#### **BABI**

#### **PENDAHULUAN**

### A. Latar Belakang

Membicarakan Madura tanpa membicarakan Islam sama halnya mengingkari fakta sosiologis tentang masyarakat Madura. Pandangan hidup orang Madura tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai agama Islam.¹ Bahkan, ada yang menyatakan bahwa Islam adalah sifat yang mendefinisikan kemaduraan itu sendiri. Sebegitu lekatnya antara kemaduraan dengan keislaman, hingga penghinaan terhadap Islam dianggap sama dengan menyinggung harga diri orang Madura.² Jelas tidak mungkin membayangkan bahwa semua orang Madura adalah para Muslim yang taat menjalankan ajaran Islam. Sekalipun demikian, hampir tidak mungkin pula membayangkan orang Madura tidak terusik jika mereka dikatakan bukan seorang Muslim.³

Sekalipun demikian, Islam Madura tampaknya bukan topik yang menarik bagi kalangan akademisi. Sejak Geertz melakukan studinya tentang agama Jawa di akhir tahun 1950-an,<sup>4</sup> beberapa akademisi mulai melakukan berbagai riset tentang hubungan Islam dan tradisi lokal. Sayangnya, studi-studi tentang kaitan antara Islam dengan lokalitas di Indonesia yang telah melahirkan karya-karya antropologis monumental bisa dikatakan selalu mengabaikan Madura. Islam dan

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. Latif Wiyata, *Mencari Madura* (Jakarta: Bidik Phronesis, 2013), 3; Andang Subaharianto, et al., *Tantangan Industrialisasi Madura* (Malang: Bayumedia, 2004), 51.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Maulana Surya Kusumah, "Sopan, Hormat, dan Islam: Ciri-ciri Orang Madura", dalam Soegianto (ed.), *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), 21.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Wiyata, *Mencari Madura*, 4.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1960).

budaya lokal di Jawa sendiri telah melahirkan Geertz dengan *Religion of Java*, Woodward dengan *Islam Jawa*,<sup>5</sup> Beatty dengan *Varieties of Javanese Religion*,<sup>6</sup> Hefner dengan *Tengger Tradition and Islam*,<sup>7</sup> dan berbagai karya lain yang cukup prestisius di dunia akademik internasional.

Tentu saja telah ada de Jonge dan Mansurnoor yang memberi informasi berharga tentang Islam di Madura. Akan tetapi, di antara dua karya yang menonjol itu, hanya karya Mansurnoorlah yang sungguh-sungguh bisa disebut sebagai sebuah riset yang mengungkap secara serius Islam Madura melalui peran yang dimainkan ulama dalam konteks dinamika pembangunan Indonesia modern.<sup>8</sup> Setelah itu, belum muncul lagi hasil riset yang memadai tentang dinamika Islam di Madura.

Bahkan sesungguhnya, sampai akhir tahun 70-an, Madura masih dianggap sebagai wilayah gelap yang belum dieksplorasi secara proporsional melalui studistudi akademik yang mumpuni. Kajian tentang Madura dan orang Madura dianggap masih sangat minim. Ketika pada tahun 1995, Latief Wiyata melakukan penelitian tentang *carok*, 9 sebuah budaya kekerasan khas Madura yang sudah

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2004).

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Murai Kencana, 2001).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Lihat Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990); Anke Niehof, *Women and Fertility in Madura* (Leiden: t.p., 1985), 4-5.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> A. Latief Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2006).

sangat dikenal, pun de Jonge menilai itu sebagai kajian empiris pertama tentang topik tersebut.<sup>10</sup>

Setidaknya, ada dua faktor yang menyebabkan Madura tidak banyak mendapatkan perhatian. *Pertama*, kedekatan posisi geografisnya dengan pulau Jawa membuat Madura sering hanya menjadi pelengkap dari pembicaran tentang Jawa. 11 Setidaknya penilaian ini bisa dipahami jika kita melihat karya Koentjaraningrat yang membahas tentang berbagai budaya Nusantara. Buku ini provek antropologis sangat ambisius merupakan yang karena hendak menyediakan data-data kebudayaan yang ada di Indonesia berdasarkan keragaman etnis yang ada. Di buku tersebut, nama Madura (mungkin) hanya disebut sekali dalam bab "Kebudayaan Jawa". 12 Hal yang sama juga akan ditemui dalam penulisan sejarah Indonesia. Madura betul-betul hanya menjadi sub-bahasan kecil yang muncul jika ada kaitannya dengan Jawa. 13 Bahkan, ketika sampai sekarang pemerintah daerah di wilayah Madura sangat membanggakan kerajaan Madura masa lalu, para sejarawan pun hanya mencatat kerajaan-kerajaan Madura sebagai bagian marjinal kekuasaan kerajaan-kerajaan Jawa. 14 Agaknya, keistimewaan peran Jawa dalam sejarah Nusantara membuat Madura betul-betul menuai takdirnya sebagai yang terlupakan. Catatan-catatan kuno para perantau banyak

\_

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Huub de Jonge, "Kata Pengantar", dalam Wiyata, *Carok*, ix-xii.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, xi.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Lihat Kodiran, "Kebudayaan Jawa", dalam Koentjaraningrat (ed.), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan 2007), 329-352.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Lihat M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, terj. Satrio Wahono, et al. (Jakarta: Serambi 2007); Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara Sejarah Indonesia*, terj. Samsudin Berlian (Jakarta: KPG dan Freedom Institute, 2008); M.C. Ricklefs, "Javanese Sources in the Writing of Modern Javanese History", dalam C.D. Cowan dan O.W. Wolters (eds.), *Southeast Asian History and Historiography* (Ithaca dan London: Cornell University Press, 1976), 332-344.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> H.J. De Graff, *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung* (Yogyakarta: Grafiti dan KITLV, 2002).

dipenuhi dengan keistimewaan Jawa. Sekali lagi, Madura hanya menjadi catatan pinggir bagi Jawa yang menjadi topik utamanya. <sup>15</sup>

Alasan *kedua* adalah terbatasnya sumber daya alam dan ketiadaan prospek ekonomi pulau Madura. Sejarah Madura selalu dicatat sebagai sejarah kegersangan alamnya, kemiskinan penduduknya, dan migrasi besar-besaran orang-orangnya untuk mendapatkan kehidupan lebih baik di luar Madura. Sampai dasawarsa terakhir kekuasaan Orde Baru, alam Madura tetap menghadirkan lanskap yang menyedihkan. Rencana industrialisasi Madura dianggap sebagai pilihan tepat untuk meningkatkan kesejahteraan penduduknya. Namun, rencana ini pun tidak mudah diwujudkan karena kekhawatiran banyak kalangan, terutama para kiai, akan dampak negatif industrialisasi. Bisa dikatakan sampai saat ini Madura tetap dianggap sebagai kawasan yang tidak menarik untuk dieksplorasi.

