

**NEO SUFISME DAN GERAKAN SOSIAL AGAMA-POLITIK DI MADURA**  
Studi Gerakan Islamisme Aliansi Ulama Madura (AUMA) dalam Dinamika Religio-Politik  
Masyarakat Madura

**Abd Hannan**

Institut Agama Islam Negeri Madura

[hannan.taufiqi@gmail.com](mailto:hannan.taufiqi@gmail.com)

**Erie Haryanto**

Institut Agama Islam Negeri Madura

[erie.mh@gmail.com](mailto:erie.mh@gmail.com)

**Abstract:** Madura society are identical with people who have religiosity, one form of their religiosity is in the strong influence of religious symbols. In this context, religious groups such as the Madura ulama alliance (AUMA), is a contemporary Islamic movement that has significant influence, not only in terms of social religion, but also social politics. The study entitled, Neo Sufism and the Contemporary Social-Political Religion Movement in Madura. Some crucial issues discussed are; the concept of neo sufism from Fazlur Rahman, and Islamic religious-political social movements in Madura (AUMA). The two main issues above are then elaborated in two research questions; 1) What is the definition of neo sufism 2) How does the existence of AUMA, as a contemporary Islamic neo-Sufism movement, play a strategic role and function in the social dynamics of the religious-political community of Madura? This study is a field study based on qualitative research. The data in this paper were obtained through two sources, namely primary and secondary. The written findings contain an explanation of the existence of AUMA as a contemporary neo Sufism movement on Madura; the strategic role of AUMA's neo sufism in the social dynamics of the Madurese religious-political community. Generally, this paper has made a major contribution in terms of explaining the dynamics and social discourse of the religious-political community of Madura, and the strategic role and function of the neo sufism religious group (AUMA) in the socio-political context of the local community.

**Keywords:** the Madura ulama alliance (AUMA), Neo sufism, Islamism

## PENDAHULUAN

Secara sosiologis, harus diakui kajian tentang realitas dan kehidupan masyarakat Madura sejauh ini menjadi salah satu tema yang tidak saja penting, namun juga menarik. Penting karena membicarakan satu bangunan sistem sosial yang masih kental dengan nilai-nilai tradisional.<sup>1</sup> Term tradisional di sini merujuk pada kehidupan masyarakat Madura, yang dalam tradisi dan kebudayaan mereka senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai lokalitas. Adapun tergolong menarik, karena ketika membicarakan realitas

<sup>1</sup> Tatik Hidayati, "Perempuan Madura antara Tradisi dan Industrialisasi", *Jurnal Karsa*, Vol. 16, No. 2 (2009), 66.



keagamaan Madura, maka kita akan dihadapkan pada satu ciri lokalitas yang kental dengan sebutan religius. Beberapa simbol dan lembaga keagamaan, seperti halnya kyai, pesantren, dan ormas keislaman *Nahdhatul Ulama'* (NU), kesemuanya merupakan unsur keagamaan yang sejauh ini melekat kuat dalam tradisi, sistem, dan struktur masyarakat Madura.<sup>2</sup> Dapat dikata, pesantren, kyai, dan ormas keislaman NU adalah tiga unsur keagamaan yang memiliki peran dan pengaruh signifikan. Tidak saja dalam hal keagamaan, namun juga pada aspek sosialnya seperti budaya, pendidikan, bahkan ke ranah paling tabu sekalipun, politik, misal.<sup>3</sup>

Dalam lingkup yang luas, studi tentang Madura sesungguhnya sudah sering dilakukan. Baik dari perspektif kebudayaan, sosiologi, politik, ekonomi dan lintas keilmuan lainnya. Dalam hal kebudayaan, studi kebudayaan Madura pernah dilakukan oleh Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Madura; Madura 1850-1940* (1940), di mana dirinya menganalisa jalannya perubahan sosial, struktur masyarakat Madura yang terjadi dalam kurun waktu 1850-1940. Dalam hasil studinya, Kuntowijoyo menemukan fakta, bahwa tipe ekologi Madura yang khas membentuk pola permukiman yang relatif terpencar. Dengan ekologi itu juga, masyarakat Madura memiliki kecenderungan melakukan migrasi ke luar daerah.<sup>4</sup> Dalam hal keagamaan, kajian seputar pesantren Madura juga telah banyak dilakukan, salah satunya diangkat dalam buku Said Abdullah (2010), *Pesantren Madura, Jati Diri, dan Pencerahan Masyarakat*. Menurutnya, keberadaan pesantren di kalangan masyarakat Madura bukan saja berkedudukan sebagai lembaga keagamaan, namun juga merupakan representasi model keislaman lokal yang sarat dengan sistem hierarkis<sup>5</sup>

