

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Agama memiliki misi untuk melakukan perubahan.¹ Misi ini diimplementasikan melalui sebuah gerakan sosial.² Terkait dengan hal ini, dapat ditunjukkan bahwa di beberapa Negara, agama menjadi faktor penting lahirnya kesadaran masyarakat untuk melakukan koreksi atas kondisi sosialnya. Sebagai contoh, agama dalam perubahan sosial di Afrika Selatan,³ Agama juga terlibat dalam kesadaran untuk membangun kesejahteraan dalam konteks Amerika,⁴ juga di Amerika Latin, Peru.⁵ Demikian pula halnya dengan Eropa, agama memiliki kontribusi penting sebagai perspektif Eropa untuk melihat kondisi kesejahteraan sosial dan agama bagi pemeluknya.⁶

Konteks Islam dan keindonesiaan, pada masa gerakan fisik perlawanan atas kolonialisme, agama menjadi ikon penting bagi umat Islam

¹ Sutrisno Abdullah, 2003. Agama dan Perubahan Sosial, *Jurnal Pemikiran Islam* No. 1 Vol 2 tahun 2003.

² 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.

³ 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

⁴ 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.

⁵ 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.

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

untuk melakukan gerakan perlawanan baik secara fisik⁷ maupun melalui gerakan ekonomi.⁸ Hal ini menurut Moeslim Abdurrahman⁹ 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.

Kesadaran kolektif ini, bagi umat Islam menemukan spirit yang relevan dengan dimensi teologisnya.¹⁰ Lain dari itu, kesadaran ini juga memiliki saluran yang memungkinkan dapat menjadi penampung gerakan. Pranata penting yang dimiliki umat Islam adalah masjid¹¹ dan majelis taklim¹². Majelis taklim, sebagai wadah perkumpulan untuk aktifitas keagamaan, keberadaannya tidak dapat diabaikan.¹³ Ia hadir dalam setiap

⁷Salahsatu 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).

⁸Gerakan 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.

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

¹⁰Salahsatu spirit mengenai kesadaran kolektif ini, yang dapat diambil dari al Quran adalah sebagaimana termakub dalam Surah *Āli 'Imrān* ayat 110. Lihat dalam Firman Nugraha, 'Penyuluhan Agama Transformatif Sebuah Model Dakwah'. *Jurnal Ilmu Dakwah*. Bandung: FDK UIN Bandung

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

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

¹³Bimas 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 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 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.

komunitas muslim, baik perdesaan maupun perkotaan. Keberadaannya dapat menjadi representasi aktifitas keagamaan kelompok, organisasi kemasyarakatan Islam maupun independen atas prakarsa tokoh.¹⁴ Melihat keberadaannya yang strategis tersebut, idealnya model pemberdayaan masyarakat Islam dapat dimulai dari majelis taklim.¹⁵

Secara umum, majelis taklim memainkan peranan sebagai wadah pembinaan pengetahuan keagamaan yang pada umumnya jamaahnya adalah kaum ibu.¹⁶ Helmawati¹⁷ 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. Julian Millie¹⁸ juga melihat majelis taklim sebagai ruang publik dimana jamaahnya, yang pada umumnya adalah ibu-ibu, dapat memperoleh sejumlah informasi terutama informasi keagamaan.

Sedikit sekali majelis taklim yang memperluas peran fungsinya dari lembaga pendidikan tempat menimba pengetahuan menjadi media gerakan sosial.¹⁹ 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.

¹⁴Rosehan 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.

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

¹⁶Tutty 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.

¹⁷Helmawati, *Pendidikan Nasional...*, 190.

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

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

Konstruksi struktural ini dalam perspektif Diani,²⁰ menjadi peluang sekaligus sumber inspirasi untuk melakukan antitesa menuju kondisi yang dicita-citakan.