Itulah beberapa hal yang menyebabkan mengapa studi tentang Islam Madura tidak banyak dilakukan. Tentu saja, tidak mungkin saat ini mengabaikan begitu saja keberadaan Islam di Madura. Adalah tidak adil secara ilmiah membicarakan hubungan Islam dan budaya lokal di Jawa Timur dengan tetap mengabaikan pertumbuhan dan ekspresi Islam dalam bingkai budaya Madura. Tidak adil karena di Maduralah Islam betul-betul menjadi identitas kultural pemeluknya. Pada diri orang Maduralah Islam menjadi penanda kekhasan budaya sebuah kelompok etnis tertentu. Pun tidak adil karena tidak mungkin lagi menilai Madura tidak mengambil peran signifikan dalam sejarah bangsa Indonesia saat ini.

<sup>16</sup> Niehof, Women and Fertility, 4-5.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Baca Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Vol. 1 (Jakarta: Gramedia, 1996).

Adalah tidak mungkin saat ini memandang Madura sebagai wilayah isolatif yang tidak terpengaruh oleh atau memberi pengaruh kepada dunia luar. Salah satu sisi dari sejarah orang Madura adalah sejarah perantauan ke luar dari pulaunya, baik permanen maupun temporer. Proses modernisasi oleh rezim Orde Baru juga telah turut mengubah wajah Madura, baik melalui teknologi informasi, birokrasi pemerintah, maupun pendidikan, yang membuat anak-anak Madura berkenalan dengan pandangan hidup dan nilai-nilai baru. Apalagi sejak dibukanya jembatan Suramadu di 2009, Madura dan Jawa betul-betul telah tersambung, sekalipun sebelumnya lalu lintas antara Surabaya (Jawa) dan Madura juga sudah sangat ramai dan lancar melalui feri penyeberangan sebagai sarana transportasi di selat Madura.

Studi ini hendak melanjutkan beberapa studi awal yang sudah ada sebelumnya. Sekalipun de Jonge tidak secara khusus membicarakan Islam dalam hubungannya dengan kultur Madura, namun studi de Jonge telah memberi informasi awal yang sangat berguna tentang Islam yang berkembang di Sumenep. Bahkan, studi de Jonge ini berhasil melacak genealogi para pendiri dua pesantren besar yang sangat berpengaruh dalam pertumbuhan dan perkembangan Islam di Sumenep: Al-Amin Prenduan dan An-Nuqayyah Guluk-Guluk. 19

Tulisan Mansurnoor jelas telah melengkapi sumber bacaan penting tentang Islam di Pamekasan. Karya Mansurnoor tersebut berhasil menghadirkan satu

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Tujuan migrasi tertinggi orang Madura adalah Jawa, terutama Jawa Timur bagian Timur. Migrasi orang-orang Madura ke Jawa ini sudah tercatat sejak di awal abad ke-19. Lihat Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), 775-82.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, 106-132.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam:* Suatu Studi Antropologi Ekonomi (Jakarta: Gramedia, 1989).

keislaman khas Madura dengan Pamekasan sebagai setingnya tentang ketaatan umat terhadap kiai, peran sosial-keagamaan kiai, dan jaringan-jaringannya dalam bernegosiasi dengan agen-agen modernisasi yang dalam beberapa hal dianggap mengancam posisi sosial kiai di tengah masyarakat.

Ledakan kekerasan terhadap komunitas Shīʻah di Sampang pada tahun 2012 akhirnya membawa kabupaten yang berada di sebelah barat Kabupaten Pamekasan ini menarik minat banyak kalangan untuk melakukan penelitian. Saat ini, puluhan hasil penelitian telah dilakukan, baik profesional maupun amatir, baik untuk kepentingan akademik murni maupun kampanye-advokasi, tentang konflik Sunnī-Shīʿī di Sampang.<sup>20</sup> Bagaimanapun juga, penelitian-penelitian ini pada akhirnya juga akan menyingkap lebih jauh dinamika Islam Sampang dalam kaitannya dengan kondisi sosial-budaya-politik lokal.

Dalam pemetaan ini, Islam Bangkalan relatif belum tereksplorasi secara memadai. Padahal, Bangkalan memegang kunci penting dalam penyebaran Islam di Madura. Historiografi Bangkalan dimulai pada pertengahan abad ke-16 (1531 M), abad yang dicatat sebagai awal era intensif dakwah Islam di Nusantara. Ini berarti bahwa sejarah Bangkalan sangat erat kaitannya dengan sejarah penyebaran Islam di pulau Madura.<sup>21</sup> Jika mempertimbangkan pendirian Nahdlatul Ulama (NU) dan peran yang dimainkan NU dalam kehidupan keagamaan penduduk

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Salah satu studi tentang konflik Sunnī-Shī Sampang adalah tesis master yang ditulis oleh Muhammad Afdillah di CRCS UGM. Lihat Muhammad Afdillah, "Dari Masjid ke Panggung Politik: Studi Kasus Peran Pemuka Agama dan Politisi dalam Konflik Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang Jawa Timur" (Tesis--Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2013). Sementara untuk publikasi guna kepentingan kampanye advokasi, lihat newsletter yang diterbitkan oleh CMARs Surabaya: Syahadah, edisi 13 (Oktober 2011); Syahadah, edisi 16 (Januari 2012); Syahadah, edisi 17 (Februari 2012); Syahadah, edisi 18 (Maret 2012); Syahadah, edisi 19 (April 2012); Syahadah, edisi 20 (Mei 2012); Syahadah, edisi 21 (Juni 2012); dan Syahadah, edisi 22 (Juli 2012).
<sup>21</sup> http://www.bangkalankab.go.id (3 Februari 2011).

pulau garam ini, hampir tidak mungkin mengabaikan peran Kiai Kholil Bangkalan. Kiai Kholil adalah bapak spiritual kiai-kiai besar di wilayah Madura dan Jawa.

Yang tidak kalah penting untuk dipertimbangkan adalah posisi geografis Bangkalan terhadap Surabaya. Bangkalan bisa dikatakan sebagai gerbang yang melaluinya Madura berhubungan dengan dunia luar. Surabaya adalah kota metropolitan terpenting di Jawa Timur, di samping kota terbesar kedua setelah Ibu Kota Jakarta. Bangkalan adalah satu-satunya kabupaten yang langsung berhadapan dengan Surabaya dan bisa mengakses apapun yang terjadi di Kota Pahlawan itu. Adalah masuk akal untuk berasumsi bahwa Bangkalan memiliki potensi untuk melakukan proses transformasi sosial-budaya yang jauh lebih cepat dan kuat dibanding kabupaten-kabupaten lain di Pulau Madura.<sup>22</sup>

Berkelindan dengan alasan-alasan di atas, perlu juga dijelaskan di sini alasan mengapa perlu melihat Islam di Madura (Bangkalan) pasca-Reformasi. Bagaimanapun juga, pembicaraan tentang Islam Madura saat ini tidak mungkin mengisolasinya dari konteks dinamika perkembangan Islam Indonesia sejak Reformasi. Sejauh membicarakan Islam Indonesia pasca-Reformasi, pertanyaan yang muncul adalah apakah klaim atas moderatisme sebagai karakter Islam Indonesia selama ini masih bisa dipertahankan atau tidak?