Sedangkan dalam hal politik, studi tentang Madura juga ditulis oleh Abdur Rozaki (2004), *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kyai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*, dalam studinya ini, Rozaki melihat Madura sebagai sebuah realitas politik yang selama ini ada di bawah kendali dua rezim kembar, yakni kyai dan blater. Rozaki menemukan fakta bagaimana keduanya mempunyai pengaruh besar dalam menentukan peta politik dan distribusi kekuasaan di lingkungan Madura.<sup>6</sup> Menariknya, pola distribusi kekuasaan tersebut hingga sekarang masih tetap terjaga dengan baik. Bahwa kekuatan kelas sosial seperti kyai, pesantren, dan blater masih memegang peran sentral dalam realitas sosio kultur masyarakat Madura. Studi Rozaki di sini memiliki keselarasan dengan kajian yang dilakukan Moh Ishaq Abdus Salam (2015), *Reproduksi Kekuasaan kyai; Penggunaan Sarana Ideologi dan Kekuasaan dalam Pemilukada Bangkalan*.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Abd Hannan, "Hegemoni Religio-Kekuasaan dan Transformasi Sosial; Mobilisasi Jaringan Kekuasaan dan Keagamaan Kyai dalam Dinamika Sosio-Kultural Masyarakat Madura," dalam *Jurnal Sosial Budaya*, Vol. 16, No. 1 (Juni 2019), 10.

<sup>3</sup> Abd Hannan, *Fanatisme dan Stigma Sosial Pesantren Miftahul Ulum Terhadap Kelompok Muhammadiyah di Pamekasan* (Surabaya: Tesis FISIP Universitas Airlangga, 2017), 147.

<sup>4</sup> Kuntowijoyo. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, terj. Mahmoed Effendhie (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), 67.

<sup>5</sup> Said Abdullah. *Pesantren, Jati Diri dan Pencerahan Masyarakat*, Cet. I (Sumenep: Said Abdullah Istitute Publishing, 2010), 34.

<sup>6</sup> Abdur Rozaki. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kyai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), 21.

<sup>7</sup> Moh. Ishaq Abd Salam, "Reproduksi Kekuasaan Kyai; Penggunaan Sarana Ideologi dan Kekuasaan dalam Pemilukada Bangkalan", (Tesis FISIP Universitas Airlangga Surabaya, 2015), 56.



Jika mengacu pada sekian studi di atas, maka dapat dipastikan bahwa realitas sosio kultur masyarakat Madura selain kental dengan nilai hierarki, pun juga identik dengan sistem dan struktur sosial yang identik dengan nilai-nilai keagamaan. Terutama yang berpusat pada simbol dan struktur keislaman seperti kyai, pesantren, dan ormas keislaman. Dalam kaitan ini, harus diakui unsur-unsur kekuasaan dan keagamaan yang terbangun dalam nama besar dan kharismatik kyai, pesantren, dan organisasi sosial keagamaan seperti Aliansi Ulama Madura (AUMA), nyatanya tidak saja mengambil tempat dalam proses transformasi sosial keagamaan, namun turut pula memengaruhi jalannya distribusi kekuasaan dan dinamika sosial politik di daerah setempat, terutama dalam sektor sosial politik.

Berangkat dari kenyataan di atas, studi ini memuat kepentingan khusus untuk mengkaji dan mendeskripsikan secara mendalam berbagai hal yang berkenaan dengan gerakan sosial religio-politik kontemporer di lingkungan masyarakat Madura, dalam hal ini adalah Aliansi Ulama Madura (AUMA) sebagai wujud gerakan neo sufisme di Madura. Sekian persoalan yang berkenaan dengan peran dan fungsi strategis gerakan Aliansi Ulama Madura (AUMA) dalam dinamika religio-politik masyarakat Madura, peran dan kedudukan tokoh keagamaan lokal (baca: kyai) sebagai aktor intelektual gerakan AUMA, kesemuanya merupakan pokok permasalahan yang akan banyak diuraikan dalam kajian ini.

## PEMBAHASAN

### Neo Sufisme; Sebuah Tinjauan Teoritik

Fazlur Rahman (dalam Bachtiar, 2015) sebagai pemikir yang pertama kali memperkenalkan term neo sufisme, dirinya mengartikan neo sufisme sebagai bentuk sufisme abad modern, dirinya memiliki perhatian sama terhadap syariat namun pada saat bersamaan tidak terhalusinasi oleh pandangan mistisisme dan filosofis skolastis.<sup>8</sup> Selain dari itu semua, menurut Fazlur Rahman, neo sufisme memiliki kesadaran mendalam dan daya kritis kuat terhadap pembangunan manusia, keberpihakan pada nilai-nilai humanisme, memperjuangkan nilai-nilai keadilan, penolakan terhadap segala bentuk imperialisme, dan perlawanan terhadap sistem kekuasaan.<sup>9</sup> Singkatnya, neo sufisme sebagai wujud sufisme baru, dalam pengertiannya tidak saja berkuat dalam persoalan keagamaan, namun lebih dari itu turut pula menysasar aspek sosial hingga aspek ketatanegaraan yang bersentuhan langsung dengan tatakelola negara-bangsa, kekuasaan, dan kepemimpinan (baca: politik).

