosial*. Bandung: Tarsito
- Kusnaka Adimihardja. dkk. 1999. *Petani Merajut Tradisi Era Globalisasi*. Bandung: Humaniora Utama Press.
- Kusnaka Adimihardja. 2015. 'Islam dan Kedaerahan di Jawa Barat' dalam Julian Mille dan Dede Syarif. 2015. *Islam dan Regionalisme*. Bandung: Pustakajaya
- Kustini (ed.). 2007. *Peningkatan Peran Serta Masyarakat dalam Pendalaman Ajaran Agama melalui Majelis Taklim*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan.
- Lance Castles, 1982. *Tingkah laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus*. Jakarta: Sinar Harapan
- Leon Trotsky. 1959. *The History of the Russian Revolution*. New York: Vintage Books.
- Lexy J. Moleong. 1997. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Louis Ma'luf, 1986. *Al Munjid fi lughati wal a'lam*. Beirut.
- M. Atho' Mudzhar. 1998. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- M. Atho' Mudzhar. 1977. *Masjid dan Bakul Keramat; Konflik dan Integrasi dalam Masyarakat Bugis Amparatita; Ujung Pandang*; PLPIIS.
- M. Dawam Rahardjo. 1996. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan.
- M. Hakan Yavuz "Opportunity Spaces, Identity, and Islamic Meaning in Turkey", in Q. Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 270–288;

- M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, (Oxford University Press, 2009).
- M. Hamdar Arrayah, 'Majelis Taklim Daarut Tauhid Bandung' dalam Rosehan Anwar (Ed.). 2004. *Majelis Taklim dan Pembinaan Umat*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan.
- M. Imdadun Rahmat, dkk., 2003. *Islam Pribumi mendialogkan Agama membaca realitas*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- M. Luthfi Malik, 2013. *Etos Kerja, Pasar dan Masjid: Transformasi Sosial Keagamaan dalam Mobilitas Ekonomi Kemasyarakatan*. Jakarta: LP3ES.
- M. Munir dan Wahyu Ilaihi, 2006. *Manajemen Dakwah*. Jakarta: Rahmat Semesta.
- M. Nejatullah Siddiqie. 1992. *Kemitraan Usaha dan Bagi Hasil dalam Hukum Islam*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.
- M. Quraish Shihab. 2005. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Quran*, Volume 3. Jakarta: Lentera Hati.
- M. Quraish Shihab. 2005. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 14. Jakarta: Lentera Al Quran.
- M. Quraish Shihab. 2006. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 1. Jakarta: Lentera Al Quran.
- M. Quraish Shihab. 2006. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 15. Jakarta: Lentera Al Quran.
- M. Quraish Shihab. 2007. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Quran*, Volume 2. Jakarta: Lentera Hati.
- M. Quraish Shihab. 2007. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 10. Jakarta: Lentera Al

Quran.

- M. Quraish Shihab. 2007. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 12. Jakarta: Lentera Al Quran.
- M. Quraish Shihab. 2008. *Tafsir Al Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al Qur'an*. Volume 13. Jakarta: Lentera Al Quran.
- M. Umer Chapra. 2000. *Islam dan Tantangan Ekonomi*, trans. Ikhwan Abidin Basri. Depok: Gema Insani.
- M. Umer Chapra. 2001. *The Future of Economic: An Islamic Perspective*, terj. Amdiar Amir, et. al. Jakarta: Penerbit SEBI, 2001.
- M. Zaini Abdad. 2003. *Lembaga Perekonomian Umat di Dunia Islam*. Bandung: Angkasa.
- M. Zeitin, Irving, 1996. *Memahami Kembali Sosiologi: Kritik terhadap Teori Sosiologi Kontemporer*, Penerjemah: Anshori dan Juhanda, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Made Wirartha. 2006. *Metodologi Penelitian Sosial Ekonomi*. Yogyakarta: Andi.
- Marcus Alexander, 'Determinants of Social Capital: New Evidence on Religion, Diversity and Structural Change', *B.J.Pol.S.* 37, Cambridge University Press.
- Margareth M. Poloma. 1987. *Sosiologi Kontemporer*. Jakarta: Rajawali.
- Maria Lisa Johnson, 1994. *Religion and Social Change: A Case Study of Christian Base Communities in Villa El Salvador, Peru*. A Thesis Presented to the Interdisciplinary Studies Program: International Studies and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the

