

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Membicarakan Madura tanpa membicarakan Islam sama halnya dengan mengabaikan fakta sosiologis tentang pulau Madura.¹ Pandangan hidup masyarakat Madura secara fundamental terkait erat dengan nilai-nilai agama Islam yang telah meresap dan melekat dalam berbagai aspek kehidupannya. Sebagai bagian integral dari identitas sosial dan budaya Madura, Islam bukan sekadar aspek tambahan, tetapi menjadi pondasi yang kokoh dalam membentuk pola pikir dan perilaku masyarakatnya.²

Madura, sebagai sebuah pulau yang kaya akan sejarah dan keberagaman budaya, menjadi rumah bagi masyarakat yang mayoritas beragama Islam. Sebagai agama yang dominan di wilayah ini, Islam tidak hanya berperan sebagai sistem kepercayaan, tetapi juga sebagai landasan moral, etika, dan tatanan sosial. Nilai-nilai Islam tidak hanya diamalkan dalam ibadah ritual, tetapi juga tercermin dalam kehidupan sehari-hari, struktur sosial, dan sistem nilai masyarakat Madura.³

Pandangan hidup yang terkait erat dengan Islam memengaruhi berbagai aspek kehidupan masyarakat Madura, mulai dari hubungan sosial hingga kegiatan ekonomi. Etika Islam yang menggarisbawahi nilai-nilai seperti keramahan, kejujuran, dan tolong-menolong menjadi dasar dari interaksi antarindividu dalam masyarakat Madura. Lebih dari sekadar agama, Islam menjadi perekat yang mengikat bersama masyarakat Madura dalam ikatan persaudaraan dan solidaritas yang kuat.⁴ Dari sekian banyak penelitian tentang Madura, karya yang tidak mungkin untuk diabaikan ketika membahas

¹ Ahmad Zainul Hamdi, "Dinamika Hubungan Islam Dan Lokalitas: Perebutan Makna Keislaman Di Madura," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 8, no. 2 (2018): 1–26.

² Sri Nurhayati, Heni Listiana, and Zilfania Qathrun Nada, *Protangen: Etika Balas Budi Masyarakat Madura*, ed. Akh. Rijal Syaiful (Bojonegoro: Madza Media, 2024).

³ Hannan, A., & Umam, K. (2023). Tinjauan Sosiologi Terhadap Relasi Agama Dan Budaya Pada Tradisi Koloman Dalam Memperkuat Religiusitas Masyarakat Madura. *RESIPROKAL: Jurnal Riset Sosiologi Progresif Aktual*, 5(1), 57-73.

⁴ Qomariyah, Nurul, and Nor Hasan. *Madurologi: Budaya, Agama, dan Kearifan Lokal*. (Pameksan: UIN Madura Press, 2025), 31

perkembangan Madura yakni kontribusi de Jonge. Dengan fokus penelitiannya di Sumenep, de Jonge meneliti evolusi Islam di wilayah tersebut, terutama dalam konteks dinamika ekonomi lokal. Dalam penelitian ini, kita menemukan informasi yang sangat berharga tentang peran yang dimainkan oleh pedagang dan kiai, serta bagaimana kerjasama di antara keduanya menjadi fondasi utama dalam perkembangan Islam di Sumenep.⁵ Meskipun de Jonge tidak secara khusus membahas Islam dalam konteks budaya Madura, namun penelitiannya memberikan informasi awal yang berharga tentang perkembangan Islam di Sumenep. Bahkan, studi de Jonge berhasil melacak garis keturunan para pendiri dua pesantren besar yang memiliki pengaruh besar dalam pertumbuhan dan perkembangan Islam di Sumenep: Al-Amin Prenduan dan An-Nuqayyah Guluk-Guluk.

De Jonge juga turut menyunting sebuah buku antologi yang memuat berbagai tulisan mengenai kehidupan orang Madura. Selain berisi beberapa tulisan pendek dari peneliti yang telah disebutkan sebelumnya, buku ini juga mencakup tulisan tentang kehidupan keagamaan dan politik orang Madura di luar daerah, sastra Madura, kepemimpinan dalam masyarakat Madura, dan pola kehidupan ekonomi.⁶

Esai-esai de Jonge tentang orang Madura dan kebudayaannya juga dijadikan buku pada tahun 2012. Beberapa esai dalam buku ini sebelumnya telah dimuat dalam antologi sebelumnya. Buku ini merupakan kumpulan esai yang tidak secara khusus memfokuskan pada satu topik tertentu, namun menyajikan beragam informasi yang kaya, mulai dari sejarah, stereotip tentang orang Madura, budaya kekerasan, hingga konflik komunal.⁷

Meskipun dalam banyak penelitian telah diungkapkan tentang keislaman orang Madura, namun penelitian tentang Islam Madura jauh panggang dari api. Di Jawa pada tahun 60an sudah ada penelitian yang serius

⁵ Huub de Jonge, *Madura Dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, Dan Islam*, Gramedia (Jakarta: Gramedia, 1989).

⁶ H de Jonge, *Agama, Kebudayaan, Dan Ekonomi: Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura* (Rajawali Pers, 1989).

⁷ Huub De Jonge, *Garam, Kekerasan, Dan Aduan Sapi; Esai-Esai Tentang Orang Madura Dan Kebudayaan Madura* (LKIS Pelarngi Aksara, 2012).

dan mendalam tentang identitas Islam Jawa, sebut saja penelitian Clifford Geertz⁸ dan Cora Alice Du Bois⁹, sebelum Mansurnoor melakukan risetnya tentang ulama Madura pada tahun 1994-1995¹⁰ dan 1987¹¹ hampir tidak ada penelitian yang dilakukan oleh kalangan akademis tentang Islam Madura. Mansurnoor bahkan tidak menemukan satu pun penelitian tentang ulama Madura yang bisa dijadikan referensi.

Mansurnoor menyoroti peran ulama sebagai pemimpin dalam kehidupan masyarakat desa di Pamekasan, Madura. Ulama di sini¹² diletakkan dalam konteks budaya khas masyarakat desa di Madura, serta proses perubahan budaya yang terjadi akibat modernisasi. Dengan menerapkan teori-teori seperti *patronage*, *brokerage*, dan *mediation*, Mansurnoor berhasil menjelaskan bagaimana para kiai Madura mempertahankan posisi di tengah-tengah masyarakat ketika dihadapkan pada masuknya faktor-faktor eksternal yang mengancam otoritas kepemimpinannya.¹³ Penelitian ini memberikan wawasan yang sangat berharga dalam memahami ekspresi keislaman lokal, garis keturunan ilmiah ulama setempat, peran yang dimainkan ulama dalam masyarakat, serta jaringan dan strategi yang digunakan untuk mempertahankan posisi dan peran sosialnya di tengah arus perubahan.

Lebih dari itu, keislaman orang Madura seringkali dikaitkan dengan organisasi terbesar di Indonesia yakni Nahdlatul Ulama, bahkan tidak jarang didengar tentang dagelan yang mengatakan bahwa “orang Madura beragama NU”, “NU agamaku, Muhammadiyah Ormasku”. Hal tersebut menjadi salah

⁸ Sister Mary William and Clifford Geertz, *The Religion of Java*, *The American Catholic Sociological Review*, vol. 22 (University of Chicago Press, 1961), <https://doi.org/10.2307/3708141>.

⁹ Cora Du Bois, “The Religion of Java” (JSTOR, 1961).

¹⁰ I A Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura* (Gadjah Mada University Press, 1990).

¹¹ Iik Arifin Mansurnoor, *Ulama, Villagers and Change Islam in Central Madura*, *Institute of Islamic Studies McGill University* (Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 1987).

¹² Mansurnoor membagi ulama dalam tiga peran penting, yaitu ulama sebagai mak kaeh, imam masjid, dan kiai yang menjaga kehidupan sosial dalam masyarakat. Mansurnoor, 371, lihat juga Hidayati, T. (2022). *Nyai Madura: Modal dan Patronase Perempuan Madura*. Yogyakarta: IRCiSoD, 51.

¹³ Mansurnoor, *Ulama, Villagers and Change Islam in Central Madura*.

satu bukti bahwa keterkaitan antara Madura dengan NU tidak bisa dipisahkan begitu saja.

Memahami keberagaman keagamaan di Madura memerlukan penelitian yang lebih mendalam, di samping pencitraan karakter, masyarakat Madura juga memiliki kekhususan dalam hal beragama. Mereka dikenal sebagai penganut Islam yang fanatik meskipun tidak pandai membaca huruf Arab gundul (tanpa harakat).¹⁴ Mereka juga dikenal sebagai orang yang memiliki tingkat religiusitas tinggi sekalipun di sisi lain juga terdapat masyarakat yang tindakannya tidak selalu mencerminkan nilai-nilai normatif ajaran agama yang selama ini disematkan kepadanya.

Fanatisme orang Madura dalam memeluk agama Islam, bisa disejajarkan dengan keislaman orang Aceh dan Minang di Sumatera, Sunda di Jawa, dan Bugis di Sulawesi.¹⁵ Ketaatan masyarakat Madura dalam memeluk agama Islam, juga ditunjukkan dengan simbol-simbol yang identik dengan ciri atau tradisi yang ada dalam Islam. Banyaknya jumlah masjid yang dibangun dengan megah, ketaatan, dan penghormatan yang sangat tinggi kepada sosok kiai adalah di antara buktinya.

Dibandingkan kabupaten lain di Madura, Pamekasan memiliki kelompok keagamaan atau ormas keagamaan yang demikian heterogen. Menurut penuturan ketua LP2SI, setidaknya terdapat enam ormas keagamaan yang eksis hingga kini di Pamekasan, yaitu NU, Muhamadiyah, Sarekat Islam (SI), Hidayatullah, Persatuan Islam (Persis) dan Al-Irsyad.¹⁶ Dari keenam

¹⁴ Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasannya* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), 16.

¹⁵ Afif Amrullah, "Islam Di Madura," *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 2, no. 1 (June 5, 2015): 64, <https://doi.org/10.19105/ISLAMUNA.V2I1.654>; Agus Purnomo, *ISLAM MADURA ERA REFORMASI (Konstruksi Sosial Elite Politik Tentang Perda Syariat)*, ed. Umi Sumbulah (Ponorogo: STAIN Po PRESS, 2014), 121.