Untuk menguatkan pembacaannya tersebut, Fazlur Rahman (1984) kemudian mencirikan neo sufisme dengan gerakan keislaman yang senantiasa mengendapkan sikap puritan. Demikian terjadi karena besarnya pengaruh pemikiran Ibnu Taimiyyah, sosok ulama salaf yang tercatat sebagai aktor intelektual kelahiran sufisme modern di zamannya. Secara keagamaan, Ibnu Taimiyyah dikenal sebagai ulama garis kanan yang berpegang teguh pada ajaran guru besarnya, Imam Hanbali.<sup>10</sup> Pada masanya, dirinya dikenal sebagai ulama salaf yang tegas menolak segala bentuk pengkultusan terhadap

<sup>8</sup> Hasnan Bachtiar, "Gagasan dan Manifestasi Neo-Sufisme dalam Muhammadiyah: Sebuah Analisis Teoretik", *Afkaruna: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 11 No. 2 (2015), 18.

<sup>9</sup> Otoman, "Pemikiran Neo-Sufisme", dalam *Jurnal Tamaddun*, Vol. 13, No. 2 (2013): 9

<sup>10</sup> Farrukh, *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam, or Public Policy in Islamic Jurisprudence* (Beyrouth; Khayats, 1966), 5.



tradisi keagamaan yang tidak memiliki landasan cukup kuat dan membelakangi akal sehat seperti *bid'ah*, *takhayul*, *khurafat*, dan *taqlid* dalam beragama.<sup>11</sup> Karena sikapnya itu, ide-ide *tajdid* (pembaruan) dan *ijtihad* dalam beragama menemukan dunianya kembali. Atas dasar kenyataan inilah, Fazlur Rahman menyebut gaya puritan neo sufisme, sebagaimana diwariskan oleh ajaran Ibnu Taimiyyah, sebagai kombinasi paling ideal aliran fundamentalisme Islam.<sup>12</sup>

Kedudukan neo sufisme sebagai kombinasi terbaik fundamentalisme islam, pada gilirannya mengundang daya tarik tersendiri, sehingga berhasil masuk pada skop yang lebih luas. Neo sufisme pun tidak saja dipahami sebagai instrument dalam berislam, namun turut dipahami sebagai landasan ideologis keseluruhan hidup. Baik itu dalam bersosial, berbudaya, bahkan hingga menyangkut dunia politik. Puncak dari semuanya adalah ketika neo sufisme menjadi dasar filosofis perjuangan kaum Islam puritan untuk menciptakan satu sistem pemerintahan yang sejalan dengan semangat perjuangan mereka. Pada masa ini, sistem dan ajaran ortodoksi sebagai paradigma keislaman neo sufisme disebarkan secara massif. Melalui perjuangan politis inilah, ortodoksi Islam dan ajaran Ibnu Taimiyyah secara keseluruhan, mengambil tempat dalam diskursus keislaman dunia, bahkan ke dalam ruang politik pemerintahan sekalipun.

Berkenaan dengan ini, sebagaimana dijelaskan oleh Hermansyah (2013), gerakan politis neo-sufisme secara umum dapat dilacak pada gerakan Muhanmad bin Abdul Wahab (1701 - 1793 M) dengan Wahabiyahnya di Saudi, dan gerakan Sanusiah di Libia.<sup>13</sup> Di Saudi, gerakan politis neo sufisme ditandai oleh aksi puritanisme untuk kembali pada sistem dan ajaran Islam ortodoks. Berisi seruan untuk kembali kepada al-Qur'an dan sunnah *an sich* sebagai sumber Islam tunggal. Aroma politis dalam gerakan ini tercium jelas ketika menjalin afiliasi dengan rezim penguasa. Begitupun dengan Sanusiah di Libia. Gerakan ini dipimpin oleh Muhammad ibn 'Ali al-Sanusi (1787-1859). Ditandai oleh aksi puritanisme, seruan massif untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah.<sup>14</sup> Dengan demikian, neo sufisme sebagai bagian dari gerakan politik bermakna klaim diri, bahwa sistem ortodoksi Islam adalah moralitas paling fundamental untuk menegaskan pegangan religio-politik kaum muslim pada masanya.

Di Indonesia sendiri, upaya pemurnian dan penguatan Islam melalui jalur ganda, yakni penanaman nilai Islam sufistik dan gerakan politis, sejatinya telah lama muncul. Hal ini nampak jelas dari kian berkembangnya aneka ragam gerakan dan pemahaman Islam kontemporer yang tersebar luas di banyak daerah. Terutama di beberapa daerah yang memiliki basis kebudayaan dan tradisi keagamaan yang kuat, Madura, misalnya. Dalam kaitan ini, keberadaan gerakan keislaman kontemporer di Madura, yakni Aliansi Ulama Madura (AUMA) dapat dilihat sebagai representasi neo sufisme Islam di Madura. Demikian nampak jelas dari visi dan model gerakan keislaman mereka, yang tidak saja beroperasi melalui sektor keagamaan, namun juga melalui sektor politik praktis. Penjelasan lebih mendalam tentang kedudukan AUMA sebagai neo sufisme lokal di lingkungan masyarakat madura, akan dijelaskan pada sub bab berikut.

<sup>11</sup> Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), 267.

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 79.

<sup>13</sup> Hermansyah, "Neo Sufisme", 116.

<sup>14</sup> Trimmingham, J. Spencer, *Mazhab Sufi*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1999), 121.