- requirements for the degree of Master of Arts June 1994.
- Mario Diani & Doug McAdam (ed.), 2003. *Social Movement and Network: Relational Approaches to Collective Action*. Oxford University Press.
- Mark Woodward. 2008. *Islam Jawa Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta, LKiS.
- Marshal G.S. Hodgson, 1977. *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization Vol. II*. Chicago: The Chicago University Press.
- Mary Fat Fisher and Robert Luyster, 1991. *Living Religions*. New Jersey: Prantice Hall.
- Masdar Hilmy. 2008. *Islam Profetik, Substansiasi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik*. Yogyakarta: Impulse-Kanisius.
- Masudul Alam Choudhury, 2007. *The universal paradigm and the Islamic world-system: economy, society, ethics and Science*, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- Mattew B Miles dan A Michel Hubberman. 1992. *Analisis Data Kualitatif* (terjemah Tjetjep Rohendi). Jakarta: UI Press.
- Max Weber. 2000. *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*. Jakarta: Serambi.
- Max Weber. *the Sociology of Religion (e-book)*.
- Maxime Rodinson. 1973. *Islam and Capitalism*, American edition, Penguin Books.
- McAdam Doug, Jhon D. McCarthy, Meyer N Zald. 1999. *Comparative Perspectives on Social Movement: Political Opportunities, Mobilizing Sructures, and Cultural Framings*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Michael P. Todaro and Stephen C. Smith. 2015. *Economic*

- Development*, 12<sup>th</sup> edition. Pearson.
- Moeslim Abdurahman, 2003. *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga.
- Mohammad Anton Athoillah dan Adeng Rosyadi. 2015. 'Distribusi Zakat di Indonesia antara Sentralisasi dan Desentralisasi', *Ijtihad*. Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan Vol. 15, No. 2 (2015), pp. 237-256.
- Mohammad Anton Athoillah. 2018. *Saintifikasi Ekonomi Islam: Antara Ijtihad Akademik dan Bukti Empirik*. Naskah Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN SGD Bandung, 2018.
- Muhammad Abdul Mannan. 1993. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Yogyakarta: PT Dhana Bakti Wakaf.
- Muhammad Asad. 1983. *Islam di Sim pang Jalan*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Muhammad Husain Haekal, 2011, *Sejarah Hidup Muhammad* cet. Ke-40. Jakarta: Litera AntarNusa.
- Muhammad Husaini Behesyti, 2003. *Mencari Hakikat Agama: Panduan rasional bagi Manusia Modern*. Bandung: Arasy Mizan.
- Muhammad Iskandar. 2001. *Para Pengemban Amanah, Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Muhammad Zid dan Ahmad Tarmiji Alkhudri. 2016. *Sosiologi Pedesaan*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Muhsin MK. 2009. *Manajemen Majelis Taklim: Petunjuk Praktis Pengelolaan dan Pembentukannya*, Jakarta: Pustaka Intermasa.
- Muslim Abdurrahman. 1997. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

- Muslim Abdurrahman. 2003. *Islam sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Mustafa Edwin Nasution, 'Perkembangan Sistem Ekonomi Islam di Indonesia' dalam Afif HM dan Saeful Bahri (ed.). 2008. *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Jakarta: Balai Litbang Agama.
- Mutawali Sya'rawi. 1991. *Islam diantara Kapitalisme dan Komunisme*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Nanat Fatah Natsir. 1999. *Etos Kerja Wirausahawan Muslim*. Bandung: Gunung Djati Press.
- Nasihin. 2012. *Sarekat Islam Mencari Idiologi 1924-1945*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Neil J. Smelser, 1962, *Collective Behaviour and Social Movement*, FreePress.
- Neil J. Smelser and Richard [ed.], 2005, *the Handbook of Economic Sociology*. New Jersey: Pricenton University Press.
- Nina H. Lubis. 1998. *Kehidupan Kaum Menak Priangan 1800-1942*. Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda.
- Nina H. Lubis. 2001. *Konflik Elit Birokrasi: Biografi Politik Bupati R.A.A. Martanegara*. Bandung: HUP
- Noeng Muhadjir.1990. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Noer Fauzi. 2005. *Memahami Gerakan-Gerakan Rakyat Dunia Ketiga*. Yogyakarta: Insist Press.
- Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln. 2009. *Hanbook of Qualitataive Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nurchlis Madjid. 1992, *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina,