¹⁶ Purnomo, *ISLAM MADURA ERA REFORMASI (Konstruksi Sosial Elite Politik Tentang Perda Syariat)*, 137; Abd A'la, Ahwan Mukarrom, and Mukhammad Zamzami, "Kontribusi Aliansi Ulama Madura (AUMA) Dalam Merespons Isu Keislaman Dan Keumatan Di Pamekasan Madura," *Religió: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, no. 2 (2018): 228; Ali Topan, "Potret Kehidupan Umat Beragama (Studi Kasus Penolakan Wahabi-Salafi Di Pamekasan Madura 2010—2023)," *Entita: Jurnal Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial Dan Ilmu-Ilmu Sosial* 6, no. 1 (2024): 67–86, <https://doi.org/10.19105/ejpis.v6i1.12589>; Hamdi, "Dinamika Hubungan Islam Dan Lokalitas: Perebutan Makna Keislaman Di Madura," 2018.

ormas tersebut, dua ormas yang cukup dominan di wilayah ini adalah NU dan SI. Secara historis, SI masuk Madura sebelum tahun 1920-an mendahului masuknya NU yang baru berdiri di Surabaya pada tahun 1926. Di Pamekasan, cabang SI diresmikan pada 9 Pebruari 1914, setahun setelah ormas tersebut masuk di Sampang pada April 1913. Meski demikian, NU yang datang belakangan di Madura, mendapat simpati dari masyarakat dan memperoleh pengikut yang demikian banyak. Kesuksesan NU mendapatkan dukungan yang besar, salah satunya disebabkan oleh kegagalan SI mengemban amanat partainya.¹⁷

Lanskap keagamaan tersebut mengalami perubahan signifikan dalam dua dekade terakhir. Gerakan kaum Salafi dengan misi purifikasi ajaran Islam dan kembali ke al-Qur'an dan Hadis seringkali dikontestasikan dengan Islam pribumi atau Islam lokal yang telah lama tumbuh dan berkembang di seluruh Indonesia, tidak terkecuali di bumi Madura. Pertemuan antara kelompok tersebut ditandai oleh banyak hal, antara lain disebutkan oleh Nor Hasan,¹⁸ dilanjutkan oleh seringnya beberapa masjid di Pamekasan, masjid Al Falah, al Al Munawarah, dan terutama di masjid Ar Ridwan, mengundang ustadz-ustadz salafi dan dalam keterangan yang lain disinyalir ekstremis seperti Ustadz Zainuddin Al Banjari, Ustadz Syafiq Riza Basalamah¹⁹. Terakhir, demonstrasi oleh warga lokal yang menamakan dirinya Gesper (Gerakan Santri Gerakan Santri dan Pelajar Rahmatan Lil'alamin) di Desa Nyalabuh Laok, yang berujung pada penyegelan Masjid Utsman Bin Affan.²⁰

Kehadiran kelompok Salafi dengan strategi dakwah berbasis media, pengajian rutin, dan penguasaan masjid tertentu menantang dominasi lama Nahdlatul Ulama yang mewarisi tradisi keagamaan lokal berbasis pesantren.

¹⁷ Purnomo, *ISLAM MADURA ERA REFORMASI (Konstruksi Sosial Elite Politik Tentang Perda Syariat)*, 138.

¹⁸ Nor Hasan, "Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdyyin-Salafi Di Pamekasan Madura," *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 8, no. 1 (2013): 1–19.

¹⁹ <https://timesindonesia.co.id/peristiwa-daerah/131255/gasper-pamekasan-menolak-kedatangan-dai-ekstremis>

²⁰ Topan, "Potret Kehidupan Umat Beragama (Studi Kasus Penolakan Wahabi-Salafi Di Pamekasan Madura 2010—2023)." Baca juga <https://www.karimatafm.com/berita-utama/5719-diduga-sebar-faham-wahabi-warga-gruduk-masjid-usman-bin-affan.html>

Fenomena ini telah memicu ketegangan ritual, penolakan sosial, hingga perebutan ruang otoritas keagamaan, sebagaimana ditunjukkan dalam penelitian Ali Topandan Nor Hasan²¹ yang mencatat bagaimana kelompok Salafi kerap dipersepsikan sebagai ancaman terhadap tradisi lokal. Literasi dakwah digital Salafi juga menunjukkan pengaruhnya melalui media seperti YouTube dan radio, yang secara perlahan menggeser orientasi keagamaan generasi muda, sebagaimana diulas dalam studi Nur'aeni dan Ramdan,²² dan sejalan dengan temuan Dewi Masyitha²³ tentang “komodifikasi Aswaja” di Pasuruan.

Dalam konteks inilah penelitian ini relevan untuk menjelaskan bagaimana kontestasi otoritas keagamaan beroperasi dan menghasilkan transformasi identitas keagamaan baru dalam masyarakat Islam Madura, menjembatani kesenjangan antara dinamika simbolik, praktik sosial, dan struktur otoritas lokal.

Fenomena Islam salafi dalam interaksinya dengan masyarakat lokal, khususnya yang masyarakat yang mayoritas berafiliasi dengan organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dan kelompok-kelompok Salafi memiliki pengaruh yang signifikan dalam membentuk dinamika sosial keagamaan masyarakat Madura.²⁴ Pemimpin agama dan ulama diakui sebagai agen yang punya otoritas moral dan spiritual yang mempengaruhi arah kebijakan dan pilihan politik.²⁵ Meskipun demikian, penting untuk dicatat bahwa minat akademis terhadap Islam Madura tampaknya kurang signifikan jika dibandingkan dengan kajian tentang Islam di Jawa, yang cenderung lebih populer di kalangan akademisi.²⁶

²¹ Hasan, “Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdhiyin-Salafi Di Pamekasan Madura.”

²² Ulvah Nur'aeni and Arfian Hikmat Ramdan, “Ideological COntestation on Youtube Between Salafi and Nahdhatul 'Ulama In Indonesia,” *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 7, no. 1 (2023), <https://doi.org/10.30821/jcims.v7i1.15244>.

²³ Dewi Masyitha, “Aswaja Commodity a Conflict Study between NU and Salafi in Pasuruan City,” *Indonesian Journal of Social Sciences Volume* 11, no. 01 (2019).

²⁴ Hasan, “Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdhiyin-Salafi Di Pamekasan Madura.”

²⁵ Muhammad Wildan, “Harmonitas Kultur Keagamaan Pedesaan Dan Gejala Radikalisme,” *Jurnal MANDATORY* 10, no. 1 (2013): 79–106.

²⁶ Ahmad Zainul Hamdi, “Pergeseran Islam Madura” (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015), 3–4.

Bagaimanapun, kekayaan tradisi keagamaan di Madura tidak boleh diabaikan. Melalui penelitian yang mendalam, kita dapat menjelajahi bagaimana keberagaman ini tercermin dalam pemahaman dan praktik keagamaan Nahdliyin dan Salafi di wilayah tersebut. Penelitian semacam itu tidak hanya akan memberikan wawasan yang lebih baik tentang dinamika keagamaan di Madura, tetapi juga akan membantu mengisi kesenjangan pengetahuan tentang Islam Madura dalam konteks yang lebih luas.

Dengan memahami perbedaan dan kesamaan antara NU dan Salafi dalam konteks Madura, kita dapat mendapatkan pemahaman yang lebih dalam tentang dinamika keagamaan dan budaya masyarakatnya. Ini juga akan membuka ruang bagi dialog dan pemahaman yang lebih baik antara kedua aliran tersebut, serta berpotensi untuk mempromosikan role model kerukunan dan toleransi di antara umat Islam Madura dan masyarakat yang lebih luas.²⁷

Meskipun secara normatif, Nahdlatul Ulama (NU) dan Salafi sama-sama menganut ahl sunnah wal jamaah, namun keduanya memiliki perbedaan dalam interpretasi dan praktik ajaran Islam. Penelitian ini dapat menggali karakteristik mendasar dari pandangan keagamaan masing-masing kelompok, termasuk pemahaman terhadap kitab suci, tradisi keagamaan, dan praktik ibadah. Melihat sejarah dan perkembangan agama di Madura secara keseluruhan dapat memberikan konteks yang lebih luas. Bagaimana NU dan Salafi tumbuh dan berkembang di Madura, khususnya di Pamekasan, mungkin terkait erat dengan sejarah perkembangan Islam di pulau tersebut.

Dinamika Sosial seperti interaksi antar kelompok, struktur sosial masyarakat, dan hubungan antara tokoh agama dan masyarakat, dapat memainkan peran penting dalam melihat dinamika keislaman di Pamekasan. Penelitian ini dapat menggali bagaimana dinamika sosial memengaruhi persepsi dan interaksi antar kelompok. Penelitian ini juga dapat mengeksplorasi tantangan dan peluang yang dihadapi oleh masyarakat Pamekasan dalam mengelola keberagaman keagamaan, Pemahaman yang lebih baik tentang

²⁷ Hasan, "Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdliyin-Salafi Di Pamekasan Madura."

faktor-faktor ini dapat memberikan pandangan untuk menciptakan dialog dan toleransi antar kelompok. Peran pemerintah dan kebijakan lokal dalam mendukung atau menghambat

Penelitian ini penting karena mengungkap secara mendalam bagaimana konfigurasi otoritas keagamaan di Pamekasan yang selama ini didominasi oleh kiai tradisional NU (struktural dan kultural)²⁸ tidak lagi tunggal, bahkan menambah dinamika Islam Pamekasan-Madura akibat munculnya aktor dakwah baru berbasis Salafi. Fenomena ini bukan sekadar perbedaan ritual atau persaingan wacana, melainkan pertarungan modal simbolik dan sosial di ruang-ruang ibadah utama seperti masjid. Kontestasi tersebut mengubah cara masyarakat memaknai otoritas, kebenaran agama, dan dalam banyak kasus, menggiring mereka pada negosiasi identitas keislaman yang baru. Dalam kerangka sosial-keagamaan, penelitian ini memetakan bagaimana praktik dakwah, media, dan relasi kuasa membentuk ulang lanskap otoritas Islam di Madura.

Studi ini penting karena menunjukkan bahwa dinamika Islam lokal hari ini tidak dapat lagi dipahami dengan kacamata tradisi vs modernitas secara sederhana. Yang terjadi adalah jaringan konflik, adaptasi, dan hybridisasi yang kompleks, terutama di kalangan pemuda Muslim yang menjadi arena pertemuan antara habitus keagamaan warisan pesantren dan narasi purifikasi Salafi. Dengan melihat kontestasi otoritas ini melalui lensa teori praktik sosial dan norma yang diperebutkan, penelitian ini memberikan kontribusi signifikan dalam membaca perubahan agama di tingkat akar rumput yang kerap luput dalam diskursus akademik.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dinamika keagamaan di Pamekasan menunjukkan pergeseran signifikan terkait otoritas keagamaan dan praktik keberislaman masyarakat

²⁸ Abd Hannan and Zainuddin Syarif, "Agama Dan Politik: Konstelasi Pemikiran Antara Kelompok Kultural Dan Struktural Pada Kalangan Kiai Pesantren Di Madura," *Mawa'izh: Jurnal Dakwah Dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan* 11, no. 1 (2020): 51, <https://doi.org/10.32923/maw.v11i1.1174>.

setempat. Pertama, hadirnya kelompok Salafi yang membawa agenda purifikasi dan tafsir literal terhadap ajaran Islam menjadi tantangan serius bagi dominasi kiai NU yang mewarisi tradisi keagamaan lokal berbasis pesantren. Kedua, perebutan ruang simbolik dan fisik seperti masjid dan media dakwah menjadi arena utama kontestasi, memicu ketegangan ritual, penolakan ceramah, hingga pembungkaman identitas “Islam otentik” dari kedua belah pihak. Ketiga, generasi muda Muslim Pamekasan menunjukkan gejala transformasi identitas keagamaan, baik dalam bentuk konversi total ke gaya beragama Salafi maupun dalam bentuk Islam hybrid yang menggabungkan unsur tradisi dan purifikasi. Fenomena ini memunculkan pertanyaan tentang bagaimana otoritas keagamaan dinegosiasikan dan bagaimana perubahan identitas berlangsung di tengah konflik legitimasi tersebut.

