

BAB III

ISLAM MADURA

A. Pendahuluan

Mengawali tulisan ini, penulis ingin menyatakan secara jelas bahwa bagian ini sepenuhnya menghindar dari pendekatan esensialis, sebuah pendekatan yang memandang fenomena sebagai perwujudan dari esensi transhistoris, terlepas dari kesadaran yang menentukan struktur realitas. Pendekatan esensialis meyakini bahwa ada suatu esensi dari masyarakat yang bersifat natural, *given*, ahistoris, dan tidak bisa dilacak pada relasi-relasi sosial tertentu.¹ Hal ini perlu dinyatakan karena berbicara tentang Islam Madura bisa terjebak dalam sikap yang memperlakukan keislaman Madura sebagai benda mati yang mewujud di luar tindakan kesejarahan individu-individu konkret. Pendekatan esensialis akan memperlakukan sebuah komunitas budaya tertentu menjadi sebuah paket-mati yang ditundukkan dalam kategori-kategori abadi dan universal.

Pendekatan esensialis ini dikritik kaum konstruksionis yang memandang bahwa kebenaran selalu bersifat konstruktif.² Konstruksionisme memandang bahwa budaya bukanlah sesuatu yang solid, tapi dinamis karena ia adalah produk dari kekuatan-kekuatan sejarah dan sosial. Kaum konstruksionis menolak ide

¹ Ian Marsh, *Sociology: Making Sense of Society* (Harlow: Prentice Hall, 2000), 373; Rita Felsky, "Feminisme Amerika dan Inggris", dalam Peter Beilharz (ed.), *Teori-teori Sosial*, terj. Sigit Jatmika (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 16.

² Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktik*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 22.

bahwa ada satu esensi menyangkut suatu komunitas budaya tertentu, sebuah pola yang tersembunyi, yang sudah tersurat sejak dari sana.

Dengan pendekatan ini, maka bagian ini mendekati Islam Madura sebagai hasil dari proses sejarah. Dia merupakan produk dari manusia yang menyejarah, yang memberi makna atas tindakan-tindakannya, termasuk tindakan keagamaannya. Oleh karena itu, maka sebuah praktik keagamaan akan memiliki beragam makna tergantung pada setiap individu atau kelompok yang memaknainya. Islam Madura dibentuk oleh sejarahnya dan terus berkembang, dengan makna yang sangat beragam. Memenjarakannya dalam satu makna homogen akan berarti menafikan realitas sosial yang sangat kompleks itu.

Jika hendak dirumuskan secara konkret ancangan tulisan bagian ini, maka bisa dinyatakan bahwa bagian ini seperti ancangan yang digunakan Frans Magnis-Suseno dalam merumuskan tentang apa yang disebut sebagai “etika Jawa”.

...apakah ada “si orang Jawa” itu? ...saya tidak mencoba...menyusun suatu sistem etika yang mau dianggap nyata-nyata berlaku di antara semua atau kebanyakan orang Jawa. Sistem homogen seperti itu tidak ada, sebagaimana juga “si orang Jawa” tidak ada.... Dari data yang saya temukan di pelbagai sumber...saya mengonstruksikan suatu sistem etika, yaitu “etika Jawa”. [Dengan menggunakan] metode konstruksi teoretis...dapat dibangun sebuah “tipos ideal” menurut paham Max Weber yang...memuat ciri-ciri khas dari satuan-satuan dalam sejenis. Sebenarnya tipos-tipos ideal sering kita pergunakan, apabila kita, misalnya, bicara tentang “feodalisme” atau tentang perbedaan antara “seni bali” dan “seni Jawa”.³

Dengan mengikuti Magnis-Suseno, tulisan ini meletakkan istilah Islam Madura selalu dalam kutip. Dalam konteks penyebutannya di sini, Islam Madura adalah sebuah tipe ideal untuk pijakan awal memulai pembicaraan, sambil

³ Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisis Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 2003), 3-5.

sepenuhnya menyadari bahwa Islam Madura bukan benda mati yang tidak berkembang, yang bisa ditangkap dan dianalisis untuk dilihat ciri-cirinya yang bersifat esensial dan universal. Karena Islam Madura sepenuhnya dipahami sebagai produk dari intersubjektivitas yang menenun makna, maka Islam Madura tidak dipahami sebagai *something out there objectively*. Islam Madura adalah Islam yang berkembang dengan maknanya yang beragam.

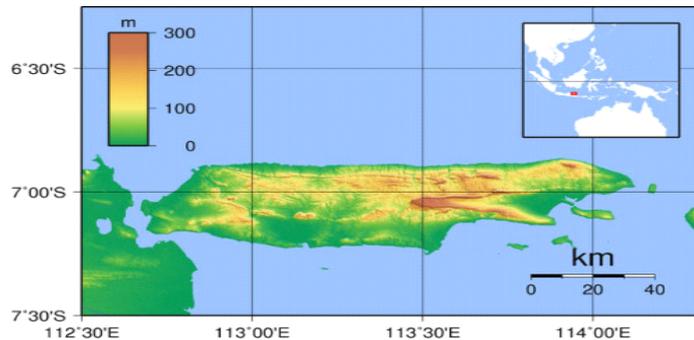
B. Madura: Geografi, Demografi, dan Tradisi

Kepulauan Madura merupakan gugusan dari sekitar tujuh pulau. Nama Madura dipinjam dari pulau terbesar. Pulau Madura terletak di antara 6° 52' dan 7° 15' Lintang Selatan, dan di antara 112° 40' dan 114° 07' Bujur Timur. Luasnya mencapai 4497 km², ditambah sekitar 1.000 km² yang terbagi di antara pulau-pulau kecil yang berada di gugusan itu.⁴ Madura termasuk wilayah datar, di mana kedalaman selat Madura tak lebih dari 100 meter dan gunung tertingginya, Tembuku, tingginya hanya 471 meter.⁵

⁴ Helene Bouvier, *Lebur! Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, terj. Rahayu S. Hidayat dan Jean Couteau (Jakarta: Forum Jakarta-Paris, Ecole Francaise d'Extreme-Orient, Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan, Yayasan Obor Indonesia, 2002), 21.

⁵ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), 26.

Gambar 3.2
Pulau Madura



Berdasarkan sensus tahun 2000, jumlah etnis Madura di Indonesia sebanyak 6,7 juta jiwa dengan rata-rata pertumbuhan penduduk per tahun 0,65%. Dari jumlah itu, tidak semua tercatat sebagai penduduk Madura. Tahun 1930, separuh lebih dari seluruh etnis Madura tinggal di Jawa, kebanyakan di bagian timur Jawa Timur.⁶ Tahun 2000, tercatat etnis Madura tersebar di 30 provinsi dengan Jawa Timur sebagai provinsi yang paling banyak dihuni oleh etnis Madura (6.281.058 jiwa) disusul oleh Kalimantan Tengah (203.612 jiwa).⁷ Sementara, berdasarkan sensus tahun 2010, jumlah orang yang tercatat sebagai penduduk Madura hanya berjumlah 2.622.763 jiwa.

⁶ Ibid., 80.

⁷ Leo Suryadinata, dkk., *Penduduk Indonesia: Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik* (Jakarta: LP3ES, 2003), 46-48.

Tabel 3.2
Jumlah Penduduk Madura Hasil Sensus Penduduk 2010

No	Kabupaten	Jumlah
1	Bangkalan	906.761
2	Pamekasan	795.918
3	Sampang	877.772
4	Sumenep	1.042.312
JUMLAH		2.622.763

Sumber: *Jawa Timur Dalam Angka 2013*,
Badan Pusat Statistik Provinsi Jawa Timur

Bukan tanpa alasan jika sejarah Madura selalu terkait dengan Jawa. Nama Madura pertama kali muncul dalam catatan sejarah melalui hubungannya dengan Kerajaan Singasari (abad ke-13), kemudian Majapahit (abad ke-14) di Jawa Timur.

Nama Madura...tertera tiga kali di dalam Nagarakertagama, terutama pada tembang XV. Di situ ditulis bahwa “Madura tidak termasuk negeri asing, karena sejak semula bersatu dengan tanah Jawa”. Kutipan itu penting karena menunjukkan bahwa orang Jawa dan orang Madura sudah merasa (1365) sebagai anggota dari komunitas budaya yang sama. Ditulis belakangan, *Pararaton*, atau “Kitab Para Raja”, mencatat peristiwa yang lebih kuno sekali dan terutama pengalaman di sekitar tahun 1271, dari seorang bernama Wiraraja, yang “diasingkan” ke Madura oleh raja Singasari, Kertanegara, sebagai adipati Sumenep karena ia tidak lagi berkenan bagi rajanya. Wiraraja yang sama beberapa waktu kemudian memberikan perlindungan bagi Raden Wijaya dan membantunya untuk mendirikan Majapahit.⁸

Mungkin agak kurang tepat jika dikatakan bahwa orang Madura dan Jawa adalah anggota dari komunitas budaya yang sama karena perbedaan budaya antara orang Madura dan Jawa sangat mudah dikenali. Setidaknya, bahasa kedua etnis ini menunjukkan perbedaan yang sangat mencolok sehingga orang Jawa yang tidak

⁸ Dikutip dari Bouvier, *Lebur!*, 22.

mengerti bahasa Madura tidak akan bisa memahami orang Madura yang berbicara dengan bahasanya sendiri, begitu juga sebaliknya.⁹

Kemenyatuan antara Madura dan Jawa sebagaimana yang ditulis Nagarakertagama lebih mengindikasikan pada keberadaan Madura yang secara politik dan ekonomi bukanlah sebuah wilayah otonom dan independen dari kekuasaan politik dan aktivitas ekonomi Jawa. Pengasingan Wiraraja oleh penguasa politik Jawa ke Sumenep menunjukkan bahwa Madura adalah bagian dari kekuasaan politik Jawa. Kertanegara adalah Raja Singasari kelima dan terakhir (1254-1292) yang melakukan ekspansi kekuasaannya keluar, di mana salah satu daerah yang wajib membayar pajak sebagai bukti dari pengakuan dan ketundukan terhadap kekuasaan Singasari adalah Madura.¹⁰

Ketika Raden Wijaya mendirikan Majapahit seiring dengan merosotnya Singasari, Madura tetap berada di bawah kekuasaan Majapahit. Bahkan, di saat inilah (abad ke-13 dan ke-14) migrasi penduduk Madura ke Jawa mulai tercatat dalam sejarah ketika Kitab Pararaton menyatakan bahwa pembukaan lahan baru untuk kerajaan Majapahit banyak dibantu oleh penduduk Madura yang merupakan kawula dari Adipati Sumenep, Wiraraja.¹¹

Keterikatan politik Madura kepada Jawa terus berlanjut ketika kekuasaan Majapahit surut digantikan oleh Kerajaan Islam pesisir. Dengan semakin kuatnya pengaruh kesultanan Islam di wilayah pesisir utara Pulau Jawa yang bermula dari

⁹ Banyak kalangan yang mengatakan bahwa Bahasa Madura dekat dengan bahasa Jawa. Namun, penilaian ini dibantah oleh Stevens yang mengatakan bahwa kedekatan Bahasa Madura dengan Jawa hanya pada gramatikanya saja. Bahasa Madura sesungguhnya adalah bagian dari bahasa Malayo-Polinesia, yang mencakup wilayah Jawa, Sunda, Bali, Malaysia, dan Filipina. Lihat Alan M. Stevens, *Madurese Phonology and Morphology* (New Heaven, Connecticut: American Oriental Society, 1968, 1-2.

¹⁰ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Vol. 2 (Jakarta: Gramedia, 1996), 35.

¹¹ *Ibid.*, 35; Bouvier, *Lebur!*, 22.

Kerajaan Demak, para penguasa Madura mulai memeluk Islam sejak abad ke-16. Sampai ketika Kerajaan Islam Jawa bergeser ke pedalaman dan berada di bawah kekuasaan Mataram, Madura tetap merupakan wilayah yang tunduk pada kekuasaan politik Jawa.¹²

Sementara, keterkaitan Madura dengan Jawa dalam bidang ekonomi terkait dengan kondisi alam Madura. Permukaan tanah Madura didominasi oleh susunan batu kapur. Seluruh tanah dari pulau-pulau kecil di sebelah timur terdiri dari batu napal (lempung).¹³ Tanahnya yang berbentuk karang adalah lahan yang kurang subur. Madura hanya memiliki sedikit sekali lahan yang bisa ditanami padi, terutama di daerah aluvial (endapan) laut atau sungai. Sebagian besar tanah Madura adalah ladang yang hanya cocok ditanami jagung dan tempat penggembalaan sapi.¹⁴ Peternakan sapi adalah salah satu unsur pokok dari sistem pertanian. Sapi menjadi harta yang sangat bernilai bagi para petani Madura. Nilai sapi bagi masyarakat Madura terkait erat dengan tingkat kekayaan dan status sosial. Pesta panen yang merupakan pesta rakyat selalu diramaikan dengan *karapan* sapi (lomba lari sepasang sapi yang dipasang pada bajak).

Kepulauan Madura, terutama bagian timur, tidak memiliki sungai besar dan beriklim terlalu kering dan kurang teratur sehingga hampir tidak

¹² Ibid.

¹³ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*, 24.

¹⁴ Tipe ekologi tegal atau ladang ini memengaruhi pola pemukiman penduduk Madura. Tidak seperti di Jawa di mana pemukiman penduduk terpolo menjadi sebuah pemukiman padat rumah yang membentuk desa, tersembunyi di balik kerimbunan pepohonan, pola pemukiman penduduk Madura secara umum terkelompok dalam unit-unit keluarga yang terdiri dari beberapa rumah. Batas antardesa menjadi sangat kabur karena setiap keluarga membentuk unit perumahannya sendiri, yang membentuk pekarangan dan dibatasi oleh pagar. Pola pemukiman ini biasa disebut *tanean lanjang* (pekarangan panjang). Lihat *ibid.*, 60-69.

memungkinkan melakukan budidaya padi intensif dengan dukungan irigasi.¹⁵ Temperatur di Madura selalu panas. Musim kemarau berjalan lama dan kering. Di wilayah barat agak lebih beruntung karena lebih banyak hujan daripada wilayah timur. Kurangnya air dan jenis tanah merupakan rintangan besar bagi pertanian di Madura. Madura tidak sesuai ditanami padi basah. Sedikitnya tanah yang bisa digunakan untuk pertanian menjadi ciri utama perekonomian di Madura.¹⁶

Situasi alam yang miskin ini menjadi penyebab utama migrasi penduduk Madura, di mana karena kedekatan geografis, membuat Jawa Timur menjadi tujuan utamanya. Migrasi penduduk Madura ini sudah dimulai sejak abad ke-13. Mereka datang ke Jawa terutama untuk menjadi pekerja musiman di perkebunan-perkebunan atau lahan-lahan pertanian.¹⁷ Migrasi ke Jawa merupakan bagian dari sejarah orang Madura. Laporan dari Sumenep tahun 1857 memberitakan bahwa setiap tahun pemerintah menerima permintaan izin 20.000 orang untuk meninggalkan pulau. Jumlah ini tidak termasuk yang pergi tanpa izin. Di tahun 1930, migrasi penduduk Madura ke Jawa berkisar antara 13-18% dari keseluruhan total penduduk. Lambat laun, para imigran ini kemudian menetap dan membentuk kantong-kantong orang Madura di Jawa Timur.¹⁸ Bahkan ketika tembakau mulai menjadi tanaman andalan selain jagung pun, keterkaitan ekonomi Madura dengan Jawa tidak bisa diingkari. Pasar utama dari tembakau Madura adalah pabrik-pabrik rokok kretek yang ada di Jawa Timur.¹⁹

¹⁵ Ibid.; Lombard, *Nusa Jawa*, 36.

¹⁶ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*, 27-31.

¹⁷ Stevens, *Madurese Phonology*, 2 dan 9.

¹⁸ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*, 75-82.

¹⁹ Lombard, *Nusa Jawa*, Vol. 1, 36.

Kemenyatuan Madura dengan Jawa juga bisa dilihat dengan mempertimbangkan bahwa Madura adalah bagian dari dunia pesisir. Di samping hasil-hasil pertanian, penduduk Madura juga mengandalkan perekonomiannya dari laut: pembuatan garam, penangkapan ikan, dan perdagangan antarlaut.²⁰ Bukan sesuatu yang mustahil bahwa sejak awal para pelaut Madura, sebagaimana jiwa para pelaut yang tidak terikat dengan tanah kelahirannya, telah bersentuhan dengan Jawa dan penduduk Jawa, terutama di wilayah-wilayah pesisir utara. Pada awalnya, mereka membuka pemukiman di pesisir utara Jawa Timur atau di ujung paling timur pulau Jawa, tapi semakin lama mereka semakin masuk ke daerah pedalaman.²¹

Alasan lain persebaran penduduk Madura ke wilayah Jawa Timur adalah karena dijadikan tentara oleh Belanda. Seperti mengulangi kisah di abad ke-13 ketika Adipati Sumenep mengirim para kawulanya untuk membantu Raden Wijaya mendirikan Majapahit, pada abad ke-18 dan ke-19, ketika Madura berada di bawah kontrol Belanda, para penguasa Madura menyediakan rakyatnya untuk direkrut sebagai serdadu Belanda yang siap dikirim ke luar pulau, termasuk ke Jawa. Hal ini membuat keadaan ekonomi Madura semakin parah, dan semakin mendorong tingginya gelombang migrasi ke luar Madura.²²

Jika ada yang bisa dibenarkan dari penilaian Lombard bahwa orang Madura dan orang Jawa berada dalam satu komunitas budaya yang sama, maka itu lebih tepat jika merujuk pada lapisan dalam kejiwaan yang membentuk unsur-unsur keyakinannya. Sebelum periode Islam, penduduk Jawa dan Madura

²⁰ Ibid., 36.

²¹ Bouvier, *Lebur!*, 22.

