

# Agama dan Pembangunan: Beragam Pandangan dalam Melihat Keberkaitan Agama terhadap Proses Pembangunan dan Modernisasi

Anwar Firmansyah<sup>1</sup> dan Tiffany Setyo Pratiwi<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Fakultas Ilmu Sosial dan Politik, Universitas Gadjah Mada, Indonesia,  
anwarfirmansyah24@gmail.com

<sup>2</sup>Fakultas Humaniora, Universitas Teknologi Yogyakarta, Indonesia,  
tiffanysubarman@gmail.com

## ABSTRACT

*The modernization era began after the mid-twentieth century. The religious influence for development is not too significant, even people was assuming that religious's influences in the development process as a threat. In modern era, religion is viewed more as private matters, than as public matters that could be included to common goods sector. This study attempts to explore the possibility of religious involvement to the development agenda and analysing the religion in Indonesia as a focus of discussion. By using the descriptive method with a qualitative approach, the authors took a specific case from three religions: Islam in Indonesia, Protestant in Max Weber Perspective and Tokugawa Era in Japan, which is describing about the development agenda process as result of religious ideas. The results of this study indicate that the involvement of religious ideas and spirituality can be contribute to the development process if modernism for development purposes is seen as constructive rather than as a conflict, and supporting by Ummah with solidarity value base.*

**Keywords:** Religion, Development, Islamic, Protestant Ethic, Tokugawa Religion

## ABSTRAK

Introduksi mengenai modernisasi mulai mengalami reorientasi pasca pertengahan abad ke-20. Keterlibatan pengaruh agama dalam narasi pembangunan mulai dikesampingkan, bahkan diasumsikan bahwa pengaruhnya dalam proses pembangunan sebagai ancaman. Dalam narasi modern, agama lebih dipandang sebagai *private matters*, bukan sebagai *public matters* untuk diturutsertakan dalam kemaslahatan umum. Tulisan ini mencoba menelusuri kemungkinan terlibatnya agama dalam agenda pembangunan dengan dinamika keberagamaan di Indonesia sebagai ruang lingkup pembahasannya. Melalui pendekatan deskriptif dengan menggunakan data dari studi pustaka, Penulis mengambil pembahasan utama yang memaparkan tiga agama dengan kasus yang berbeda, diantaranya: Islam di Indonesia, Protestan dalam perspektif Max Weber, dan Era Tokugawa di Jepang, yang menjelaskan tentang proses dan agenda pembangunan sebagai hasil dari ide-ide agama. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa keterlibatan ide-ide agama dan spiritualitas dapat berkontribusi terhadap proses pembangunan apabila modernisasi dipandang sebagai sesuatu yang konstruktif bukan sebagai konflik, serta didukung dengan nilai solidaritas dari Ummat.

**Kata Kunci:** Agama, Pembangunan, Islam, Etika Protestan, Agama Tokugawa

## Pendahuluan

Topik-topik pluralisme dapat dikatakan bangkit menjadi salah satu isu utama yang terus digulirkan pasca reformasi. Hal ini setidaknya mengindikasikan dua kemungkinan. *Pertama*, ada keinginan kuat bangsa ini untuk meningkatkan kerukunan antar golongan masyarakat sebagai bangsa dengan identitas

yang multikultural dan heterogen. *Kedua*, hal ini dapat pula menjadi pertanda bahwa masih bermasalahnya aspek pluralisme di tataran masyarakat akar rumput sehingga harus terus digodok agar segera berada pada level ideal yang diharapkan.

Sepertinya, kemungkinan kedua inilah yang harus mendapatkan perhatian yang lebih serius. Jika kita refleksikan dari hasil-hasil

studi terkini mengenai topik terkait pluralisme, terlebih yang berangkat dari motif keagamaan, sebagai contoh misalnya hasil studi Ali-Fauzi<sup>1</sup> tentang *Pola-pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008)* yang menemukan bahwa dalam rentang periode tersebut, setidaknya terjadi 832 insiden konflik keagamaan di Indonesia, dengan 34 persen di antaranya berakhir dengan kekerasan. Dalam kurun waktu 19 tahun tersebut, tercatat pula konflik beragama telah memakan setidaknya 55 ribu korban jiwa serta rusaknya 1.993 bangunan, termasuk di antaranya 70 rumah ibadah. Secara akumulatif, isu-isu berbasis sektarian, isu komunal dan pemahaman yang berujung pada aksi terorisme menjadi pemicu utama terjadinya konflik keagamaan yang menimbulkan kerugian cukup masif tersebut. Merujuk pada data yang lebih kontemporer, sepertinya permasalahan ini tidak pula mengalami perbaikan yang signifikan. Berangkat dari laporan Komnas HAM<sup>2</sup> tentang Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan, selama 2016 saja terdapat 97 pengaduan mengenai pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan. Angka tersebut naik dari tahun sebelumnya yang hanya berjumlah 87 pengaduan. Klaim kebenaran yang diperkokoh oleh aspek solidaritas afektif sering menjadi landasan bagi kelompok-kelompok beragama untuk kemudian bersikap permisif dan menjustifikasi aksi-aksi kekerasan yang dilakukan.<sup>3</sup> Memprihatinkannya lagi, dua aspek ini pula yang sering dijadikan komoditas untuk tujuan-tujuan politis. Sebagai gambaran, kita ambil saja kontestasi dinamika kampanye & Pilkada DKI sepanjang 2016-2017 lalu. Dalam sebuah seminar berjudul “Analisis

Demografis Pilkada di Indonesia”, Pusat Studi Kebijakan dan Kependudukan UGM mengungkapkan bahwa kampanye berbasis agama menjadi pola kampanye paling potensial dalam meningkatkan dukungan elektoral dan tercatat paling sering digunakan oleh masing-masing kontestan. Penggunaan isu-isu segmental untuk kepentingan politik semacam ini tentu saja berpeluang mempertegas politik identitas berlandaskan keagamaan yang memiliki kecenderungan buruk untuk berujung pada sikap intoleransi dan saling mengintimidasi antar golongan umat.