C. Fokus Penelitian

Berdasarkan beberapa isu yang terumuskan dalam batasan masalah di atas, ada dua rumusan masalah penting yang hendak dijawab dalam penelitian ini.

- a. Bagaimana kontestasi otoritas keagamaan antara kelompok Nahdlatul Ulama (NU) dan Salafi berlangsung di Kabupaten Pamekasan Madura.
- b. Bagaimana kontestasi otoritas tersebut mentransformasi identitas masyarakat Islam Madura?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memahami secara mendalam bagaimana dinamika masyarakat Islam di Pamekasan bergerak dan berubah ketika struktur otoritas keagamaan tradisional berhadapan dengan arus baru puritanisme dan dakwah digital. Secara khusus, penelitian ini memiliki empat tujuan utama.

Pertama, mengidentifikasi bentuk-bentuk fragmentasi otoritas keagamaan yang muncul di Pamekasan. Penelitian ini ingin menunjukkan bagaimana otoritas kiai yang selama puluhan tahun menjadi pusat legitimasi keagamaan mengalami tantangan signifikan dari dai Salafi, komunitas hijrah,

dan pendakwah digital yang membawa epistemologi dan gaya keberagamaan baru. Tujuan ini menekankan perubahan struktur otoritas, baik pada level simbolik, sosial, maupun institusional.

Kedua, menganalisis bagaimana kontestasi otoritas tersebut bekerja dalam ruang-ruang sosial, terutama di lingkungan keluarga dan masjid. Penelitian ini ingin memetakan bagaimana perbedaan orientasi keagamaan memunculkan negosiasi, ketegangan, dan kompromi dalam kehidupan sehari-hari. Pada titik ini, penelitian menelisik bagaimana praktik Islam hibrida lahir sebagai strategi adaptif masyarakat di tengah tarik-menarik antara tradisi NU dan gerakan puritanisme Islam.

Ketiga, mengungkap peran ruang digital dalam membentuk orientasi keberagamaan generasi muda, serta bagaimana media sosial, YouTube, radio dakwah, dan konten keagamaan daring menggeser sumber rujukan keagamaan masyarakat. Tujuan ini diarahkan untuk memahami bagaimana media digital mendisrupsi otoritas lokal dan menciptakan sistem pengetahuan baru yang bersaing dengan tradisi pesantren yang berbasis sanad dan hierarki keilmuan.

Secara keseluruhan, tujuan penelitian ini adalah memberikan gambaran empiris dan analitis mengenai bagaimana kontestasi otoritas keagamaan membentuk wajah baru masyarakat Islam Madura, serta menawarkan kontribusi teoretis bagi kajian otoritas agama, perubahan sosial, dan transformasi identitas dalam konteks Indonesia kontemporer.

E. Kegunaan Penelitian

Studi ini secara umum memiliki dua kegunaan, yakni teoretis dan praktis. Terdapat tiga manfaat teoretis yang dapat disumbangkan oleh penelitian ini. Pertama, studi ini akan memberikan kontribusi pada pengayaan dalam bidang studi agama, khususnya studi Islam. Studi Islam telah bertransformasi dari pendekatan normatif menuju pendekatan yang lebih kritis dengan memanfaatkan metodologi dan teori dari ilmu sosial-humaniora. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini untuk menganalisis dinamika Islam lokal di Madura akan memberikan kontribusi yang signifikan dalam pengembangan

studi agama, terutama dalam konteks studi Islam. Kedua, hasil studi ini akan menjadi referensi penting bagi akademisi yang fokus pada wilayah Madura. Bidang sosio-antropologi akan mendapat manfaat dari penelitian ini karena mengangkat dinamika sosial keislaman di Pamekasan yang notabene, yang memiliki identitas sosial budayanya sendiri. Penelitian ini juga akan membantu membawa perhatian akademik lebih lanjut pada Madura dan kebudayaannya yang selama ini hanya berada di pinggiran. Ketiga, bagi mereka yang tertarik pada isu Islamisme, penelitian ini akan memberikan wawasan yang penting. Penelitian ini akan membuka peluang munculnya kategorisasi maupun perspektif baru dalam studi tentang gerakan Islam kontemporer. Penelitian ini tidak hanya memperhatikan perbedaan antara Islam nahdliyin dan salafi, tetapi juga melihat kemungkinan perjumpaan keduanya yang dapat membentuk ideologi dan karakteristik baru dalam gerakan Islam. Hal ini akan memberikan wawasan baru bagi akademisi yang mempelajari Indonesia, terutama dalam konteks konsolidasi demokrasi dan meningkatnya gerakan Islam radikal.

Manfaat praktis dari penelitian ini terutama akan berguna bagi pemerintah dan organisasi masyarakat Islam yang mendorong perdamaian dan toleransi. Dengan memahami pandangan radikal terhadap demokrasi, pemerintah dapat mengambil langkah-langkah yang tepat untuk mencegah pengaruh tersebut merusak proses demokratisasi.

F. Studi-Studi Terdahulu

Berbagai studi keislaman yang mengkaji NU dan Salafi. Artikel Nor Hasan yang berjudul *Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdliyin-Salafi di Pamekasan Madura*²⁹ mengemukakan bahwa pada prinsipnya Islam-Salafi berupaya menyerukan ajaran Islam yang sejati seperti yang dipraktikkan pada masa Nabi. Islam Salafi masuk ke Indonesia pada akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, kemudian menyebar ke berbagai tempat di nusantara. Di Pamekasan, penyebaran Islam Salafi masih dalam tahap awal, dari

²⁹ Hasan, "Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdliyin-Salafi Di Pamekasan Madura."

orang ke orang, dan tampak sebagai fenomena kecil di tengah mayoritas aliran Islam arus utama. Ajaran Salafi menyebar melalui berbagai bentuk media komunikasi, seperti radio dan praktik keagamaan para pendukungnya. Gerakan ini memanifestasikan dirinya dalam praktik ritual, bukan dalam politik. Implikasi pertemuan antara Islam-salafi dan NU sebagai kelompok agama mainstream di Pamekasan adalah (1) kehidupan keagamaan di Pamekasan menjadi lebih dinamis; (2) timbul sikap wawasan ke dalam (*inward-looking*) terhadap praktik keagamaannya sendiri dan sikap pandangan ke luar (*outward-looking*) terhadap orang lain. Fenomena ini dapat diamati di kalangan masyarakat yang lebih berpendidikan. Namun di kalangan masyarakat awam, ada dua jenis sikap yakni ketidaktahuan dan reaksi negatif; dan (3) dilakukan upaya mencari titik temu dan dialog antar umat beragama.

Dalam studinya yang berjudul *Ulama, Villagers and Change: Islam in Central Madura*,³⁰ Iik Arifin Mansurnoor mengkaji secara mendalam peran kiai dalam mengelola perubahan sosial dan religius masyarakat pedesaan di Pamekasan. Dengan menggunakan pendekatan etnografi dan sosiologis untuk menelusuri bagaimana ulama bukan sekadar pemimpin spiritual, tetapi juga aktor sosial-politik yang memiliki otoritas simbolik, kultural, dan ekonomi. Mansurnoor menunjukkan bahwa ulama berperan ganda, sebagai penjaga tradisi sekaligus agen perubahan. Mereka memadukan nilai-nilai Islam dengan praktik adat lokal melalui jaringan pesantren, ritual keagamaan, dan relasi patron-klien. Studi ini juga menyoroti bagaimana modernisasi dan mobilitas sosial termasuk migrasi santri dan akses pendidikan formal mengubah struktur otoritas ulama. Ulama yang responsif terhadap dinamika modern berhasil mempertahankan pengaruh, sementara yang rigid mengalami pelemahan legitimasi. Dalam konteks perubahan sosial keagamaan di Madura, Mansurnoor memperlihatkan bahwa otoritas keagamaan bukan entitas statis, tetapi terus dinegosiasikan dalam ruang sosial. Kontribusi Mansurnoor penting karena karya ini terletak pada kemampuannya membaca dialektika tradisi dan

³⁰ Mansurnoor, *Ulama, Villagers and Change Islam in Central Madura*.

modernitas dalam Islam lokal dan menunjukkan bahwa ulama adalah elite kultural sekaligus politik yang memainkan peran strategis dalam membentuk orientasi dan praktik keagamaan masyarakat.

*Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in Indonesia*³¹ yang ditulis oleh Greg Barton, Ihsan Yilmaz and Nicholas Morieson. Barton berupaya memetakan kontestasi gagasan agama Islam dalam politik dan masyarakat Indonesia sepanjang abad ke-20, sejak proklamasi kemerdekaan pada tahun 1945 hingga tahun 2001. Tulisan ini membahas pengaruh sosial dan politik serta hubungan antara tiga aliran intelektual agama besar Islam di Indonesia; Modernis, Tradisionalis, dan neo-Modernis. Akar intelektual dari masing-masing gerakan Islam, hubungannya dengan kelompok Islam sipil seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), pengaruhnya terhadap politik Indonesia, dan interaksi masyarakat islam di Madura dengan negara.

Nur'aeni & Ramdan dalam *Ideological Contestation on Youtube Between Salafi and Nahdhatul 'Ulama in Indonesia*.³² Penelitian ini menyoroti penggunaan YouTube sebagai platform untuk membangkitkan minat umat Islam dan menyebarkan doktrin Salafi dan Nahdhatul 'Ulama (NU) dalam konteks kontestasi ideologi di Indonesia. Tujuan ini dilatarbelakangi oleh perebutan otoritas keagamaan antara NU dan Salafi yang terjadi di Indonesia sejak awal kemunculan Salafi pada tahun 1970-an. Doktrin puritanisme yang dibawa oleh Salafi menjadi kunci pertarungan ideologis dengan NU yang memiliki doktrin sebaliknya. Dengan demikian, kontestasi menyebar dalam konteks perebutan massa. Salah satu media yang digunakan sebagai sarana penyebaran doktrin adalah YouTube. Penggunaan YouTube ini didorong oleh kesadaran bahwa YouTube adalah platform yang efektif untuk berdakwah dan saling berdebat. Oleh karena itu, penelitian ini mengeksplorasi kontestasi

³¹ Greg Barton, Ihsan Yilmaz, and Nicholas Morieson, "Authoritarianism, Democracy, Islamic Movements and Contestations of Islamic Religious Ideas in Indonesia," *Religions* 12, no. 8 (2021): 1–20, <https://doi.org/10.3390/rel12080641>.