²² Ibid.; Stevens, *Madurese Phonology*, 9.

memiliki tradisi dan keyakinan lokal yang kurang lebih sama.²³ Asumsi ini bisa dibenarkan jika kita mempertimbangkan bahwa pada dasarnya penduduk Asia Tenggara memiliki pandangan batin yang sama, atau apa yang disebut Mulder sebagai agama Asia Tenggara.²⁴

Secara ringkas, sifat agama Asia Tenggara adalah samarnya batas antara yang sakral dan profan. Agama bagi penduduk Asia Tenggara adalah sebuah keterpesonaan terhadap rahasia hidup dalam segala perwujudannya. Dalam keterpesonaan ini, praktik-praktik keagamaan selalu terkait dengan keyakinan animistik, kekuatan dan kekuasaan yang ada pada alam (*nature*) dan alam adikodrati (*supernature*) yang mengelilingi manusia. Kekuatan dan kekuasaan itu ada pada makhluk-makhluk ilahi, orang-orang suci, roh-roh, orang-orang yang sudah meninggal, benda-benda keramat, yang semua itu menjadi bagian dari situasi alamiah dan kehidupan sehari-hari. Kekuatan dan kekuasaan itu dekat, dapat dirasakan, dapat diperoleh, dapat diminta, bahkan dimanipulasi. Karena itu, dibutuhkan pengetahuan tentang tata cara untuk berhubungan dengannya. Praktik-praktik keagamaan, seperti asketisme dan meditasi, adalah bagian dari cara untuk meningkatkan potensi seseorang dalam kaitannya dengan kekuatan atau kekuasaan itu. Ada juga upacara-upacara yang khusus dilakukan untuk memeralat atau membujuk kekuatan itu untuk memberi perlindungan atau keselamatan. Ada juga yang berhubungan dengan kekuatan itu secara magis untuk tujuan-tujuan penyembuhan. *Perewangan-perewangan* digunakan sebagai agen

²³ Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), 7.

²⁴ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari, dan Perubahan Budaya*, terj. Satrio Widiatmoko (Jakarta: Gramedia, 1999), 10.

yang menjembatani antara dunia yang tak kelihatan dengan dunia nyata sehari-hari. Praktik ini terlihat dalam perdukunan, kemampuan jimat, upacara persembahan, atau berbagai bentuk riadat (*matiraga*). Dalam masyarakat Asia Tenggara, praktik-praktik magis tidak pernah dianggap sebagai sesuatu yang tidak bermoral atau berdosa, tapi itu hanyalah sebuah cara berhubungan dan memanipulasi kekuatan dan kekuasaan alam atau adikodrati itu.²⁵

Sebegitu vitalnya kekuatan atau kekuasaan adikodrati ini, sampai Mulder mengatakan bahwa *locus* terpenting dari agama Asia Tenggara adalah perasaan dan keakraban seseorang secara pribadi dengan kekuatan atau kekuasaan yang tak kelihatan itu. *Matiraga* untuk mencari petunjuk ilahi yang bersifat langsung adalah wujud dari keakraban terhadap kesaktian (energi kosmis), terhadap roh-roh, di samping kehendak untuk menjumpai kekuatan dan kekuasaan itu dengan hati. Berbagai praktik keagamaan lain selalu berkaitan dengan kerinduan dan pencarian akan keamanan dan keterjaminan hidup dengan mengandalkan diri pada sumber-sumber kekuatan adikodrati. Itu juga menandakan keyakinan terhadap penyelenggaraan dan pemeliharaan yang bersifat adikodrati.²⁶

Agama Asia Tenggara bersifat fungsional dalam hidup manusia saat ini dan di sini. Agama berfungsi untuk menjamin kehidupan yang penuh selamat dan terberkati. Praktik keagamaan Asia Tenggara menekankan pada fungsinya untuk menjamin keselamatan dan berkat perlindungan supaya jauh dari bahaya dan kemalangan. Hal-hal yang terkait dengan konsep-konsep kesaktian adalah untuk memastikan keberlangsungan eksistensi duniawi, seperti keselamatan dan

²⁵ Ibid., 11-12.

²⁶ Ibid., 14-15.

kemakmuran. Dosa tidak terkait dengan perintah-perintah abstrak dari dewa yang maha tinggi dan unik, namun terkait dengan penjagaan keseimbangan dalam kehidupan bersama saat ini.²⁷

Rasa, ilham, “wahyu” dan intuisi menempati posisi tinggi daripada pemikiran dogmatis. Keyakinan kepada Tuhan adalah sesuatu yang sepenuhnya bersifat pribadi. Yang dituntut dalam kehidupan bermasyarakat adalah penghormatan terhadap tata keteraturan masyarakat. Inilah cara hidup yang bermoral. Misalnya, orang Jawa meyakini, “Orang yang menghormati orang tuanya, kakaknya, gurunya, dan rajanya, menghormati Allah”. Pesan yang hendak disampaikan adalah kewajiban untuk menghormati keteraturan masyarakat yang bersifat hierarkis. Orang yang bermoral adalah sejauh ia mampu melaksanakan kewajibannya dalam hubungannya dengan orang lain. Moralitas di sini lebih bersifat sosial daripada keagamaan. Ini akhirnya membentuk suatu sikap keagamaan yang menekankan pada toleransi, kesabaran, kompromi, menghindari pertentangan, dan penghormatan terhadap perasaan pribadi-pribadi.²⁸

Jika diturunkan dalam konteks masyarakat Nusantara, pandangan Mulder di atas akan menemukan tautannya dengan pendapat Vlekke.

Animisme ada di dasar semua konsep religius orang Indonesia. Menurut keyakinan asli ini, semua perwujudan alam adalah konsekuensi karya kekuatan supranatural, biasanya roh jahat yang harus dilayani dengan persembahan dan yang murkanya harus dihindari. ...segala sesuatu...punya “jiwa”, “energi kehidupan”, yang sama untuk semua tapi mungkin lebih kuat pada seseorang daripada orang lain.... Barang dengan bentuk tertentu seringkali dianggap punya khasiat luar biasa dan karena itu dihargai dengan khusus. ...keyakinan pada keberadaan jiwa personal yang mendiami manusia seumur hidup. Jiwa ini tetap hidup sesudah tubuh mati dan kemudian tetap tinggal di sekitar tempat di mana tubuh itu pernah hidup. Jiwa itu tidak

²⁷ Ibid., 17.

²⁸ Ibid., 10-14.

mengundurkan diri dari komunitas orang hidup tapi terus melibatkan diri dalam kehidupan komunal.... Pemuda nenek moyang selalu merupakan salah satu kekuatan terkokoh dalam pemeliharaan adat-istiadat dan tradisi. ...suku-suku bangsa di Indonesia...punya banyak hal serupa...tidak berbeda jauh dalam hal agama dan adat istiadat.²⁹

Apa yang disebut sebagai agama Asia Tenggara tersebut seperti sebuah *master* yang perwujudannya bisa dijumpai di wilayah Nusantara dengan berbagai variasi yang terbentuk karena perbedaan lokalitas. Orang Jawa, misalnya, meyakini bahwa kehidupan manusia adalah bagian sepenuhnya dari totalitas kosmos. Ketidakseimbangan kosmos akan menyebabkan penderitaan manusia. Di samping itu, di alam semesta ini ada kekuatan yang melebihi dari yang lain, yang disebut kesaktian. Kekuatan ini, bersama dengan kekuatan lain, semisal arwah leluhur dan makhluk-makhluk halus lain, ada di sekitar mereka dan memengaruhi kehidupan mereka. Kekuatan itu bisa dimintai atau dimanipulasi untuk kepentingan manusia. Karena itu, maka perlu upacara tertentu untuk menghubungkan manusia dengan kekuatan-kekuatan tersebut agar keselarasan kosmos tetap terjaga. Ritual itu adalah *slametan*.³⁰

Geertz menyatakan bahwa seluruh sistem keyakinan Jawa memusat pada praktik *slametan* yang menyimbolkan kesatuan mistik dan sosial. Dalam *slametan*, yang terlibat tidak hanya orang-orang yang diundang untuk hadir, tapi juga makhluk-makhluk penunggu atau penjaga kampung, roh-roh orang yang sudah meninggal dunia, dan kekuatan supranatural lain. Mereka semua berkumpul membentuk sebuah kesatuan yang saling mendukung dan bekerja sama. *Slametan*

²⁹ Lihat Bernard H. M. Vlekke, *Nusantara Sejarah Indonesia*, terj. Samsudin Berlian (Jakarta: Gramedia dan Freedom Institute, 2008), 15-16.

³⁰ Lihat Kodiran, "Kebudayaan Jawa", dalam Koentjaraningrat (ed.), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Djambatan 2007), 347.

membentuk sebuah kerjasama universal yang selaras dalam rangka mencapai *slamet*, yaitu terhindar dari ketidakpastian, ketegangan dan konflik.³¹

Ritual *slametan* ini menjadi bagian penting praktik keagamaan populer orang Madura. *Slametan* di Madura disebut dengan istilah *rokat* (*ruwat* dalam istilah Jawa). Penelitian Jordaan menunjukkan bahwa kemalangan yang diterima oleh orang Madura diyakini terkait dengan kekuatan-kekuatan kosmologis dan supranatural. Menjaga hubungan baik dengan kekuatan-kekuatan itu adalah keharusan agar terhindar dari kemalangan. Itulah mengapa diperlukan ritual tertentu, tujuannya adalah untuk menjaga agar kehidupan tidak berada dalam situasi yang berbahaya.³²

Sama halnya *slametan* di Jawa, *rokat* di masyarakat Madura pada dasarnya adalah ritual untuk menghindarkan seseorang dari marabahaya. *Rokat* dilaksanakan untuk menghindari bencana alam atau sakit. *Rokat* secara umum adalah cara untuk menghindar dari kemalangan yang mungkin saja datang di luar pertimbangan manusia. Pindah ke rumah baru tanpa melakukan *rokat*, misalnya, sama halnya dengan membiarkan masalah yang ada di depan mata bisa datang sewaktu-waktu tanpa kita tahu. *Rokat* bisa dilaksanakan secara individual maupun sosial. *Rokat* yang merupakan aktivitas sosial adalah *rokat* yang menyangkut keselamatan bersama. *Rokat* ini misalnya *rokat tase'* dan *rokat bumeh*. *Rokat* yang pertama merupakan ritual tahunan bagi nelayan yang menandai musim untuk

³¹ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1960), 11. Untuk informasi lain tentang keyakinan dan praktik keagamaan orang Jawa, lihat M. Soehadha, *Orang Jawa Memaknai Agama* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008); John Pemberton, *Jawa*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2003); Robert W. Hefner, *Hindu Javanese* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985).

³² Roy Edward Jordaan, *Folk Medicine in Madura (Indonesia)* (Leiden: Leiden University, 1985), 65.

mencari ikan di laut, sedang yang terakhir terkait dengan ritual panen bagi petani di desa-desa Madura. Tujuannya adalah meminta keselamatan dan berkah kepada kekuatan penguasa laut dan *dayang* penjaga desa.³³ Ritual ini jelas memperlihatkan kesamaannya secara umum dengan keyakinan lokal masyarakat-masyarakat Asia Tenggara.

Di balik praktik *rokat*, bersemayam sebuah sistem keyakinan terhadap kekuatan-kekuatan supranatural, yang jahat maupun yang baik. Kehidupan manusia sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari kekuatan-kekuatan tersebut, karenanya diperlukan sebuah ritual, termasuk di dalamnya adalah keyakinan tentang waktu dan tempat keramat, dalam rangka untuk membangun komunikasi dan menjaga hubungan dengan kekuatan-kekuatan tersebut. Kekuatan-kekuatan ini hadir dan berbagi tempat dengan kita. Untuk memastikan keselamatan dan kesejahteraan hidupnya, orang Madura meyakini bahwa makhluk-makhluk ini harus dijinakkan melalui ritual-ritual tertentu. Dalam menjalankan ritual ini, diperlukan orang yang memiliki kekuatan magis (*kadigdajan* atau *kasaktian*) yang bisa melakukan komunikasi dengan makhluk-makhluk tersebut.³⁴

Kepada penduduk dengan keyakinan seperti inilah Islam masuk ke wilayah Madura. Yang membedakan Islamisasi di Jawa dan di Madura adalah

³³ Ibid., 65-73

³⁴ Mansurnoor menyatakan bahwa makhluk-makhluk ini hanyalah berfungsi sebagai perantara (*se areksa*) antara manusia dengan kekuasaan yang lebih tinggi. Namun sejauh meletakkan agama populer Madura ke dalam *indigenous religion* penduduk Asia Tenggara, maka sesungguhnya tidak bisa dibedakan antara makhluk gaib dan dewa-dewa. Lagi pula, pemikiran filosofis dan *sophisticated* tentang masalah-masalah eskatologis bukanlah tipikal agama populer penduduk Asia Tenggara. Yang menjadi inti dari keyakinan dan praktik keagamaan penduduk Asia Tenggara adalah fungsi agama dalam kehidupan riil. Mereka memang mengakui ada makhluk-makhluk gaib yang baik dan yang jahat, namun pada akhirnya semua itu harus dipastikan tidak mengganggu kehidupan manusia di dunia, baik melalui ritual maupun sesaji. Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, 3-4.

bahwa ketika Islam masuk ke Jawa, ia berjumpa dengan penduduk lokal (dengan *indigenous beliefs*-nya) yang telah tertransformasi ke dalam agama Hindu-Buddha.³⁵ Sementara di Madura, tidak ada satu pun bukti yang menunjukkan bahwa agama Hindu-Buddha pernah menjadi agama rakyat sekalipun tidak diragukan bahwa para penguasa politik lokal adalah pengikut agama Hindu atau Buddha terkait dengan hubungannya kepada kerajaan Hindu-Buddha di Jawa. Keyakinan dan tradisi yang dipeluk oleh para bangsawan hanya terbatas di istana. Sebagaimana yang dinyatakan Mansurnoor, *...indigenous Madurese belief system was more prevalent than any other tradition in the history of Madura.*³⁶

Mungkin ada pertanyaan, mengapa Hindu-Buddha tidak pernah menjadi agama yang begitu kuat dipeluk oleh rakyat Madura sebagaimana di Jawa. Tidak diragukan bahwa penduduk Madura juga menyerap keyakinan-keyakinan Indik yang datang dari luar, terutama Jawa. Namun ketiadaan tempat-tempat pendidikan agama Hindu-Buddha yang digawangi oleh para resi sebagaimana di Jawa membuat penduduk Madura hanya menjadikan keyakinan-keyakinan Indik sebagai bagian dari keyakinan lokalnya. Tidak adanya situs-situs Hindu-Buddha

³⁵ Situs-situs agama Buddha dan Hindu (Shiwais) di Jawa selalu terkait dengan lingkaran elit keraton. Ini bisa memunculkan pemikiran lain bahwa selama ini Buddha dan Hindu sebagai sebuah sistem keagamaan yang koheren hanya sungguh-sungguh hidup di keraton daripada di kalangan rakyat kebanyakan. Para pendeta menjadi bagian dari pemerintahan kerajaan. Keberadaan candi-candi yang dijadikan tempat peribadatan selalu terhubung dengan keraton. Penting untuk mempertimbangkan catatan Vlekke, "...keputusan menganut Budhisme atau Shiwaisme adalah urusan...para raja dan bahwa masuknya satu agama baru tidak menimbulkan perubahan mendasar dalam praktik pemujaan populer, walau mungkin ada tambahan unsur-unsur baru. Juga tidak ada tuntutan terhadap rakyat banyak untuk menganut ajaran Buddha atau secara eksklusif menyembah dewa-dewa Shiwais". Baca Vlekke, *Nusantara*, 41. Dengan cara berpikir seperti ini, kita bisa memahami perbedaan varian *abangan* dan *priyayi* dalam tipologi Geertz tentang Islam Jawa. Varian *abangan* merujuk pada para petani atau rakyat kebanyakan yang tetap terikat dengan *local belief*-nya yang bersifat animistik, sedang *priyayi* mengembangkan budaya dan praktik-praktik spiritualitas yang bersumber dari ajaran-ajaran Buddha-Hindu. Lihat Geertz, *The Religion of Java*, 6-7.

³⁶ "Sistem kepercayaan asli Madura sangat mendominasi dalam sejarah Madura." Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, 7.

juga menandakan bahwa tidak adanya upaya dari keraton Madura menginstitutionalisasi agama Hindu-Buddha secara intens. Karena itu, keyakinan Hindu-Buddha hanya dipeluk dan dipraktikkan dalam lingkungan elit keraton, sementara penduduk lokal mengadopsinya sebagai bagian dari keyakinan lokal. Sejauh tidak ada konsekuensi apapun dari keraton, tidak ada kepentingan apapun untuk mengidentifikasi dirinya secara formal dengan agama yang dibawa oleh para *rato*-nya.

C. Islam Masuk ke Madura

Susah untuk menyangkal bahwa Islam masuk ke Madura berasal dari Jawa. Ada sebagian kecil yang menyatakan bahwa Islam yang berada di wilayah timur pulau ini bisa jadi tidak berasal dari Jawa, tapi dari wilayah Kalimantan atau Sulawesi atau Lombok. Jika pendapat ini bertendensi untuk menghapus jejak Jawa dalam perkembangan Islam Madura, maka pendapat ini akan sia-sia. Sejak dulu, wilayah Sumenep, bagian paling timur Madura, memiliki hubungan yang lebih dekat dengan Jawa daripada luar Jawa, sebuah hubungan yang tetap bertahan sampai ketika Jawa berada di bawah kekuasaan kesultanan Islam. Di samping itu, jalur laut antara Madura dan Jawa lebih utama daripada pelayaran ke wilayah utara dan timur. Migrasi terbesar dari penduduk Madura wilayah timur adalah Jawa, terutama Jawa Timur.

Jika pendapat ini bertendensi untuk melepaskan Madura dari corak keislaman Jawa yang bersifat Indik, maka yang perlu diperhatikan adalah tidak ditemukan adanya perbedaan corak keislamaan antara Madura barat dan timur. Di

samping itu, jika pun Islam yang masuk dan berkembang di Madura timur berasal dari wilayah Kalimantan atau dari arah timur lain, maka upaya puritanisasi sejarah Islam Madura juga akan sia-sia. Ketika Islam masuk ke wilayah Banjarmasin, misalnya, yang ditemui adalah berbagai peninggalan dari masa Majapahit yang berciri Hindu Jawa. Sejak abad ke-13, Kalimantan hingga berbagai pulau di sebelah timur Jawa, seperti Kepulauan Nusa Tenggara Barat, Sulawesi, dan Maluku, berada di bawah kekuasaan kerajaan Hindu-Buddha Jawa. Yang juga perlu dicatat adalah bahwa Makassar baru disentuh Islam pada abad ke-17.³⁷

Yang tidak kalah penting untuk dipertimbangkan adalah peran Walisongo, para penyebar Islam penting di Jawa, dalam penyebaran Islam di pulau-pulau luar Jawa. Sejarah Islam di Mataram, misalnya, sangat terkait dengan ekspansi kesultanan Islam Jawa pasca-runtuhnya Kerajaan Majapahit.³⁸ Sunan Giri memainkan peranan penting dalam penyebaran Islam di wilayah timur Jawa hingga ke pulau-pulau luar.³⁹ Sekolah keagamaannya di bukit Giri, yang langsung bisa melihat keindahan selat Madura, didatangi murid hingga dari wilayah Maluku.⁴⁰ Trunajaya adalah salah seorang santri Giri di bawah asuhan Sunan Prapen. Pangeran Bugan dari Sumenep beberapa tahun menghabiskan waktu studinya di Cirebon dan kemudian dilanjutkan *nyantri* di Giri. Keluarga Batuampar Pamekasan mengklaim dirinya sebagai keturunan ulama terkenal dari Jawa Barat, al-Anggawi.⁴¹ Ketika Demak mulai membangun kekuasaannya,

³⁷ Lombard, *Nusa Jawa*, Vol. 2, 35, 40, 44, dan 125.