Situasi politik Indonesia pasca-Reformasi tidak hanya dipenuhi dengan tuntutan terhadap kehidupan politik yang lebih demokratis dan pengelolaan negara yang bersih dan transparan, tapi juga munculnya kelompok-kelompok Islamis (Islam politik) yang menuntut Indonesia semakin dekat kepada sharī'ah Islam.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Riwanto Tirtosudarmo, "Social Transformation in the Northern Coastal Cities of Java: a Comparative Study in Cirebon and Gresik", *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities* Vol. 3 (Januari 2010), 161–170.

Kelompok ini terentang dari mereka yang menginginkan sharīʻah 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.<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Rizal Sukma, "Ethnic Conflict in Indonesia: Causes and the Quest for Solution", dalam Kusuma Snitwongse dan W. Scott Thompson (eds.), *Ethnic Conflict in Souteast Asia* (Singapura: ISEAS, 2005), 1.

kekerasan memperlihatkan keterlibatan kalangan yang selama ini dikenal sebagai kelompok Muslim moderat.<sup>25</sup>

Di sisi lain, tuntutan implementasi sharī'ah Islam yang selama ini disematkan secara ketat kepada kelompok Islamis juga mulai banyak dikoreksi. Data-data awal di Madura menunjukkan bahwa kaum Muslim tradisionalis yang selama ini dianggap apolitis mulai masuk ke dalam agenda kalangan Islamis. Pamekasan, misalnya, diketahui sebagai kabupaten di Jawa Timur yang berusaha mengaplikasikan sharī'ah Islam melalui Gerbang Salam (Gerakan Pembangunan Masyarakat Islami) yang disusun oleh LP2SI (Lembaga Pengkajian dan Penerapan Syariat Islam). Memang tidak secara eksplisit dinamakan sharī'ah Islam, namun peraturan tersebut secara pasti digerakkan oleh semangat untuk menerapkan sharī'ah Islam di Pamekasan.<sup>26</sup>

Beberapa hal di atas memunculkan pertanyaan mendasar: Jika sejak Reformasi 1998, Islam Indonesia memasuki babak baru dalam sejarahnya, di mana perkembangan ini memberi dampak kepada keseluruhan kehidupan keislaman di Indonesia, termasuk Muslim Madura, maka bagaimana sesungguhnya wajah Islam Madura pasca-Reformasi itu? Pertanyaan inilah yang diangkat dalam studi ini dengan membatasinya dalam konteks Kabupaten Bangkalan berdasarkan beberapa alasan yang sudah diungkap di atas.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Untuk informasi yang cukup memadai tentang kronologi dan aktor kasus-kasus kekerasan agama di Indonesia sejak awal 2000-an, baca Ahmad Suaedy, et al., *Politisasi Agama dan Konflik Komunal* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> 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), 163-182.

#### B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Beberapa kasus yang terjadi di Madura menggiring kita untuk mulai bertanya seberapa ke-NU-an Madura menjaganya tetap berada di atas rel Islam moderat. Gairah penerapan sharī'ah Islam (dengan berbagai bentuk dan namanya) serta kekerasan bermotif agama pasca-Reformasi adalah dua hal penting yang mendorong lahirnya pertanyaan tersebut.

Memang, banyak pihak yang mengidentikkan Madura dengan kekerasan. Orang Madura dinilai sebagai orang yang suka melakukan tindakan kekerasan. Memang, masyarakat Madura memiliki *carok*, sebuah tradisi kekerasan yang melekat pada konsep harga diri orang Madura. Sekalipun demikian, satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa sejarah sosial masyarakat Madura tidak mencatat adanya *carok* dengan motif agama sekalipun mereka terkenal dengan keteguhannya dalam ber-Islam. Sejauh *carok* diacu sebagai bukti bagi penilaian atas praktik kekerasan orang Madura, ia selalu terjadi dengan alasan harga diri individu atau keluarga, baik dengan motif cinta maupun ekonomi.<sup>27</sup>

Apa yang terpapar di sini bisa kita lihat sebagai indikator dari arus yang mungkin lebih besar yang tengah menggeliat di bawah permukaan. Data lain yang tidak mungkin diabaikan adalah adanya perembesan ideologi dan gerakan kelompok Muslim radikal ke dalam organisasi-organisasi keislaman yang selama ini dikenal moderat.<sup>28</sup> Madura jelas bukan wilayah yang tidak tersentuh dengan fenomena menguatnya kekuatan kelompok Islamis pasca-Reformasi. Tidak berlebihan jika ada hipotesis bahwa Bangkalan, karena posisi geografisnya yang

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Lihat Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan*.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, Maarif Institute, 2009).

dekat dengan Surabaya, mengalami pengaruh yang cukup signifikan. Oleh karena itu, menjadi penting untuk melakukan sebuah penelitian yang mengkaji pergeseran wacana dan gerakan Islam tradisional yang selama ini dinilai sebagai representasi Islam moderat ketika berjumpa dengan ideologi dan gerakan Islamisme yang sedang berkembang di Indonesia saat ini.

Isu penting yang akan diangkat di sini adalah konteks politik-sosial-budaya apa yang memungkinkan kedua kelompok tersebut bertemu. Langkah berikutnya adalah melihat seberapa jauh pertemuan itu menghasilkan pergeseran yang mengubah, dalam derajat tertentu, konsep makna (ide) keislaman dan gerakan Islam tradisional di Bangkalan. Termasuk dalam langkah terakhir ini adalah melihat berbagai kemungkinan kerjasama di antara kedua kelompok tersebut dalam mewujudkan sesuatu yang bisa disebut sebagai "proyek Islam".

### C. Rumusan Masalah

Berdasarkan beberapa isu yang terumuskan dalam batasan masalah di atas, ada tiga rumusan masalah penting yang hendak dijawab dalam studi ini. Ketiga rumusan masalah tersebut adalah sebagai berikut:

- Bagaimana proses perjumpaan antara Islam tradisional Bangkalan dengan ideologi dan gerakan Islamisme?
- 2. Bagaimana wajah baru Islam tradisional Bangkalan pasca-perjumpaannya dengan ideologi dan gerakan Islamisme?
- 3. Bagaimana strategi gerakan Islam tradisional Bangkalan pascaperjumpaannya dengan ideologi dan gerakan Islamisme?

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:

- 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.
- Mengetahui berbagai strategi gerakan keislaman yang diusung oleh kalangan Muslim tradisionalis 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

upayanya 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 negaranggara 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 sharīʻah 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 sehinga 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 gerakangerakan 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.<sup>29</sup>

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.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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. 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*.<sup>32</sup> Jadilah kedua

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2002), 172.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> 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-Ghazâlī (1058-1111) dan al-Mâwardī (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.<sup>33</sup> 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

t

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).

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Lihat Ahmad Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (London, Bombay, Karachi: Oxford University Press, 1967).

