

# USTADZ: *GENRE* BARU DALAM STRUKTUR BUDAYA MASYARAKAT MADURA

Edi Susanto

(Penulis, dosen STAIN Pamekasan, Jl. Raya Panglegur Km. 04 Pamekasan.  
Kontak person 085230029648, alamat Desa Larangan Pamekasan)

## **Abstrac**

*This article tries to describe the dynamics of socio-religion of contemporary Madurese society that experience social-cultural diversification and differentiation. Ustadz (muslim teacher) appears the outstanding issue in it. The term of ustadz broadens and develops in meaning. Previously, the terminology of ustadz identified dependent and un-autonomous position. However, this term become more independent and more autonomous in its position currently. This also turns out to be a "competitor" of community which is considered well-established. Moreover, ustadz set themselves as a new genre in cultural structure of contemporary Madurese community.*

## **Kata-kata kunci**

*ustadz, masyarakat Madura Kontemporer, diversifikasi, diferensiasi*

## **Pendahuluan**

Sudah merupakan kelaziman, bahwa masyarakat Madura identik dengan Islam. Demikian, paling tidak, tilikan seorang antropolog Belanda Huub de Jonge terhadap komunitas Madura.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Huub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman Pedagang, Perkembangan Ekonomi dan Islam*. (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm., 49. Periksa juga Maulana Surya Kusuma, "Sopan, Hormat dan Islam Ciri-ciri Orang Madura",

Gambaran tersebut, tidak serta merta dapat diasosiasikan bahwa masyarakat Madura seluruhnya secara total dan kental melaksanakan seluruh tata norma keislaman, artinya kelekatan dan kekentalan keberislaman masyarakat Madura tidak harus identik dengan wujud tampilan yang mencerminkan

---

dalam Soegianto, ed, *Kepercayaan, Magi dan Tradisi dalam Masyarakat Madura* (Jember: Tapal Kuda, 2003), hlm., 1.

aplikasi total bentuk-bentuk keislaman dalam tampilan lahiriah yang khas tradisi Arab.

Kondisi demikian, pada satu sisi, dapat dipahami karena “penetrasi” ajaran Islam ke dalam komunitas etnis Madura dalam realitasnya berinteraksi, dengan kompleksitas elemen sosio-kultural yang melingkupinya, terutama variabel keberdayaan ekonomi, orientasi pendidikan dan perilaku politik<sup>2</sup>. Implikasinya, menjadi teraktualisasi sebetuk kemasman budaya Islam *ala* Madura dengan karakteristik tertentu yang khas dan --juga-- unik.

Pemahaman dan pemaknaan etnis Madura atas ajaran Islam pada perkembangannya berjalan seiring dengan kontekstualitas konkret budayanya, yang sangat dipengaruhi lingkup lokalitas dan serial waktu yang membentuknya<sup>3</sup>.

Pada kenyataannya, keberagaman etnis Madura itu ternyata menampakkan diri dalam bentuk tradisi lokal yang acapkali secara *biner* dilawankan dengan konsep tradisi tinggi (*high tradition, great tradition*)<sup>4</sup>. Tradisi lokal, sesungguhnya lebih merupakan refleksi dialogis antara Islam sebagai *high tradition* yang mengakomodasi beragam segmentasi

atau unsur kehidupan masyarakat penerimanya sehingga dimungkinkan wajah Islam normatif (Islam official, Islam resmi, *high tradition*) mengalami perubahan meskipun pada sisi periferialnya<sup>5</sup>.

Namun demikian, seiring dengan semakin kuatnya penetrasi konsep *high tradition* yang terutama dipromosikan oleh kalangan penganut otentifikasi Islam, maka praktik keberagaman masyarakat Madura secara pelan –tapi pasti—diarahkan agar lebih mencerminkan praktik keislaman yang lebih murni (*islam pristine*). Dalam konteks demikian inilah, istilah *ustadz* muncul mengemuka sebagai *genre* baru dalam struktur sosial budaya masyarakat Madura kontemporer.