Dari rentetan konflik keagamaan yang ada, kita tidak perlu pula bersikap naif untuk melihat bahwa umat muslim sebagai kelompok pemeluk agama mayoritas di Indonesia menjadi kelompok yang paling sering terseret ke dalam arus konflik tersebut. Meskipun secara ideal, perihal nilai kebenaran (*truth*) dan solidaritas sebagai doktrin yang digunakan untuk berkonflik atau dimanfaatkan untuk kepentingan kekuasaan yang berujung pada konflik-konflik horizontal, dapat menjadi energi yang luar biasa pula jika diarahkan untuk kepentingan-kepentingan pembangunan.

Namun, secara institusional maupun konstitusional terdapat semacam hubungan canggung antara entitas Islam dengan entitas Negara yang seringkali ditemukan di negara-negara dengan muslim sebagai masyarakat mayoritasnya.<sup>4</sup> Hubungan canggung yang dimaksud adalah pemerintah dan organisasi Islam misalnya yang sering berbeda pandangan dalam sebuah kebijakan hingga ketegangan-ketegangan. Hal ini berangkat dari apatisisme—baik dari perspektif modernisme Barat bahkan tak jarang pula dari kelompok masyarakat muslim itu sendiri—mengenai sejauh mana Islam dapat dijadikan sebagai fondasi membangun negara melalui tawaran yang empiris. Konsepsi kecanggungan antar kedua entitas ini terlihat pula dari tesis Geertz dari

---

<sup>1</sup> Ihsan Ali-Fauzi, et. al, *Pola-Pola Konflik Keagamaan Di Indonesia (1990-2008)*. Laporan Penelitian. Jakarta: YWMP. 2009

<sup>2</sup> Komnas HAM RI. *Laporan Tahunan: Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan 2016*. Jakarta: Komnas HAM RI. 2016

<sup>3</sup> Firdaus M Yunus, *Konflik Agama Di Indonesia: Problem Dan Solusi Pemecahannya*. Vol. 16 (2), hal. 207-228. Jurnal Substantia. 2014.

---

<sup>4</sup> Abd. Asis T. et. al, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru (1966-1994)*. No. 8 (2a), (pp 201-212). BPPS UGM. 1995

studinya di Jawa dan Maroko<sup>5</sup> yang mengungkap bahwa berkembangnya paham sufisme di kedua kawasan tersebut menimbulkan tendensi untuk mensakralkan jabatan politik yang ironisnya memicu stagnansi bagi perkembangan politik itu sendiri.

Lalu adakah kemungkinan untuk mengarahkan energi yang luar biasa besar tersebut untuk tujuan yang lebih produktif, seperti halnya guna memotori pembangunan? Berikut kita coba kaji secara lebih lanjut.

### **Mengurai Keberkaitan Agama dan Pembangunan: Konflik atau Kooperatif?**

Wacana tentang agama dan pembangunan merupakan sebuah wacana yang sudah lama ada dalam pembahasan ilmu sosial. Bahkan boleh dikatakan rasionalitas yang menjadi salah satu pilar pembangunan lahir dari dialektika keagamaan, seperti yang dituangkan Max Weber dalam esainya berjudul *The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*. Pengamatan Weber terhadap tradisi Judeo-Christian dari era ide-ide Katolisisme, Lutherianisme, terutama fokusnya pada etika Calvinisme—sebagai masyarakat Kristen Puritan yang doktrinnya mulai muncul pada abad ke-16an—memberikan sumbangsih luar biasa dalam perdebatan di lingkup akademik mengenai berlangsungnya transformasi tatanan masyarakat dari era tradisional menuju masyarakat baru yang hidup berlandaskan rasionalitas.

Diketahui dari tesis Weber<sup>6</sup> setidaknya terdapat dua doktrin utama kepercayaan yang diinisiasi oleh John Calvin tersebut yang pada akhirnya memposisikannya pada etika rasionalitas. *Pertama*, Calvinisme, layaknya aliran agama lainnya, tetap percaya bahwa Tuhan sebagai zat yang menciptakan alam

semesta. Yang membedakannya ialah, Calvinisme meyakini bahwa setelah proses penciptaan selesai, Tuhan tidak memiliki kepentingan lagi untuk bermanifestasi terhadap perkembangannya (*no longer manifesting an overweening interest in its development*). Tidak ada lagi pengamatan Tuhan secara lebih lanjut terhadap setiap kejadian yang dilakukan, yang didengar, bahkan yang diucapkan dan yang menjadi pikiran ummat-Nya. Oleh karena itu, Weber menyimpulkan bahwa penganut aliran Calvinisme memiliki kebebasan untuk berfikir & bertindak mengenai urusan-urusan duniawi, fisik dan perihal material lainnya. *Kedua*, Calvinisme percaya bahwa setiap perilaku individu pada akhirnya memiliki ganjarannya masing-masing yang dipredeterminasikan sejak lahir dan tak terungkap hingga setelah kematian (*salvation or damnation in the afterlife*). Manusia manapun tidak akan mengetahui bagaimana takdir Tuhan yang telah ditetapkan terhadap mereka, bahkan bagi yang taat beragama sekalipun. Namun, bukannya terjebak dalam hedonisme duniawi untuk menghindari dari takdir yang telah ditentukan tersebut, penganut aliran Calvinisme malah terbentuk secara disiplin untuk berusaha keras di dunia, bukan untuk tujuan keduniaan, melainkan untuk terpilih agar termasuk ke dalam golongan orang-orang suci (*saints*) yang mendapatkan takdir kebahagiaan di akhirat.