Persoalan-persoalan kemanusiaan, salahsatunya, adalah kesejahteraan. Dalam perspektif ekonomi, di mana manusia sebagai pelaku ekonomi, masih ditemukan 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.²¹ Umat Islam, menjadi bagian dari pihak yang terlibat dalam kendala ini. Sementara itu, Islam sebagai agama maupun sumber nilai, memiliki gagasan sosial yang sangat menarik terutama dalam konteks keadilan, termasuk dalam keadilan ekonomi.²²

Gagasan ekonomi Islam bersumber dari al Quran dan Assunah.²³ Visi Islam untuk mewujudkan keadilan merupakan visi Qurani yang dalam tataran praksisnya adalah sunnah Nabi. Nilai-nilai tersebut menjadi etika dalam ekonomi Islam. Inilah yang menjadikannya berbeda dengan sistem lainnya. Ia membentuk pandangan dunia sebagai sasaran dan strategi (*maqashid al-syari'ah*) yang berbeda dengan sistem sekuler dan sedang menguasai dunia saat ini.²⁴ Ekonomi Islam tidak menekankan pada materialisme, tetapi pada kebahagiaan manusia (*falah*) dan kehidupan yang

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

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

²² Gagasan bangunan masyarakat Islam yang maju dengan bersandar pada tata nilai Islam misalnya dikemukakan oleh 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.; 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.

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

²⁴ 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.

baik (*hayatan thayyibah*) atas dasar persaudaraan (*ukhuwah*), keadilan sosial ekonomi, dan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan spiritual umat manusia.²⁵

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

Menurut Maulidizien²⁷ etika sistem ekonomi yang luas ini menekankan keadilan dan produktivitas, kejujuran dalam perdagangan serta kompetisi yang *fair*, pelarangan terhadap penimbunan kekayaan dan pemujaan berlebihan terhadap harta tersebut, serta 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. Dalam hubungan tradisional dan berbasis bunga antara kreditur dan debitur, debitur akan sendirian menanggung kerugian atau meraih keuntungan yang sangat tinggi. Sebaliknya, kreditur mendapatkan uang apapun yang terjadi pada

²⁵ Umer Chapra, *Islam dan Tantangan Ekonomi*, terj. Ikhwan Abidin Basri (Depok: Gema Insani, 2000), 7.

²⁶ 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.

²⁷ 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.

hasil usaha atau bisnis tersebut.²⁸ Islam mengajarkan risiko kerugian ditanggung bersama-sama.²⁹ Dengan kata lain, 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. 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*.³⁰ Pada tahun 2015 seperti terlihat dalam data Otoritas Jasa Keuangan (OJK) menunjukkan keberterimaan konsep Islam dalam keuangan oleh para nasabah. Pertumbuhannya menunjukkan kecenderungan yang positif. BMT di 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 jumlahnya menurut Asosiasi BMT Seluruh Indonesia (ABSINDO) mencapai 5000.³¹

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 kemajuan ekonomi perdesaan di sisi lain. Semenjak didirikan sampai saat ini telah menunjukkan pertumbuhan yang signifikan. Dari asset dana yang dikelola sebesar Rp. 10.000.000,00 (Sepuluh Juta Rupiah), kini

²⁸ 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.

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

³⁰ 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.

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

mencapai 6,5 Milyar.³² Keberadaanya mampu menjadi oase ditengah 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 BMT Dana Akhirat, sampai tahun 2016 telah mencapai 1515 orang³³ 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. Apa yang ditemukan tentang peran identitas dalam gerakan ekonomi, mirip dengan temuan Yavuz³⁴ yang menunjukkan bentangan ruang peluang telah menjadi fasilitas untuk lahirnya sebuah gerakan dengan mengeksplorasi makna, identitas dan norma budaya. 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*)

³² 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.

³³ Wawancara dengan Aep Supriadi dan Data Keanggotaan BMT, 4 Januari 2017.