³⁸ Erni Budiwanti, *Islam Sasak* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 9.

³⁹ Tentang peran sentral yang dimainkan Giri dalam masalah politik dan agama, lihat H.J. De Graff, *Puncak Kekuasaan Mataram* (Jakarta: Grafiti, 2002), 246-250.

⁴⁰ Lombard, *Nusa Jawa*, Vol. 2, 42.

⁴¹ Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, 25.

wilayah Tanjung Pura (Bangka dan Belitung) termasuk salah satu wilayah yang berada di bawah pengaruhnya.⁴²

Lombard melukiskan dengan singkat,

Giri--terutama dengan para pengganti Raden Paku, yaitu Sunan Dalem, lalu Sunan Prapen (1548 sampai kira-kira 1605)...melanjutkan sendiri pengislaman Jawa Timur...dan beberapa kantong dagang di luar Jawa, di pantai Kalimantan dan terutama di Kepulauan Maluku. ...raja-raja Madura bagian barat...masuk agama Islam pada tahun 1528....⁴³

Mempertimbangkan berbagai data itu, sangat beralasan untuk melihat sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Madura dengan melacaknya dari dinamika perkembangan Islam di Jawa, terutama di pesisir pantai utara Jawa. Ini adalah sebuah tempat di mana Islam pertama kali memasuki pulau Jawa. Ia juga sebuah tempat yang berkembang menjadi kota-kota metropolis tempat bertemunya beragam manusia dari berbagai penjuru.

Dalam uraiannya tentang unsur-unsur yang berperan dalam menggerakkan Islam di Jawa, Lombard membagi tiga kelompok: orang laut, kalangan borjuis pengusaha, dan jaringan Islam agraris. Orang laut mengacu pada masyarakat heterogen yang berada di kawasan pantai-pantai Nusantara. Mereka terdiri atas para nelayan, pelaut, pengangkut, pedagang, dan bahkan petualang. Masyarakat inilah yang menjadi agen penyebaran Islam di wilayah Nusantara. Sekalipun mereka hidup berpindah-pindah, namun lambat laun mereka membentuk pemukiman tetap di wilayah-wilayah pantai. Pelabuhan-pelabuhan pesisir utara pulau Jawa memainkan peran penting sejak dulu, di mana sejak abad ke-19, Gresik dan Surabaya menempatkan dirinya sebagai pelabuhan terpenting di Jawa.

⁴² Lombard, *Nusa Jawa*, Vol. 2, 44.

⁴³ *Ibid.*, 56.

Sementara, kalangan borjuis berkembang seiring dengan perkembangan wilayah-wilayah pesisir menjadi kota-kota dagang. Perkembangan Jawa abad ke-16 menyerupai sebuah tahap sejarah jaringan perniagaan. Masyarakat dagang kosmopolitan pesisir berkumpul di sekitar keluarga raja-raja Demak, pusat perekonomian, politik dan keagamaan, yang diperintah Pangeran Trenggana (1504-1546).⁴⁴

Jaringan Islam agraris berkelindan dengan sejarah para pengislam tanah Jawa yang disebut Walisongo. Jaringan ini bermula dari masuknya kesultanan-kesultanan Islam yang mulai melebarkan kekuasaannya ke pedalaman. Mulailah para orang-orang saleh di pesisir masuk ke pedalaman untuk melakukan pengislaman penduduk pedalaman. Sejarah lisan maupun tulisan babad banyak mengisahkan orang-orang saleh dengan kebajikannya dan kesaktiannya menjadi penyebar Islam pertama di suatu daerah, yang kemudian makamnya atau petilasannya dikeramatkan oleh penduduk di situ.⁴⁵

Terdapat dua institusi penting dalam jaringan Islam agraris ini, yaitu pesantren dan tarekat.⁴⁶ Pesantren adalah sebuah lembaga pendidikan keagamaan Islam yang runutan sejarah ke belakangnya akan tampak sebagai lanjutan dari lembaga *dharma* atau *mandala*, pertapaan para resi yang sengaja menjauh dari dunia ramai dan menjalankan latihan rohaniah sambil menggarap tanah. Bruinessen berpendapat bahwa tidak ditemukan bukti bahwa lembaga pesantren dalam bentuknya seperti sekarang sudah ada sebelum abad ke-18. Alih-alih

⁴⁴ Ibid., 52-54.

⁴⁵ Ibid., 125-128; Vlekke, *Nusantara*, bab 4.

⁴⁶ Tentang kerapatan sejarah berdirinya pesantren (proto-pesantren) dengan tarekat, lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1984), 34-35.

bersambung dengan lembaga pertapaan pra-Islam, apa yang disebut dengan pesantren saat ini justru memiliki kemiripan dengan madrasah di India dan Timur Tengah.⁴⁷ Pendapat ini bisa dibenarkan jika apa yang disebut pesantren adalah lembaga pendidikan Islam sebagaimana yang kita lihat sekarang. Namun, sejarah lisan sangat kaya cerita tentang seorang kiai yang membangun padepokan di pedalaman (merintisnya menjadi hunian) dan memberi pendidikan keislaman kepada para muridnya sambil menjalankan praktik-praktik sufistik. Lembaga-lembaga awal ini bisa disebut sebagai proto-pesantren yang sangat mirip dengan lembaga sejenis yang dikembangkan para resi pra-Islam. Lembaga ini kemudian berkembang menjadi pesantren sebagaimana yang kita lihat saat ini, dengan orientasinya yang sangat kuat kepada Timur Tengah.⁴⁸

Itulah salah satu yang bisa menjelaskan kemiripan tradisi pesantren dengan institusi yang sama dan berkembang sebelum Islam. Kebanyakan pesantren pada mulanya dibangun di daerah yang jauh dari keramaian karena memerlukan keheningan untuk kekhusyukan ibadah. Karena itu, tidak jarang sejarah pesantren adalah sejarah perintisan sebuah hunian di wilayah pedalaman. Karena itu juga, di pesantren ada tradisi silat dan perhatian yang tinggi terhadap pertanian.⁴⁹

Salah satu mitos dari asal muasal karapan sapi di Madura bisa menggambarkan hal ini. Sapi dan pertanian bagi masyarakat Madura adalah dua hal yang tak terpisahkan. Tanah adalah sesuatu yang sangat sakral dan berharga. Sapi adalah kelengkapan dari kesakralan dan nilai tanah bagi orang Madura. Salah

⁴⁷ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 21-27.

⁴⁸ Baca Hanun Asrohah, *Pelebagaan Pesantren: Asal-usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa* (Jakarta: Depag RI, 2004).

⁴⁹ Lombard, *Nusa Jawa*, Vol. 2, 131-134.

satu cerita lisan yang berkembang adalah bahwa tradisi ini bermula dari Syekh Achmad Baidawi, pendakwah yang diutus Sunan Kudus untuk mengislamkan penduduk Madura. Ketika di Madura, dia memperkenalkan cara bercocok tanam yang efektif. Ketertarikan masyarakat kepadanya dijadikan kesempatan untuk mengajari Islam, bahwa kalau mau bertanam sebelum menancapkan tongkat ke tanah harus membaca *bism Allāh al-rahīmān al-rahīm*, dan sebelum menanam biji harus membaca syahadat. Syekh Baidawi juga memperkenalkan penggarapan tanah dengan menggunakan tenaga sapi yang digunakan sebagai penarik bajak dalam menanam jagung di ladang (tanah kering) dan menanam padi di sawah (tanah basah). Dari sinilah kemudian berkembang tradisi karapan sapi sebagai perayaan syukur setelah panen. Syekh ini di Madura dikenal dengan nama Pangeran Katandur.⁵⁰

Seperti antar-dharma, di antara pesantren juga terikat dalam hubungan yang baik. Hubungan ini diperantarai baik melalui pernikahan maupun hubungan antara santri dan kiai. Di samping itu, ada juga tradisi kelana di mana seorang santri berkelana ke berbagai pesantren untuk menyempurnakan dan mendalami ilmu tertentu yang dibutuhkan. Dalam tradisi pesantren, ikatan antara guru (kiai) dengan murid (santri) terbangun kebabakan spiritual. Kiai seringkali merangkap sebagai *murshid* sebuah tarekat dengan mengajarkan zikir dan latihan-latihan tertentu untuk membuka kebenaran dalam dunia ketuhanan. Kiai juga berperan sebagai penasehat dan penolong hidup seorang santri. Kiai adalah pemimpin

⁵⁰ Sutjitro, "Gengsi, Magik, dan Judi: Kerapan Sapi di Madura", dalam Soegianto (ed.), *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), 157-158.

rohaniah santrinya. Si murid memberi imbalan dengan kepatuhan dan tetap mempertahankan hubungan baik dengan kiai walaupun dia sudah menamatkan pendidikannya.⁵¹

Sejarah masuknya Islam ke Madura kurang lebih memperlihatkan skema yang sama: jaringan pelayaran dan niaga laut, pendakwah profesional, dan peran keraton. Jelas, orang Madura, terutama yang ada di wilayah pesisir, terlibat dalam jaringan laut, baik sebagai nelayan maupun pebisnis antarpulau. Bagaimanapun juga, Madura termasuk wilayah pesisir di mana sejak dulu orang-orang Madura sudah berlayar ke luar pulaunya dan bersentuhan dengan para penduduk luar dengan seluruh budaya dan pandangan hidupnya. Produksi garam, hasil-hasil laut dan perdagangan antarpulau adalah faktor penting yang menghubungkan orang Madura dengan dunia luar. Keterlibatannya dalam lalu lintas perdagangan antarpulau memungkinkan mereka untuk bertemu dengan para pedagang pemeluk Islam yang jalur dagangnya terbentang mulai Malaka hingga laut utara Jawa. Jika mempertimbangkan bahwa para pedagang Muslim itu sebagian juga beraktivitas sebagai pendakwah, seperti Maulana Malik Ibrahim, maka hampir tidak mungkin membayangkan bahwa pertemuan yang terus-menerus ini hanya semata-mata pertemuan di antara para pedagang atau nelayan. Apalagi, para pedagang yang beragama Islam sejak abad yang sangat dini telah membangun perkampungan

⁵¹ Lihat Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 51-99. Dalam konteks Madura, imbalan santri terhadap kiai bisa betul-betul berupa imbalan material. Bertemu dengan seorang kiai Madura, baik ketika bertamu ke rumahnya maupun dalam ritual-ritual keagamaan, hampir selalu melibatkan uang untuk sang kiai. Beberapa suara kritis dari kalangan santri bahkan menengarai bahwa tradisi *hawl* (peringatan hari kematian) yang diadakan oleh seorang kiai terhadap keluarga-keluarganya yang sudah meninggal adalah praktik tersembunyi untuk menarik keuntungan ekonomis dari masyarakat atau pihak-pihak lain. Untuk kritik tentang masalah ini, baca Alfa-SA, *Cahaya Allah Tidak akan Pernah Bisa Dipadamkan* (Bangkalan: Pustaka Darussholah, 2013), bab "Tuduhan Anti Haul".

Muslim di wilayah pantai. Jadi, bisa dikatakan bahwa Islam menyentuh penduduk Madura sedini Islam masuk Jawa sekalipun harus cepat dinyatakan bahwa proses Islamisasi masif baru sungguh-sungguh terjadi ketika keraton-keraton Madura terlibat dalam Islamisasi seiring dengan masuk Islamnya para ningrat Madura di paruh kedua abad ke-16.⁵²

Sementara, kehadiran para pendakwah profesional sangat dikenal melalui berbagai cerita lisan. Misalnya, pendakwah Islam mula-mula di Sumenep dikenal dengan nama Sunan Padusan. Ia datang di awal abad ke-16. Dia diklaim sebagai keturunan Maulana Malik Ibrahim, pendakwah Islam mula-mula di wilayah pantai utara Jawa, yang membangun perkampungan Islam di pesisir Gresik.⁵³ Cerita Modin Teja juga sangat dikenal di Pamekasan. Nama Teja diambil dari wilayah di mana dia menetap dan melakukan aktivitas dakwahnya. Nama aslinya adalah Abdullah. Ia datang saat keraton masih memegang teguh ajaran Budha. Di Teja, dia tidak hanya mengajarkan Islam, tapi juga membangun irigasi sederhana yang dimanfaatkan oleh para petani di sekitarnya. Dia berhasil mengajak orang-orang di sekitarnya memeluk Islam. Dia gagal mengislamkan keluarga keraton Pamekasan, tugas yang kemudian sukses dilanjutkan oleh menantunya, Abdurrahman. Abdurrahman dikirim untuk belajar Islam pada seorang ulama di Sampang. Setelah menyelesaikan pendidikannya, santri Abdurrahman tidak kembali ke Teja tapi melanjutkan dakwah Islam dengan metode yang kurang lebih sama, di daerah selatan. Di tempat barunya, dia berhasil membangun pertanian, keberhasilan yang membuat sang *rato* tertarik. Dari sini kemudian terjalin kontak

⁵² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 8.

⁵³ Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, 21.

dengan keraton yang pada akhirnya membuat sang *rato* memeluk Islam. Para santri yang telah menyelesaikan pendidikannya kemudian menjadi agen penyebar Islam di desanya masing-masing. Sementara santri-santri istimewa mendapat mandat khusus untuk melakukan dakwah di tempat-tempat tertentu. Misalnya, Bungso, murid istimewa Abdurrahman, diminta untuk mendirikan pesantren di wilayah Sumenep.⁵⁴

Di wilayah Madura barat, ada kisah tentang Ratu Ranggasukawati yang bermimpi tentang seorang wali yang bertapa di bawah sebuah pohon besar di sebelah selatan wilayah kerajaannya. Dikisahkan banyak orang-orang yang berguru kepadanya. Dia adalah seorang santri dari Kiai Gunungsari di Sampang. Karena aktivitas semedinya itu, kerajaan dilanda kekeringan selama berbulan-bulan. Tidak ada kata lain bagi sang *rato* kecuali harus menemui sang wali pertapa ini. Kisah ini menunjukkan adanya upaya pengislaman dengan menarik rakyat banyak yang pada akhirnya menarik perhatian sang *rato*.⁵⁵

Cerita ini menunjukkan jaringan agraris di mana “pesantren” menjadi salah satu institusi pendidikan Islam penting, serta peran keraton dalam penyebaran Islam di Madura. Terdapat para pendakwah profesional yang datang ke suatu tempat, membangun pertanian, mendirikan pemukiman baru, dan menarik orang-orang di sekitarnya untuk masuk Islam. Mungkin awalnya hanya berupa langgar kecil, seperti tempat pertapaan para resi sebelum Islam. Mereka saling membentuk gerakan dakwah di antara para petani Madura.

⁵⁴ Ibid., 9-14.

⁵⁵ Ibid., 22-23.

Istana memainkan peran signifikan dalam menyebarkan Islam di wilayah Madura. Itulah mengapa kebanyakan silsilah kiai besar Madura selalu bersambung dengan keluarga keraton. Dalam konteks ini, peran Demak, Keraton Giri dan Ampel tidak bisa diabaikan.⁵⁶ Bahkan, ketika Majapahit masih *de jure* berkuasa, Demak sudah mengirimkan wakilnya ke wilayah Madura timur. Salah seorang putri sultan Demak dinikahkan dengan Pangeran Pemadekan, Sampang.⁵⁷ Ini menunjukkan adanya hubungan yang terbangun antara Demak dengan Madura, sebuah hubungan yang terbangun di akhir kekuasaan Majapahit saat Demak belum berdiri sebagai sebuah kerajaan yang independen.

Cerita lisan yang beredar di Arosbaya, Bangkalan, mengonfirmasi peran Demak ini. Sang pangeran, Pratanu, mengadu kepada ayahnya bahwa dia bermimpi bertemu Sunan Kudus dari Demak yang memintanya untuk memeluk Islam. Sang raja kemudian mengutus patihnya menemui Sunan Kudus di Demak. Setelah bertemu dan belajar Islam kepada Sunan Kudus, si patih memutuskan memeluk Islam. Ketika mau kembali ke Madura dengan cara berjalan di atas laut, dia tidak bisa lagi karena sudah kehilangan kekuatan magisnya setelah memutuskan masuk Islam. Sunan Kudus meyakinkan bahwa dia tetap bisa memiliki kekuatan yang sama dengan cara memohon pertolongan kepada Allah sebagai seorang Muslim. Untuk membuktikan ucapannya, Sunan Kudus kemudian menghanyutkan pelepah kelapa dan meminta si patih untuk naik di atasnya dan pulang ke Madura.⁵⁸

⁵⁶ Azra, *Jaringan Ulama*, 11.

⁵⁷ Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, 20.

⁵⁸ *Ibid.*, 23-24.

Bagaimanapun juga, keraton Madura tidak bisa mengabaikan perkembangan baru, baik di Madura maupun di luarnya. Penerimaan Islam oleh keluarga keraton adalah keniscayaan yang harus dilakukan jika ingin tetap mempertahankan legitimasi politiknya di kalangan penduduk yang mulai banyak memeluk Islam, di samping menyesuaikan situasi baru terkait dengan tumbuhnya kekuatan kerajaan-kerajaan Islam di pesisir. Jelas para raja Madura menyadari bahwa para pangeran Muslim di pesisir Jawa sedang mengembangkan sebuah peran baru dalam pengembangan ekonomi dan politik di mana Madura pasti terkena dampaknya.⁵⁹ Penguasa lama Sumenep, misalnya, yang masih memegang keyakinan Hindu-Buddha sempat disingkirkan oleh utusan dari Demak.⁶⁰ Jatuhnya Majapahit pada akhirnya berfungsi sebagai pemulus situasi bagi penyebaran Islam di Madura. Ketika pembesar keraton masuk Islam, hal ini memberi efek ganda. Di satu sisi, ini bisa memperkuat legitimasi keraton, di sisi lain, semakin mempermudah penyebaran Islam.