"baku", maka kalangan Islamis menolak Islam liberal terkait dengan penolakannya terhadap segala hal yang berasal dari Barat serta keyakinan mereka bahwa Islam telah mencukupi segalanya. Islamis menentang apa yang mereka anggap sebagai nilai-nilai Barat. Rasionalisme sekuler dianggap hendak menggantikan norma-norma agama. Penentangannya terhadap Muslim liberal adalah karena mereka dianggap sebagai agen Barat yang menyebarkan pikiran-pikiran dan ideologi-ideologi Barat yang bertentangan dengan ajaran Islam.<sup>34</sup>

#### G. Studi-studi Terdahulu

#### G.1 Peta Studi Islam Indonesia Pasca-Reformasi

Berbagai studi yang membicarakan tentang perkembangan Islam kontemporer menunjukkan suatu perspektif yang konstan, yaitu penggunaan oposisi biner. Stud-studi ini ditandai dengan pembagian dua kubu kekuatan yang saling berhadap-hadapan. Yang muncul terus-menerus dari perspektif ini adalah binaritas: moderat versus radikal,<sup>35</sup> puritanisme versus pluralisme,<sup>36</sup> demokrat versus Islamis,<sup>37</sup> liberal versus konservatif,<sup>38</sup> dan berbagai kategori biner lain.<sup>39</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, 171-172.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Ariev (Jakarta: LibForAll, Blantika, The Wahid Institute, Center for Islamic Pluralism, 2007).

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Khaled Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetia (Bandung: Arasy, 2003). Ini sebetulnya buku kumpulan makalah antara Khaled Abou el-Fadl dan beberapa tokoh yang menanggapinya. Isinya berbicara tentang dua arus pikiran dan gerakan Islam dalam memandang toleransi dan hubungan Islam dengan Barat. Semula buku ini berjudul *The Place of Tolerance in Islam*, yang dalam versi Bahasa Indonesia diubah judulnya sebagaimana di atas karena isinya mencerminkan perseteruan antara cara pikir puritanis dan pluralis.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Robert W. Hefner, "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation*, *Democratization* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005).

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Caryle Murphy, *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experiance* (New York: Scribner, 2002); Virginia Hooker, "Developing Islamic Arguments for Changing

Dalam kerangka pikir seperti ini, Islam dilihat sebagai blok-blok komunitas, aliran pemikiran, metode gerakan, dan mazhab ajaran yang berdiri sendiri secara isolatif.

Tentu saja, masalahnya di sini bukan berarti bahwa analisis ilmiah tidak boleh melakukan kategorisasi. Namun, seringkali kategori yang bermula dari sebuah riset akademik untuk melihat berbagai variasi dalam masyarakat kemudian diperlakukan sebagai ruang-ruang nyata di mana penghuninya terisolasi satu sama lain. Yang diperlukan adalah membuka sebuah perspektif yang tidak lagi terlalu dibebani oleh binaritas kategori tentang Islam moderat versus radikal atau tradisionalis versus Islamis secara ketat. Ada ruang-ruang perjumpaan, yang mungkin tidak permanen, tapi juga ada saat-saat menegang dalam kasus-kasus tertentu. Semua fenomena ini menjadi sedemikian kompleks sehingga tidak mungkin cukup untuk dipotret dengan pendekatan yang terlalu ketat dan kaku dalam sebuah kategori yang biner.

Sementara, studi-studi yang dilakukan dalam memotret Islam Indonesia pasca-Reformasi terlalu menekankan pada dinamika kelompok Islamis-radikal dalam memanfaatkan iklim demokrasi untuk mendesakkan kepentingan-

Through "Liberal Islam", dalam Virginia Hooker dan Amin Saikal (eds.), *Islamic Perspectives on the New Millenium* (Singapore: ISEAS, 2004); Leonard Binder, *Islam Liberal: Kritik terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001); Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: DEPAG RI, 2007).

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Lihat M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005); Norani Othman (ed.), *Muslim Women and The Challenge of Islamic Extremism* (Selangor: Sister in Islam, 2005); Thoha Hamim, *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer* (Surabaya: Diantama, 2004), bagian "Islam Militan versus Islam Moderat: Perilaku Politik Kaum Islam Militan di Masa Pemerintahan Presiden KH Abdurrahman Wahid". Beberapa karya lain yang membicarakan gerakan Islam radikal, yang secara implisit diperlawankan dengan Islam moderat, misalnya, Itzchak Weismann, "Sa'id Hawwa: The Making of Radical Muslim Thinker in Modern Syria", dalam Syafiq Mughni (ed.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, t.th.); Jamhari dan Jajang Jahroni (eds.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004).

kepentingannya, baik dengan memengaruhi para pengambil kebijakan ataupun dengan cara-cara kekerasan.

Buku yang ditulis oleh Anthony Bubalo dan Greg Fealy adalah contoh terbaik dalam melihat basis ideologi, jaringan, dan model gerakan kalangan Islamis di Indonesia pasca-Reformasi. Buku *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* adalah contoh lain studi Islam radikal di Indonesia yang mengeksplorasi ideologi dan aktivitas dari empat kelompok Islam radikal utama (Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia, dan Laskar Jihad). Yang tidak kalah pentingya adalah buku *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia* yang diedit oleh Ian Suherlan. Buku ini berisi studi-studi yang membahas tentang cara-cara yang digunakan kelompok Islam radikal dalam upaya mengimplementasikan sharī ah Islam di Indonesia.

Bagaimanapun juga, tulisan Hefner, *Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia* adalah studi yang sangat penting bagaimana kelompok Islam radikal bisa tumbuh cepat dalam situasi politik baru Indonesia karena memiliki hubungan dengan aktor-aktor di dalam negara. Studi ini dapat dianggap sebagai lanjutan dari studi sebelumnya, *Civil Islam.* Sementara *Civil Islam* mengekspos kolaborasi antara kelompok Islamis dan rezim Orde Baru selama tahun 1990-an, *Muslim Democrat and Islamist Violence in Post-Soeharto* 

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Baca Anthony Bubalo dan Greg Fealy, *Joining the Caravan?: The Middle East, Islamism and Indonesia* (New Sout Wales: Lowy Institute, 2005).

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Ian Suherlan (ed.), *Formalisasi Syariat Islam di Indonesia: Institutionalising Islamic Law in Indonesia* (Jakarta: Renaisan, 2005).

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Hefner, "Muslim Democrats and Islamist Violence".

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton dan Oxford: Princeton University Press, 2000).

*Indonesia* mengekspos pertumbuhan Islam radikal di Indonesia pasca-Soeharto. Awalnya, kelompok-kelompok radikal banyak mendapatkan dukungan dari sisasisa rezim lama. Dukungan ini kemudian memberi kelompok radikal akses pada modal sosial dan politik yang dapat meningkatkan pengaruhnya. Militansi kelompok radikal dan kepasifan Muslim moderat membawa mereka pada posisi yang berpengaruh di tengah masyarakat sehingga mereka menggantikan peran yang selama ini dimainkan oleh Muslim moderat.

