

Dr. Abdul Malik, M.Pd., M.Ag

POLITIK IDENTITAS PESANTREN

Tipologi, Afiliasi, dan Pedagogis Pesantren Pasca Isu Terorisme

Dr. Abdul Malik, M.Pd., M.Ag

POLITIK IDENTITAS PESANTREN



UIN MATARAM PRESS
GEORG RESEARCH CENTER LT.1 - KAMPUS 1 UIN MATARAM
Jl. Diponegoro No. 100 Jember - Mataram



UIN MATARAM PRESS
GEORG RESEARCH CENTER LT.1 - KAMPUS 1 UIN MATARAM
Jl. Diponegoro No. 100 Jember - Mataram

Dr. Abdul Malik, M.Ag., M.Pd.

POLITIK IDENTITAS PESANTREN;
Tipologi, Afiliasi, dan Pedagogis Pesantren
Pasca Isu Terorisme



UIN MATARAM PRESS

Alamat : Jl. Gajah Mada No. 100 Jempong Baru Kec. Sekarbela - Kota Mataram
Telp. (0370) 621298 Fax. (0370)625337 email : ip2m@uinmataram.ac.id

POLITIK IDENTITAS PESANTREN;
Tipologi, Afiliasi, dan Pedagogis Pesantren Pasca Isu Terorisme

Penulis :

Dr. Abdul Malik, M.Ag., M.Pd.

ISBN : 978-623-95499-1-6

Editor :

Dr. H. Kadri, M.Si.

Penyunting :

Dr. H. Kadri, M.Si.

Desain Sampul Dan Tata Letak :

Maliki, M.Pd.

Penerbit :

UIN Mataram Press

Redaksi :

Kampus II UIN Mataram (Gedung *Research Center* Lt. 1)

Jl. Gajah Mada No. 100 Jempong Baru

Kota Mataram – NTB 83116

Telp. (0370) 621298

Fax. (0370) 625337

Email : lp2muinmataram.ac.id

Distributor Tunggal :

UD. DAMAR SAKTI

Jl. Terusan Bung Hatta No. 38B

Majeluk – Kota Mataram

Cetakan Pertama, November 2020

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR PENULIS

PUJI SYUKUR kehadiran Allah swt atas rahmat dan hidayahNya sehingga karya sederhana ini dapat diselesaikan sesuai dengan waktu yang tersedia. Bersholawat kepada Nabi yang mulia dengan ucapan *Allahumasholli ala Sayyidina Muhammad wa ala ali Sayyidina Muhammad*. Karya Keempat ini dihajatkan untuk memenuhi referensi terkait dengan Mata kuliah Pemikiran Pendidikan Islam ataupun Mata Kuliah Politik Pendidikan Islam. Selain itu, karya ini diharapkan menambah khazanah keilmuan Islam bagimasyarakat umum maupun masyarakat akademik. Karya yang diberitema “**POLITIK IDENTITAS PESANTREN; *Tipologi, Afiliasi, dan Pedagogis Pesantren Pasca Isu Terorisme*”**. Karya ini merupakan hasil “bacaan” terhadap perkembangan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang secara factual menjadi sorotan masyarakat dunia sejak dihubungkan dengan radikalisme dan terorisme akhir-akhir ini. Tulisan ini dimulai dengan sistimtika bab yang saling berkaitan. Bab I Pendahuluan menguraikan tentang perkembangan radikalisme: Studi Lokalitas. Sementara Bab II Politik Identitas dan Tipologi Pesantren yang meliputi pesantren pada masa awal, masa Kolonial, dan masa pasca isu terorisme. Pada bab Bab III Dinamika Identitas Pedagogis Pesantren, pada bagian ini menguraikan pergulatan pesantren dengan politik global. Bab IV Infiltrasi Paham dan Gerakan Radikal dalam Pesantren; Faktor Resiko dan Pelindung, pada bagian ini menguraikan bagaimana gerakan-gerakan kelompok Islam masuk kedalam peasantren. Pada bab V membahas Argumen Pesantren Dalam Isu-Isu Sosial Politik Keagamaan Di Indonesia.

Akhirnya, saya mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak terutama Rektor Universitas Islam Negeri Mataram (UIN Mataram) Prof. Dr. H. Mutawali, M.Ag.

beserta jajarannya. Tidak lupa ucapan termikasi kepada plt. ketua LP2M UIN Mataram Bapak Muhammad Sa’i, MA dan Jajarannya yang telah berkenan membantu menerbitkan buku ini. Terima kasih juga pada adinda Maliki, M.Pd atas desain cover yang jenius. Semoga karya sederhana ini menjadi amal ibadah kita semua di hadapan Allah Swt. Amin..!

Karya ini penulis persembahkan untuk orang tua penulis dan Isritku Ina Fitriana serta anak-anak penulis Rara Cahya Ningrum (Rara), Naurah Zabarjad el Malika (Naurah), Muhammad Nausyad Chaidar Malik (Nausyad), Barra Afrig Ibnu Malik (Barra), dan Muhammad Niel el Authar Malik (Athan), Dan Malika yang inshaallah akan lahir.

Saya menyadari bahwa karya ini masih banyak kekurangan dan kelemahan, maka dari itu diharapkan kritik dan saran yang membangun.

Mataram, 23 September 2020
Penyusun

Dr. Abdul Malik, M.Ag., M.Pd

Sambutan Rektor Universitas Islam Negeri Mataram

SEGALA PUJIAN hanya menjadi hak Allah SWT. Shalawat dan salam kepada Nabi Mulia, Muhammad SAW. Eksistensi dari idealisme akademis civitas akademika UIN Mataram, khususnya para dosen, tampaknya mulai menampakkan dirinya melalui karya-karya tulis mereka. Karya tulis yang difasilitasi oleh LP2M UIN Mataram, seperti beberapa buah buku dalam berbagai disiplin keilmuan semakin mempertegas idealisme akademis tersebut. Kami sangat menghargai dan mengapresiasinya. Dalam konteks bangunan intelektual yang sedang dan terus dikembangkan UIN Mataram melalui —Horizon Ilmu juga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari karya-karya dosen tersebut, terutama dalam bentangan keilmuan yang saling mendukung dan terkait (*intellectual connecting*). Bagaimanapun, problem kehidupan tidaklah tunggal dan variatif. Karena itu, berbagai judul maupun tema yang ditulis oleh para dosen tersebut adalah bagian dari faktualitas kemampuan para dosen dalam merespon berbagai problem tersebut. Kiranya, hadirnya beberapa buku tersebut harus diakui sebagai langkah maju dalam percaturan akademis UIN Mataram, yang mungkin, dan

secara formal memang belum terjadi di UIN Mataram. Kami sangat berharap tradisi akademis seperti ini akan terus kita kembangkan secara bersama-sama dalam rangka dan upaya mengembangkan UIN Mataram menuju suatu tahapan kelembagaan yang lebih maju. Terimakasih kepada Bapak Muhammad Sa'i, MA, selaku ketua LP2M UIN Mataram, dan Jajarannya, yang telah memfasilitasi para dosen, dan kepada para penulis buku-buku tersebut.

Rektor UIN Mataram

Prof. Dr. H. Mutawali, M. Ag

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS	iii
Sambutan Rektor Universitas Islam Negeri Mataram	v
DAFTAR ISI	vi
BAB I Memaknai Radikalisme	1
Latar Belakang	1
Perspektif Tentang Radikalisme Keagamaan	7
Radikalisme; Perspektif Kajian Para Peneliti	7
Radikalisme Dalam Perspektif Kajian Konsep dan Teori	9
Akar Pemikiran Radikalisme Keagamaan	14
Konteks Radikalisasi Keagamaan	17
Faktor Penyebab Radikalisme Keagamaan: Studi Lokalitas	19
BAB II Politik Identitas dan Typology Pesantren	
di Indonesia	28
Pertama, Pesantren Pada Masa Awal	30
Kedua, Pesantren Pada Masa Kolonial	33
Ketiga, Pesantren Pasca Isu Terorisme	41
BAB III Dinamika Identitas Pedagogis Pesantren	53
Pesantren: Studi Lokalitas	95
Pesantren Salafi-Reformis	101
Pesantren Salafi Jihadis	110

Muatan Literasi Pesantren Salafi-Jihadis	123
BAB IV Infiltrasi Paham dan Gerakan Radikal dalam	
Pesantren; Faktor Resiko dan Pelindung	128
Sikap Eksklusif dan Pedagogis Indoktrinatif	132
Radikalisme di Mata Pesantren	140
BAB V Argumen Pesantren dalam Isu-Isu Sosial Politik	
Keagamaan di Indonesia	144
Perdamaian dan Keadilan	145
Kebangsaan dan Kenegaraan	157
Keragaman dan Toleransi	165
Keadilan sosial, Keadilan Global dan Kekerasan	186
DAFTAR PUSTAKA	226
INDEKS	246
BIODATA PENULIS	253



BABI

Memaknai Radikalisme

Latar Belakang

Indonesia merupakan bangsa besar, yang terdiri dari ribuan pulau, dan dibangun di atas pondasi keberagaman suku dan agama masyarakatnya.¹ Kemampuan Indonesia dalam mengelola keberagaman masyarakatnya secara baik dalam balutan motto kebangsaan Bhineka Tunggal Ika, membuatnya terkenal sebagai bangsa yang hebat, aman, damai, dan harmonis.² Sayangnya, akhir-akhir ini, citra Indonesia tersebut terusik dengan munculnya berbagai aksi teror yang terjadi di pelbagai daerah.³ Sepanjang tahun 2017, Kepolisian Republik Indonesia menangani kurang lebih 170 kasus terorisme.

¹ Syifullah dan Totok Suyanto, “Aktualisasi Nilai-Nilai Multikultural Di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo”. Jurnal *Kajian Moral dan Kewarganegaraan* (2014), Vol. 3 (2), 161- 175.

² Subhan, Arief, “Multiculturalism in Context: Islam, Indonesia, and Global Challenge”, Jurnal *Tasamuh* (2017), Vol. 14 (2), 156-172

³ Kholis, Nur, “Pondok Pesantren Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme”, Jurnal *Akademika* (2017), Vol. 22 (1), 153-172

Jumlah ini naik drastis dari tahun 2016 yang berjumlah 82 kasus.⁴

Sepanjang tahun 2016, rentetan aksi terorisme yang terjadi di Indonesia diawali dari bom Thamrin Jakarta 14 Januari, rencana teror Surabaya 8 Juni, bom Mapolresta Surakarta, 5 Juli, rencana teror Batam 5 Agustus, teror gereja Medan 28 Agustus, teror gereja Samarinda 13 November, rencana peledakan objek vital negara 23 November, rencana bom Istana 10 Desember, aksi teror Solo 15 Desember, dan rencana peledakan di Bali 18 Desember. Menurut Kepala Kepolisian Republik Indonesia, potensi ancaman terorisme di Indonesia masih cukup besar. Selain berasal dari mantan narapidana dan warga negara Indonesia simpatisan *Islamic State in Iraq and Syria* (ISIS) yang kembali dari Suriah,⁵ juga bersumber dari doktrin radikalisme berbasis agama.⁶

Keberadaan kelompok dan individu yang menganut radikalisme keagamaan terutama yang berafiliasi dengan kelompok radikal jaringan internasional cukup mengganggu

⁴ (www.rappler.com, 2016. Diakses 23/11/2019)

⁵ Budi, Prasetya dan Aprina Chintya, “Peran Pondok Pesantren dalam Deradikalisasi Paham dan Gerakan Islam Radikal”, Jurnal *Fikri* (2017), Vol. 2 (2), 283-306.

⁶ Mursalin, Ayub dan Ibnu Katsir, “Pola Pendidikan keagamaan Pesantren dan Radikalisme”, Jurnal *Kontekstualita* (2010), Vol. 25 (2), 255-290

dan menjadi ancaman serius bagi Indonesia.⁷ Di samping itu, menurut Kapolri, adanya peningkatan kasus terorisme akibat radikalisme agama di Indonesia, karena disebabkan dinamika politik di Suriah dan Irak yang tidak stabil akibat serangan ISIS.⁸ Selain aksi teror, para pelaku juga diduga menyebarkan radikalisme keagamaan yang sukses mempengaruhi pelaku-pelaku baru. Sedangkan menurut Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), keberadaan ISIS di Iraq dan Suriah menjadi faktor dominan yang mempengaruhi aksi teror di Indonesia.⁹

Maraknya aksi terorisme akibat doktrin radikalisme keagamaan yang dilakukan anak bangsa Indonesia sendiri, tak pelak memunculkan isu terjadinya degradasi semangat kebangsaan dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Meski negara melalui aparat hukumnya sejauh ini cukup sigap mencegah dan melawan aksi-aksi intoleransi, radikalisme, dan ekstremisme yang berujung pada tindakan terorisme, tetapi tak dapat dipungkiri bahwa negara seringkali kecolongan. Dalam beberapa tahun terakhir ini,

⁷ Satori, Ahmad dan Wiwi Widiastuti, “Pola Internalisasi Nilai Multikultural pada Pendidikan Pesantren Tradisional dalam Mencegah Ancama Radikalisme di Tasikmalaya”, *Prosiding Seminar Nasional PKn, Unnes* (2017), 1-8.

⁸ www.news.detik.com, 2017, diakses 12 Juli 2020

⁹ *Ibid.* 1-8

gelombang masyarakat yang semakin konservatif dalam hal pemahaman agamanya masih sering terlihat. Maraknya ujaran kebencian, aksi persekusi bermuatan SARA, hingga kasus bom bunuh diri yang terjadi di beberapa daerah menunjukkan akan konservatifnya pemahaman keagamaan masyarakat.¹⁰

Berdasarkan hasil identifikasi Kepolisian Republik Indonesia, dari serangkaian kasus teror yang terjadi di Indonesia, Nusa Tenggara Barat (NTB) merupakan salah satu daerah yang menjadi asal pelaku terorisme di Indonesia. Bahkan BNPT telah menetapkan NTB sebagai wilayah 'zona merah' dalam penyebaran radikalisme keagamaan, yang memanfaatkan pondok pesantren sebagai sarana doktrinasinya. Pernyataan BNPT ini juga diperkuat dengan hasil temuan Majelis Ulama Indonesia perwakilan NTB yang mengungkapkan bahwa sejumlah pondok pesantren yang ada di Nusa Tenggara Barat terindikasi menyebarkan radikalisme keagamaan.¹¹

Citra NTB sebagai daerah penyebaran radikalisme keagamaan ini juga diperkuat dengan terjadinya kasus peledakan bom di salah satu pondok pesantren di Bima pada

¹⁰ Darmadji, Ahmad, "Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia", Jurnal *Millah* (2011), Vol. XI (1), 235-253

¹¹ www.kompas.com, 2017, diakses pada tanggal 12 Juni 2020

tahun 2014¹² dan adanya pondok pesantren yang tidak mau mentradisikan upacara bendera atau penghormatan kepada bendera merah putih karena dianggap sebagai bentuk *thogut*.¹³

Fenomena gerakan radikalisme keagamaan yang berujung pada tindakan terorisme dan penolakan terhadap simbol-simbol kenegaraan yang diperlihatkan pondok pesantren di NTB ini menunjukkan bahwa keberadaan pondok pesantren masih rentan terhadap penyemaian benih-benih radikalisme keagamaan tentang khilafah islamiyah yang menolak kehadiran negara dengan sistem demokrasi karena dianggap meminimalkan pengaruh dan peran Islam dalam kehidupan. Di samping itu, dapat memperkuat tuduhan keberadaan pondok pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam menjadi ladang penanaman doktrin radikalisme keagamaan yang berujung pada gerakan terorisme di Indonesia.¹⁴

Penetapan wilayah NTB sebagai ladang penyebaran radikalisme dan terorisme tentu dapat menimbulkan citra yang tidak baik bagi daerah yang terkenal dengan pulau seribu

¹² Malik, Abdul, “Stigmatization of Islamic School: Pesantrens, Radicalism and Teorism in Bima”, Jurnal *Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1), 173-210.