Hubungan antara ulama dengan keraton bisa dilihat dalam kehadiran *pangolo* (penghulu) atau tokoh agama Islam di lingkungan keraton. Hubungan ini juga terjalin melalui pernikahan, misalnya pernikahan antara Bindara Saod, putra Kiai Bungso, dengan seorang putri dari keraton Sumenep.⁶¹ Dukungan keraton terhadap penyebaran Islam juga bisa dilihat dari adanya tanah *perdikan* yang diberikan kepada para tokoh agama. Tanah *perdikan* adalah sebuah wilayah otonom yang dikelola oleh orang yang dianugerahi oleh kerajaan. Di Sumenep,

⁵⁹ Pendapat ini sama dengan yang dikembangkan van Leur, sebagaimana yang dikutip dalam Azra, *Jaringan Ulama*, 13.

⁶⁰ Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World*, 20-21.

⁶¹ *Ibid.*, 15.

misalnya, desa Sendir, Batuampar dan Brangbang diserahkan kepada ulama sebagai tanah perdikan.⁶²

Apa yang bisa disimpulkan adalah bahwa jika dilihat dari karakter Madura sebagai wilayah pesisir, maka Islam sudah menyentuh penduduk Madura sedini Islam menyentuh Jawa. Para nelayan dan pedagang antarpulau adalah agen-agen awal yang memperkenalkan Islam ke Madura. Seiring dengan menuanya Majapahit sebagai kerajaan pusat yang membawahi keraton-keraton Madura, kesultanan Islam pesisir utara Jawa mulai menguat. Demak jelas bukan kerajaan yang dibangun semata-mata untuk kekuasaan ekonomi dan politik. Demak juga dibangun dengan semangat misi penyebaran Islam. Kisah serangan Demak ke Majapahit dipenuhi dengan semangat penghancuran kekuasaan Hindu dalam rangka memuluskan dakwah Islam di tanah Jawa.⁶³ Seiring dengan ini, para pendakwah profesional yang semula tersentra di wilayah-wilayah pesisir mulai menyebar masuk ke pedalaman dengan membuka pemukiman, membangun pertanian dan mengislamkan penduduk lokal. Ketika pada akhirnya Majapahit runtuh, kesultanan Islam pesisir Jawa berkuasa, para *rato* Madura harus mempertimbangkan semua ini. Masa depan politik dan ekonominya hanya mungkin dipertahankan jika mereka masuk Islam. Masuknya para *rato* Madura ke Islam memberi langkah yang menentukan dalam menjadikan penduduk pulau itu sebagai pemeluk Islam. Para pendakwah itu kemudian terintegrasikan ke dalam sistem keraton baik melalui posisi *pangolo* maupun pernikahan antarkeluarga.

⁶² Ibid., 17.

⁶³ Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 91-93. *Serat Darmagandhul* secara jelas disusun untuk mengabadikan serangan Demak ke Majapahit sebagai pertarungan antara Islam dengan Hindu. Baca *Serat Darmagandhul*, terj. Damar Shashangka (Jakarta: Dolphin, 2011).

Pertanyaan lain yang mungkin muncul adalah: di manakah jaringan para pedagang? Dalam kasus Madura, para pedagang tetap terintegrasi sebagai bagian dari komunitas pelayaran antarpulau. Mereka tidak membentuk *enclave* sendiri sebagaimana di Jawa karena di Madura tidak terbentuk kota-kota metropolis yang menjadikan aktivitas perdagangan sebagai bagian yang terpisah dari aktivitas perekonomian pesisir. Kota-kota dagang di Madura baru terbentuk di era modern, sekalipun sebagai kota ia memiliki usia setua usia pusat-pusat keraton Madura. Para pelaut yang masuk Islam itu akhirnya terintegrasi ke dalam proses Islamisasi yang sama.

D. Berbagai Praktik Keislaman Madura

Agama bagi orang Madura adalah Islam. Islam tidak hanya menjadi identitas keagamaan, tapi juga kebudayaan. Kehidupan keseharian orang Madura bisa dikatakan sepenuhnya diwarnai oleh Islam. Bagi perempuan Madura, apa yang disebut pakaian adalah kain yang membalut tubuhnya dari mata kaki hingga rambut. Kopyah bagi laki-laki tidak bisa dibedakan apakah itu tuntutan keislaman atau kemaduraan. Dengan kata lain, Islam adalah salah satu sifat yang mendefinisikan manusia Madura. Ada ungkapan di masyarakat Madura tentang pentingnya Islam ini: *abhantal syahadat, asapo iman, apajung Allah* (berbantalkan syahadat, berselimutkan iman, berpayung Allah).⁶⁴

Gelar keislaman menjadi salah satu ukuran status sosial seseorang. Gelar kiai dan haji memiliki status sosial yang sangat tinggi di mata orang Madura.

⁶⁴ 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.

Salah satu ungkapan masyarakat Madura menyangkut peringkat kehormatan adalah *bhuppa'*, *babbhu'*, *guru*, *rato* (ayah, ibu, guru [kiai], raja). Hormat terhadap orang tua tentu saja kewajiban utama yang tidak mungkin ditawar. Alih-alih melompat kepada penghormatan terhadap penguasa politik, orang Madura memberikan penghormatan dan ketundukannya kepada kiai.

Sekalipun demikian, praktik keberislaman masyarakat Madura harus diletakkan dalam konteks budaya dan sejarahnya sendiri. Misalnya, seorang kiai tentu saja dihormati karena kelebihanannya dalam ilmu-ilmu keislaman dan fungsinya dalam membimbing kehidupan agama masyarakat. Namun, kiai juga dipandang sebagai pribadi yang memiliki kekuatan magis-spiritual karena kedekatannya kepada Tuhan. Perkataan kiai tidak hanya dipatuhi karena merupakan petuah bijak, namun juga bernilai profetis menyangkut kehidupan masa depan dari orang yang menjadi objek dari perkataan itu. Itulah mengapa seorang kiai tidak hanya diminta nasihatnya dalam masalah-masalah keagamaan yang dihadapi masyarakat, namun juga doa untuk menyelesaikan masalah-masalah pelik. Doa kiai dianggap memiliki kemanjuran khusus setelah doa ibu. Bahkan untuk hal yang sifatnya sangat pribadi dan prinsip, misalnya membakar dupa, kiai diminta sebagai agen yang melakukannya.⁶⁵

D.1 Animisme dan Pemujaan Roh Leluhur

Masyarakat Madura berbagi dengan masyarakat Nusantara lain tentang kepercayaan terhadap kekuatan roh leluhur. Roh leluhur diyakini tetap memiliki

⁶⁵ Ibid.

kekuatan yang memengaruhi kehidupan anak cucu maupun lingkungannya. Kesaktian yang dimiliki seseorang tidak hilang seiring dengan meninggalnya orang yang bersangkutan, tapi tetap melekat pada yang bersangkutan dan berada di kuburannya. Makam orang yang dianggap keramat itu akan didatangi dan diberi sesajen dengan tujuan untuk mendapatkan berkah, restu, dan perlindungan.⁶⁶

Tanah dan rumah memiliki ikatan langsung dengan roh nenek moyang. Roh nenek moyang masih menguasai tanah yang ditinggali keturunannya. Roh ini akan hadir di waktu-waktu tertentu untuk melihat tanah yang ditinggalkannya. Untuk menyambut roh nenek moyang ini, dupa perlu dibakar. Asap dupa harus merata di semua sudut-sudut tempat tinggal. Tujuannya adalah agar roh nenek moyang tetap memberi perlindungan kepada anak cucu yang ditinggalkannya agar jauh dari *bala*. Keterikatan dengan roh leluhur ini yang kemudian melahirkan salah satu kebiasaan orang Madura untuk memiliki kuburan keluarga. Di samping itu, masyarakat Madura juga sangat menghindari menjual tanah ke orang lain karena hal itu dianggap akan membawa kepada kesialan hidup. Kalaupun terpaksa dijual, diharapkan pembelinya adalah keluarga sendiri. Jika tidak ada keluarga yang membelinya, maka istilah yang digunakan bukan membeli, tapi mengganti.⁶⁷

Keterkaitan tanah dengan roh nenek moyang juga tampak dalam ritual yang dilakukan ketika membuat sumur. Barang-barang yang perlu disiapkan dalam ritual pembuatan sumur adalah bubur tiga warna (putih, hijau, dan hitam),

⁶⁶ Dominikus Rato, "Buju' dan Asta: Persepsi Masyarakat Madura Sumenep terhadap Kuburan Keramat", dalam Soegianto (ed.), *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), 97-98.

⁶⁷ Bambang Samsu, "Rumah, Tanah, dan Leluhur di Madura Timur", dalam Soegianto (ed.), *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), 77.

kopi dan dupa. Kopi dan dupa dipersembahkan kepada roh nenek moyang yang menjaga tanah yang akan digali.⁶⁸

Rumah juga dijaga oleh roh leluhur. Ketika seseorang mendirikan rumah baru, ritual persembahan kepada roh nenek moyang harus dilakukan. Nasi putih, ayam atau telur ayam dan jajanan pasar adalah makanan yang dihidangkan kepada tamu yang diundang. Karena roh nenek moyang diyakini juga hadir dalam acara selamatannya tersebut, maka kepada roh nenek moyang diberi makan bau wangi dupa dengan cara membakarnya. Ketika rumah sudah selesai dibangun, ada lagi ritual pemujaan roh leluhur yang dilakukan, yaitu *nyaleneh*. *Nyaleneh* berarti mengganti pakaian. Ini adalah ritual simbolis mengganti pakaian nenek moyang yang menjaga rumah itu agar tidak murka karena tanahnya diubah. Ritual ini diharapkan agar penghuni rumah tetap terlindungi dari gangguan roh-roh jahat. Selain nasi dan ayam atau telur, diperlukan juga beberapa potong kain untuk menulis nama-nama nenek moyang yang akan *disalini*. Semakin banyak nenek moyang yang *disalini*, akan semakin baik karena semakin banyak yang melindungi keluarga.⁶⁹

Ritual-ritual ini di Madura disebut dengan istilah *rokat* (*ruwat* atau selamatannya pada masyarakat Jawa). Secara umum, ada tiga upacara selamatannya untuk meruwat rumah dan pekarangan, yaitu *rokat tanean*, *rokat sora*, dan *rokat baliuni*. *Rokat tanean* adalah selamatannya untuk meruwat pekarangan dan rumah agar penghuninya terhindar dari *tola* (hal-hal buruk dalam kehidupan). *Rokat sora* adalah selamatannya yang dilakukan di bulan Sura (Muharram) yang bertujuan

⁶⁸ Ibid., 77-78.

⁶⁹ Ibid., 85.

untuk meruwat tanah tegalan, pekarangan, dan rumah seisinya. *Rokat baliuni* adalah selamatan untuk meruwat seseorang yang terus-menerus tertimpa sial agar kehidupannya dipulihkan menjadi baik.⁷⁰

Sampai saat ini, di beberapa daerah masih ditemukan upacara *nyadhar*. Upacara *nyadhar* adalah sebuah upacara pemujaan roh-roh leluhur, tempat keramat, dan tokoh sakti.⁷¹ Istilah *nyadhar* berasal dari *nyadran*, sebuah upacara yang dilakukan oleh umat Hindu terkait dengan upaya untuk menuntun arwah leluhur kembali ke asalnya. Istilah *nyadhar* atau *nyadran* berasal dari istilah Jawa kuno, *sharadda*, yaitu upacara Hindu bagi mereka yang telah meninggal.⁷²

Upacara *nyadhar* yang terjadi di Madura sebetulnya sama persis dengan upacara *nyadran* di desa-desa Jawa yang pada dasarnya adalah upacara pemujaan roh leluhur. Secara umum, upacara ini dilakukan dengan mempersembahkan hasil bumi kepada roh leluhur. Di Jawa, upacara *nyadran* biasanya dilakukan setelah panen dan bertempat di kuburan desa atau di makam orang yang dianggap sebagai cikal bakal desa. Upacara ini menunjukkan keyakinan umum penduduk Nusantara terkait dengan penghormatan akan roh-roh leluhur karena keterkaitan abadi antara roh tersebut dengan kehidupan para anak cucunya di dunia.

Mungkin banyak yang mengira bahwa praktik-praktik keyakinan lokal hanya terjadi di wilayah yang jauh dari kata santri. Laporan penelitian Samsu menggambarkan dengan sangat jelas bahwa praktik-praktik seperti itu terjadi di

⁷⁰ Ibid., 89-90.

⁷¹ Ada kekeliruan yang dilakukan oleh Budiono dengan mengira *nyadhar* berasal dari kata *nazar* sehingga dia mencari ke dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dan menjelaskan arti *nyadhar* sebagai janji atau berbuat sesuatu jika niatnya tercapai. Lihat Budiono, "Tradisi Nyadhar bagi Masyarakat Penggirpapas di Madura", dalam Soegianto (ed.), *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), 209.

⁷² Rato, "Buju' dan Asta", 98.

wilayah yang dianggap sangat santri.⁷³ Pemujaan pada roh leluhur tergambar jelas pada berbagai praktik ritual yang terkait dengan *buju'* (*buyut* atau nenek moyang), yaitu makam leluhur yang dikeramatkan. Hampir setiap pedukuhan memiliki *buju'*. Aktivitas ziarah kubur yang dilakukan pada Kamis sore salah satunya adalah ziarah ke makam *buju'*. Masyarakat sangat mengeramatkan *buju'* ini. Berbagai keadaan yang menimpa masyarakat dalam hidupnya tidak lepas dari campur tangan *buju'*. Mereka meyakini bahwa roh orang yang meninggal masih memiliki kekuatan yang bisa memengaruhi orang yang masih hidup.⁷⁴

Upacara-upara lain yang sampai saat ini ditemukan pada masyarakat Madura, sekalipun mulai semakin terkikis, adalah sedekah bumi berupa pemberian sesajen kepada makhluk halus yang punya kekuasaan di suatu tempat yang dianggap keramat, berpantang makan dan tidur untuk menambah kekuatan batin sehingga dapat memengaruhi kekuatan kosmis dan mengendalikannya.⁷⁵ Orang Madura yakin bahwa tempat-tempat tertentu ada yang menunggu yang disebut *bangatowa*.⁷⁶

D.2 Islamisasi Budaya Lokal

Untuk kasus Madura, proses Islamisasi terjadi lebih intensif, setidaknya bila dibandingkan dengan Jawa. Keberhasilan Islamisasi di Madura ini menyebabkan hampir tidak mungkin untuk membuat pilahan tajam sebagaimana

⁷³ Samsu, "Rumah, Tanah, dan Leluhur", 75.

⁷⁴ Penelitian Samsu ini dilakukan di Desa Ketawang Karay, Ganding, Sumenep. Desa ini dideskripsikan Samsu sebagai desa santri. Di desa ini ada pesantren yang sangat terkenal, Pesantren Karay. Hampir di setiap dusun di Desa Karay ada *buju'*. *Buju'* Langgundi di dusun Naga, *buju'* Bunot di Dusun Korca, *buju'* Nong Leket di Dusun Sobuk, dan *buju'* Geddugan di Dusun Mandala. Lihat ibid.

⁷⁵ Budiono, "Tradisi Nyadhar", 210.

⁷⁶ Rato, "Buju' dan Asta", 98.

yang dilakukan Geertz terhadap manusia Jawa: *santri*, *abangan*, dan *priyayi*. Di Madura hanya mengenal Muslim yang taat dan tidak taat. Memang, ada istilah Islam *santri*, Islam *le' kole'* (kulit luar), dan Islam *onggu'* (mengangguk). Santri adalah Muslim yang taat menjalankan shari'ah Islam. Islam *le' kole'* mengacu pada Muslim yang masih menjalankan praktik-praktik keyakinan lokal pra-Islam. Sedang Islam *onggu'* mengacu pada mereka yang tidak taat menjalankan perintah agama Islam.⁷⁷ Sekalipun demikian, pembagian menjadi tiga kelompok ini lebih mengacu pada derajat ketaatan terhadap Islam tradisional Madura daripada seperti yang pembagian ala Geertz. Muslim *le' kole'* akan tetap marah jika dinyatakan bukan Muslim. Sementara orang Muhammadiyah kadang-kadang dianggap sebagai penganut Islam *onggu'*.⁷⁸

Islamisasi budaya (keyakinan) lokal adalah sebuah proses untuk mendekatkan keyakinan dan praktik-praktik keagamaan masyarakat lokal ke arah tuntutan ajaran Islam normatif. Di tahap awal, ajaran Islam secara perlahan dimasukkan ke dalam berbagai keyakinan dan praktik lokal. Bercampurbaurnya keyakinan dan praktik-praktik keyakinan lokal pra-Islam dengan unsur-unsur dalam ajaran Islam jelas menunjukkan adanya proses Islamisasi terhadap keyakinan lokal masyarakat. Proses Islamisasi ini semakin lama semakin menuntut kesesuaian dengan ajaran Islam.

⁷⁷ Sebagian kalangan menisbahkan *Islam ongu'* dengan kisah masuknya Islam di bumi Bangkalan. Ketika Pangeran Pratanu, Pangeran Bangkalan pertama yang masuk Islam, mengajak ayahnya, Raja Pragalba, Raja Arosbaya yang masih memeluk Hindu, untuk masuk Islam, sang Raja tidak pernah mau hingga ketika sang Raja terbaring tak berdaya saat mau menemui ajalnya, barulah saat itu dia mengangguk ketika diminta kembali oleh anaknya untuk masuk Islam. Lihat Abdurahman, *Sejarah Madura Selayang Pandang* (t.t.: t.p., 1971), 54.

⁷⁸ Kusumah, "Sopan, Hormat, dan Islam", 21.

Secara umum, proses Islamisasi masyarakat Madura dilakukan melalui dua strategi: adaptasi dan purifikasi. Strategi adaptasi kurang lebih semangatnya sama dengan strategi “pribumisasi” yang diperkenalkan oleh Wahid, yaitu:

Mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri...agar norma-norma [agama] itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nash.⁷⁹

Sementara, purifikasi mengacu pada strategi Islamisasi dengan semangat memurnikan keyakinan dan praktik keislaman masyarakat dari berbagai unsur yang dianggap berasal dari luar ajaran Islam sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi. Jika strategi adaptasi cenderung “bersahabat” dengan tradisi lokal, maka yang terakhir cenderung memusuhi tradisi lokal karena dianggap sebagai warisan pra-Islam yang harus dihilangkan. Strategi pertama dilakukan oleh kalangan Muslim tradisional, sedang yang kedua dijalankan oleh Muslim reformis.

Di bawah ini dijelaskan tiga model praktik Islamisasi masyarakat Madura, di mana dua yang pertama menunjukkan strategi adaptasi, sedang yang ketiga merepresentasikan strategi purifikasi.

D.2.1 Membiarkan Praktiknya, Mengubah Maknanya

Strategi rekonsiliasi dilakukan mulai dengan memberi makna baru terhadap berbagai praktik tradisi lokal. Strategi memberi makna baru bisa dikatakan sebagai strategi umum dalam proses Islamisasi di wilayah Nusantara.