## DESKRIPSI GERAKAN ALIANSI ULAMA MADURA [AUMA] DALAM DINAMIKA RELIGIO-POLITIK MASYARAKAT MADURA

Gerakan islamisme Aliansi Ulama Madura (AUMA) merupakan perkumpulan ulama/kyai lokal Madura yang usianya masih sangat muda. Dideklarasikan di Pondok Pesantren Nurul Kholil Bangkalan, Madura, bertepatan pada tanggal 31 Oktober 2015. Secara kepengurusan di tingkat pusat, AUMA sebenarnya sudah terbentuk sejak tanggal 21 Juli 2015 di PP Darul Ulum Banyuwangi, Pamekasan Madura. Menariknya, sekalipun AUMA diresmikan di Bangkalan, namun Kantor Pusat AUMA sendiri bertempat di Pamekasan. Tepatnya di Desa Lenteng, Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan.<sup>15</sup>

Secara sosiologis, kelahiran AUMA di Madura dilatari oleh banyak hal, terutama yang bersentuhan dengan isu-isu krusial keislaman. Baik yang berasal dari isu keislaman di level lokal maupun nasional. Secara umum, sekian faktor krusial tersebut dapat dikelompokkan pada satu faktor utama, yakni menyangkut persoalan keislaman yang saat itu menimpa berbagai penjuru Indonesia. Salah satu isu paling krusial adalah peristiwa pembakaran Masjid di Tolikara, Papua. Pembakaran Masjid Tolikara menjadi pendorong utama lahirnya AUMA. Pada saat itu, para tokoh Islam yang tergabung dalam barisan ulama dan kyai-kyai Madura merasa risau dan gelisah atas apa yang menimpa masyarakat muslim di Tolikara. Lebih-lebih, banyak penganut muslim di sana yang berasal dari daerah Madura, seperti Sampang dan Bangkalan.

Pada gilirannya, kerisauan tersebut kemudian mereka salurkan dalam wujud kegiatan keagamaan. Yakni berupa kegiatan *istighasah* dan doa bersama untuk keberadaan muslim Tolikara, sambil lalu berharap supaya pemerintah saat itu adil mengambil sikap terkait peristiwa Tolikara.<sup>16</sup> Berbagai kyai, ulama, dan para tokoh lintas organisasi Islam Madura berkumpul dalam kegiatan ini. Baik yang memiliki latar keislaman NU, Muhammadiyah, Sarekat Islam (SI), al-Irsyad, dan sebagainya. Sejak pertemuan inilah muncul inisiatif mendirikan semacam perkumpulan atau asosiasi resmi, dengan tujuan sebagai wadah memperjuangkan masyarakat muslim, khususnya ulama/kyai. Inisiasi perkumpulan atau asosiasi inilah yang kemudian melahirkan nama AUMA. Pada saat bersamaan, KH. H. Ali Karrar Shinhaji yang saat itu tercatat sebagai aktor intelektual di balik perkumpulan kyai atau ulama lintas organisasi ini, kemudian secara aklamasi didaulat menjadi ketua AUMA. KH. H. Ali Karrar sendiri merupakan ulama salaf berpengaruh di Madura. Dirinya dikenal sebagai ulama sepuh berpengaruh yang gigih memperjuangkan (politik) Islam. Baik di level lokal hingga nasional.

Jika diamati secara mendalam, model pergerakan AUMA di atas menjalin keselarasan dengan visi misi AUMA yang memiliki totalitas diri bergerak di jalan dakwah. Hal tersebut tergambar jelas dalam agenda utama mereka, di mana AUMA mempunyai semangat besar untuk memperjuangkan, memurnikan, memerangi, dan membersihkan segala bentuk penyimpangan keagamaan di kalangan masyarakat Madura. Berkenaan dengan ini, terdapat empat sasaran pokok yang menjadi target utama kerja AUMA,

<sup>15</sup> KH Ali Karrar Shinhaji (Ketua AUMA), *Wawancara*, Pamekasan 01 Agustus 2018.



yakni paham Syiah, Wahabi, Liberal, dan penista agama. Empat sasaran kerja ini mereka terjemahkan dalam sebutan SYIBILIP.

Berkenaan dengan ini, KH. H. Ali Karrar selaku ketua AUMA menuturkan:

“..Untuk lebih jelasnya tujuan awal paling mendasar dari AUMA di sini hanya empat. Aaaa.. untuk meluruskan, memperjuangkan memerangi membersihkan Madura dari empat paham, kita singkat menjadi SYIBILIB, Syiah, liberal, wahabi, dan penista agama. nah.... Fokus kita di dalam empat hal disini. Memberikan penjelasan kepada masyarakat atas setiap aksi-aksi kita, aaaa.. apa ya.. yang berhubungan dengan empat hal di sini. Dengan pemahaman dan penejelasan tentang syiah, liberal, wahabi, bersama penista agama. Inilah, apa.... Tujuan berdirinya AUMA awalnya...”.<sup>17</sup>