Weber mengamati bahwa dua prinsip inilah yang akhirnya memunculkan etos dikalangan penganut aliran Calvinisme yang ia istilahkan sebagai '*inner-worldly asceticism*'<sup>7</sup> *Inner-worldly* menunjukkan perilaku keterbukaan penganut Calvinisme terhadap realitas sosial-ekonomi dan *asceticism* merujuk pada usaha dan kerja keras bukan untuk tujuan duniawi semata sebagai fundamen utamanya, namun lebih kepada kepentingan religius-transendental. Prinsip inilah yang sedikit banyak juga bersinggungan dengan semangat kapitalisme di mana terdapat aspek investasi dan penumpukkan keuntungan yang dihasilkan

<sup>5</sup> Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays On Religion In A Post-Traditional World* (pp. 157). California: University of California Press. 1991

<sup>6</sup> Richard Peet dan Elaine Hartwick, *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives* (2nd Edition) (pp. 108-109). NY: The Guilford Press. 2009.

<sup>7</sup> Ibid

dari proses investasi tersebut yang menjadikan penganut Calvinisme cenderung merepresentasikan ‘manusia ekonomi modern’ melalui basis kepercayaannya. Seperti yang dituliskan oleh Richard Peet & Elaini Hartwick<sup>8</sup>:

*“In term of this connection with capitalism, Calvinists considered themselves ethically bound to sustain profitability through relentless, steady, and systematic activity in business. They strove for maximal returns on invested assets and yet abstained from immediate enjoyment of the fruits of their activity. Hence capital accumulated through continous investment and the repression of all-too-human feelings of solidarity toward other.”*

Sedikit lebih kontemporer, kita juga kemudian dapat merujuk pada tulisan Robert N. Bellah berjudul *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan* yang menggunakan kerangka kerja sosiologis Max Weber dalam mengamati Etika Protestan untuk digunakan pula dalam mengkerangkai kemajuan pembangunan Jepang yang pesat di era Tokugawa yang dimulai dari awal Abad ke-15 dan berakhir di penghujung Abad ke-17. Bellah menemukan terdapat pengaruh aliran-aliran agama Budha dan Konfusianisme yang dimodifikasikan dengan kultur kehidupan masyarakat Jepang yang dipengaruhi oleh konsep-konsep ajaran Shinto. Peleburan inilah yang kemudian melahirkan etos-etos kerja masyarakat pra-industrial Jepang yang terus berlangsung hingga era perekonomian modern saat ini, seperti: menahan diri (*self-restrain*), kerja produktif dan ketahanan serta konsistensi dalam meraih tujuan yang telah ditetapkan—yang apabila diistilahkan oleh tesis Weber sebagai Etika Protestan. Kita ambil saja contohnya sistem perekonomian Jepang yang dipengaruhi paham Confusianisme yang melihat bahwa terdapat keterkaitan secara

langsung antara moralitas dan kesejahteraan ekonomi. Untuk urusan kebijakan ekonomi, para pemikir Konfusian menawarkan pandangan bahwa jumlah produsen harus lebih dominan dari konsumen. Sehingga meskipun aktivitas produksi terus digenjot, penghematan dalam hal pengeluaran tetap tak bisa dinegasikan. Hanya dengan begitu sumber daya ekonomi potensial untuk tercukupi bagi seluruh masyarakat. Dan kesadaran ini turut pula dimanifestasikan ke dalam kesadaran para elit Jepang untuk memiliki sikap hemat dalam menjalankan kekuasaannya. Hal ini tercermin dari tulisan Kaibara Ekiken (1630-1714), seorang filsuf Neo-Konfusianis sekaligus guru sosiologis dan spritualis Jepang di era Tokugawa yang dalam bukunya berjudul *Kunshikun* menuliskan:

*“Jika penguasa ingin memerintah rakyatnya dengan kebajikan, dia harus melaksanakan sikap hemat. Produktivitas tanah ada batasnya, sehingga jika penguasa terbiasa mewah-mewah dan boros, sumber daya yang ada dalam kekuasaannya akan segera kering dan dia akan berada dalam kesulitan untuk mencukupi kebutuhannya. Semua penguasa yang bijak selalu hemat. Sikap hemat, memang dasar kebajikan yang penting bagi penguasa.”*

Etos ekonomi hemat ini dipegang teguh oleh para samurai sebagai elite pemerintahan feudal militeristik kekaisaran Jepang di era Tokugawa, yang kemudian dikemas ke dalam etika Bushidō sebagai *codes of honour* yang mendikte gaya hidup para samurai. Meskipun tidak terlibat langsung dalam kegiatan bisnis, perilaku hemat para samurai cukup signifikan dalam mempengaruhi perilaku elite pemerintahan yang mengurus langsung urusan perekonomian dan para penggiat bisnis, terutama di zaman kekaisaran Meiji.<sup>9</sup>

Namun, introduksi mengenai ide-ide modernisasi sepertinya mulai mengalami

<sup>8</sup> Ibid, pp. 110

<sup>9</sup> Robert N. Bellah, op. cit, pp. 136

reorientasi pasca pertengahan abad ke-20, serentak dengan berakhirnya Perang Dunia II. Keterlibatan pengaruh agama dalam ide-ide pembangunan mulai dikesampingkan, bahkan diasumsikan bahwa pengaruhnya dalam proses pembangunan sebagai ancaman. Tak hanya di Dunia Barat, di berbagai negara berkembang di seluruh dunia pun, paham tentang agama sebagai urusan privat (*private matters*) mulai menjadi pemahaman awam. Fenomena ini kemudian tak ayal turut mereduksi peran-peran aktor yang berangkat dari motivasi keagamaan untuk berpartisipasi dalam urusan publik (*public matters*). Kutipan singkat namun cukup mengena dari William Tyndale berikut mungkin relevan dijadikan sebagai gambaran stigmatis betapa terkikisnya peran agama dari proses modernisasi. Tyndale menyebutkan: ‘*it is impossible to talk of religions in general without giving a false picture*’.<sup>10</sup> Dari kutipan singkat itu kita dapat membaca bahwa tidak ada kepercayaan, atau tidak dimungkinkan untuk dilibatkannya nilai-nilai agama yang berkuat pada isu etis dan moral di tengah upaya pembangunan karena sifatnya yang seringkali kontradiktif dengan aspek rasionalitas. Kompleksitas inilah yang sering dihadapi oleh organisasi berbasis keagamaan untuk terlibat dalam agenda pembangunan. Di satu sisi, pakem pembangunan era modern berlangsung dalam transformasi yang cepat dan mendalam (*abrupt and profound transformation*) dalam merubah perilaku masyarakat tradisional untuk beranjak ke dalam peradaban baru sesuai standar modernitas. Sedangkan untuk melakukan hal yang sama, organisasi harus menghadapi semacam *trade-off*, yaitu bagaimana merekonsiliasikan nilai-nilai kearifan tradisional keagamaan dengan perubahan-perubahan yang diperlukan demi tujuan pembangunan.<sup>11</sup>