- Nurchlis Madjid. 1995. *Islam Agama Peradaban*. Jakarta: Paramadina
- Nurchlis Madjid. 1997. *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Nurchlis Madjid. 1999. *Cendekiawan dan relijiusitas Masyarakat*. Jakarta: Paramadina.
- Oliever Roy. 1994. *The Failure of Political Islam*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Osman Bakar. 2003. *Islam Dialog Peradaban*. Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Patricia A. Adler dan Peter Adler, 'Teknik-teknik Observasi' dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln. 2009. *Hanbook of Qualitataive Research*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Paul B. Horton and Chester L. Hunt, 1984. *Sociology*. MacGrawHills.
- Paul H. Landis. 1984. *Pengantar Sosiologi Pedesaan dan Pertanian*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Peter L. Berger dan Thomas Luckman. 1990. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Jakarta: LP3ES.
- Peter L. Berger. 1991. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Penerjemah: Hartono), Jakarta: LP3ES.
- Peter L. Berger. 2003. *The Other Side of God: Polaritas dalam Agama-agama Dunia*. Yogyakarta: Qirtas.
- Peter Van Aelst and Stefaan Walgrave. 2002. New Media, New Movements? The role of the internet in shaping the 'anti-globalization' movement, *Information, Communication Society* 5:4. Routledge. Tayfori Francis group.

- Philip K. Hitti, 2010, *History of the Arabs*, Jakarta: Serambi.
- Piotr Sztompka, 2004. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Prenada.
- Pramoedya Ananta Toer. 2010. *Jalan Raya Pos, Jalan Daendels* (Jakarta: Lentera Dipantara.
- Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI), *Ekonomi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Quintan Wictorowicz (Ed.). 2004. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.
- Quintan Wictorowicz. 2012. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach (Gerakan Sosial Islam )* [terj.] Yogyakarta: Gading Publishing.
- R. Bintarto. 1969. *Suatu Pengantar Geografi Desa*. Yogyakarta: DIY Soring.
- R. Bintarto. 1989. *Interaksi Desa-Kota*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- R.P. Koesoemadinata. 2001. *Asal Usul Pra Sejarah Ki Sunda* (Makalah untuk Konferensi Internasional Budaya Sunda I, Agustus 2001)
- Raana Bokhari dan Mohammad Sedon. 2010. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Rana Jawad, Religion. 2012. *Social Welfare and Social Policy in the UK: Historical, Theoretical and Policy Perspectives*, *Social Policy & Society* 11:4. Cambridge University Press.
- Rafael Raga Maran. 2001. *Pengantar Sosiologi Politik*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Riaz Hassan. 1985. *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*. Jakarta: CV. Rajawali.

- Riaz Hassan. 2006. *Keragaman Iman, Studi Komparatif Masyarakat Muslim*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Reiza D. Dianaputra. 2001. *Dari Cianjur ke Bandung: Proses dan Dampak Perpindahan Ibukota Keresidenan Priangan pada tahun 1864 terhadap Perkembangan dan Fungsi Kota Cianjur dan Bandung*, (Makalah untuk Konferensi Internasional Budaya Sunda I, Agustus 2001)
- Robert Brym, 2001. *Social Networks & Social Movement: Using Northern Tools to Evaluate Southern Protests*. Ashok Swain, Department of Peace and Conflict Research Uppsala University.
- Robert C. Garner. 2000. Religion as a Source of Social Change in the New South Africa, *Journal of Religion in Africa*. XXX. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Robert Misel. 2004. *Teori Pergerakan Sosial*. Yogyakarta: Resist Book.
- Robert N. Bellah and F. Hamond. *Varietas of Civil Religion (e-book)*.
- Robert N. Bellah. 1970. *Beyond Beliefs: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. University of California Press.
- Robert N. Bellah. 1992. *Religi Tokugawa Akar-akar Budaya Jepang*. Jakarta: Gramedia.
- Robert Redfield. 1958. *Peasant Community and Culture*. Chicago: The University Chicago Press.
- Rodney Stark and Charles Y. Glock, 1968. *American Piety: the Nature of Religious Commitment*. California: University of California Press.
- Rodney Stark and Roger Pinke. 2000. *Acts of Faith* (California: University of California Press.