Sampai pada batasan ini, berdasarkan data dan fakta lapangan di atas, sangat jelas bagaimana besarnya pengaruh AUMA. Terutama menyangkut visi-misi penyebaran, penguatan, dan perjuangan keagamaan mereka di bumi Madura, Pamekasan pada khususnya. Baik dalam level ideologis, maupun praktis. Pada level ideologis, AUMA berpegang pada kultur keagamaan yang berpijak pada paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* dan didasari pada sumber-sumber Islam, al-Qur’ân, Sunnah, Ijmâ’, dan Qiyâs. Dirinya berkomitmen kuat untuk senantiasa berpegang teguh pada ajaran keislaman warisan ulama *manhajus salafusholih*. Pola dan pandangan keislaman mereka begitu normatif dan tekstual. Karenanya, dalam beberapa hal, mereka seringkali menolak berbagai term masa kini yang dianggap oleh mereka tidak sejalan dengan syariah Islam. Seperti istilah pluralism, term-term toleransi yang berkembang dalam pengertian masa kini. Bahkan hingga menyangkut isu-isu keislaman yang belakangan tengah ramah diperdebatkan banyak kalangan, seperti isu Islam Nusantara.

Adapun pada level praktis, dalam banyak kesempatan, AUMA seringkali melakukan aksi protes terkait dinamika sosial keagamaan di Pamekasan. Seperti aksi penggerebekan dan penutupan tempat lokalisasi di Ponteh, Kecamatan Larangan, Kabupaten Pamekasan. Kemudian aksi penutupan paksa tempat resto dan karaoke Wiraraja dan Terang Bulan yang berada di Tlanakan Pamekasan. Konsistensi AUMA sebagai gerakan islamisme kontemporer di Pamekasan, bukan saja bergriya di sektor sosial, namun juga bergerak ke wilayah teologis yang berkaitan dengan kegiatan *ubudiyah*. Yakni melakukan upaya purifikasi keagamaan. Memberi penyadaran kepada masyarakat Pamekasan perihal amalan-amalan keagamaan yang menurut mereka belum sejalan dengan substansi ajaran Islam itu sendiri. Untuk menjalankan agenda purifikasi ini, AUMA membekali masyarakat dengan sebuah buku/kitab khusus. Berisikan dalil dan tuntunan mengenai bagaimana menjalankan amalan-amalan keagamaan yang sesuai dengan tuntunan dan ajaran Rosulullah SAW.

### **AUMA dan Gerakan Neo Sufisme Religio-Politik di Madura; sebuah Analisa Teoritik**

Jika menilik trend perkembangan Islam dewasa ini, ada banyak gejala sosial memperlihatkan bangkitnya Islam ke dalam faksi dan aliran. Meminjam istilah Clifford Geertz (1926-2006), Islam di abad ini tengah mengalami proses involusi, tahap di mana dirinya mengalami perkembangbiakan bentuk dan macamnya akibat derasnya arus

<sup>17</sup> KH Ali Karrar Shinhaji (Ketua AUMA), *Wawancara*, Pamekasan 01 Agustus 2018.



globalisasi dan modernisasi di segala sektor, terutama di sektor agama (baca: postmodernisme).<sup>18</sup> Satu dari sekian banyak faksi yang muncul di era ini adalah kelompok Islam puritan. Kelompok Islam kanan yang memiliki spirit besar melakukan agenda purifikasi, sembari melakukan gerak politik aktif di tengah masyarakat. Tidak jarang kelompok ini menjalankan mobilisasi masyarakat di kalangan akar rumput melalui narasi agung agama, serta retorika suci dengan menggunakan jargon pembelaan panji agama dan sebagainya. Dalam diskursus keislaman sekarang, kelompok dengan semangat menggebu melakukan agenda pemurnian Islam melalui jalan purifikasi dan politik, umumnya dikenal sebagai penganut Islam kanan. Dalam sebutan lebih spesifik, Fazlur Rahman menyebutnya Islam neo sufisme.<sup>19</sup> Berkenaan dengan studi ini, keberadaan gerakan Aliansi Ulama Madura (AUMA) sebagai gerakan Islam kontemporer Madura, yang di satu sisi memiliki visi memurnikan ajaran Islam, dan di sisi lain melibatkan dirinya dalam kontestasi politik lokal, dapat diklaim sebagai wujud neo sufisme kontemporer di Madura.

Jika dikaitkan dengan diskursus neo sufisme Fazlur Rahman, peran sosial keagamaan AUMA tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua nilai sekaligus, yakni nilai aktivis dan nilai puritan.<sup>20</sup> Nilai aktivis di sini merujuk pada militansi AUMA dalam menegakkan prinsip dan ajaran Islam, memiliki kegigihan melakukan pembelaan terhadap prinsip keadilan, kemanusiaan, dan kebenaran. Dalam konteks dinamika religio-politik di Madura, sikap militan AUMA tercermin jelas ketika menggelar aksi *sweeping* tempat hiburan, penggereban lokalisasi di Ponteh, Pamekasan. Sedangkan nilai Islam puritan mensyaratkan pada sikap kritis mereka terhadap unsur-unsur keagamaan, baik menyangkut ajaran maupun ritual, yang menurut mereka tidak relevan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Dalam kaitan ini, puritanisme AUMA tercermin jelas pada komitmen mereka untuk menolak ajaran dan paham Islam berbau liberal, sy'ah, hingga menyangkut isu-isu keislaman yang belakangan tengah ramah diperdebatkan banyak kalangan, seperti isu Islam Nusantara. Atas kenyataan ini, muncul pandangan dari beberapa kalangan yang menyebut AUMA sebagai pengikut Islam fundamentalis-radikalis. Demikian karena sikap agama mereka yang lebih condong ke kanan dan bersifat kaku.