³² Nur'aeni and Ramdan, "Ideological COntestation on Youtube Between Salafi and Nahdhatul 'Ulama In Indonesia."

ideologi kedua kelompok tersebut dari aspek doktrin yang disebarkan dan bagaimana menarik massa dengan menganalisis video ceramah dari video YouTube yang berafiliasi dengan masing-masing kelompok. Berdasarkan kuantitas konten dan video, penelitian ini berargumen bahwa metode masif yang digunakan oleh Salafi perlahan menjadi tantangan kuat bagi eksistensi NU.

Safitri, L. *The Niqab Among Pattani, Salafi, and Nahdliyin Students: Piety, Safety, and Identity*.³³ Artikel ini memotret tentang maraknya pengguna cadar membuat resah komunitas termasuk institusi pendidikan Islam karena dikaitkan dengan pertumbuhan radikalisme Islam. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang bertujuan untuk mengungkap fenomena penggunaan cadar di IAIN Purwokerto pada tahun 2018-2019. Subjek penelitian diseleksi berdasarkan *gender-based* yaitu para mahasiswi pengguna cadar yang terbagi menjadi tiga kelompok yaitu mahasiswi Pattani, mahasiswi Nahdliyin, dan mahasiswi Salafi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa penggunaan cadar di IAIN Purwokerto memiliki beberapa tujuan. Mahasiswi Pattani menganggap cadar sebagai media untuk meraih akhlak yang lebih baik. Mereka tidak menyetujui cadar sebagai tolok ukur kesalehan seseorang. Hal tersebut juga diamini oleh mahasiswi Nahdliyin yang menyatakan bahwa religiusitas lebih ditunjukkan oleh ketaatan dan akhlak. Dia memakai cadar dengan alasan kenyamanan. Sementara mahasiswi Salafi menyatakan cadar sebagai identitas, kesalehan, serta kesempurnaan perempuan. Ketiga kelompok mahasiswi tersebut mengakui bahwa cadar memiliki fungsi perlindungan diri bagi pemakainya meskipun hanya *pseudo-safety*. Pengguna cadar di IAIN Purwokerto sama sekali tidak terafiliasi dengan organisasi ekstremis. Hasil penelitian ini dapat menjadi bahan pertimbangan bagi pihak kampus dalam mengeluarkan kebijakan terkait pengguna cadar di kampus.

³³ Lis Safitri, "The Niqab Among Pattani, Salafi, and Nahdliyin Students: Piety, Safety, and Identity," *Musāwa Jurnal Studi Gender Dan Islam* 20, no. 1 (2021): 69–82, <https://doi.org/10.14421/MUSAWA.2021.201.69-82>.

Agus Purnomo, *Islam Madura Era Reformasi; Konstruksi Sosial Elite Politik tentang Perda Syariat*.³⁴ Proses formalisasi syariat Islam di Pamekasan, Madura, melibatkan respons elite politik terhadap tuntutan masyarakat dan ulama untuk menerapkan nilai-nilai syariat Islam. Proses ini tercermin dalam pembuatan Peraturan Daerah (Perda), Peraturan Bupati (Perbup), dan Surat Keputusan Bupati yang mencerminkan nilai-nilai syariat Islam. Para elite politik berusaha menyeimbangkan antara tuntutan masyarakat dan ulama dengan batasan kewenangan yang ditetapkan oleh undang-undang otonomi daerah. Namun, dalam proses tersebut, terjadi variasi sikap dan tindakan dari berbagai elite politik, dipengaruhi oleh latar belakang dan pandangannya terhadap konteks sosial, kiai, afiliasi keagamaan, dan tujuan politik. Dari segi tipologi, terdapat dua konstruksi formalisasi syariat Islam oleh elite politik: ideologis-konstitusional dan ideologis-nonkonstitusional. Elite politik dengan konstruksi ideologis-konstitusional cenderung memilih materi Perda syariat secara selektif, sementara elite politik dengan konstruksi ideologis-nonkonstitusional tidak membatasi materi Perda syariat. Masing-masing dari kedua tipologi ini memiliki karakteristik dan representasi yang berbeda.

Ahmad Zainul Hamdi dalam “Syariat Islam dan Pragmatisme Politik: Studi Kasus Penerapan Syariat Islam di Pamekasan Madura”, menulis tentang formalisasi syariat Islam dengan pendekatan sosiologis yang berfokus di Pamekasan. Menurut Hamdi, penerapan syariat Islam di Pamekasan sangat terkait dengan pragmatisme politik. Meskipun dia mengakui adanya berbagai faktor yang mempengaruhi proses penerapan syariat Islam di wilayah tersebut, namun menurutnya, latar belakang kepentingan sosial politik lokal lebih mendominasi.³⁵ Tulisan lain dari Zainul Hamdi tentang Madura, *Dinamika Hubungan Islam dan Lokalitas Perebutan Makna Keislaman di Madura*.³⁶

³⁴ Purnomo, *ISLAM MADURA ERA REFORMASI (Konstruksi Sosial Elite Politik Tentang Perda Syariat)*.

³⁵ Ahmad Zainul Hamdi, “Syariat Islam dan Pragmatisme Politik: Studi Kasus Penerapan Syariat Islam di Pamekasan Madura” dalam Marzuki Wahid, *Agama Dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik Dan Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2011).

³⁶ Ahmad Zainul Hamdi, “Dinamika Hubungan Islam Dan Lokalitas: Perebutan Makna Keislaman Di Madura,” *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 8, no. 2 (2018): 1–26.

Hamdi mengatakan bahwa selama ini studi tentang relasi Islam dan budaya lokal selama ini banyak berpusat pada Jawa, sementara Madura cenderung diperlakukan sebagai “halaman belakang” Jawa, diasumsikan sama, sehingga tidak dianggap penting dikaji secara mandiri. Penelitian ini menginterupsi asumsi tersebut dengan menyoroti bagaimana makna Islam diperebutkan dalam konteks sosial-budaya Madura. Dengan menggunakan riset lapangan dan kerangka *multi-vocality* Beatty, penelitian ini menunjukkan bahwa “Islam Madura” berfungsi sebagai identitas komunal yang mengikat, tetapi tidak pernah menghasilkan definisi tunggal. Kelompok, subkelompok, bahkan individu sama-sama mengaku Muslim, tetapi memaknai Islam secara berbeda-beda sesuai otoritas keagamaan, pengalaman sosial, dan kepentingan masing-masing. Temuan pentingnya jelas: Islam memang menyatukan orang Madura dalam pandangan dasar tentang Tuhan, manusia, dan kehidupan, namun identitas itu tidak pernah tunggal, tidak mewakili siapa pun secara final, dan selalu berada dalam proses negosiasi. Makna Islam di Madura terus dirajut melalui kompromi, friksi, dan sintesis, sebuah kontestasi makna yang berlangsung tanpa henti. Dengan demikian, Islam Madura bukan konstruk homogen, tetapi arena perebutan otoritas simbolik antara berbagai suara keagamaan lokal.

Studi yang dilakukan oleh Ali Topan berjudul *Potret Kehidupan Umat Beragama: Studi Kasus Penolakan Wahabi-Salafi di Pamekasan Madura 2010-2023*³⁷ memberikan gambaran mendalam tentang dinamika keagamaan di Pamekasan, khususnya terkait konflik intra-agama Islam di Pamekasan khususnya NU dan Salafi. Melalui pendekatan historis dengan empat tahapan; heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi. Penulis menganalisis akar penolakan terhadap kelompok Wahabi-Salafi yang intens terjadi selama periode 2010-2023. Temuan penelitian mengungkap bahwa penolakan tersebut berakar pada upaya kelompok Wahabi-Salafi untuk menegasikan tradisi keagamaan yang sudah mengakar pada komunitas Nahdliyin, melalui tindakan

³⁷ Topan, “Potret Kehidupan Umat Beragama (Studi Kasus Penolakan Wahabi-Salafi Di Pamekasan Madura 2010—2023).”

sistematis seperti pengharaman dan pembid'ahan berbagai praktik kultural. Akibatnya, terjadi benturan tradisi keagamaan yang serius ketika satu pihak berupaya menghapus praktik tradisional, sementara pihak lain mempertahankannya sebagai bagian dari identitas kolektif. Riset ini mengonfirmasi bahwa meskipun masyarakat Pamekasan dikenal plural dan harmonis secara antar-agama, friksi internal umat Islam sangat nyata, terutama ketika identitas, otoritas, dan tradisi dipertaruhkan. Penelitian ini menjadi rujukan penting untuk membaca fenomena intoleransi berbasis praktik keberagaman lokal, sekaligus memperlihatkan bagaimana benturan epistemik antara purifikasi doktrinal dan praksis tradisional dapat memicu ketegangan sosial yang berkelanjutan.

Studi yang disusun oleh Zunly Nadia berjudul *Perilaku Keagamaan Komunitas Muslim: Pemahaman Hadis dalam NU dan Salafi Wahabi di Indonesia*³⁸ merupakan kajian komparatif yang menyoroti perbedaan mendasar dalam praktik dan pemahaman keagamaan antara dua komunitas besar di Indonesia: Nahdlatul Ulama (NU) dan Salafi-Wahabi. Nadia berangkat dari premis bahwa perbedaan dalam memahami hadis sudah ada sejak masa Nabi, namun seiring berjalannya waktu, jarak historis dan perkembangan tradisi berpikir, perbedaan tersebut menemukan artikulasi yang semakin tegas dan di beberapa konteks bahkan menghasilkan pertentangan. Berdasarkan kerangka epistemik, penelitian ini membagi pemahaman hadis ke dalam dua tipologi yaitu *tekstualis* dan *kontekstualis*. Kelompok tekstualis yang dalam konteks Indonesia banyak diwakili Salafi-Wahabi menafsirkan hadis secara literal dengan menekankan makna zahir teks dan mengesampingkan konteks sejarah dan sosial yang melahirkannya. Sebaliknya, NU mengusung pendekatan kontekstualis yang memadukan teks hadis dengan *asbāb al-wurūd* dan tradisi interpretatif ulama klasik, sehingga menekankan fleksibilitas fiqh dan kearifan lokal. Perbedaan metodologis ini berdampak langsung pada praktik keagamaan

³⁸ Zunly Nadia Nadia, "Perilaku Keagamaan Komunitas Muslim (Pemahaman Hadis Dalam NU Dan Salafi Wahabi Di Indonesia)," *Jurnal Living Hadis* 2, no. 2 (2018), <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1327>.

sehari-hari, misalnya dalam soal tahlilan, ziarah kubur, qunut, hingga penggunaan musik dan seni dalam dakwah. Penelitian ini tidak hanya menggali perbedaan doktrinal, tapi juga mengurai latar belakang sosial dan historis dari cara masing-masing kelompok memahami sunnah. Lebih lanjut, peneliti mengidentifikasi kitab-kitab rujukan yang menjadi pedoman kedua komunitas tersebut, seperti *Fath al-Bari* dan *Sunan Abu Daud* untuk Salafi-Wahabi, serta *Syarh Ibn 'Allan* dan kitab-kitab fiqh Syafi'i untuk kalangan NU. Implikasi dari perbedaan interpretasi ini terlihat pada konfigurasi otoritas keagamaan di ranah publik. NU cenderung mempertahankan praktik keagamaan yang bersifat kultural dan inklusif, sementara Salafi mendesak purifikasi praktik dengan mendekonstruksi tradisi yang dianggap bid'ah. Konflik tidak hanya terjadi secara verbal, tetapi merembet ke ranah simbolik dan sosial, mengingat keduanya memperebutkan legitimasi sebagai representasi Islam "yang benar". Kesimpulannya, kajian Nadia menegaskan bahwa keberagaman pemahaman hadis di Indonesia merupakan fakta yang harus diakui dan dikelola secara bijak. Perbedaan ini bukan sekadar soal metodologi, melainkan menyangkut relasi kuasa, identitas sosial, dan legitimasi otoritas keagamaan. Oleh sebab itu, pendekatan dialogis yang inklusif menjadi penting untuk mencegah ketegangan yang lebih luas di masyarakat.