- Roger Finke and Rodney Stark, 2003. 'The Dynamics of Religious Economies', dalam Michele Dillon (ed), 2003. *Handbook of Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Roger Garaudy. 1993. *Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme lainnya*. Bandung: Penerbit Pustaka.
- Roland Robertson (ed). 1986. *Sosiologi Agama*, (Alih Bahasa: Paul Rosyidi) Aksara Persada.
- Rosehan Anwar (ed.) 2004. *Majelis Taklim dan Pembinaan Umat*. Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan.
- Ruswandi, 'Koperasi Sebagai Lembaga Ekonomi Rakyat', dalam Afif HM dan Saeful Bahri (ed.). 2008. *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat*. Jakarta: Balai Litbang Agama.
- S. Nasution. 2002. *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Sachiko Murata dan William C. Chittick. 2005. *The Vision of Islam*. Yogyakarta: Suluh Press.
- Samuel P. Huntington, 2003. *Benturan Antar Peradaban*. Yogyakarta: Benteng Budaya.
- Sanafiah Faisal. 1990. *Penelitian Kualitatif, Dasar-dasar dan Aplikasi*. Malang: Yayasan Asah Asih Asuh.
- Sartono Kartodirjo. 2015. *Pemberontakan Petani Banten 1988*. Depok: Komunitas Bambu.
- 'Seren Taun ke-649 Kampung Adat Ciptagelar Hasil Panen Cukup untuk 95 Tahun' *Pikiran Rakyat*, (Bandung, Senin 18 September 2017).
- Seyyed Hossein Nasr, 2002. *the Heart of Islam Enduring Values for Humanity*. PerfectBound.
- Shofwan Al Banna, Choiruzzad, 'More Gain, More Pain: The

- Development of Indonesia's Islamic Economy Movement (1980s-2012s)' *Indonesia*; Apr 2013.
- Sidney Tarrow. 2011. *Power in Movement, Social Movements and Contentious Politics*. Cambridge University Press.
- Soedjito. 2001. *Aspek Sosial Budaya dalam Pembangunan Desa*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Soerjono Soekanto. 1989. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali.
- Soetardji Kartohadikoesoemo. 1984. *Desa*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Stephen E. Barkan, *Sociology: Comprehensive Edition (v. 1.0)*. Attribution page ([http://2012books.lardbucket.org/attribution.html?utm\\_source=header](http://2012books.lardbucket.org/attribution.html?utm_source=header)).
- Sri Hardjanti, *The women movement and social change: the study of micro enterprise women to narrate self, identity as women of civil society and civil state*. Thesis Universitas Indonesia, (tidak dipublikasikan) diperoleh dalam <http://lib.ui.ac.id/opac/themes/libri2/detail.jsp?id=96996&lokasi=lokal>.
- Sugiyono. 2009. *Metode Penelitian Kuantitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Summer Harlow. 2011. 'Social Media and Social Movements: Facebook and an Online Guatemalan Justice Movement that Moved Offline'. *New media & society* 1-19.
- Suparta Munzir dan Hefni Harjani (ed.). 2003. *Metode Dakwah*, Jakarta: Kencana.
- Suryaningsih A. Don. 2006. *Pengaruh Baitul Mal wa Tamwil Terhadap Penduduk Miskin di Jawa Barat*, Laporan Penelitian LP3E Fakultas Ekonomi Unpad.
- Sutrisno Abdullah. 2003. Agama dan Perubahan Sosial. *Jurnal*