### Islam Pristine

Paham “Islam Pristine” atau “Islam Otentik” berusaha melakukan proyek Arabisasi dalam setiap komunitas Islam di seluruh dunia<sup>6</sup>. Buat mereka, Islam yang dicontohkan oleh kalangan *salaf al-Salih* merupakan bentuk keberagaman

<sup>5</sup>Periksa M. Muksin Jamil, et.al, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU* (Jakarta: Ditjen Pendidikan Tinggi Islam, 2007), hlm., 1-4.

<sup>6</sup>Paham Islam Pristine atau Islam otentik --kadang-kadang diidentifikasi sebagai Hanbalisme atau gerakan puritanis Islam—juga mengenal istilah tradisi. Tradisi dalam pandangan kaum Islam puritanis adalah tradisi Nabi yang otentik, yang tidak bercampur dengan warna dan budaya lokal. Bagi mereka kembali kepada tradisi otentik tersebut mempunyai dua peran ganda. Pada satu sisi, seruan kembali dan berpegang pada tradisi dan orisinalitas merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju karena dengan tradisi itulah masa kini dan masa lalu yang agak dekat dapat dikritisi. Pada sisi lain, seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi dan teknologinya yang dianggap mengancam eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum. Periksa Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*. Ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 7-8.

<sup>2</sup>Abd A’la, “Membaca Keberagaman Masyarakat Madura”, dalam Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), hlm., v.

<sup>3</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), hlm., 141.

<sup>4</sup>Dalam perspektif Ernest Gellner, *high tradition* adalah Islam “resmi” atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci. *High Tradition* memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiyah, egaliter, dingin dan anti *ekstase*. Periksa Aswab mahasin, “Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah”, dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Ter. Rahmani Astuti. (Bandung: Mizan, 1995), hlm., xi.

yang paling ideal dan benar. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat yang beragam dan tidak dekat dengan karakter Arab dipandang sebagai bentuk “kejahiliah modern” yang jauh dari Islam yang benar, otentik dan asli. Otentisitas (*ashlah*) Islam menjadi hilang ketika ia telah dicampuri dan diwarnai oleh unsur luar. Dalam perspektif mereka, paham keislaman yang mengakomodasi terhadap tradisi lokal telah menghilangkan nilai keaslian Islam semenjak mengakomodasi dan berkulturasi dengan budaya dan tuntunan lokal.<sup>7</sup>

Dalam praktiknya, paham Islam otentik –yang mengejawantah dalam semangat purifikasisme dan fundamentalisme keagamaan—muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan<sup>8</sup>, tetapi telah berwujud gerakan. Mereka telah menghadirkan alternatif nyata warna keberagaman yang lain, yakni keberagaman yang diidentifikasi sebagai “otentik”, Islami dan *kaffah* yang mestinya diberlakukan di seluruh dunia, yang kini juga merambah berkecambah di Madura.

Paham otentifikasi dan universalisme Islam sesungguhnya

---

<sup>7</sup>Masuknya budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan *bid'ah* atau *khurafat*. Islam Asia Tenggara—termasuk juga di kawasan Indonesia—dianggap sebagai Islam yang buruk, sinkretis dan nominal atau lebih tegas lagi, Islam di Nusantara hanyalah lapisan tipis di atas kebudayaan lokal, yang mudah mengelupas dalam timbunan budaya setempat. Periksa JC. Van Leur, *Indonesia Trade and Society* (Den Haag: van Hoeve, 1955), hlm., 169.

<sup>8</sup>Munculnya ormas-ormas Islam baru yang lengkap dengan gerakan massanya seperti Jaringan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Lasykar Mujahidin Indonesia menjadi tanda bahwa paham Islam otentik ini benar-benar nyata dan tidak hanya sekedar ide. Bahasan elaboratif tentang karakteristik gerakan-gerakan tersebut periksa Jamhari dan Jajang Jahroni, ed. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada dan PPIM, 2004).

mengandaikan adanya *worldview* Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tidak berubah dan kekal, sehingga seluruh bangunan tekstualnya mesti merujuk kepada sendi-sendi dasar yang termaktub dalam teks kitab suci dan ajaran Nabi Muhammad saw., di Mekah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam. Lebih jauh, paham Islam otentik memandang Islam sebagai ajaran agama yang sudah selesai, tuntas dan paripurna di masa tersebut dan tidak boleh mengalami modifikasi dan kontekstualisasi..