Tapi sampai di sini, menarik jika kita kemudian turut pula merujuk pada argumen Jeffrey Haynes, Profesor dari Center for the Study of Religion Conflict and Cooperation London Metropolitan University, dalam bukunya *Religion and Development: Conflict or Cooperation?* yang masih meyakini kemungkinan kebangkitan agama dalam pewacanaan dan proses pembangunan. Agama, menurut Haynes, mulai kembali mendapatkan tempat dalam masyarakat akibat kekecewaan dan kegagalan yang dijanjikan pembangunan. Gairah keberagamaan (*religious fervour*) dianggap mampu mengkompensasikan kenyamanan dari kekurangan kapasitas materialistik. Terutama bagi masyarakat miskin di negara berkembang yang pembangunannya belum juga terakselerasikan, agama menjadi aspek penting dari identitas masyarakat. Haynes kemudian mengutip studi perihal kesejahteraan yang dilakukan oleh World Bank terhadap 60 ribu orang dari 60 negara yang mengidentifikasi diri maupun diidentifikasi oleh komunitasnya sebagai masyarakat miskin mengungkapkan bahwa aspek keharmonisan dengan urusan-urusan transendental (*transcendent matters*) seperti aktivitas spiritual dan keagamaan merupakan bagian dari kesejahteraan (*well-being*). Sehingga tak heran jika kemudian mulai muncul opini yang menyatakan bahwa agama harus terlibat sebagai *influential voice* dalam pemetaan strategi pembangunan.

Kesadaran ini sesuai dengan temuan Max Weber pada masyarakat Amerika Serikat—yang bahkan sebagai negara maju dan mengadopsi prinsip pemisahan entitas Gereja dan Negara sekalipun, afiliasi keagamaan tetap menjadi faktor pertimbangan guna membangun relasi dalam aktivitas industrial masyarakatnya. Ambil saja contohnya identitas denominasi kelompok Gereja, pertanyaan seperti ‘*what church do you belong?*’ masih mungkin ditemui dan dianggap relevan dalam praktik-

---

<sup>10</sup> Jeffrey Haynes, *Religion and Development: Conflict or Cooperation?* (pp. 54). NY: Palgrave Macmillan. 2007

<sup>11</sup> *Ibid*, pp. 17

praktik perekonomian. Weber menerangkan bahwa<sup>12</sup>:

*“If one looked more closely at the matter in the United States, one could easily see that the question of religious affiliation was almost always posed in social life and in business life which depended on permanent and credit relations.”*

Konstruksi pemikiran di atas tentu saja tidak mencoba untuk memaksakan aktor-aktor yang bergerak dalam lingkup basis keagamaan untuk menyetujui ‘rasionalitas-rasionalitas’ modern. Atau *vice versa*, prinsip-prinsip modernisasi tak pula harus mengurangi kadarnya agar dapat menampung keterlibatan aktor, kelompok atau institusi keagamaan dalam agenda pembangunan. Namun, terdapat kemungkinan bahwa kedua aspek tersebut untuk bersinggungan secara lebih kooperatif, dengan didukung keterlibatan ide-ide keagamaan dan spiritualitas dapat disisipkan untuk memberikan improvisasi, tak hanya untuk tujuan pembangunan ekonomi, namun juga terhadap aspek pembangunan manusia sehingga memberikan pemahaman yang lebih inklusif terhadap makna pembangunan itu sendiri.<sup>13</sup>

### **Pembangunan Indonesia: Berharap pada ‘Ummat’, Mungkinkah?**

Mungkin tak terhitung lagi jumlah naskah akademik yang mencoba mengulas perihal keagamaan di Indonesia—terlebih lagi menyoal Islam beserta masyarakat muslimnya, yang dapat dijadikan acuan dalam meneropong dinamika sosio-religius negeri ini. Namun di antara beberapa, tak pula salah rasanya jika dikatakan karya Clifford Geertz berjudul *A Ritual and Social Change: A Javanese Example* merupakan salah satu naskah yang cukup monumental dan menimbulkan ketertarikan yang mendalam terhadap

diskursus akademik. Sekalipun ditulis lebih dari setengah abad yang lalu, beserta berbagai kritik yang ditujukan terhadap naskah tersebut, namun pandangan Geertz saat itu masih cukup relevan untuk membahas kondisi sosial umat saat ini.

Geertz menggunakan fenomena yang luar biasa sederhana, yaitu upacara *slametan*—sebagai ritual sinkretis dalam menyambut momen-momen khusus, mulai dari kelahiran, hari-hari besar hingga kematian guna memaknai kompleksitas perubahan sosial keagamaan masyarakat Jawa akibat perkembangan ideologi nasionalisme, komunisme dan ajaran Islam di ranah akar rumput.<sup>14</sup> Narasinya dimulai dari kematian Paidjan, kerabat dari salah seorang simpatisan partai sekuler, atau yang diidentifikasi oleh Geertz sebagai kaum *abangan*—entitas yang menolak dominasi pengaruh Islam dalam perilaku masyarakat Jawa, untuk dimakamkan melalui prosesi yang Islami sesuai tradisi umum pasca masuknya Islam. Namun, karena terdapat simbol-simbol sekularisme dari partai tertentu yang terpampang di rumah sang mendiang, kelompok masyarakat Islam-religius yang diidentifikasi Geertz sebagai kaum *santri*—serta menguasai informasi tentang ritual keagamaan seperti halnya prosesi slametan untuk kematian dilakukan, menolak untuk melangsungkan prosesi tersebut. Ilustrasi oleh Geertz tersebut, terdapat situasi yang cukup memanas dan canggung yang ironisnya terjadi di tengah situasi duka. Meskipun sebenarnya situasi perpecahan momental yang terjadi selama prosesi pemakaman tersebut tidak merepresentasikan hubungan komunal masyarakatnya dalam situasi normal kehidupan sehari-hari. Menariknya lagi, kedua kelompok memilih untuk tetap hadir selama prosesi pemakaman meskipun jelas mereka memiliki jagad pandang yang kontradiktif dalam melihat

<sup>12</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (pp. 128). Penerbit: Routledge. (2013).

