

FRAGMENTASI UMAT DAN PENCIPTAAN OTORITAS KEAGAMAAN: TANGGAPAN TERHADAP 'ISLAM LOKAL' DAN 'ISLAM ASING' DI INDONESIA

FRAGMENTATION OF UMMAH AND CREATION OF RELIGIOUS AUTHORITY: RESPONSES TO 'ISLAM LOKAL' AND 'ISLAM ASING' IN INDONESIA

Yanwar Pribadi
Fakultas Dakwah, UIN Sultan Maulana Hasanuddin, Banten
yanwar.pribadi@uinbanten.ac.id

Abstract

Today, Islamist groups in Indonesia are apprehensive with Islam Nusantara, a catch-all term to refer to various expressions of localised Islam and socio-political thoughts and attitudes propagated by the country's largest Muslim organisation, the Nahdlatul Ulama (NU). In response, the proponents of Islam Nusantara call for the unity of Indonesian Muslims to restrain what they perceive as an orchestrated effort to Arabize Indonesian Islam and eradicate local cultures and traditions. By looking at Banten and Madura through ethnographic fieldworks in between 2009-2018, this paper investigates the contestation between supporters of 'local' and 'foreign' Islam in defining their own Islam and making religious authority. While both supporters share the global viewpoints of Sunni Islam, the former is strongly characterised by local cultures and traditions that have been well preserved for centuries. The latter is well-known to display foreign-influenced, mostly Salafism from Gulf countries, expressions of Islam that include communal piety, religious commodification, Islamic populism, and popular Islamism. I argue that in both contemporary Banten and Madura, the defining of Islam and the making of religious authority have been frequently marked by conflicting responses in complex and fluctuated relationships. The relationships involve the phenomena of contestation between variants of Indonesian Islam and the fragmentation of the ummah.

Keywords: fragmentation of the ummah, religious authority, salafism, islamism, Nahdlatul Ulama, Islam Nusantara

Abstrak

Saat ini, kelompok-kelompok Islamis di Indonesia khawatir dengan Islam Nusantara, yaitu istilah umum yang merujuk pada ekspresi Islam lokal dan pemikiran serta sikap sosial-politik yang disebarluaskan oleh organisasi Muslim terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU). Sebagai tanggapannya, para pendukung Islam Nusantara menyerukan persatuan Muslim Indonesia untuk menahan apa yang mereka anggap sebagai upaya yang terorganisasi untuk 'meng-Arabisasi' Islam Indonesia dan memberantas budaya dan tradisi setempat. Dengan melihat Banten dan Madura melalui penelitian lapangan etnografis antara tahun 2009-2018, makalah ini menyelidiki persaingan antara pendukung 'Islam lokal' dan 'Islam asing' dalam mendefinisikan Islam mereka sendiri dan menciptakan otoritas keagamaan. Sementara kedua pendukung berbagi pandangan mengenai Islam Sunni, yang pertama sangat dicirikan oleh budaya dan tradisi lokal yang telah terpelihara dengan baik selama berabad-abad oleh para pendukung mereka, sedangkan yang terakhir terkenal agresif dalam menampilkan berbagai pengaruh asing, terutama Salafisme dari negara-negara Teluk, yaitu ekspresi keislaman yang mencakup kesalehan komunal, komodifikasi agama, populisme Islam, dan Islamisme populer. Penulis berpendapat bahwa di Banten dan Madura saat ini, pendefinisian Islam dan penciptaan otoritas keagamaan oleh kedua kelompok tersebut sering ditandai oleh tanggapan yang saling bertentangan dalam hubungan yang kompleks dan fluktuatif. Hubungan tersebut melibatkan fenomena kontestasi antara varian Islam Indonesia dan fragmentasi umat.

Kata kunci: fragmentasi umat, otoritas keagamaan, salafisme, islamisme, Nahdlatul Ulama, Islam Nusantara

Pendahuluan

Di Indonesia yang semakin terdemokratisasi dan sekaligus terislamisasi sejak jatuhnya pemerintahan Orde Baru pada tahun 1998 ini, telah terjadi keterjalinan yang kompleks antara kesalehan komunal, komodifikasi agama, populisme Islam, dan Islamisme. Keterjalinan yang kompleks tersebut sering kali melibatkan fenomena kontestasi antara pendukung varian Islam Indonesia dan memunculkan fragmentasi umat. Pergeseran ekspresi keagamaan yang dianggap sesuai dengan ide-ide transnasional Islam dan kekuatan penetrasi ekonomi pasar global marak terjadi di kalangan Muslim kelas menengah perkotaan.

Dalam konteks populisme Islam dan Islamisme populer, misalnya, Muslim kelas menengah perkotaan ini tampaknya mengikuti ide-ide populis dalam isu-isu sosial seperti, antara lain, mengidentifikasi dan mengutuk musuh bersama, yang sering kali didefinisikan sebagai orang kaya non-Muslim yang memiliki keturunan asing, terutama keturunan Tionghoa, atau kekuatan-kekuatan sekuler Barat yang selalu dianggap memiliki niat untuk menghancurkan Islam. Selain itu, kelompok-kelompok ini juga cenderung mengikuti ide-ide populis dalam isu-isu sosial yang terkait dengan, misalnya, masalah sosial-agama dan konflik di negara-negara mayoritas Muslim lainnya, seperti Palestina dan Suriah, dan dalam isu-isu politik lokal terkait, antara lain, pemilihan umum dan partai politik. Dalam konteks kesalehan komunal dan komodifikasi agama, mereka tampaknya gemar berpartisipasi secara terus-menerus dalam kegiatan-kegiatan ritual keagamaan komunal populer dan di saat yang bersamaan menikmati semangat mengkonsumsi 'komoditas suci', seperti kegandrungan terhadap 'busana syar'i' dan juga umrah yang semakin lama semakin populer.

Kelompok-kelompok yang sedang berkembang pesat ini terus berusaha untuk meraih identitas Islam yang "sesungguhnya" dan menghendaki pengakuan identitas mereka sebagai identitas yang paling tepat, sekaligus mempromosikannya sebagai identitas sosial-budaya yang ideal untuk seluruh bangsa Indonesia. Pengklaiman identitas keislaman tersebut telah difasilitasi oleh penetrasi ide-ide dan praktik-praktik keislaman lokal dan transnasional dalam beragam bentuk kesalehan komunal, komodifikasi agama, populisme Islam, dan Islamisme populer.

Keadaan yang kompleks tersebut telah meningkat sejak jatuhnya pemerintahan Suharto ketika Indonesia ditandai oleh fluktuasi besar dalam bidang sosial-politik dan dominasi paradigma ekonomi neo-liberal (Lim, 2009: 14). Transformasi sosial-politik sejak 1998 telah memicu ekspresi identitas masyarakat Muslim yang mencakup etnis, agama, dan kelas sosial, sebagaimana ditunjukkan dalam beragam konsumsi dan komodifikasi yang cepat dalam praktik dan perayaan keagamaan serta dalam penciptaan identitas keagamaan, kesalehan, kebanggaan Muslim, dan persaudaraan melalui perniagaan merk-merk Barat dan lokal, yang sebelumnya telah diabaikan selama Orde Baru, tetapi yang dengan cepat dipolitisasi dalam bidang politik regional yang terdemokratisasi dan terdesentralisasi (Millie *et. al.*, 2014: 195; Fealy, 2008: 15-39; Lukens-Bull, 2008: 220-234).

Umat Muslim di kota-kota besar Indonesia yang berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan keagamaan pada tahun 1990-an akan terlihat akrab dengan konsep *ghazwul fikri* (*al-ghazw al-fikri*, invasi gagasan atau invasi budaya). Konsep yang mencolok tersebut mengacu pada berbagai bentuk invasi budaya Barat atau hegemoni Barat yang diklaim secara sistematis akan menghancurkan nilai-nilai dan pemikiran Muslim dan untuk memisahkan Muslim dari agama mereka sendiri. Bentuk-bentuk invasi tersebut termasuk musik populer, film, mode, makanan, gaya hidup, dan terutama pemikiran dan sikap Barat—terutama Amerika Serikat—terhadap agama, terutama sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama.

Kini, banyak Muslim kelas menengah perkotaan telah menjadi, atau setidaknya telah dikaitkan erat dengan atau setidaknya telah mendukung, kelompok-kelompok Islamis yang gelisah dengan berbagai ekspresi keagamaan dan ritual Islam Nusantara, di antaranya tahlilan, ziarah, khaul, slametan, dan yang lebih penting lagi bersikap gelisah terhadap pemikiran dan sikap sosial-politik yang menempatkan Islam Nusantara sebagai perantara yang ramah dalam hubungan antara Islam dan budaya lokal Indonesia. Sementara di tahun 1990-an, perhatian kaum Islamis sebagian besar diarahkan pada nilai-nilai dan norma-norma Barat yang membahayakan para pendukung *ghazwul fikri*, kini kegelisahannya terutama ditujukan pada ekspresi-ekspresi sosial-keagamaan Islam tradisional. Sebagai tanggapannya, para pendukung Islam Nusantara menyerukan persatuan Muslim Indonesia untuk menahan apa

yang mereka anggap sebagai upaya yang terorganisasi dengan baik untuk ‘meng-Arabkan’ Islam Indonesia dan memberantas budaya lokal yang sudah berusia ratusan tahun, jauh sebelum Islam datang.

Dengan melihat kasus-kasus dari Banten dan Madura sebagai dua daerah yang sangat dipengaruhi oleh tradisi dan budaya lokal yang kuat yang dengan data yang diperoleh dari penelitian lapangan etnografis antara tahun 2009-2018, makalah ini menyelidiki persaingan antara para pendukung ‘Islam lokal’ dan ‘Islam asing’ dalam mendefinisikan Islam mereka sendiri dan dalam penciptaan otoritas keagamaan. Sementara kedua pendukung berbagi pandangan global mengenai Islam Sunni, yang pertama sangat dicirikan oleh budaya dan tradisi lokal yang telah dipertahankan dengan baik selama berabad-abad, sedangkan yang terakhir terkenal agresif untuk menampilkan berbagai pengaruh asing, terutama Salafisme dari Arab Saudi dan negara-negara Teluk lainnya. Penulis berpendapat bahwa di Banten dan Madura saat ini, pendefinisian Islam dan penciptaan otoritas keagamaan oleh kedua kelompok tersebut sering ditandai oleh tanggapan yang saling bertentangan dalam hubungan yang kompleks dan berfluktuasi. Hubungan tersebut melibatkan fenomena kontestasi antara varian Islam Indonesia dan fragmentasi umat Islam di Indonesia yang sejak tahun 1998 semakin terdemokratisasi dan terislamisasi.