⁷⁹ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Budaya* (Jakarta: Desantara, 2001), 111. Lihat juga Rumadi, *Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), 296-302; Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformasi Ajaran* (Mataram: LEPPIM, 2011), 82-109.

Tradisi lokal dibiarkan berjalan tapi isi keyakinannya diganti dengan ajaran Islam. Fleksibilitas ini terkait dengan karakter Islam sufi-pendakwah yang lebih mementingkan aspek batin.

Strategi umum yang dilakukan para pendakwah Islam dalam menghadapi tradisi lokal adalah menerima praktiknya, memodifikasinya jika diperlukan, asalkan masyarakat tidak merasa ada pembelokan dalam orientasi hidupnya, kemudian, memberinya makna baru sesuai dengan Islam. Pemujaan terhadap arwah tokoh-tokoh lokal dibiarkan, tapi dimodifikasi sedemikian rupa dengan menghubungkan sejarahnya dengan sejarah Islam, sehingga tokoh lokal memiliki tempatnya dalam seluruh sejarah Islam.

Dengan cara ini, orang-orang lokal yang masuk Islam tidak merasa berkonflik dengan apa yang sudah diyakini dan dijalannya selama ini. Misalnya, upacara *nyadhar* tidak dihilangkan sehingga orang Madura yang biasa melakukan upacara *nyadhar* atau *nyadran* tidak kesulitan masuk Islam, karena di dalam Islam juga ada perintah untuk mendoakan orang yang sudah meninggal. Menghormati *buju* ' adalah juga menghormati tokoh-tokoh Islam, bahkan para Sahabat Nabi dan Nabi sendiri, karena *buju* ' adalah bagian penting dari para Sahabat itu.

Jika laut bagi nelayan adalah hidupnya sehingga melahirkan *rokat tase* ' atau *rokat pangkalan* yang awalnya berupa persembahan terhadap penguasa laut atau roh-roh penunggu pangkalan, maka proses Islamisasi mengganti pesan *rokat* ini dengan referensi Islam. Penguasa laut disebut sebagai Nabi Khidhir, sedang sesajian ditujukan kepada empat malaikat yang menguasai empat penjuru bumi:

Jibril (timur), Mikail (selatan), Israfil (barat), dan Izrail (utara). Doa keselamatan perahu dan memanggil ikan diambilkan dari ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'ān.⁸⁰

Strategi yang sama juga menghasilkan praktik *rasol* pada komunitas Muslim Madura. Secara umum, *rasol* sama dengan selamat atau *rokat*. Yang membedakan adalah jika *rokat* lebih bermakna sebagai persembahan kepada roh, maka *rasol* jika dilakukan sebagai selamat individual, ia mengacu pada ritual yang menandai pergantian hidup (*rites of passage*). Jika *rasol* dilakukan secara komunal, ia sepenuhnya dilakukan sebagai peringatan hari-hari besar Islam. Misalnya, *rasol walimah* dilakukan untuk acara pernikahan, sedang *rasol tellasan* dilaksanakan pada saat Idul Fitri dan menandai akhir bulan Ramadan. *Rasol molod* dilakukan untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad. Ada juga yang disebut *rasol sabellasan*, yaitu selamat yang dilakukan pada bulan sebelas kalender Jawa untuk mengenang Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, tokoh utama tarekat Qādirīyah.⁸¹

Seberapa jauh strategi Islamisasi ini mampu mendekatkan tradisi lokal kepada tuntutan Islam normatif adalah persoalan lain. Sebagian masyarakat Muslim Madura masih mempraktikkan keyakinan lama ini. Praktik mengirim doa kepada leluhur, misalnya, di samping dilakukan dengan membaca bagian tertentu dari ayat-ayat al-Qur'ān (biasanya surah Yāsīn) dan doa-doa Arab (biasanya *tahlil*), juga dilakukan pembakaran dupa dan dibawa ke setiap pojok rumah.

⁸⁰ Untuk mendapat ikan yang banyak, doa yang dibaca adalah "*hā mīm* (13 kali) *Allāhumma yā asīkan* (3 kali) *Innī ra'aytu aḥada 'ashara kawkaban wa al-shamsh wa al-qamar ra'aytuhum li sājīdīn*." Lihat Kusnadi, "Rokat Pangkalan: Tradisi Budaya Komunitas Nelayan di Pasean Madura", dalam *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura*, ed. Soegianto (Jember: Tapal Kuda, 2003), 187.

⁸¹ Jordaen, *Folk Medicine*, 69-72.

Setiap pojok rumah juga diberi sesaji untuk dipersembahkan kepada roh leluhur dan *se areksa*. Semua penghuni rumah harus keluar untuk memberi kebebasan kepada roh leluhur yang diyakini datang untuk menikmati asap dupa dan sesajen yang dihidangkan.⁸²

Tidak bisa disangkal bahwa masyarakat Madura juga mengenal hari baik dan hari naas. Praktik ini sudah terjadi jauh sebelum Islam datang, di mana penduduk biasanya meminta kepada orang yang dianggap sakti. Praktik ini selanjutnya meletakkan kiai sebagai orang yang dimintai nasihat untuk menentukan hari-hari baik. Penentuan hari-hari baik dan jelek dirujuk dengan berbagai kisah Nabi Muhammad dan para sahabatnya, apakah itu betul-betul historis atau sekadar ciptaan untuk memberi pemaknaan sebuah praktik lokal dengan referensi Islam.⁸³

D.2.2 Menyeleksi Tradisi

Sefleksibel apapun strategi adaptasi atau rekonsiliasi, proses Islamisasi dalam beberapa hal menuntut persesuaian yang pasti dengan ajaran Islam, terutama jika itu menyangkut ajaran teologi dasar. Beberapa kalangan santri tidak bisa menerima berbagai praktik pencampuran yang keterlaluan antara Islam dengan tradisi lokal. Mereka menuntut kepada penduduk untuk lebih mengamalkan ajaran Islam yang sesungguhnya dan meninggalkan praktik-praktik keyakinan lokal, jika keyakinan dan praktik itu tidak mungkin dikompromikan dengan ajaran dasar Islam. Ini bisa dilihat pada kalangan santri yang memandang

⁸² Kusumah, "Sopan, Hormat, dan Islam", 22.

⁸³ Samsu, "Rumah, Tanah, dan Leluhur", 87-88.

praktik pembakaran dupa dan pemberian sesajen sebagai praktik lokal yang sama sekali tidak Islam.⁸⁴

Tuntutan ini terus meningkat sekalipun tetap menerima unsur tradisi lokal. Namun tradisi-tradisi yang jelas-jelas bertentangan dengan tauhid harus dihapus. Itulah mengapa santri banyak yang tidak mau membakar dupa, terutama dari kalangan pesantren.

D.2.3 Menolak Tradisi

Kalangan puritanis adalah mereka yang sejak awal masuknya telah sangat tegas mempermasalahkan berbagai keyakinan dan praktik tradisi lokal yang dilakukan oleh penduduk Madura.⁸⁵ Di Madura, kelompok puritanis ini adalah gerakan Muhammadiyah yang punya keinginan kuat untuk memurnikan berbagai keyakinan dan praktik umat Islam Madura yang dianggap tidak memenuhi tuntutan Islam normatif. Posisi ini jelas meletakkan dirinya berhadapan-hadapan dengan umat Islam kebanyakan serta para kiai. Ide purifikasi keyakinan dan ibadah adalah titik di mana Muhammadiyah mendapat penentangan yang keras.⁸⁶

Penentangan orang Madura terhadap Muhammadiyah sebetulnya terkait erat dengan cara mereka memaknai agama. Agama bagi orang Madura bukanlah

⁸⁴ Kusumah, "Sopan, Hormat, dan Islam", 22.

⁸⁵ Memang, ada catatan bahwa pengikut SI (Syarikat Islam) pernah menyerang aspek-aspek tradisi lokal yang sudah lama mapan, bahkan menculik penari tayub (*tandha*) dari sebuah pesta dan melarang memainkan gamelan. Namun, ini adalah satu-satunya catatan radikalisme SI di Madura menyangkut tradisi lokal. Itu pun terjadi di Pulau Sapudi. Sementara, catatan-catatan lain justru membuktikan bahwa tokoh-tokoh SI sangat sadar untuk tidak mengusik adat lokal. Misalnya, dalam sebuah pertemuan, seorang pembicara SI menganjurkan memakai busana Eropa yang lebih praktis dan murah, tapi kemudian ditambahi dengan pesan, "jangan sampai mengubah adat secara keseluruhan." Ada juga catatan pertemuan SI di daerah Prenduan, Sumenep, di mana pembicaranya menganjurkan kewajiban sosial dan agama, misalnya kewajiban menghormati hukum-hukum Allah, hukum, wanita, dan adat. Lihat Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*, 482-485.

⁸⁶ Jordaan, *Folk Medicine*, 48-49.

sesuatu yang semata-mata bisa dijelaskan secara rasional sebagaimana yang dimaknai kelompok reformis-puritanis. Bagi mereka, yang lebih utama adalah masalah-masalah yang bersifat spiritual, seperti wahyu, ilham, dan berbagai pengalaman transendental yang mengantar seseorang pada pemahaman keagamaan yang lebih dalam. Itu semua membutuhkan olah spiritual yang berat. Jika mereka bukan keturunan para manusia istimewa, mereka hanya bisa mendapatkannya melalui latihan spiritual di bawah bimbingan pribadi istimewa (kiai).⁸⁷

Kelompok reformis-puritanis jelas menolak pandangan ini karena di dalam Islam tidak ada manusia yang berfungsi sebagai mediator dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan. Pengistimewaan kiai dalam arti ketuhanan dianggap sebagai syirik. Kelompok puritanis melaju lagi pada penolakan terhadap berbagai ritual yang berkaitan dengan kematian nenek moyang, di mana kiai memainkan peran penting dalam ritual-ritual ini. Sikap kaum puritanis ini terkesan memusuhi posisi istimewa kiai di tengah masyarakat. Ini membuat para kiai bereaksi karena dianggap sebagai upaya menghapus peran penting kiai dalam kaitannya dengan masalah-masalah gaib.⁸⁸

E. Bangkalan: Sebuah Kota yang Sedang Berubah

Jika kita ke Bangkalan saat ini, kesan pertama yang segera muncul adalah sebuah kota yang sedang tumbuh. Berbagai fasilitas publik modern dan aktivitas perdagangan terlihat sangat mencolok. Dibanding dengan kabupaten Madura yang

⁸⁷ Ibid., 49.

⁸⁸ Ibid., 50-51.

lain, hanya Bangkalanlah yang memiliki stadion bola yang layak menjadi tempat penyelenggaraan kompetisi bola nasional. Di Bangkalan juga berdiri megah sebuah pusat perbelanjaan modern yang selalu ramai dikunjungi orang.⁸⁹

Bangkalan adalah salah satu dari empat kabupaten di Madura. Bangkalan adalah kabupaten yang selama ini menjadi pintu perjumpaan orang-orang Madura dengan luar. Sebelum dibukanya jembatan Suramadu tahun 2009, pelabuhan Kamal, Bangkalan, telah lama menjadi titik penting lalu lintas orang dari Madura ke Surabaya dan beberapa kota lain di Jawa Timur atau sebaliknya. Perjumpaan dengan orang-orang dari luar Bangkalan menjadi tak terhindarkan juga dengan dibukanya Universitas Trunojoyo Madura (UTM) pada pertengahan tahun 2001. Kehidupan sosial sehari-hari di Bangkalan tidak lagi hanya didominasi oleh para santri yang berlalu lalang memakai sarung dan kopiah, tapi juga kalangan mahasiswa dengan pakaian-pakaian modis. Pembukaan jembatan Suramadu semakin meningkatkan intensitas perjumpaan ini. Orang-orang Bangkalan tidak mungkin lagi menghindar dari perjumpaan dengan tata cara hidup dari kelompok budaya lain.

Kota Bangkalan sendiri menghadirkan sebuah nuansa perjumpaan antara kesantrian dan modernitas, sebuah perjumpaan dengan seribu konsekuensi. Kemegahan beberapa pesantren tradisional berpadu dengan fasilitas-fasilitas

⁸⁹ Matahari Department Store ada di Bangkalan Plaza, Jl. Halim Perdana Kusuma, Kota Bangkalan. Sementara, Stadion Gelora Bangkalan, sebuah stadion sepak bola dengan kapasitas 15.000 tempat duduk, dibangun pada tahun 2012. Stadion yang menjadi *venue event* sepak bola nasional ini terletak di tengah kota, tepatnya di Jl. Soekarno-Hatta.

modern.⁹⁰ Taman kota yang asri untuk bersantai berpadu dengan kaligrafi Arab. Baliho-baliho bertuliskan *asmā' al-ḥusnā* atau kaligrafi Arab yang mengagungkan Tuhan terpajang di pinggir-pinggir jalan seakan berlomba dengan tempat-tempat kuliner yang bertebaran di mana-mana.

Itulah kesan yang segera tertangkap ketika seseorang datang ke Bangkalan saat ini. Memang, bagaimanapun juga Bangkalan adalah daerah agraris yang menempatkan sektor pertanian sebagai pilar utama ekonominya. Sekalipun berjalan dengan lambat, namun angka-angka statistik menunjukkan perkembangan di sektor industri dan stagnasi, bahkan penyusutan, di sektor pertanian.

Tabel 3.3
Jumlah Perusahaan dan Tenaga Kerja
2010-2013

No	Uraian	Satuan	2010	2011	2012	2013
	Industri Besar					
1	- Jumlah Unit Usaha	Unit	4	4	4	4
	- Jumlah Tenaga Kerja	Orang	579	690	690	690
	Industri Menengah					
2	- Jumlah Unit Usaha	Unit	5	7	9	10
	- Jumlah Tenaga Kerja	Orang	129	157	182	242
	Industri Kecil					
3	- Jumlah Unit Usaha	Unit	176	181	188	196
	- Jumlah Tenaga Kerja	Orang	1,661	1,731	1,773	1,830
	Industri Makro					
4	- Jumlah Unit Usaha	Unit	254	256	259	261
	- Jumlah Tenaga Kerja	Orang	1,515	1,524	1,533	1,555

⁹⁰ Berdasarkan data yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama tahun 2005, ada 113 pesantren di Kabupaten Bangkalan. "Data Pesantren se-Jawa Timur 2004-2005", *Data dan Informasi Pendidikan, Setditjen Kelembagaan Agama Islam, DEPAG RI*.

5	Sentra					
	- Jumlah Sentra	Unit	131	134	136	138
	- Jumlah Unit Usaha	Unit	5,429	5,445	5,499	5,502
	- Jumlah Tenaga Kerja	Orang	13,963	14,113	14,153	14,213

Sumber: Badan Pusat Statistik Kabupaten Bangkalan,
<http://bangkalankab.bps.go.id>

Tabel di atas menunjukkan peningkatan di sektor industri. Kecuali industri besar yang tidak ada perubahan, industri menengah hingga unit-unit usaha kecil menunjukkan pertumbuhan. Pertumbuhan di sektor industri ini dibarengi dengan penyusutan di sektor pertanian. Setidaknya, hal ini bisa dilihat dari luas lahan pertanian yang semakin lama semakin berkurang, sebagaimana yang bisa dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel 3.4
Perkembangan Luas Lahan Pertanian
2009-2012

No	Komoditas	2009	2010	2011	2012
1	Padi	41,622	44,170	47,066	46,155
2	Jagung	75,679	72,235	70,264	53,287
3	Ubi kayu	5,374	5,608	4,439	3,587
4	Ubi jalar	1,408	1,772	1,274	1,546
5	Kedelai	2.243	3,715	5,630	3,627
6	Kacang tanah	33,640	34,719	30,301	30,492
7	Kacang hijau	3,753	5,189	3,679	2,924

Sumber: Badan Pusat Statistik Kabupaten Bangkalan,
<http://bangkalankab.bps.go.id>

Sebagaimana sejarah kebanyakan kota yang dulu berada di bawah kekuasaan Mataram Islam kuno, catatan sejarah Bangkalan diawali dari sejarah perkembangan Islam di daerah itu pada masa pemerintahan Panembahan Pratanu

yang bergelar Lemah Dhuwur.⁹¹ Panembahan Pratanu adalah anak Raja Pragalba, pendiri kerajaan kecil yang berpusat di Arosbaya, sekitar 20 km dari kota Bangkalan ke arah utara. Panembahan Pratanu diangkat sebagai raja pada 24 Oktober 1531 setelah ayahnya, Raja Pragalba, wafat.

Jauh sebelum Pangeran Pratanu, ada sejumlah kerajaan kecil di Bangkalan, diawali oleh Kerajaan Plakaran yang didirikan oleh Kiai Demang dari Sampang. Kerajaan ini diperkirakan merupakan bagian dari Kerajaan Majapahit. Kiai Demang menikah dengan Nyai Sumekar, yang di antaranya melahirkan Raden Pragalba. Pragalba menikahi tiga wanita. Pratanu adalah anak Pragalba dari istri ketiga yang dipersiapkan sebagai putra mahkota dan kemudian dikenal sebagai raja Islam pertama di Madura. Pratanu menikah dengan putri dari Pajang dan memperoleh keturunan lima orang: Pangeran Sidhing Gili yang memerintah di Sampang; Raden Koro yang bergelar Pangeran Tengah di Arosbaya; Raden Koro menggantikan ayahnya ketika Pratanu wafat; Pangeran Blega yang diberi kekuasaan di Blega; Ratu Mas di Pasuruan; dan Ratu Ayu.⁹²

Kerajaan Arosbaya runtuh diserang oleh Mataram pada masa pemerintahan Pangeran Mas pada tahun 1624. Saat keruntuhan kerajaan itu, Pangeran Mas melarikan diri ke Giri. Sedangkan Prasena (putra ketiga Pangeran Tengah) dibawa oleh Juru Kiting ke Mataram, yang kemudian diakui sebagai anak angkat oleh Sultan Agung dan dilantik menjadi penguasa seluruh Madura yang berkedudukan di Sampang dan bergelar Tjakraningrat I. Keturunan Tjakraningrat

⁹¹ Sejarah Bangkalan ini disandarkan pada data yang tertulis di situs resmi Kabupaten Bangkalan, <http://www.bangkalankab.go.id> (3 Februari 2011).