<sup>13</sup> Jeffrey Haynes, op. cit., pp. 60

<sup>14</sup> Geertz, Clifford. *Ritual and Social Change: A Javanese Example* (pp. 32-54). *American Anthropologist*, Vol. 59 (1). 1957. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1957.59.1.02a00040>

perihal tersebut. Hal ini didasari eksisnya etos *rukun* sebagai nilai kebudayaan bersama di mana momen kematian menjadi salah satu momen penuh makna dan empatik untuk mengekspresikan etos tersebut, lebih dari sekedar perdebatan kebenaran ritual berangkat dari keyakinan masing-masing. Seperti yang diungkapkan Geertz<sup>15</sup>:

*“The conflict around Paidjan’s death took place simply because all the kampong residents did share a common, highly integrated, cultural tradition concerning funerals. There was no argument over whether the slametan pattern was the correct ritual, whether the neighbors were obligated to attend, or whether the supernatural concepts upon which the ritual is based were valid ones. For both santris and abangans in the kampongs, the slametan maintains its force as a genuine sacred symbol; it still provides a meaningful framework for facing death—for most people the only meaningful framework.”*

Corak konflik berbasis keagamaan yang sama juga masih kita temui saat ini. Seperti yang telah diungkapkan di bagian-bagian awal bahwa klaim tentang kebenaran seringkali kemudian menjadi sumbu dari pecahnya konflik berkeyakinan dan beragama di Indonesia. Dan solidaritas, atau yang sering dikerangkai dengan istilah *ummat*—yang oleh Ali Syari’ati seorang pemikir revolusioner Iran dianggap lebih *powerful* dari sekedar kata ‘*nation*’ dan diartikan sebagai himpunan manusia yang secara bersama-sama bergerak menuju satu arah—sering diperdayakan untuk kepentingan konfliktual.<sup>16</sup>

Namun, bukan berarti kemudian solidaritas *ummat* tidak dapat diharapkan untuk tujuan-tujuan yang lebih konstruktif. Kita dapat pula memanfaatkan konteks serupa untuk membangun nuansa yang lebih protagonistik, seperti untuk tujuan amal sebagai salah satu manifestasi langsung dari rasa solidaritas *ummat*. Dan optimisme terwujudnya harapan ini rasanya turut tercermin jika menilik dari laporan tahunan *Charity Aid Foundation* (CAF) berjudul *World Giving Index 2016*. Laporan yang menunjukkan tingkat *generosity behaviour* masyarakat di 140 negara ini menempatkan Indonesia sebagai negara ke-7 perihal kegiatan amal melalui tiga indikator, yaitu: menolong orang asing; mendonasikan uang untuk tujuan amal; dan meluangkan waktu untuk mengikuti kegiatan volunteer keorganisasian. Sebagai perbandingan, Indonesia cukup jauh berada di atas Malaysia di peringkat ke-22, meskipun sama-sama memiliki komposisi dan karakteristik sebagai negara dengan mayoritas muslim.

Menarik untuk juga diketahui bagaimana sebenarnya *charity* yang jika dilihat dari konteks Islam dikenal dengan ZIS (Zakat, Infaq, dan Sedekah) ini merupakan perwujudan solidaritas *ummat* yang menggabungkan unsur ibadah, sosial, dan ekonomi sekaligus. Yang tidak kalah menarik adalah perkembangan yang begitu konstruktif ketika agama mampu menjelma sebagai sebuah proses yang dikenal dengan lembaga-lembaga filantropi Islam modern, yang mulai tercium sejak tahun 1970-an. Sebut saja contohnya Badan Amil Zakat, Infaq, dan Sedekah (BAZIS), Yayasan Dompot Dhuafa, Yayasan Amil Zakat, badan-badan pengumpul zakat yang dimiliki oleh organisasi Islam, seperti: NU dan Muhammadiyah. Filantropi modern ini lantas mengelola dana zakat, infaq, dan sedekah yang diperuntukkan usaha-usaha produktif dan berkelanjutan. Adapun metode yang dipakai dengan memberikan pinjaman modal, memberi beasiswa bagi anak-anak yang kurang mampu, mendirikan klinik, dan

<sup>15</sup> Clifford Geertz, *Ritual and Social Change: A Javanese Example* (pp. 32-54). *American Anthropologist*, Vol. 59 (1). 1957. DOI: <https://doi.org/10.1525/aa.1957.59.1.02a00040>

<sup>16</sup> Ali Syari’ati, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*. Terjemahan Afif Muhammad (pp. 150). Bandung: Penerbit Pustaka Hidayah. 1995

kegiatan-kegiatan penunjang lainnya.<sup>17</sup> ZIS merupakan bentuk nyata dalam perwujudan kecintaan Islam terhadap umat manusia. Yang mana kecintaan ini disalurkan dalam kerangka kerja produktif di bidang kesehatan, pendidikan, hingga sosial-ekonomi masyarakat.<sup>18</sup>

*“Dan orang-orang yang beriman: lelaki dan perempuan sebagian (mereka) menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan solat, menunaikan zakat, dan mereka taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”* (at-Taubah:71)