³⁴ 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).

sebagai sumber ekonomi keluarga.³⁵ Masyarakat perdesaan cenderung dianggap tradisional, suatu sikap yang lebih mudah menerima dan berdamai dengan keadaan daripada melakukan upaya konstruktif untuk melakukan perubahan.³⁶

Keterlibatan Muslim perdesaan dalam membangun kegiatan perekonomian umat melalui aktivitas bersama seakan mengukuhkan tesis bahwa pertentangan cenderung melahirkan gerakan perlawanan.³⁷ Pertentangan yang terjadi bisa saja dalam bentuk peminggiran oleh struktur, yaitu abainya pemerintah dalam menyediakan dukungan keuangan secara kelembagaan dalam pembangunan perdesaan.³⁸ Suatu sikap rasional dalam pilihan ekonomi ketika 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. Masih memerlukan faktor lain seperti adanya aktor gerakan, kontrol sosial yang terjadi, termasuk juga peminggiran yang ditawarkan kepada anggota gerakan sebagai pemeliharaan keyakinan. Terakhir, tercapainya tujuan gerakan ditandai dengan aktifnya mobilitas sumberdaya yang tersedia.³⁹

Atas kenyataan ini menjadi penting dan menarik untuk dilakukan penelitian. Hasil studi ini nanti dapat memperkaya teori tentang gerakan sosial keagamaan yang diprakarsai oleh Muslim perdesaan di satu sisi, serta

³⁵ 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).

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

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

³⁸ 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 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.

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

di sisi lain peran serta lembaga keagamaan sebagai wadah yang menampung aspirasi jamaah yang diprakarsai oleh masyarakat sendiri sehingga bersifat otonom.⁴⁰ Hasil penelitian 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 termasuk di perdesaan.⁴¹

B. Rumusan Masalah Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, pernyataan masalah (*problem statement*) dalam penelitian ini adalah gerakan sosial ekonomi keagamaan di perdesaan terbentuk antara spirit agama dengan kondisi sosial yang sedang berlangsung. Berangkat dari pernyataan masalah tersebut, maka pertanyaan penelitiannya adalah:

1. Apa yang menjadi latar belakang lahirnya gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
2. Apa bentuk gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
3. Bagaimana mobilisasi partisipan dalam gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
4. Bagaimana peran aktor pembentukan gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
5. Bagaimana kontribusi agama dalam gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
6. Bagaimana peran kontrol sosial dalam keberlangsungan gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?

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

⁴¹ Survei Ali Sakti menemukan gejala bahwa pertumbuhan BMT sebagai wadah ekonomi umat lebih banyak ditemukan di kota. Meski penelitian ini bukan 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 survei 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)

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk menjawab *problem statement* bahwa gerakan sosial ekonomi keagamaan di perdesaan terbentuk antara spirit agama dengan kondisi sosial yang sedang berlangsung. Secara khusus untuk menemukan:

1. Latar belakang lahirnya gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
2. Bentuk gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
3. Mobilisasi partisipan dalam gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
4. Peran aktor dalam pembentukan gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
5. Kontribusi agama dalam gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?
6. Peran kontrol sosial dalam keberlangsungan gerakan sosial ekonomi muslim perdesaan?

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Secara teoritis, hasil penelitian ini diharapkan memperkaya khazanah keilmuan terutama dalam studi agama dan “pengaruh”-nya terhadap pemeluknya, terutama dalam pembentukan gerakan sosial. Berbeda dengan kajian-kajian klasik tentang gerakan sosial yang lebih dominan dalam spektrum sosial politik baik bersumber dari pemikiran agama atau ideologi lainnya.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan memberikan sumbangan pemikiran untuk kemajuan pengelolaan Majelis Taklim sebagai wadah gerakan umat Islam yang bergerak bukan hanya dimensi pendidikan, melainkan juga dimensi sosial ekonomi. Sehingga terjadi pemberdayaan umat yang komprehensif dan signifikan, karena majelis taklim keberadaanya sangat strategis. Selain itu, juga diharapkan memberikan kontribusi praktis bahwa gerakan ekonomi umat dapat dilakukan melalui penguatan lembaga keuangan yang berbasis pada masyarakat.

E. Studi Terdahulu

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 rujukannya ke hasil riset Max Weber tentang pertautan agama dengan pilihan rasional yang bermuara kepada kapitalisme.⁴² Hasil riset Weber ini telah banyak mengilhami peneliti berikutnya seperti Rodney Stark yang membuktikan kaitan antara keimanan dengan tindakan ekonomi yang ia sebut dengan ekonomi religius.⁴³

Riset dengan tema yang sama di Indonesia pernah dilakukan oleh Clifford Geertz di Mojokuto. Hasil dari studinya ini menunjukkan bahwa kaum santri berhasil menunjukkan etos ekonomi positif. Geertz menemukan bahwa mereka yang berhasil dalam bidang ekonomi berasal dari kaum reformis puritan yang dalam kategorinya disebut kaum santri.⁴⁴ 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 M. Luthfi Malik yang meneliti transformasi sosial keagamaan Muslim migran di Gu Lakudo.⁴⁵ 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.