¹³ Saparuddin, “Salafism, State Recognition and Local Tension: New Trends In Islamic Education in Lombok”, Jurnal *Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1), 81-107

¹⁴ Ibid, Darmadji, 2011: 235-252

masjid dan bermottokan maju, religius, dan berbudaya saing. Apalagi titik awal penyebaran paham yang dapat mengancam keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) ini berbasis pondok pesantren, yang jumlahnya di NTB cukup banyak, yang mencapai ribuan unit.¹⁵ Mengingat keutuhan NKRI sudah menjadi tanggung jawab seluruh elemen bangsa Indonesia, maka terjadinya penyemaian radikalisme di lembaga pendidikan keislaman memiliki urgensi untuk direspon dalam rangka pencegahannya. Penyemaian radikalisme keagamaan di pondok pesantren tidak akan terjadi jika masyarakat pondok pesantren mendapatkan dan memiliki informasi, pengetahuan, dan pemahaman yang benar dan utuh tentang ajaran agamanya, karena aspek kognitif merupakan domain yang sangat penting dalam pembentukan tindakan seseorang.¹⁶

Bertolak dari sejumlah fenomena empiris dan asumsi akademis di atas, tentu saja mengubah peta perkembangan dan asumsi terhadap pesantren. Karena itu tulisan ini berusaha melihat perkembangan dan pergeseran asumsi terhadap pesantren pasca meluasnya isu radikalisme di Indonesia. Terlepas dari pro dan kontra keterlibatan pesantren,

¹⁵ Dokument Kemenag NTB, 2018

¹⁶ Notoatmojo, 2014

masyarakat dihadapkan oleh kenyataan bahwa beberapa oknum yang terlibat dalam serangkaian kasus terorisme pernah belajar di pesantren, meskipun keterlibatan tersebut tidak dapat dijadikan dasar untuk menggeneralisir pesantren sebagai lembaga pendidikan penyokong radikalisme dan terorisme. Isu radikalisme agama dalam pesantren tersebut, meskipun diyakini sebagai persoalan politik, akan tetapi hal tersebut telah mengubah opini sebagian masyarakat tentang pola pendidikan pesantren. Pendidikan pesantren yang semula memiliki kultur, sistem, dan pola yang santun, terbuka, dan sederhana menjadi lembaga pendidikan berkarakter keras, radikal, dan tertutup. Bahkan secara langsung ataupun tidak, isu tersebut telah membangun *stereotype* dan citra baru pendidikan pesantren yang negatif.

Perspektif Tentang Radikalisme Keagamaan

Radikalisme; Perspektif Kajian Para Peneliti

Keberadaan faham radikal keagamaan yang memperlihatkan gerakan dan aksi teror yang pelakunya berasal dari masyarakat pondok pesantren sebenarnya telah banyak mendapatkan respon secara akademis melalui kegiatan penelitian, baik yang mengkaji pada aspek penyebab, mekanisme, hingga tujuan atau kepentingannya. Menurut

penelitian Darmadji, terjadinya radikalisisasi pemahaman pada pondok pesantren tertentu yang berdampak pada aksi terorisme di Indonesia merupakan implikasi dari perkembangan gerakan Islam transnasional akibat berbagai perkembangan dunia yang ada.¹⁷ Oleh karena itu, pentingnya penguatan peran pemerintah dalam upaya deradikalisisasi Islam melalui pondok pesantren dengan penguatan institusi lembaga pendidikan Islam tersebut dalam bentuk dukungan program pemberdayaan masyarakat untuk memutus rantai gerakan. Selanjutnya, radikalisme yang terjadi di pondok pesantren dianggap sebagai bagian dari cara berdakwah, ketika aparat negara dianggap tidak dapat mencegah kemaksiatan yang meresahkan masyarakat. Radikalisme juga terjadi karena pengaruh dari referensi pemikiran yang dipahami santri tanpa kontrol dari para kiai di pondok pesantren.

Sedangkan dalam pandangan yang lain bahwa radikalisme Islam bukanlah sesuatu yang bersifat independen atau lepas dari konteks, semuanya mempunyai kaitan historis. Gerakan radikalisme yang ditemui saat ini, keberadaannya tidak bisa dilepaskan dari gerakan serupa yang pernah tumbuh dan berkembang di Indonesia pada masa lalu. Ide yang diusung

¹⁷ Darmadji, Ahmad, "Pondok Pesantren Dan Deradikalisisasi Islam Di Indonesia", Jurnal *Millah* (2011), Vol. XI (1), 235-253.

tetap sama, yakni isu-isu yang benang merahnya dari semangat puritanisme dan mengerucut pada “syariat Islam”, yang muaranya tidak lain adalah “Negara Islam”. Selanjutnya menurut penelitian Harfin Zuhdi, radikalisme yang berujung pada aksi terorisme dari kalangan pondok pesantren karena ada kesalahan dalam pola pendidikan keagamaan di lingkungan pondok pesantren. Menurut penelitian Abdul Malik (2017), radikalisasi terjadi dalam proses kegiatan belajar mengajar di pondok pesantren karena dianggap adanya materi pembelajaran tentang jihad yang diberikan kepada para santri.¹⁸ Sedangkan menurut penelitian Saparudin (2017), terjadinya radikalisme keagamaan yang dimiliki para santri karena budaya akademik pondok pesantren kurang mengintegrasikan nilai-nilai kebangsaan dengan keislaman dalam proses internalisasi pengetahuan dan pemahaman masyarakat pondok pesantren.

Radikalisme Dalam Perspektif Kajian Konsep dan Teori

Hingga saat ini, gerakan radikalisme keagamaan yang menjurus pada aksi teror masih menjadi momok yang menakutkan bagi seluruh masyarakat di berbagai belahan dunia, sehingga menjadi masalah global. Meluasnya gerakan

¹⁸ Malik, Abdul, Vol. 21 (1), 210.

radikalisme keagamaan yang diikuti dengan aksi terorisme yang dipersepsikan dengan istilah “Islam Militan” dianggap ancaman bagi dunia barat, karena dikaitkan dengan kebangkitan Islam dalam merespon dominasi barat yang dianggap membawa “kolonialisme baru” yang mencoba meruntuhkan seluruh tradisi Islam.

Radikalisme merupakan suatu pandangan yang ingin melakukan perubahan yang mendasar sesuai dengan interpretasinya terhadap realitas sosial (ideologi) yang dianutnya. Radikalisme memiliki dua varian, yaitu radikalisme dalam tataran pemikiran dan radikalisme dalam tataran tindakan. Radikalisme pemikiran masih dalam bentuk wacana, konsep, gagasan yang masih diperbincangkan, namun demikian mendukung penggunaan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan. Sedangkan radikalisme tindakan melakukan upaya nyata dalam mencapai tujuan utamanya, termasuk melakukan terorisme, baik dalam ranah kepentingan politik, sosial, maupun agama. Radikalisme merupakan paham keagamaan yang cenderung bersifat absolutisme pemikiran yang berdasarkan diri pada teks klasik Islam.

Di antara faktor-faktor yang memunculkan radikalisme keagamaan, antara lain, (1) pemahaman yang keliru atau sempit tentang ajaran agama yang dianutnya, (2)

ketidakadilan sosial, (3) kemiskinan, (4) dendam politik dengan menjadikan ajaran agama sebagai satu motivasi untuk membenarkan tindakannya, dan (5) kesenjangan sosial atau iri hati atas keberhasilan orang lain.¹⁹ Sebagian dari mereka yang memiliki pemahaman radikalisme keagamaan terkadang ikut melakukan tindakan-tindakan intoleran dan kekerasan. Tempat-tempat subur penyemaian paham radikalisme berada pada lembaga pendidikan dan tempat-tempat ibadah.²⁰ Sedangkan beberapa media yang seringkali digunakan untuk menyebarkan narasi radikalisme, pesan-pesan intoleran, dan ajaran yang berpotensi pada kekerasan atau doktrinasi paham keagamaan radikal, selain ceramah dan khotbah Jumat, yang paling utama dan cukup masif, baik dalam bentuk tulisan maupun video adalah internet.

Munculnya kelompok pemikiran radikalisme dari lingkungan pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan yang mengintegrasikan pengajaran umum dan keislaman dengan kajian kitab kuning klasik di bawah pengawasan kiai²¹ biasanya dipengaruhi oleh pemikiran yang memakai fiqh

¹⁹ Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Peranan Pesantren Dalam Mengembangkan Budaya Damai (Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2010)

²⁰ Mursalin, Ayub dan Ibnu Katsir, "Pola Pendidikan keagamaan Pesantren dan Radikalisme", *Jurnal Kontekstualita* (2010), Vol. 25 (2), 255-290

²¹ Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011).

formalis oleh kelompok Islam yang memiliki militansi dalam menyebarkan Islam, yaitu kelompok yang sangat fundamentalis, militan, ekstrimis, radikal, jahidis, atau cukup dengan menamai istilah Islamis, yang gagasannya ingin mengembalikan umat Islam ke jalan yang benar untuk mendapatkan ridla Allah, karena dianggap telah melakukan kesalahan dan menimpang dari jalan yang lurus dan benar.²²

Berbeda halnya dengan mereka yang memiliki pemikiran Islam moderat, yang menyikapi teks keagamaan yang asli, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah sebagai dasar kehidupan umat dan merespon kondisi yang berkembang selanjutnya. Islam moderat adalah Islam yang lebih terbuka dalam melihat segala persoalan dan lebih fleksibel dalam mengambil keputusan melalui teks tersebut. Islam moderat lebih dapat menerima penafsiran sesuai dengan tuntutan zaman dan modernitas, tidak terikat dengan produk penafsiran yang dihasilkan oleh generasi muslim awal, sehingga dalam menyikapi persoalan dengan cara bersikap moderat.

Terjadinya aksi terorisme akibat radikalisme keagamaan yang dilakukan masyarakat pondok pesantren merupakan dampak dari ketidakutuhan dalam memahami

²² El-Fadli, Kholed Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006)

nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran agama. Dalam sistem pendidikan agama di pondok pesantren, sumber informasi atau literatur yang dijadikan acuan untuk mengkonstruksi pemahaman keagamaan santri umumnya dibagi dua, yaitu klasik dan kontemporer. Studi literatur keislaman klasik memfokuskan pada transmisi pengetahuan keislaman melalui teks-teks kitab kuning yang dibaca dan dipelajari di lingkungan pesantren tradisional. Studi model ini bisa ditemukan pada karya Martin van Bruinessen (1990) dan Azyumardi Azra (2004) yang lebih banyak memberi perhatian pada transmisi dan silsilah pengetahuan keislaman di nusantara.

Sedangkan studi literatur keislaman kontemporer lebih banyak memberi perhatian pada penerbitan buku-buku terjemahan dari Timur Tengah. Watson (2005) Vermonte (2007) dan Munip (2008) menunjukkan bagaimana wacana kebangkitan Islam di negara-negara Timur Tengah dan Iran mempengaruhi kalangan muda Muslim Indonesia melalui penerjemahan karya-karya seperti Ali Shariati, Sayyid Qutb, Yusuf al-Qardawi dan al-Maududi ke dalam bahasa Indonesia. Berbeda dari studi literatur keislaman kontemporer sebelumnya, yang memfokuskan pada buku-buku dan penerbit, studi belakangan memperluas cakupannya pada

majalah yang beredar di kalangan anak muda Muslim. Studi-studi ini men investigasi terbitan berkala keislaman seperti Sabili, Majalah Jihad, Annida, dan Elfata serta literatur keislaman yang ditulis penulis lokal.²³

Selanjutnya, pencegahan penyemaian radikalisme keagamaan di pondok pesantren tidak dapat dilakukan secara parsial, tetapi harus dilakukan secara integratif-kolaboratif, tidak hanya dari segi pelaku, tetapi juga pendekatannya. Terdapat dua pendekatan yang dapat diterapkan untuk pencegahan penyemaian radikalisme keagamaan yang memanfaatkan keberadaan pondok pesantren, *pertama*, pendekatan keras (*hard approach*) melalui pendekatan hukum, politik, dan keamanan; *kedua*, pendekatan lunak (*soft approach*) melalui pendekatan non hukum dan keamanan, tetapi pendidikan, sosial, keagamaan, dan ekonomi.

Akar Pemikiran Radikalisme Keagamaan

Radikalisme keagamaan di Indonesia umumnya, di mana Islam sebagai basisnya, muncul dari segmentasi ‘Islam politik’ yang mewarnai gerakan Islam di Indonesia. Akar-akar Islam politik ini bisa ditarik ke belakang sejak zaman kolonial,

²³ Rijal, Syamsul, “Media and Islamism in Post New Order Indonesia: the Case of *Sabili*, *Studia Islamika*, (2005), Vol 12 (3), 421-474. Lihat juga Muzakki 2009, Kailani 2010, Latief 2010

dan bisa dirunut hubungannya dengan gerakan-gerakan Islam di belahan dunia lain seperti di Mesir (Ikhwanul Muslimin-Hasan Al-Banna) atau di Pakistan (Jama'ah Islami-Al Maududi), Revolusi Islam Iran, atau isu-isu kontemporer mengenai Palestina dan dunia Islam.

Dalam konteks Indonesia dewasa ini, Islam politik radikal sebagai gejala sosial-historis menjadi perhatian dalam kaitannya dengan situasi-situasi sebagai berikut: *Pertama*, pasang-surut hubungan antara negara dan segmen Islam politik pasca kemerdekaan, khususnya selama periode panjang Orde Baru (1966-1998). *Kedua*, kenyataan bahwa Islam politik memainkan peran sebagai artikulator utama isu-isu keadilan dan ketimpangan sosial yang menyertai pembangunan kapitalisme. *Ketiga*, orientasi radikal Islam politik sebagai produk dari Perang Dingin. Keruntuhan Uni Soviet membangkitkan kesadaran baru akan suatu ideologi alternatif, di mana Islam ditempatkan sebagai penantang potensial bagi dunia Barat. *Keempat*, momentum kekacauan politik pasca runtuhnya rezim Soeharto, menyebabkan munculnya kekosongan otoritas, sehingga dieksploitasi oleh eksponen Islam politik sebagai ruang penegakan dan penegasan kembali identitas politik aliran. *Kelima*, adanya solidaritas intra-regional yang kuat di antara kelompok-kelompok se-aliran di

Asia Tenggara, terutama terkait konflik-konflik di Philipina dan Thailand bagian selatan.

Situasi-situasi di atas memicu kembalinya munculnya gejala fundamentalisme dalam pikiran keagamaan umat. Pencarian-pencarian ideologi alternatif bagi perlawanan terhadap praktik-praktik kapitalisme dan kekuasaan yang dianggap menindas, menemukan simpulnya pada romantisme pemikiran keagamaan yang muncul pada era kolonialisme dunia ketiga. Maka, pemikiran-pemikiran fundamentalisme baru tumbuh dan mengambil bentuk dalam berbagai organisasi-organisasi keagamaan-dakwah.

Fundamentalisme pemikiran ini kembali mengusung konsep syari'at Islam atau ideologi Islam sebagai alternatif, bahkan satu-satunya sistem politik kenegaraan yang harus diterapkan. Yang menarik adalah kenyataan bahwa eksponen gerakan ini tidak saja berasal dari mereka yang memiliki akar historis dan ideologi dengan gerakan-gerakan Islam politik sebelumnya, seperti dari para penerus cita-cita perjuangan Masyumi-Parmusi-DDI, tetapi juga dari kelas menengah baru yang tercipta dari kondisi keputusasaan akibat pembangunan kapitalisme yang timpang.

Mereka adalah “kelas proletar Islam yang berkesadaran”. Perpaduan ini menggumpal dalam suatu

mobilisasi kesadaran dan pemikiran melalui mimbar-mimbar masjid, kampus, pondok pesantren, serta komunitas-komunitas urban dan kelompok virtual yang memanfaatkan media-media sosial untuk menampakkan gagasan dan pemikiran keagamaannya.

Konteks Radikalisasi Keagamaan;

Di Indonesia, gerakan-gerakan pemikiran fundamentalistik yang radikal juga marak. Karena umumnya gerakan pemikiran itu bersifat global, maka coraknya pun cenderung seragam dengan di tempat-tempat lain di Indonesia. Kelompok-kelompok yang intensif mengembangkan corak pemikiran ini adalah jaringan-jaringan pengusung syari'ah Islam, seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia, Jama'ah Ansarut Tauhid, Khilafatul Muslimin, termasuk gerakan Salafi. Kelompok-kelompok inilah yang mengambil alih perjuangan penegakan ideologi Islam setelah kelompok-kelompok serupa diberangus oleh rezim Orde Baru. Kemudian kelompok-kelompok gerakan ini pada perkembangannya dikaitkan dengan gerakan revivalisme radikal.

Gerakan ini mengambil ranah perjuangannya melalui empat aras utama: masjid, madrasah/PP, halaqah kajian, dan

kampus. Di beberapa wilayah provinsi seperti di NTB tumbuh masjid-masjid dengan jamaah eksklusif yang menggunakan simbol-simbol keagamaan yang sama. Pondok pesantren yang bercorak khilafah juga tumbuh di pulau Lombok dan Sumbawa. Pondok pesantren Umar Bin Khattab Bima – yang heboh akibat meledaknya bom tahun 2011– adalah salah satu contoh pondok pesantren yang eksklusif dengan corak pemikiran dan aksi yang radikal. Demikian juga gerakan pemikiran keagamaan fundamental berbasis kampus juga marak melalui aktivitas mahasiswa HTI di berbagai kampus, terutama kampus-kampus dengan latar studi agama (*religious studies*) yang minim.