Zakat, infaq, dan sedekah ini sebagai salah satu bentuk filantropi Islam yang mengupayakan kemajuan ekonomi umat, apalagi seperti Indonesia, dengan mayoritas Islam dan masih banyak masyarakat kurang mampu, yang bisa dibantu melalui ZIS. Di Indonesia, pengelolaan ZIS termuat dalam aturan Undang-Undang RI Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat Bab III pasal 6 dan pasal 7, berbunyi bahwa Lembaga Pengelola Zakat (LAZISIS) terdiri dari dua macam, yaitu Badan Amil Zakat (BAZ) dibentuk oleh pemerintah, sedangkan Lembaga Amil Zakat (LAZIS) didirikan oleh swasta.<sup>19</sup> Artinya bentuk kegiatan amal seperti ZIS secara lebih konstruktif mampu mendukung proses pembangunan di negeri ini. Hal ini menunjukkan bahwa unsur moralitas agama menjadi bagian sistem pembangunan sosial di negeri ini. Tapi walau bagaimanapun tetap saja

muncul masalah-masalah aktual yang lahir dari hubungan agama dan pembangunan ini.

Nilai-nilai yang berasal dari agama seperti: keadilan, kejujuran, dan kepedulian terhadap sesama pada hakikatnya merupakan pijakan kuat bagi pelaksanaan pembangunan. Sayangnya, negeri ini selalu dihadapkan dengan oligarki partai-partai Islam-nya yang tak mampu menangkap baik keberkaitan agama dalam proses pembangunan di Indonesia. Relasi antar partai Islam seringkali konfliktual akibat kepentingan politik. Polarisasi kekuasaan politik di tubuh partai-partai Islam masih berjalan dengan “siapa yang merebut kursi DPR?”. Alhasil negeri ini yang bermayoritas masyarakat Islam sudah sejak lama seperti tidak mampu menemukan tujuan dalam orientasi politik dan pembangunan.

Namun, menurut pengamatan penulis, kehadiran organisasi-organisasi yang mampu berperan baik menerjemahkan peran agama dalam proses pembangunan menjadi angin segar yang terus dinanti. Sebut saja NU dan Muhammadiyah yang sudah sejak lama berkontribusi positif bagi pembangunan di negeri ini. Sehingga menurut hemat penulis mengatakan bahwa agama menjadi penghambat pembangunan di Indonesia terlalu menyederhanakan persoalan. Bangsa Indonesia yang majemuk dan memiliki perbedaan tak hanya agama, namun etnis, hingga kebudayaan merupakan aset berharga negeri ini. Karenanya penulis berpendapat, jika masyarakat di negeri ini ingin menjadi masyarakat madani, maka sudah seharusnya rumah ibadah, seperti mesjid, gereja, pura, tidak sekadar sebagai tempat ritual ibadah. Melainkan menjadi tempat menyalurkan kekuatan dan pembaharuan dalam sektor-sektor penting seperti pendidikan, kesehatan, atau ekonomi. Artinya, pembangunan yang disokong oleh agama terletak pada tataran nilai yang memahami bahwa pembangunan bukan termin yang sifatnya pragmatis, tapi harus meletakkan fungsi etisnya agar struktur-struktur politik dan sosial yang tidak konstruktif seperti penulis jelaskan sebelumnya bisa ditanggulangi.

<sup>17</sup> Ahmad Gaus, *Filantropi dalam Masyarakat Islam* (pp. 8-10). Penerbit: Elex Media Komputindo. 2008

<sup>18</sup> Didin Hafidhuddin, *Islam Aplikatif* (pp. 90). Penerbit: Gema Insani. 2003

<sup>19</sup> UU Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999, *daring*, diakses pada tanggal 11 September 2018 pukul 08.10  
<https://kemenag.go.id/file/dokumen/UU3899.pdf>

Tentu saja argumen yang dibangun di atas tidak dimaksudkan untuk memposisikan peranan Islam di Indonesia secara *pivotal* layaknya determinasi Etika Protestan terhadap perkembangan kapitalisme di Eropa dan Agama Tokugawa terhadap semangat industrial masyarakat Jepang. Harus ada riset yang dilakukan secara masif dan membutuhkan proses panjang untuk menghasilkan tesis seperti yang dihasilkan oleh Max Weber dan Robert N. Bellah tersebut. Namun begitu, pewacanaan di atas setidaknya dapat sedikit menimbulkan optimisme bahwa agama yang selama ini ditengarai sebagai ‘biang keladi’ penghambat ide-ide modernisme untuk tujuan pembangunan, melalui semangat *ummat*-nya dapat sedikit berkontribusi demi tujuan yang lebih konstruktif—ketimbang terus-menerus terjebak dalam konflik-konflik keagamaan tak berkesudahan. Jangan terus-terusan agama dikonfrontasi. Tidak ada salahnya mengubah dari yang konfrontasi ke akomodasi. Kita selalu berfokus pada persaingan, padahal yang dibutuhkan masyarakat madani adalah kerjasama. Seringkali konflik-konflik di Indonesia dikira adalah konflik agama, padahal sebenarnya konflik berbasis ekonomi-politik yang memakai simbol agama, serta memakai *ummat* sebagai alat.

Terlebih mengingat posisi kita sebagai masyarakat dengan tatanan agama yang kentara, yang secara percaya diri disebutkan oleh Abd. Asis T, Affan Gaffar dan Riswandha Imawan tidak akan pernah berhasil untuk disekularisasikan.<sup>20</sup> Sudah seharusnya memposisikan agama dan negara (baca: teokrasi) sekalipun Indonesia bukan negara agama, tapi juga bukanlah negara sekuler (memisahkan agama dalam pengambilan keputusan), mereaktualisasi bahwa keberadaan agama secara fungsional sebagai landasan moral atautkah hanya untuk memenuhi kebutuhan konstitusional?

