

Kelompok ini terentang dari mereka yang menginginkan shari'ah Islam diberlakukan dalam bingkai Republik Indonesia hingga kelompok-kelompok yang menginginkan Indonesia menjadi negara Islam. Munculnya kekuatan Islamis pasca-Reformasi sesungguhnya bukan hal aneh jika mempertimbangkan keberadaan mereka selama Orde Baru. Dibanding dengan ormas Islam lain yang ada, misalnya NU dan Muhammadiyah, kelompok Islamis adalah kelompok yang paling siap mengambil kesempatan ketika terjadi perubahan politik karena pada dasarnya mereka memiliki sumber daya politik yang lebih baik, ide-ide keislamannya mudah diterima di masyarakat, memiliki organisasi, jaringan, media, dan akses terhadap beberapa politisi di dalam struktur negara.²³

Kekerasan dengan motif agama dan etnis juga fenomena lain yang menandai kehidupan sosial-politik-keagamaan di Indonesia pasca-Soeharto. Jika hasil yang paling nyata dari Reformasi adalah lahirnya iklim keterbukaan dan demokrasi, maka proses demokratisasi ini sejak dini telah mendapati dirinya berhadapan dengan ancaman yang serius berupa konflik etnis dan agama.²⁴ Kekerasan ini terus berlanjut dengan eskalasi yang semakin massif. Angka kerusuhan dengan sentimen agama dan etnis sangat tinggi dan tersebar di berbagai daerah. Yang membuat banyak kalangan melakukan refleksi ulang atas penilaiannya tentang moderatisme Islam Indonesia adalah karena data-data aktor

²³ William R. Liddle, "Media Dakwah Scripturalism: One Form of Political Islamic Thought and Action in New Order Indonesia", dalam Mark R. Woodward (ed.), *Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought* (Arizona: Arizona State University, 1996), 323-356.

²⁴ Rizal Sukma, "Ethnic Conflict in Indonesia: Causes and the Quest for Solution", dalam Kusuma Snitwongse dan W. Scott Thompson (eds.), *Ethnic Conflict in Southeast Asia* (Singapura: ISEAS, 2005), 1.

Ketiga rumusan masalah di atas diletakkan dalam konteks Islam lokal Bangkalan yang memiliki kekhasannya sendiri, di mana Nahdlatul Ulama menjadi identitas keagamaan penduduknya dan kiai menjadi *exemplary center* bagi kehidupan sosial-keagamaan mereka. Keislaman Bangkalan dipahami sebagai satu corak pemahaman dan ekspresi keberislaman tertentu yang tumbuh dalam sebuah lingkungan kebudayaan tertentu.

D. Tujuan Studi

Secara keseluruhan, studi ini bertujuan untuk mengetahui pergeseran wacana dan gerakan Islam tradisional Bangkalan pasca-Reformasi sebagai hasil dari perjumpaannya dengan kelompok Islamis. Seluruh proses studi diarahkan untuk menjawab ketiga rumusan di atas. Berdasarkan masalah yang terumuskan, studi ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui proses-proses perjumpaan antara Islam tradisional Bangkalan dengan ideologi dan gerakan Islamisme.
2. Mengetahui berbagai tipe atau varian keislaman baru yang muncul sebagai akibat dari perjumpaan antara Islam tradisional dengan Islamisme.
3. Mengetahui berbagai strategi gerakan keislaman yang diusung oleh kalangan Muslim tradisional pasca-perjumpaannya dengan ideologi dan gerakan Islamisme.

E. Kegunaan Studi

Secara umum, studi ini memiliki dua kegunaan, teoretis dan praktis. Setidaknya, ada lima manfaat teoretis yang bisa disumbangkan oleh studi ini.