Jika merujuk penjelasan Nurcholish Madjid, menyebut neo sufisme sebagai Islam fundamentalis, pada batasan-batasan tertentu sebenarnya sah-sah saja. Meski neo sufisme dan Islam fundamentalis merupakan term berbeda, namun dalam beberapa hal keduanya menyimpan sisi kesamaan. Titik persamaan tersebut ada pada semangat ajaran untuk kembali pada prinsip tunggal Islam, al-Qur'an dan hadist. Selain itu, kesamaan lainnya terletak pada karakter keduanya yang sama-sama mengemban semangat pembaruan (*tajdid*). Meski demikian, terlepas dari sekian persamaan tersebut, para pemikir Islam kontemporer sepakat untuk tidak menyebut neo sufisme sebagai Islam fundamentalis populer. Seruan Islam fundamentalisme untuk kembali kepada prinsip tunggal Islam (al-Qur'an-Hadist) sebatas pada aspek teologi *an sich*. Hal ini relatif beda dengan neo sufisme, dimana dirinya lebih menitikberatkan pada keseimbangan transenden (teologi) dan sosial (*muammalah*), bahkan ke ranah politik sekalipun. Itulah

<sup>18</sup> Abdullah, "Studi Tentang Modernisme Indonesia", dalam *Jurnal Sulesana*, Vol. 8, No. 2, (t.b, 2013), 28.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, 205-206.

<sup>20</sup> Muhamad Nur, *Neo-Sufisme Nurcholish Madjid; Menyegarkan Kembali Pemikiran dan Kehidupan Tasawuf* (Semarang: Pustaka Amanah, 2016), 61.



sebabnya, Nurcholish Madjid menyebut neo sufisme sebagai wajah terbaik fundamentalisme kontemporer, yang sekaligus membedakan dirinya dari fundamentalisme populer.<sup>21</sup> Berdasarkan pembacaan ini, kedudukan AUMA sebagai gerakan islamisme kontemporer di Madura, dalam batasan-batasan tertentu, dapat kita klaim sebagai perwujudan neo sufisme. Dan pada saat bersamaan dapat juga diklaim sebagai fundamentalisme modern, komposisi keagamaan lebih ideal daripada Islam fundamentalisme pada umumnya.

Secara umum, upaya purifikasi AUMA di kalangan masyarakat Madura beroperasi melalui dua pendekatan, yakni pendekatan ideologis, dan pendekatan politis. Pendekatan ideologis lebih bergerak di wilayah pemikiran. Umumnya pendekatan ini mereka jalankan melalui aktivitas pendidikan dan keilmuan. Dalam aspek pendidikan, AUMA berupaya melakukan penyadaran, pencerahan, dan pembelajaran di lingkungan masyarakat mengenai berbagai pemahaman dan ajaran keagamaan yang tidak sejalan dengan prinsip Islam sesungguhnya. Termasuk di dalamnya adalah ritual keagamaan yang bersumber dari tradisi masyarakat, tapi tidak dilandasi oleh penjelasan hadist dan al-Qur'an (*bid'ah*), perilaku mistis yang tidak masuk akal (*takhayul*), mempercayakan kepastian pada benda dan materi (*khurafat*), dan segala perilaku yang menyerupai atau turunan dari ketiganya. Untuk memastikan keberlangsungan dakwah melalui jalur pendidikan di sini, AUMA memanfaatkan jaringan otoritas pesantren. Dalam kaitan ini, setiap anggota AUMA yang berkedudukan sebagai pimpinan pesantren, dituntut berperan aktif menggerakkan fungsi kepesantrenan. Melakukan kegiatan pembelajaran di tingkat sekolah/madrasah, membina masyarakat melalui aktivitas pengajian yang berorientasi pada penguatan akidah atau paham keislaman *ahli sunnah wal jamaah*.

Selain melalui jalur pendidikan, strategi purifikasi Islam yang dijalankan AUMA juga bergerak melalui pendekatan yang sifatnya praktik. Berdasarkan pembacaan peneliti, pendekatan ini umumnya bergerak dalam dua pola, yakni pola birokrasi dan pola kemasyarakatan. Pola birokrasi merujuk pada upaya penguatan daya tawar AUMA di sektor pemerintahan. Hal yang perlu dipertegas di sini bahwa upaya penguatan di sektor pemerintahan bukan dalam rangka memburu kekuasaan, namun lebih pada memanfaatkan jejaring kekuasaan dan birokrasi untuk memperluas jaringan dakwah AUMA. Dalam pandangan AUMA, sulit memperjuangkan agama jika hanya mengandalkan kekuatan agama *an sich*, tanpa melibatkan fungsi dan peran pemerintahan. Hubungan agama dan politik layaknya simbiosis mutualisme, saling memengaruhi dan saling membutuhkan. Karenanya, dalam pandangan AUMA, perjuangan melalui jalan politis dan birokrasi itu adalah wajib. Secara umum, upaya birokratis di sini mencakup tiga aspek, yakni aspek legislatif, aspek eksekutif, dan aspek yudikatif.