⁹² Ibid.

inilah yang kemudian mengembangkan pemerintahan kerajaan baru di Madura, termasuk Bangkalan.⁹³

Kabupaten Bangkalan sebagaimana adanya saat ini mempunyai luas wilayah 1.260.14 km² yang dibatasi oleh Laut Jawa di sebelah utara, Kabupaten Sampang di sebelah timur, dan Selat Madura di sebelah selatan dan barat. Kabupaten Bangkalan terletak di antara 112-113 Bujur Timur dan di antara 6-7 Lintang Selatan. Kabupaten Bangkalan terdiri dari 18 kecamatan, 8 kelurahan, 273 desa. Bangkalan memiliki luas daratan 1.248,88 Km². Keadaan topografinya terdiri dari daerah landai seluas 68.454 Ha (54,25%), daerah berombak seluas 45.236 Ha (35,85%), daerah bergelombang seluas 11.773 Ha (9,33%) dan daerah berbukit seluas 719 Ha (0,57%). Adapun ketinggiannya berkisar antara 12–74 m dpl.

Gambar 3.3
Kabupaten Bangkalan



Sumber: <http://www.penataanruang.net>

Wilayah daratan Bangkalan terbagi ke dalam beberapa bagian. Wilayah pemukiman/perkampungan seluas 128,54 km²; persawahan luasnya mencapai

⁹³ Ibid.

219,15 km²; pertanian tanah kering 699,38 km²; perkebunan 9,64 km²; kawasan hutan 57,22 km²; kolam/tambak 14,65 km²; rawa/danau/waduk 9,55 km²; dan tanah tandus 36,36 km². Dari sini terlihat bahwa seperti wilayah Madura lain, Bangkalan juga didominasi oleh tanah kering. Pertanian tanah kering tiga kali lipat dibanding dengan luas persawahan. Jika ditambah dengan tanah tandus yang sangat mungkin juga berupa tanah kering, maka luas tanah kering di Bangkalan sangat luas.

Tabel 3.5
Luas Daratan

No	Luas Daratan	1.248,88 km ²
	Terdiri dari:	
1	Pemukiman/kampung	128,54 km ²
2	Persawahan	219,15 km ²
3	Pertanian tanah kering	699,38 km ²
4	Perkebunan	9,64 km ²
5	Kawasan Hutan	57,22 km ²
6	Kolam/Tambak	14,65 km ²
7	Rawa/Danau/Waduk	9,55 km ²
8	Tanah Rusak/Tandus	36,36 km ²
9	Lain-lain	4,37 km ²

Sumber: <http://bangkalan.eastjava.com>

Data tahun 2003 menunjukkan bahwa Kabupaten Bangkalan didiami oleh 926.559 jiwa dengan kepadatan penduduk rata-rata 735/km², yang tersebar dalam 18 Kecamatan.⁹⁴ Kemiskinan adalah masalah utama dalam pembangunan Kabupaten Bangkalan. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS), penduduk

⁹⁴ Ibid. Berdasarkan data yang di-*release* oleh Badan Pusat Statistik Provinsi Jawa Timur, *Jawa Timur Dalam Angka 2013*, disebutkan bahwa berdasarkan Sensus Penduduk Tahun 2000, penduduk Bangkalan adalah 906.761 jiwa.

miskin di Bangkalan tahun 2006 sebanyak 93.356 KK atau 365.951 jiwa. Jumlah tersebut diperkirakan 39 persen dari jumlah penduduk keseluruhan.⁹⁵

Tabel 3.6
Wilayah Administrasi Pemerintahan

No	Wilayah	Jumlah
1	Kecamatan	18
2	Kelurahan	8
3	Desa	273
4	Rukun Warga	1.229
5	Rukun Tetangga	3.450

Sumber: <http://bangkalan.eastjava.com>

Secara umum, masyarakat Bangkalan tidak berbeda dengan wilayah Madura lain. Sekalipun ditemukan adanya penganut agama selain Islam, namun jelas Islam adalah agama mayoritas dari penduduk Bangkalan. Keislaman mereka bisa dikatakan identik dengan NU karena identitas ke-NU-an bagi masyarakat Madura, termasuk Bangkalan, adalah sama dengan ke-Islam-an itu sendiri.⁹⁶

F. Islam (NU) di Bangkalan

Cerita NU (Nahdlatul Ulama) di pulau Madura dimulai dari tanah Bangkalan. Kiai Mohammad Kholil Bangkalan bin Abdul Latif (terkenal dengan sebutan Syaikhona Kholil) adalah sosok penting di balik pendirian organisasi NU

⁹⁵ <http://kabarmadura.blogspot.com> (3 Februari 2011).

⁹⁶ Tentu saja berlebihan jika mengatakan bahwa semua Muslim Bangkalan adalah anggota Nahdlatul Ulama. Bahkan ke-NU-an Muslim Bangkalan pun lebih bersifat mengikuti para kiai daripada sebagai anggota dari sebuah organisasi. Muhammadiyah, Persis, dan LDII adalah beberapa organisasi keislaman lain di luar NU yang juga bisa ditemui di Bangkalan. Sekalipun demikian, bisa dikatakan hanya Muhammadiyah yang berkembang dengan baik. Sekalipun tidak pernah jelas berapa jumlah anggota masing-masing organisasi, namun jelas NU menempati posisi yang sangat dominan. Jika ada ormas keislaman selain NU yang cukup berpengaruh di pulau Madura, ormas itu adalah SI (Sarekat Islam) yang hingga kini masih kuat pengaruhnya di Kabupaten Pamekasan.

oleh Kiai Hasyim Asy'ari. Kiai Muntaha, menantu Kiai Kholil, menjadi salah satu tokoh awal pendirian NU di Surabaya. Tahun-tahun awal perkembangan NU di Madura jelas didominasi oleh para kiai dari Bangkalan.⁹⁷

Sebagaimana yang dicatat oleh Kuntowijoyo, seiring dengan meredupnya SI di Madura pada akhir tahun 1919,⁹⁸ NU mulai mengisi kehidupan keislaman masyarakat Madura secara umum. Diawali dengan masuknya Nahdlatul Wathan dan Taswirul Afkar,⁹⁹ NU akhirnya menggantikan kedudukan SI di desa-desa. NU lebih menekankan isu keagamaan. Pembaruan agama tidak menjadi isu penting. NU memberi kepercayaan kepada para kiai sebagai pemimpin agama masyarakat yang berfungsi sebagai pengarah dalam kehidupan masyarakat. NU hadir dengan kecocokan yang sangat kuat pada kehidupan petani di desa-desa Madura. Kiai-kiai yang dulu mendukung SI kini telah berbalik menjadi pendukung NU.¹⁰⁰

Kehadiran NU di Madura ditandai dengan tenangnya suasana kehidupan agama, sosial, dan politik. NU secara sadar menghindar untuk masuk dalam isu-isu politik agar tidak mengulangi kegagalan SI. Pada tahun 1927, pimpinan NU di Surabaya secara terbuka melarang penggunaan agama untuk kepentingan politik. Cara-cara pengorganisasian lebih bersifat tradisional dengan menjadikan kiai

⁹⁷ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*, 537.

⁹⁸ Perkembangan SI di Madura berlangsung sangat pesat antara tahun 1910-1920. Perkembangan ini tidak hanya karena menjadikan kiai sebagai *broker*, namun juga karena SI lebih menekankan perhatiannya pada isu-isu sosial-ekonomi-politik daripada masuk ke dalam isu agama. *Ibid.*, 472.

⁹⁹ Nahdlatul Wathan merupakan perguruan atau lembaga pendidikan yang didirikan oleh Abdul Wahab Hasbullah tahun 1914. Tujuan utama dari perguruan ini adalah memupuk rasa cinta tanah air di kalangan Muslim. Salah satu syair yang digubah oleh Abdul Wahab Hasbullah yang harus dinyanyikan para murid sebelum proses belajar mengajar dimulai adalah *ḥubb al-waṭan min al-īmān* (cinta tanah air adalah sebagian dari iman). Sementara Taswirul Afkar adalah madrasah yang didirikan oleh Abdul Wahab Hasbullah pada tahun 1919 yang semula adalah forum diskusi tentang berbagai masalah agama dan sosial. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010), 28-31.

¹⁰⁰ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*, 537.

sebagai agen penjaga kesetiaan dan soliditas daripada melalui rapat-rapat formal. Karakter NU yang ramah pada praktik tradisi lokal, meletakkan kiai sebagai tokoh penting yang dihormati, serta berbagai tradisi sufisme membuatnya ibarat tanaman yang ditabur di tanah yang tepat. Madura dalam pelukan NU menjadi “wilayah yang paling tenang di seluruh Hindia Belanda.”¹⁰¹

Sejak awal berdirinya, NU dan pesantren ibarat dua sisi dari mata uang. Membicarakan NU tidak mungkin menghindari pembicaraan mengenai pesantren. Kerapatan hubungan antara NU dan pesantren ini, misalnya, terungkap dalam adagium yang sangat terkenal di kalangan pengikut NU (*nahdiyyīn*) bahwa pesantren adalah NU dalam wujud kecil, sedang NU adalah pesantren dalam wujud besar. Sementara, membicarakan pesantren berarti membicarakan tentang peran sosio-keagamaan kiai.¹⁰² Oleh karena itu, maka bagaimana kehidupan ke-NU-an di Madura bisa dilihat dari kehidupan keislaman yang dikembangkan oleh para kiai, khususnya kiai pesantren. Atas kepentingan ini, bagian ini akan melihat sosok Kiai Kholil agak detail.

Kiai Kholil adalah kiai Madura paling awal yang masih dikenang dan dihormati oleh generasi sekarang. Sampai sekarang, makamnya yang berlokasi di Desa Mertajash dikunjungi oleh ratusan hingga ribuan orang setiap hari.¹⁰³ Dia adalah putra dari Kiai Abdul Latif, seorang kiai kaya yang sangat berpengaruh di Bangkalan. Silsilahnya terangkai sampai Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung

¹⁰¹ Ibid., 537-538.

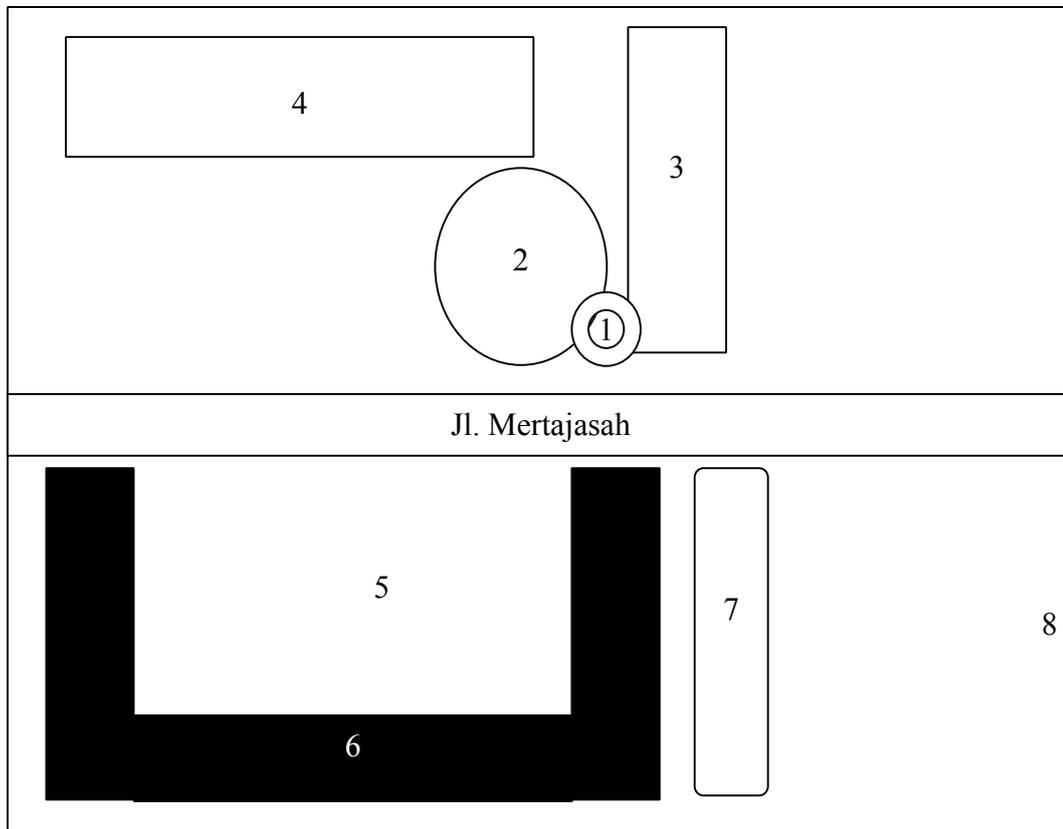
¹⁰² Lihat Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 4.

¹⁰³ Kompleks pemakaman Syaikhona Kholil seluas kurang lebih 2 ha, yang terdiri atas kompleks pemakaman, masjid, parkir, ruko, lapak-lapak pedagang, dan minimarket. Menurut informasi dari salah seorang pengelolanya, jumlah peziarah setiap hari-hari rata-rata 250 rombongan, setiap rombongan terdiri atas 1-5 bus. Jumlah peziarah akan naik pesat di bulan Maulud dan Ramadan. Arif, *Wawancara*, Madura, 30 Januari 2015.

Jati, Cirebon. Dia diperkirakan lahir pada tahun 1835 dan meninggal sekitar tahun 1925. Disebutkan bahwa dia menikah dengan putri seorang bangsawan (Raden Ludrapati) yang bernama Nyai Asyik. Pernikahan seorang tokoh agama Islam dengan putri bangsawan bukanlah hal aneh dalam kisah perkembangan Islam di Nusantara. Sebagaimana yang disebut di atas, ratu terakhir Sumenep juga menikahi Bindhara Saod. Jika benar bahwa silsilah keluarga Kiai Kholil sampai pada Sunan Gunung Jati, maka sebetulnya sejak awal dia telah berada dalam lingkaran kenengratan, mengingat—berdasarkan catatan Slamet Mulyana—Sunan Gunung Jati adalah panglima tentara Demak zaman Sultan Trenggana, juga sultan pertama Kesultanan Cirebon.¹⁰⁴ Tidak mengherankan jika hingga saat ini beberapa keturunan Kiai Kholil masih menggunakan gelar kebangsawanan di depan namanya. Hal yang sama juga terjadi pada beberapa kiai di wilayah Madura bagian timur, yang masih keturunan Bindhara Saod.

¹⁰⁴ Mulyana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa*, 98-102.

Gambar 3.4
Denah Kompleks Makam Syaikhona Kholil



Keterangan:

1. Makam Syaikhona Kholil
2. Masjid
3. Kompleks makam keluarga Syaikhona Kholil
4. Tempat wudhu dan toilet
5. Parkir 1
6. Minimarket dan ruko
7. Kios rakyat
8. Parkir 2

Di samping mendalami ilmu agama di beberapa pesantren di Jawa Timur, Kiai Kholil juga menuntut ilmu di Mekah pada tahun 1860-an. Setelah merasa cukup menguasai ilmu-ilmu keislaman lahir dan batin, dia kembali ke Madura. Sebagaimana tipikal kiai pesantren yang memadukan antara fiqh dan tasawuf,

Kiai Kholil mengembangkan pesantren dengan memadukan dua orientasi keislaman lahir dan batin itu. Sekalipun sama sekali tidak ada catatan tentang posisinya dalam aliran tarekat tertentu, namun beberapa catatan menunjukkan bahwa Kiai Kholil terlibat dalam tradisi tarekat.¹⁰⁵ Van Bruinessen mencatat bahwa Kiai Kholil mengembangkan pesantrennya dengan memadukan ilmu lahir (eksoterik) dan ilmu batin (esoterik) sekalipun dia tidak berafiliasi ke aliran tarekat manapun.¹⁰⁶

Hingga saat ini, tarekat memainkan peranan penting dalam keislaman orang Madura. Kiai Kholil sendiri mempunyai reputasi sebagai sufi besar dengan seluruh karamah yang dimilikinya. Legenda tentangnya dipenuhi dengan keanehan-keanehan, seorang wali yang memiliki kekuatan mistis dan magis yang luar biasa.¹⁰⁷

Beberapa kiai Jawa Timur dan Madura menganggapnya sebagai nenek moyang spiritual dan intelektual mereka, baik karena langsung berguru kepadanya maupun karena berguru kepada seorang kiai yang pernah menjadi santrinya. Beberapa pendiri NU, Hasyim Asy'ari dan Abdul Wahab Hasbullah tercatat pernah berguru langsung kepadanya.¹⁰⁸ Selain dua tokoh tersebut, beberapa kiai pendiri atau pengasuh pesantren besar yang pernah *nyantri* langsung kepada Kiai Kholil antara lain Kiai As'ad Syamsul Arifin (pengasuh Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Situbondo), Kiai Bisri Syansuri (pendiri Pesantren Denanyar Jombang), Kiai Maksum (pendiri Pesantren Lasem), Kiai Bisri Mustofa (pendiri Pesantren

¹⁰⁵ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 92.

¹⁰⁶ Bruinessen, *Kitab Kuning*, 306-307.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 305-306.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 307.

Rembang), Kiai Siddiq (pendiri Pesantren Siddiqiyah Jember), Kiai Muhammad Hasan (pendiri Pesantren Zainul Hasan Probolinggo), Kiai Zaini Mun'im (pendiri Pesantren Nurul Jadid Probolinggo), Kiai Toha (pendiri Pesantren Bata-bata Pamekasan), dan lain-lain.¹⁰⁹

Sekalipun menjadi guru dari banyak kiai besar yang berhasil mendirikan atau mengasuh pesantren-pesantren besar yang ada di Jawa, Madura, dan Sumatera, cerita tentang Kiai Kholil lebih banyak berbentuk legenda dari perilakunya yang penuh keajaiban dengan kekuatan mistis dan magis yang luar biasa. Reputasi dia lebih banyak dikenal sebagai wali yang penuh karamah.¹¹⁰ Bahkan, penyertaan namanya dalam sejarah pendirian NU oleh Hasyim Asy'ari juga lebih banyak bertindak sebagai guru dan pelindung spiritual yang memberi kabar dari Tuhan daripada ideolog.¹¹¹

Cerita Syaikhona Kholil tidak lepas dari berbagai keanehan yang menunjukkan kekuatannya sebagai ulama yang memiliki kekuatan dan kemampuan spiritual terkait dengan hal-hal gaib. Misalnya, dia mendapatkan pengajaran dari kiai yang sudah meninggal, bahkan mendapatkan ilmu *ladunnī*, langsung menguasai ilmu tanpa bersusah-susah belajar. Diceritakan, ia bisa membaca pikiran orang, atau ia memiliki kemampuan sedemikian rupa sehingga dari tempatnya mondok di Bangil, Pasuruan, dia bisa memandang ka'bah di Mekah atau memandang rumahnya di Bangkalan, cukup dengan membuka jendela kamar pesantrennya. Dia juga diceritakan memiliki kekuatan untuk membuat sumur

¹⁰⁹ Muhammad Rifai, *KH. M. Kholil Bangkalan: Biografi Singkat 1820-1923* (Yogyakarta: Garasi, 2013), 51-52.