- Pemikiran Islam* No. 1 Vol 2 tahun 2003.
- Syaikh Ali Hasan al Halabi. 2015. *ISIS Khilafah Islamiyah atau Khawarij*. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i.
- Syamsudin RS dan Agus Ahmad Syafei. 2002. *Sosiologi Pembangunan*. Bandung: Gerbang Masyarakat Baru Press.
- Syamsul Arifin, *Agama Sebagai Instrumen Gerakan Sosial*. Malang: Universitas Muhammadiyah.
- Syarifudin Jurdi. 2010. *Sosiologi Islam dan Masyarakat Modern*. Jakarta: Kencana.
- Syed Amir Ali, 1967. *Api Islam Sejarah Evolusi dan Cita-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad s.a.w*. Jakarta: PT Pembangunan.
- Takashi Siraishi. 1997. *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*. Jakarta. Grafiti.
- Talcott Parsons. 1991. *The Social System*. London: Routledge.
- Tatang Sumarsono. 1987. *Pemberontakan Cimareme*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Taufik Abdullah (Ed.). 1987. *Sejarah dan Masyarakat, Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Taufik Abdullah. 1979. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Thohir Yuli Kusmanto Titik Sumarti, dkk., 'Gerakan Sosial Ekonomi', *Al-Tahrir*, Vol. 16, No. 1 Mei 2016 : 223 – 245.
- Thomas F. O'dea. 1985. *Sosiologi Agama: Suatu Pengenalan Awal*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Thomas F. O'dea. 1966, *the Sociology of Religion*. New Jersey: Engelwood.
- Thomas Olesen, 2009. 'Social Movement Theory and Radical

- Islamic Activism', *Islamism As Social Movement*, Centre for Studies in Islamism and Radicalisation, Department of Political Science Aarhus University, Denmark.
- Tim Museum Kebangkitan Nasional. 2015. *H.O.S. Cokroaminoto Penyemaia Pergerakan Kebangsaan dan Kemerdekaan*. Jakarta: Museum Kebangkitan Nasional, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Tom Campbell. 1994. *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian, Perbandingan*, Yogyakarta: Kanisius.
- Tolkhah Imam dan Sutarman (ed.). 1989. *Gerakan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Tsabit Azinar Ahmad, 2014. 'Sarekat Islam Dan Gerakan Kiri Di Semarang 1917-1920', *Jurnal Sejarah Dan Budaya*, Tahun Kedelapan, Nomor 2, Desember 2014.
- Tutty Alawiyah, 1997. *Strategi Dakwah di Lingkungan Majelis Taklim*. Bandung: Mizan.
- Tyler T. Roberts. 2002. *Spiritualitas Posreligi*. Yogyakarta: Qalam.
- Umer Chapra. 2000. *Islam dan Pembangunan Ekonomi*. Jakarta: Gema Insani Pers.
- Umer Chapra. 2010. *Peradaban Muslim*. Jakarta: Amzah.
- Umi Rohmah. 'Kontstruksi Identitas Baitul mal wa Tamwil Pasca UU Nomor 1 Tahun 2013 tentang lembaga Keuangan Mikro', dalam *Jurnal Istiqro* Volume 13 Nomor 02
- Undang-undang Nomor 1 Tahun 1965 PNPS
- Ulfah Fajarini. 2011. 'Coping Mechanism dan resistensi dalam Budaya Patriarkhi: Kajian Antropologi Psikologi (Studi Kasus Para Perempuan Jamaah Majelis Taklim Jamiahtunniasa Tangerang Selatan)', *Proceeding PESAT*. Depok: Universitas Gunadarma.