Gerakan-gerakan pemikiran keagamaan tekstual-radikal ini mendapatkan tantangan justru dari kalangan kampus dengan kajian agama yang kental seperti PTKIN, yang marak dengan pendekatan kontekstual dalam memahami agama. Sedemikian intensnya perang pemikiran ini, sehingga suatu saat kampus di bawah PTKIN dicap sebagai sarang pemikir liberal. Dalam konteks yang lebih luas, pemikiran keagamaan kontekstual juga dikembangkan oleh para aktivis muda NU yang terlibat dalam berbagai gerakan sosial. Mereka mempromosikan corak keagamaan yang lebih toleran dan terbuka. Para Tuan Guru juga memainkan peranan yang sangat

signifikan dalam membendung arus pemikiran radikal. Mereka aktif mempromosikan semangat dasar pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang bersahaja, penganut dan pengembang nilai-nilai intrinsik keagamaan yang *tawâsuth* (tidak memihak atau moderasi), *tawâzun* (menjaga keseimbangan dan harmoni), *tasâmuh* (toleransi), *adl* (sikap adil), dan *tasyâwur* (prinsip musyawarah).

Faktor Penyebab Radikalisme Keagamaan: Studi Lokalitas

Penyematan Nusa Tenggara Barat (NTB) sebagai salah satu daerah yang menjadi asal pelaku terorisme di Indonesia sehingga ditetapkan sebagai wilayah 'zona merah' dalam penyebaran radikalisme keagamaan, yang memanfaatkan pondok pesantren sebagai sarana doktrinasinya memang sangat disayangkan. Namun hal tersebut tidak dapat dibantah ketika dihadapkan dengan faktanya, seperti kasus peledakan bom di salah satu pondok pesantren di Bima pada tahun 2014²⁴ dan adanya pondok pesantren yang tidak mau mentradisikan upacara bendera atau penghormatan kepada

²⁴ Malik, Abdul, "Stigmatization of Islamic School: Pesantrens, Radicalism and Terrorism in Bima", Jurnal *Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1), 173-210.

bendera merah putih karena dianggap sebagai bentuk *thogut*.²⁵ Beberapa faktor penyebab bersemainya radikalisme pada pondok pesantren di NTB, diantaranya, relasinya dengan Jaringan Poso (group Santoso)-Istri Santoso, relasi dengan Jaringan Aceh (Abu Tholut), dan relasi Ideologis dengan Jaringan Jawa Tengah kelompok JI (Jama'ah Islamiyah).

Beberapa faktor tersebut merupakan identifikasi awal dari berkembangnya jaringan radikalisme yang ada di NTB. Berdasarkan data tersebut masuknya jaringan Poso dalam hal ini adalah jaringan terorisme yang dipimpin oleh Santoso masuk ke NTB melalui jaringan istri Santos yang berasal dari Bima. Terdapat dugaan bahwa jaringan istri Santoso ini yang kemudian menjadi penghubung berkembangnya radikalisme yang ada di Bima. Selain itu, perkembangan jejaring radikalisme yang ada di NTB diduga terbangun juga melalui jaringan Aceh khususnya jaringan Abu Tholut, di mana beberapa aktor dari aktivisme Islam yang tergabung dalam Jama'ah Ashorut Tauhid (JAT) di NTB menjadi murid langsung dari Abu Tholut.

Faktor lainnya adalah adanya relasi ideologis. Relasi ideologis kelompok di Bima lebih banyak dipengaruhi oleh

²⁵ Saparuddin, "Salafism, State Recognition and Local Tension: New Trends In Islamic Education in Lombok", Jurnal *Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1), 81-107

kelompok yang ada di Jawa, di mana transformasi ideologi ini dibangun melalui pendidikan yang ada di pesantren. Artinya antara kelompok Bima dengan di Jawa memiliki sanad keilmuan atau jejaring intelektual yang sama. Dengan demikian berkembangnya ideology radikalisme di NTB tumbuh dan tersebar melalui proses indoktrinasi dalam pesantren. Terutama pemahaman keagamaan yang berkaitan dengan ideology Jama'ah Islamiyah (JI). Faktor penyebab radikalisme tersebut kemudian berkembang dengan model-model pertumbuhan dan penyebaran sel radikalisme yang sangat spesifik seperti, transformasi melalui kelompok kajian, transformasi antara individu biasanya melalui hubungan teman, dan transformasi melalui pola pendidikan Pesantren.

Dilihat dari aktor yang diduga terlibat dalam terorisme di NTB lebih khususnya di Kabupaten Bima, di antara sosok tersebut berlatar belakang pesantren atau memiliki hubungan langsung dengan pesantren sekaligus sebagai anggota (JAT) jamaah Anshorut Tauhid Bima. Di antara pesantren yang diduga terpapar radikalisme itu di wilayah Nusa Tenggara Barat adalah pesantren Umar bin Khatab dan Pompes al Madinah yang ada di Bima dan beberapa pesantren yang ada di Lombok. Indikasi adanya relasi antara pesantren dengan radikalisme juga dibangun dari asumsi yang merujuk pada

beberapa kasus terorisme nasional, seperti pelaku Bom Bali, Amrozi cs (Mukhlas & Ali Imran), berasal dari Pesantren Al-Islam, Tenggulun, Lamongan; 2 tersangka teroris Solo yang ditembak mati tahun 2012, Farhan Mujahid dan Muchsin Tsani, keduanya jebolan Pesantren Ngruki, Solo, dan Aman Abdurrahman, pimpinan Jamaah Ansharud Daulah/JAD, pernah nyantri di Pesantren MAN-PK Ciamis.

Kasus relasi radikalisme dengan pesantren baik yang terjadi di Bima-NTB maupun di pulau Jawa tersebut, tidak bisa dikatakan fenomena tersebut telah merepresentasikan wajah pesantren secara keseluruhan karena sebagian besar pesantren tidak terpapar radikalisme keagamaan. Memang diberitakan sejumlah pesantren terindikasi ajaran radikal sesuai laporan investigasi Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) Tahun 2016 (BNPT, 27 Mei 2019). Namun ribuan pesantren lainnya masih berkarakter moderat, toleran dan mendukung demokrasi dan NKRI (Ismail, 2014). Lebih dari itu, pesantren telah ikut melahirkan sejumlah sosok pengusung moderasi Islam berlevel nasional dan internasional. Sebut saja misalnya KH. Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, KH. Mustofa Bisri, dan KH. Husein Muhammad.

Paska Bom Bali Tahun 2002, pesantren dan keterkaitannya dengan radikalisme mulai menarik minat para

peneliti sosial-keagamaan. Studi-studi menunjukkan bahwa ideologi Islamis, baik Salafi maupun Ikhwani, telah memengaruhi pembentukan dan corak pemahaman keagamaan beberapa pesantren yang diidentifikasi radikal.²⁶ Eksistensi Islamisme di pesantren yang dikenal radikal tidak bisa dikatakan sepenuhnya transnasional. Bruinessen (2008) mengemukakan adanya pengaruh ideologi lokal Darul Islam (DI) dalam sejarah pendirian Pesantren Ngruki, Solo.³ Ideologi Islamis *ala* Pesantren Ngruki pada perkembangannya memengaruhi corak pemahaman keagamaan beberapa pesantren lainnya. Salah satunya Pesantren Nurussalam Ciamis yang pengasuhnya sekarang dipegang oleh alumni Pesantren Ngruki. Perkembangan dan dinamika Salafisme di Indonesia ikut memengaruhi pemahaman keagamaan pesantren kontemporer. Namun harus dikatakan, meskipun sama-sama mendakwahkan puritanisme Islam, tidak setiap aliran Salafi berorientasi radikal-jihadi. Beberapa varian Salafi ada yang a-politik dan kooperatif dengan pemerintah, meskipun varian yang lain aktif secara politis dan kritis terhadap pemerintah.

²⁶ Bruinessen, Martin van, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, (1990), Vol. 146 (3), 226-269. Lihat juga; Qodir, 2003; Soepriyadi 2003, dan Al- Makassar & Gaus AF, 2010

Meskipun dampak sosial-politik dan keamanan yang diakibatkan oleh alumni pesantren yang dicap berorientasi radikal sangat besar, pesantren tipe ini masih sangat kecil jumlahnya dibandingkan dengan pesantren yang paham keagamaannya moderat.²⁷ Malahan, beberapa pesantren yang dinilai radikal oleh BNPT, pengurus dan pengasuhnya cenderung menolak identifikasi tersebut dan mencurigai motivasi politik dibalik cap tersebut. Meskipun klaim pesantren secara umum moderat, studi tentang moderasi keagamaan di pesantren sejauh ini belum ada yang serius. Beberapa penelitian awal menunjukkan bahwa moderasi keagamaan di pesantren dicirikan terutama oleh kemampuannya untuk mengadopsi perubahan sembari tetap menjaga ciri khas keislaman yang melekat pada budaya pesantren. Ciri lain, kemampuan pesantren mengakomodasi budaya lokal - sebuah kapasitas yang diperoleh dari fleksibilitas Mazhab Syafi'iyah yang dianut oleh pesantren tradisional. Pesantren moderat juga dicirikan oleh metode pembelajaran Islam yang bertumpu pada literatur atau Kitab Muktabarah, jenis kitab yang diyakini memiliki rantai silsilah (sanad keilmuan) dengan para ulama sebelumnya. Penggunaan

²⁷ Bruinessen, Martin van, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, (1990), Vol. 146 (3), 226-269.

kitab-kitab muktabarah ini diyakini mencegah pesantren dari ideologi jihadisme yang diajarkan dalam kitab-kitab yang dinilai tidak muktabarah. Pada kasus tertentu, beberapa pesantren moderat telah melampaui pemikiran tradisional, untuk membuka diri pada pandangan keagamaan yang liberal. Termasuk menerima wacana kesesuaian Islam dengan demokrasi, Islam dengan HAM, dan Islam dengan kesetaraan gender. Dari situ, tersirat moderasi keagamaan direpresentasikan oleh pesantren dengan corak paham dan praktik keagamaan yang tradisionalis/salafiyah. Sementara radikalisme keagamaan umumnya ditampilkan oleh pesantren dengan karakteristik paham keagamaan yang reformis, non-mazhab, dan puritanis.²⁸

Sejalan dengan pesatnya peningkatan jumlah pesantren dua dasawarsa terakhir, corak dan bentuk pendidikan pesantren pun mengalami perkembangan. Dilihat dari sistem pendidikan dan pengajaran, pesantren dapat dibagi menjadi tradisional, modern, dan independen. Namun dilihat dari paham keagamaan dan ideologi politiknya pesantren dapat dikategorikan menjadi tradisional, modern, fundamentalis, dan jihadis. Terlepas dari kategorisasi di atas, belum jelas bagaimana peta moderasi keagamaan di pesantren; bagaimana

²⁸ Ibid. 32

ia berkembang, berlangsung, dan dipertahankan di pesantren-pesantren dengan berbagai kategori yang berbeda di atas. Meletakkan pertanyaan ini dalam konteks yang lebih khusus; bagaimana pesantren bercorak reformis dan non-tradisionalis, seperti Pesantren Gontor/yang semodel dengannya, Pesantren Persis, dan Pesantren Muhammadiyah, mempraktikkan moderasi Islam di tengah bangkitnya Salafisme dengan berbagai variannya. Pertanyaan yang senada dapat berlaku pada pesantren Salafi-Wahabi, baik yang non-jihadi, non-haraki, maupun yang tanzhimi (seperti Pesantren Wahdah Islamiyah di Sulawesi Selatan). Bagaimana pesantren-pesantren Salafi tersebut memposisikan dirinya dalam setting politik-kenegaraan Indonesia yang modern dan demokratis.

Integrasi pendidikan pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional telah membawa dampak yang signifikan pada mobilisasi vertikal alumni pesantren. Selain itu menurut Bruinessen (2008) kebijakan integrasi pendidikan tersebut telah menyebabkan lahirnya kelompok intelektual muda Muslim berlatar santri. Pada aras ini, kebijakan integrasi pendidikan nasional dapat dilihat sebagai telah berperan merawat atau mengembangkan moderasi keagamaan dalam sistem pendidikan pesantren. Pada saat ini, Kementerian Agama RI tengah mengarus utamakan moderasi agama untuk

mencegah tumbuhnya sikap intoleran dan radikalisme melalui pesantren. Untuk memberikan legitimasi hukum kebijakan moderasi agama ini, Pemerintah sedang membahas Rancangan Undang-Undang (RUU) Pesantren dan Pendidikan

Keagamaan. Dalam konteks kebijakan politik keagamaan di atas, studi tentang bagaimana pesantren menjalankan moderasi keagamaannya semakin menemukan signifikansi tersendiri. Pemahaman yang mendalam mengenai mengapa dan bagaimana moderasi keagamaan dipelihara, dikembangkan, dan dipertahankan oleh masing-masing pesantren dari berbagai tipologinya dapat menjadi input pemikiran (*insights*) yang strategis untuk pengembangan kebijakan pendidikan pesantren dan pendidikan keagamaan.



BAB II

Politik Identitas dan Typology Pesantren Di Indonesia

Pesantren di Indonesia memiliki banyak nama, corak, sistem, level, tujuan, ruang lingkup, dan afiliasi ideologi. Secara umum ada dua nama system Pendidikan Islam di Indonesia yang paling dikenal yakni madrasah dan pesantren.²⁹ Bahkan pesantren telah menjadi institusi pendidikan islam tradisional di Indonesia sejak abad 19.³⁰ Karena itu *pesantren* telah menjadi bagian penting dari sistem pendidikan nasional Indonesia yang melayani masyarakat luas hingga saat ini.³¹

Hingga satu dekade yang lalu, kebanyakan kajian tentang *pesantren* dan *kiai* di Indonesia bersifat historis dan

²⁹ M. Niaz Asadullah and Maliki, 'Madrasah for Girls and Private School for Boys? The Determinants of School Type Choice in Rural and Urban Indonesia', *International Journal of Educational Development*, 62.November 2017 (2018), 96–111 <https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2018.02.006>.

³⁰ Pam Nilan, 'British Journal of Sociology of Education The " Spirit of Education " in Indonesian Pesantren', May 2012, 2009, 37–41 <https://doi.org/10.1080/01425690802700321>.

³¹ Faliqul.M Isbah, 'PESANTREN IN THE CHANGING INDONESIAN CONTEXT: HISTORY AND CURRENT DEVELOPMENTS', *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJS)*, 8.1 (2020), 66 <https://doi.org/10.21043/qijis.v8i1.5629>.

antropologis. Cendekiawan seperti Steenbrink (1986), van Bruinessen (1990, 1994), Dhofier (1999), Azra (1994, 2006), Mas'ud (2004) dan dalam beberapa hal Abdullah (1986), hanya untuk menyebutkan yang paling banyak dibaca dan dikutip, telah merkatkan batu bata dasar bidang ini untuk generasi sarjana berikutnya. Generasi selanjutnya membawa kajian ke dalam penekanan yang lebih topikal seperti, peran *pesantren* dalam pendidikan dan pembentukan generasi penerus Muslim (eq Hefner, 2009; Lukens-Bull, 2005; Tan, 2012), keterlibatannya dalam politik elektoral (eq Karim, 2008, 2009), dan dinamikanya sebagai otoritas keagamaan (eq Halim, 2018; Pohl, 2006). Karya-karya tersebut telah memberikan penjelasan mendalam tentang topik yang dipilih. Namun, para pembaca khususnya para sarjana awal Islam Indonesia harus membaca sumber-sumber yang tersebar untuk mengembangkan pemahaman mereka tentang lembaga pembelajaran Islam Indonesia yang khas ini. Tulisan ini bertujuan untuk memberikan informasi singkat namun menyeluruh tentang Pesantren di Indonesia, mulai dari informasi sejarah hingga perkembangan kontemporer. Diharapkan dapat membantu pembaca dengan “jalan pintas” membaca sebelum membaca lebih banyak karya sejarah,

antropologis, dan bertopik tentang Pesantren di Indonesia.³²

Untuk memahami politik identitas pesantren yang dimaksud pada tulisan ini, maka dibuat klasifikasi perkembangan pesantren. Setidaknya ada tiga klasifikasi yang dimaksud. Pertama, pesantren pada masa awal, kedua pesantren pada masa Kolonial, dan ketiga pesantren masa pasca isu terorisme.

Pertama, Pesantren Masa Awal.

Perkembangan pesantren pada masa ini dikenal melalui legenda asal usul pesantren di kalangan Muslim Jawa pada umumnya berasal dari periode *walisongo* (sembilan wali) yang diyakini sebagai penyebar Islam pertama di Jawa dan metode pengajaran yang mereka gunakan untuk menyebarkan Islam di masyarakat Jawa. Kisah-kisah ini masih banyak direproduksi dan disebarluaskan di berbagai acara melalui ceramah-ceramah agama oleh para dai Jawa. Namun, para sarjana memperdebatkan asal-usul *pesantren* sebagai sebuah institusi. Clifford Geertz (1960) berpendapat bahwa *pesantren* didasarkan pada model yang berasal dari biara-biara Hindu-Buddha di Jawa dari abad kedua hingga keenam belas.³³

³² Isbah.