Ekspresi Keislaman Lokal

Banten terkenal dengan sejarah panjang mistisisme dan pemberontakannya, serta orientasi keislaman masyarakatnya. Setelah mewarisi tradisi perlawanan besar terhadap kekuatan asing, tradisi panjang pemberontakan di Banten dapat ditelusuri hingga ke abad ke-16. Bersamaan dengan pemberontakan, Banten juga memiliki tradisi mapan sebagai pusat berbagai ilmu esoteris. Setelah Banten jatuh ke tangan Belanda, tiga bentuk kepemimpinan informal muncul dalam masyarakat Banten. Pertama adalah aristokrasi tradisional. Dua yang lainnya adalah ulama dan jawara (orang kuat lokal). Dari ketiganya, dua yang terakhir masih ada di masyarakat saat ini. Bahkan, mereka menjadi elemen penting dalam masyarakat Banten, tidak hanya selama periode kolonial, tetapi juga setelah kemerdekaan Indonesia, hingga hari ini (Pribadi, 2008: 1).

Menurut *Sajarah Banten*, Maulana Hasanuddin, pendiri kesultanan Banten, mengkonversi 800 pendeta Hindu menjadi Muslim, yang para pemimpinnya telah menghilang di kaki Gunung Pulosari. Kepercayaan ini menyebar dan segera setelah itu ia menjadi persepsi penting tentang Maulana Hasanuddin yang suci. Kronik tersebut menekankan bahwa Maulana Hasanuddin adalah seorang wali yang juga mengubah kepercayaan penduduk lokal dari Hindu menjadi Islam (Pudjiastuti, 2000: 326-333).

Tempat-tempat keagamaan, seperti Masjid Kasunyatan,¹ memainkan peran penting dalam kehidupan beragama, dan berfungsi sebagai sarana untuk menunjukkan kekayaan, kekuasaan, dan pengabdian sultan kepada Islam. Selain itu, Islam juga berfungsi sebagai kekuatan ideologis dalam sistem politik kesultanan. Syariah (hukum Islam) dipraktikkan hanya di wilayah terbatas, dan hanya ketika tidak bertentangan dengan kepentingan keraton. Ritual keraton menekankan bahwa sultan adalah perwakilan sah Tuhan di bumi. Selain itu, beberapa sarjana Belanda, yaitu Snouck Hurgronje, de Graaf, Pigeaud, dan Drewes, telah menekankan bahwa reputasi Banten sebagai wilayah Muslim pada abad ke-19 dan ke-20 berakar dari tradisi di kesultanan (Atsushi, 2006: 34).

Mengenai kebangkitan agama di Banten pada abad ke-19, Sartono Kartodirdjo (1966) menginvestigasinya secara mendalam, yang akhirnya memberi kita penjelasan yang jelas tentang latar belakang keagamaan dari banyak pemberontakan di Banten. Menurutnya, bagian akhir abad ke-19 adalah periode kebangkitan agama yang mendorong gerakan-gerakan di Banten. Meningkatnya aktivitas keagamaan bukan hanya karena kondisi bahwa orang Banten adalah penganut agama Islam yang saleh, tetapi juga karena fakta bahwa ada gangguan ketertiban tradisional dan, secara bersamaan, menimbulkan keresahan sosial. Selain itu, di satu sisi banyak orang mengalami perampasan hak-hak politik, dan di sisi lain mengalami reafirmasi sosial. Karena itu, kebangkitan agama di Banten dapat diidentifikasi sebagai gerakan agama-politik, yang mengakomodasi berbagai ketegangan sosial. Namun, kebangkitan agama menjadi cara merekrut orang untuk pemberontakan, bukan sebagai gerakan keagamaan murni. Hal tersebut sangat tepat, terutama jika

¹Nama sebuah masjid di Banten Lama, wilayah para sultan yang hingga kini masih sering dikunjungi orang.

kita melihat lebih dekat pada kenyataan bahwa di Banten pada abad ke-19 kebangkitan agama dan jenis-jenis gerakan sosial lainnya memiliki titik-titik kemiripan yang menonjol, khususnya dalam seruan mileniarisme pada basis kelas bawah masyarakat.

Namun demikian, penulis berpendapat bahwa pemberontakan-pemberontakan di Banten dapat dianggap sebagai gerakan keagamaan, karena lembaga keagamaan, seperti tarekat dan juga masyarakat, memainkan beberapa bagian penting dalam gerakan-gerakan tersebut. Pemicu yang kuat mungkin dapat diidentifikasi sebagai kebencian terhadap dominasi Belanda dan permusuhan yang kuat terhadap orang asing yang juga menemukan jalan keluar dalam kesetiaan dengan gerakan keagamaan ekstrim (Kartodirdjo, 1966: 140-141). Jika kita melihat Jawa sebagai contoh umum, kita mengetahui bahwa bagi orang Jawa, penguasa mereka jauh lebih dari sekadar raja suci atau pembela agama Islam. Sultan dianggap sebagai satu-satunya penghubung antara manusia dan kosmos, dan dengan demikian, penting untuk menjaga keharmonisan antara alam surga dan terestrial. Karena itu, orang Belanda yang menjabat sebagai Gubernur Jenderal Hindia Belanda bukanlah pengganti yang tepat. Mereka menunjukkan sedikit kecenderungan untuk mendukung Islam. Kenyataannya, kemajuan kekuasaan Belanda mengancam kemungkinan pemisahan otoritas keagamaan dan politik, yang sakral dan yang sekuler (Moertono, 1981: 2-4; 26-28; 33-37; dan 83-84).

Kartodirdjo juga berpendapat bahwa kebangkitan agama juga termasuk revitalisasi mendalam mengenai kehidupan keagamaan melalui institusi Islam lokal dan kosmopolitan, dan bahwa mitra politik gerakan Pan-Islam dapat dilihat di pesantrendan tarekat. Selama beberapa dekade, di Banten terjadi intensifikasi fanatisme di kalangan pesantren, dan sikap bermusuhan serta agresif mulai tertanam dalam diri santri terhadap orang asing dan priyayi (Kartodirdjo, 1966: 154-157).

Di Madura, tradisi keagamaan yang lebih kuat tampaknya muncul sebagai hasil dari proses Islamisasi jangka panjang, sebanding dengan apa yang telah terjadi di Aceh dan Banten. Meskipun pulau ini tidak sepenuhnya berbeda dengan bagian lain Indonesia sehubungan dengan karakteristik sosial-keagamaan, setidaknya dua bentuk Islam dapat diidentifikasi di Madura:

budaya santri dan budaya nonsantri. Hal yang terakhir sering dianggap sebagai budaya yang seperti abangan karena kemiripannya dengan budaya abangan di Jawa. Dalam tradisi pesantren, santri adalah murid pesantren. Namun, selain merujuk pada istilah yang berhubungan dengan tradisi pesantren, santri digunakan terutama untuk merujuk pada mayoritas Muslim Madura yang merupakan pendukung Islam yang lebih ortodoks berdasarkan pengaruh Islam Sunni global. Sebagai perbandingan, orang-orang dari budaya yang seperti abangan adalah minoritas di antara Muslim Madura. Sementara itu, kelompok terakhir ini juga merupakan penganut Islam Sunni, mereka juga adalah pendukung bentuk agama yang kurang ortodoks yang lebih dipengaruhi oleh sistem kepercayaan mistis lokal (Pribadi, 2018: 21).

Penulis menegaskan bahwa budaya santri di Madura dapat diwakili oleh tiga elemen utama, yaitu lembaga pendidikan Islam, kelompok Islam, dan pemimpin Islam. Seperti daerah lain yang sering dihubungkan dengan tradisi keagamaan yang kuat, seperti Aceh (Morris, 1983: 22; Saby, 1995: xix) atau Banten (Van Bruinessen, 1995a: 165), di Madura, tempat masyarakat secara tradisional terikat dengan pandangan religius, banyak tradisi dan adat istiadat terkait dengan agama, dan dengan demikian, penulis juga berpendapat bahwa Islam di Madura secara budaya tertanam dalam semua aspek kehidupan.

Mungkin pada abad ke-18 para pemimpin keagamaan mendirikan pusat-pusat keagamaan, khususnya di daerah pedesaan Madura. Elly Touwen-Bouwsma telah menguraikan dua alasan yang menjelaskan mengapa pusat-pusat agama dapat berkembang secara independen dari kekuatan yang berkuasa. Pertama, tidak seperti elit politik, kiai harus menghidupi diri mereka sendiri dan mungkin mereka memperluas tempat baru dengan bantuan penduduk desa. Kedua, tampaknya penduduk desa memberi mereka tanah karena mereka percaya bahwa kiai adalah anggota kelompok elit masyarakat (Touwen-Bouwsma, 1992: 114).

Pesantren di Madura mirip dengan yang ada di Jawa dan di Semenanjung Melayu. Lembaga-lembaga ini adalah pusat transmisi Islam tradisional dengan kitab kuning yang berfungsi sebagai teks klasik dari berbagai pengetahuan Islam yang diajarkan oleh para guru (Van Bruinessen, 1994: 121) untuk mempertahankan tradisi serta membentuk manusia sebagai

mahluk yang akan menjaga tradisi tersebut. Lembaga-lembaga pendidikan Islam ini tidak muncul sebelum abad ke-18, dan pada kenyataannya, mereka hanya menyebar luas pada paruh kedua abad ke-19 di Hindia Belanda (Van Bruinessen, 1994: 131-133; 1995a: 173-176; Ricklefs, 2007: 52).