Artikel yang ditulis oleh Raudatul Ulum berjudul *Salafi-Wahabi VS NU (Pertentangan Keberadaan STAI Ali bin Abi Thalib di Semampir Surabaya)*³⁹ menggambarkan secara komprehensif konflik sosial-keagamaan yang muncul akibat pendirian lembaga pendidikan tinggi berbasis Salafi-Wahabi di wilayah Semampir, Surabaya. Penelitian ini berangkat dari kenyataan bahwa tensi antara kelompok Salafi-Wahabi dan Nahdlatul Ulama (NU) tidak hanya terjadi dalam ruang diskursif keagamaan, tetapi juga mewujud dalam penolakan fisik yang melibatkan komunitas lokal. Dalam kasus ini, masyarakat Desa Sidotopo Kidul secara keras menolak keberadaan STAI Ali bin Abi Thalib, sebuah institusi pendidikan tinggi yang diidentifikasi sebagai milik komunitas Salafi, dengan

³⁹ Raudatul Ulum, "Salafi-Wahabi vs NU (Pertentangan Keberadaan STAI Ali Bin Abi Thalib Di Semampir Surabaya)," *Harmoni* 15, no. 1 (2016): 68–78.

alasan bahwa aktivitas dakwah dan publikasi mereka mengganggu tradisi keagamaan setempat yang bercorak Nahdliyin. Metode yang digunakan adalah observasi lapangan dan wawancara mendalam dengan pihak-pihak terlibat konflik. Temuan utama penelitian menunjukkan bahwa dasar pertentangan terletak pada perbedaan tafsir keagamaan dan pandangan teologis. Kelompok Salafi-Wahabi, misalnya, secara aktif mengkritik berbagai tradisi keagamaan NU melalui media cetak seperti buletin, siaran radio, dan khutbah Jumat. Kritik-kritik tersebut menyasar praktik seperti tahlilan, qunut, dan ziarah kubur sebagai bentuk bid'ah, yang secara simbolik menantang otoritas kultural NU di kawasan tersebut. Penolakan ini tidak semata-mata respons emosional, tetapi bagian dari resistansi kultural terhadap upaya delegitimasi tradisi setempat. Artikel ini memperlihatkan bahwa konflik keagamaan semacam itu adalah manifestasi dari benturan antara model keberislaman puritan dan tradisionalis, masing-masing dengan basis massa dan jaringan pengaruhnya. Penulis menekankan perlunya intervensi aktif dari pemerintah, khususnya Kementerian Agama dan organisasi masyarakat sipil, melalui dialog, fasilitasi komunikasi, dan penyelesaian berbasis partisipasi sosial, bukan sekadar penindakan administratif. Secara akademik, studi Raudatul Ulum relevan sebagai rujukan penting dalam memetakan pola konflik Islam berbasis doktrin dan tradisi di Jawa Timur, dan memberi landasan empiris bagi upaya mediasi konflik keagamaan agar tidak berlarut menjadi kekerasan terbuka.

Artikel "*Aswaja Commodity: A Conflict Study Between NU and Salafi in Pasuruan City*"⁴⁰ yang ditulis oleh Dewi Masyitha adalah studi penting yang memetakan dinamika kontestasi ideologis dan kultural antara Nahdlatul Ulama (NU) dan kelompok Salafi di Kota Pasuruan, Jawa Timur. Fokus penelitian ini adalah bagaimana kedua kelompok, yang sama-sama mengklaim sebagai bagian dari Ahlussunnah wal Jamaah, saling berkompetisi dalam mengartikulasikan identitas keislaman dan memperluas pengaruh sosial-keagamaan melalui berbagai medium pendidikan, media, aktivitas sosial,

⁴⁰ Masyitha, "Aswaja Commodity a Conflict Study between NU and Salafi in Pasuruan City."

hingga dakwah berbasis digital. Secara metodologis, penelitian ini berbasis kualitatif dengan pendekatan observasi lapangan, wawancara mendalam dengan tokoh-tokoh agama setempat, serta analisis dokumen. Hasil riset menunjukkan bahwa Pasuruan, sebagai *kota santri* dengan ratusan pesantren salafiyah dan tradisi keagamaan yang kuat, sedang mengalami perubahan lanskap keagamaan akibat masuknya jaringan Salafi. Kelompok Salafi di wilayah ini membangun pesantren dan jaringan dakwah modern, seperti Pesantren As-Sunnah dan Persis di Bangil, sambil aktif mengkritik amaliah dan tradisi NU mulai dari maulid, tahlilan, hingga khaul sebagai bid'ah. Penolakan NU terhadap ekspansi Salafi bukan hanya ideologis, tetapi juga strategis. NU membangun serangkaian inisiatif perlawanan: pengajian massal, penguatan kapasitas guru Aswaja, publikasi majalah "Nabawi", peluncuran radio untuk mengimbangi siaran Salafi, penerbitan buku-buku amaliah, hingga infiltrasi kader NU ke masjid-masjid yang dikuasai Salafi. Di tingkat kultural, kampanye anti-Wahabi dibawa hingga ke akar rumput, sementara di tingkat kelembagaan NU menggunakan struktur formalnya untuk memperkuat identitas Aswaja sebagai "komoditas simbolik" dalam arena perebutan otoritas keagamaan. Artikel ini penting karena membongkar bagaimana nuansa kontestasi antar-arus Islam tradisional dan puritan berlangsung melalui multi-infrastruktur: dari penguatan literasi ke-Aswajaan hingga emulasi media dakwah Salafi. Konflik inilah yang menunjukkan bahwa produk ideologi tampak nyata dalam strategi penyebaran ajaran dan mobilisasi basis massa. Bagi penelitian terkait relasi NU-Salafi di Pamekasan Madura, artikel ini memberi referensi empiris yang kaya, memperjelas bagaimana "komodifikasi Aswaja" berlangsung dalam konteks lokal serta bagaimana resistensi NU bertransformasi secara struktural dan kultural.

Artikel lain dari Dewi Masyithah yang lebih mutakhir "*Islam Hibrid: Studi Konflik Ahlussunnah Wal Jamaah Antara NU dan Salafi di Pasuruan*"⁴¹ membedah dinamika perebutan pengaruh antara dua arus besar dalam Islam

⁴¹ Dewi Masitah, "Islam Hibrid: Studi Konflik Ahlussunnah Wal Jamaah Antara NU Dan Salafi Di Pasuruan," *Al Qodiri: Jurnal Pendidikan, Sosial dan Keagamaan* 18, no. 3 (2021).

Nahdlatul Ulama (NU) dan Salafi yang terjadi di Pasuruan sejak awal 2000-an. Studi ini bertolak dari keresahan yang muncul di kalangan elite NU terhadap berkembangnya dakwah dan basis massa Salafi, yang kini mulai menyamai, bahkan menggerus pengaruh kultural mereka di wilayah yang selama ini dikenal sebagai basis Nahdliyyin. Secara historis, Pasuruan merupakan wilayah "santri" yang didominasi oleh figur kiai pesantren dan habaib sejak abad ke-17. Gerakan mereka menginduk pada tradisi Ahlusunah wal Jamaah ala NU dengan praktik yang kental pada tarekat, ritual-ritual keagamaan tradisional, dan amaliah ubudiyah khas pesantren. Namun, masuknya Salafi, yang juga mengklaim berada dalam koridor Ahlusunah wal Jamaah tetapi dengan corak puritan, skripturalis, dan anti-bid'ah menciptakan keresahan struktural dan kultural. Ini bukan sekadar perbedaan teologis, tapi perebutan legitimasi atas wacana ortodoksi. Metodologis, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-sosiologis dengan teori konflik sebagai pisau analisis. Hasilnya jelas: terjadi kontestasi simbolik dan sosial antara NU dan Salafi di Pasuruan. Salafi hadir dengan strategi dakwah yang sistematis, berbasis literasi (penerbitan buku, pengajian tematik), media (radio, internet), serta pendidikan (pesantren modern). Di sisi lain, NU mengandalkan kekuatan tradisional: jaringan pesantren, figur karismatik, dan kultur kearifan lokal. Yang menarik, studi ini memberi kesimpulan signifikan: konflik tersebut menghasilkan dua model jamaah: Jamaah murni, yang bersikap fanatik terhadap salah satu kelompok, entah mempertahankan tradisi NU secara rigid, atau beralih ke Salafi secara total. Jamaah muhajirin, yakni kelompok yang bersikap kritis, dinamis, dan fleksibel dalam menerima ajaran dua kubu mereka mempraktikkan doa qunut sekaligus meriwayatkan hadis ala Salafi, atau tetap tahlilan tetapi menolak tabarruk berlebihan. Inilah yang disebut "Islam Hibrid": kinerja identitas keagamaan yang bersilang, adaptif, dan reflektif, di mana ritual dan ideologi tidak lagi terkotak kaku. Artikel ini penting karena mengungkap produksi identitas keagamaan baru di tengah friksi ideologis. Fenomena jamaah hybrid ini membuka ruang baru dalam studi gerakan Islam: bahwa konflik bukan hanya menciptakan segregasi, tetapi juga melahirkan zona abu-abu identitas lintas

batas yang bergerak di antara dua ortodoksi. Dalam konteks riset kontemporer mengenai Islam di Jawa Timur, kajian ini menambah kedalaman pada pembahasan mengenai transmigrasi gagasan keagamaan dan transformasi habitus santri dalam lanskap globalisasi ideologi Islam.