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

⁴³ 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).

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

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

Penelitian yang mirip tentang agama dan ekonomi juga dilakukan oleh Yadi Janwari pada komunitas Muslim tradisional di Tasikmalaya.⁴⁶ Penelitiannya ini berpusat kepada pemahaman keagamaan kaum Muslim tradisional hubungannya dengan etos kewirausahaan. Hasil risetnya menunjukkan bahwa perilaku ekonomi justru ditemukan lebih kuat pada muslim tradisional daripada muslim modern reformis ketika bertemu dengan pilihan rasional.

Berbeda dengan peneliti-peneliti tersebut di atas, meskipun penelitian ini memiliki fokus utama yang mirip, yaitu antara agama dengan ekonomi, namun dilihat dalam konteks gerakan sosial. Artinya, gagasan keagamaan sebagai sumber nilai dalam perilaku ekonomi baru akan menemukan bentuknya yang nyata ketika faktor-faktor determinan dalam gerakan sosial ditemukan. Maka, dalam penelitian ini, pemahaman keagamaan baru akan bermakna dalam konteks gerakan ekonomi ketika ada faktor-faktor yang memenuhi terwujudnya sebuah gerakan sosial, bukan lagi hanya dengan pilihan rasional.

Adapun tentang ekonomi perdesaan, salahsatu riset yang menarik adalah disertainya Amelia A. Yani.⁴⁷ Risetnya ini mengangkat keberhasilan kaum petani pedesaan untk lolos dalam krisis moneter di penghujung Orde Baru. Ia membuktikan bahwa koperasi bisa menjadi bagian penting dalam kemajuan perekonomian perdesaan meskipun anggotanya adalah 95% para petani. Perbedaan penelitian ini dengannya adalah pada bentuk gerakan. Yani menekankan pada koperasi pada umumnya, sementara penelitian ini pada bentuk BMT yang pasti memiliki muatan dan simbol agama.

Sementara itu, Studi tentang majelis taklim telah dilakukan oleh beberapa akademisi. Diantaranya setingkat penyelesaian Program Doktor, Magister, Sarjana, maupun penelitian independen oleh lembaga non

⁴⁶ Yadi Janwari, *Entrepreneurship of Traditional Muslim in Tasikmalaya Indonesia*, (Scholar Press, 2015), 240.

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

pemerintah. Ali Mursyi Abdul Rasyid,⁴⁸ 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,⁴⁹ menyusun disertasi di Universitas Islam Nusantara pada tahun 2013 dengan fokus Majelis taklim sebagai lembaga pendidikan non formal. Diantara temuan pentingnya mengenai majelis taklim adalah peran dan fungsinya sebagai lembaga pendidikan non formal dianggap mampu meningkatkan pengetahuan keagamaan jamaah. Pada gilirannya pengetahuan keagamaan ini mendorong peningkatan kualitas iman yang berujung pada perbaikan keberagamaan keluarga. Dalam studi ini jamaah 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.

Amri Almi⁵⁰ 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 disertasi penulis. Namun berbeda dari sisi analisis teori dan lokus kajian. Amri Almi melakukan penelitian tesisnya di Desa Rambah Hilir Timur Kecamatan Rambah Kabupaten Rokan Hulu. Diantara kesimpulan penelitiannya menyebutkan bahwa majelis taklim memiliki kekuatan untuk melakukan pemberdayaan masyarakat dilihat dari modal sosial yang dimilikinya, yaitu kepatuhan

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

⁴⁹Helmawati, *Pendidikan Nasional dan Optimalisasi Majelis Taklim* (Jakarta: Rineka Cipta, 2013).