Pada ranah legislatif, AUMA mendorong jajaran Dewan Perwakilan Daerah (DPRD) Kabupaten Pamekasan memproduksi perundangan daerah yang memuat semangat Islam. sebaliknya, mereka akan bersikap resisten terhadap perundangan daerah yang menurut mereka berpotensi mendatangkan penyakit atau kerusakan moral di tengah masyarakat, terlebih jika jelas-jelas bertentangan dengan norma dan nilai keislaman. Untuk bisa masuk pada wilayah ini, AUMA berusaha aktif menjalin

<sup>21</sup> Rahman, *Islam and Modernity*, 79.





komunikasi politik dengan jajaran legislatif. Pada momen tertentu, AUMA juga mendorong anggotanya yang dirasa memiliki kapasitas dan kemampuan mumpuni di bidang politik, untuk terjun langsung ke dalam kegiatan politik praktis. Harapannya, melalui perwakilan di kursi legislative akan mengangkat daya kekuatan dan pengaruh AUMA. Sehingga agenda islamisasi melalui jalan konstitusional mudah terwujud.

Sedangkan pada ranah eksekutif, AUMA berupaya menjalin kemesraan dan sinergitas bersama seluruh kepala pemerintahan daerah, yakni bupati dan wakil bupati. Tidak saja di daerah Pamekasan, namun juga ke seluruh pimpinan daerah Madura. Mulai dari Bangkalan, Sampang, Sumenep, dan Pamekasan sendiri. Untuk menjaga sinergitas tersebut, AUMA senantiasa mengadakan kegiatan bersama. Salah satunya adalah menjalin silaturahmi, antara AUMA dengan seluruh pimpinan daerah di Madura. Kegiatan silaturahmi di sini rutin diselenggarakan setiap tahun. Lazimnya kegiatan ini bertepatan dengan peringatan hari besar Islam. Secara substansial, ajang silaturahmi bersama aparat pemerintah memiliki tujuan utama untuk membumikan keislaman di bumi Madura secara menyeluruh dan berkelanjutan.<sup>22</sup> Dalam bahasa lebih spesifik, upaya melalui jalur pemerintahan dapat pula dikatakan sebagai ikhtiar politis, yakni memanfaatkan sumber atau jaringan kekuatan dan kekuasaan kelompok tertentu. Salah satunya adalah turut terlibat aktif melakukan komunikasi dan menjalin kerja sama dengan *platform* kelompok atau ideologi politik tertentu. Namun demikian, sekalipun mereka menjalin kerja sama dengan partai politik, tidak kemudian membuka diri pada semua *platform* parpol. Sebagai ormas keislaman, jaringan afiliasi yang dibangun AUMA hanya berlaku pada partai politik yang seideologi dengan mereka, atau partai yang secara politik memiliki keberpihakan pada ideologi mereka. Beberapa parpol yang pernah menjalin hubungan dengan AUMA adalah partai PPP, PKB. Namun dua partai ini sekarang mereka tinggalkan, karena dianggap sudah tidak sejalan dengan ideologi mereka. Saat ini AUMA tengah menjalin kedekatan dan kerja sama politik dengan PKS dan PAN. Dua partai berideologi Islam yang saat ini dianggap seirama dengan ideologi politik mereka. Sebaliknya, AUMA sendiri sangat menolak untuk membangun komunikasi politik dengan partai yang ideologinya bertentangan dengan mereka, seperti halnya partai PDIP, yang menurut mereka tidak pro kepada agama Islam. Bagi AUMA, PDIP adalah musuh bebuyutan, tidak akan pernah mereka dukung.

Pendekatan birokratis di sini, selain menjadi penjelas atas karakteristik neo sufisme AUMA, juga merupakan bentuk penegasan diri terhadap sikap aktif mereka dalam kehidupan masyarakat. Sikap demikian merupakan prinsip keseimbangan hidup, antara berjuang melalui agama *an sich* dan melalui jalan politis. Memberikan sesuatu berdasarkan porsinya masing-masing, antara pemenuhan aspek esoteris dan eksoteris dalam beragama.<sup>23</sup> Sebagaimana ditanamkan dalam prinsip neo sufisme Ibnu Taymiyyah, Muhammad bin Abdullah bersama gerakan wahabinya, serta Muhammad ibn 'Ali al-Sanusi di Libia.

## KESIMPULAN

Berdasarkan deskripsi di atas, terdapat dua catatan akhir yang menjadi poin penting kajian ini.

<sup>22</sup> KH. H Nawawi Toha (Ketua AUMA Daerah Pamekasan), *Wawancara*, Pamekasan, 2 Agustus 2018

<sup>23</sup> Muhamad, *Neo-Sufisme Nurcholish*, 129.