³³ Geertz, C. (1960a). The javanese kijaji: The changing role of a cultural

Ketika Islam masuk ke Nusantara, para pengkhotbah Islam mempertahankan model pendidikan ini, tetapi mengganti isinya dengan konten Islami, atau dalam kata-kata Geertz 'anggur baru dalam botol yang sangat tua'.³⁴ Sebuah sejarah alternatif telah dikemukakan oleh Van Bruinessen (1994), di mana ia berpendapat bahwa saat ini *pesantren* berkembang sebagai perluasan lebih lanjut dari kelompok-kelompok studi Islam yang terletak di masjid atau rumah *kiai* seperti yang terjadi pada abad kesembila belas.³⁵

Seorang sejarawan Indonesia, Taufik Abdullah (1986) berpendapat bahwa sejarah *pesantren* harus ditelusuri kembali ke masa ketika 'orang-orang beragama' menarik diri dari kehidupan *keraton* (sebutan lokal untuk istana kerajaan Jawa) karena persaingan politik internal dan kekecewaan terhadap pendirian *keraton* pdan hubungannya dengan penjajah Eropa. Hal ini terbukti dalam kasus Diponegoro yang merupakan seorang pangeran Kraton Mataram di Yogyakarta. Ketika dia kecewa dengan cara Kraton berurusan dengan Belanda, ia

broker. *Comparative Studies in Society and History*.
<https://doi.org/10.1017/S0010417500000670>

³⁴ Geertz, C. (1960b). *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe

³⁵ Van Bruinessen, M. (1994). *Pesantren and Kitab Kuning : Maintenance and Change in a tradition of religious learning*. In W. Marschall (Ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world* (pp. 121–146). Berne: The University of Berne Institute of Ethnology.

mengajak para pengikutnya dan mendirikan komunitasnya sendiri di sebuah desa, yang sikap politiknya lebih kuat anti penjajahan dan sikap religius yang lebih terang-terangan islami dan itu bisa dipertimbangkan menjadi 'religius atau komunitas *santri*'. *Kiai* dengan mereka *santri* masyarakat dihuni disebut '*desaperdikan* (desa otonom)'. Ini adalah desa-desa khusus yang didirikan untuk tujuan keagamaan dan diberi otonomi dan hak istimewa yang cukup besar, terutama pembebasan pajak. Dengan pendalaman Islam di kalangan masyarakat, *desa perdikan* kemudian diwarnai dengan tumbuhnya kuburan Muslim, masjid, dan *pesantren*. Penting untuk dicatat bahwa pola historis ini hanya khusus untuk Jawa.³⁶ Argumentasi yang sama dapat ditemukan pada tulisan Azumardi Azra (2006).

Sejak paruh kedua ke abad-19, *pesantren* menjadi simbol perlawanan dan identitas Islam di kalangan *santri*. Hal ini terlihat dari keengganan *santri* masyarakat untuk menyekolahkan anaknya di sekolah Belanda yang mulai berdiri sejak akhir abad ke-19 dan seterusnya. Pada awal abad ke-19, terdapat 1.853 *pesantren* dengan 16.556 santri. Jumlah

³⁶ Abdullah, T. (1986). The Pesantren in Historical Perspective. In T. Abdullah & S. Siddique (Eds.), *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS. 86-101

ini meningkat secara dramatis menjadi 14.929 *pesantren* dengan 222.663 siswa pada akhir abad ini, meskipun sekolah Belanda telah diperkenalkan di banyak tempat. Nampaknya *pesantren* pada masa itu menjadi pilihan umat Islam untuk mempertahankan kemerdekaan dan kebanggaan budayanya dalam menghadapi kekuatan kolonial Belanda yang semakin mengganggu.³⁷

Kedua, Pesantren Pada Masa Kolonial

Sepanjang era kolonial, keberadaan dan perkembangan *pesantren* sebagian besar berada di luar kendali pemerintah kolonial. Sebaliknya, *pesantren* mengembangkan jaringan mereka sendiri dengan pusat pembelajaran Islam di Mesir dan Arab Saudi saat ini. Pengaruh dunia Arab terlihat dari isi kurikulum dan model pendidikan mereka. Azra (1994), van Bruinessen (1994, 1995), dan Mas'ud (2004) mencatat bahwa sebagian besar pesantren Indonesia berorientasi global dalam referensi dan orientasi intelektualnya. Hal ini terlihat dari ortodoksi mereka yang kuat dalam menggunakan teks klasik Arab yang mungkin dibawa atau dikirim dari Mekah atau Madinah sekitar tahun 1600. Teks bahasa Arab yang disebut

³⁷ Azra, A. (1994). *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan. 72-73

kitab kuning masih digunakan di *pesantren* hingga sekarang. Van Bruinessen (1994) memperkirakan bahwa penggunaan *kitab kuning* di Hindia Timur telah terjadi sebelum keberadaan pesantren dilembagakan dengan baik. Namun, dia tidak bisa memperkirakan seberapa luas penggunaannya sebelum ada tradisi Pendidikan *pesantren*. Perkembangan selanjutnya dalam konteks Indonesia masih konsisten dengan penggunaan bahasa Arab sebagai simbol bahasa universal tradisi intelektual Islam, integritas intelektual individu, dan bahasa Alquran. Karya ulama Indonesia yang tinggal di Mekah, seperti Akhmad Khatib, Nawawi Banten dan Kiai Makhfud Termas, dan mereka yang tinggal di Indonesia seperti Kiai Ihsan Jampes dari Kediri juga menggunakan bahasa Arab. Jenis *pesantren* ini dikategorikan sebagai pesantren tradisional.³⁸

Di Indonesia, sekolah-sekolah Alquran tradisional dalam skala yang kecil berada di garis depan islamisasi dari populasi Islam yang dulunya kecil. Karena itu kedatangan pemerintahan kolonial Eropa telah mengakibatkan intensifikasi persaingan antara dua elit utama Muslim, yang secara lokal dikenal sebagai "kelompok tua" (kaum tua) dan

³⁸ Isbah.

"kelompok baru" (kaum muda) sebagai akibat dari politik "pecah bambu" penjajah waktu itu. Pada akhir 1920-an, kedua kelompok telah sepakat tentang perlunya reformasi pendidikan dan sekolah-sekolah Muslim memasukkan matematika, sains, sejarah, dan bahasa Eropa ke dalam kurikulum mereka (Hefner & Zaman, 2007). Namun, di Asia Selatan dan Tenggara, abad kesepuluh M menjadi saksi munculnya bentuk baru lembaga pendidikan Islam - madrasah (tempat belajar). Pesantren didirikan di samping masjid dan memenuhi kebutuhan sosial dan ilmiah pada saat itu.

Transmisi pengetahuan Islam selalu bergantung pada dukungan otoritas sosial dan politik. Menurut Hefner dan Zaman (2007), "tertanam sebagaimana adanya dalam tatanan sosial tertentu, pendidikan agama berubah seperti halnya masyarakat di mana ia berada". Selain aliran orang-orang dan ide-ide yang tiada henti dan terus meningkat seperti modernis, nasionalis, sosialis, liberalis, feminis dari Barat, wacana Islam revivalis seperti Wahhabiya dan Khilafa, melintasi batas sosial dan politik, menantang semua tradisi pengetahuan Islam dan iman dan mengakibatkan fragmentasi identitas dan destabilisasi hierarki sosial. Identitas Islam dan pendidikan agama, meskipun tertanam kuat dalam konteks tradisional dan sosial, dipaksa untuk menghadapi tantangan dari Barat.

Terutama selama tahap pasca-kemerdekaan di Asia Selatan dan Asia Tenggara isu-isu pemberdayaan dan identitas Islam mendominasi. Dianggap sebagai warisan anti-Islam atau non-Islam di bidang pendidikan modern dan sekuler, ini adalah periode yang ditandai dengan perdebatan dan upaya bersamaan untuk membentuk kembali lembaga pendidikan Islam.

Pertanyaan penting yang dihadapi para intelektual Muslim yang mengadvokasi reformasi adalah “jenis” reformasi apa, sejauh mana reformasi apa pun harus memasukkan komponen pendidikan sekuler dan untuk tujuan apa reformasi itu akan dipertimbangkan. Sementara mayoritas intelektual Muslim setuju bahwa pendidikan Islam tradisional harus direformasi, terdapat perbedaan substansial di antara mereka. Beberapa cendekiawan Muslim seperti Sir Sayyid Ahmad Khan (1817–1898 M), Allama Iqbal (1877–1938 M). Hal yang sama juga terjadi di Indonesia di mana reformasi Pendidikan Islam dalam hal ini pesantren menunjukkan geliatnya khususnya pasca era reformasi.

Pada masa ini juga, meskipun awalnya pesantren sangat resistensi terhadap keberadaan kolonial, akan tetapi pada perkembangan selanjutnya hingga saat ini perkembangan pesantren tidak bisa menghindari pengaruh dari system

Pendidikan kolonial yang kemudian mengantarkan Pendidikan pesantren mulai mengenal system kurikulum, klasikal, dan model-model belajar lainnya. Karena itu, setiap pesantren yang menerapkan system Pendidikan kolonial ini kemudian dikategorikan sebagai pesantren modern yang dibedakan dengan tipologi pesantren yang berada pada masa awal yakni pesantren tradisional.

Dimulai pada awal tahun 1900-an, dan dihubungkan dengan aliran gerakan reformasi dari Timur Tengah, ada beberapa *pesantren* yang menamakan dirinya *pesantren modern* atau modern *pesantren*. Jenis pesantren ini dipelopori oleh Pondok pesantren Modern Gontor di Ponorogo, Jawa Timur. Didirikan pada tahun 1926 dan menggabungkan filosofi pedagogis Al Azhar di Mesir, Aligarh dan *Santiniketan* di India, dan Taman Siswa di Yogyakarta. Bagi para pendiri Gontor, institusi pendidikan ini merepresentasikan filosofi dan spirit pedagogis Islam, modern, progresif, dan anti-kolonial. Mereka melihat gaya lama yang ada *pesantren* tidak terstruktur dan tidak disiplin, dan sekolah-sekolah negeri pada masa itu sebagai bagian dari agenda kolonial yang mengorientasikan sekolah-sekolah tersebut untuk

menghasilkan pegawai pemerintah colonial.³⁹ Ciri khas dari pesantren jenis ini adalah penekanannya pada penggunaan bahasa Arab dan Inggris dalam percakapan sehari-hari dan kegiatan belajar. Dalam teologi dan mazhab, mereka mengaku tidak berafiliasi dengan mazhab tertentu dari fikih klasik (*madzhab*). Mereka melihat afiliasi fanatik dengan mazhab pemikiran tertentu sebagai hal yang bertentangan dengan misi reformasi dan sebagai penghambat perkembangan keilmuan Islam. Dengan mengambil posisi ini, mereka menampung anak-anak baik dari aliran modernis maupun tradisional. Secara politik, Gontor selalu mengaku tidak berafiliasi dengan NU maupun Muhammadiyah dengan mengusung *tagline* “*untuk semua golongan*”. Banyak lulusannya kemudian meniru model ini di banyak tempat lain seperti Pesantren Pabelan di Magelang dan Pesantren Darun Najah di Jakarta Selatan. Saat ini terdapat lebih dari 200 pesantren yang dioperasikan oleh alumni Gontor dan meniru model pendidikan Gontor. Pesantren Gontor juga memiliki reputasi yang kuat, dengan banyak lulusannya menjadi tokoh politik penting di tingkat nasional (lihat Castle, 1966; Hady, 2012; Shabir & Susilo, 2018; Yunus, 2008).

³⁹ Castle, L. (1966). Notes on the Islamic School at Gontor. *Indonesia*, 1, 30–32

Di samping itu, pada masa ini pesantren modern dicirikan dengan penerimaan santri perempuan. Mulai awal ke abad-20, beberapa *pesantren* mulai menerima santri perempuan. Menurut Srimulyani (2012), Nyai Nur Khodijah dan Kiai Bisri Syamsuri menginisiasi kelompok pengajian bagi anak perempuan di Pesantren Denanyar Jombang pada tahun 1919. Awalnya hanya kerabat dekat dan tetangga hadir, tetapi kemudian kelompok belajar perempuan ini menarik peserta dari tempat-tempat yang jauh yang mengarah pada pendirian resmi asrama perempuan pada tahun 1930 di dalam kompleks pesantren khusus-khusus laki-laki. Pembukaan *pesantren santri* untuk perempuan kemudian menyebar ke *pesantren* lain di Jombang.⁴⁰ Pada tahun 1929, Kiai Maksum Ali, yang sebelumnya membantu Kiai Hasyim Asy'ari di Pesantren Tebuireng, membuka pesantren baru untuk putri di desa terdekat ke Tebuireng bernama Pesantren Putri Salafiyah Syafi'iyah.⁴¹ Di Sumatera Barat, Rahmah Al Yunusiah mendirikan Madrasah Diniyah Putri di Padang Panjang pada

⁴⁰ Srimulyani, E. (2012). *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces*. https://doi.org/10.26530/oapen_418531. hal.38

⁴¹ Yasin, MA, & Karyadi, F. (2011). *Profil Pesantren Tebuireng*. Jombang: Pustaka Tebuireng. 12-13. Lihat juga Zaini, A. (1998). *Kiai Haji Abdul Wahid Hasyim: His contribution to Muslim educational reform and to Indonesian nationalism during the twentieth century*. McGill University, McGill.

tahun 1923.⁴² Semua pesantren perempuan ini terus ada sampai sekarang. Saat ini, sebagian besar pesantren santri menampung laki-laki dan perempuan seiring dengan meluasnya keterlibatan perempuan dalam penyelenggaraan *pesantren* pendidikan.

Dilihat secara historis, tren partisipasi perempuan dalam pendidikan pada awalnya dimulai pada awal abad ke-20 ketika pemerintah kolonial Belanda menerapkan Kebijakan Etis, yang membuka peluang bagi masyarakat adat, baik laki-laki maupun perempuan, untuk mendaftar di sekolah kolonial Belanda. Dalam prakteknya kesempatan ini diberikan kepada lapisan masyarakat bangsawan, khususnya di Jawa. Perempuan pendukung awal pendidikan perempuan seperti Kartini dari Jepara dan Dewi Sartika dari Bandung muncul pada periode ini. Belakangan, para perempuan terpelajar itu gelisah untuk akses yang lebih luas ke pendidikan yang akan mencakup lapisan populasi perempuan yang lebih luas. Tren ini juga mempengaruhi organisasi Islam seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Kiai Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, bersama istrinya menginisiasi sekolah Islam untuk putri, yang kemudian diberi nama Madrasah Muallimat

⁴² Yunus, M. (2008). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mahmud Yunus Wadzurriyah. Hal. 69

Muhammadiyah di Yogyakarta. Bersamaan dengan itu, organisasi juga membentuk sayap organisasi Aisyiah untuk memberikan kesempatan lebih besar bagi keterlibatan perempuan dalam Muhammadiyah.

Pada waktu yang hampir bersamaan, ada beberapa pesantren tradisionalis yang mulai menerima santri perempuan. Hal ini bertepatan dengan pembentukan sayap organisasi perempuan NU, Muslimat NU.⁴³ Pesantren perempuan menjadi penting dalam produksi pemimpin perempuan untuk organisasi perempuan Islam, politisi perempuan di partai Islam, dan cendekiawan Muslim perempuan dan intelektual publik di Indonesia. Perkembangan politik Pendidikan pesantren seperti ini terus berlangsung hingga saat ini.

Ketiga, Pesantren Pasca Isu Terorisme

Pasca serangan September 2001 di Amerika Serikat, terjadi badai penelitian tentang budaya dan politik pendidikan Islam. Banyak literatur berikutnya disibukkan dengan pertanyaan apakah sekolah Islam (pesantren) adalah kekuatan untuk moderasi politik atau ekstremisme. Meski banyak analis

⁴³ Srimulyani, E. (2012). *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces*. https://doi.org/10.26530/oapen_418531. hal.37-39

kebijakan terus melakukannya untuk mengejar pertanyaan terakhir ini, sebagian besar penelitian tentang sekolah Islam dalam beberapa tahun terakhir telah beralih ke membahas dua masalah yang lebih mendasar yakni: sejarah dan silsilah sosial pendidikan Islam dari masa awal hingga hari ini; dan transformasi pendidikan Islam kontemporer yang sedang berlangsung dalam menghadapi tantangan sosial, ekonomi, dan epistemologi zaman kita sekarang ini.⁴⁴

Terlepas dari perdebatan dan keragaman atas jawaban pertanyaan di atas pesantrenlah yang paling banyak mendapat perhatian dalam penelitian tentang pendidikan Islam. Perhatian ini sebagian besar terfokus pada aspek negatif dari lembaga-lembaga pendidikan ini, yang menekankan terhadap soal anti-modern, anti-Barat, dan anti-pluralistik. Kami berpendapat bahwa pesantren tidak selalu merupakan institusi terbelakang dan institusi yang menggunakan pendekatan ketakutan dalam menghadirkan dirinya sebagai wadah penghasil radikal kekerasan dan militan agresif (misalnya, kelompok FPI, kelompok mujahidin Indonesia, Taliban Afghanistan, mujahidin Kashmir, Tentara Pembebasan Moro

⁴⁴ Robert W. Hefner (2015) Muslim education in the 21st century: Asian perspectives, *Asia Pacific Journal of Education*, 35:3, 404-406, DOI: 10.1080/09669582.2015.1083295

di Filipina selatan) yang menghasut internal konflik (seperti konflik sektarian di Pakistan) dan teror dan perang eksternal (misalnya, serangan terhadap Gedung Parlemen India) karena itu hal ini mungkin salah tempat atau cenderung dibesarkan.