Pesantren secara eksklusif dimiliki oleh kiai atau keluarga kiai dan dipandang sebagai pusat keagamaan untuk pendidikan santri yang ingin menjadi pemimpin agama atau bagi mereka yang hanya dikirim oleh orang tua mereka untuk belajar pengetahuan Islam. Pondok sebagai bagian dari pesantren dibangun untuk memfasilitasi para santri yang datang dari jauh untuk tinggal di pesantren. Di Pamekasan, menurut tradisi lisan, Pesantren Batuampar didirikan sekitar paruh kedua abad ke-19, dan di Bangkalan, Pesantren Syaichona Kholil Demangan dari Kiai Kholil yang legendaris, juga dikatakan didirikan pada sekitar waktu yang sama. Pada abad ke-19, ada laporan statistik tentang jumlah santri di Madura. Misalnya, pada 1865 ada 2.504, pada 1866 ada 9.674, dan pada 1871 ada 18.106 orang (Kuntowijoyo, 2002: 331).

Kebanyakan pesantren mengadakan perayaan tahunan pada hari peringatan kematian kiai pendiri mereka (*khaul*). Pesantren terkenal, seperti Pesantren Demangan Bangkalan, dikunjungi secara teratur selama *khaul*. Sebagian besar dari banyak pesantren di Madura menyimpan unsur-unsur kesalehan dan mistis dalam tradisi keagamaan mereka, seperti *khaul*, sebagai cara mempertahankan reputasi pesantren yang sakral.

Untuk orang Madura masa kini, para pemimpin agama sering kali disamakan dengan kiai. Namun, istilah kiai dalam tradisi Madura tidak statis sepanjang waktu. Pada periode-periode sebelumnya, kiai adalah sebutan bagi orang-orang yang memiliki karakteristik khusus, baik dalam arti positif maupun negatif. Oleh karena itu, seorang penjahat atau bahkan pedagang Muslim Tionghoa dapat disebut kiai jika ia menunjukkan karakteristik khusus dibandingkan dengan rakyat jelata. Kiai juga merupakan gelar bangsawan Madura (Zainalfattah, 1951: 68-69). Para bangsawan Madura, terutama para bupati, memiliki hubungan dekat satu sama lain karena mereka memiliki ikatan keluarga. Di Pamekasan, misalnya, sejumlah besar keturunan Adikoro (salah satu penguasa Pamekasan pada abad ke-18) menjadi ulama di Pamekasan (Sumberanyar, Banyuanyar, Batuampar, dan

Tattango), Sampang (Prajan), dan bahkan di beberapa tempat-tempat di Jawa, seperti Bondowoso (Blindungan, Pancagati, dan Prajekan), Situbondo (Panji, Sukorejo, Asembagus, dan Bajulmati) dan Probolinggo (Klaspawit, Randupangger, dan Kebonsari) (Zainalfattah, 1951: 107-108).

Ekspresi Keislaman Transnasional

Di Banten, kebangkitan Muslim kelas menengah perkotaan disebabkan oleh kondisi wilayah ini yang telah berkembang pesat sejak tahun 2000 ketika ia menjadi provinsi baru. Kelompok-kelompok ini telah berkontribusi pada kebangkitan komersialisme dan konsumerisme Islam. Berbagai layanan dan barang-barang di bawah label Islam telah didistribusikan karena permintaan yang tinggi, yang akibatnya menghasilkan citra daerah tersebut sebagai salah satu daerah yang sedang ditandai oleh komodifikasi Islam yang kuat. Pada saat yang sama, provinsi ini juga ditandai oleh pertumbuhan kelompok-kelompok Islam baru yang menunjukkan penguatan kesalehan komunal. Baik kesalehan komunal dan komodifikasi agama adalah karakteristik yang jelas dari budaya Islam pop, yaitu perpaduan antara iman dengan budaya pop.

James Hoesterey menunjukkan bahwa konsumsi dan tampilan publik dari produk-produk Islam telah menjadi jalan yang semakin penting ketika Muslim kelas menengah perkotaan yang bersemangat di seluruh dunia mencari makna dan mengekspresikan kesalehan mereka. Ia menunjukkan bahwa fenomena Islam pop di Indonesia meliputi novel dan film bertema Islam, fashion Islam, “seksolog”, pengkhotbah selebriti, jaringan New Age Sufi di kalangan elit perkotaan, dan “pelatih spiritual” (Hoesterey, 2012: 45). Perkembangan Islam pop telah difasilitasi oleh perluasan teknologi komunikasi baru, seperti radio, televisi, media cetak, dan internet (Hasan, 2009: 245). Dampak industrialisasi media terhadap ekspresi keagamaan yang dimediasi di Indonesia sangat besar. Ada persimpangan antara perdagangan dan ekspresi Islam dalam narasi yang menggunakan ajaran Islam untuk mengatasi masalah sosial yang dialami oleh Muslim kelas menengah. Ini, pada gilirannya, memproyeksikan citra Islam Indonesia yang mengaburkan perpecahan politik yang ada di masyarakat Indonesia (Rakhmani, 2014).

Di provinsi yang baru berkembang tersebut, umat Muslim di Banten telah berkontribusi pada meningkatnya konsumsi

barang-barang keagamaan yang berkisar pada seputar layanan jasa, kosmetik, perawatan kecantikan, pakaian, perjalanan keagamaan, dan makanan. Di Indonesia pasca-Orde Baru, pasar keagamaan telah menjangkau banyak orang dan menciptakan dampak besar dan permintaan yang sangat tinggi.

Islam tampaknya telah menjadi populer, trendi, muda, dan keren di kalangan Muslim kelas menengah perkotaan. Di Indonesia, religiositas sejak 1980-an secara bertahap menjadi faktor penting dalam pernyataan politik terbuka terhadap pemerintahan Suharto dan sebagai simbol kebanggaan politik identitas keagamaan setelah runtuhnya rezim otoriter tersebut. Seperti yang dikatakan oleh Hoesterey dan Clark, budaya populer telah menjadi arena penting di Indonesia ketika umat Islam membentuk dan menentang gagasan tentang Islam dan kesalehan (Hoesterey dan Clark, 2012: 207). Di tempat lain, maraknya Islam pop telah memberikan platform penting bagi umat Muslim untuk memutuskan peran gender tradisional, membangun modal sosial, dan memperoleh keterampilan partisipatif yang diperlukan untuk membawa ‘masyarakat madani’ ke dalam komunitas mereka sendiri (Mushaben, 2008: 507).

Seperti yang telah kita perhatikan, religiositas telah menjadi isu signifikan di antara komunitas Muslim dalam beberapa dekade terakhir di Indonesia. Menjadi seorang Muslim berarti bahwa seseorang tidak hanya harus melakukan ritual-ritual keagamaan dan menghindari aktivitas yang tidak bermoral dan salah, tetapi juga dengan bangga dan terus-menerus perlu menunjukkan identitas keislamannya. Di banyak kelompok pengajian, menjadi religius dengan jelas dapat ditunjukkan melalui penampilan Islami. Bagi perempuan, ‘busana syar’i’ yang khas, seperti jilbab yang panjang dan longgar (dan sering kali juga mahal) dapat menjadi simbol utama. Untuk laki-laki, menumbuhkan janggut dan mengenakan ‘celana cingkrang’ (celana pendek di bawah lutut tetapi di atas pergelangan kaki) adalah identitas utama. Mereka gemar mengklaim bahwa mengenakan dan menunjukkan pakaian dan penampilan Islami adalah langkah pertama untuk menjadi Muslim yang “sesungguhnya”. Mereka juga lebih suka menyebutkan kata-kata tertentu dalam bahasa Arab yang terputah-putah daripada menggunakan istilah-istilah dalam bahasa Indonesia. Selain itu, mengkonsumsi apa yang dianggap sebagai komoditas Islami juga sangat penting

untuk religiositas mereka. Contohnya adalah buah kurma, *habbatus sauda* (jintan hitam), dan susu unta; yang semuanya merupakan komoditas non-Indonesia. Bagi mereka, kebiasaan tersebut, bersama dengan partisipasi dalam kegiatan keagamaan, sekarang dianggap sebagai ekspresi keagamaan yang paling tepat dari identitas Islam yang “sesungguhnya”.

Di Indonesia, Islam telah menjadi bagian dari budaya konsumen yang luas dan ia juga berfungsi sebagai identitas yang penting sebagai tanda status sosial dan afiliasi politik. Kekuatannya terletak pada kenyataan bahwa ia telah berkembang menjadi semacam jaringan yang memungkinkan banyak orang dari berbagai latar belakang sosial untuk berbagi dan melakukan kontak, baik nyata maupun virtual. Melalui jaringan ini, pesan kebangkitan Islam global telah secara signifikan diperkuat, yang akhirnya mempengaruhi berbagai bidang sosial-politik dan mendorong identitas “Islam yang sesungguhnya” secara kolektif. Mengenakan ‘busana syar’i’ yang pantas, menonton acara-acara televisi Islami, berkumpul di kafe-kafe dan salon kecantikan Muslim, berjilbab, menghadiri lingkaran belajar (*halaqah*) dengan para pengkhotbah populer, melakukan ‘olahraga Islami’, seperti memanah dan menunggang kuda, atau umrah membuat seorang individu, secara tidak langsung, berhubungan dengan kelompok sosial yang lebih besar dan dengan umat dalam pengertian yang luas. Jaringan tersebut, pada gilirannya, menyediakan jalur yang kredibel untuk mobilitas ke atas dan juga pasar untuk produk komersial (Hasan, 2009: 231).

Pattana Kitiarsa menunjukkan bahwa komodifikasi agama membantu mendefinisikan kembali agama sebagai komoditas pasar serta pertukaran di pasar spiritual yang selanjutnya diperluas oleh koneksi transnasional organisasi keagamaan dan jaringan pasar (Kitiarsa, 2008: 6-7). Pasar untuk produk pembaruan agama dan spiritual agak beragam. Di satu sisi, banyak Muslim dengan rajin memilih merek dan produk yang secara simbolis terkait dengan Islam daripada yang ditandai oleh produk-produk non-agama. Di sisi lain, beberapa program promosi kesalehan yang disampaikan secara komersial paling sukses menggabungkan ajaran agama dengan unsur budaya sekuler untuk meningkatkan daya tarik mereka dan menunjukkan relevansinya dengan kehidupan modern (Howell, 2013: 402-403).