*Pertama*, Aliansi Ulama Madura (AUMA) merupakan gerakan islamisme kontemporer yang merepresentasikan keberadaan aliran neo sufisme Madura, khususnya di Pamekasan. sekurang-kurangnya, terdapat tiga (3) alasan utama mengelompokkan AUMA sebagai bagian neo sufisme; 1) Baik AUMA ataupun neo sufisme memiliki pola pergerakan sama, di mana keduanya menjalankan visi-misi keagamaan melalui dua pendekatan sekaligus, yakni pendekatan transidental (teologis) yang melandaskan pada agama *an sich*, dan pendekatan sosial (*muammalah*), yaitu suatu pendekatan keagamaan yang dijalankan melalui kegiatan kemasyarakatan dan jalur politis-birokratis; 2) AUMA dan neo sufisme menyimpan semangat keislaman sama, di mana keduanya memiliki spirit melakukan purifikasi, yakni pemurnian Islam secara menyeluruh, baik itu menyangkut aspek teologis maupun aspek ritual; 3) Dalam hal pemahaman, baik AUMA dan neo sufisme mempunyai pola pemahaman keislaman normatif yang melandaskan pada sunni salaf, yakni Islam ortodoks. Semangat Islam ortodoks dalam diri keduanya nampak jelas dari sikap dan perilaku keagamaan yang lebih mengedepankan pembacaan tekstual, berlandaskan totalitas pada prinsip tunggal islam, al-Qur'an dan hadist.

*Kedua*, pandangan ortodoksi Islam AUMA sebagai representasi gerakan tasawuf modern (neo sufisme) di Madura, pada satu sisi dapat menimbulkan efek positif. Sisi positif ini terletak pada status dan peran sosial mereka sebagai gerakan dakwah, yang menanamkan perhatian bukan saja pada aspek penguatan religious di Madura, namun juga pada aspek sosial. Namun pada batasan-batasan tertentu, dapat pula menjadi ancaman bagi stabilitas sosial masyarakat Madura. Khususnya menyangkut harmonisasi hubungan antargolongan dan paham keagamaan (islam) di Madura. Potensi ancaman tersebut disebabkan oleh spirit keagamaan AUMA yang lebih menonjolkan pemahaman kanan yang cenderung kaku dan literalis. Dalam banyak momentum, sikap keagamaan seperti ini mengantarkan AUMA pada pandangan normatif, fundamentalis dan radikal, sehingga berpotensi besar menimbulkan gesekan dengan ormas keislaman lain di luarnya.

## DAFTAR PUSTAKA

t.p, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.

Abdullah, Said. *Pesantren, Jati Diri, dan Pencerahan Masyarakat*, Cet. I. Sumenep: Said Abdullah Istitute Publishing, 2010.

Abd Salam, Moh. Ishaq. "Reproduksi Kekuasaan Kyai; Penggunaan Sarana Ideologi dan Kekuasaan dalam Pemilukada Bangkalan." Tesis, FISIP Universitas Airlangga Surabaya, 2015.

Abdullah. "Studi Tentang Modernisme Indonesia". *Jurnal Sulesana*, Vol. 8, No. 2, 2013.

Bachtiar, Hasnan. "Gagasan dan Manifestasi Neo-Sufisme dalam Muhammadiyah: Sebuah Analisis Teoretik". *Afkaruna: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 11 No. 2, 2015.



- Farrukh. *Ibn Taimiyya on Public and Private Law in Islam, or Public Policy in Islamic Jurisprudence*. Beyrouth; Khayats, 1966.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Hannan, Abd, *Fanatisme dan Stigma Sosial Pesantren Miftahul Ulum Terhadap Kelompok Muhammadiyah di Pamekasan*. Surabaya: Tesis FISIP Universitas Airlangga, 2017.
- \_\_\_\_\_, "Hegemoni Religio-Kekuasaan dan Transformasi Sosial; Mobilisasi Jaringan Kekuasaan dan Keagamaan Kyai dalam Dinamika Sosio-Kultural Masyarakat Madura," dalam *Jurnal Sosial Budaya*, Vol. 16, No. 1, Juni 2019).
- Hidayati Tatik. "Perempuan Madura Antara Tradisi dan Industrialisasi," *Jurnal Karsa*. vol. 16, No. 2, T.b 2009.
- J. Spencer, Trimmingham. *Mazhab Sufi*, terj. Luqman Hakim. Bandung: Pustaka, 1999.
- Kuntowijoyo. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, ter. Mahmoed effendhie. Jogyakarta: Mata Bangsa, 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren, sebuah Potret Perjalanan*, Cet. I. Jakarta: PT. Dian Rakyat, 2002.
- Nur, Muhamad. *Neo-Sufisme Nurcholish Madjid; Menyegarkan Kembali Pemikiran dan Kehidupan Tasawuf*. Semarang: Pustaka Amanah, 2016.
- Otoman. "Pemikiran Neo-Sufisme", *Jurnal Tamaddun*, Vol. 13, No. 2 (2013): 9
- Rahman, Fazlur *and Modernity. Islam*. New York: The Chicago University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Rozaki, Abdur. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kyai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1996.