Pertama, studi ini akan memberi pengayaan pada studi-studi agama (*religious studies*). Pasca-Perang Dunia II, *religious studies* mulai meninggalkan pendekatan normatif (doktrin-doktrin keagamaan yang bersifat normatif dan parokial) dan mulai melakukan studi agama dengan memanfaatkan berbagai metode dan teori kritis dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora. Pendekatan dan aplikasi teori-teori sosial-humaniora yang digunakan dalam penelitian untuk melihat satu fenomena dinamika Islam lokal tentu juga akan memberi sumbangan yang cukup berarti dalam *religious (Islamic) studies*.

Kedua, studi ini akan memberi referensi tambahan bagi kalangan akademisi yang menjadikan Madura sebagai area studinya. Studi-studi dalam bidang antropologi dan budaya akan mendapatkan manfaat dari hasil studi ini, karena pada dasarnya studi ini mengangkat satu komunitas budaya tertentu, yaitu manusia Bangkalan yang memiliki batas-batas kebudayaannya sendiri. Hasil studi ini menjadi bagian penting dari upaya-upaya akademik untuk membawa Madura dan kebudayaannya ke dalam topik riset akademik setelah sekian lama hanya berada di pinggiran.

Ketiga, bagi kalangan yang menggeluti isu Islam-politik, hasil studi ini tentu akan memberi manfaat yang cukup signifikan. Studi-studi dalam bidang ilmu politik yang mengangkat gerakan sosial-keagamaan dalam wilayah politik tidak mungkin untuk mengingkari pentingnya tema ekspresi Islam politik dalam

upaya bersaing dengan kelompok-kelompok kepentingan lain dalam mengontrol kekuasaan politik. Studi ini akan menyediakan data-data penting bagi upaya-upaya teoretisasi ke depan karena studi ini akan menjelaskan tentang berbagai aktivitas politik berbasis ideologi agama yang dilakukan oleh kelompok Islamis di dalam sebuah negara demokrasi-sekuler seperti Indonesia.

Keempat, sekalipun tidak secara langsung, hasil studi ini juga memberi sumbangan dalam teori gerakan sosial. Beberapa kalangan yang selama ini mengikuti isu gerakan sosial mulai memberi perhatian pada fenomena gerakan sosial Islam. Studi ini bergerak dari asumsi bahwa gerakan sosial Islam di Indonesia lahir dalam situasi politik Indonesia yang lebih terbuka pasca-Reformasi. Oleh karena itu, secara tidak langsung hasil studi ini akan memberi sumbangan dalam salah satu konsep kunci dalam teori gerakan sosial, yaitu konsep “struktur kesempatan politik”.

Kelima, hasil studi ini akan memberi perspektif baru dalam studi gerakan Islam kontemporer. Tidak bisa dipungkiri bahwa studi-studi tentang gerakan Islam radikal terlalu terpaku pada pembedaannya dengan Islam moderat. Sementara, studi ini justru ingin melihat perjumpaan keduanya yang mungkin akan membentuk ideologi dan wajah gerakan Islam yang baru. Bagi akademisi yang menggeluti studi Indonesia, terutama tentang konsolidasi demokrasi dan meningkatnya gerakan-gerakan Islam radikal setelah jatuhnya rezim Orde Baru, studi ini akan membuka perspektif baru. Studi seperti ini tentu menjadi sebuah ikhtiar akademik yang relevan dalam melihat perkembangan Islam di negara-negara lain yang mayoritas penduduknya beragama Islam.

Sementara itu, manfaat praktis studi ini terutama bisa digunakan oleh kalangan pemerintah dan ormas keislaman yang berkomitmen pada perdamaian dan toleransi. Karena Islam radikal menganggap demokrasi sebagai halangan terbesar bagi implementasi shari'ah Islam, studi ini akan menyediakan informasi yang penting bagi aparat pemerintah dalam rangka mengambil langkah-langkah yang tepat agar proses demokratisasi ini tidak terbajak di tengah jalan. Tidak bisa disangkal bahwa proyek-proyek kalangan Islamis banyak dilakukan dengan cara menggandeng penguasa sehingga proyek-proyek itu justru lahir dari dalam birokrasi pemerintah.