Mayoritas pesantren pada dasarnya bukanlah anti-modern. Sebaliknya, mereka secara proaktif menyesuaikan konsep dan pedagogi modern agar sesuai dengan aspirasi agama-politik masing-masing. Pesantren bukan hanya tempat reproduksi kaum fanatik dan elit agama, tetapi juga tempat pengabdian nilai-nilai Islam, transformasi, dan mobilitas sosial bagi kaum marginal. Murid pesantren diharapkan menjadi Muslim yang lebih baik, lebih saleh, berilmu, dan berkomitmen untuk Islam dan Muslim, bersama mengambil peran kepemimpinan tradisional dalam komunitas mereka. Jangkauan tujuan pesantren bisa sama pragmatismenya dengan melatih siswa menjadi ahli agama, melatih siswa menjadi pedagang terampil dan pegawai lembaga publik sekuler dan swasta. Mirip dengan institusi pendidikan manapun, pendidikan madrasah/pesantren memiliki kurikulum yang eksplisit dan implisit, dan konsekuensi yang disengaja maupun tidak diinginkan. Salah satu tujuan beberapa pesantren adalah mempersiapkan siswa untuk bertahan hidup dalam masyarakat

majemuk kontemporer sebagai Muslim. Para pendiri pesantren ini berusaha untuk mempromosikan ini melalui akomodasi selektif dari unsur-unsur modernitas tanpa mengorbankan apa yang mereka yakini sebagai ajaran esensial Islam dan menjadi seorang Muslim.⁴⁵ Selain itu juga pesantren menjadi katalisator dalam debat internal tentang apa itu Islam, siapa itu Muslim, dan bagaimana berhubungan dengan keragaman di dalam Islam dan dengan dunia non-Muslim.

Meskipun terjadi tarik menarik kekuatan politik yang mengitari keberadaan pesantren saat ini, terutama tuduhan radikal terhadap beberapa pesantren selama ini, hal tersebut tidak membuat *trend* perkembangan pesantren menjadi menurun. Ini dibuktikan dengan tingkat kepercayaan masyarakat terhadap pesantren sebagai lembaga Pendidikan Islam terus meningkat. Artinya tujuan dari agenda politik isu terorisme global ini gagal dalam melakukan diislamisasi melalui lembaga pendidikan Islam. Meskipun tidak sedikit masyarakat atau individu yang terjebak dalam isu tersebut. Termasuk beberapa pesantren yang telah mejadi korban dari isu tersebut, pesantren-pesantren tersebut telah distigmakan sebagai pesantren yang menyokong paham-paham yang diduga

⁴⁵ Isbah.

radikal dan hal ini mendorong sebagian opini public menyudutkan keberadaan pesantren-pesantren tersebut.

Beberapa pesantren yang disinyalir menumbuhkan paham radikal atau Islamis di kalangan santri. Ide-ide radikal atau Islamis di sini adalah ideologi Islam yang dibangun di atas pemahaman skriptualis atas sumber ajaran Islam untuk diterapkan baik dalam kehidupan pribadi maupun publik. Umat Islam dengan pandangan ideologis seperti itu dikategorikan ke dalam kelompok *wahabi-salafi* yang merujuk pada nama pendiri gerakan tersebut yaitu Muhammad bin Abdul Wahab, dan kata salafi mengacu pada klaim mereka sebagai pengikut generasi pertama umat Islam. Salah satu yang paling terkenal adalah Pesantren Al Mukmin di Ngruki dekat Solo, Jawa Tengah, di bawah kepemimpinan Abubakar Ba'asyir. Dari kitab-kitab yang digunakannya, Pesantren Al Mukmin dapat diidentifikasi berafiliasi dengan aliran *wahabi-salafi*.⁴⁶ Pertumbuhan *pesantren wahabi-salafi baru* di Indonesia cukup signifikan dalam dekade terakhir (lihat Wahid, 2014). Selain itu, beberapa *pesantren* memang terkenal dengan

⁴⁶ Hasan, N. (2008). Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, 1, 23–51.

keistimewaannya. Pesantren Suryalaya di Tasikmalaya dengan pemimpinnya yang terkenal Abah Anom dikenal fokus pada rehabilitasi narkoba (lihat Mulyati, 2002).

Pada masa ini lembaga pendidikan Islam khususnya pesantren berada pada puncak fitnah, di mana kecurigaan atau *prejudice* yang berujung pada stigmatisasi negatif terhadap pesantren meningkat tajam. Prejudice dan stigmatisasi radikal terhadap pesantren menurut penulis banyak dikonstruksi oleh dunia Barat dalam frame dan konteks politik yang particular.

Karena itu tulisan ini ditujukan untuk memperoleh gambaran yang jelas tentang pendidikan pesantren yang sangatlah kompleks karena adanya pergeseran peran, tujuan, bentuk, citra, dan status pesantren sepanjang sejarah Islam. Publisitas saat ini yang dikumpulkan oleh sekolah-sekolah Islam telah membentuk persepsi dan debat publik tentang sekolah-sekolah ini, seringkali dengan cara yang sangat negatif. Selain itu, dengan tidak adanya penelitian berbasis bukti yang ekstensif dan tidak bias, banyak wacana dan debat terkini tentang pesantren di Asia Selatan dan Tenggara didasarkan pada catatan anekdot. Khususnya sejak peristiwa 11 September 2001, dan pemboman di Bali dan London, lembaga pendidikan Islam dicap sebagai “sekolah fundamentalis” atau “universitas jihad”. Mereka dicirikan

sebagai memiliki pendaftaran yang jauh lebih besar daripada yang mereka lakukan dan sering dicurigai mengembangkan pola pikir abad pertengahan dan praktik militansi yang kejam (Baca; Ahmed, 2005; Pohl, 2006; Singer & Olin, 2001). Berikut ini adalah tiga contoh citra negatif yang digunakan untuk mendeskripsikan pesantren. Menurut Looney (2003)

“inti dari masalahnya adalah pada jenis pendidikan yang diberikan madrasah. Pendidikan yang menciptakan hambatan bagi pengetahuan modern, melumpuhkan kreativitas, dan menumbuhkan kefanatikan, telah menjadi ciri yang menentukan. Itu adalah fondasi di mana fundamentalisme - militan atau sebaliknya dibangun.”⁴⁷

Selain itu, NGO internasional seperti International Crisis Group (2002) berkomentar bahwa madari di Pakistan atau pesantren kalau di Indonesia sering dituduh memiliki "pandangan dunia yang terbatas ... membuat mereka menjadi faktor destabilisasi dalam masyarakat Pakistan". Mereka dituduh menyebarkan kekerasan internal sektarian, merusak pemerintah sekuler dan melancarkan jihad militan di India dan Afghanistan. Ketika serangan Taliban di Afghanistan pada tahun 2002 terhenti, madaris Darul Ulum Haqqaniya menutup pintu mereka, mengirim murid-murid mereka untuk melawan

⁴⁷ Jaddon Park & Sarfaroz Niyozov (2008) Madrasa education in South Asia and Southeast Asia: current issues and debates, *Asia Pacific Journal of Education*, 28:4, 323-351, DOI: 10.1080/02188790802475372

Aliansi Utara (Singer & Olin, 2001). Demikian pula, sebuah artikel yang dikutip secara luas di *The New York Times Magazine* melaporkan bahwa di Pakistan, “Islam militan adalah inti dari sebagian besar sekolah ini [madaris]”. Laporan seperti ini meluas ke seantero dunia Islam, tidak terkecuali di Indonesia.

Meskipun laporan semacam itu adalah minoritas, tetapi perhatian yang tetap cukup besar, mencakup baik lokal maupun internasional, mengenai bagaimana beberapa pesantren tampaknya memproduksi atau menampung mereka yang terkait dengan penyebab agama-politik radikal dan militan, menunjukkan hubungan antara penyebab tersebut dan pendidikan yang diberikan di pesantren.⁴⁸ Sementara hubungan antara bentuk-bentuk tertentu dari radikalisme politik-agama dan pesantren hampir tidak ditemukan, Hefner dan Zaman (2007) berpendapat bahwa para pengamat yang paling sering membuat pernyataan semacam itu sering kali kurang dapat diandalkan dalam memandang bagaimana menjelaskannya.⁴⁹ Satu penjelasan yang didasarkan dalam konteks Pakistan yang dikemukakan oleh Candland (2005)

⁴⁸ Hefner, RW, & Zaman, MQ (Eds.). (2007). *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education*. New Jersey: Princeton University Press

⁴⁹ *Ibid.* Hefner

adalah bahwa sektarianisme militan tidak muncul secara organik di dalam pesantren dan itu bukan produk dari pendekatan Islam terhadap pendidikan tetapi merupakan produk sampingan dari ekonomi, sosial yang stagnan tetapi kompleks, dan dalam lingkungan geopolitik.⁵⁰ Sementara yang lain akan berpendapat bahwa apapun akarnya dalam tradisi Islam, pesantren kontemporer sama sekali tidak berubah dari abad pertengahan. Pesantren saat ini bukanlah Lembaga tradisional yang mewarisi lembaga Pendidikan yang berkembang pada abad pertengahan, tetapi sebuah "institusi yang berkembang secara nyata ditandai oleh kekuatan yang mengubah dunia di zaman kita: reformasi agama, respon atas kemajuan Barat, nasionalisme, dan identitas politik dan pendidikan massal".⁵¹

Sebagai pengakuan atas persaingan yang semakin ketat dari sekolah umum, sejumlah besar pesantren terbukti cukup bersedia dan mampu untuk berkembang dan berubah dalam menanggapi tuntutan pendidikan lokal. Merangkul modernitas, mereka dalam banyak kasus, meningkatkan

⁵⁰ Candland, C. (2005). Pakistan's recent experience in reforming Islamic education. In RM Hathaway (Ed.), *Education reform in Pakistan: Building for the future* (pp. 151–165). Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars. .

⁵¹ Hefner, RW, & Zaman, MQ (Eds.). (2007). *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education*. New Jersey: Princeton University Press

kerjasama dengan mandat pendidikan negara,⁵² memperluas kurikulum mereka, memungkinkan metode pengajaran yang efektif dan teknologi informasi terintegrasi ke dalam domain pengajaran mereka.⁵³

Sejumlah besar sekolah Islam, seperti di Maroko, Yaman, dan Nigeria, serta banyak di negara lain, terbukti cukup mampu untuk berkembang dan berubah menanggapi tuntutan masyarakat. Di Maroko, sekolah Islam tradisional telah berubah menjadi prasekolah. Di Sana'a, Yaman, banyak sekolah Islam mulai menawarkan pengajaran “setelah jam kerja”. Dengan demikian, mereka mampu menarik siswa yang bersekolah di sekolah umum tetapi yang orang tuanya ingin memastikan bahwa mereka juga menerima beberapa unsur pendidikan Islam tradisional. Boyle mencatat bahwa di Nigeria utara, ada juga sektor pendidikan Islam swasta yang berkembang pesat (seperti dikutip dalam Kadi & Billeh, 2007). Gerakan modernis yang muncul di Asia Selatan dan Asia Tenggara termasuk Nadwatul Ulama di India dan sekolah Muhammadiyah di Indonesia yang menangkap keragaman

⁵² . Lukens-Bull, RA (2001). Two sides of the same coin: Modernity and tradition in Islamic education in Indonesia. *Anthropology and Education Quarterly*, 32, 350–372.

⁵³ Boyle, H. (2006). Memorization and learning in Islamic schools. *Comparative Education Review*, 50, 478–495. Penjelasan hal yang sama bisa juga dilihat pada tulisan

budaya, etnis, dan bahasa di wilayah tersebut dan sebagian besar lembaga pendidikan Islam yang besar dan berkembang dapat diharapkan untuk menjaga agar komunitas Muslim tetap mengakar pada nilai-nilai moderat dan toleran mereka.

Dalam upaya untuk menemukan dan lebih menghargai lembaga pendidikan Islam, Boyle (2006) menyatakan “pesantren dapat ditempatkan pada satu kesatuan, dari sekolah satu kamar yang paling tradisional hingga sekolah menengah Islam yang sangat modern, dengan komputer modern, guru perempuan, dan perpaduan yang seimbang antara pengetahuan agama dan sekuler”. Di Bangladesh dan Pakistan, misalnya, beberapa pesantren swasta yang baru-baru ini didirikan menawarkan kepada orang tua dan anak-anak mereka pendidikan bahasa Inggris yang menempati bangunan modern dengan perpustakaan, laboratorium sains, dan komputer yang relatif lengkap. Namun, pola dasar dari sekolah atau madrasah Islam tradisional di Asia Selatan dan Asia Tenggara saat ini tetap menjadi sekolah satu kamar dengan guru yang ketat tetapi terpelajar (biasanya laki-laki) yang mengajar anak-anak (kebanyakan laki-laki) untuk menghafal dan melafalkan sebagian atau seluruh Alquran (Boyle, 2006). Ini biasanya kelas multi-usia dengan instruksi satu-satu dari master dan rekan-rekan yang lebih tua mendukung siswa yang lebih muda.

Tidak ada kalender akademik formal dan siswa melanjutkan studi mereka dengan kecepatan mereka sendiri.

Umumnya, masyarakat mendukung sekolah pola dasar dan “guru” ini (Boyle, 2006). Fokus utama dari kurikulum adalah Alquran dan teks-teks agama Islam lainnya, tata bahasa Arab, dan mungkin beberapa instruksi berhitung dan bahasa dalam bahasa ibu siswa. Indonesia dan Malaysia telah memperkenalkan silabus 50:50 (50% konten terdiri dari subjek sekuler dan setengah subjek agama lainnya) sejak kemerdekaan. Tingkat literasi dan numerasi telah melampaui level dasar di madaris ini dan pengajaran bahasa Inggris semakin dimasukkan dalam kurikulum. Serupa dengan itu, di Pakistan, Proyek Reformasi Madrasah pemerintah juga memasukkan mata pelajaran sekuler dan ilmiah ke dalam kurikulum madrasah.



BAB III

Dinamika Identitas Pedagogis Pesantren

Tidak bisa dipungkiri bahwa identitas pesantren hari ini tidak lagi berwajah tunggal. Dulu identitas pesantren sangat monoton dengan aroma tradisional yang sangat kental dengan gaya feodalisme yang tinggi. Kemudian identitas ini secara perlahan tapi pasti identitas pesantren awal tersebut mengalami pergeseran system, tujuan, dan budaya hingga saat ini. Telah banyak hasil penelitian dan tulisan terkait pergulatan pesantren dengan modernitas selama ini tapi tidak sedikit yang mampu mendeteksi bagaimana perkembangan pesantren selanjutnya. Apakah pesantren akan tetap berada pada identitas tradisional yang merawat keaslian sesuai dengan sejarah, tradisi yang pernah dibangun pada masa awal. Atau identitas pesantren tidak ada pilihan lain selain bermetamorfosis dengan nilai-nilai modernitas yang ada, seperti yang dilakukan oleh banyak pesantren yang berkembang akhir-akhir ini.

Perkembangan identitas politik pesantren yang terkesan *hybrid*, dewasa ini memang tidak lepas dari dua hal utama. Pertama, adanya pengaruh yang kuat dari fragmentasi pemikiran dari cendekiawan muslim. Kedua, perkembangan kondisi politik baik local maupun international. Untuk faktor yang pertama, fragmentasi pemikiran cendekiawan muslim yang dimaksud adalah terjadi perbedaan dan bahkan seringkali terjadi ketegangan antara pemikir Islam terutama terkait dengan posisi dan hubungan islam dengan modernitas, antara peradaban Barat dan Islam, antara moderat, sekuler, dan Islamist.

Seperti Fazlul Rahman (1919 - 1988 M) menyarankan perlunya penerimaan ilmu pengetahuan dan prestasi pendidikan Barat. Mereka melihat tidak ada konflik antara sains Barat dan prinsip-prinsip Islam tentang kesatuan pengetahuan. Yang lainnya, seperti Sayyid Abul A'la Mawdudi (1903–1979 M) dan orang-orang dari sekolah Deobandi di India dan Jamiya Muhammadiya di Indonesia, menolak penerimaan ilmu pengetahuan dan metode Barat dan menyarankan reformasi dari dalam bingkai yang ketat Islam. Bagi mereka, kemajuan Barat bukanlah kemajuan tetapi kemunduran karena menjauhi Islam yang mereka anggap puncak kemajuan dan tolak ukur pembangunan. Perubahan,

perkembangan dan kemajuan, menurut Islam, mengacu pada kembali ke Islam sejati yang diucapkan dan dipraktikkan oleh Nabi (semoga Tuhan memberkati dan memberinya kedamaian) dan para sahabatnya yang mulia dan pengikut mereka (semoga damai menyertai mereka semua!), dan iman dan praktik Muslim sejati setelah mereka⁵⁴. Hasil dari keputusan ini dapat disaksikan dalam dialektika saat ini yang ditemukan di antara lembaga pendidikan Islam dan pendekatan filosofis mereka untuk mengajar dan belajar di seluruh Asia.