Kembali pada temuan Bellah yang menjelaskan kemajuan pembangunan Jepang sejak Era Tokugawa karena pengaruh aliran-aliran agama Budha dan Konfusianisme serta kultur ajaran Shinto di masyarakat Jepang, begitupun pandangan Weber dalam mengurai pengaruh gereja dalam etos kerja orang Kristen. Maka menilik nilai-nilai Islam yang secara historis sudah sangat melekat dengan sejarah bangsa ini, dari perjuangan meraih kemerdekaan, perumusan dasar negara, sudah selayaknya dipandang sebagai apa yang Haynes sebut sebagai gairah keberagaman (*religious fervour*). Gairah yang seharusnya bisa diaktualisasikan bagi pembangunan negeri ini. Seperti yang disampaikan Mohammad Natsir bahwa “*Orang Islam tidak berhenti hingga itu (yakni kemerdekaan)...*”.<sup>21</sup> Hubungan religius-politis tersebut seharusnya bisa mempengaruhi prinsip-prinsip modernisasi yang ingin dicapai bangsa ini. Afiliasi keagamaan dalam proses pembangunan bangsa ini jangan kemudian hanya dipakai sebagai bentuk legitimasi bagi keuntungan ekonomi atau politik, walaupun tidak bisa dikesampingkan hal tersebut juga memberikan pengaruh pada masyarakat Indonesia. Misalnya saja sertifikasi dan labelisasi halal yang sudah menjadi bagian operasionalisasi bagi produk-produk makanan, minuman, bahkan hari ini merambah ke sektor jasa. Labelisasi halal tersebut menunjukkan bagaimana sektor bisnis *in line* dengan agama yang mendukung profit dalam aktivitas perdagangan, selain merupakan bentuk *public interest*, bahkan sudah diregulasi oleh pemerintah. Namun, hubungan erat juga terjadi antara kultur masyarakat Indonesia dengan ajaran Islam sendiri. Madura adalah salah satu suku yang memiliki etos kerja tinggi, sehingga di pelosok negeri dapat dipastikan kita temui perantau-perantau dari tanah Madura. Ajaran-ajaran Islam terinternalisasi dalam kehidupan

---

<sup>20</sup>Abd. Asis T. et. al. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru (1966-1994*. No. 8 (2a) (pp. 201-212). BPPS UGM. 1995.

---

<sup>21</sup> Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*. Dalam Bahtiar Effendy. *Islam dan Negara Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. p. 276. 2011

orang Madura, khususnya di dunia dagang. Orang Madura berdagang dengan mengedepankan kejujuran, tidak curang, karena tujuan mereka adalah berkah dari Pencipta—halal dan barokah.<sup>22</sup> Dalam kehidupan masyarakat Madura internalisasi nilai-nilai Islam mengakar kuat hingga tercipta sebuah semboyan “*abhantal syahadat, asapo’ iman, apajung Allah*” yang artinya berbantalkan syahadat, berselimut iman, dan berpayung pada Allah.<sup>23</sup> Semboyan tersebut secara langsung membangun sumber daya manusia Madura yang beretos kerja tinggi dan jujur.

Berkaca pada Era Tokugawa dan Etika Protestan dan masyarakat Madura sendiri, maka kita sebenarnya menyadari betul bahwa pembangunan adalah menempatkan masyarakat menjadi fokus titik pembangunan. Terdapat beberapa kondisi yang harus dijadikan faktor pertimbangan agar entitas agama berperan secara konstruktif terhadap proses pembangunan, tidak sekedar sebagai bentuk labelisasi, konfrontasi, bahkan menjadi penyebab konflik. Sehingga akhirnya kita mampu menemukan titik ideal dimana nilai-nilai agama terimplementasi dengan baik dalam pembangunan dan politik di Indonesia.

## Kesimpulan

Konsolidasi para elite politik, tokoh keagamaan dan aktor yang memiliki akses terhadap sumber informasi dapat menjadi pilar dalam mentransformasikan isu-isu identitas keagamaan yang masih berada pada tataran klaim kebenaran (*truth claim*) dan potensial memicu konflik untuk diarahkan kepada hal-

hal yang lebih konstruktif melalui pemanfaatan ikatan afektif (*ummat*) yang telah tersedia. Memang kita tak bisa menyangkal fakta bahwa sejak awal reformasi, ragam konflik yang boleh dikatakan mencuat dengan benuansa agama terjadi. Konflik di Poso, Ambon, Ketapang, Mataram merupakan beberapa bukti konflik yang benuansa agama.

Adanya potensi kerawanan konflik-konflik benuansa agama bisa ditekan dengan adanya kegiatan dialog yang diprakasai pemuka-pemuka agama, dengan menitikberatkan untuk menyumbang pemikiran-pemikiran yang konstruktif bukan malah sebaliknya kepada masyarakat. Karena pemerintah membutuhkan dukungan seluruh elemen bangsa untuk mampu mencapai tujuan positif dalam keberkaitan agama terhadap pembangunan dan modernisasi.

Padahal kondisi di masyarakat Indonesia sendiri yang kesehariannya tak terlepas dari ritual keagamaan tentu membentuk pola interaksi yang cenderung menekankan pada dinamika religiusitas, baik Islam, Kristen, Hindu, maupun Buddha. Agama nyatanya memang memiliki peran penting dalam mendukung pembangunan berkelanjutan di Indonesia “Kota Santri” adalah metafora yang ditujukan untuk beberapa kota di Indonesia yang memiliki banyak pondok pesantren. Fenomena tersebut bukan saja dipahami dalam kacamata sosiologis, apalagi sekedar simbolistik semata. Keberadaan mereka harus dimaknai lebih filosofis dan secara intelektualitas berkontribusi bagi pembangunan negeri ini. Pembangunan yang membutuhkan proses yang terus-menerus ke arah yang lebih baik pada hakekatnya sangat bergantung pada fungsi-fungsi elemen bangsa yang beragama secara matang, berdemokrasi secara berkeadilan, dan penuh kepedulian terhadap sesama. Namun, adanya aksi Bela Islam di penghujung tahun 2016 yang awalnya berakhir dengan *chaos* (‘411’) berbalik 180 derajat menjadi aksi damai pada aksi selanjutnya (‘212’), adalah aksi yang melibatkan dua unsur besar religiusitas dan unsur nasionalisme

<sup>22</sup> Muhammad Djakfar, *Religion, Work Ethnic, and Bussiness Attitude: A Case Study on The Meaning of Bussiness Behavior of Madurase Fruits in Malang*. Vol. 16 (2) (pp. 102-103). International Journal of Accounting and Business Brawijaya University Society. 2007.