Otentifikasi juga meniscayakan ketundukan kepada teks-teks al-Qur'an dan Hadits serta pengalaman *salaf al-Shaleh* menurut bentuknya yang tekstual dalam praksis sosial politik dengan alasan sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah yang dianggap sama sekali tidak bersentuhan dengan budaya manusia. Perilaku sosial politik Nabi dan para sahabat dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapan pun dan dimanapun. Keteladanan tidak semata-mata terbatas pada nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-bentuk dan sekaligus simbolisasinya.<sup>9</sup>

Dalam konteks inilah, otentifikasi Islam benar-benar telah menjadi *trademark* ajaran yang –oleh pengikutnya dipandang--paling benar dan dapat diaplikasikan di semua wilayah sehingga di luar geografis itu mesti meniru model yang sudah terjadi di masa Rasulullah

---

<sup>9</sup>Jargon “*Islam Kaffah*”dimaknai sebagai realisasi pengislaman seluruh sistem hidup. Inilah yang melahirkan gerakan “politik identitas Islam” dengan kerangka model Mazhab Wahhabi, Mawdudian (Abul A'la al-Mawdudi) dan Qutbian (Sayyid Qutb) yang –celakanya—oleh para pengikutnya dianggap sebagai satu-satunya kebenaran. Inilah konsep Islam yang otentik dan Universal, sehingga konsep ini mesti diterapkan oleh umat Islam di seluruh dunia.

(Mekah dan Madinah). Pada gilirannya, Islam yang di sana dipandang sebagai Islam otentik, sedang Islam di wilayah lainnya dianggap sebagai tidak otentik, "Islam pinggir" yang jauh dari karakter aslinya.

Dalam paradigma berpikir Islam otentik inilah, Islam di Nusantara, yang telah banyak mengalami proses akomodasi kultural dianggap sebagai bukan Islam otentik karena sudah diubah –dan berubah-- dari ajaran aslinya, sehingga ketika fase permulaan paham Wahhabi –yang merupakan cikal bakal dan potret *pristine* dari Islam otentik—merambah ke wilayah Nusantara, hingga batas tertentu, telah merusak eksistensi budaya-budaya masyarakat lokal dalam skala massif. Tuduhan sinkretisme dan pelaku bid'ah telah merusak warna keaslian bangsa yang sudah diwariskan nenek moyang sebagai identitas lokal.

Pada gilirannya, kondisi demikian telah mengubah pola pikir keberagamaan dari *Islam lokal-eklektik* menjadi *Islam universalis-otentik-puritanis-arabik* dalam praktik ajarannya, yang belakangan ini semakin massif berkembang (termasuk di Madura). Ketika purifikasi-otentifikasi-arabisasi menjelma menjadi sistem politik, maka muncullah fenomena Radikalisme Islam dengan ideologi Mawdudian dan Qutbian yang sedemikian pekat mengental.

Implikasinya, pada satu sisi, telah mempopulerkan kembali label masyarakat Jahili, pelaku syirik, bid'ah dan berbagai ungkapan *satire* lainnya pada orang atau komunitas yang tidak sama dengan ideologi dan simbol-simbol yang melekat pada mereka<sup>10</sup> serta pada

<sup>10</sup>Contoh paling pas adalah penyematan label musyrik atau syirik oleh beberapa tokoh Islam penganut paham Islam otentik terhadap Abdurrahman Wahid, ketika

sisi lain, ekspresi sosial politik Islam yang toleran, non formalistis, tidak dogmatis dan mengutamakan substansi dari pada simbol, sedikit terdesak oleh kehendak formalisasi syari'at Islam, yang cukup populer belakangan ini<sup>11</sup>. Dalam konteks dan situasi pemahaman demikian inilah, istilah *ustadz* menjadi mengemuka dan sangat populer.