Perubahan pedagogis Penting untuk disadari bahwa tidak ada perspektif historis dan / atau kontemporer tunggal dalam pendidikan Islam. Berbagai aliran pemikiran dan dinasti memiliki perspektif politik-pendidikan mereka sendiri yang menentukan tujuan, nilai, etika, dan pedagogi mereka. Dalam beberapa abad terakhir, para intelektual Muslim berkontribusi pada diskusi tentang teori pendidikan, pedagogi, dan didaktik. Selain itu, ada peminjaman struktural dan pedagogis antara Muslim, Kristen Eropa, Budha dan Konfusianisme Cina selama beberapa generasi (Makdisi, 1981). Gu ñther (2006) menegaskan bahwa seseorang pasti dapat berbicara tentang

⁵⁴ Al-Attas, SMN (1979). Preliminary thoughts on the nature of knowledge and the definition of aims of education. In SMN al-Attas (Ed.), *Aims and objectives of Islamic education* (pp. 19–48). London: Hodder & Stoughton. Badawi, MAZ (1979)

tradisi pedagogis yang kaya dan beragam yang tidak berbeda dengan yang ada di Eropa abad pertengahan.⁵⁵

Banyak cendekiawan Islam awal mencoba merangkum prinsip-prinsip pedagogis termasuk Muhammad Ibn Sahnun (abad kesembilan M) tentang pengembangan kurikulum dan aturan perilaku untuk guru; al-Jahiz (abad kesembilan M) tentang deduksi, penalaran, dan pembelajaran yang dibedakan; al-Farabi (abad kesepuluh M) tentang pembelajaran yang berpusat pada siswa; Ibn Sina (awal abad kesebelas M) tentang pengajaran yang sesuai dengan usia dan psikologi anak; dan Abu Hamid al-Ghazali (abad kedua belas M) tentang pemahaman pendidikan sebagai pedoman daripada koreksi kaum muda.⁵⁶

Banyak dari karakteristik pedagogis pendidikan Islam kontemporer didasarkan pada pedagogi Islam tradisional termasuk penerimaan pengetahuan yang berwibawa dengan pembelajaran sering kali didasarkan pada mendengarkan, menghafal, mengingat, dan menghafal sejumlah besar informasi yang mendukung dan bertentangan pada satu masalah (Talbani, 1996). Menurut Boyle (2006), menghafal

⁵⁵ Gu'ntner, S. (2006). Be masters in that you teacher and continue to learn: Medieval Muslim thinkers on educational theory. *Comparative Education Review*, 50, 367–388.

⁵⁶ *Ibid.* 367–388.

memegang peranan penting dalam kaitannya dengan pengetahuan, pembelajaran, pemahaman, dan penalaran. Ini menciptakan dasar dan fondasi dari mana siswa memanfaatkan dan mengembangkan kerangka kerja dimana siswa dinilai.⁵⁷ Sebagai metodologi, hafalan digunakan secara luas di lembaga pendidikan Islam. Ibn Shanun mengutip penekanan Nabi Muhammad pada penghafalan Alquran, “[s] orang yang terbaik dari Anda adalah orang yang belajar Alquran dan mengajarkan ... [f] atau dia yang belajar Alquran di masa mudanya, Alquran bercampur dengan daging dan darahnya” (sebagaimana dikutip dalam Gu ¨nther, (2006). Konsep "mewujudkan yang ilahi" dan menginternalisasi firman Tuhan dan dengan demikian memurnikan tubuh, pikiran, dan jiwa melalui penghafalan juga didukung oleh Boyle dalam studinya di sekolah-sekolah Alquran di Maroko.⁵⁸

Meskipun guru secara tradisional dianggap sebagai figur otoritas dalam pengajaran, mereka telah dituduh menempatkan pentingnya siswa meniru seluruh bagian buku tanpa melatih alasan atau pemikiran kritis. Studi Makdisi (1981) tentang pesantren penuh dengan contoh metode

⁵⁷ Boyle, H. (2006). Memorization and learning in Islamic schools. *Comparative Education Review*, 50, 478–495

⁵⁸ Boyle, H. (2004). *Quranic schools: Agents of preservation and change*. New York: Routledge Falmer.

pembelajaran aktif dan pasif seperti jadal, nazar, dan munaqasha (semua bentuk perdebatan dan perselisihan), dan aturan ijma '(konsensus masalah sosiopolitik), yang memberikan kerangka untuk perselisihan antara sarjana dan mazhab pemikiran. Penekanan besar ditempatkan pada peran guru dalam pendidikan Muslim tradisional. Sebagai figur otoritas yang patut dihormati, guru yang diakui sebagai penyampai ilmu agama.

Demikian pula, hubungan guru-murid dapat dicirikan sebagai salah satu keragaman: dari hukuman mati yang digambarkan oleh Sadruddin Aini di Asia Tengah dan Taha Hussein di Mesir pada akhir abad kesembilan, hingga menghormati martabat siswa yang disebutkan oleh Zarnuji pada abad pertengahan, hingga penerimaan penuh -Ghazali terhadap pemikiran siswa selama mereka didasarkan pada logika, argumen, dan bukti (Wagner, 1998). Penggunaan pendekatan pembelajaran tertentu telah bergantung pada banyak faktor, termasuk aliran pemikiran, tujuan politik sekolah, dan peluang dan kendala kontekstual lokal. Di Indonesia dan Malaysia, bentuk pembelajaran individu dan

kelompok telah digunakan secara aktif.⁵⁹ Di Muslim Mindanao, Philipina, Milligan (2005) berpendapat bahwa dengan tidak adanya perpustakaan sekolah dan jam perjalanan yang sulit dari kota, para guru memiliki akses yang sangat sedikit ke bahan ajar untuk melengkapi buku teks. Terjebak di antara ekspektasi otoritas terpusat, tes standar, dan kelangkaan materi instruksional tambahan, guru mengandalkan hampir secara eksklusif pada buku teks yang disediakan. Dengan demikian, pengajaran direduksi menjadi apa yang mereka sebut "menyuapi sendok" - menyalin materi dari buku teks ke papan tulis sehingga siswa dapat menyalin materi tersebut ke dalam buku catatan mereka untuk dihafal dan digandakan pada tes.⁶⁰

Saat ini, metode pengajaran yang lebih kontemporer mulai menyebar ke dalam sistem madrasah dan pesantren. Di salah satu sekolah di Jakarta, Indonesia, guru mengadaptasi teknik pembelajaran bahasa asing untuk belajar Alquran: setiap siswa memiliki headphone, perekam kaset, dan kaset

⁵⁹ Lukens-Bull, RA (2001). Two sides of the same coin: Modernity and tradition in Islamic education in Indonesia. *Anthropology and Education Quarterly*, 32, 350–372.

⁶⁰ Milligan, J.A. (2005). Islamic identity, postcoloniality, and educational policy: Schooling and ethnoreligious conflict in the Southern Philippines. New York: Palgrave Macmillan.

dari semua surat Alquran.⁶¹ Menurut Badawi (1979), pada prinsipnya tidak ada alasan mengapa metode pembelajaran interaktif tidak digunakan dalam pendidikan Islam. Dalam artikelnya, Badawi (1979) telah menunjukkan bahwa pendidikan Muslim tradisional memiliki sejumlah ciri yang mungkin tampak “progresif” bahkan hingga saat ini.⁶² Ada integrasi alami dari kurikulum dan hubungan pribadi yang erat antara guru dan siswa, elitisme tidak dianjurkan, perhatian yang tidak semestinya tidak diberikan pada ujian dan siswa yang bekerja secara kolaboratif dalam kelompok adalah hal biasa.⁶³ Singkatnya, pesantren sedang menghidupkan kembali, meminjam, dan mengembangkan metode pengajaran, termasuk yang aktif dan interaktif. Sementara beberapa pesantren mengklaim menggunakan pertanyaan, pemikiran kreatif dan kritis, dan pedagogi konstruktivis lainnya, orang penasaran tentang apa artinya ini ketika prinsip epistemologies dan teologis tidak dapat diragukan lagi.

Asal-usul pedagogis Islam sebagai disiplin sekolah modern mungkin terletak pada narasi yang lebih luas dari

⁶¹ Wagner, D.A. (1983). New days for old ways. Retrieved April 12, 2007, from <https://idlbc.idrc.ca/dspace/bitstream/123456789/34128/3/110682.pdf>

⁶² Badawi, M.A.Z. (1979). Traditional Islamic education—Its aims and purposes in the present day. In S.M.N. al-Attas (Ed.), *Aims and objectives of Islamic education* (pp. 104–117). London: Hodder & Stoughton.

⁶³ Halstead, M. (2004). An Islamic concept of education. *Comparative Education*, 40, 517–529.

konstruksi mata pelajaran akademik yang mulai menyusun kurikulum pendidikan di abad ke-19 dan ke-20, didorong oleh munculnya disiplin ilmu baru di bidang intelektual dan diinvestasikan dengan resmi.⁶⁴ Pendisiplinan Islam menjadi mata pelajaran yang diobyektifikasi di tingkat sekolah tampaknya merupakan cabang dari perkembangan Islam sebagai bidang khusus penyelidikan di lembaga-lembaga pendidikan tinggi, mula-mula di Eropa dan kemudian secara global, dan yang kemudian dikenal secara beragam. Sebagai Studi Oriental, Arab, Timur Tengah, atau Islam. Orientalisme sendiri dapat dianggap sebagian sebagai upaya Darwinis sosial pada klasifikasi budaya dan posisinya dalam kerangka epistemologis yang berasal dan berkembang dari pemikiran Pencerahan.⁶⁵ Islam, bersama dengan kategori agama dan budaya lainnya, diubah menjadi suatu disiplin dengan dikontekstualisasikan ulang dan direifikasi sebagai artifisial yang dibangun dari "agama", sebuah proses yang merupakan perkembangan modern, seperti yang dikatakan oleh William Cantwell Smith (1978).

⁶⁴ Goodson, I. F. (1993). *School subjects and curriculum change: Studies in curriculum history* (3rd ed.). London: Falmer Press

⁶⁵ Sharpe, E. J. (1986). *Comparative religion: A history* (2nd ed.). London: Duckworth

Perumusan Islam sebagai mata pelajaran akademis yang dibatasi merupakan titik balik penting dalam sejarah pendidikan Islam, menghasilkan transformasi yang signifikan dari kurikulum sebagai bidang epistemologies. Sebelum zaman modern, sulit untuk menemukan, sebagai suatu norma, suatu disiplin khusus yang secara eksplisit ditetapkan sebagai "Islam" dalam pendidikan Muslim. Apa yang kita temukan dalam kurikulum klasik dan pasca klasik dari institusi pendidikan Muslim, sebaliknya, adalah mata pelajaran seperti tafsir-tafsir (Alquran), hadits (tradisi Nabi), fiqh (yurisprudensi), ushul al-fiqh (prinsip-prinsip yurisprudensi), dan kalam (teologi), semua tidak diragukan lagi terkait dengan keimanan Islam dan integral dengan pemahamannya, tetapi tidak ada subjek yang berbeda, bersatu, dan terbatas yang dikenal sebagai Islam, baik disebut dengan gelar itu atau sebutan serumpunnya.⁶⁶ Pengenalan mata pelajaran baru ini dalam pengaturan sekolah modern menunjukkan upaya para pendidik untuk menyaring beberapa bentuk esensi yang disintesis dari ilmu agama yang berkembang secara historis dengan memadatkannya ke dalam paradigma Studi Islam yang diencerkan, dalam upaya untuk menyajikan inti dari keyakinan

⁶⁶ Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press

melalui ekonomi dari slot yang digambarkan dalam jadwal sekolah, tetapi dalam proses melakukannya, mengubah sifat wacana pedagogis, jika bukan teologis episteme itu sendiri.

Dimasukkannya Islam dalam kurikulum sekolah negeri mengungkap satu cara yang digunakan para pembuat kebijakan dalam memodernisasi negara-negara Muslim abad ke-20 mencoba untuk menghilangkan percabangan pendidikan Muslim yang diciptakan oleh cara-cara sekolah yang diwariskan dan diimpor selama periode kolonial, sebuah pelanggaran yang dilakukan beberapa Muslim awal. Reformis berusaha untuk mengatasi saat masih di bawah kekuasaan kolonial. Dengan pengecualian negara Turki yang baru dibentuk, yang berusaha menyingkirkan Islam sama sekali dalam sistem pendidikannya segera setelah fase Utsmaniyah, negara-negara Muslim lainnya mengadopsi strategi untuk merepresentasikan subjek dalam kurikulum nasional mereka dalam berbagai mode, ruang yang dialokasikan untuk itu mencerminkan tingkat pengaruh yang secara umum dianggap digunakan oleh Islam secara politik.

Pada 1970-an, reaksi yang terlambat muncul di antara para pemikir Islam yang secara khusus menargetkan pendisiplinan Islam ke dalam mata pelajaran sekolah. Melabeli proses ini sebagai "sekularisasi" pendidikan, para pendukung

pandangan ini mengambil pengecualian terhadap Islam yang terkandung dan direlatifkan dalam pendidikan Muslim. Jika sekularisasi adalah negasi dari cita-cita yang dijunjung oleh neo-revivalis, alternatifnya adalah Islamisasi, sebuah perspektif ideologis yang diberikan ekspresi formal dalam serangkaian konferensi dunia yang didukung Saudi tentang pendidikan Muslim yang diselenggarakan pada akhir 1970-an dan awal 1980-an.⁶⁷ Dalam konferensi-konferensi ini, penentangan terhadap mode pengajaran bagi Muslim di mana Islam diberi status terbatas dan dikurangi, diungkapkan dengan lantang, dan kasus ini dipromosikan untuk semua mata pelajaran sekolah untuk diajarkan dalam kerangka integratif, menjadikan Islam titik sentral dari referensi untuk pendidikan Muslim.

Seruan untuk Islamisasi pendidikan pada dasarnya merupakan upaya untuk mengembalikan Islam sebagai kerangka epistemologis menyeluruh dalam penentuan dan penyebaran pengetahuan. Islamisasi dikedepankan oleh para pendukungnya sebagai sarana fundamental yang dengannya hegemoni kurikuler yang hilang dengan modernisasi pendidikan Muslim dapat diklaim kembali. Pada dasarnya,

⁶⁷ Husain, S. S., & Ashraf, S. A. (1979). *Crisis in Muslim education*. Sevenoaks, Kent, England: Hodder and Stoughton.

para pendukung pendirian ini berusaha, pada dasarnya, untuk memaksa revaluasi legitimasi epistemik mata pelajaran sekolah melalui definisi ulang hubungan antara bentuk-bentuk pengetahuan. Argumen dengan tegas dibuat bahwa dalam mendidik kaum muda Muslim, Islam harus menjadi sumber referensi utama, yang tanpanya pendidikan Muslim, sejauh itu memupuk "keislaman", menjadi tidak berarti, jika tidak dibatalkan sama sekali. Islam, sebagai pandangan yang mencakup semua tentang totalitas kehidupan dan satu-satunya landasan dasar yang mendefinisikan dan membenarkan semua bentuk pembelajaran, demikian para Islamis menegaskan, tidak bisa begitu saja direduksi menjadi subjek dalam kurikulum tetapi harus menjadi dasar epistemologies dari semua subjek yang anak-anak Muslim terpapar.⁶⁸ Sebagai sudut pandang ideologis, Islamisasi berkomitmen untuk membalikkan sekularisasi yang dianggap pendidikan Muslim yang terwujud di zaman modern, sementara juga menantang, baik secara frontal maupun diam-diam, otoritas negara-bangsa modern untuk mendidik Muslim, dengan menempatkan sebagai penggantinya sebagai transnasional. dan homogenisasi ideal pendidikan Islam.