- Uton Muchtar dan Ki Umbara. 1994. *Modana*. Bandung: PT Mangle Panglipur.
- Veithzal Rivai dan Andi Buchari, 2009, *Islamic Economic Ekonomi Syariah bukan Opsi, tetapi Solusi!*, Jakarta: Bumi Aksara.
- W. Gerungan, 2004. *Psikologi Sosial*, Jakarta: Rineka Cipta.
- Walter Frederick Buckley. 1967. *Sociology and Modern System Theory*. Prentice Hall.
- Wardi Bachtiar, 2006. *Sosiologi Klasik*. Bandung: Rosdakarya.
- William E. Deal and Timothy K. Beal, 2004. *Theory for Religious Studies*. New York: Routledge.
- William James. 1961. *The Varieties Religious Experience*. New York: Collier MacMillan.
- Wim van de Donk. Et.all. 2005 *Cyber protest: New Media, Citizens and Social Movements*. London and New York.
- Yadi Janwari. 2000. *Lembaga-lembaga Perekonomian Syariah*. Bandung: Pustaka Mulia dan Fakultas Syariah IAIN SGD Bandung.
- Yadi Janwari. 2015. *Entrepreneurship of Traditional Muslim in Tasikmalaya Indonesia*. Scholar Press.
- Yadi Janwari. 2018. 'Implementasi Ekonomi Islam di Indonesia' dalam Asep Saeful Muhtadi (ed.) *Transformasi Islam di Indonesia Kontemporer*. Bandung: MMR dan Lekkas.
- Yoseph Iskandar. 2005. *Sejarah Jawa Barat*. Bandung: Geger Sunten.
- Zamakhsyari Dhofier. 2011. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*.

Jakarta: LP3ES.

## RIWAYAT HIDUP



Firman Nugraha, lahir dan tumbuh di lingkungan perdesan di Sukabumi, tanggal 9 Oktober tahun 1979. Menyelesaikan pendidikan dasar di SDN Curugkembar II pada tahun 1991, melanjutkan ke SMPN Sagaranten selesai tahun 1994, melanjutkan ke SMUN Sagaranten selesai tahun 1997. Pada tahun 2000 melanjutkan ke IAIN Sunan Gunung Djati Bandung, di Jurusan Manajemen Dakwah, selesai pada tahun 2004. Pada tahun 2007 memantapkan diri untuk melanjutkan studi strata 2 pada konsentrasi Studi Masyarakat Islam bagian dari Prodi Ilmu Agama Islam, Program Pasca Sarjana UIN Bandung, selesai pada tahun 2010. Dan, tahun 2015 melanjutkan lagi studi masih di UIN Bandung pada prodi *Religious Studies* melalui program tugas belajar dari Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama selesai tahun 2018.

Setelah menyelesaikan strata 1 pada tahun 2004, di tahun

2005 mendapat SK CPNS, tahun 2006 PNS penuh dan mengikuti pelatihan syarat menjadi tenaga fungsional widyaiswara, sejak 2006 sampai sekarang bekerja sebagai Widyaiswara. Selain itu, sejak tahun 2015 kembali bergabung dengan almamater di FDK UIN Bandung sebagai dosen luar biasa. Sejak tahun 2020 mengajar juga di Pasca Sarjana IAI Bunga Bangsa Cirebon. Kegiatan-kegiatan kemasyarakatan yang dilakukan diantaranya bersama-sama rekan-rekan semasa di kampus, berkhidmat di keluarga besar MPI PWM Jabar.

Buku ini semoga menjadi bagian dari ikhtiar akademik seperti beberapa karya lain yang telah terbit, *Manajemen Masjid, Panduan Pemberdayaan Fungsi-fungsi Masjid* (2016), *Menjadi Penyuluh Agama Profesional* (2017), *Mereka yang Keluar: TKW dan Perubahan Sosial di Perdesaan* (2018), *Pendidikan dan Pelatihan: Konsep dan Implementasi dalam Pengembangan Sumberdaya Manusia* (2020) dan beberapa artikel di jurnal.

Bersama Istri, Mulyanti, S.Th.I yang dinikahi pada tahun 2005 dan dikaruniai tiga orang anak-anak, Syahara Aghniya Nugraha, Muhammad Favian Nugraha dan Lathif Hilmi Nugraha kini tinggal di Jl. Arcamanik Cilajahilir RT 01 RW 06 Desa Sindanglaya Kecamatan Cimenyan Kabupaten Bandung. Alamat surel: phiemanbdg@gmail.com, firmannugraha@kemenag.go.id.