A'la dkk dalam *Islamism in Madura: From Religious Symbolism and Authoritarianism*.⁴² Salah satu penelitian penting yang memberikan konteks historis dan sosiologis bagi dinamika keagamaan di Pamekasan adalah kajian mengenai peran organisasi-organisasi ulama lokal seperti Badan Silaturahmi Ulama Pesantren Madura (BASSRA), Aliansi Ulama Madura (AUMA), dan Forum Kiai Muda (FKM). Artikel tersebut menunjukkan bahwa ketiga organisasi berbasis kiai ini beroperasi bukan hanya sebagai wadah koordinasi kepesantrenan, melainkan sebagai aktor sosial-politik yang memiliki kapasitas besar dalam memobilisasi massa dan membentuk orientasi keagamaan masyarakat Madura.

Dengan modal otoritas karismatik, jaringan genealogis pesantren, dan legitimasi religius yang mengakar, organisasi-organisasi ini mampu menunjukkan dominasi yang signifikan dalam ruang publik Pamekasan. Penelitian tersebut menemukan bahwa gerakan-gerakan ini telah melahirkan bentuk sektarianisme berlapis, yaitu polarisasi keagamaan yang tidak hanya membelah antarmazhab atau aliran, tetapi juga antarkelompok di dalam tradisi keislaman Madura sendiri. Sektarianisme ini muncul melalui cara organisasi-organisasi tersebut mendefinisikan Islam yang “benar”, membingkai ancaman terhadap umat, dan mengonsolidasikan massa untuk kepentingan ideologis maupun politik. Di banyak kasus, proses ini berimplikasi pada menurunnya ruang dialog dan berkurangnya kebebasan berpikir keagamaan, karena dominasi elite keagamaan cenderung memonopoli penafsiran dan memaksakan konsensus tertentu di tengah masyarakat yang sebenarnya heterogen. Artikel tersebut juga mengajukan argumen penting bahwa fenomena Islamisme di Pamekasan tidak sekadar meniru pola Islamisme global yang bercorak radikal

⁴² A'la, Abd, et al. "Islamism in Madura: from religious symbolism and authoritarianism." *JJIS Journal of Indoneian Islam* 12.2 (2018): 159-194.

atau revolusioner. Sebaliknya, penelitian ini menunjukkan bahwa Islamisme di Madura memiliki corak yang khas, yaitu kecenderungan pada “nasionalisasi Islam”. Dalam pendekatan ini, kelompok-kelompok Islamis lokal tidak semata-mata menginginkan pendirian negara Islam, tetapi berupaya memobilisasi umat untuk melakukan “renovasi” terhadap Indonesia melalui penguatan nilai-nilai keislaman yang dianggap autentik, konservatif, dan sesuai dengan visi ideologis mereka. Dengan demikian, Islamisme Madura dipahami sebagai respons lokal terhadap arus fundamentalisme global yang dimodifikasi melalui konteks sosial-politik kepulauan dan budaya kepesantrenan Madura.

Tulisan A’la dkk yang lain tentang Islam Madura yakni Kontribusi Aliansi Ulama Madura (AUMA) dalam Merespons Isu Keislaman Dan Keumatan Di Pamekasan Madura (2018).⁴³ Artikel ini menganalisis kontribusi para ulama yang tergabung dalam wadah Aliansi Ulama Madura (AUMA) dalam merespons isu keislaman dan keumatan di wilayah Pamekasan. Organisasi ini lahir pasca mandeknya organisasi Badan Silaturahmi Ulama Pesantren Madura (BASSRA) dalam mengawal isu keumatan dan keislaman. Mereka berkomitmen memperjuangkan dakwah Islam kaffah; sebuah agenda menjalankan amr ma’rūf nahy munkar secara kolektif dan demi menegakkan jargon pembangunan Pamekasan yang berasaskan Islam.

Dalam bidang keislaman, visi mereka adalah mengantisipasi dan menghindarkan Indonesia, khususnya masyarakat Madura, dari segala ragam deviasi ajaran dan paham kegamaaan, baik Shī’ah, Wahabi, Liberal, dan penistaan agama (SYIBILIP). Tidak hanya bidang keislaman, AUMA juga bergerak di wilayah politis. Hal ini dapat dirujuk pada peran dan fungsi strategis mereka yang aktif melibatkan diri dalam banyak dinamika politik, baik di level daerah maupun pusat. Di level daerah, peran dan fungsi strategis politik organisasi ini terilustrasi secara jelas dalam kerja sama politik yang mereka bangun bersama elit partai politik di tingkat daerah. Sedangkan di level nasional, peran strategis organisasi ini mereka tunjukkan melalui keterlibatan

⁴³ A’la, Mukarrom, and Zamzami, “Kontribusi Aliansi Ulama Madura (AUMA) Dalam Merespons Isu Keislaman Dan Keumatan Di Pamekasan Madura.”

diri dalam kontestasi kepemimpinan nasional. Jika dipetakan, penelitian terdahulu pada penelitian ini bisa digambarkan secara ringkas dalam tabel di bawah ini:

NO	PENULIS & TAHUN	FOKUS PENELITIAN	TEMUAN KUNCI	PERSPEKTIF/ METODE	GAPS PENELITIAN	POSISI NOVELTY PENELITIAN
1	Nor Hasan (2013)	Dinamika hubungan NU–Salafi	Salafi menyebar lewat media; NU respons defensif; dinamika sosial-religius muncul	Sosiologis	Menggarisbawahi respons sosial, belum fokus pada kontestasi otoritas masjid dan generasi muda	Menyasar intra-kontestasi otoritas di ruang publik masjid dan dampaknya pada pemuda NU
2	Mansurnoor (1987)	Peran ulama dalam perubahan sosial	Ulama sebagai agen perubahan dan penjaga tradisi	Etnografi-sosiologis	Tidak menyentuh fenomena Salafi dan transformasi relasi otoritas di era digital	Membaca ulang konfigurasi otoritas ulama vs. dai Salafi dalam ruang masjid kontemporer
3	Barton, Yilmaz & Morieson (2020)	Kontestasi ideologi Islam dan demokrasi	Konflik modernis-tradisionalis; pembentukan Islam neo-modernis	Analisis politik & sejarah	Tidak menyentuh kasus mikro di Madura, khususnya dampak gerakan Salafi lokal	Menghadirkan kasus spesifik Pamekasan sebagai arena pergulatan ideologi mikro
4	Nur'aeni & Ramdan (2021)	Kontestasi ideologi Salafi vs NU di YouTube	Salafi menguasai narasi melalui media digital	Analisis media, kualitatif	Fokus media, tidak pada ruang fisik (masjid) dan dampak sosial langsung	Menyandingkan media dakwah digital dan rebutan masjid untuk membaca pengaruh nyata dalam komunitas
5	Safitri (2020)	Cadar di ruang akademik	Cadar sebagai identitas perantai dan perlindungan	Kualitatif, gender-based	Tidak menyoroti pergeseran identitas religius kaum muda Madura	Menggali respon dan perubahan identitas keagamaan pemuda Madura akibat infiltrasi Salafi

6	Agus Purnomo (2012)	Politik formalisasi syariat	Konstruksi syariat oleh elite; tipologi politik syariah	Sosiologi politik	Tidak menyentuh konflik habitus keagamaan antara NU dan Salafi di level akar rumput	Menghubungkan politik syariat, otoritas ulama dan penetrasi gerakan Salafi dalam konflik berbasis masjid
7	Zainul Hamdi (2010)	Pragmatisme di balik formalitas syariah	Syariat sebagai alat politik pragmatis	Sosiologi	Fokus di elite dan formalitas, bukan di praktik ibadah dan relasi antar kelompok	Fokus pada gesekan kultural ibadah dan klaim kebenaran Salafi di ruang NU
8	Zainul Hamdi (2018)	Kontestasi makna Islam dalam relasi budaya lokal Madura	Islam Madura = identitas komunal non-tunggal; tiap kelompok memaknai Islam secara berbeda; makna Islam terus dinegosiasikan dan diperebutkan	Etnografi; konsep <i>multi-vocality</i> Beatty	Tidak menyentuh kontestasi NU–Salafi, perebutan masjid, dan dinamika otoritas formal	Menarik dimensi multivokalitas ke ranah perebutan otoritas masjid dan pembentukan identitas keagamaan pemuda NU–Salafi di Pamekasan
9	Ali Topan (2024)	Penolakan Wahabi-Salafi lokal	Penolakan doktrinal terhadap purifikasi	Sosiologi konflik	Faokus pada resistensi/penolakan	Dialektik habitus keagamaan dan arena simbolik masjid
10	Zunly Nadia (2015)	Perbedaan pemahaman hadis NU-Salafi	Hadis sebagai sumber konflik epistemik	Komparatif	Tidak memetakan dampak pada tatanan sosial dan ruang ibadah formal	Memadukan epistemik hadis dan artikulasinya dalam praktik ruang masjid

11	Raudatul Ulum (2016)	Konflik STAI Salafi vs masyarakat NU	Penolakan sosial terhadap lembaga Salafi	Studi kasus	Tidak menganalisis masjid sebagai ruang simbolik pemaknaan identitas	Menyusun ulang masjid sebagai arena pertarungan otoritas simbolik dan penolakan sosial
12	Dewi Masyitha (2019)	Komodifikasi Aswaja dalam konflik Pasuruan	NU vs Salafi dalam dakwah, pendidikan, media	Kualitatif konflik	Tidak menyentuh fenomena hybrid identity di Madura	Mengungkap kegagalan pemuda antara mazhab NU dan dakwah Salafi
13	Dewi Masyitha (2021)	Islam Hibrid di Pasuruan	Kategori jamaah hybrid antara NU–Salafi	Sosiologis, konflik	Belum dilacak konteksnya di Madura, khusus kontestasi masjid dan reaksi ulama lokal	Membaca pola hybrid santri Pamekasan dalam konfigurasi arena masjid kontemporer
15	A’la dkk (2018) – <i>Islamism in Madura</i>	Dinamika Islamisme & peran organisasi ulama (BASSRA, AUMA, FKM)	Organisasi ulama sebagai aktor sosial-politik; muncul sektarianisme berlapis; Islamisme Madura “nasionalisasi Islam”	Sosiologis–politik	Tidak menelusuri kontestasi otoritas masjid, konflik mikro NU–Salafi, atau dampaknya bagi pemuda	Menurunkan analisis ke tingkat mikro; perebutan masjid, otoritas, dan identitas pemuda NU di era penetrasi Salafi
16	A’la dkk (2018) – <i>Kontribusi AUMA</i>	Peran AUMA dalam isu keislaman &	AUMA menjaga “kemurnian” ajaran (SYIBILIP);	Studi kasus sosiologis	Terfokus pada elite ulama; belum menyentuh reaksi	Menunjukkan bagaimana wacana AUMA bertemu praktik lapangan dalam perebutan ruang ibadah

		politik Pamekasan	aktor politik lokal–nasional; konsolidasi dakwah kolektif		komunitas, pemuda, dan arena masjid	dan identitas generasi muda
--	--	----------------------	--	--	--	--------------------------------

Tabel 1: Studi Terdahulu

Kajian-kajian sebelumnya memang sudah ada yang secara konsisten menyoroti relasi, resistensi, kontestasi, serta konflik antara komunitas NU dan Salafi di berbagai wilayah, termasuk di Pamekasan Madura. Namun, terdapat sejumlah kekosongan (gap) yang perlu dicatat secara kritis. *Pertama*, sebagian besar studi terdahulu masih memusatkan perhatian pada aspek permukaan, penolakan ritual, perbedaan doktrin, konflik simbolik, dan peran tokoh agama dalam mempertahankan atau menantang otoritas tradisi. Pendekatan mereka bersifat deskriptif dan normatif, dengan fokus pada fenomena konflik antar kelompok, terutama dari perspektif institusi. Namun belum banyak studi yang secara menelisik bagaimana kontestasi otoritas berlangsung di dalam konteks arena sosial memberikan dampak yang tidak bisa disepelekan dalam proses transformasi identitas masyarakat Islam.