Bagi kalangan ormas Islam yang berkomitmen dalam pengembangan kehidupan keislaman yang damai dan toleran, hasil penelitian ini akan memberi informasi yang sangat berguna dalam membentengi umatnya dari berbagai pengaruh eksternal yang ingin memperbanyak rekan dan anggota dalam rangka melaksanakan ide-ide keislaman yang sesungguhnya sangat berlawanan dengan gagasan Islam moderat.

F. Kerangka Teoretik

Selama ini banyak kalangan yang melakukan studi tentang gerakan-gerakan Islam kontemporer membuat garis batas yang tegas antara Islam radikal dan Islam moderat, seakan dua kelompok tersebut betul-betul dua entitas yang terpisah. Memadukan keduanya dianggap sebagai sesuatu yang mustahil. Asumsi seperti ini sesungguhnya mengabaikan fakta sosiologis bahwa dua kelompok tersebut mungkin saja hidup dalam lingkungan sosial-budaya-politik yang sama

yang memungkinkan mereka untuk menjalin kontak dan berhubungan secara intens. Keterhubungan dua kelompok tersebut setidaknya bisa disebabkan oleh dua hal: sikap konservatif kedua kelompok dalam memperlakukan ajaran Islam dan situasi sosial politik di mana mereka hidup.

Ulama, atau yang terkadang disebut ulama tradisional, adalah orang-orang yang mendapatkan pendidikan Islam tradisional. Mereka ahli di bidang keilmuan Islam klasik. Karena itu mereka merasa sebagai orang yang paling otoritatif untuk berbicara tentang dan atas nama Islam. Salah satu karakteristik utamanya adalah keinginan yang kuat untuk melindungi warisan-warisan pengetahuan Islam klasik. Karakteristik terakhir ini mengindikasikan adanya semangat konservatif di dalam diri ulama, terlepas dari keberadaan beberapa orang ulama yang memiliki pikiran-pikiran progresif.²⁹

Akan tetapi, konservatisme ulama ini semata-mata bentuk dari upayanya untuk menjaga warisan Islam klasik. Inilah sesungguhnya yang membedakan antara ulama tradisional dengan kalangan Islamis. Jika kalangan Islamis cenderung untuk menjadi *Muslim activist* yang berupaya untuk mengimplementasikan doktrin-doktrin Islam klasik (dalam bahasa modern), maka ulama tradisional hanya memperlakukannya sebagai warisan pengetahuan yang berguna, yang harus dijaga.

²⁹ Muhammad Qasim Zaman, "Pluralism, Democracy, and The Ulama", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2005), 69; Bandingkan dengan Alexander Bligh, "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participant in the Political System of the Kingdom", dalam Syafiq A. Mughni (ed.), *An Antology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal, Quebec, Canada: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, t.th).

Bisa dikatakan di sini bahwa karakter ulama tradisional adalah konservatif, tapi pasivis. Dalam arti bahwa secara keilmuan, ulama tradisional cenderung untuk tidak ingin melampaui teks-teks keislaman yang telah diproduksi oleh para ulama *salaf*, tapi mereka tidak memiliki kecenderungan untuk menjadi *Muslim activist*. Sementara, kalangan Islamis menjadikan doktrin Islam (termasuk rumusan-rumusan keislaman ulama *salaf*) sebagai ideologi serta berjuang secara politis untuk mengimplementasikannya di dunia kontemporer.

Konservatisme ulama inilah yang membuatnya sulit untuk menerima gagasan-gagasan Muslim liberal yang menurutnya terlalu leluasa memberi ruang terhadap rasio sehingga mereduksi fungsi wahyu. Permusuhannya terhadap liberalisme dan rasionalisme ini membawa para ulama bertemu dan menjalin kerja sama dengan kalangan Islamis yang juga memiliki semangat yang sama dalam menghadapi Islam liberal.