Di Madura, Sumenep sangat dianggap sebagai daerah pusat sekolah keagamaan karena ada banyak pesantren yang terkemuka di sana, seperti yang ada di Guluk-guluk dan juga Pesantren Al Amien di Prenduan karena sangat terkenal oleh pengaruh Timur Tengahnya, terutama ortodoksi yang dipengaruhi dan berorientasi kepada tradisi Arab. Pesantren Al Amien terletak di jalan utama Madura bagian selatan yang menghubungkan Pamekasan dengan Sumenep, sekitar 32 kilometer sebelah timur Pamekasan di Kecamatan Prenduan di Sumenep. Karena lembaga ini terletak di tanah tegalan (tanah kering dan tidak teririgasi), orang juga menyebutnya 'Pondok Tegal'.

Syarqawi, seorang saleh yang dipengaruhi oleh ortodoksi Arab, mendirikan pesantren tersebut mungkin pada paruh kedua abad ke-19, meskipun tepatnya kapan tidak jelas. Kiai Achmad Chotib, seorang kiai terkenal di Prenduan, mengelola pesantren pada tahun-tahun awal pendiriannya. Ia tampaknya memiliki visi yang baik tentang masa depan pesantrennya dengan mengirim enam anaknya untuk belajar di bawah bimbingan kiai-kiai terkemuka, seperti kiai Tebu Ireng, Panji Sidoarjo, dan Gontor di Jawa, sehingga di masa yang akan datang, mereka akan memiliki pengetahuan luas tentang ajaran Islam dan pengelolaan pesantren. Di antara anak-anaknya, Kiai A.H. Jauhari Chotib pergi ke Guluk-guluk pada 1930-an dan kemudian ke Tebu Ireng dan akhirnya, mengikuti tradisi keluarga kiai kaya, ia pergi belajar ke Mekah selama tiga tahun. Tak lama setelah itu, ia kembali ke rumah, menikah, dan dibantu oleh saudara-saudaranya, ia menjadi pemimpin pesantren keluarga setelah kematian ayahnya. Selama belajar di Mekah, Kiai Jauhari menjadi akrab dengan tarekat Tijaniyah. Selain tugasnya sebagai pemimpin pesantren, ia juga menjadi guru tarekat (Van Bruinessen, 1995b: 108).

Berkenaan dengan pesantren dan kiai dalam jaringan keagamaan ini, patut dicatat betapa berbedanya perkembangan Islam di Sumenep dengan daerah lain di Madura. Wilayah Prenduan dan mungkin Guluk-guluk dapat dianggap lebih ortodoks dalam hal orientasi keagamaan dibandingkan dengan wilayah Madura lainnya. Syarqawi, pendiri Pesantren Al-Amien adalah orang terpelajar yang leluhurnya berasal dari Kudus, Jawa Tengah. Namun, kepemimpinannya di pesantren tersebut berumur pendek, karena orang-orang yang lebih berorientasi pada tradisi lokal di

daerah itu menolak ortodoksi Arabnya yang kuat dan tidak menyetujui kenyataan bahwa ia datang dari luar Madura. Setelah pengusirannya, ia mendirikan pesantren di Guluk-guluk. Pesantren lamanya di Prenduan diturunkan kepada muridnya, Kiai Achmad Chotib (De Jonge, 1989: 242-244). Pengusiran Syarqawi dari Prenduan oleh penduduk lokal mirip dengan situasi yang dihadapi oleh Muhammadiyah (organisasi Islam terbesar kedua di Indonesia) sejak diperkenalkan di Madura. Fitur tradisional Islam di Madura menunjukkan bahwa banyak gagasan Islam modernis, seperti upaya Muhammadiyah untuk 'memurnikan' tradisi Islam yang diciptakan (*bid'ah*), tidak akan diterima dengan baik. Bagi orang luar, perbedaan antara ortodoksi Arab Syarqawi dan ide-ide modernis Muhammadiyah dibandingkan dengan fitur tradisional Islam Madura mungkin tidak tampak besar. Namun, bagi umat Islam Madura, perbedaan-perbedaan yang tampaknya kecil ini justru sangat berarti.

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, haji dan kiai membentuk elemen-elemen sentral dari lingkaran-lingkaran keagamaan di Madura. Tidak mudah untuk memisahkan haji dan kiai pada periode itu, tetapi Kuntowijoyo percaya bahwa haji dan kiai berbeda dalam banyak hal. Ia berpendapat bahwa kiai bukanlah figur yang tepat untuk mengatur gerakan sosial modern. Karisma mereka sendiri tidak memadai jika tidak disertai dengan kemampuan untuk mengatur gerakan sosial. Di sisi lain, haji mampu memberikan kontribusi positif terhadap perubahan sosial yang sedang berlangsung karena mobilitas tinggi dan eksplorasi daerah di luar tempat asal mereka. Bahkan jika seorang haji tidak memiliki kemampuan yang memadai di bidang agama, status sosial-keagamaannya tetap sangat dihargai.

Dalam membedakan kiai dan haji, Kuntowijoyo memberikan contoh pada kiai yang memberontak di desa Prajan di Sampang. Kiai tersebut bertindak tidak hanya sebagai guru agama, tetapi juga sebagai dukun dan peramal. Ia menyampaikan khotbah-khotbah yang provokatif, meminta agar penduduk desa mengambil peran aktif dalam memerangi diskriminasi dari Belanda (Kuntowijoyo, 2002: 337-345). Selain itu, Kuntowijoyo berpendapat bahwa haji lebih ortodoks dalam mengidentifikasi diri mereka dengan Islam universal. Sebagai contoh dari kelompok haji, ia menunjuk ke haji-haji dari Sarekat Islam dan menyatakan bahwa mereka adalah individu yang saleh yang juga adalah

sebagai pedagang dan warga kota. Sementara itu, kiai berasal dari elit petani di desa. Singkatnya, ia menganggap kiai sebagai pialang kekuasaan yang dapat memobilisasi rakyat, sedangkan haji adalah pialang budaya dalam kebangkitan Islam (Kuntowijoyo, 1988: 108). Saran-saran ini tampaknya tidak akurat karena kenyataannya tidaklah mudah untuk membedakan antara kiai dan haji di Madura pada akhir abad ke-19 dan ke-20.

Sebagai contoh, meskipun reformis terkenal Kiai Jauhari dari Preduan, Sumenep, adalah seorang guru tarekat Tijaniyah, ia menghubungkan pesantrennya dengan ortodoksi Arab dan mengirim putranya ke Pesantren Gontor yang modernis. Salah satu putranya bahkan belajar di Mekah dan menjadi anggota Liga Muslim Dunia. Jelas sudah bahwa Kiai Jauhari dianggap lebih progresif daripada kebanyakan kiai Madura lainnya (Van Bruinessen, 1995b: 91) dan memainkan peran penting dalam kebangkitan Islam dengan mengadopsi metode modern di pesantrennya yang jarang terjadi di kalangan pesantren Madura saat itu. Kiai Jauhari sebagai kiai dan haji sekaligus, bersama dengan para pemimpin agama lainnya di Preduan, mendirikan cabang gerilyawan Hizbullah yang secara aktif terlibat dalam perlawanan terhadap Belanda selama Agresi Militer tahun 1947 (De Jonge, 1989: 256).

Di Madura, Kiai Muhammad Kholil dari Bangkalan mungkin adalah kiai yang paling terkemuka dalam sejarah pulau tersebut. Ada banyak cerita tentang tokoh legendaris ini yang sebagian besar ditandai oleh mitos. Ia dilahirkan pada paruh pertama abad ke-19 (antara 1819 dan 1835) dan meninggal sekitar tahun 1923-1925. Di antara teman-teman seangkatannya di Mekah adalah Nawawi dan Abdul Karim dari Banten dan Mahfudh Tarmisi dari Tremas, Jawa Timur. Ia dikenal tidak hanya sebagai wali, tetapi juga sebagai ahli tata bahasa Arab klasik, serta pakar dalam bidang fiqh dan juga ahli kekuatan supranatural. Ia dianggap sebagai figur penting dalam pembentukan komunitas santri di kepulauan Indonesia, tempat ia menghasilkan kiai-kiai dan meletakkan dasar yang kuat untuk penciptaan jaringan kiai-pesantren. Saat ini, sejumlah besar kiai Madura dan Jawa menganggapnya sebagai guru tidak langsung mereka, karena banyak kiai terkemuka di Jawa, seperti Kiai Wahab Hasbullah dan Kiai Hasyim Asyari, dua pendiri NU, belajar di pesantrennya (Dhofier, 1982; Van Bruinessen, 1995b; Rachman,

2001; Bakhri, 2006). Kini Kiai Kholil masih hidup di benak orang Madura, baik mereka yang tinggal di pulau itu maupun mereka yang telah pindah. Bagi banyak peziarah, makamnya dianggap sebagai tempat terakhir dalam ziarah yang membentang dari Banten ke Madura.

Singkatnya, di Banten dan Madura, terlepas dari konsekuensinya yang kompleks, fenomena yang dibahas di atas menunjukkan proses Islamisasi dan re-islamisasi yang berkesinambungan. Di banyak benteng Muslim, proses keduanya tidak selalu merupakan kemunduran. Mereka tampaknya telah menjadi proses Islamisasi yang panjang dan sedang berlangsung dalam beberapa dekade terakhir, dan mereka benar-benar mendapatkan dukungan publik terutama karena euforia demokratisasi. Sementara itu, tantangan substantif terhadap otoritas negara di bawah bendera Islam belum dapat benar-benar direalisasikan.