Kedua, penelitian-penelitian tersebut gagal menangkap secara mendalam bagaimana perubahan generasi muda Muslim khususnya santri dan pelajar berpengaruh pada pergeseran kesadaran, habitus keagamaan, dan relasi kuasa keagamaan lokal. Studi seperti oleh Ali Topan hanya menyebutkan penolakan terhadap Salafi, sementara Nor Hasan menggarisbawahi dinamika “inward-outward looking” tanpa menelusuri penyebab transformasional di balik fenomena itu. Padahal, generasi muda inilah yang menjadi salah satu faktor dalam medan kontestasi diskursif sekaligus praksis digital keagamaan.

Novelty penelitian ini terletak pada keberaniannya memposisikan Islam Pamekasan sebagai arena dinamis, bukan sekadar konflik demarkatif antarmazhab. Dengan menggunakan pisau analisis Bourdieu, studi ini memetakan bagaimana NU, Salafi melalui praktik, narasi, dan institusionalisasi ruang keluarga, rumah ibadah seperti masjid, dan ruang sosial digital.

G. Definisi Istilah/Operasional

1. Kontestasi

Kontestasi pada dasarnya muncul ketika terdapat perbedaan, baik yang bersifat mendasar maupun yang dianggap tidak signifikan, antara aktor atau pandangan tertentu. Istilah ini semakin sering digunakan dalam

diskursus akademik, terutama dalam pembahasan ideologi, baik melalui forum ilmiah maupun tulisan akademik. Secara sederhana, kontestasi dipahami sebagai bentuk perdebatan atau perebutan.⁴⁴ Dalam pengertian yang lebih terminologis, kontestasi merujuk pada mekanisme untuk memperebutkan dukungan, legitimasi, atau pengaruh di tengah masyarakat.

Wiener menyebutkan bahwa kontestasi adalah kegiatan sosial, yang sebagian besar diekspresikan melalui bahasa, tidak semua mode kontestasi melibatkan wacana ekspresif verbal. Dengan demikian, di antara mode kontestasi yang berbeda, termasuk justifikasi, musyawarah, arbitrase atau pertengkaran, terutama yang terakhir tidak selalu melibatkan bahasa. Namun, semua mode kontestasi mengecualikan tindakan kekerasan, yang memainkan peran yang lebih sentral dalam tindakan pembangkangan. Pada gilirannya, sebagai suatu kontestasi praktik sosial memerlukan keberatan terhadap isu-isu spesifik yang penting bagi banyak orang. Teori ini biasanya digunakan dalam hubungan internasional, kontestasi pada umumnya melibatkan berbagai praktik sosial, yang secara diskursif menyatakan ketidaksetujuan terhadap norma.⁴⁵

Wiener menjelaskan bahwa teori kontestasi terdiri dari empat fitur utama: *Pertama*, mencakup tiga jenis norma (yaitu norma dasar, prinsip pengorganisasian, dan prosedur standar); *kedua*, empat mode kontestasi (yaitu arbitrase, musyawarah, perselisihan dan pembenaran); *ketiga*, tiga tahap implementasi norma (yaitu membentuk, merujuk, melaksanakan); dan *keempat*, tiga segmen pada siklus validasi norma (yaitu validasi formal, pengakuan sosial, validasi budaya). Berdasarkan empat fitur ini, penelitian empiris disarankan untuk mengidentifikasi kesenjangan legitimasi di sektor kebijakan yang dipilih dalam tata kelola global.⁴⁶

Kontestasi norma dapat terjadi dalam berbagai cara. *Pertama*, para konstruktivis kritis mengakui bahwa proses pengembangan norma itu

⁴⁴ <https://kbbi.web.id/kontestasi> diakses 5 September 2025

⁴⁵ Antje Wiener, *A Theory of Contestation* (London, Springer, 2014), 8

⁴⁶ Antje Wiener, *A Theory of Contestation*, 7

sendiri dapat melibatkan pergulatan yang signifikan atas definisi dan preskripsi arsitektur normatif. *Kedua*, para pemimpin negara terkadang menantang definisi dan preskripsi yang mengalir dari arsitektur normatif yang mapan, dan mereka mungkin terlibat dalam kontestasi atas validitas atau justifikasi norma atau penerapannya di lembaga-lembaga internasional. *Ketiga*, beberapa norma mungkin tidak terinternalisasi dengan cara standar di tingkat negara karena pola-pola alternatif difusi dan lokalisasi norma. *Keempat*, kekuatan norma juga dapat dipengaruhi oleh tindakan koalisi advokasi yang bersaing dalam proses kontestasi.⁴⁷

Kontestasi dalam kajian normatif dan tata kelola global dapat dipahami melalui empat fitur utama yang saling terkait. *Pertama*, teori ini mengidentifikasi tiga jenis norma yang menjadi pusat interaksi normatif: norma fundamental, prinsip pengorganisasian, dan prosedur standar. Norma-norma ini berfungsi sebagai kerangka untuk menilai legitimasi, mendefinisikan praktik, dan mengarahkan tindakan aktor dalam suatu sistem. *Kedua*, teori ini menekankan empat modus kontestasi, yaitu arbitrase, musyawarah, pertentangan, dan pembenaran, sebagai mekanisme melalui mana norma diuji, dipertanyakan, dan direproduksi. *Ketiga*, terdapat tiga tahap implementasi norma, yakni pembentukan, rujukan, dan implementasi, yang menunjukkan bagaimana norma bergerak dari ide abstrak menuju praktik konkret. *Keempat*, teori ini menyoroti tiga segmen dalam siklus validasi norma, yakni validasi formal, pengakuan sosial, dan validasi budaya, yang secara kumulatif menentukan sejauh mana norma diterima, dihormati, dan diinternalisasi oleh masyarakat.⁴⁸

Berdasarkan keempat fitur tersebut, penelitian empiris yang memanfaatkan teori kontestasi dianjurkan untuk mengidentifikasi kesenjangan legitimasi di masing-masing sektor kebijakan tata kelola

⁴⁷ Lantis, Jeffrey S. "Theories of International Norm Contestation: Structure and Outcomes." Oxford Research Encyclopedia of Politics. 28 Jun. 2017; Accessed 24 Nov. 2025. <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-590>.

⁴⁸ <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/690100>

global. Untuk tujuan ini, buku ini memfokuskan penerapan teori pada tiga sektor spesifik: tata kelola keamanan, tata kelola iklim, dan tata kelola perikanan, yang dipilih karena menampilkan pluralitas norma dan praktik yang tinggi serta menuntut interaksi kompleks antara aktor lokal, nasional, dan global.

Konsep kontestasi yang paling dikenal dalam filsafat sosial diperkenalkan oleh Walter Bryce Gallie (1956) melalui gagasannya tentang “konsep yang pada dasarnya diperebutkan”. Gallie menekankan bahwa makna suatu konsep berbeda-beda tergantung pada interpretasi penggunaannya serta tindakan yang dilakukan atas nama konsep tersebut. Dua wawasan utama Gallie relevan bagi teori kontestasi dalam tata kelola global: pertama, prinsip-prinsip normatif hanya sekuat persepsi penerimanya; kedua, makna prinsip-prinsip tersebut bersifat kontingensi, yang berubah sesuai konteks sosial, budaya, dan politik di mana mereka diterapkan. Oleh karena itu, ketika menilai dampak prinsip-prinsip universal, penting untuk mempertimbangkan makna yang dibentuk melalui praktik rutin dan persepsi lokal.⁴⁹

Pendekatan kontestasi telah menghasilkan berbagai studi empiris dan normatif yang dimulai dari observasi konsep spesifik yang diperdebatkan atau praktik kritis. Dalam konteks ini, penelitian menggunakan pendekatan bifokal, yang menggabungkan analisis normatif dan empiris melalui metode retrieval. Metode ini mempertahankan konsep dari konteks kontestasinya, kemudian mendekati kembali maknanya melalui keterlibatan kritis dengan cita-cita dan motivasi internal konsep tersebut. Pendekatan ini memungkinkan penilaian yang lebih akurat terhadap peran norma dalam praktik, terutama di ranah tata kelola global.⁵⁰

Dalam konteks tata kelola global, R.C. Tully dipilih sebagai kerangka utama karena fokusnya pada praktik normatif, kebebasan partisipasi, dan keterlibatan dalam negosiasi normativitas. Tully

⁴⁹ *ibid*

⁵⁰ *ibid*

mendefinisikan kontestasi sebagai praktik kritis yang memungkinkan warga berpartisipasi dalam proses normatif, berbeda dengan konsep contestability dari Pettit yang berfokus pada membangun kebebasan dari institusi negara.

Menurut Tully, pengalaman budaya dan identitas yang beragam setara pentingnya dengan prinsip politik filosofis dalam membentuk norma tata kelola. Kontestasi, dalam pengertian Tully, menuntut warga negara untuk terlibat dalam dialog agonistik atau multilog antarbudaya, yang dapat dianggap sebagai reformulasi ideal Kant tentang pencerahan publik, tetapi dalam konteks pluralitas budaya kontemporer. Multilog ini memungkinkan pengujian dan validasi prinsip normatif secara kritis, sekaligus mendorong demokratisasi tata kelola melalui praktik budaya yang substansial.

Merujuk pada teori kontestasi Wiener, terdapat tiga tipe kontestasi;⁵¹

1. *Low Contestation*

Bahwa tipe ini merupakan tipe yang paling ringan dalam kontestasi. Kontestasi tipe rendah ini hanya berkaitan dengan tahapan kontestasi yaitu bertukar pikiran. Bertukar pikiran pada dasarnya dipahami sebagai sengketa tukar pikiran dengan berbagai macam jenis dan perbedaan. Dari hal ini dapat dipahami secara sederhana bahwa kontestasi rendah ini sebagai tahapan dua pemikiran yang berbeda satu sama lain.