Sebagaimana yang ditunjukkan dalam studi Zaman tentang ulama di dunia Islam kontemporer, konservatisme ulama menjadi titik masuk dalam menjalin kerja sama dengan kalangan Islamis. Kolaborasi ini akan menjadi sesuatu yang riil ketika menghadapi “ancaman” yang ditebarkan oleh kalangan Muslim liberal. Ulama dan Islamis meletakkan pemikiran Islam liberal sebagai musuh bersama. Posisi keduanya yang secara langsung berhadap-hadapan dengan spirit Islam liberal adalah tentang posisi akal manusia. Bagi ulama dan Islamis, akal manusia hanya dapat beroperasi dengan batasan-batasan wahyu. Itu berarti bahwa rasio manusia hanya boleh berperan di area yang tidak ada ketetapan wahyu secara

eksplisit.³⁰ Di mata ulama dan Islamis, Muslim liberal dianggap terlalu memberi kesempatan yang luas terhadap rasio sehingga melanggar rambu-rambu wahyu Tuhan yang sudah jelas dan tegas.

Faktor kedua yang mempertemukan ulama tradisional dan Islamis adalah dunia politik. Sekalipun ulama tradisional berkarakter apolitis, mereka akan terdorong masuk ke dalam dunia politik ketika legitimasi dan kontrol politik pemerintah melemah. Studi Green menunjukkan bahwa variabel penting yang menentukan perilaku politik ulama adalah kontrol pemerintah. Jika pemerintah memiliki kontrol yang efektif dan kuat terhadap masyarakat, ulama cenderung akan pasif. Sebaliknya, jika pemerintahan tidak memiliki kontrol yang efektif, kepemimpinan atas masyarakat akan diambil alih oleh ulama.³¹ Lemahnya kontrol dan legitimasi pemerintah memberi kesempatan kepada ulama untuk memasuki wilayah politik praktis sebagai bentuk rasa tanggung jawabnya untuk membimbing masyarakat.

Ketika ulama memasuki gelanggang politik praktis, di sana dia sudah ditunggu kalangan Islamis. Sesuai dengan karakternya, kalangan Islamis memang bergerak di wilayah politik untuk mengubah tatanan dan hukum negara sesuai dengan dasar-dasar keislaman salafi. Di sisi lain, pandangan politik ulama juga disandarkan pada pandangan-pandangan politik ulama *salaf*.³² Jadilah kedua

³⁰ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2002), 172.

³¹ Arnold H. Green, "Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age: Tunisia as an Exceptional Case", dalam Abubaker A. Bagader (ed.), *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1983), 175.

³² Sebagaimana yang ditunjukkan oleh Kirmanj, bahwa pandangan-pandangan politik ulama *salaf* secara umum tidak berbeda secara prinsipil dengan pikiran-pikiran politik yang dikembangkan kalangan Islamis kontemporer. Al-Ghazâlî (1058-1111) dan al-Mâwardî (974-1058), dua ulama klasik yang menjadi panutan para ulama tradisional pun memiliki pikiran-pikiran politik yang

kelompok ini menyatu dengan doktrin dan gerakan yang saling menguatkan. Oleh karena itu, ketika kita hendak membicarakan persinggungan antara Islam tradisional dengan kalangan Islamis, maka perlu beranjak dari kenyataan bahwa kedua kelompok ini sama-sama menyandarkan pikiran-pikiran keislamannya kepada ulama klasik.

Sekalipun demikian, relasi antara ulama dan Islamis sendiri sesungguhnya sangat kompleks dan kontradiktif. Islamis sering menuduh ulama sebagai orang yang tidak paham dengan problem riil dunia modern. Pengetahuan ulama dianggap hanya lembaran-lembaran usang yang tidak memiliki kaitan dengan berbagai persoalan di tengah masyarakat sehingga mereka tidak mungkin bisa memecahkan problem keumatan. Di sisi lain, ulama memandang kalangan Islamis tidak cukup memiliki kualifikasi untuk menafsirkan ajaran-ajaran Islam sehingga mereka tidak layak untuk berbicara atas nama Islam.³³ Akan tetapi, kehadiran Islam liberal membuat kedua kelompok ini menyatu. “Kecerobohan” Muslim liberal dalam memasarkan gagasan-gagasannya memberi andil yang cukup besar dalam menyatukan kekuatan ulama dan Islamis.