<sup>23</sup> Muhammad. Faraby E, *Etos Kerja Islam dalam Masyarakat Etnis Madura*. Vol. 3 (1) (p. 53). Jurnal Sosial dan Budaya Syar’i, UIN Jakarta. 2016, doi: 10.15408/sjsbs.v1i2.1536/ajis

sekaligus.<sup>24</sup> Kejadian ini jika dipandang dari sudut pembangunan dan modernisasi, maka membutuhkan penelitian lebih lanjut. Namun, penulis mengira preferensi politis yang dibungkus dengan platform agama apapun masih sangat sering ditemukan di Indonesia, demi keuntungan segelintir orang.

Sudah sepatutnya pemerintah dapat memanfaatkan kanal-kanal besar keorganisasian Islam seperti Muhammadiyah dan Nahdhlatul Ulama (NU) yang cukup moderat terhadap perubahan dan aspek modernitas—yang rasanya sejauh pemahaman Penulis corak keberadaan organisasi seperti ini sulit untuk ditemukan di negara lain, terutama mengingat signifikansi pengaruhnya yang cukup luar biasa besar. Bidikan kontribusinya pun harus digariskan secara jelas dan mendapatkan sokongan. Seperti yang dijelaskan Haynes bahwa sektor pendidikan, kesehatan dan pewacanaan isu keberagaman yang terbukti memang menjadi *expertise* dari organisasi-organisasi keagamaan di dunia. Karenanya organisasi-organisasi keagamaan tersebut dapat terawat untuk berkontribusi dalam proses pembangunan. Artinya wacana bahwa agama itu menghambat proses pembangunan adalah sesuatu yang jelas-jelas keliru dan tidak berdasar, mempertimbangkan fakta-fakta sejarah dan penjelasan tentang peran agama di Indonesia sendiri (contoh masyarakat Madura), atau yang sudah penulis jelaskan terkait pandangan Weber dan agama Tokugawa di Jepang.

## Daftar Pustaka

Buku:

Ali-Fauzi, Ihsan. Et. al. (2009). *Pola-Pola Konflik Keagamaan Di Indonesia*

---

<sup>24</sup> A. S. Pamungkas dan Gita Octaviani, *Aksi Bela Islam dan Ruang Publik Muslim: Dari Representasi Daring ke Komunitas Luring.*, Vol. 4 (2) (pp. 65-87). Jurnal Pemikiran Sosiologi. 2017. doi: <https://doi.org/10.22146/jps.v4i2.28581>

(1990-2008). Laporan Penelitian. Jakarta: YWMP.

Asis T. Abd. et. al. (1995) *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru (1966-1994)*. BPPS UGM. No. 8 (2a).

Bellah, Robert N (1991). *Beyond Belief : Essays On Religion In A Post-Traditional World*. California: University of California Press.

\_\_\_\_\_. (1984). *Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan*. NY: Macmillan Publishing Company.

\_\_\_\_\_. (1984). *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*. Terjemahan Wardah Hafidz & Wiladi Budiharga. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Charity Aid Foundation. (2016). *World Giving Index 2016: The World's Leading Study of Generosity*. [cafonline.org](http://cafonline.org).

Deliar Noer. (2011). *The Modernist Muslim Movement in Indonesia* (dalam Bahtiar Effendy. *Islam dan Negara Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*).

Gaus, Ahmad. (2008). *Filantropi dalam Masyarakat Islam*. Penerbit: Elex Media Komputindo.

Hafidhuddin, Didin. (2003). *Islam Aplikatif*. Penerbit: Gema Insani.

Haynes, Jeffrey. (2007). *Religion and Development: Conflict or Cooperation?*. NY: Palgrave Macmillan.

Komnas HAM RI. (2016). *Laporan Tahunan: Kebebasan Beragama Dan Berkeyakinan*. Jakarta: Komnas HAM RI.

Peet, Richard. dan Elaine Hartwick. (2009) *Theories of Development: Contentions*,

- Arguments, Alternatives* (2nd Edition). NY: The Guilford Press.
- Syari'ati, Ali. (1995). *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*. Terjemahan Afif Muhammad. Bandung: Penerbit Pustaka Hidayah.
- Weber, Max. (1946). *The Protestant Sects and the Spirit of capitalism*. Dalam H. H. Gerth dan C.W Mills eds. (1946) *From Max Weber: Essays in Sociology* NY: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1950). *The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*. Terj. Talcott Parsons. (1950ed). London: Butler And Tanner Ltd.
- Jurnal:
- Djakfar, Muhammad. (2007). Religion, Work Ethnic, and Bussiness Attitude: A Case Study on The Meaning of Bussiness Behavior of Madurase Fruits in Malang. *International Journal of Accounting and Business Brawijaya University Society*. Vol. 16 (4).
- Faraby E. Muhammad. (2016). Etos Kerja Islam dalam Masyarakat Etnis Madura. *Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i, UIN Jakarta*. Vol. 3 (1). doi: 10.15408/sjsbs.v1i2.1536/ajis
- Geertz, Clifford. (1957). Ritual and Social Change: A Javanese Example. *American Anthropologist*, Vol. 59 (1). doi: <https://doi.org/10.1525/aa.1957.59.1.02a00040>
- Pamungkas, A. S. dan Gita Octaviani. (2017). Aksi Bela Islam dan Ruang Publik Muslim: Dari Representasi Daring ke Komunitas Luring. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, Vol. 4 (2). doi: <https://doi.org/10.22146/jps.v4i2.28581>
- Yunus, Firdaus M. (2014). Konflik Agama Di Indonesia: Problem Dan Solusi Pemecahannya. *Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh: Jurnal Substantia*, Vol. 16 (2)