Tanggapan yang Saling Bertentangan

Secara umum, baik di Banten maupun Madura dan juga tempat-tempat lain di Indonesia, telah terjadi upaya oleh berbagai organisasi Muslim, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan kelompok-kelompok lain yang lebih kecil yang diilhami oleh Salafisme untuk mengidealkan wilayah mayoritas Muslim, termasuk Madura dan Banten, untuk menjadi negara yang berdasarkan agama dan didefinisikan serta diatur oleh Tuhan melalui cara politik. Di Madura pasca-Orde Baru, sebagian besar pengikut NU yang lebih konservatif menjalankan tugas ini, sedangkan di Banten keyakinan tersebut lebih tersebar, tidak hanya di kalangan warga NU, tetapi juga pengikut organisasi-organisasi massa lainnya.

Salah satu langkah nyata yang didambakan adalah terwujudnya 'peraturan daerah (perda) syariah'. Di Madura, misalnya, tepatnya di Kabupaten Bangkalan, sebagian ulama NU dan Bassra (Badan Silaturahmi Ulama Pesantren Madura) saling mendukung 'perda syariah' tentang kewajiban bagi aparat pemerintah perempuan dan juga siswa perempuan di atas usia sembilan tahun untuk mengenakan jilbab. Kewajiban ini sering dikutip sesuai dengan karakteristik Kabupaten Bangkalan sebagai kota santri. Sementara itu di Banten, tepatnya di Kota Serang, MUI mendukung 'perda syariah' yang melarang warga menjual makanan dan minuman di siang hari pada bulan Ramadan. Salah satu

alasan dukungan MUI juga karena mereka meyakini bahwa Kota Serang adalah kota santri.

Menurut Michael Buehler, pembuatan kebijakan 'perda syariah' merupakan indikator yang baik untuk menerangkan bagaimana perubahan hubungan di dalam negara kemudian membentuk hubungan antara negara dan masyarakat. Lebih jauh Buehler berpendapat bahwa di daerah dengan karakter Islam yang kuat, pemulihan hubungan antara negara dan masyarakat menemukan ekspresinya dalam penerapan 'perda syariah' (Buehler, 2014: 159 & 174).

Penulis berpendapat bahwa situasi saat ini adalah refleksi dari apa yang terjadi selama pemerintahan sebelumnya. Selama Orde Baru, dominasi politik negara atas masyarakat meluas secara luar biasa. Rezim Suharto yang didominasi oleh militer dan para pendukungnya bergerak untuk membatasi partisipasi politik dan memusatkan kekuasaan, dan umumnya tetap waspada terhadap dan berusaha menetralkan kekuatan Islam (Macintyre, 1991: 2, 3; Hamayotsu, 2002: 356). Secara umum, pemerintah di semua tingkatan mengabaikan kepentingan sosial-politik Muslim dan berusaha menerapkan kebijakan pembangunan dengan cara yang kaku. Oleh karena itu, tampak jelas bahwa semua pemerintahan demokratis pasca-Orde Baru akan menghadapi tantangan dari generasi Muslim yang baru dilahirkan kembali yang terpinggirkan selama pemerintahan Orde Baru. Dalam menanggapi kekuasaan dan kebijakan negara, kelompok-kelompok Muslim kelas menengah perkotaan ini cenderung menggunakan ide-ide populis dalam semua aspek kehidupan. Bahkan, ada kelompok-kelompok yang ingin mengambil alih negara untuk memberlakukan hukum syariah sepenuhnya, atau untuk mengambil alih institusi tertentu sebagai sarana untuk memaksakan pandangan mereka pada masyarakat dan untuk menekan pandangan yang bertentangan dari Muslim lain (Ricklefs, 2013: 19).

Hal tersebut menunjukkan kepada kita bahwa di Indonesia saat ini, hubungan antara Islam dan politik yang melibatkan, antara lain, proses demokratisasi yang sedang berlangsung, politik identitas, dan penciptaan masyarakat madani telah menjadi lebih kompleks dari sebelumnya. Kini, aspek-aspek keislaman telah berhasil menembus partai-partai politik nasionalis dan sekuler yang dominan. Hampir semua pihak kini telah gemar menampung aspirasi atas nama

agama dan menghindari dari kegiatan mengkritik isu-isu agama yang kontroversial, fakta-fakta yang menunjukkan kekuatan pengaruh agama dalam politik Indonesia saat ini (Tanuwidjaja, 2010). Akibatnya, partai-partai Islam tidak lagi menjadi saluran tunggal untuk aspirasi Islam, dan dengan demikian mereka tampaknya telah gagal mendapatkan dukungan rakyat atau memanfaatkan sentimen ini (Sakai dan Fauzia, 2014: 41; Hicks, 2012: 40).

Islamisme di Indonesia telah meningkat sejak tahun-tahun awal pasca Orde Baru. Minako Sakai dan Amelia Fauzia berpendapat bahwa peningkatan kelompok-kelompok Islamis di Indonesia adalah hasil dari kondisi ketika Muslim 'awam' beralih ke Islam sebagai referensi untuk mengatur hidup mereka (Sakai dan Fauzia, 2014: 43). Faktanya, sementara gerakan Islam di Indonesia telah dipengaruhi oleh fitur-fitur transnasional, keberhasilan penyebaran gerakan tersebut yang bersifat lokal justru didasarkan pada penggunaannya yang efektif atas repertoar penalaran lokal (sejarah lokal, adat, ritual dan ingatan), dibandingkan pada argumen-argumen tertulis (Alimi, 2014), serta ekspansi televisi yang merajalela dan program pengajian melalui media lainnya serta pengajian-pengajian 'rumahan' yang menawarkan kesempatan bagi umat Islam untuk memperoleh pengetahuan Islam secara mandiri untuk peningkatan kualitas diri secara etis (Sakai dan Fauzia, 2014: 43; Muzakki, 2008; Howell, 2008). Oleh karena itu, daripada melibatkan diri secara langsung dalam gerakan politik Islam, banyak Muslim di Indonesia berusaha menerapkan cara hidup Islam dalam dunia yang sekuler (Sakai dan Fauzia, 2014: 43). Kondisi-kondisi ini terutama berlaku untuk Muslim kelas menengah perkotaan.

Seperti yang dikatakan oleh Noorhaidi Hasan, meningkatnya kesadaran kaum Muslim kelas menengah di kota untuk terlibat dalam debat dan objektifikasi agama mereka memerlukan ketersediaan ruang keagamaan di kota-kota besar. Mengingat meningkatnya permintaan untuk ruang-ruang seperti itu, kompleks perumahan elit dan pusat perbelanjaan menyediakan tempat pertemuan untuk mendengarkan ceramah-ceramah tentang Islam. Pusat-pusat Islam yang mewah telah dibangun di kota-kota besar, seperti Jakarta, Surabaya, Bandung, Yogyakarta, dan Makassar. Di tempat-tempat itu kaum Muslim kelas menengah perkotaan berpartisipasi dalam pembacaan Alquran sambil mendiskusikan berbagai aspek tentang Islam (Hasan, 2009: 237).

Bagi umat Muslim perkotaan, dengan meminjam istilah dari Peter Berger, Islam mewakili berbagai kanopi suci yang menyuburkan ikatan dan kesalehan bersama serta memaksakan perintah suci secara moral pada kegiatan duniawi kosmologis sehari-hari. Kita menjadi terbiasa melihat bagaimana masyarakat Muslim yang religius berupaya berinteraksi dengan dunia yang sekuler. Dunia, dengan pengecualian Eropa Barat dan Utara, semakin hari menjadi semakin religius (Berger, 1992: 32). Keadaan ini bertentangan dengan pernyataan para ahli teori sekularisasi yang memperkirakan penurunan signifikan agama sebagai penentu tindakan sosial yang berpengaruh ketika orang mengalami modernisasi dan rasionalisasi. Bahkan, modernisasi juga telah memicu segudang penangkal sebagaimana dibuktikan oleh gerakan-gerakan kebangkitan agama di seluruh dunia (Kitiarsa, 2008: 3; Pohl, 2006: 393).

Namun, religiositas sering dibangun di atas ketidakpuasan. Transformasi sosial yang cepat yang ditandai oleh industrialisasi, urbanisasi, dan modernisasi dapat menghasilkan ketercerabutan dan kekecewaan di antara segmen masyarakat tertentu, seperti kaum muda, borjuis kecil, dan anggota kelas menengah lainnya yang mengalami frustrasi untuk mobilitas sosial dan mulai memprotes cara hidup modern (Ismail, 2006: 11-13). Dalam hal pendidikan, banyak aktivis muda Islam yang datang dari keluarga kelas menengah yang baru di perkotaan ternyata tidak pernah mendapatkan pendidikan agama formal (Tan, 2011). Sebaliknya, banyak dari mereka yang justru telah dididik di lembaga sekuler ketika penguasaan atas pengetahuan dan keterampilan dihormati sebagai kunci untuk kemajuan sosial meritokrasi.

Fragmentasi Umat dan Penciptaan Otoritas Keagamaan

Di Banten pada masa kolonial, kiai dan haji dianggap memiliki kedudukan sangat tinggi secara sosial. Mereka memiliki kekuatan karismatik karena mereka dikagumi oleh penduduk setempat dan karena posisi mereka yang relatif independen (Kartodirdjo, 1966: 54-58). Di Banten saat ini, pemegang otoritas keagamaan utama adalah kiai yang telah menunaikan ibadah haji dan terutama memimpin pesantren. Sehubungan dengan manajemen masjid, kiai juga biasanya bertindak sebagai fungsionaris masjid dan amil yang mengumpulkan zakat. Banyak dari mereka juga adalah anggota

Majelis Ulama Indonesia (MUI) di berbagai cabang di Banten dan juga anggota berbagai organisasi massa Islam. Mereka mewakili ekspresi lokal keislaman. Karena itu, dibandingkan dengan Banten pada masa kolonial, posisi kiai di Banten saat ini bahkan lebih kuat. Hal tersebut agak sebanding dengan kondisi di Jawa Timur tempat otoritas agama dan politik yang besar berada di tangan kiai, sedangkan di Yogyakarta, setidaknya pada prinsipnya, sultan adalah otoritas agama dan politik tertinggi (Woodward, 2011: 40).