Sekalipun pemikiran Islam liberal memang menjadi musuh bersama, tapi antara ulama dan Islamis sesungguhnya memiliki alasan yang berbeda. Jika ulama tradisional menolak Islam liberal karena dianggap membahayakan ajaran Islam

tidak berbeda dengan kalangan Islamis kontemporer. Kalau ada yang membedakan, itu terletak pada penekanan para *salafi* klasik kepada ketaatan kepada pemimpin politik yang sah dan penjagaan atas keutuhan dan kedaulatan pemerintah yang sah, sedang *salafi* kontemporer justru memusuhi pemerintahan yang sah karena dianggap sebagai pemerintahan kafir karena tidak berbasis pada hukum Tuhan. Karena itu, maka Kirmanj menyebut ulama-ulama klasik dengan sebutan Islamis tradisional. Baca Sherko Kirmanj, “The Relationship between Traditional and Contemporary Islamist Political Thought”, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 12, No. 1 (Maret 2008).

³³ Lihat Ahmad Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London, Bombay, Karachi: Oxford University Press, 1967).

Dari sekian banyak studi tentang Madura, topik Islam Madura tampaknya masih miskin penggalian. Tentu saja, dari berbagai studi yang sudah disebut di atas, keislaman orang Madura pasti dinyatakan dengan jelas. Tapi pernyataan itu hanyalah sebuah pengakuan karena memang itulah fakta sosiologisnya. Namun hingga Mansurnoor melakukan risetnya tentang ulama Madura di tahun 1994-1995, hampir tidak ada satu pun studi yang dilakukan oleh kalangan akademisi tentang Islam Madura. Ini sangat ironi jika dikaitkan melimpahnya hasil-hasil riset tentang Islam Jawa. Tidak satu pun studi tentang ulama Madura yang menjadi referensi Mansurnoor. Itu menunjukkan bahwa sebelum dia, belum ada riset dengan topik serupa di Madura.

Mansurnoor mengangkat peran ulama sebagai *leader* bagi kehidupan masyarakat desa. Ulama di sini diletakkan dalam konteks budaya khas masyarakat desa di Madura (Pamekasan) dan proses perubahan kebudayaan yang tengah terjadi sebagai akibat dari modernisasi. Dengan mengoperasikan teori-teori semisal *patronage*, *brokerage*, dan *mediation*, Mansurnoor berhasil menjelaskan bagaimana kiai Madura mempertahankan posisinya di tengah-tengah masyarakat ketika berhadapan dengan masuknya faktor-faktor eksternal yang menantang otoritas kepemimpinannya. Studi ini memberi informasi yang sangat kaya dalam melihat ekspresi keislaman lokal, genealogi keilmuan ulama lokal, peran yang dimainkan ulama di masyarakat, hingga jaringan dan cara-cara yang digunakan para ulama untuk tetap mempertahankan posisi dan peran sosialnya di tengah arus

sejarah, stereotipe orang Madura, kultur kekerasan hingga konflik komunal yang melibatkan orang Madura.⁶⁰

Sementara itu, ada beberapa studi terkait perkembangan Islam di Madura pasca-Reformasi. Studi-studi ini terfokus pada upaya-upaya penerapan shari'ah Islam dan berbagai konflik kekerasan dengan sentimen agama. Studi pertama bisa ditemukan pada salah satu skripsi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang berjudul "Konsep Syariat Islam di Pamekasan: Studi Konsep Gerbang Salam." Sebagaimana yang terindikasi dalam judul tersebut, studi ini mengangkat konsep yang ada dalam buku *Gerbang Salam: Gerakan Pembangunan Masyarakat Islami* yang disusun oleh LP2SI (Lembaga Pengkajian dan Penerapan Syariat Islam) kabupaten Pamekasan sebagai format dasar pelaksanaan shari'ah Islam di Pamekasan.⁶¹ Dengan semangat yang sama, sebuah skripsi juga ditulis di UIN Sunan Ampel Surabaya dengan judul "Dakwah Front Pembela Islam (FPI) di Kabupaten Bangkalan: Studi Kualitatif tentang Gerakan Amar Ma'ruf Nahi Munkar."⁶²