¹¹⁰ Lihat Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), 183-205.

¹¹¹ Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, 71-73.

dengan sabit, dan hanya dengan kedalaman 1 meter mata air telah keluar dengan sangat deras. Kiai Kholil juga dikisahkan memiliki kekuatan lain, yaitu membawa gula dari Madura ke Bangil tanpa beranjak dari tempatnya, bahkan gula-gula itu sampai memenuhi tiga kamar lebih. Kiai Kholil tampaknya juga menjadi tujuan permintaan tolong bagi orang-orang yang ingin kaya. Dibanding dengan ketenarannya dalam bidang keilmuan, Kiai Kholil justru lebih banyak dikenal sebagai wali dengan berbagai keanehan dan keramatnya.¹¹²

Kegemaran orang-orang Madura pada kesaktian, kekuatan spiritual magis, memungkinkan Kiai Kholil untuk menempatkan dirinya secara maksimal dalam pengembangan Islam, khususnya NU, di Madura. Dengan posisi sosial keagamaan yang dimilikinya, perkenan Kiai Kholil dalam pendirian NU berarti jaminan bagi perkembangan NU di Madura. Dia tidak hanya mengarahkan umat Muslim Madura untuk beralih dari SI ke NU, namun juga menarik kiai-kiai untuk menjadi bagian dari agen-agen penyebaran NU di Madura.

Orang Madura, hingga saat ini, memandang sosok kiai tidak semata-mata sebagai guru yang mengajar ilmu-ilmu keislaman. Kiai dipandang sebagai manusia istimewa yang mampu menguasai rahasia-rahasia ketuhanan. Ketaatan dan penghormatan kepada kiai menempati posisi yang sangat tinggi, jika bukan mutlak.

Di dalam masyarakat Madura, dijumpai istilah “kiai sarat”. Istilah ini merujuk kepada figur kiai yang memiliki kemampuan magis dan pengetahuan-

¹¹² Rifai, *KH. M. Kholil Bangkalan*; Saifur Rahman, *Surat Kepada Anjing Hitam: Biografi dan Karomah Syaichona Cholil Bangkalan* (t.kt: t.p., 1998); Amin Moch. Bachri, "Kepemimpinan KH. Moch. Kholil dalam Sistem Pendidikan (Studi Histories tentang Pola Pendidikan Santri Pondok Pesantren Syaichona Kholil Bangkalan, Madura, Jawa Timur)" (Tesis--UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2010), 26-29.

pegetahuan esoterik keilahian. Dengan kemampuannya dalam menguasai kitab-kitab primbon, kiai ini menjadi tempat konsultasi orang-orang untuk meramal berbagai kemungkinan hasil dari tindakan-tindakan tertentu, misalnya menikah, bepergian, hingga masalah-masalah bisnis.¹¹³

Ada istilah lain yang mengacu pada keistimewaan esoteris yang dimiliki kiai atau keturunannya, yaitu *helap*. *Helap* berasal dari istilah khilāf yang berarti “alpa” atau “lupa” sehingga melakukan sesuatu yang tidak seharusnya. Dalam hubungannya dengan keistimewaan kiai, istilah ini berarti kemampuan atau keistimewaan spiritual yang berada di luar perhitungan rasio atau kewajaran. *Helap* ini bisa muncul dalam bentuk perilaku yang tidak biasa, pembicaraan yang semaunya, atau marah tanpa sebab.¹¹⁴

Jelas bahwa keyakinan ini terkait dengan tradisi sufistik yang berkembang dalam Islam. Sebagaimana yang dinyatakan A.H. Johns bahwa faktor penting penyebaran Islam di Nusantara adalah para guru sufi pengembara. Menurut Johns, masa antara abad ke-13 sampai ke-18 adalah *sufi period* dalam sejarah Islam.¹¹⁵ Sekalipun kontak Nusantara dengan komunitas Islam jauh sebelum itu, namun penyebaran Islam di wilayah Nusantara baru menemukan wujud yang sesungguhnya pada sekitar abad ke-12/13. Karena itu, maka bisa dikatakan di sini bahwa penyebar Islam awal di Indonesia adalah para sufi ini.

¹¹³ Wiyata dalam bukunya, *Carok*, menjelaskan bahwa salah satu persiapan melakukan *carok* adalah *nyabis* ke kiai dalam rangka *apagar* (memagari diri). *Nyabis* adalah mengunjungi kiai untuk minta berkah. Dalam konteks persiapan *carok*, *nyabis* adalah upaya untuk mendapatkan ilmu kekebalan dari seorang kiai melalui doa-doa dan mantra-mantra atau jampi-jampi yang diisikan ke tubuh calon pelaku *carok*. Pengisian ini disebut *ejaza'*. Lihat Latif Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 200-201.

¹¹⁴ Jordan, *Folk Medicine*, 42.

¹¹⁵ A.H. Johns, “Sufism as a Category in Indonesian Literature and History”, *Journal of Southeast Asian History*, Vol. 2, No. 2 (Juli 1961), 10-23.

Dengan mempertimbangkan sufisme dalam konteks penyebaran Islam Indonesia, Johns menyatakan,

*...sufism was a functional and typifying category in Indonesia social life, which left clear evidence of itself in Indonesian letters between the 13th and 18th centuries. It was directly involved in the spread of Islam to Indonesia, it played a significant part in the social organisation of the Indonesian port town, and it was the specific nature of sufism which facilitated the absorption of non-Muslim communities into the fold of Islam.*¹¹⁶

Kutipan di atas menggambarkan kepada kita bahwa karakter Islam yang pertama kali di bawa ke Nusantara adalah sufistik. Ini terkait dengan para pendakwah Islam yang memang para sufi. Karakter inilah yang memungkinkan Islam bisa berdamai dengan tradisi lokal. Lebih jelas, Johns menyatakan bahwa para sufi tersebut *use the terms and elements of pre-Islamic culture in an Islamic context.*¹¹⁷

Pandangan yang sama juga kita temukan pada Bowen. Menurutnya, tasawuf yang merupakan tipe Islam awal yang masuk ke Indonesia adalah titik yang menghubungkan antara Islam dengan tradisi lokal. Tasawuflah yang menyediakan ruang perjumpaan antara Islam dengan *interest* Jawa. Ide-ide pra-Islam ditafsirkan ke dalam sistem makna Islam.¹¹⁸

¹¹⁶ "Sufisme adalah sebuah kategori yang berguna dalam menjelaskan kehidupan sosial di Indonesia yang telah terbukti secara jelas dalam dokumen-dokumen Indonesia antara abad ke-13 sampai ke-18. Itu juga termasuk dalam hal penyebaran Islam ke Indonesia, sufisme juga memainkan peran penting dalam organisasi sosial kota-kota pelabuhan di Indonesia, serta watak alamiah sufisme yang memfasilitasi penyerapan komunitas non-Muslim ke dalam wadah Islam." Ibid., 13.

¹¹⁷ "Menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur budaya pra-Islam dalam konteks Islam". Ibid., 15.

¹¹⁸ John R. Bowen, "Islam in Indonesia: A Case Study of Religion in Society", *Columbia Project on Asia in the Core Curriculum, Case Studies in the Social Sciences: A Guide for Teaching*, ed. Myron L. Cohen (Armonk, New York: M.E. Sharpe), 101.

Ini memang ciri khas pendekatan sufistik. Para sufi percaya bahwa pandangan dunia lain di luar Islam tidak mesti kontradiktif dengan Islam sehingga ia bisa diadopsi dengan memberinya spirit Islam.¹¹⁹ Karena itu, pendekatan sufistik cenderung bersifat adaptasionis terhadap tradisi lokal. Para misionaris Muslim awal menyebarkan Islam sambil mengadopsi berbagai praktik keagamaan sebelumnya dengan memasukkan spirit dan ideal Islam ke dalamnya. Inilah yang menjadikan Islam tersebar tanpa memunculkan konflik dengan *local customs*.

Sufisme memberikan pengabsahan secara Islami terhadap praktik ini.¹²⁰ Meditasi dan berpantang dari nafsu difokuskan untuk menjauhi dunia luar dan memfokuskan ke dunia batin seseorang, kemudian kepada Allah. Para sufi menyakini bahwa Tuhan hadir di dalam diri seseorang. Kalau sekarang praktik ini diperdebatkan apakah ia bagian dari pra-Islam ataukah sufi, ini menunjukkan dengan jelas bahwa harmonisasi antara ide sufi dan ide lokal merupakan sesuatu yang krusial dalam penyebaran Islam di Nusantara.¹²¹

Sebagaimana karakter pendidikan dalam tradisi sufistik, hubungan guru-murid adalah hubungan dengan ketundukan mutlak karena gurulah yang menjamin keselamatan sang murid dalam perjalanan spiritual menuju Tuhan dan memahami rahasia-rahasia ketuhanan. Para sufi ini menguasai ilmu magis dan memiliki kekuatan yang menyembuhkan. Mereka tidak segan mengambil

¹¹⁹ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), 134.

¹²⁰ Sebagaimana yang dinyatakan van Dijk bahwa fenomena ini tidak mengherankan karena sufisme memiliki kelenturannya sendiri untuk menyerap *local customs and beliefs*, dan pada saat yang sama *still within the bounds permitted by Islam*. Lihat C. van Dijk, "Global and Local Influences and Revivals of Islam in Indonesia", dalam *Identity, Locality and Globalization: International and Interdisciplinary Seminar on the Experience of India and Indonesia* (New Delhi: Indian Council of Social Science Research, 1998), 1.

¹²¹ Ibid.

kekayaan ruhani dari tradisi spiritual lain sehingga tidak ada kendala untuk menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur kebudayaan pra-Islam.¹²²

Sampai saat ini, Madura dikenal sebagai salah satu basis NU yang cukup fanatik. Bagi kebanyakan masyarakat Madura, menjadi Muslim berarti menjadi NU. Akan tetapi, ada sesuatu yang khas pada NU di Bangkalan dibanding dengan tempat-tempat lain. NU di Bangkalan tumbuh lebih sebagai *living religion* daripada sebagai sebuah organisasi. Ke-NU-an di Bangkalan tetap berada di tangan para kiai dan pesantrennya daripada sebagai sebuah organisasi yang memiliki perangkat dan keputusan-keputusan yang mengikat dan mengarahkan.

PCNU Bangkalan hingga saat ini tidak pernah memiliki gedung permanen sebagai kantornya. Selama ini, kantor PCNU akan mengikuti siapa kiai yang menjadi ketuanya. Ketika Kiai Imam Buchori Cholil, pengasuh Pesantren Ibnu Cholil, menjadi ketua PCNU Bangkalan, kantor PCNU dan semua kegiatan yang terkait dengan NU bertempat di Pesantren Ibnu Cholil. Ketika pada tahun 2009 ketua PCNU beralih ke tangan Kiai Fachrillah Aschal, pengasuh Pesantren Syaikhona Moh. Kholil 1, kantor PCNU dan semua kegiatannya berpindah ke pesantrennya yang berlokasi di Demangan Bangkalan. Semua informasi tentang NU Bangkalan juga menjadi bagian dari informasi yang disebarakan melalui website Pesantren Demangan, sebutan lain dari pesantren Syaikhona Kholil 1.¹²³ Aktivitas pengkaderan dan sosialisasi keputusan-keputusan NU ke pengurus dan anggota bisa dikatakan tidak pernah terjadi. Yang selalu didorong adalah dakwah

¹²² Johns, *Sufism as a Category*, 10-23.

¹²³ "PCNU Bangkalan Gelar Muskercab 1", www.ppsmch.net (3 Februari 2015).

dan ritual-ritual keagamaan untuk menjadikan masyarakat semakin Islami (santri) di bawah kepemimpinan kiai.¹²⁴

Ini menunjukkan bahwa NU di Bangkalan selama ini tidak pernah sungguh-sungguh menjelma menjadi sebuah organisasi dengan tata manajerial yang ketat. NU di Bangkalan lebih tumbuh sebagai budaya yang hidup dalam keberislaman masyarakat. Orang begitu saja merasa terkait dengan NU dan mengidentifikasi diri sebagai *nahdiyyin* ketika mereka sudah mengikuti para kiai. NU adalah sebuah identitas yang melekat secara otomatis kedalam praktik keislaman mereka. Sementara, para kiai lebih berkonsentrasi dengan pesantren dan madrasah masing-masing sekalipun mereka menjadi pengurus NU. Tanpa disadari, kondisi ini mendorong para kiai untuk bergerak melalui lembaganya masing-masing, atau membuat organ baru di mana mereka bisa menjadi pimpinannya daripada bergerak bersama melalui NU. Kondisi ini juga menciptakan persaingan diam-diam di antara sesama mereka karena pertarungan atas otoritasnya ditentukan oleh kebesaran lembaga yang dipimpinnya dan keluasan pengaruhnya di masyarakat.¹²⁵

Beberapa informan secara tegas menyampaikan bahwa selama ini NU Bangkalan tidak bergerak sebagai sebuah organisasi. NU hanya hidup melalui ritual-ritual keagamaan populer di masyarakat, yang itu berarti sepenuhnya berada di tangan para kiai. Sebagai sebuah organisasi, NU Bangkalan tidak

¹²⁴ *Focus Group Discussion* dengan beberapa politisi yang berlatar belakang pesantren, aktivis muda NU, dan tokoh masyarakat, 31 Januari 2015.

¹²⁵ Hampir semua informan non-kiai mengakui adanya persaingan antarkiai pesantren sekalipun mereka kesulitan menunjukkan bukti konkretnya. Biasanya, mereka merujuk pada persaingan diam-diam antarkiai dalam membesarkan pesantren maupun madrasahnyanya sambil berusaha membangun koneksi dengan pihak eksternal yang lebih berpengaruh, seperti politisi, pengusaha, maupun tokoh-tokoh nasional. Ibid.

memperlihatkan dirinya sebagai alat gerakan yang efektif. Karena NU tidak pernah menjadi rujukan dan sarana gerakan, maka gerakan kiai-kiai NU di Bangkalan tumbuh di luar organisasi NU. PCNU Bangkalan dengan seluruh perangkat dan keputusan organisasi bisa dikatakan tidak menjadi panduan. Yang disebut sebagai NU Bangkalan adalah kepemimpinan kiai dengan pesantren dan madrasahnyanya.¹²⁶

Inilah salah satu hal yang bisa menjelaskan mengapa seorang Fachrillah Aschal lebih menyukai memanfaatkan jamaah Tarekat Shādhiyah dan Fakher's Manianya sekalipun dia ketua PCNU Bangkalan. Sementara kiai-kiai lain lebih membanggakan BASSRA atau FPI. Bagi kiai yang memegang peran penting di BASSRA, mereka akan selalu menyebut BASSRA sebagai alat gerakan efektif, begitu juga kiai-kiai yang memimpin FPI. Memang, dalam setiap gerakan yang dilakukan oleh para kiai, nama NU akan selalu terbawa. Namun, NU di sini hanya pelengkap otomatis, bukan pemandu dan alat gerakan. Atau, NU juga bisa sekadar payung bersama, sedang ide sudah digodok dan diputuskan di tempat lain. NU bukan menjadi pijakan pertama untuk melakukan gerakan.

Jelas secara umum, Islam Bangkalan berkarakter tradisional. Pemahaman dan praktik keislaman yang didasarkan pada rumusan-rumusan Islam ulama masa lalu dan adaptif terhadap budaya lokal adalah ciri menonjol yang menandai Islam Bangkalan. Kelompok ini akan sangat marah terhadap kalangan puritanis yang mencoba mendelegitimasi keislamannya. Saat ini, semua kelompok yang menyerang praktik-praktik keislaman kalangan tradisional dinarasikan sebagai

¹²⁶ Ibid.

kaum Wahabi. Terhadap kelompok yang diidentifikasi sebagai Wahabi ini, kalangan tradisional melancarkan serangan terbuka.¹²⁷ Ada sebuah CD yang berisi lagu-lagu kasidah dalam bahasa campuran Arab-Indonesia-Madura yang berolok-olok sangat kasar terhadap kelompok puritanis (Wahabi). CD ini merupakan rekaman grup kasidah para santri Bangkalan yang diproduksi di Bangkalan dan dijual secara terbuka di wilayah Madura.

G. Islam Madura: Perebutan Makna

Pertanyaan yang hendak dijawab di bagian akhir ini adalah bagaimana menjelaskan Islam (lokal) Madura: apakah ia Islam(i) ataukah tidak? Sebuah pertanyaan klasik yang sekian lama menjadi materi debat antara kalangan Muslim tradisional dan reformis, juga para ilmuwan yang mencoba menteoretisasikannya.

Penjelasan paling lumrah atas fenomena Islam lokal sebagaimana Islam Madura adalah menilainya sebagai sinkretis.¹²⁸ Nama Geertz selalu menjadi rujukan utama bagi penjelasan versi ini. Dalam studinya tentang Islam Jawa, Geertz secara tegas menyatakan,

In the days before the Hindus, who began to come to the island around 400 A.D. or before, it seems likely that the sort of "animism" common still to many of the pagan tribes of Malaysia comprised the whole of the religious tradition; but this tradition has proved, over the course of the centuries, remarkably able to absorb into one syncretized whole elements from both

¹²⁷ KH. Syarif Damanhuri (Ketua MUI Bangkalan dan Mustasyar PCNU Bangkalan), *Wawancara*, Bangkalan, 31 Januari 2015.

¹²⁸ Sinkretisme adalah upaya untuk menenggelamkan berbagai perbedaan dan menghasilkan kesatuan di antara berbagai sekte atau aliran filsafat. Dalam antropologi dan teologi modern, istilah sinkretisme paling sering dipakai untuk menggambarkan upaya memadukan berbagai unsur yang terdapat di dalam bermacam-macam keyakinan dalam masalah keagamaan, tanpa memecahkan berbagai perbedaan dasar dari prinsip-prinsip yang ada di dalamnya. Baca Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari*, 3.