Nuansa yang kental dari studi-studi ini adalah keyakinan adanya pertentangan dalam hal ajaran dan gerakan antara Islam radikal dan moderat. Padahal, fenomena-fenomena terbaru menunjukkan adanya infiltrasi yang sangat kuat dari Islam radikal ke dalam organisasi Islam moderat. Buku baru yang sangat fenomenal terkait dengan infiltrasi gerakan Islam radikal adalah *Ilusi Negara Islam.* <sup>45</sup> Buku ini mengungkap tentang anatomi pemikiran, gerakan, dan organisasi-organisasi keislaman garis keras di Indonesia yang merupakan kepanjangan tangan dari Wahabisme-radikal internasional. Buku ini juga mengungkap tentang infiltrasi Islam garis keras ke dalam beberapa organisasi keislaman moderat seperti NU dan Muhammadiyah. Sayangnya, buku ini bisa dianggap gagal dalam melihat pengaruh proses tersebut terhadap berbagai kasus kekerasan berbasis agama yang marak di masyarakat. Hal ini dikarenakan buku ini terfokus pada infiltrasi gerakan Islam radikal ke dalam Islam moderat yang dibuktikan dengan penguasaannya atas berbagai aset ormas Islam moderat.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*.

## G.2 Studi-studi tentang Madura dan Islam Madura

Sejauh data yang bisa dilacak, Madura menjadi studi serius di kalangan akademisi baru muncul pada tahun 1960-an. Seorang mahasiswa Ph.D di Yale University, Alan M. Stevens melakukan studi tentang fonologi dan morfologi Bahasa Madura untuk mendapatkan gelar doktornya. Studi yang sepenuhnya berisi tentang kebahasaan ini dilakukan antara tahun 1960-1962, setahun berselang setelah Clifford Geertz menyelesaikan karya monumentalnya, *Religion of Java*. Dengan mempertimbangkan bahwa tulisan Madura itu hanya berisi tentang teknis kebahasaan, studi Stevens tersebut bisa dikatakan tidak memberi informasi yang memadai tentang masyarakat Madura, kecuali penjelasan singkat bahwa Bahasa Madura memiliki hubungan dekat dengan Bahasa Jawa, Sunda, dan Melayu. Studi tentang Bahasa Madura itu juga mengindikasikan hal lain, yaitu Madura baru tahap awal dirambah oleh kalangan akademisi.

Pada tahun 1977, Lembaga Studi Indonesia kerja sama Indonesia-Belanda mengadakan Program Riset Madura. Beberapa ilmuwan penting terlibat dalam penelitian di dalamnya. Termasuk dalam program ini adalah Kuntowijoyo yang membuat studi tentang perubahan sosial pada masyarakat Madura antara tahun 1850-1940. Studi yang menggunakan pendekatan sejarah masyarakat ini memberi informasi yang sangat kaya tentang alam dan penduduk Madura, kelas sosial dan berbagai gerakan sosial.<sup>47</sup> Bisa dikatakan, studi Kuntowijoyo ini adalah jendela awal yang penting untuk mendapatkan informasi tentang masyarakat Madura secara umum.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Alan M. Stevens, *Madurese Phonology and Morphology* (New Heaven, Connecticut: American Oriental Society, 1968).

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*.

Program yang sama juga menghasilkan dua studi lain tentang Madura yang dikerjakan oleh pasangan suami istri: Jordaan dan Niehof. Keduanya berupa studi antropologi yang sangat menarik tentang kultur masyarakat Madura. Niehof melakukan riset etnografis tentang fertilitas pada perempuan Madura. Sebagaimana riset-riset etnografis yang mengandalkan *thick description*, studi Niehof memberi informasi yang sangat kaya tidak saja tentang masalah kesuburan pada perempuan Madura, namun juga kondisi sosial-ekonomi dan berbagai makna budaya Madura atas konsep keluarga, perkawinan, kehidupan rumah tangga, kehamilan dan kelahiran, kematian anak, dan adopsi. 48

Sementara itu, Jordaan tertarik untuk mengangkat praktik pengobatan tradisional Madura. Jordaan tidak hanya berhasil mengungkap praktik-praktik pengobatan tradisional dengan memanfaatkan kekayaan alam menjadi obat herbal, namun dia juga dengan sangat baik mengungkap praktik-praktik pengobatan dengan kekuatan gaib (*magico-medical*). Justru karena yang terakhir inilah dia pada akhirnya juga mengungkap tentang kehidupan keagamaan dan ritual-ritual lokal masyarakat Madura.<sup>49</sup>

Masih berkaitan dengan tradisi masyarakat Madura, buku yang juga penting untuk disebut di sini adalah *Kepercayaan*, *Magi*, *dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* yang disunting oleh Soegianto. Ini merupakan sebuah buku antologi yang berisi lima penelitian yang mengangkat tradisi khas masyarakat Madura. Buku ini memberi informasi tentang karakter kultural orang Madura,

<sup>48</sup> Niehof, Women and Fertility.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Roy Edward Jordaan, *Folk Medicine in Madura (Indonesia*) (Leiden: Leiden University, 1985.

sistem kekerabatan, penghormatan terhadap leluhur dan orang-orang yang dihormati, ritual lokal hingga karapan sapi.<sup>50</sup>

Kultur kekerasan yang selama ini dilekatkan pada masyarakat Madura akhirnya juga mendapatkan momentumnya untuk menjadi topik studi yang serius ketika di pertengahan tahun 90-an Wiyata membuat studi tentang *carok*. Dengan model penelitian etnografis, Wiyata menjelaskan praktik *carok* dan konstruksi maknanya dalam konteks budaya Madura. Apa yang hendak dinyatakan adalah bahwa *carok* bukanlah kekerasan biasa, ia adalah suatu kultur kekerasan tertentu yang hanya bisa dipahami dalam konteks budayanya sendiri. 51

Pada tahun 2002, Forum Jakarta-Paris menerbitkan sebuah buku karya Bouvier yang berjudul *Lebur*. Buku ini sebetulnya adalah hasil studi program doktoral yang dikerjakan di tahun 1990. Buku ini mengangkat seni musik dan pertunjukan pada masyarakat Madura. Puluhan kesenian musik dan pertunjukan yang ada di masyarakat Madura diangkat dalam studi ini. Tidak hanya menjelaskan perkara teknik berkesenian, studi ini juga meletakkan kegiatan berkesenian orang Madura dalam sistem sosial masyarakat Madura.<sup>52</sup>

Sebuah buku yang secara khusus membicarakan sejarah Madura ditulis oleh Abdurachman. Buku yang tidak sampai seratus halaman ini berambisi untuk mengungkap sejarah Madura dari awal hingga pasca-kolonial. Hasil akhirnya adalah seperti yang tertera di judulnya, sebuah buku yang menyajikan sejarah

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Soegianto (ed.), *Kepercayaan*, *Magi*, *dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003).

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Wiyata, Carok: Konflik Kekerasan.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Helene Bouvier, *Lebur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, terj. Rahayu S. Hidayat dan Jean Couteau (Jakarta: Forum Jakarta-Paris, Ecole Française d'Extreme-Orient, Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan, Yayasan Obor Indonesia, 2002).