### **Ustadz: Antara Pergeseran Makna dan Perluasan Cakupan**

Dalam struktur sosial masyarakat Madura, terutama dari kalangan kaum santri pedesaannya, stratifikasi sosial puncak masih dipegang oleh kalangan yang diidentifikasi sebagai *kiai*. Posisi kiai dalam masyarakat tradisional Madura sangat sentral. Disamping dijadikan sebagai panutan keagamaan oleh masyarakat –terutama yang berguru atau pernah berguru—kepadanya, sosok ini dijadikan tempat berpulang semua permasalahan dan dinamika kehidupan masyarakat<sup>12</sup>. Anak-anak di kalangan masyarakat Madura banyak dimondokkan ke pesantren milik kiai sehingga akhirnya anak-anak itu menjadi

Gus Dur mengikuti hajatan ruwatan agung yang dilaksanakan di pantai Parangtritis Yogyakarta tahun 2001 yang dipimpin oleh Romo Kuntoro. Periksa Ahmad Baso, *Plesetan Lokalita: Politik Pribumisasi Islam*. (Jakarta: Desantara, 2002).

<sup>11</sup>Lihat Khamami Zada, "Perda Syari'at: Proyek Syari'atisasi yang Sedang berlangsung", *Tashwirul Afkar*. No. 20 Tahun 2006, hlm., 8-20.; Taufik Adnan Amal dan Syamsurizal Panggabean, *Politik Syari'at Islam dari Indonesia hingga Negeria*. (Jakarta: Alfabeta, 2004); Syamsurijal Adnan dan Zubair Umam, "Perdaisasi Syari'at Islam di Bulukumba", *Tashwirul Afkar* No. 20 Tahun 2006, hlm., 56-77.

<sup>12</sup>Abdur Rozaki dalam penelitiannya telah berhasil mengungkap betapa kharisma kiai dalam masyarakat Madura sedemikian tinggi dan sangat berpengaruh, dalam segala hal, sekalipun pada kasus-kasus tertentu, kini telah tersaingi oleh suatu status yang diidentifikasi sebagai *blater*. Periksa Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004).

orang yang paham agama dan kemudian pulang (kembali) pada komunitasnya. Ketika pulang itulah, dia kemudian menjadi seorang yang mengajarkan agama kepada masyarakat<sup>13</sup> dan menjadilah dia seorang *ustadz*.<sup>14</sup>

Karena itu, Ustadz pada kalangan muslim tradisional<sup>15</sup> adalah orang yang paham dan mengerti agama dan sekaligus tamatan pesantren. Sampai batas tertentu, ustadz menjadi kepanjangan tangan kiai yang menjadi gurunya pada masyarakat bersangkutan sekaligus menjadi penerjemah sosialisasi kebijakan-kebijakan pesantren kiai pada masyarakat, sehingga posisinya tidaklah *independent*, melainkan *dependent* terhadap segala hal yang menjadi keinginan kiai gurunya, serta tidak berani menolak --apalagi melawan—karena jika

hal demikian terjadi, maka ia akan dianggap sebagai *santri kesasar*<sup>16</sup>.

Dewasa ini, seiring dengan diversifikasi dan differensiasi sosial masyarakat Madura, orang yang mengerti agama, tidak lagi hanya dibatasi pada mereka-mereka yang belajar di pesantren, bahkan hingga batas tertentu santri-santri yang hanya belajar di pesantren dan tidak pernah menuntut ilmu di lembaga pendidikan non pesantren yang juga mengajarkan agama, dianggap kurang mampu dalam menerjemahkan agama dalam konteks dinamika sosial kemasyarakatan modern<sup>17</sup>. Fatwa-fatwa dan kemasam yang diajukan oleh kalangan ini dianggap kurang menarik bagi kalangan muslim yang telah mengalami transformasi sosio-kultural, sehingga mereka dianggap kurang kredibel dan *out of Date*.