Tentu saja, masih ada studi-studi lain tentang Madura yang telah dilakukan oleh pihak lain. Namun, sejauh yang penulis ketahui, belum ada satu pun studi yang melihat perubahan (wacana dan gerakan) Islam lokal Bangkalan dengan mengaitkannya pada gerakan Islamisme di Indonesia yang terjadi sejak era

⁶⁰ Huub de Jonge, *Garam, Kekerasan, dan Aduan Sapi*, terj. Arief B. Prasetyo (Yogyakarta: LKiS, 2012).

⁶¹ Chatijah, "Konsep Syariat Islam di Pamekasan: Studi Konsep Gerbang Salam" (Skripsi--UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009). Lihat juga Ahmad Zainul Hamdi, "Syariat Islam dan Pragmatisme Politik", dalam Badrus Samsul Fata (ed.), *Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik dan Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

⁶² Mohammad Tikno Mulyono, "Dakwah Front Pembela Islam (FPI) di Kabupaten Sampang: Studi Kualitatif tentang Gerakan Amar Ma'ruf Nahi Munkar" (Skripsi--IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009).

positivisme yang sekian lama mendominasi ilmu pengetahuan, termasuk ilmu-ilmu sosial-humaniora. Paradigma positivisme dianggap kurang cocok jika diterapkan dalam pengembangan ilmu-ilmu sosial. Naturalisme menganggap bahwa fenomena sosial sangat berbeda karakternya dengan fenomena alam fisik.

Naturalisme memandang bahwa dunia sosial seharusnya dipelajari dalam latar natural, tanpa rekayasa. Setting natural, bukan artifisial sebagaimana dalam penelitian eksperimen atau interviu formal, seharusnya menjadi sumber data utama. Penelitian harus diarahkan untuk menjelaskan apa yang terjadi, bagaimana orang-orang melihat dan berbicara tentang tindakan mereka sendiri dan orang lain, serta konteks di mana tindakan itu terjadi.⁷⁰ Naturalisme juga menyatakan bahwa karena perilaku manusia tidak diakibatkan oleh sebab yang bersifat mekanis, maka seorang peneliti sosial tidak bisa hanya melakukan analisis kausal dan manipulasi variabel-variabel sebagaimana dalam penelitian kuantitatif. Setiap usaha untuk menemukan hukum universal bagi tindakan manusia dianggap sebagai kesalahan karena perbuatan manusia terus-menerus dikonstruksi di atas landasan interpretasi mereka atas situasi sekitarnya.⁷¹

bawahnya ada beberapa paradigma, misalnya konstruktivisme, kritis, dan partisipatoris. Baca Abd. Malik dan Aris Dwi Nugroho, "Paradigma Penelitian Sosiologi", dalam *Sosiologi Reflektif*, Vol. 8, No. 1 (Oktober 2013), 70-71. Sebagian kalangan menyamakan paradigma naturalisme dengan positivisme atau neopositivisme, sebagian yang lain menganggap bahwa naturalisme (*naturalistic inquiry*) sama dengan konstruktivisme karena pada akhirnya paradigma ini akan bertemu dengan teori-teori sosial yang masuk dalam rumpun *interpretive sociology*. Lihat Denzin, *The Research Act*, bab 3 dan 7.

⁷⁰ Hammersley dan Atkinson, *Ethnography*, 7.