Meskipun demikian—dalam tulisan penulis yang akan datang—penulis memperlihatkan bahwa dengan memanfaatkan kemampuan dan sumber daya mereka, banyak ustaz (guru mengaji, terutama di majelis taklim dan pengajian ‘rumahan’) dan para peserta pengajian perkotaan di Banten tampaknya, secara terbuka atau tidak, menantang kiai sebagai pemegang otoritas keagamaan utama untuk mengamankan kepentingan mereka sendiri. Sementara itu, melalui jaringan pesantren dan organisasi massa Islam, para kiai dengan hati-hati menanggapi tantangan tersebut dengan menjauhkan diri dari kegiatan keagamaan yang diadakan oleh para ustaz. Ustaz perkotaan dikenal sangat adaptif dan responsif terhadap transformasi sosial-politik. Mereka dapat membentuk hubungan yang saling menguntungkan dengan negara dan kiai ketika kekuatan negara dan pengaruh kiai terlalu kuat untuk ditentang atau ketika membuat aliansi seperti itu dipandang sebagai opsi yang bermanfaat (Pribadi, akan datang).

Sementara itu, banyak penghuni di kompleks perumahan elit di Banten mendukung dakwah para ustaz dan banyak penduduk di pinggiran kota menyukai gaya dakwah kiai, sebagian besar penduduk kota di kompleks perumahan non-elit dan perkampungan di tengah kota yang relatif terpinggirkan secara sosial-ekonomi, tidak memiliki preferensi spesifik dalam ketaatan agama dan aliran, maupun pilihan kepada para pengkhotbah. Area samar-samar (kelabu) tersebut telah menjadi ladang terbuka bagi ustaz yang aktif dan agresif serta para pengikutnya untuk menarik orang-orang di daerah tersebut dengan misi evangelis mereka. Hal tersebut telah menciptakan situasi yang rentan karena sebagian besar orang tanpa latar belakang pendidikan agama yang memadai sekarang berada dalam kebingungan, ketika mereka mencoba untuk memutuskan siapa dan apa yang harus diikuti karena secara umum

mereka terus mencari perlindungan kepada agama. Dititik inilah muncul fragmentasi umat, dan pada akhirnya hal tersebut memberikan tantangan bagi wajah tradisional dan moderat dari Islam Indonesia (Pribadi, akan datang).

Namun, sebenarnya keadaan tersebut tidak unik hanya untuk Indonesia saja. Dalam tulisan lain penulis berpendapat bahwa politik Muslim mendorong orang untuk terlibat dalam aliansi dan kompetisi atas interpretasi simbol-simbol Islam dan budaya, dan kontrol lembaga negara dan publik. Aliansi dan kompetisi dengan tujuan yang pasti untuk memastikan penegakan Islam yang telah terus-menerus diartikulasikan, sebenarnya berlaku umum di negara-negara mayoritas Muslim, meskipun mereka berbeda dalam konsepsi dan bentuk. Hubungan antara Islam dan politik sangat rumit ketika diubah menjadi simbol, wacana, dan praktik publik. Namun demikian, di Indonesia, tantangan substantif terhadap otoritas negara di bawah panji-panji Islam belum direalisasikan (Pribadi, 2018: 9, 11).

Indonesia, di satu sisi, pada tahun 1990-an—dan sekarang terlahir kembali ke bentuk lain—ditandai oleh kekhawatiran akan gagasan *ghazwul fikri*. Di sisi lain, sebagai tanggapannya, banyak yang merasa khawatir dengan apa yang mereka anggap sebagai upaya ‘Arabisasi’ Islam Indonesia dan menghapuskan praktik-praktik lokal dan interpretasi liberal. Terhadap Islam politik bergaya Arab ini, para intelektual terkemuka Muslim mengajukan konsep apa yang mereka sebut sebagai ‘Islam budaya’, yaitu ekspresi nilai-nilai Islam dalam bentuk budaya Indonesia. Kedua belah pihak tampaknya berbagi persepsi bahwa Islam Indonesia berada di bawah ancaman akan ditumbangkan oleh pengaruh asing dan asumsi bahwa sebagian besar budaya lokal adalah penerima pasif dari arus global (Van Bruinessen, 2015: 61-62). Saat ini, justru para pendukung ‘Arabisasi’ yang peduli dan secara aktif berusaha untuk mencegah gagasan Islam Nusantara yang disebarkan oleh faksi tradisional Islam Indonesia (terutama Nahdlatul Ulama) dan didukung oleh segmen luas dari masyarakat yang menentang ‘Arabisasi’, termasuk para intelektual terkemuka yang terkait dengan sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama, seperti yang berkumpul di Jaringan Islam Liberal (JIL).

Saat ini sebagian besar masyarakat Muslim ditandai oleh ketidaksepakatan mendalam

tentang siapa yang memenuhi syarat untuk berbicara sebagai pemegang otoritas keagamaan dan tentang seberapa serius umat Islam pada umumnya harus menerima pernyataan dari para ulama (Hefner, 2005: 6). Di Indonesia, citra Islam Indonesia tetap menjadi wacana yang diperebutkan. Hal tersebut jelas bukanlah produk tanpa pengaruh asing. Seperti yang dikatakan oleh Martin van Bruinessen, Islam Indonesia bukanlah produk isolasi relatif dari pengaruh asing, tetapi karena interaksi aktif berabad-abad dengan aliran budaya yang sangat beragam, termasuk Timur Tengah dan Barat yang telah menjadi sumber dominan dan bersaing, dari aliran gagasan, dengan peran yang lebih kecil yang terlihat dari Cina dan Asia Selatan (Van Bruinessen, 2015: 62-63). Hal tersebut sejalan dengan gagasan Mark Woodward yang mengatakan bahwa agama, budaya, dan kebangsaan sama-sama diperebutkan saat ini seperti yang terjadi lebih dari 70 tahun yang lalu ketika Indonesia didirikan (Woodward, 2011: 270).

Rupanya, mempromosikan Islam yang “sesungguhnya” adalah cara tertentu untuk mengklaim dan memperkuat identitas Islam kelompok-kelompok Muslim kelas menengah perkotaan di Banten. Tampaknya sikap mereka akan bertahan sangat lama jika mereka didukung oleh perasaan identitas diri mereka yang kuat. Kenyataannya, mereka telah mendorong budaya tandingan mereka *vis-à-vis* budaya Islam tradisional setempat yang sangat berpengaruh dalam masyarakat Banten. Namun demikian, orang-orang ini tidak menyerang secara terbuka karena pendukung utama kelompok Islam tradisional di Banten, yaitu para kiai, masih sangat dihormati oleh banyak segmen masyarakat. Di Banten, bagi banyak orang, menentang kiai merupakan pelanggaran etika yang serius, dengan konsekuensi sosial dan spiritual (Tihami, 1992: 99-100; Wilson, 2003: 246). Situasi ini masih berlaku di Banten hingga saat ini.

Jelas bahwa Banten memiliki semacam pandangan dunia Islam campuran. Di satu sisi, Islam tradisional yang berakar pada era Kesultanan masih bertahan di era kontemporer, dan dengan demikian tradisi dan adat istiadat seperti tahlilan, muludan, ziarah, dan yang lainnya masih dipraktikkan oleh banyak Muslim di Banten. Di sisi lain, revivalisme agama pada abad ke-19 yang menghasilkan banyak pemberontakan terhadap pemerintah kolonial Belanda tampaknya telah muncul kembali dan telah menghasilkan peningkatan kegiatan keagamaan yang tidak

hanya disebabkan oleh fakta bahwa orang Banten adalah penganut agama Islam yang saleh, tetapi juga karena fakta bahwa telah terjadi gangguan terhadap tatanan sosial-politik pada periode pasca-Orde Baru, dan, bersamaan dengan itu, menghasilkan re-Islamisasi atau kembali ke Islam yang “sesungguhnya”. Sebagai provinsi yang sedang berkembang, Banten adalah salah satu tempat paling mencolok tempat ‘Islam lokal’ yang diwakili terutama oleh penduduk Muslim kelas bawah, bertemu dan berinteraksi dengan ‘Islam asing’ yang sebagian besar diwakili oleh Muslim kelas menengah perkotaan, dengan yang terakhir menjadi pendukung populisme Islam dan Islamisme populer di satu sisi dan kesalehan komunal serta komodifikasi agama di sisi lain.

Di Madura, secara umum diakui bahwa kiai saat ini memiliki pengaruh besar terhadap masyarakat. Kiai dipandang sebagai orang-orang yang memiliki pengetahuan luas tentang Islam, dan yang kemampuannya dalam bidang agama melampaui kemampuan rakyat jelata. Mereka dihormati sebagai sumber yang paling otoritatif dalam dominasi Islam. Penghargaan tinggi ketika masyarakat melihat kiai membuat mereka menempatkan kiai sebagai tokoh yang memerintah dan menjadi pemimpin rakyat, sebuah posisi yang sebagian besar telah dicapai sejak awal abad ke-19 ketika aristokrasi lokal secara bertahap kehilangan pengaruh mereka. Terutama di desa-desa dan kecamatan-kecamatanlah, daerah-daerah yang menjadi pusat kekuatan besar kiai, yang penghormatannya tidak hanya diperlihatkan oleh penduduk desa tetapi juga oleh para pejabat negara. Bentuk-bentuk otoritas, di satu sisi, diperebutkan oleh kiai, dan di sisi lain, mereka juga menikmati manfaat kepemimpinan kiai di antara masyarakat. Tanpa dukungan kiai, akan sangat mustahil untuk melibatkan penduduk desa dalam pelaksanaan program pembangunan selama era Orde Baru. Baik otoritas negara dan kiai tentu sadar akan situasi tersebut.

Status terhormat kiai juga dinikmati oleh keluarga mereka. Penghargaan orang-orang terhadap keluarga kiai adalah puncak keberhasilan kiai dan keluarganya dalam memenangkan simpati. Institusi dan kepribadian mereka juga telah memainkan peran penting dalam keberhasilan mendapatkan pengikut. Meskipun pengecualian terjadi, posisi kiai di Madura adalah status yang berasal dari keturunan, ketika anak-anak kiai (terutama, tetapi tidak secara eksklusif, anak laki-laki) juga menikmati status tinggi yang diberikan kepada ayah mereka—posisi yang akan

mereka dapatkan, secara sukarela atau tidak, di kemudian hari.