# INDEKS

## A

Aa Gym 257  
Abdurrahman 3, 239, 313  
Afrika Selatan 2  
agama 1, 4, 8, 12, 13, 18, 19, 25, 28, 31, 33, 35, 37, 39, 43, 45, 52, 55, 56,  
61, 63, 65, 67, 74, 92, 95, 97, 125, 128, 130, 132, 135, 137, 141, 161,  
181, 183, 186, 209, 211, 215, 235, 239, 247, 249, 250, 252, 254, 266,  
288, 290, 298, 306, 315  
Ahmad Dahlan 58  
Almi 4, 15, 296  
Amerika 2, 21, 54  
Amerika Latin 2  
Arjasari 5, 8, 18, 21, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 158, 159, 160,  
161, 162, 163, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 181, 183, 185, 186, 189,  
192, 195, 199, 201, 203, 206, 211, 216, 220, 222, 225, 233, 241, 251,  
259, 264, 268, 272, 281, 285, 287, 289, 297

## B

Bagir 45, 304  
Baitul Mal wa Tamwil 8, 12, 76, 285, 305, 319  
Bank Islam 74, 293, 300, 305, 308  
Bank Muammalat Indonesia 74  
Barat 15, 19, 21, 53, 54, 80, 110, 113, 115, 120, 122, 124, 128, 135, 136,  
144  
Behesyti 34, 35, 37, 313

BMT Dana Akhirat 8, 17, 21, 26, 189, 196, 199, 213, 216, 219, 221, 222,  
224, 226, 233, 235, 241, 248, 254, 258, 268, 270, 272, 274, 276, 281,  
282, 285, 287, 288, 290

Brym 48, 317

Budha 34, 39, 130, 131, 248

## C

Cak Nur 44

Calvinis 18

Cassanova 45, 247, 251

Chambers 83

Chapra 20, 63, 311, 321

Choudhury 66, 312

Cina 57, 135, 215

civil society 3, 319

Cokroaminoto 256, 321

coping mechanism 16

Crabtree 267

cultuur stelsel 113

## D

Daarut Tauhid 257, 304, 309

Damsar 96, 228, 243, 300

Denny JA 260

Diani 5, 23, 29, 227, 258, 290, 301, 311

Durkheim 37, 95, 249, 262, 302

## E

ekonomi Islam 5, 8, 11, 17, 28, 59, 61, 63, 65, 67, 70, 74, 77, 198, 216,

218, 253, 268, 273, 278, 281, 284, 286, 287, 290

Eropa Barat 21

Eropa Belanda 57

Esposito 55, 307

etika sistem ekonomi 7

## **F**

Fajarini 16, 321  
Fazer 36  
FIS 54  
Fisher dan Luyster 39  
framing 22, 25, 50, 235, 287  
Freud 36

## **G**

Geertz 12, 83, 101, 148, 150, 209, 211, 213, 264, 289, 299  
Geimenschaft 83  
gerakan ekonomi 2, 21, 74, 195, 228, 253, 257, 284, 286  
Gerakan Islam 51, 254, 321  
gerakan sosial 1, 5, 10, 11, 17, 21, 23, 25, 26, 29, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 58,  
63, 128, 185, 187, 189, 211, 215, 217, 221, 227, 241, 254, 257, 260,  
261, 263, 265, 268, 285, 287, 289  
gerakan sosial baru 21, 52  
Gerakan Sosial Islam 51, 53, 58, 181, 316  
Gesellschaft 83  
Grameen Bank 242, 259, 271  
Gu Lakudo 13

## **H**

Hardjanti 16, 319  
Hardjono 200, 306  
Harun Nasution 46, 304  
Helmawati 4, 14, 305  
Hendropuspito 37, 299, 305  
Hindu 33, 40, 124, 130, 132, 133, 136  
Hizbut Tahrir 54  
Horton 35, 47, 94, 246, 315