⁷¹ *Ibid.*, 8. Atas pandangan ini pula maka naturalisme dengan konstruktivisme dianggap sama. Konstruktivisme melihat realitas sosial bersifat konstruktif. Konstruktivisme adalah antitesis dari paradigma positivisme yang mengagungkan objektivisme. Konstruktivisme meyakini bahwa realitas sosial dibentuk berdasarkan konstruksi mental atas pengalaman sosial, karenanya bersifat lokal, spesifik, dan tidak bisa digeneralisasi. Konstruktivisme menekankan hubungan antara peneliti dengan subjek yang ditelitinya. (Malik dan Nugroho, "Paradigma Penelitian Sosial", 66).

konteks perubahan politik dan menguatnya Islamisme di Indonesia. Sulit untuk menghindar sepenuhnya dari melakukan penilaian berdasarkan perspektif penulis. Untuk menghindarinya, langkah yang penulis lakukan adalah dengan selalu sadar untuk mengurung perspektif sendiri dan tetap setia pada prosedur penelitian dan data-data yang berhasil dikumpulkan.

H.3 Data dan Sumber Data

Data utama yang akan dicari dalam penelitian ini adalah munculnya wacana keislaman baru (kata-kata) dan perwujudannya dalam gerakan (tindakan) sebagai akibat dari perkembangan baru Islam Indonesia pasca-Reformasi. Data-data yang dibutuhkan adalah:

- a. Proses perjumpaan Islam tradisional Bangkalan dengan kalangan Islamis pasca-Reformasi. Proses ini diletakkan dalam konteks sosial-politik-budaya di mana kata-kata dan tindakan muncul.
- b. Pandangan para ulama tradisional tentang tiga ide penting terkait dengan tema studi: hubungan agama dan negara, implementasi shari'ah Islam, dan amar makruf nahi munkar.
- c. Berbagai peristiwa atau kegiatan yang menunjukkan terjadinya pertemuan antara Islam tradisional dan Islamis. Termasuk di sini adalah aktor-aktor yang bermain, cara berkomunikasi membangun kesepahaman atau ketidaksepahaman, peristiwa yang mempertemukan dan memisahkan.

Sumber utama data tersebut adalah transkrip *individual interview* atau *group discussion* dan catatan lapangan (*field notes*) yang dihasilkan dari proses

pengumpulan data dari beberapa informan (yang memiliki pengalaman bersama dan berbagi dalam makna budaya yang sama) dalam satu kegiatan diskusi tentang topik tertentu. "*Focus groups are group discussions organised to explore a specific set of issues such as people's views and experiences.*"⁷⁸

Dengan perantaraan kawan ini pula, peneliti bisa melakukan wawancara mendalam dengan beberapa informan kunci. Wawancara dilakukan pada kiai pesantren, tokoh NU, kaum muda NU, pimpinan MUI, FPI, Muhammadiyah, dan LDII. Beberapa informan dari luar Bangkalan juga diwawancarai jika dirasa informasinya diperlukan, misalnya pengurus BASSRA. Karena BASSRA adalah "organisasi" yang keberadaannya menjangkau seluruh wilayah Madura, maka informasi tentang BASSRA terkini akan berarti terkait dengan perkembangan BASSRA di Kabupaten Bangkalan.

Setidaknya, ada 26 tokoh yang diwawancarai di mana sebagian besarnya adalah para kiai. Beberapa tokoh penting tidak berhasil diwawancarai, namun penulis mendapatkan statemennya dari rekaman video atau orang yang ditunjuk sebagai juru bicaranya. Semua wawancara direkam menggunakan *recorder* atas seizin yang bersangkutan, di samping penulis tetap mencatatnya di buku catatan.

Kaitannya dengan pemilihan informan, mereka ditetapkan berdasarkan pertimbangan pengetahuan dan keterlibatannya. Tentu saja ini bisa berangkat dari data-data dokumen awal yang dimiliki peneliti atau segenap informasi awal mengenai informan utama (*key informants*) yang dipakai sebagai dasar atau

⁷⁸ "Fokus grup adalah diskusi kelompok yang dilaksanakan untuk mengeksplorasi isu-isu tertentu seperti pandangan dan pengalaman sekelompok orang". Jenny Kitzinger, "The Methodology of Focus Groups: The Importance of Interaction between Research Participants", dalam *Sociology of Health and Illness*, Vol. 16, No. 1 (1994), 103.

juga bisa digunakan untuk melakukan pengujian atau rujuk silang atau melengkapi data-data yang tidak berhasil dikumpulkan melalui observasi langsung dan/atau interviu. Misalnya, peringatan Harlah NU ke-92 oleh PCNU Bangkalan di alun-alun Bangkalan pada 19 Mei 2015 adalah peristiwa yang peneliti rencanakan untuk hadir, namun akhirnya gagal karena halangan kesehatan. Peneliti menggantinya dengan mengikuti melalui tayangan *live* TV9 secara penuh.