2. *Regular Contestation*

Pada tipe ini, kontestasi sering kali dijumpai dalam berbagai elemen, terutama dalam hal doktrin ataupun ideologi. Perbedaannya dengan tipe kontestasi yang pertama adalah legitimasi suatu konsep pemikiran yang dipertentangkan. Pada tipe ini, pemikiran yang bertentangan tidak lagi hanya sebagai argumen belaka, tetapi harus ada sebuah legitimasi yang memperkuat argumen tersebut. Dalam hal ini, contoh sederhananya dan menjadi fokus kajian adalah seperti argumen

⁵¹ Muslihuddin, "Kontestasi Ideologi Keagamaan Dalam Pendidikan Di Kota Mataram (Studi Pada Lembaga Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Nahdlatul Nahdlatul Wathan, Dan Salafi)" (UIN Mataram, 2021), 26.

ziarah kubur yang ada dalilnya dan yang tidak ada dalilnya. Klaim-klaim semacam ini dapat dipahami sebagai kontestasi regular.

3. *High Contestation*

Pada tipe ini, kontestasi tidak lagi hanya sebagai pertentangan dua atau lebih pemikiran. Tetapi dalam tipe ini, sebuah pendirian argumentasi yang didukung dengan legitimasi, dalil misalnya, membawa kepada persoalan yang lebih serius yaitu berpotensi konflik dan atau berkonflik. Dalam tipe kontestasi jenis ini, kontestasi tidak dipahami lagi sebagai pertentangan pemikiran tetapi pertentangan yang menuju kepada konflik fisik dan pengolok-olokan.

Norm	Contestation	Legitimacy
Type 1	Low contestation	Shared recognition
Type 2	<i>Regular contestation</i>	<i>Legitimacy gap</i>
Type 3	High contestation	Potential conflict

The principle of contestedness and the legitimacy gap

Teori kontestasi Weiner, yang berfokus pada interaksi antara kelompok-kelompok sosial dan ideologi dalam masyarakat, dapat diterapkan untuk memahami dinamika Salafisme dalam konteks studi Islam di Indonesia.⁵² Salafisme, sebagai gerakan yang berupaya kembali kepada praktik Islam yang dianggap otentik, sering kali berhadapan dengan tradisi dan praktik Islam yang lebih lokal dan beragam.

Dalam konteks ini, teori kontestasi Weiner memberikan kerangka untuk memahami bagaimana Salafisme berinteraksi dengan berbagai elemen sosial dan ideologis di Indonesia. Kontestasi ini tidak hanya terbatas pada aspek teologis, tetapi juga mencakup pendidikan, politik, dan identitas sosial, yang semuanya berkontribusi pada dinamika yang kompleks dalam masyarakat Muslim Indonesia.

2. Otoritas

⁵² Saparudin, Saparudin. "Desakralisasi Otoritas Keagamaan Tuan Guru Purifikasi Salafi versus Tradisionalisme Nahdlatul Wathan." *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 20, no. 1 (2022): 25-44.

Ismail Fajrie Alatas dalam bukunya *What is Religious Authority?* Otoritas adalah sebuah relasi yang berbeda dari relasi kuasa atau relasi hierarkis pada umumnya. Ada tiga hal penting yang menjadi karakter penting dari otoritas keagamaan ini: 1) Otoritas dibangun oleh seorang atau banyak aktor yang berbasis pada konsepsi masa lalu yang bersifat *foundational*. Untuk menjadi otoritatif seseorang harus menambatkan pada masa lalu, yang bisa dicapai melalui nasab, atau silsilah mata rantai guru-murid sampai ke masa nabi. 2) Kedua, bagaimana kemampuan seseorang yang terhubung dengan masa lalu tersebut menerjemahkannya sebagai inspirasi/model of action bagi orang yang berada pada saat ini. Orang tersebut harus terhubung dengan masyarakat di sekitarnya, sehingga sangat diperlukan untuk membangun jamaah (*cultivating community*) tanpa paksaan. 3) Otoritas harus selalu dipelihara (*being maintained*), dan ini merupakan pekerjaan penuh waktu (*articulatory labour*). Tanpa kerja-kerja ini maka jamaah yang disebut pada poin kedua di atas tidak ada terwujud.⁵³

Meskipun kajian ini masih beranjak dari konsepsi Weber tentang otoritas karismatik yang kerap dikaitkan dengan otoritas keagamaan, namun alih-alih merujuk ke Weber, Alatas membangun argumen tentang otoritas keagamaan berdasarkan konsepsi dari Hannah Arendt tentang *foundational past*. Dalam pemikiran Arendt, otoritas diartikan sebagai hierarki yang menghubungkan sekelompok orang dengan masa lalu yang kemudian dijadikan sebagai dasar (*foundational past*) sehingga memberi mereka otoritas dengan kemampuan untuk mentransmisikan dan mengubah masa lalu itu menjadi contoh untuk masa kini.⁵⁴

Otoritas, lanjut Alatas dengan mengutip Arendt, "*rests neither on common reason nor on the power of the one who commands*," artinya bahwa otoritas tidak muncul karena alasan atau kekuatan tertentu, akan tetapi berada pada pengakuan hierarki yang benar dan sah dari pihak-pihak yang

⁵³ Fatimah Husein, "Ustadzah Ba'alawi Dan Kemunculan Otoritas Keagamaan Baru Di Ruang Publik Indonesia Pendekatan Feminist Epistemology" (Yogyakarta: UIN SUKA, 2023), 3.

⁵⁴ Ismail Fajrie Alatas, *What Is Religious Authority? Menyemai Sunnah, Merangkai Jamaah* (Cetakan Kedua) (Jakarta, Mizan: 2024), xxv

terlibat. Meski tidak sepenuhnya menggunakan konsepsi Weber, pada titik ini, sesungguhnya masih dapat dilihat irisan dari konsep Arendt yang digunakan oleh Alatas dengan Weber perihal otoritas. Pada keduanya terdapat elemen yang sama dari suatu otoritas, yaitu penerimaan atau pengakuan dari kelompok atau sistem sosial atas otoritas yang dimaksud. Artinya, serupa dengan konsepsi Weber, konsepsi Arendt pun mengungkapkan bahwa otoritas dibentuk berdasarkan pengakuan pihak eksternal dan karenanya ketundukan terhadap otoritas yang dimaksud selalu bersifat sukarela.

Alatas berargumen bahwa pembentukan otoritas memerlukan usaha yang terus-menerus untuk me(re)produksi dan memelihara hubungan tersebut. Dengan demikian, hubungan yang bersifat otoritatif tidak terjadi begitu saja tapi merupakan hasil dari proses kerja dan (re)produksi yang berkesinambungan. Secara ringkas dapat dikatakan bahwa otoritas dalam konsep Alatas memiliki tiga elemen yaitu; *networks*, *relationalities*, dan *labor*.⁵⁵ *Networks* berarti jejaring hierarkis dengan figur-figur otoritatif pada masa lampau, *relationalities* berarti hubungan baik dengan pihak-pihak lain, terutama para pengikut, dan *labor* berarti segenap usaha yang dilakukan untuk mempertahankan otoritas tersebut dan ketiga elemen ini bersifat komplementer dan saling menguatkan satu sama lain.⁵⁶

Dengan alasan ini pula tampaknya Alatas memasukkan politik dan infrastruktur sebagai aspek penting dalam pembentukan ragam otoritas keagamaan. Alatas menggunakan konsepsi politik dengan pemahaman bahwa otoritas keagamaan merupakan area kontestasi baik antara para aktor dalam internal agama tersebut maupun dengan otoritas lain yang non-keagamaan. Demikian pula dengan infrastruktur yang merupakan elemen penting yang memungkinkan dan membantu pihak otoritas untuk dapat mengartikulasikan pesan-pesan keagamaan terhadap pengikutnya.⁵⁷

⁵⁵ Ibid, xxvi

⁵⁶ Fakhruroji, Moch and Muslim, Acep, *Media Sosial dan Otoritas Keagamaan: Pertahanan Otoritas Keagamaan Ormas Islam Indonesia di Ranah Digital*. (Lekkas, Bandung: 2022), 35

⁵⁷

Kerangka analisis yang digunakan Alat untuk menjelaskan otoritas keagamaan dapat menjelaskan mengapa otoritas keagamaan dari satu sosok atau institusi tertentu berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Sosok-sosok keagamaan tertentu yang dianggap otoritatif, misalnya, akan cenderung memiliki infrastruktur dan jejaring yang lebih kuat dan didukung dengan berbagai upaya yang intensif dan konsisten.

3. Transformasi Identitas

Transformasi identitas keagamaan dalam penelitian ini dipahami sebagai proses perubahan orientasi keberislaman individu dan komunitas Muslim di Pamekasan yang berlangsung secara bertahap dan kontekstual. Perubahan ini tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan melalui interaksi terus-menerus antara tradisi keagamaan lokal yang telah mapan dan arus baru dakwah Islam kontemporer yang membawa otoritas, gaya, dan rujukan keagamaan berbeda.

Perubahan tersebut terutama tampak pada pergeseran sumber otoritas keagamaan. Jika sebelumnya kiai pesantren dan tradisi NU menjadi rujukan utama dalam menentukan praktik dan kebenaran agama, maka dalam fase transformasi ini otoritas semakin banyak dialihkan kepada ustadz Salafi, dai media sosial, serta jaringan dakwah non-lokal yang diakses melalui ruang digital dan pengajian tematik.

Transformasi identitas juga tercermin dalam perubahan orientasi epistemik keagamaan. Cara memahami ajaran Islam bergeser dari pendekatan *mazhabi* dan kontekstual yang akomodatif terhadap tradisi lokal menuju pendekatan tekstual-literal yang menekankan kemurnian dalil dan penolakan terhadap praktik keagamaan yang dianggap tidak memiliki dasar normatif yang eksplisit.

Pada level praksis, perubahan ini memengaruhi praktik ritual dan simbol keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Hal tersebut terlihat dari perubahan pola ibadah, preferensi masjid dan majelis taklim, serta adopsi simbol keberagamaan tertentu yang menandai afiliasi ideologis baru.

Praktik keagamaan tidak lagi semata-mata diwariskan secara genealogis, tetapi dipilih secara sadar berdasarkan otoritas dan rujukan yang dianggap paling sahih.

Secara sosial, transformasi identitas keagamaan berdampak pada cara individu memosisikan diri dalam komunitas Muslim. Identitas keagamaan tidak lagi sepenuhnya bertumpu pada keluarga dan lingkungan sosial tradisional, tetapi semakin dibangun melalui keterikatan pada jamaah, komunitas kajian, dan jaringan dakwah tertentu. Proses ini kerap melahirkan pola keberislaman baru yang bersifat hibrida, parsial, dan situasional, sekaligus memunculkan negosiasi dan ketegangan dalam relasi sosial intra-Muslim.