Kalangan yang menuntut ilmu di sekolah agama mulai dari tingkat dasar, menengah dan pendidikan tinggi serta --mayoritas-- dilengkapi dengan kualifikasi pernah belajar atau mondok di pesantren, mereka inilah yang kini diidentifikasi sebagai ustadz, dengan posisi yang relatif bebas dan tidak menjadi kepanjangan tangan dari seorang kiai. Karena itu, ustadz dalam pengertian kedua ini adalah berbeda dengan ustadz dalam

<sup>13</sup> Dalam sistem pendidikan pesantren, dikenal istilah *takhasus*, kaderisasi dan *ijazah*. *Takhasus* merupakan pola pendidikan di pesantren yang dilakukan dengan mendidik secara khusus sejumlah santri senior yang --dalam penilaian kiai--layak menjadi guru (*ustadz*); kaderisasi merupakan pola pendidikan pesantren yang dilakukan melalui cara memilih sejumlah santri senior --yang menurut penilaian kiai--mampu untuk menggantikan tugas-tugas kiai dalam mengajar santri junior. *Ijazah* merupakan pola pendidikan khas pesantren yang dilakukan dengan memberi izin dan kewenangan kepada santri tertentu untuk mengajarkan kitab tertentu kepada orang lain. Bahasan lebih terinci periksa Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1984). Periksa juga Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994).

<sup>14</sup> Dalam konteks ini terdapat satu istilah yang hampir identik dengan istilah ustadz yakni *bindara*. Istilah ini disematkan kepada mereka yang berpenampilan alim dan dipandang paham agama sekaligus sedang belajar atau telah tamat belajar di pesantren. Namun demikian, terdapat satu hal yang mesti digaris bawahi bahwa istilah *bindara* ini tidak pernah disematkan kepada orang yang meskipun paham terhadap agama tetapi tidak pernah belajar (mondok) di pesantren maka istilah *bindara* --apa lagi kiai--tidak akan pernah disematkan kepadanya.

<sup>15</sup> Istilah ini terpaksa penulis pergunakan, karena memang belum ada istilah lain yang lebih diakui untuk mengidentifikasi kalangan muslim di pedesaan

<sup>16</sup> Dalam konteks ini dapat dianalisis pola *patron cleint relationship* antara kiai dengan ustadz. Kiai sebagai *patron* dan ustadz sebagai *client*. Ustadz tidak memiliki kemerdekaan berpendapat sama sekali bahkan dalam hal tertentu, ia mesti berkonsultasi dengan kiai gurunya jika memfatwakan sesuatu.

<sup>17</sup> Belakangan ini pada kalangan masyarakat tradisional, penggunaan panggilan ustadz sangatlah longgar dan tidak lagi didasarkan pada kualifikasi harus belajar dan mumpuni ilmu agamanya. Mereka yang terbiasa --dan bisa--melantunkan nyanyian *barzanji*, dapat melantunkan ayat al-Qur'an dengan merdu pada acara-acara tertentu (seperti kendurian *hafiah al-Imtihan* dan acara lainnya) dipanggil sebagai ustadz. Kondisi demikian, jelas bukan sesuatu yang tepat dan --karena itu--perlu untuk dipikirkan ulang penerapannya.

pengertian yang pertama. Jika yang pertama, sangat dependen dan tidak punya kemandirian, maka ustadz yang kedua, independen dan sangat mandiri dalam memberikan fatwa, bahkan sangat boleh jadi berbeda pendapat dengan kalangan kiai.

Ustadz dengan kualifikasi belakngan ini, pada biasanya lebih bisa diterima pada masyarakat yang telah mengalami peningkatan pendidikan dan telah mengalami perubahan status sosial, artinya masyarakat yang telah mengalami transformasi sosial dengan ciri khas differensiasi dan diversifikasi, baik dari segi pendidikan, pekerjaan atau pun latar belakang sosial-budaya.<sup>18</sup>

Pada sisi lain, seiring dengan masuknya paham Islam otentik yang sudah mulai populer pada generasi muda Madura yang belajar Islam tidak dari pesantren dan juga tidak di sekolah agama<sup>19</sup>, melainkan belajar belajar Islam

secara mandiri di organisasi sosial kemasyarakatan, belajar Islam melalui pamflet, berdiskusi dan *chatting* di dunia maya, juga memiliki tokoh panutan yang juga diidentifikasi sebagai ustadz. Ustadz pada kalangan ini, biasanya dilekatkan kepada mereka yang dianggap lebih paham dan lebih mengerti terhadap agama dan berpenampilan fisik berjenggot, dahi hitam karena bekas sujud, berbaju koko dan bercelana dengan batas bawah di atas mata kaki.