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

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 Julian Mille⁵¹ 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. Maksudnya meliputi semua aktifitas dakwah baik 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 Dini Anitasari (dkk.).⁵² Penelitian 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 Ulfah Fajarini.⁵³ Studinya ini menemukan bahwa majelis taklim menjadi arena

⁵¹Julian Millie, *Islamic preaching and women's spectatorship* ...166.

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

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

perlawanan perempuan selaku jamaah majelis taklim terhadap budaya patriarkhi. 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 Sri Hardjanti,⁵⁴ Penelitiannya ini menemukan bahwa kesadaran perempuan untuk menarasikan identitas dirinya yang otonom tidak datang secara tiba-tiba, tetapi 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.

Meskipun sama-sama memiliki irisan sumberdaya penelitian pada msjelis taklim, namun penelitian ini berbeda dengan yang telah disebutkan di atas. Dalam penelitian ini, majelis taklim dibaca sebagai modal mobilisasi sumberdaya gerakan dengan ciri umumnya yang berisi kaum ibu dengan kesediaannya untuk terlibat dalam tindakan kolektif khas perdesaan secara alamiah. Dengan demikian, penelitian ini tidak melihat majelis taklim sebagai medan perlawanan kaum ibu dalam konteks gender, atau sekedar

⁵⁴Sri Hardjanti, *The women m, ovement 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>.

lembaga dengan fungsi transmisi pengetahuan keagamaan. Lebih dari itu, majelis taklim dapat menjadi sumberdaya gerakan yang menjadi kesempatan terdekat untuk melakukan pemberdayaan ekonomi melalui dorongan faktor determinan lainnya, termasuk aktor atau agen perubahan yang mampu membaca dan melakukan aksi transformatif di perdesaan.

F. Kerangka Pemikiran

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

Pertautan agama dengan ekonomi memang menemukan momentumnya ketika Weber memublikasikan hasil risetnya pada kebangkitan Calvinis sebagai representasi nilai-nilai agama dengan kelahiran kapitalisme. Meski memang seperti diakuinya, dalam kebangkitan ekonomi kapitalis ini juga ditopang oleh pilihan-pilihan rasional. Konteks berpikir rasional ala Barat menjadi salahsatu 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

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

⁵⁶ 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).

⁵⁷ Jurgen Habermas, *Religion in the Public Sphere*, *European Journal of Philosophy* 14:1. (Polity, 2006), 1–25.

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, Victor Nee⁵⁸ menyoal tingkahlaku manusia diengaruhi 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,⁵⁹ menelaah keteraturan stuktur kelembagaan formal yang bersinergi dengan kelembagaan informal yang membentuk jejaring sosial dalam memfasilitasi, memotivasi serta mengatur tindakan ekonomi baik individu maupun kolektif. Menurut Luthfi Malik,⁶⁰ 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

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Luthfi Malik, *Etos Kerja*.....,36.

⁶⁰ Luthfi Malik, *Etos Kerja*.....,38.

kuat dalam mendorong atau menghambat kemajuan ekonomi kelompok-kelompok masyarakat di perdesaan maupun di perkotaan.

Merujuk ke pemikiran ini, Islam seperti dikemukakan Kuntowijoyo⁶¹ 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 Umer 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 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.⁶² 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.

⁶¹ 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).

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

Dalam 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. Jika dalam studi-studi gerakan sosial yang berkembang pada tahun 1940-1960-an gerakan sosial dianggap sebagai gejala penyimpangan (*deviant*), irasional dan dianggap penyakit sosial, maka dalam studi-studi yang berkembang pada 1960-1970-an dan 1980-an hingga sekarang, gerakan sosial dipandang sebagai gejala positif yang kelahirannya didasari oleh alasan-alasan rasional.⁶³

Quintan Wiktorowicz⁶⁴ 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 Wiktorowicz 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.⁶⁵

⁶³ 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.

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

⁶⁵ Simone I. Flynn, *New Social Movement Theory, Sociology Reference Guide*.