Madura selayang pandang. Sekalipun demikian, buku ini sangat berguna memberi informasi awal tentang berbagai aspek dari sejarah Madura.<sup>53</sup>

Buku tentang tokoh-tokoh Madura (lahir dan tumbuh di Madura maupun yang memiliki garis keturunan Madura) juga disusun dan terbit pada 2007. Buku ini berisi lebih dari 100 tokoh Madura, mulai kiai, politisi, pedagang sampai seniman. Bagi yang ingin melihat biografi singkat tokoh-tokoh Madura, buku ini tentu sangat membantu.<sup>54</sup>

Adapun yang terkait dengan proses industrialisasi pulau Madura, ada dua studi penting yang bisa dihadirkan di sini. Pada tahun 2002, Pusat Penelitian Budaya Jawa dan Madura Universitas Jember bekerjasama dengan Kementerian Riset dan Teknologi RI membuat sebuah studi tentang respons masyarakat terhadap proses industrialisasi. Studi yang juga bersifat etnografis ini berusaha untuk menemukan pandangan dan norma-norma budaya Madura yang menjadi dasar untuk menolak atau menerima proses industrialisasi. 55

Buku *Mencari Madura* karya Wiyata juga menyediakan satu bab yang khusus membicarakan industrialisasi di Madura terkait dengan pembukaan jembatan Suramadu. Karena buku ini merupakan kumpulan tulisan dengan berbagai topik, buku ini juga memberi informasi yang cukup berharga tentang isuisu lain, antara lain, kebudayaan manusia Madura, peta politik lokal, hingga masalah konflik sosial.<sup>56</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Abdurachman, *Sejarah Madura Selayang Pandang* (t.t.: t.p., 1971).

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> M. Anis Fathoni, et al., *Tatar Madura: Profil dan Kiat Sukses* (Surabaya: Lembaga Publik Wongsongo, 2007).

<sup>55</sup> Subaharianto, et al., *Tantangan Industrialisasi Madura*.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Wiyata, *Mencari Madura*.

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

modernisasi yang diperantarai oleh birokrasi pemerintah dan teknologi informasi.<sup>57</sup>

Hampir tidak mungkin untuk tidak menyebut de Jonge ketika membicarakan tentang perkembangan Islam di Madura. Dengan mengambil lokasi penelitian di Sumenep, de Jonge mempelajari perkembangan Islam di wilayah Madura, khususnya Sumenep, dalam konteks dinamika perekonomian lokal. Dalam studi ini, bisa ditemukan informasi yang sangat kaya tentang peran yang dimainkan oleh pedagang dan kiai serta bagaimana kerja sama di antara keduanya menjadi pilar penting dalam pertumbuhan Islam di wilayah Sumenep.<sup>58</sup>

De Jonge juga menyunting sebuah buku antologi yang berisi berbagai tulisan mengenai sisi kehidupan orang Madura. Di samping berisi beberapa tulisan versi pendek dari orang-orang yang sudah disebutkan di atas, buku ini juga memuat tulisan tentang kehidupan keagamaan dan politik orang Madura di perantauan, sastra Madura, kepemimpinan pada masyarakat Madura, dan modus kehidupan perekonomian orang Madura.<sup>59</sup>

Esai-esai de Jonge tentang orang Madura dan kebudayaannya juga diterbitkan kembali dalam bentuk buku pada 2012. Beberapa esai yang ada di buku ini sudah masuk dalam buku antologi sebelumnya. Sebagai kumpulan esai, buku ini tidak mengangkat satu topik khusus yang dieksplorasi secara mendalam. Keunggulan buku ini adalah kekayaan informasi yang diberikan, mulai dari

<sup>58</sup> Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman*.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Huub de Jonge (ed.), *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi* (Jakarta: Rajawali, 1989).

sejarah, stereotipe orang Madura, kultur kekerasan hingga konflik komunal yang melibatkan orang Madura.<sup>60</sup>

Sementara itu, ada beberapa studi terkait perkembangan Islam di Madura pasca-Reformasi. Studi-studi ini terfokus pada upaya-upaya penerapan sharīʻah 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 sharīʻah Islam di Pamekasan.<sup>61</sup> 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 tantang Gerakan Amar Ma'ruf Nahi Munkar."

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

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> Huub de Jonge, *Garam, Kekerasan, dan Aduan Sapi*, terj. Arief B. Prasetyo (Yogyakarta: LKiS, 2012).

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> 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).

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> 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).

Reformasi. Islam Bangkalan dipahami dalam keunikan budayanya sendiri. Tapi pada saat yang sama, ia diletakkan dalam konteks yang lebih besar berupa perubahan politik Indonesia, bangkitnya Islamisme di Indonesia, mudahnya akses informasi yang memungkinkan setiap orang untuk berkomunikasi, dan sebagainya.

Tidak ada sebuah budaya (termasuk bagaimana sebuah ajaran agama dimaknai, dihayati, dan diekspresikan) yang tidak berubah. Memang, ada beberapa hal yang selalu diawetkan dalam budaya, namun juga ada bagian-bagian yang selalu berubah dan berganti. Studi ini melihat Islam Bangkalan dalam pengertian seperti di atas. Islam Bangkalan memiliki keunikannya sendiri sebagai konsekuensi dari pengawetan budaya, namun dia juga terus mengalami perubahan seiring dengan perubahan zaman.

## H. Metode Penelitian

#### H.1 Paradigma

Paradigma secara umum dipahami sebagai "general ways of seeing the world and which dictate what kind of scientific work should be done and what kinds of theory are acceptable." Sementara, Ritzer mendefinisikan paradigma sebagai berikut:

"Paradigma adalah suatu pandangan fundamental tentang pokok persoalan dalam suatu cabang ilmu pengetahuan. Paradigma membantu merumuskan tentang apa yang harus dipelajari, persoalan apa yang harus dijawab, dan aturan apa yang harus diikuti dalam menginterpretasikan jawaban yang diperoleh. Paradigma adalah kesatuan konsensus yang terluas dalam suatu cabang ilmu pengetahuan dan yang membantu membedakan antara satu komunitas ilmuwan (atau sub-komunitas) dari komunitas ilmuwan lainnya.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> "Cara pandang terhadap dunia yang darinya dirumuskan bagaimana kerja-kerja ilmiah harus dilakukan dan teori apa yang dapat diterapkan". Nicholas Abercombie, et al., *Dictionary of Sociology* (London: Penguin, 1988), 176.

Paradigma menggolongkan, mendefinisikan, dan menghubungkan antara eksemplar, teori-teori, metode, serta peralatan yang terkandung di dalamnya".<sup>64</sup>

Jadi, paradigma adalah seperangkat kepercayaan atau asumsi dasar yang dianggap benar begitu saja. Ia berkaitan dengan asas-asas yang paling utama. Pembicaraan paradigma menjadi penting karena ia berfungsi mengarahkan dan memandu. Jika dikaitkan dengan aktivitas keilmuan, paradigma bisa dipahami sebagai pandangan dasar dari seorang ilmuwan tentang apa yang menjadi pokok persoalan yang mestinya dipelajari oleh suatu cabang ilmu pengetahuan serta bagaimana membicarakannya. Bisa dikatakan bahwa paradigma yang dipegang oleh seorang ilmuan menunjukkan pandangan dunia yang dianutnya. Paradigma hadir sebelum teori karena dari paradigmalah seorang ilmuwan merumuskan subject matter keilmuan, pertanyaan-pertanyaan penting yang harus dijawab serta langkah-langkah menjawab rumusan pertanyaan tersebut.