Dalam memfatwakan suatu ajaran, ustadz pada kalangan terakhir ini, tidak tunduk kepada kiai atau siapa pun, tetapi mereka tunduk kepada doktrin-doktrin ajaran Islam yang ditafsirkan secara lateral oleh para penggagas gerakan Islam puritan yang menjadi panutannya.<sup>20</sup> Oleh para pengikutnya, ustadz dari kalangan ini sangat ditokohkan dan dijadikan rujukan dalam menjalankan aktivitas, baik aktivitas ibadah ritualnya maupun aktivitas sosial dan orientasi politiknya, sehingga posisinya hampir –jika tidak boleh dikatakan—sama dengan posisi kiai dalam masyarakat Madura tradisional.

## Penutup

Teridentifikasi dengan jelas, bahwa istilah ustadz telah mengalami perluasan makna dan cakupannya dalam dinamika sosial masyarakat Madura kontemporer. Masyarakat Madura, dalam perkembangannya telah menjelma menjadi masyarakat yang tidak dapat

<sup>18</sup>Dalam disiplin ilmu sosial –tepatnya oleh Ferdinand Tonnies disebut dengan istilah *Gesellschaft* (masyarakat Patembayan) yang dibedakan dengan masyarakat Paguyuban (*gemeinschaft*). Paguyuban merupakan bentuk kehidupan bersama dimana anggota-anggotanya diikat oleh hubungan batin yang murni, bersifat alamiah dan bersifat kekal. Dasar hubungan tersebut adalah rasa cinta dan rasa kesatuan batin yang memang telah dikodratkan. Masyarakat Patembayan merupakan ikatan lahir yang bersifat pokok untuk jangka waktu yang pendek, bersifat sebagai suatu bentuk dalam pikiran (*imaginary*) serta strukturnya bersifat mekanis. Lebih rinci, periksa Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm., 144.

<sup>19</sup> Biasanya mereka belajar Islam di organisasi-organisasi ekstra universitas dan biasanya HMI atau di organisasi mesjid kampus, yang sedemikian populer pada tahun 1980-an. Khusus organisasi mesjid kampus, kelompok pengajian *Masjid Salman*, ITB Bandung, dengan mentornya yang terkenal waktu itu, Dr. Muhammad Imaduddin Abdul Rahim, M.Sc. telah mendorong terwujudnya kalangan atau kelas Muslim baru yang *melek* terhadap agama dengan pola pemahaman yang berbeda dengan umat kebanyakan, yakni pola pemahaman yang lebih bernuansa intelektualistik, namun terkesan *wahabis*. Aktivis kajian Islam di Masjid Salman itu, memanggil tokoh agama

atau pun tutor keagamaan tersebut dengan panggilan *ustadz*.

<sup>20</sup>Praktik dan ideologi keagamaan yang sering menjadi acuan kelompok ini adalah fatwa atau ajaran Hasan al-Banna (tokoh dan pemimpin spiritual gerakan Ikhwan al-Muslamin), Sayyid Qutb (tokoh Ikhwan al-Muslamin), Abul A'la al-Mawdudi (pemimpin *jema'ati Islami*, Pakistan) dan fatwa ulama madzhab Wahabi, Saudi Arabia.

diklasifikasikan secara monolitik, hanya memiliki satu ideologi keagamaan dan satu kiblat politik. Masyarakat Madura telah mengalami diferensiasi dan diversifikasi strata sosial yang memiliki orientasi ideologis dan orientasi kepentingan yang tidak lagi tunggal.

Dalam konteks demikian, menjadi wajar jika sikap dan pandangan serta apresiasi mereka terhadap tokoh agama juga mengalami diferensiasi, dan kondisi demikian mesti dimaklumi oleh mereka-mereka yang selama ini telah –terlanjur— ditokohkan. *Wa Allāh a'lam bi al-sawāb*□