Selain itu, prestise seorang kiai juga diperoleh dari kunjungan para tamu. Kiai terkemuka sadar bahwa mereka bisa mendapatkan citra masyarakat yang lebih akurat dengan bertemu orang-orang tidak hanya dari daerah mereka sendiri, tetapi juga dari daerah lain. Selama era Orde Baru, ketika hanya sebagian kecil orang berpendidikan di desa-desa yang memiliki akses ke radio, televisi, surat kabar, dan majalah, kiai dapat menyebarkan isu-isu terkini kepada tamu mereka. Berbekal informasi terbaru, mereka dapat menciptakan lebih banyak perhatian di antara pengunjung mereka tentang dunia sosial-politik di luar tempat asal mereka. Namun, mereka juga sadar bahwa dengan memperlihatkan independensi mereka, kiai dapat membuktikan bahwa mereka hanya bertanggung jawab kepada Tuhan. Dengan menjauhkan diri dari dunia yang sekuler, kiai mendapatkan kepercayaan dari para pengikut mereka. Selama seorang kiai independen, ia akan menikmati kepemimpinan di antara para pengikutnya.

Memiliki informasi tentu saja penting dalam kehidupan sosial-politik untuk seorang kiai, seperti yang dikatakan oleh Anna Tsing, berita adalah informasi yang diperlukan untuk menjadi partisipan dalam kelompok publik dan masalah politik. Seseorang menjadi subjek publik dan politik ketika seseorang membaca, merespons, dan membuat ulang berita. Namun, pembuatan berita dan interpretasi berita juga mengkonstruksi garis-garis perbedaan dan pengucilan serta ruang partisipasi (Tsing, 2003: 192). Hal yang harus kita ingat adalah bahwa sebagai elit agama, kiai mampu merangkul, menantang, dan mengubah ideologi dan kebijakan yang dipaksakan; inilah yang kebanyakan orang biasa tidak mampu melakukannya.

Mengingat perkembangan sosial-politik ini, kita telah melihat pentingnya peran kiai sebagai aktor sentral dalam politik lokal di Indonesia dan mencerminkan pentingnya ulama sebagai aktor kunci dalam politik Muslim di negara-negara mayoritas Muslim lainnya. Di banyak tempat, mereka menegaskan hak mereka untuk eksistensi dan menolak konformasi pemaksaan dari negara yang akan menyangkal sumber daya dan pengakuan mereka (Hall dan Held, 1989: 175). Hal tersebut dapat terjadi karena politik Muslim melibatkan persaingan dan kontestasi atas interpretasi simbol dan

kontrol institusi, formal dan informal, yang menghasilkan dan mempertahankan keduanya. Penafsiran simbol dimainkan dengan latar belakang kerangka dasar yang umum bagi umat Islam di seluruh dunia. Sistem politik, baik di dunia Muslim atau di tempat lain, mau tidak mau melibatkan pengelolaan kepentingan yang bersaing. Kekhasan politik Muslim dapat dikatakan terletak pada nilai-nilai spesifik, simbol, ide, dan tradisi yang menciptakan Islam (Eickelman dan Piscatori, 1996: 5). Jelas sekarang bahwa Madura adalah tempat yang nyataketika konflik dan akomodasi antara Islam, negara, dan masyarakat telah sering dibentuk dan ditandai oleh gerakan keagamaan Islam yang telah menciptakan Islam sebagai kekuatan ideologis yang intens yang menantang negara baik secara terbuka maupun secara tersembunyi.

Selama pemerintahan Suharto, banyak kiai khawatir bahwa mereka dapat diasingkan dan diisolasi dari jaringan mereka jika mereka memiliki atau dianggap memiliki ikatan tertentu dengan pemerintah. Keengganan sebagian besar kiai untuk bergabung dengan berbagai asosiasi yang disponsori negara menimbulkan masalah bagi organisasi-organisasi itu dalam hal menarik kiai terkemuka. Dalam skala yang lebih besar, keengganan kiai terkemuka untuk bergabung dengan Golkar disebabkan oleh kekhawatiran tentang kemungkinan bahwa mereka akan diabaikan dan tidak hanya dikeluarkan dari jaringan keagamaan mereka yang luas tetapi juga dari masyarakat. Meskipun tidak lazim di banyak tempat di Indonesia bagi kiai terkemuka dan tokoh agama lainnya untuk menjaga hubungan dekat dengan Golkar dan bahkan berkampanye untuk mereka selama pemilihan umum,² di Madura akan tidak benar untuk menyatakan bahwa sebagian besar kiai bertindak sebagai mitra pemerintah. Kebanyakan kiai tetap berada di luar struktur kekuasaan pemerintah. Mereka sangat sadar bahwa aliansi dengan pemerintah seperti itu dapat merugikan sehubungan dengan pengaruh mereka terhadap masyarakat. Situasi seperti itu dapat mencakup kepergian santri-santri dari pesantren mereka dan yang lebih

²Misalnya, Kiai Chalid Mawardi, seorang anggota NU yang berpengaruh memilih Golkar, sementara Kiai Musta'in Romly dari Pesantren Darul Ulum, Jombang menjadi juru bicara aktif Golkar, dan bahkan Kiai Abdurrahman Wahid diangkat sebagai anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) mewakili Golkar.

penting, hilangnya sebagian otoritas keagamaan mereka.

Secara umum, para pemimpin agama di Indonesia menanggapi perkembangan ideologis dan politik dengan berbagai cara, sebagian karena di masing-masing daerah mereka berhubungan dengan situasi politik lokal. Di Indonesia saat ini, kehidupan beragama belum terintegrasi ke dalam negara politik. Meskipun sejumlah pemimpin agama menduduki posisi birokrasi, sebagian besar elit agama di Indonesia tidak berafiliasi dengan birokrasi, dan dengan demikian itu berarti bahwa otoritas politik tidak bergantung pada otoritas agama. Bagaimanapun, mereka terus memainkan peran penting di Indonesia.

Tingginya tingkat kepatuhan pengikut NU ke NU dan kiai telah menjadi faktor kunci dalam mengarahkan kiai di Madura untuk berinteraksi dengan dunia politik. Ini karena kiai tahu betul bahwa mereka akan mendapat manfaat signifikan dari para pengikut NU, tidak hanya di dunia politik, tetapi juga dalam hal kesejahteraan ekonomi. Tentu saja, kiai beradaptasi dengan baik dengan dunia politik modern. Hal tersebut telah membantu menjelaskan mengapa identitas agama dan budaya orang Madura sering menghadirkan tantangan budaya-politik bagi negara dalam politik lokal, terutama dalam pemilihan umum, pembangunan ekonomi dan masyarakat, dan dalam urusan agama.

Singkatnya, alasan untuk menarik umat Muslim di seluruh dunia ke masalah-masalah keagamaan global disebabkan oleh kebangkitan Islam global dalam beberapa dekade terakhir yang telah memecah bentuk otoritas keagamaan tradisional, yang akhirnya menghasilkan tokoh-tokoh baru kesalehan publik, dan menciptakan publik baru tempatajaran Islam disusun dan diperebutkan (Hoesterey, 2012: 38). Meningkatnya tingkat pendidikan dan kebangkitan media komunikasi baru juga telah berkontribusi pada munculnya ruang publik tempat sejumlah besar orang menginginkan hak suara dalam isu-isu politik dan agama. Hasilnya adalah tantangan untuk otoritarianisme, fragmentasi otoritas agama dan politik, dan semakin terbukanya diskusi tentang isu-isu yang berkaitan dengan 'kebaikan bersama' dalam Islam (Salvatore dan Eickelman, 2004:xi). Di Indonesia, seiring dengan meningkatnya kesadaran umat Islam untuk menunjukkan diri mereka religius di ruang publik, Islam telah semakin berubah menjadi perhatian publik dan

menjadi bagian dari ekspresi politik, transaksi hukum, kegiatan ekonomi, dan praktik sosial dan budaya (Hasan, 2009: 230).

Penutup

Sebagai daerah yang dipengaruhi oleh Kesultanan Banten di masa lalu, Banten umumnya dikenal sebagai daerah keagamaan tradisional. Jelas, keprihatinan komunal di Banten dalam masalah agama dipengaruhi oleh lingkungan dan pengalaman budaya dan agama di sekitarnya. Namun, kedatangan Muslim kelas menengah perkotaan yang sebagian besar bermigrasi dari kota-kota yang lebih besar dan lebih maju, serta munculnya generasi baru Muslim di Banten dan kota-kota sekitarnya yang tinggal di daerah tersebut telah secara signifikan mengubah lanskap ekspresi budaya dan agama dari tradisi keislaman di Banten.

Tidak seperti Aceh atau Banten saat ini, yang telah dianggap sebagai daerah dengan kepatuhan Islam yang sangat kuat dan yang tampaknya semakin berorientasi pada syariah, Madura cenderung berpegang teguh pada nilai-nilai dan norma-norma Islam tanpa menyangkal keberadaan budaya lokal, yang pada kenyataannya mendukung setiap budaya menunjukkan bahwa Islam dan tradisi lokal dapat hidup berdampingan. Namun demikian, penciptaan otoritas keagamaan di Madura juga terus melibatkan interaksi yang kompleks antara dua pihak: ekspresi lokal dari Islam dan pemahaman serta praktik-praktik keislaman asing. Akibatnya, seperti di Banten, di Madura juga saat ini telah terjadi fragmentasi umat, suatu kondisi yang diperburuk oleh maraknya polarisasi politik populer sejak pemilihan presiden 2014.