Secara garis besar, paradigma penelitian terbagi menjadi dua: positivisme dan naturalisme (*naturalistic inquiry*).<sup>65</sup> Paradigma positivisme berangkat dari keyakinan bahwa realitas sosial itu ada secara objektif di luar kemauan dan kehendak subjek, sebagaimana hukum alam yang bersifat objektif dan universal. Tujuan dari setiap aktivitas ilmiah adalah menemukan kebenaran universal-objektif tersebut. Landasan dasar ilmu pengetahuan adalah realitas objektif yang bisa diobservasi dengan semangat *value free* (bebas nilai). Karena itu, penelitian

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan (Depok: Rajagrafindo Persada, 2013), 86.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Martyn Hammersley dan Paul Atkinson, *Ethnography* (London dan New York: Routledge, 2003), 5.

sebagai sebuah aktivitas ilmiah harus diarahkan untuk mengungkap realitas objektif itu.<sup>66</sup>

Karena obsesinya menemukan kebenaran objektif-universal seperti hukum alam yang berlaku pada ilmu fisika, maka positivisme juga menjadikan ilmu alam, terutama fisika, sebagai modelnya. Bisa dikatakan, ilmu fisika adalah model metodologis bagi riset sosial. Eksperimen laboratorium dengan memanipulasi seting dan variabel adalah wujud konkretnya. Di samping itu, seorang peneliti dituntut untuk mengambil jarak dari objek penelitiannya dalam rangka menjaga objektivitas temuan.<sup>67</sup>

Dari positivisme ini lahirlah metode eksperimen dan survei, model utama penelitian kuantitatif. Dalam penelitian kuantitatif, seorang peneliti menciptakan sebuah seting artifisial yang berfungsi sebagai laboratorium agar ia bisa mengamati dari balik layar tindakan-tindakan yang dilakukan oleh objek penelitiannya. Atau, dia menyusun pertanyaan-pertanyaan yang terstruktur secara ketat, yang harus dijawab oleh responden. Layaknya ilmu pengetahuan alam, hasilnya kemudian dianalisis secara kuantitatif.<sup>68</sup>

Dengan mempertimbangkan jenis data dan tujuan penelitian, paradigma yang digunakan dalam studi ini adalah paradigma nonpositivistik atau naturalisme atau *naturalistic inquiry*.<sup>69</sup> Paradigma ini merupakan antitesis dari paradigma

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Ibid., 5-6.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Beberapa sarjana memiliki istilah yang sedikit berbeda. Ada yang membagi menjadi posivitistik dan non-positivisitik, di mana nonpositivistik disebut juga dengan istilah naturalisme atau *naturalistic inquiry*, sebuah paradigma penelitian yang menolak ajaran dasar positivisme dan tidak menjadikan *natural science* sebagai model bagi riset-riset sosial. Lihat Norman K. Denzin, *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods* (New Jersey: Prentice Hall, 1989), 69. Ada juga yang manjadikan paradigma nonpositivistik sebagai payung besar di mana di

positivisme yang sekian lama mendominasi ilmu pengetahuan, termasuk ilmuilmu 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. Seting 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. 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.

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.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Hammersley dan Atkinson, *Ethnography*, 7.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> 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).

### H.2 Jenis dan Pendekatan

Studi ini dalam banyak hal adalah mengkaji aspek keyakinan dan tindakan orang-orang dalam konteks tertentu. Jenis data seperti ini hanya mungkin didapatkan melalui penelitian kualitatif. "*Qualitative analysis is usually concerned with how actors define situations, and explain the motives which govern their actions.*"<sup>72</sup>

Penelitian kualitatif sendiri didefinisikan sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati, di mana penelitian ditekankan pada seting alami dan tindakan individu yang bermakna secara holistik.<sup>73</sup>

Sementara, pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah fenomenologi, tepatnya fenomenologi empiris (*empirical phenomenology*). Creswell mendefinisikan pendekatan fenomenologi sebagai pendekatan riset yang menfokuskan pada pendeskripsian pengalaman bersama yang dimiliki oleh partisipan terhadap sebuah fenomena.<sup>74</sup> Ide dasar dalam pendekatan fenomenologi adalah melihat pengalaman partisipan sebagaimana yang mereka alami. Seorang peneliti diharapkan menunda penilaian dari perspektifnya dan membiarkan data berbicara atas nama dirinya sendiri.<sup>75</sup>

Dalam studi ini, yang dicari penulis adalah pengalaman bersama para kiai tradisional Bangkalan dalam perjumpaannya dengan kalangan Islamis dalam

<sup>75</sup> Ibid., 80.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> "Analisis kualitatif selalu berkaitan dengan bagaimana aktor mendefinisikan situasi, dan menjelaskan motif yang ada di belakang tindakan". Ian Dey, *Qualitative Data Analysis* (London dan New York: Routledge, 1993), 36.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 3.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Los Angeles: Sage Publication, 2013), 77.

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 sharī'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

pengamatan. Sumber data utama tersebut diperkaya dengan sumber data tambahan berupa dokumen tertulis, foto, dan rekaman video atau film. Data-data yang dihasilkan dari sumber tambahan berfungsi melengkapi, memperkaya, dan mempertajam data-data dari sumber utama.<sup>76</sup>

# H.4 Teknik Pengumpulan Data

Prosedur pengumpulan data, sebagaimana yang disarankan Creswell dalam penelitian fenomenologi, adalah melakukan interviu mendalam individuindividu yang mengalami sebuah fenomena yang sama. Di samping itu, observasi dan dokumentasi juga merupakan prosedur pengumpulan data penting dalam sebuah riset fenomenologi. Beberapa teknik penggalian data yang digunakan dalam penelitian ini adalah wawancara mendalam (*in-depth interview*), *group discussion*, observasi, dan dokumentasi.

Selama rentang waktu antara Januari hingga Mei 2015, penulis intens ke lapangan untuk kepentingan observasi dan wawancara. Penulis menginap di rumah salah seorang pengurus Anshor yang juga politisi dari salah satu partai politik. Di rumah ini peneliti mengadakan salah satu putaran *group discussion* dengan beberapa aktivis muda Nahdlatul Ulama dari berbagai latar belakang profesi. *Group discussion* digunakan terutama ketika beberapa informan lebih menyukai untuk diwawancarai bersama sehingga mereka bisa saling melengkapi atau mengoreksi. *Group discussion* atau *focus group discussion* adalah teknik

<sup>76</sup> Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 112.

<sup>77</sup> Creswell, *Qualitative Inquiry*, 79-88. Lihat juga James A. Holstein dan Jaber F. Gubrium, "Active Interviewing", dalam *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, ed. David Silverman (London: SAGE Publications, 1997), 113-129.

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."<sup>78</sup>

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

Health and Illness, Vol. 16, No. 1 (1994), 103.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> "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* 

kriteria dalam penentuan informan secara *purposive*. Adapun kriteria penentuan informan secara *purposive* didasarkan terutama pada signifikansi posisinya dalam kelompoknya.