⁶⁸ Ibid, (Husain & Ashraf, 1979)

Pada seperempat terakhir abad ke-20, aspirasi totaliter kaum Islamis memperoleh tingkat realisasi politik di negara-negara Muslim di mana Islam diadopsi sebagai ideologi negara. Dalam kasus Pakistan misalnya, Islamiyah tidak hanya diberlakukan sebagai mata pelajaran wajib dalam kurikulum dari tingkat dasar hingga sarjana, tetapi upaya bersama dilakukan untuk mengintegrasikan konten Islam ke dalam mata pelajaran lain,⁶⁹ secara efektif menipiskan batas-batas disiplin ilmu untuk mengislamkan domain pengetahuan pedagogis. Di Iran, revolusi 1979 menyebabkan perluasan ruang yang dialokasikan untuk Islam dalam kurikulum, mengakibatkan perembesannya ke dalam mata pelajaran seperti sejarah, geografi, sastra, dan ekonomi yang sebelumnya menjadi lebih eklektik dalam pendekatan mereka.⁷⁰ Kasus-kasus ini mengungkapkan hubungan yang menarik antara sifat ideologi politik yang dianut oleh negara-bangsa modern, dan jenis batas epistemologies yang dibangun dalam kurikulum pendidikan mereka. Di Indonesia sendiri kondisi seperti di atas, menunjukkan adanya gejala yang mengarah pada adanya antusiasme lembaga pendidikan Islam

⁶⁹ Hoodbhoy, P. (Ed.) (1998). *Education and the state: Fifty years of Pakistan*. Karachi, Pakistan: Oxford University Press.

⁷⁰ Godazgar, H. (2001). Islamic ideology and its formative influence on education in contemporary Iran. *Economía, Sociedad y Territorio*, [Economy, Society and Territory], 3, 321–336.

seperti pesantren dan madrasah penguatan nilai-nilai pedagogis yang islamis dan meninggalkan nilai-nilai yang dianggap sekuler.

Pertanyaan tentang pendisiplinan Islam dalam beberapa dekade terakhir telah membuka batas baru tentang perdebatan dalam pendidikan Muslim, seperti halnya upaya politik oleh beberapa negara Muslim untuk mengislamkan semua domain pengetahuan sekolah. Ketegangan mendalam ada saat ini dalam berbagai konteks Muslim antara penahanan dan ekspansi Islam dalam kurikulum (Roald, 1994; Starrett, 1998). Meskipun pandangan ini sangat berlebihan tetapi kenyataan Barat melihat dengan subyektif apa yang sedang terjadi pada dunia Timur atau Islam. Kondisi ini kemudian, diperburuk oleh krisis geopolitik kontemporer dan aksi terorisme yang menyertainya, sehingga problematika Islam dalam ruang epistemologies semakin tajam. Haruskah Islam diperlakukan sebagai satu disiplin atau kerangka acuan yang mencakup semua dalam pendidikan Muslim? Bagaimana pendidikan Muslim dipahami dalam kaitannya dengan Islam? Apakah pendidikan Muslim bisa dibayangkan tanpa Islam, atau dengan referensi terbatas padanya? Sebaliknya, apa implikasi yang dikemukakan bagi umat Islam jika keseluruhan pendidikan mereka ditentukan oleh Islam, bagaiman hal itu

didefinisikan? Setiap upaya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini oleh berbagai pemangku kepentingan, yang membutuhkan musyawarah dan debat yang cermat di pihak mereka, sebagai langkah awal diperlukan pemahaman yang lebih jelas tentang kurikulum sebagai ruang epistemologies dalam sejarah Muslim.

Sementara Islamisasi menjadi polemik modern (Abaza, 2002; Wan Daud, 1998), menarik pembenarannya dari argumen sejarah dengan sejarah digunakan sebagai alat untuk melegitimasi kategori dan hubungan kurikuler melalui proyeksi keinginan kontemporer ke masa lalu. Ini menguntungkan bagi kaum Islamis untuk menyebarkan kartu sejarah untuk memberikan kepercayaan, validitas, dan kekuatan pada klaim politik dan pedagogis mereka. Oleh karena itu, perubahan modern dalam kurikulum digambarkan sebagai penyimpangan, dengan pembuat kebijakan yang didorong untuk kembali ke akar sejarah dan tradisi mereka untuk merebut kembali keaslian pendidikan Muslim yang seharusnya. Penemuan tradisi memunculkan kesan bahwa ruang kurikuler adalah bidang yang menyatu dalam sejarah Muslim, atau jika dibedakan, bahwa itu sepenuhnya ditentukan oleh “Islam” yang esensial. Klaim tersebut perlu diinterogasi melalui keterikatan dengan sumber-sumber

sejarah yang mengacu pada klasifikasi dan posisi bidang ilmu dalam tradisi intelektual Muslim.⁷¹

Berdasarkan penelitian ini kategorisasi pesantren Salafi tidak lagi terbagi hanya ke dalam dua tipologi pesantren seperti tradisional (*salaf*) dan modern (*khalaf*)⁷² akan tetapi terbagi menjadi tiga yakni; pesantren tradisional, modernis, dan *salafi*.

Pertama, pesantren tradisional yang dipresentasikan oleh pesantren *salafiyah* yang berafiliasi ke organisasi Islam Nahdatul Ulama (NU),⁷³ Nahdtul Wathan (NW) NTB, dan Dayah di Aceh. Menurut⁷⁴ organisasi Islam seperti Nahdatul Ulama (NU) memiliki pengaruh yang stabil terhadap masyarakat sipil muslim. Dalam pandangan Hefner bahwa” It is in this regard that social welfare associations like the Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama have played such a positive role in Indonesia. When first established in the early twentieth century, both of these organizations were primarily dedicated to, not citizen values per se, but the twin objectives

⁷¹ Abaza, M. (2002). *Debates on Islam and knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting worlds*. London: Routledge Curzon.

⁷² Nilan.

⁷³ Asadullah and Maliki.

⁷⁴ Robert W. Hefner, ‘Indonesia, Islam, and the New U.S. Administration’, *Review of Faith and International Affairs*, 14.2 (2016), 59–66 <https://doi.org/10.1080/15570274.2016.1184444>.

of religious education and heightened religious observance ⁷⁵. Secara ideologis pesantren tradisional umumnya dapat menerima Pancasila sebagai konsensus (*ijma'*) ulama. Karena itu pesantren tersebut dikenal moderat, menolak negara Islam, dan pro terhadap demokrasi.⁷⁶ Bahkan corak pesantren ini menurut Marzuki atal, memiliki potensi kesadaran multikultural yang tinggi jika dibandingkan dengan corak pesantren lain.⁷⁷

Berdasarkan temuan penelitian ini, ada beberapa pesantren yang terinfiltrasi oleh kelompok gerakan Islam bercorak NU ini. Diantaranya; Pesantren Mudi Mesra Bieuren (Aswaja/NU) di Aceh, Pesantren An-Nidzamiyah Labuan Pandeglang (NU) Banten, Pesantren At-Thahiriyah Kota Serang (Salafiyah/NU) Banten, Pesantren Al-Masturiyah Sukabumi (NU)/Pesantren Darul Ulum Lido Sukabum Jawa Barat, Pesantren Lasem Rembang (NU) Jawa Tengah, Pesantren Banjarnegara (NU) Jawa Tengah, Pesantren Al-

⁷⁵ Hefner, 'Indonesia, Islam, and the New U.S. Administration'.

⁷⁶ Alexander R. Arifianto, 'Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or Radicalism?', *Asian Security*, 15.3 (2019), 323–42 <https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1461086>.

⁷⁷ Marzuki, Miftahuddin, and Mukhamad Murdiono, 'Multicultural Education in Salaf Pesantren and Prevention of Religious Radicalism in Indonesia', *Cakrawala Pendidikan*, 39.1 (2020), 12–25 <https://doi.org/10.21831/cp.v39i1.22900>.

Fitrah Surabaya, (NU Tarekat) Jawa Timur, Pesantren Al-Falah (NU) Kalimantan Selatan

Kedua, pesantren modernis. Berbeda dengan Pesantren Tradisional, pesantren modernis tidak terlalu menonjolkan pandangan ulama mazhab. Sebaliknya, mereka menekankan klaim Kembali kepada Al-Quran dan Hadits dalam hal ibadah dan akidah. Pesantren Modernis cenderung ragu atau negatif terhadap ritual-ritual dalam budaya lokal karena dianggap bid'ah. Dalam hal metode pengajaran, Sebagian menerima metode pendidikan modern dari Barat selama tidak mencampuri akidah. Dalam hal ideologis, sebagian menerima Pancasila sebagai bagian dari negosiasi, namun sebagian lagi menolak karena dinilai tidak sesuai dengan al-Qur'an dan Hadits. Pondok pesantren modernis tidak tunggal, tapi diwakili oleh beberapa varian yang berbeda.⁷⁸ Pesantren type ini dipresentasikan oleh pesantren yang berafiliasi pada organisasi modernis Islam yang bercorak reformis seperti Muhammadiyah. Berdasarkan pandangan Nilan bahwa; *Muhammadiyah* remains the vanguard 'modernist' Islamic movement in the country and has influenced even 'the

⁷⁸ Abdul. at al. Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik, *Resiliensi Komunitas Pesantren Terhadap Radikalisme; Social Bonding, Social Bridging, Social Linking*, ed. by Hemay Abubakar, Irfan (Jakarta: Center For The Study of Religion and Culture (CSRC), 2020) www.csrc.or.id.

traditionalists to adopt new methods of teaching and new subjects of study within their own *pesantren* schooling system.⁷⁹ Sementara itu, terdapat beberapa pesantren yang terinfiltrasi oleh kelompok gerakan Islam Muhammadiyah, antara lain; Pesantren al Ihsan Bima NTB, Pesantren Ummul Mukminin Aisyiah Sulawesi Selatan, Pesantren Al-Furqan Kalimantan Selatan, Pesantren Darul Arqam Kendal Jawa Tengah, Pesantren Muhammadiyah Darul Arqam Kota Serang Banten.

Ketiga, pesantren *salafi*. Kategori Salafi sengaja dibedakan dengan pesantren modernis, meskipun dalam beberapa segi orientasi puritanistiknya memiliki irisan, terutama dengan Muhammadiyah dan Persis. Dalam bentuknya yang konservatif, Salafisme cenderung kontra budaya lokal, dengan komitmen yang kaku pada pemahaman keislaman *Salaf al-Shalih* di Abad ke-7 Masehi. Merujuk pada pandangan Wiktorowicz, (2006), seperti yang dikutip oleh Abubakar at.al⁸⁰ bahwa pada tingkat yang ekstrem, Salafisme menunjukkan radikalisme dalam paham dan sikap politik, meskipun varian lainnya cenderung menolak sikap menentang pemerintah yang sah. Karena itu pesantren salafi dapat dibagi

⁷⁹ Nilan.

⁸⁰ Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

ke dalam 3 corak: 1) Salafi-Puris (tidak berpolitik dan menerima pemerintah selama Muslim); 2) Salafi Haraki (berpolitik dan aktif mengeritik pemerintah atas dasar nilai-nilai Salafis); dan 3) Salafi *Jihadi* (memandang sudah saatnya untuk berjihad menegakkan sistem Islam menurut ajaran Salafi).

Adapun pesantren yang diinfiltrasi oleh kelompok gerakan Islam ini memiliki varain yang beragam sesuai dengan corak salafi yang ada. Diantaranya; Pesantren Umar Bin Khatab (Salafi Jihadi-Bima) NTB, Pesantren Ibnu Mas'ud (Salafi Wahabi) NTB, Pesantren Wahdah Islamiyah (Salafi Haraki) Sulawesi Selatan, Pesantren Ali Bin Abi Tholib (Salafi Wahabi) Jawa Timur, Pesantren Al-Muttaqien Jepara (Salafi Wahabi) Jawa Tengah, Pesantren Al-Hasan Bekasi (Salafi Wahabi) Jawa Barat. Dalam penelitian ini lebih focus pada infiltrasi yang dilakukan oleh kelompok gerakan Islam yang berafiliasi pada Salafi Jihadi, meskipun akan dieksplorasi beberapa kelompok gerakan Islam lain secara singkat sebagai data pembanding.

Istilah-istilah yang sandarkan pada beberapa Tipologi pesantren di atas pada dasarnya secara politik kebahasaan mengalami problematika dalam penggunaannya. Tentu saja berpotensi mengandung prejudice, diskriminasi, dan

generalisasi yang merugikan umat Islam pada umumnya. Istilah-istilah tersebut telah dikutip dan dihubungkan secara paksa dengan komunitas-komunitas Islam yang dianggap radikal dan teroris selama ini, seperti kelompok al-Qaida.

Sampai saat ini, sebagian besar istilah yang diadopsi oleh para ahli kebijakan, praktisi, dan yang terpenting media untuk merujuk pada terorisme Al-Qaeda tidak hanya tidak tepat tetapi juga menyinggung dan menghina mayoritas Muslim yang beriman. Terminologi ini telah menimbulkan stigmatisasi terhadap keyakinan Muslim dan pengikutnya, yang dalam banyak kasus menjadi sasaran serangan kelompok dan non-Muslim/atau individu justru karena keyakinan mereka. Contoh seperti penjelasan mantan Presiden AS George W. Bush tentang kelompok-kelompok Islam yang membenci “kebebasan kita” (Washington Post 2001) atau seperti pendeta Terry Jones yang menghasut orang-orang Kristen untuk membakar Alquran.⁸¹

Islam”, *“Islamis”* dan *“terorisme fundamentalis”* “Terorisme Islam” tidak diragukan lagi adalah istilah yang paling kontroversial, berisiko dan tidak tepat untuk digunakan

⁸¹ MacAskill, E., E. Pilkington, and E. Graham-Harrison. 2012. “Pentagon Urges Controversial Pastor to Stop Qur’an Burning Plans.” *The Guardian*, April 20. Accessed September 29, 2012. <http://www.guardian.co.uk/world/2012/apr/20/pentagon-florida-pastor-quran-burnin>

dalam merujuk pada terorisme Al-Qaeda. Istilah ini, yang tersebar luas di seluruh dunia Barat, ditolak mentah-mentah oleh umat Muslim yang menolaknya karena menjelekkan Islam. Di mata mereka, Islam adalah agama yang damai, dan menggambarkan terorisme sebagai "Islami" dapat menunjukkan perspektif prasangka Islam secara keseluruhan.⁸² Karen Armstrong (2005) berpendapat bahwa menggunakan istilah tersebut "sangat kontraproduktif, karena ini menunjukkan bahwa orang-orang di Barat percaya bahwa kekejaman semacam itu disebabkan oleh Islam, dan karenanya memperkuat sudut pandang beberapa orang di dunia Muslim bahwa Barat adalah musuh yang tak kenal lelah".⁸³ Seperti pendapat banyak cendekiawan Islam dan pemimpin agama, teroris sama sekali tidak dapat mewakili Islam arus utama.⁸⁴

Namun, yang paling penting untuk disoroti adalah bahwa apa yang tidak dilakukan Islam adalah mengajarkan atau menyerukan umat Islam untuk membunuh orang yang

⁸² Pratt, D. 2005. *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue*. Aldershot: Ashgate

⁸³ Armstrong, K. 2005. "The Label of Catholic Terror Was Never Used about the IRA". *The Guardian*, July 11. Accessed October 1, 2012. <http://www.guardian.co.uk/politics/2005/jul/11/northernireland.july7>

⁸⁴ Silber, M. D., and A. Bhatt. 2007. *Is the Salafi Manhaj an Indicator of Terrorism, Political Violence and Radicalization? A Critical Study of the NYPD Document: Radicalization in the West The Homegrown Threat*. Accessed September 24, 2012. http://www.salafimanhaj.com/pdf/SalafiManhaj_NYPD.pdf

tidak bersalah atas nama agenda politik (USIP 2002). Agama tidak menyebabkan terorisme (Gunning dan Jackson 2011). Siapapun yang akrab dengan sejarah Islam (Amstrong 2000; Eposito 2002; Roy;2004) sebagai kekuatan politik historis dan sebagai kerangka filosofis-moral untuk tindakan dan interaksi manusia tahu betul bahwa Islam tidak mengajarkan Muslim untuk membunuh orang yang tidak bersalah atas nama Allah. Teks-teks suci Islam dengan jelas menetapkan aturan keterlibatan jika umat Islam dipaksa oleh keadaan dan kondisi mereka untuk melawan musuh-musuh mereka, sementara Hukum dan tradisi Islam selalu mengutamakan pertahanan daripada pelanggaran, pentingnya belas kasihan terhadap musuh seperti perempuan, anak-anak dan non-pejuang: "Bertempur dalam tujuan Tuhan melawan mereka yang melawan Anda, tetapi jangan melampaui batas ... Jika mereka menghentikan permusuhan, tidak akan ada permusuhan ... berbuat baik, karena Tuhan mencintai mereka yang berbuat baik" (al-Baqarah 2: 190).⁸⁵ Gülen berulang kali mengklaim

⁸⁵ Ekici, S., A. Ekici, D. A. McEntire, R. H. Ward, and S. S. Arlikatti. 2009. *Building Terrorism Resistant Communities: Together against Terrorism*. NATO Science for Peace and Security Series Human and Societal Dynamics, Vol. 55. Amsterdam: Ios Press

bahwa "seorang Muslim sejati" yang memahami Islam dalam segala aspek tidak mungkin menjadi teroris.⁸⁶