Kini telah muncul perdebatan mengapa kekuatan Islam telah menghadirkan tantangan bagi negara-negara sekuler di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Tampaknya Indonesia telah menjadi tempat munculnya hubungan yang sangat kompleks antara Islam dan politik selama tahun-tahun terakhir Orde Baru dan tahun-tahun pertama pasca Orde Baru. Kita harus ingat bahwa Banten, Madura, dan Indonesia pada umumnya memiliki banyak contoh tentang bagaimana Islam dapat bertindak sebagai kekuatan positif, dan bagaimana para pelaku agama, budaya, dan pejabat negara menjadi kekuatan yang positif bagi demokrasi, walaupun kita juga perlu mencatat bahwa seringkali Islam dan aktor-aktor ini memainkan peran non-

demokratis sepanjang sejarah pada saat yang bersamaan.

Singkatnya, penulis berpendapat bahwa baik di Banten dan Madura saat ini, pendefinisian Islam dan penciptaan otoritas keagamaan oleh kelompok-kelompok yang bertikai sering ditandai oleh tanggapan yang saling bertentangan dalam hubungan yang kompleks dan berfluktuasi. Hubungan tersebut melibatkan fenomena kontestasi antara varian Islam Indonesia dan fragmentasi umat di Indonesia yang semakin terdemokratisasi dan terislamisasi. Banten dan Madura hanyalah dua contoh saja, sedangkan keadaan yang sama juga sedang terjadi di daerah-daerah perkotaan lain di Indonesia.

Daftar Pustaka

- Alimi, Moh. Yasir. (2014). "Local Repertoires of Reasoning and the Islamist Movement in Post-Authoritarian Indonesia". *Indonesia and the Malay World* 42, No. 122 (2014): 24–42.
- Atsushi, Ota. (2006). *Changes of Regime and Social Dynamics in West Java: Society, State and the Outer World of Banten 1750-1830*. Leiden and Boston: Brill.
- Bakhri, Mokh. (2006). Syaiful. *Syaichona Kholil Bangkalan: Kiai Legendaris dari Madura*. Pasuruan: Cipta Pustaka Utama.
- Berger, Peter. (1992). *A Far Glory: The Quest of Faith in an Age of Credulity*. New York: Doubleday.
- Bruinessen, Martin van. (1994). "Pesantren and Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning". In *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*, edited by Wolfgang Marschall. Bern: Institute of Ethnology, University of Bern.
- Bruinessen, Martin van. (1995a). "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate". *Archipel* 50: Banten Histoire d'une Region (1995a): 165-199.
- Bruinessen, Martin van. (1995b). "Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society". In *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*, edited by Kees van Dijk, Huub de Jonge, and Elly Touwen-Bouwsma. Leiden: KITLV Press.

- Bruinessen, Martin van. (2015). "Ghazwul Fikri or Arabization? Indonesian Muslim Responses to Globalization". In *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, edited by Ken Miichi and Omar Farouk. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Buehler, Michael. (2014). "Elite Competition and Changing State-Society Relations: Shari'a Policymaking in Indonesia". In *Beyond Oligarchy: Wealth, Power, and Contemporary Indonesian Politics*, edited by Michele Ford and Thomas B. Pepinsky. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program Publications.
- Dhofier, Zamakhsyari. (1982). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.
- Eickelman, Dale F. and James Piscatori. (1996). *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Fealy, Greg. (2008). "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia". In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by Greg Fealy and Sally White. Singapore: ISEAS.
- Hall, Stuart and David Held. (1989). "Citizens and Citizenship". In *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, edited by Stuart Hall and Martin Jacques. London: Verso.
- Hamayotsu, Kikue. (2002). "Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective". *Pacific Affairs* 75, No. 3 (2002): 353-375.
- Hasan, Noorhaidi. (2009). "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere". *Contemporary Islam* 3 (2009): 229-250.
- Hefner, Robert W. (2005). "Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics". In *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, edited by Robert W. Hefner. Princeton: Princeton University Press.
- Hicks, Jacqueline. (2012). "The Missing Link: Explaining the Political Mobilisation of Islam in Indonesia". *Journal of Contemporary Asia* 42, No. 1 (2012): 39-66.
- Hoesterey, James B. (2012). "Prophetic Cosmopolitanism: Islam, Pop Psychology, and Civic Virtue in Indonesia". *City & Society* 24, Issue 1 (2012): 38-61.
- Hoesterey, James B. and Marshall Clark. (2012). "Film Islami: Gender, Piety and Pop Culture in Post-Authoritarian Indonesia". *Asian Studies Review* 36, Issue 2 (2012): 207-226.
- Howell, J.D. (2008). "Modulations of Active Piety: Propessors and Televangelists as Promoters of Indonesian Sufism". In *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by Greg Fealy and Sally White. Singapore: ISEAS.
- Howell, J.D. (2013). "'Calling' and 'Training': Role Innovation and Religious De-differentiation in Commercialised Indonesian Islam". *Journal of Contemporary Religion* 28, No. 3 (2013): 401-419.
- Ismail, Salwa. (2006). *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London and New York: I.B. Tauris.
- Jonge, Huub de. (1989). *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam: Suatu Studi Antropologi Ekonomi*. Jakarta: Gramedia.
- Kartodirdjo, Sartono. (1966). *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course, and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Kitiarsa, Pattana. (2008). "Introduction: Asia's Commodified Sacred Canopies". In *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*, edited by Pattana Kitiarsa. London and New York: Routledge.
- Kuntowijoyo. (1988). "Islam and Politics: The Local Sarekat Islam Movements in Madura, 1913-20". In *Islam and Society in Southeast Asia*, edited by Taufik Abdullah and Sharon Siddique. Singapore: ISEAS.
- Kuntowijoyo. (2002). *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura, 1850-1940*. Yogyakarta: Matabangsa.
- Lim, Francis Khok Gee. (2009). "Charismatic Technology". In *Mediating Piety: Technology and Religion in Contemporary Asia*, edited by Francis Khok Gee Lim. Leiden and Boston: Brill.

- Lukens-Bull, Ronald. (2008). "Commodification of Religion and the 'Religification' of Commodities". In *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, edited by Pattana Kitiarsa. London and New York: Routledge.
- Macintyre, Andrew. (1991). *Business and Politics in Indonesia*. North Sydney, NSW: Allen and Unwin.
- Millie, Julian *et. al.* (2014). "Post-authoritarian Diversity in Indonesia's State-owned Mosques: a Manakiban Case Study". *Journal of Southeast Asian Studies* 45, Issue 2 (2014): 194-213.
- Moertono, Soemarsaid.(1981). *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. Ithaca, NY: Cornell University, Southeast Asia Program, Cornell Modern Indonesia Project.
- Morris, Eric Eugene. (1983). *Islam and Politics in Aceh: A Study of Center-Periphery Relations in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mushaben, Joyce Marie. (2008). "Gender, Hip Hop and Pop-Islam: the Urban Identities of Muslim Youth in Germany". *Citizenship Studies* 12, Issue 5 (2008): 507-526.
- Muzakki, A. (2008). "Islam as a Symbolic Commodity: Transmitting and Consuming Islam through Public Sermons in Indonesia". In *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, edited by Pattana Kitiarsa. London and New York: Routledge.
- Pohl, Florian. (2006). "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia". *Comparative Education Review* 50, No. 3 (2006): 389-409.
- Pribadi, Yanwar. (2008). "Jawara in Banten: Their Socio-Political Roles in the New Order Era 1966-1998". MA Thesis, Department of Islamic Studies, Leiden University.
- Pribadi, Yanwar. (2018). *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*. London and New York: Routledge.
- Pudjiastuti, Titik. (2000). "Sadjarah Banten: Suntingan Teks dan Terjemahan Disertai Tinjauan Aksara dan Amanat". Ph.D. Thesis, Universitas Indonesia.
- Rachman, Saifur. (2001). *Biografi dan Karomah Kiai Kholil Bangkalan: Surat kepada Anjing Hitam*. Jakarta: Pustaka Ciganjur.
- Rakhmani, Inaya. (2014). "The Commercialization of Da'wah: Understanding Indonesian Sinetron and Their Portrayal of Islam". *The International Communication Gazette* 76, No. 4-5 (2014): 340-359.
- Ricklefs, M.C. (2007). *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions, c. 1830-1930*. Leiden: KITLV Press.
- Ricklefs, M.C. (2013). "Religious Elites and the State in Indonesia and Elsewhere: Why Takeovers are so Difficult and Usually Don't Work". In *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, edited by Hui Yew-Foong. Singapore: ISEAS.
- Saby, Yusny. (1995). "Islam and Social Change: The Role of the Ulama in Acehese Society". Ph.D. Thesis, Temple University.
- Sakai, Minako and Amelia Fauzia. (2004). "Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism on the Rise?". *Asian Ethnicity* 15, No. 1 (2014): 41-61.
- Salvatore, Armando and Dale Eickelman. (2004). "Preface: Public Islam and the Common Good". In *Public Islam and the Common Good*, edited by Armando Salvatore and Dale Eickelman. Leiden and Boston: Brill.
- Tan, Charlene. (2011). *Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia*. London and New York: Routledge.
- Tanuwidjaja, Sunny. (2010). "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline". *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs* 32, No. 1 (2010): 29-49.
- Tihami, M.A. (1992). "Kiyai dan Jawara di Banten: Studi tentang Agama, Magi, dan Kepemimpinan di Desa Pasanggahan Serang, Banten". MA Thesis, Universitas Indonesia.

- Touwen-Bouwsma, Elly. (1992). "The Ulama of Madura: Rise and Expansion of a Religious Regime". In *Faith and Polity on Religion and Politics*, edited by Mart Bax, Peter Kloos and Adrianus Koster. Amsterdam: VU University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. (2003). "The News in the Provinces". In *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia*, edited by Renato Rosaldo. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press.
- Wilson, Ian Douglas. (2003). "The Politics of Inner Power: The Practice of Pencak Silat in West Java". Ph. D Thesis, Murdoch University.
- Woodward, Mark. (2011). *Java, Indonesia and Islam*. Dordecht etc.: Springer.
- Zainalfattah. (1951). *Sedjarah Tjaranya Pemerintahan di Daerah-daerah di Kepulauan Madura dengan Hubungannya*. Pamekasan: The Paragon Press.