Kemunculan gerakan sosial tidak luput dari faktor *grievance* (keluhan) atau *social discontent* (perasaan tidak puas masyarakat). Faktor *grievance* ini yang mendorong munculnya gerakan sosial 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.⁶⁶ 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 Dela Porta dan Mario Diani,⁶⁷ 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.⁶⁸

Namun gerakan sosial akan menghadapi rintangan dalam meraih hasil yang diharapkan bilamana tidak didukung organisasi gerakan yang baik. Dengan kata lain, meski terdapat peluang politik tetapi gerakan sosial tetap sukar berkembang bila tidak didukung oleh kemampuan mengorganisir massa atau membangun jaringan antar kelompok-kelompok gerakan, maka akan menuai kegagalan. Dalam kaitan ini, dibutuhkan konsep *mobilizing structure* (mobilisasi struktur) yang dapat menjelaskan

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

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

⁶⁸Charless Tilly, *Social Movements and (All Sorts of) Other Political Interactions...*, 454.

bahwa gerakan sosial itu membutuhkan organisasi, baik organisasi formal maupun tidak. Namun, organisasi gerakan haruslah memiliki struktur yang mudah untuk dimobilisir. Dalam konsep *mobilizing structure* ini menekankan pentingnya peranan aktor atau *agent* untuk memobilisasi struktur organisasi agar gerakan sosial mencapai hasilnya. Dalam konteks ini, Majelis Taklim al Falah dapat dianggap sebagai agen dalam gerakan sosial yang dilakukan jamaahnya.

Menurut Mc Adam, McCarthy, dan Zald,⁶⁹ 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. Dalam gerakan organisasi sosial kerap menggunakan organisasi rakyat, maka struktur organisasi rakyat ini harus memberikan ruang untuk memudahkan aktor atau agen melakukan mobilisasi, sehingga agenda gerakan membuahkan hasil.

Gerakan sosial dalam mencapai tujuannya membutuhkan pula *innovative collective action* (inovasi tindakan kolektif) 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

⁶⁹ 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.

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.⁷⁰

Neil J. Smelser⁷¹ 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, 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.

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

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

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 meskipun 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 biasanya memiliki tabungan bersama di luar kencleng 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 penelitian ini menggunakan beberapa teori. Teori induk utama atau *Grand Theory* menggunakan teori Max Weber tentang agama dan ekonomi yang terdapat dalam *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.⁷² Teori Weber ini cukup klasik namun dalam perkembangannya diperkuat oleh teori Rodney Stark tentang ekonomi religius seperti dapat ditemukan dalam *Dynamics of Religious Economies*⁷³ maupun dalam *American Piety*⁷⁴. Pada tataran *middle range theory*, menggunakan teori-teori ekonomi Islam⁷⁵ terutama kaitannya dengan praksis ekonomi Islam seperti dalam pembiayaan syariah

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

⁷³ 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.

⁷⁴ 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).

⁷⁵ 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)

melalui *Baitul Mâl wa Tamwil*.⁷⁶ Selain itu juga teori-teori perdesaan dan kehidupan ekonomi pertanian di perdesaan.⁷⁷ Karena penelitian ini melihat ekonomi sebagai sebuah gerakan, maka teori sosiologi juga digunakan untuk menelaah satuan analisis dalam penelitian.⁷⁸ 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 Neil J. Smelser,⁷⁹ Mario Diani,⁸⁰ Sidney Tarrow,⁸¹ Charles Tilly,⁸² Quintan Wiktorowicz,⁸³ McAdam,⁸⁴ dan beberapa ahli lainnya.

⁷⁶ Karnaen Perwataatmadja dan M. Syafi'i Antonio, *Apa dan Bagaimana Bank Islam* (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1992); Ahmad Hasan Ridwan, *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).

⁷⁷ Ferdinand Tonnies, *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).

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

⁷⁹ Neil J. Smelser, *Collective Behaviour and Social Movement* (New York: the FreePress, 1962).

⁸⁰ 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).

⁸¹ Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, second edition. (United Kingdom: Cambridge University Press. 2011); David Meyer dan Sidney Tarrow. *The Social Movement Society* (Rowman & Littlefield, 1998).

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

⁸³ Quintan Wiktorowicz (ed.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. (Bloomington: Indiana University Press, 2004).

⁸⁴ 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).

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