Sejak tahun 2000, peneliti terlibat dalam beberapa riset isu-isu keagamaan di Jawa Timur, di mana beberapa dokumen yang terkumpul masih sangat relevan digunakan dalam studi ini. Di samping arsip pribadi, beberapa dokumen juga dikumpulkan dari catatan maupun arsip beberapa kolega. Kliping koran, buletin, *newsletter*, serta berbagai terbitan dalam bentuk reportase diperoleh peneliti terutama dari perpustakaan Center for Marginalized Communities Studies (CMARs) Surabaya dan The Wahid Institute. Ada sembilan *newsletter* yang diterbitkan CMARs (*Syahadah*) dan satu *newsletter* terbitan The Wahid Institute (*Monthly Report on Religious Issues*) yang dimanfaatkan dalam penelitian ini.

Termasuk di dalam pengumpulan data-data dokumen ini, peneliti menjelajahi 22 situs online (website dan blog) yang berisi berbagai berita atau data-data yang terkait dengan topik studi ini, langsung maupun tidak. Peneliti juga mendapatkan beberapa data rekaman dari TV9 berisi acara *salawatan* Majelis Ahabul Musthafa Habib Syekh bersama KH. Fakhriillah Aschal. Rekaman acara *salawatan* juga peneliti dapatkan dari situs *YouTube*. Berbagai dokumen *recording* ini membantu peneliti terutama dalam memperoleh data peristiwa yang tidak sempat peneliti hadiri, juga data kata-kata dari narasumber yang selama penelitian

akan membantu penulis dalam melihat perubahan sosial di mana hubungan manusia sebagai agen dan masyarakat sebagai struktur terkoneksi secara dialektis.

Setelah itu, tulisan akan beranjak menjelaskan tentang Bangkalan yang menjadi seting penelitian. Bagian ini mengeksplorasi berbagai informasi dasar tentang Bangkalan, sejauh berkaitan dengan topik utama penelitian. Di sini akan diulas tentang letak geografis dan keadaan alam, penduduk dan mata pencaharian, stratifikasi sosial, dan pandangan dunia orang Madura secara umum dan Bangkalan secara khusus. Di bagian ini juga diulas secara ekstensif tentang Islam Madura, ekspresi Islam dalam bingkai kultur lokal. Islam Bangkalan secara khusus akan diulas sebagai bagian dari Islam Madura tersebut.

Bab berikutnya akan menyajikan secara intensif proses pertemuan antara Islam tradisional Bangkalan dengan ideologi dan gerakan Islamisme. Bab ini mendiskusikan seting sosial-politik yang menjadi konteks pertemuan di antara kedua kelompok tersebut. BASSRA, FPI, dan Fakher's Mania menjadi materi pokok dalam bab ini. Melalui ketiga lembaga tersebut, bab ini mengeksplorasi pola-pola pertemuan antara Islam tradisional dan Islamisme serta konsekuensinya dalam gerakan baru Islam tradisional Bangkalan.

Pembahasan kemudian dilanjutkan pada pandangan kiai-kiai tradisional Bangkalan dalam masalah relasi Islam dan negara, formalisasi shari'ah Islam, dan amar makruf nahi munkar. Melalui eksplorasi atas ketiga isu tersebut, bab ini memetakan tipe-tipe orientasi ideologi dan gerakan baru Islam tradisional Bangkalan sebagai konsekuensi atas perjumpaannya dengan kelompok Islamis.