Observasi menjadi teknik lain yang digunakan dalam menggali data. Dengan melakukan pengamatan, peneliti memiliki pengalaman secara langsung sehingga memiliki pemahaman yang tepat atas sebuah peristiwa dan makna yang ada di dalamnya. Pengamatan juga memungkinkan peneliti untuk tetap mendapatkan data penting dari informan yang tidak mau diwawancarai.<sup>79</sup>

Dalam penelitian ini, observasi dilakukan terutama pada peristiwa keagamaan tertentu atau situs-situs yang dianggap memberi informasi tentang suasana perubahan. Misalnya, ketika penulis tinggal di rumah salah seorang teman yang masih keluarga dari salah satu pesantren besar di Bangkalan, penulis berkesempatan untuk merasakan dinamika kehidupan Kota Bangkalan, sebuah kota modern yang menggambarkan pertemuan kemodernan dan kesantrian khas Islam tradisional. Di rentang waktu itu, penulis beberapa kali datang ke kompleks makam Syaikhona Kholil untuk bisa mendapatkan gambaran yang lebih baik tentang pentingnya posisi Kiai Kholil dalam kehidupan keagamaan Muslim tradisionalis Bangkalan.

Data yang dihasilkan dari observasi dan wawancara diperkaya dengan data yang dihasilkan melalui metode dokumentasi.80 Metode ini digunakan untuk menggali data dalam bentuk dokumen tertulis, foto, rekaman video, maupun film. Sebagai metode untuk menggali data dari sumber-sumber sekunder, metode ini

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Ibid., 125-126.

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> Paul Atkinson dan Amanda Coffey, "Analysing Documentary Realities", dalam *Qualitative* Research: Theory, Method and Practice, ed. David Silverman, 45-62.

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 perpustaan 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 Ahbabul Musthafa Habib Syekh bersama KH. Fakhrillah 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

tidak berhasil diwawancarai.

Peneliti juga memanfaatkan beberapa keping CD yang dibeli di lapak-lapak penjualan CD di alun-alun Kota Bangkalan. Setidaknya ada empat keping CD yang menggambarkan karakter Islam tradisional Bangkalan dan perkembangannya kini. Satu keping CD berisi kasidah tentang kekeramatan Kiai Syaikhona Kholil dan satu keping CD berisi rekaman acara pagelaran *salawatan* bersama KH. Fakhrillah Aschal dan Habib Syaikh. Sedang, dua keping CD lain berisi pembelaan terhadap aqidah dan ritual Islam tadisional dalam menghadapi serangan kalangan puritanis yang mereka sebut sebagai Kaum Wahabi.

### **H.5** Analisis Data

Prosedur analisis data dalam penelitian fenomenologi berjalan melalui langkah-langkah sebagai berikut:

- 1. *Horizontalization*, yaitu meng-*hihglight* statemen-statemen penting yang ada dalam transkrip interviu. Langkah ini dilakukan untuk mendapatkan pemahaman bagaimana partisipan mengalami sebuah fenomena.
- 2. *Developing clusters of meaning*, yaitu mengumpulkan statemen-statemen penting ke dalam tema-tema yang sama.
- 3. *Textural description*, yaitu menderkripsikan pengalaman partisipan atas sebuah fenomena.
- 4. *Structural description*, yaitu mendeskripsikan situasi atau konteks yang memengaruhi partisipan dalam mengalami sebuah fenomena.
- 5. Essentialization, yaitu menulis laporan yang berupa esensi pengalaman

partisipan terhadap sebuah fenomena berdasarkan *textural* dan *structural* description.<sup>81</sup>

Langkah yang dilakukan penulis dalam melakukan analisis adalah sebagai berikut: Data-data yang dihasilkan dari wawancara ditranskrip dan data hasil observasi dicatat dalam bentul *field notes*. Ditambah dengan data-data dokumen yang dikumpulkan sejak awal, keseluruhan data ini diklasifikasi atau dikategorisasi ke dalam tema-tema. Untuk memudahkan pengklasifikasian, peneliti membaginya ke dalam tiga kelompok besar sesuai dengan rumusan masalah: proses pertemuan antara Muslim tradisionalis dengan kalangan Islamis; wacana keislaman yang terbagi ke dalam tiga tema (Islam dan negara, implementasi sharī'ah Islam, dan amar makruf nahi munkar); dan gerakan keislaman di Bangkalan pasca-Reformasi. Pengelompokan ini memudahkan penulis untuk membangun pola dari berbagai tema kecil yang terserak.

Dari interkoneksitas tema-tema yang ditemukan tersebut kemudian dirumuskan sebuah esensi dari pengalaman bersama para partisipan. *Ending* dari proses analisis ini adalah merumuskan "jarak" pergeseran wacana dan gerakan keislaman kalangan kiai tradisional Bangkalan (yang direpresentasikan sebagai *exemplary center* kehidupan keagamaan komunitas Muslim tradisional) sebagai akibat perjumpaannya dengan kelompok Islamis dalam konteks liberalisasi politik dan media pasca-Reformasi. Sebagai konsekuensi dari langkah di atas, akhir dari proses analisis ini juga adalah terumuskannya sebuah kategori yang menggambarkan posisi kiai tradisionalis Bangkalan saat ini dalam bingkai besar

<sup>81</sup> Creswell, *Qualitative Inquiry*, 82; Dey, *Qualitative Data Analysis*, 39.

gerakan Islam Indonesia kontemporer.

#### I. Sistematika Bahasan

Bagian pertama akan menjelaskan beberapa hal penting yang bisa memberi panduan awal kepada pembaca tentang apa dan hendak ke mana penelitian ini berjalan. Bagian ini terentang mulai latar belakang, rumusan dan tujuan masalah, kerangka teoretik yang digunakan dan metodologi penelitian yang diaplikasikan untuk menjawab masalah, hingga alur pembahasan antarbab.

Bagian berikutnya memaparkan kerangka teoretis yang dijadikan sebagai alat bantu dalam membaca realitas di lapangan. Dalam penelitian kualitatif yang tidak berkepentingan untuk melakukan *theory testing*, penggunaan kerangka teori di sini hanya sebagai perspektif yang membantu dalam membaca dan memahami data. Yang paling diutamakan tentu saja adalah "kesetiaan" terhadap data itu sendiri.

Bab dua tersebut terbagi ke dalam tiga bagian. Bagian pertama menjelaskan tentang tipologi berbagai aliran dan gerakan Islam kontemporer. Bagian ini digunakan untuk melihat wacana dan gerakan Islam kontemporer di Bangkalan. Bagian ini juga bisa berfungsi sebagai penjelasan beberapa konsep kunci yang dioperasikan dalam studi ini, misalnya istilah "Islam tradisional" dan "Islamisme". Bagian kedua bisa dianggap sebagai melengkapi bagian pertama. Bagian ini mendiskusikan tentang Islam moderat dan Islam radikal. Sementara, bagian ketiga dari bab ini berisi teori perubahan sosial yang dijabarkan dalam kerangka teori konstruksi sosial. Teori perubahan sosial dibutuhkan karena itu

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 sharī'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.

Akhirnya, uraian ini akan ditutup dengan kesimpulan yang pada intinya menjawab semua rumusan masalah. Di bagian ini juga diungkapkan implikasi teoretis dari temuan studi sekaligus keterbatasan studi ini dan saran kajian lanjutan.