*Hinduism and Islamism, which followed it in the fifteenth century. Thus today the village religious system commonly consists of a balanced integration of animistic, Hinduistic, and Islamic elements, a basic Javanese syncretism which is the island's true folk tradition...*¹²⁹

Pandangan Geertz ini telah melahirkan banyak sekali kritik. Woodward adalah salah satu sarjana yang menolak pandangan Geertz karena tidak menemukan unsur-unsur Indik dalam Islam Jawa. Woodward menunjukkan bahwa Islam dan Jawa merupakan dua entitas yang saling melengkapi. Apa yang selama ini dianggap oleh Geertz sebagai varian-varian Islam dan non-Islam sesungguhnya adalah varian-varian internal Islam yang pertentangan di antara mereka merujuk pada pertentangan klasik dalam Islam, yaitu Islam yang berorientasi fiqh dan Islam yang berorientasi tasawuf, hukum dan mistik, wadah dan isi, lahir dan batin. Oleh karena itu, maka Islam Jawa atau Islam yang diartikulasikan dalam cita rasa Jawa, harus dipandang dengan hormat sebagaimana tidak pernah ada Islam yang tidak diartikulasikan dalam kerangka lokal di manapun dia berada. Dengan menunjuk praktik Islam di Yogyakarta, Woodward menegaskan bahwa Islam yang dianut masyarakat Jawa bisa mengambil bentuk yang berbeda-beda, dan itu semuanya adalah Islam.¹³⁰

Muhaimin dan Pranowo adalah dua sarjana Muslim Indonesia yang memiliki persamaan pandangan dengan Woodward. Menurut Muhaimin, Islam Jawa secara esensial adalah Islam yang absah karena apapun wujud artikulasi

¹²⁹ “Pada masa sebelum Hindu datang ke Jawa sekitar tahun 400 M atau sebelumnya, tampaknya animisme adalah keyakinan umum suku-suku pagan Malaysia. Setelah berabad-abad kemudian, tradisi ini membentuk sinkretisme dalam campuran Hindu dan Islam yang datang pada abad ke-15. Saat ini, sistem keagamaan desa secara umum terdiri atas integrasi yang seimbang antara elemen-elemen animisme, Hindu, dan Islam, sebuah sinkretisme Jawa yang menandai tradisi rakyatnya”. Geertz, *The Religion of Java*, 5.

¹³⁰ Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalahan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2004).

lokalnya, ia tetap bersandar pada tiga fondasi: *īmān*, *Islām*, dan *ihsān*. Suatu tradisi bersifat Islami jika pelakunya bermaksud atau mengaku bahwa tingkah lakunya sesuai dengan jiwa Islam, sekalipun tetap harus memiliki sandaran normatifnya kepada teks suci. Tetapi, referensi terhadap kitab suci ini tidak mesti selalu dalam pola relasi langsung, bisa secara tidak langsung, bahkan mungkin tidak disadari.¹³¹ Sementara, Pranowo menyatakan bahwa Islam tidak pernah membangun relasi oposisional dengan tradisi Jawa. Islam hadir di Jawa dan menjadi Islam Jawa sambil tetap memegang prinsip Islam sendiri.¹³²

Di sini, seolah hendak dinyatakan bahwa Islam harus didefinisikan berdasarkan suara umat Islam sendiri sesuai dengan konteks budayanya masing-masing. Selalu terjadi dialektika yang dinamis antara Islam dalam kategori universal dengan lokalitas di mana dia hidup. Hal ini dikarenakan sekalipun Islam memiliki karakter universal, ia juga merupakan produk dari pergulatannya dengan lokalitas. Menurut Manger, *There are as many Islam as there are situation that sustain them*.¹³³

Beberapa sarjana mengkritik penggunaan sinkretisme bukan karena ketidaktepatannya, tapi karena tendensi perendahan yang melekat dalam dirinya. Di samping karena istilah itu tidak menambah pemahaman apapun sejauh ia merujuk pada percampuran dan perpaduan yang merupakan akibat umum dari

¹³¹ Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon* (Jakarta: Logos, 2001), 12-15.

¹³² Lihat Bambang Pranowo, "Traditional Islam in Contemporary Rural Java", dalam M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context* (Clayton, Victoria, Australia: Center of Southeast Asian Studies Monash University, 1991).

¹³³ "Ada banyak Islam sebanyak situasi yang membentuknya". Leif Manger, "Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts", dalam Leif Manger (ed.), *Muslim Diversity Local Islam in Global Contexts* (Richmond: Curzon Press, 1999), 17.

persinggungan atau kontak kebudayaan. Atas dasar itulah Mulder lebih memilih untuk menggunakan istilah “lokalisasi”.

Lokalisasi adalah sebuah konsep yang menjelaskan bahwa sebuah komunitas budaya yang menerima pengaruh dari luar akan menyerap dan menyatakan kembali unsur-unsur asing dengan cara menempa unsur-unsur asing itu sesuai dengan pandangan hidupnya.¹³⁴ Dalam konteks keagamaan, konsep lokalisasi yang diperkenalkan Mulder sama dengan pandangan Eickelman bahwa *...any religion's ideology and practice are elaborated, understood and subsequently reproduced in particular places and at particular moments.*¹³⁵

Dengan cara pandang inilah Hefner menjelaskan tentang Hindu Jawa. Jika Hindu bagi banyak kalangan dianggap sebagai faktor dominan yang menentukan tradisi Jawa, maka pandangan tersebut hanya bisa dibenarkan dalam batasan-batasan tertentu. Menurut Hefner, Hindu memang memberi pengaruh kuat terhadap tradisi Jawa, namun hal itu selalu dibentuk dalam konteks sejarah lokal. *Much of the most characteristics Indic symbolism is visible, but always reworked in a fashion consistent with the popular history of the region.*¹³⁶ Dengan situs penelitian di wilayah Tengger, Hefner menemukan bahwa sebagian orang memang mengaku beragama Islam dan lainnya mengaku beragama Hindu atau Buddha, namun kedua kelompok ini tetap orang-orang Jawa yang terikat dengan roh leluhur, roh pelindung desa (*danyang*), menganjurkan pentingnya ritual

¹³⁴ Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari*, 5.

¹³⁵ “Setiap ideologi dan praktik agama dielaborasi, dipahami, dan direproduksi dalam tempat dan waktu tertentu”. Dale F. Eickelman, “The Study of Islam in Local Context”, dalam Richard C. Martin (ed.), *Contributions to Asian Studies*, Vol. 17 (Leiden: E.J. Brill, 1982), 1.

¹³⁶ “Sangat banyak dijumpai simbol-simbol agama India, tapi selalu diperlakukan sesuai dengan sejarah rakyat wilayah tersebut”. Hefner, *Hindu Javanese*, 266.

komunal dan bersikap toleran dalam rangka menjaga harmoni sosial di antara mereka.

Lalu, apa sesungguhnya yang hendak dinyatakan dengan konsep lokalisasi ketika ia disodorkan sebagai alternatif dari sinkretisme? Jika konsep lokalisasi digunakan untuk menjelaskan tentang komunitas lokal sebagai *active recipient* dalam proses perjumpaan dengan budaya asing/luar yang memengaruhinya, maka ini sesungguhnya tidak menyangga apapun atas sinkretisme, karena tepat di pengertian inilah Geertz menggunakan istilah sinkretismenya. Memang, Mulder sendiri tidak menyoal sinkretisme sebagai fakta akulturasi sebagai konsekuensi logis dari pertemuan dua budaya. Dia hanya ingin memahami lebih dalam sesuatu yang mendasari sinkretisme. Konsep lokalisasi membantunya untuk lebih baik dalam memahami sinkretisme tanpa jatuh ke dalam nada penghinaan dan perendahan terhadap masyarakat lokal.¹³⁷

Sementara, bagi kalangan yang menyodorkan Islam lokal sebagai “pasti Islam”, mereka sesungguhnya mengingkari satu fakta penting bahwa banyak ritual yang dilakukan Muslim lokal masih ditopang oleh keyakinan-keyakinan pra-Islam. Kelompok ini boleh saja menyatakan bahwa proses Islamisasi (strategi adaptasionis) telah memasukkan roh Islam ke dalam praktik budaya lokal atau menyeleksi tradisi lokal berdasarkan prinsip-prinsip tauhid, namun ini sama sekali tidak berarti bahwa sinkretisme tidak terjadi. Inilah juga mengapa di kalangan kaum santri tradisional sendiri pun muncul tuduhan-tuduhan terhadap beberapa praktik Muslim lokal yang dianggap animistik atau tidak Islami.

¹³⁷ Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari*, 4-5.

Bagaimanapun juga, setiap perjumpaan dua tradisi pasti mengakibatkan adanya situasi saling memberi. Islam lokal tidak bisa mengelak dari situasi ini. Fakta inilah yang seringkali disebut dengan istilah Islam sinkretis, di mana berbagai keyakinan diadopsi untuk diharmoniskan di dalam semangat Islam. Sesuai dengan tuntutan Islam normatif atau tidak, hal itu bukan menjadi kepentingan utamanya. Dalam pengertian ini, Islam lokal selalu diandaikan bersifat sinkretis, atau paling tidak adaptasionis.¹³⁸

Dengan menggunakan pendekatan sosiologi interpretif Weber, akan berguna jika kita menggunakan konsep multivokalitas yang dikembangkan oleh Beatty. Konsep ini digunakan Beatty salah satunya untuk menjawab pertanyaan “Apa yang terjadi dengan Islam dan tradisi lokal atau dengan sinkretisme?”.

Konsep multivokalitas merujuk pada praktik *interplay* antara interpretasi pribadi dan konstruksi publik mengenai ritual, atau mengenai manipulasi individual terhadap makna-makna simbolik. Konsep ini lahir dari kesadaran bahwa tidak ada yang disebut “fenomena sosial total”, di samping kenyataan bahwa realitas sosial semakin divergen dan tersusun atas keragaman ideologi atau keyakinan. Konsep ini menekankan cara di mana individu-individu, dalam tatanan kebudayaan yang kompleks, menggunakan sumber-sumber pengetahuan yang berbeda ketika memahami dan menafsirkan ritual.¹³⁹

Dalam penerapannya terhadap ritual *slametan*, Beatty menyatakan,

Slametan adalah peristiwa komunal, tapi tidak mendefinisikan komunitas secara tegas; slametan berlangsung melalui ungkapan verbal yang panjang di

¹³⁸ Ahmad Haris, “Innovation and Tradition in Islam: A Study on *Bid’ah* as an Interpretation of the Religion in the Indonesian Experience” (Disertasi--Tempel University Jepang, 1998), 35.

¹³⁹ Andrew Beatty, *Variasi Agama Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achamd Fedyani Saefuddin (Jakarta: Murai Kencana, 2001), 37.

mana semua orang setuju dengannya, akan tetapi hadirin secara perorangan belum tentu sepakat akan maknanya; dan, manakala upacara ini menyatukan semua orang dalam perspektif bersama mengenai manusia, Tuhan, dan dunia, maka upacara [selamatan] sesungguhnya tidak mewakili pandangan siapapun secara khusus. Ketimbang konsensus dan kesepakatan simbolik, kami menemukan kompromi dan sintesa sementara: yakni kesepakatan sementara di antara orang-orang yang sangat berbeda orientasinya.¹⁴⁰

Di sini, penulis menggunakan konsep multivokalitas ini dalam memahami Islam Madura. Islam Madura bukanlah sebuah kategori yang solid. Ia tidak mencerminkan konsensus utuh yang merujuk pada satu fenomena sosial tunggal. Apa yang disebut sebagai Islam Madura adalah sebuah titik temu tanpa mengandaikan adanya konsensus. Seperti dalam sebuah kenduri di mana masing-masing individu dengan orientasi ideologi yang beragam membangun maknanya sendiri-sendiri atas apa yang terjadi, Islam Madura juga ditunen oleh beragam makna oleh masing-masing individu atau kelompok. Islam Madura bisa mewujudkan dalam satu praktik yang sama di mana masing-masing kelompok berpartisipasi di dalamnya, namun saat itu pula setiap kelompok terbuka untuk memberi makna untuk dirinya sendiri.

Proses Islamisasi atas orang Madura tidak bisa dipahami sebagai proses searah. Masyarakat Madura, sebagaimana setiap komunitas budaya, bukanlah penerima pasif dalam proses ini. Penerimaan Islam beserta dengan berbagai tuntutanannya diambil, tapi kemudian diolah dan dimaknai kemudian dilahirkan kembali berdasarkan kekayaan spiritual yang mereka miliki.

Kaum Muslim tradisional jelas menerima dan bahkan menganjurkan ziarah kubur dan mendoakan orang yang sudah meninggal. Lebih dari itu,

¹⁴⁰ Ibid., 36.

pemujaan terhadap makam wali juga praktik yang diterima di komunitas ini. Kalangan santri tidak merasa ada problem teologis apapun dengan praktik ini karena dalam teologi Islam ada ajaran tentang hidup sesudah mati. Melalui ajaran ini, penduduk lokal yang sudah berganti menjadi Muslim tetap merasa nyaman dengan praktik pemujaan roh leluhur yang sudah menjadi bagian dari keyakinannya selama ini. Apakah ini Islamisasi ataukah lokalisasi? Masing-masing kelompok memiliki maknanya sendiri, sekalipun mereka berada dalam “ruang identitas” yang sama.

Pemberian sesajian kepada roh leluhur jelas tidak bisa diterima dari sudut pandang Islam noramtif. Islam memang menganjurkan untuk menghormati para leluhur, namun itu konsep sangat berbeda dengan pemberian sesaji. Yang dianjurkan Islam adalah doa kepada orang yang sudah meninggal. Ketika terjadi proses Islamisasi dengan seluruh tuntutananya, masyarakat lokal memiliki caranya untuk tetap mempertahankan dan membenarkan praktik ini. Ini bukan soal siapa memanipulasi siapa, tapi inilah praktik *interplay*, di mana masing-masing pihak terbuka untuk memberi makna dan menegosiasikannya.

Beberapa contoh di bawah akan memberi gambaran yang jelas praktik *interplay* dalam Islam Madura. Orang Madura biasa melakukan *slametan* saat pembuatan rumah baru. Dalam ritual ini, ada praktik pemberian sesaji kepada roh leluhur berupa *tajhin sanapora* (bubur lima warna). Pemberian sesaji kepada roh leluhur tidak hanya akan menghadapi serangan dari kelompok reformis-puritanis, tapi juga dari kalangan pesantren. Tapi, oleh masyarakat Madura, ritual ini disandarkan pada sosok Bindhara Saod, seorang tokoh penyebar Islam awal di

wilayah Sumenep yang dihormati kaum santri tradisional. Dikisahkan bahwa ketika Bindhara Saod menikah dengan Ratu Sumenep, dia tidak boleh tidur bersama istrinya selama 41 hari. Jika dia melakukannya, maka dia akan meninggal seperti suami-suami sang ratu sebelumnya. Selama waktu itu, Bindhara Saod bertapa di Gua Payudan, Batuampar. Dalam pertapaannya itulah dia mendapat wasiat agar membuat *tajhin sanapora* dan diletakkan di empat sudut dan tengah keratonnya.¹⁴¹ Bukan masalah apakah kisah Bindhara Saod ini benar atau tidak, tapi inilah praktik negosiasi melalui pemaknaan ulang atas simbol-simbol Islam.

Cerita yang lain adalah ketika masyarakat lokal memercayai dewa bumi sebagai sumber kekuatan dan kesuburan utama. Kepercayaan akan dewa bumi ini dianggap sebagai rahim dari keyakinan adanya roh penunggu suatu tempat. Roh ini mewujudkan dalam kekuatan tetua desa, sehingga roh nenek moyang memiliki kekuatan karena bisa berkomunikasi dengan kekuatan bumi.¹⁴² Inilah yang kemudian membentuk keyakinan bahwa tanah sebagai ibu.

Jelas keyakinan ini tidak bisa diterima dari standar tauhid yang sangat dijaga oleh Islam. Masyarakat lokal yang merasa terancam kemudian mengembangkan sebuah cerita bahwa ketika Nabi Muhammad melakukan *isrā' mi'rāj*, ada seorang perempuan tua cantik yang memanggil namanya dan minta agar tidak ditinggalkan. Ketika Nabi bertanya kepada Jibril tentang perempuan itu, Jibril menjawab bahwa perempuan itu adalah ibunya, yaitu bumi. Dari bumilah manusia mendapatkan sumber kehidupannya. Menghormati bumi berarti menghormati ibunya. Ketika Islam mengatakan bahwa semua manusia terlahir

¹⁴¹ Samsu, "Rumah, Tanah, dan Leluhur", 86-87.

¹⁴² Rato, "Buju dan Asta", 99.

dari Adam, maka Adam juga dimaknai sebagai tanah, dan tanah adalah ibu. Adam sebagai ibu karena wanita juga berasal darinya.¹⁴³ Simbolisasi bumi dengan ibu jelas berasal dari Hindu terutama dalam cerita Ganeca yang memenangkan perlombaan dengan saudaranya mengelilingi bumi. Ganeca menjadi pemenang karena dia cukup mengelilingi ibunya. Ibu adalah bumi dan tanah.

Islam Madura adalah Islam yang maknanya ditenun oleh Muslim *santri*, *le' kolek*, dan *onggu*. Mereka tidak selalu menemukan konsensus dalam maknanya. Ketika mereka berpartisipasi ke dalam apa yang disebut Islam Madura, mereka berbagi dalam ruang identitas yang sama. Muslim santri mungkin akan memberi makna lebih ortodoks atas Islam Madura, yang lain menempatkan konsep-konsep Islam dalam kosmologi lokal, yang lain lagi mungkin akan mengonstruksi makna-makna universal atas berbagai simbol-simbol Islam yang mereka miliki bersama. Tidak ada pilahan tegas di antara setiap kelompok karena masing-masing juga mengandaikan heterogenitas. Muslim santri setidaknya terpilah menjadi dua: tradisional dan reformis. Setiap kelompok memiliki gradasi jika diukur dari skala ketaatan terhadap tuntutan Islam normatif. Karena proses negosiasi berkembang terus, maka Islam Madura juga terus berkembang. Posisi masing-masing individu tidak pernah bersifat statis. Kelompok yang mengidentifikasi sebagai santri juga adalah mereka yang berada dalam kapal kebudayaan yang sama.

Dengan mengadaptasi penjelasan Beatty, penulis ingin meringkas Islam Madura sebagai berikut: Islam Madura adalah sebuah identitas komunal, tapi tidak

¹⁴³ Ibid., 134.

mendefinisikan komunitas secara tegas. Islam Madura adalah sebuah identitas bersama yang disetujui oleh setiap Muslim yang berpartisipasi di dalamnya, akan tetapi secara perorangan atau kelompok atau sub-kelompok belum tentu sepakat akan maknanya. Islam ini menyatukan semua orang Madura dalam perspektif bersama mengenai manusia, Tuhan, dan dunia, tapi identitas ini sesungguhnya tidak mewakili pandangan siapapun secara khusus. Alih-alih konsensus, yang terjadi adalah kompromi dan sintesis sementara.