## **I**

Ibn Khaldun 93, 306  
ijarah 280

Ikhwanul Muslimin 54  
innovative collective action 25  
ISIS 54, 319  
Islam 251, 254, 255, 257, 264, 268, 273, 276, 278, 281, 283, 285, 287, 288,  
290, 293, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 302, 304, 307, 309, 310, 311,  
312, 313, 314, 316, 318, 320, 321, 322, 323  
Islamic Development Bank (IDB) 75  
Islamisme 45, 47, 55, 284, 297

## J

Jamaat Al-Islamy 54  
Jamaludin al Afghani 59

## K

keadilan ekonomi 5, 237  
Koentjaraningrat 35, 83, 94, 296, 308  
kolonialisme 2, 56, 59, 64, 73, 84, 87, 215, 217, 235, 236, 253, 255  
Kristen 34, 39, 129, 134, 185  
Kuntowijoyo 20, 194, 308

## M

majelis taklim 3, 5, 14, 15, 17, 184, 190, 192, 194, 225, 227  
Majelis Taklim Al Falah 8, 17, 190, 194, 219, 227, 259, 287  
Majelis Taklim al Falah 5, 23, 190  
Malik 13, 20, 261, 310  
maqashid al-syari'ah 6  
Mark 37, 97, 311  
Maulidizien 7  
McAdam 29, 298, 311  
Meyrowitz 265, 306  
Millie 4, 129, 307  
mobilizing structure 23  
Mojokuto 12, 83, 299  
mudharabah 280, 282  
Muhammad Abduh 59

Muhammadiyah 58, 185, 320  
Muslim modern reformis 13  
Muslim tradisional 13  
musyarakah 280, 282  
Myt Ghamr 74

## **N**

Nabi Muhammad 39, 40, 43, 60, 67, 91, 139, 182, 205, 209, 215, 236,  
239, 320  
Naser Social Bank 74  
Nasr 46, 240, 318  
Nee 19

## **O**

operation of social control 27, 49, 51  
Orde Baru 14, 67, 85, 219, 235, 297  
Organisasi Konferensi Islam (OKI) 75  
Otoritas Jasa Keuangan (OJK) 8

## **P**

Pals 33, 35, 300  
pembangunan berbasis komunitas 154  
perang Aceh 57  
perang Padri 57  
perspektif Ekonomi Islam 72  
Peru 2  
precipitating factors 26  
public sphere discourse 3

## **Q**

qardhul hasan 280

## **R**

R. Bintarto 81, 316  
Rahima Institut 16

Rasyid 14, 295  
revolusi Mullah 54  
riba 7, 59, 71, 73, 77, 208, 227, 241, 269, 283, 287

## S

Sayyid Quthb 56  
self help 265  
Serikat Dagang Islam 57, 235, 256  
Siddiqie 62, 310  
sistem sekuler 6  
Smelser 26, 29, 48, 50, 235, 255, 314  
Sorokin 96  
Stark 12, 28, 38, 249, 317  
Stark dan Glock 39  
structural conduciveness 25, 49, 219  
structural strain 26, 214  
Sumatera Selatan 14, 81, 295  
Sztompka 95, 315

## T

Taliban dan Mujahidin 54  
Tarrow 29, 215, 298, 300, 319  
Taylor 36  
teori mobilisasi sumber daya 21  
the growth of a generalized belief 26, 50  
the mobilization of participant for action 27, 50  
Tibi 45, 55, 284, 297  
Tilly 29, 298  
tindakan ekonomi 5, 12, 20, 60, 62, 64, 65, 66, 69, 103, 202, 211, 248

## U

Universitas Islam Nusantara 14  
University Malaya 14

## **V**

Visi Islam 6

## **W**

Wach 38, 250, 289, 306

Weber 12, 18, 28, 37, 95, 211, 248, 289, 312

Wictorowicz 22, 316

Wictorowizc 29

## **Y**

Yahudi 34, 39

Yani 14, 276, 295

Yavuz 9, 309

## ***REVIEWER LITBANG DIKLAT PRESS***

1. Prof. Dr. HM. Atho Mudzhar
2. Prof. Dr. Imam Tolkhah
3. Dr. H. Agus Ahmad Safei
4. Dr. Iklilah Muzayyanah Dini Fajriyah
5. Dr. Maria Ulfah Anshor