Banyak cendekiawan Muslim mengaitkan hubungan Islam dengan terorisme dengan ketidaktahuan di antara Muslim (al-Atharee, dalam Silber dan Bhatt 2007), kesalahpahaman (DeLong Bas 2004) dan terkadang penelitian yang tidak tulus dan bahkan sengaja menyesatkan⁸⁷ melalui kepentingan dan agenda Barat yang berbeda. Mereka telah membuat pernyataan yang menegaskan bahwa terorisme melanggar *Syariah* dan membantu musuh Islam.⁸⁸ Banyak *fatwa* (opini hukum otoritatif ulama Islam) yang mengutuk bom bunuh diri sebagai *haram* (istilah hukum untuk apa yang dilarang atau tidak dapat diganggu gugat di bawah Hukum Islam) telah diterbitkan oleh para ulama di seluruh dunia. Menurut mereka, terorisme harus dikutuk tanpa alasan atau dalih apa pun: "Mereka [teroris] tidak boleh mengklaim bahwa bom bunuh diri mereka adalah operasi

⁸⁶ Gülen, F. 2004. "A Real Muslim cannot be a Terrorist." Interview with Nuriye Akman of *Zaman Daily*, March 23. Accessed September 24, 2012. <http://www.fethullahgulen.org/press-room/nuriye-akmans-interview/1727-arealmuslim-cannot-be-a-terrorist.htm>

⁸⁷ Speckhard, A. 2011. *Psychosocial, Organisational and Cultural Aspects of Terrorism*. Washington, DC: NATO. Accessed September 29, 2012. [http://ftp.rta.nato.int/public//PubFullText/RTO/TR/RTO-TR-HFM-140//\\$\\$TRHFM-140-TOC.pdf](http://ftp.rta.nato.int/public//PubFullText/RTO/TR/RTO-TR-HFM-140//$$TRHFM-140-TOC.pdf)

⁸⁸ Silber, M. D., and A. Bhatt. 2007. *Is the Salafi Manhaj an Indicator of Terrorism, Political Violence and Radicalisation? A Critical Study of the NYPD Document: Radicalisation in the West The Homegrown Threat*. Accessed September 24, 2012. http://www.salafimanhaj.com/pdf/SalafiManhaj_NYPD.pdf

syahid dan bahwa mereka menjadi pahlawan Umma Muslim. Tidak, mereka menjadi pahlawan api neraka, dan mereka menuju api neraka”.⁸⁹

Para cendekiawan Islam juga menyerang basis intelektual Islam yang pro terhadap terorisme, dengan mengutip bukti “dalam dialog teologis yang menantang dan kemudian mengoreksi keyakinan yang menyimpang” dari teroris atau calon teroris (Willems 2004). Teroris dan ekstremis telah membajak Islam (Stern 2001; BBC 2001; Ramsbotham, Woodhouse, dan Miall 2011, 339–345), seperti yang terjadi secara berkala dengan agama Kristen dan agama lain sepanjang sejarah. Masalah sebenarnya dengan ekstremis agama adalah bahwa mereka mengabaikan keyakinan mereka sendiri.⁹⁰ Kredensial agama dari banyak ahli teori terorisme agama berlatar belakang Islam meragukan, dan mereka harus dipertanyakan. Ini adalah satu-satunya cara tulus di mana pesan mereka akan didiskreditkan.⁹¹

⁸⁹ Casciani, D. 2010. “Islamic Scholar Tahir ul-Qadri Issues Terrorism Fatwa.” *BBC News*, March 2. Accessed February 1, 2013. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/8544531.stm

⁹⁰ Pine, D. 2009. “Man of Faiths: Preeminent Religion Scholar Huston Smith Reflects on Judaism and Chasing the Divine.” *JWeekly*, June 25. Accessed September 24, 2012. <http://www.jweekly.com/article/full/38467/man-of-faiths-preeminent-religion-scholar-huston-smith-reflects-on-judaism>

⁹¹ Eikmeier, D. C. 2007. “Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism.” *Parameters* 37: 85–97.

Sama dengan Istilah "fundamentalisme", awalnya digunakan untuk menggambarkan aliran ideologis yang berkembang menjadi gerakan dalam komunitas Protestan di Amerika Serikat pada awal abad kedua puluh (Nagata 2001; Boer 2005), didefinisikan dalam studi ini sebagai gerakan atau aliran keagamaan yang didasarkan pada penegasan keimanan yang mendefinisikan keyakinan secara absolut dan literalis. Di zaman kontemporer, itu telah digeneralisasikan untuk berarti kepatuhan yang kuat terhadap keyakinan apa pun dalam menghadapi kritik atau ketidakpopuleran. Kata itu saat ini mengandung konotasi yang merendahkan, terutama jika dikaitkan dengan julukan seperti "Muslim" dan "Islam". Penggunaan istilah "fundamentalisme" yang bias dan sederhana ini berakar pada Revolusi Islam Iran pada 1979 dan krisis sandera setelahnya. Maka lahirlah istilah "fundamentalisme Islam", yang, berkat perusahaan penyiaran utama AS, istilah tersebut kemudian menjadi salah satu istilah yang paling umum.

Selama dua dekade terakhir, peran yang dianggap berasal dari gerakan politik Islam, di dalam dan di luar Barat, telah meningkat pesat. Karena kesalahpahaman Barat tentang gerakan-gerakan ini, mereka biasanya dikelompokkan bersama

di bawah payung istilah “fundamentalisme”, kata yang bisa diterapkan secara setara tidak hanya untuk Islam tetapi juga untuk agama lain. Islam terdiri dari berbagai jenis aktivisme keagamaan, dengan sifat, tujuan, nilai, dan ideologi yang berbeda, yang secara luas dikategorikan oleh Roy (2004) sebagai "Islamisme" (Islam politik), nasionalisme Islam dan neo fundamentalisme (terbagi antara arus utama dan jihadi). Meskipun demikian, media Barat sering memberikan kesan bahwa bentuk keagamaan yang diperangi dan kadang-kadang kekerasan yang dikenal sebagai “fundamentalisme” adalah fenomena Islam murni. Ini bukan kasusnya. Fundamentalisme adalah fenomena global yang selama periode sejarah yang berbeda telah muncul di setiap agama besar sebagai tanggapan atas masalah yang dirasakan yang disebabkan oleh interpretasi keimanan yang lebih disesuaikan dengan konteks masyarakat saat ini daripada konjungtur sejarah dan sosial yang konkret dan konteks iman ketika itu diciptakan atau dimunculkan.

“Fundamentalisme” bukanlah fenomena yang tidak biasa bagi semua agama,⁹² juga bukan hal baru secara historis berkaitan dengan Islam. Armstrong (2001) menunjukkan bagaimana fundamentalisme telah muncul dan terkonsolidasi di

⁹² Esposito, J. L. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. II. Oxford: Oxford University Press. 32. Lihat juga Lewis 1998.

banyak agama besar dunia, seperti Kristen, Islam dan Yudaisme. Pemboman Kota Oklahoma, kampanye anti-aborsi yang kejam, dan pembunuhan Yitzhak Rabin adalah bukti kekerasan ekstremis yang dipicu oleh yayasan fundamentalis.

Perlunya terminologi yang tepat untuk terorisme yang berhubungan dengan Islam. Analisis dari istilah yang saat ini digunakan untuk merujuk pada terorisme yang berhubungan dengan Islam menunjukkan pentingnya mengadopsi terminologi baru untuk melabeli jenis kekerasan ini. Pertama-tama, para pengamat politik Islam (Barat) tidak secara ekstrim menggunakan istilah-istilah yang mengandung makna bias, para sarjana dan pembuat kebijakan mungkin tergoda untuk menyebut jenis kekerasan ini hanya sebagai "terorisme". Namun, terlepas dari kesederhanaannya, istilah tersebut masih membawa konotasi peyoratif secara internasional dan antar budaya dan tidak memberikan kontribusi positif terhadap upaya diradikalisasi yang dilakukan oleh komunitas Muslim serta pembuat kebijakan dan peneliti Barat.

Terminologi berbeda yang tidak bertumpu pada sensasionalisme dan lebih peka terhadap nilai-nilai dan doktrin Islam harus melayani dua aspek fundamental. Pertama, berfungsi untuk meningkatkan kohesi di antara kelompok Muslim yang berbeda di masyarakat Barat untuk

meningkatkan perlawanan mereka terhadap proses radikalisasi yang dilakukan oleh para pemimpin dan sarjana agama ekstremis. Ini juga mencegah kecenderungan denomisasi Barat terhadap seluruh komunitas Muslim dan keyakinan setelah serangan teroris. Kedua, harus mengakui peran kunci dari wacana para pemimpin Muslim yang moderat, bijaksana dan orang-orang yang beriman, yang telah membuktikan dengan perbuatan mereka bahwa Islam bukanlah agama kekerasan.

Berdasarkan informasi di atas, mayoritas pesantren yang berkembang di Indonesia memiliki afiliasi pada kelompok gerakan islam. Semua gerakan yang bernuansa fundamentalis memiliki karakteristik tertentu. Umumnya, gerakan islam memiliki kriteria seperti yang dikatakan oleh Ben-Dor, including political space, the ability to penetrate inter-state boundaries, Islam as a protest movement, the total adherence of believers to a set of behavioral tenets, the difficulty of separating state from religion, a strong orientation to things collective, Islamic legitimacy of states, the commandment of jihad and the immediacy of faith in the life of believers.⁹³ Kenyataan banyak diantara para ahli seperti Oliver Roy, John L. Esposito, dan Marshall GS Hodgson

⁹³ Gabriel Ben-Dor, 'The Uniqueness of Islamic Fundamentalism', *Terrorism and Political Violence*, 8.2 (1996), 239–52 <https://doi.org/10.1080/09546559608427356>.

meyakini bahwa gerakan islam ini adalah bagian dari entitas politik Islam⁹⁴ Umumnya gerakan politik islam ini, cenderung dipandang secara pejorative dan prejudice, meskipun kenyataannya di Indonesia gerakan politik islam memiliki banyak varian.

Di Indonesia, gerakan islam politik umumnya direpresentasikan oleh dua kelompok gerakan islam, yakni Islamic parties dan Islamic mass organizations.⁹⁵ Kontestasi gerakan organisasi massa islam dengan partai islam ini menjadi faktor penyebab yang mempengaruhi orientasi pergerakan islam.⁹⁶ Pada awalnya kelompok oraganisasi Islam yang berpengaruh di Indonesia, hanyalah NU dan Muhammadiyah. Kedua organisasi islam besar ini secara historis dan ideologis memiliki jejak relasi intelektual dengan ulama yang ada di Mecca dan Cairo. Seperti yang dikatakan oleh Fazlur Rahman bahwa;

⁹⁴ Ali Maksum, 'Discourses on Islam and Democracy in Indonesia: A Study on the Intellectual Debate between Liberal Islam Network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)', *Journal of Indonesian Islam*, 11.2 (2017), 405–22 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.405-422>; M. Amin Abdullah, 'Islam as a Cultural Capital in Indonesia and the Malay World: A Convergence of Islamic Studies, Social Sciences and Humanities', *Journal of Indonesian Islam*, 11.2 (2017), 307–28 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.307-328>.

⁹⁵ (Minardi 2018; Maksum 2017; Assyaukanie 2019)

⁹⁶ Minako Sakai and Amelia Fauzia, 'Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism on the Rise?', *Asian Ethnicity*, 15.1 (2014), 41–61 <https://doi.org/10.1080/14631369.2013.784513>.

Beginning with the year 1900, certain the Indonesian who had gone to Mecca and spent years there cultivating orthodox Islamic intellectualism-notably orthodox theology and *hadits* began spreading their learning in Indonesia *pesantren*, which gradually developed into madrasah. In the 1930s the influence of Cairo's Al-Azhar assumed a certain dominance in Indonesian Islam. It is highly interesting and significant, as we shall see in greater detail later, that those Indonesian ulema who were trained in Cairo became members of the more progressive and modernist Muhammadiyah organization, while those coming from Mecca enrolled largely in the conservative and more typically Javanese Nahdat al-Ulama, which was nearer to the folk Islam of Java than was the former.⁹⁷

Merujuk pada pandangan Rahman tersebut bahwa perkembangan intelektual Islam di Indonesia diwarnai oleh perkembangan intelektual di Timur Tengah. Persentuhan itu dipandang baik karena berdampak positif bagi perkembangan beberapa ideology kelompok gerakan islam dan lembaga pendidikan Islam di Indonesia selanjutnya. Di sisi lain, sejak meluasnya isu radikalisme dan terorisme global pasca 11 september 2002,⁹⁸ beberapa organisasi massa Islam yang muncul dan menguat belakangan pasca era reformasi 1998, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam

⁹⁷ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 1982.

⁹⁸ Mohamad Salik, 'Conserving Moderate Islam in Indonesia: An Analysis of Muwafiq's Speech on Online Media', *Journal of Indonesian Islam*, 13.2 (2019), 373-94 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.2.373-394>.

(FPI), Salafi, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Jama'ah Islamiyah (JI) juga mewarnai perkembangan lembaga pendidikan islam seperti pesantren dan kelompok kajian islam yang diidentikkan sebagai kelompok islam konservatif.

Corak keislaman yang dikembangkan oleh beberapa organisasi massa Islam yang muncul belakangan tersebut dianggap tidak memiliki akar kuat dengan tradisi keislaman yang sudah berkembang cukup lama di Indonesia karena itu pemahaman agama kelompok-kelompok tersebut sering dihubungkan dengan gerakan islam transnasional. Seperti PAN Islamisme yang dipopulerkan Jamaluddin Al-Afghani, model islam (salafi) yang dikembangkan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) and Muhammad Rashid Ridha (1865-1935), Hasan Al Banna, dan Abul A'la Al-Maududi founded Jami'ati Islami in India (1947). Gerakan islam transnasional ini dianggap lebih formalistic, militant, and radical.⁹⁹ Dalam beberapa hal yang lebih partikular seperti doctrine dan ideology dari kelompok tersebut dikenal mengembangkan doktrin *al-walla' wa al-barra'* (loyalty and disavowal) dan condong pada ideology *takfir* or *takfiriyyah* dengan tujuan politik mewujudkan khilafah Islamiyah.¹⁰⁰ Asumsi ini

⁹⁹ Minardi.

¹⁰⁰ Abdullah; Maksum; Assyaukanie; Salik.

kemudian menjadi dasar bagi beberapa penstudi islam atau ilmuwan islam untuk melihat bagaimana organisasi gerakan islam melakukan cloning ideology atau pemahaman Islam melalui lembaga Pendidikan pesantren.

Lebih jauh dari itu, organisasi gerakan islam ini seringkali menjadi indicator untuk menghakimi apakah pesantren kategori radikal, tradisional, atau moderat. Pada hal kategori tersebut memiliki kelemahan, menurut Arifianto;

“However, several weaknesses have been pointed out in the thesis. its definition of “moderation” and “radicalism” is often problematic and controversial. As highlighted by Schwedler, the term “moderates” is often applied toward any group considered to be acceptable and non-threatening to the state ruler or elites, while “radicals” is used against any external group that “strongly oppose the power configurations of the status quo.” If broadly applied, any group expressing their dissent or opposition against the government, including Islamic groups, can be branded as “radical.” It is imperative for scholars utilizing the inclusion-moderation thesis to develop clearer definitions of which groups they consider to be moderates and which one’s radicals and to develop new typologies which can further distinguish a group which may seemingly belong to one category but is actually located in a different subset of categories.”¹⁰¹

Merujuk pada pandangan Arifianto (2019) di atas, pembagian tipologi gerakan Islam ini seringkali dihubungkan

¹⁰¹ Arifianto.

secara politis dengan tujuan membuat distingsi radikal dan tidak radikal terhadap kelompok yang ada. Setidaknya ada empat kelompok gerakan Islam yang populer di Indonesia. Pertama Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah. Tidak bisa disangkal bahwa kedua kelompok gerakan Islam ini telah mendorong lahirnya lembaga pesantren sebagai pelopor pendidikan Islam modern maupun tradisional.¹⁰² Kedua Tarbiyah movement (PKS) sebuah gerakan yang berafiliasi pada organisasi transnasional Ikhwanul Muslimin (IM). Ketiga Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan keempat Jamaah Islamiyah (JI).¹⁰³ Beberapa kelompok gerakan Islam seperti PKS, HTI, dan JI seringkali dicap bernuansa islam transnasional dan konservatif,¹⁰⁴ meskipun demikian beberapa kelompok ini memiliki daya pengaruh yang signifikan pada masyarakat Indonesia kelas menengah dan akar rumput. Seperti yang dikatakan oleh Hefner bahwa; The rise of transnational

¹⁰² Jaddon Park and Sarfaroz Niyozov, 'Madrasa Education in South Asia and Southeast Asia: Current Issues and Debates', *Asia Pacific Journal of Education*, 28.4 (2008), 323–51 <https://doi.org/10.1080/02188790802475372>; Robert W. Hefner, 'Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratization in Indonesia, 20 Years On', *Asian Studies Review*, 43.3 (2019), 375–96 <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>; Nilan.

¹⁰³ Arifianto.

¹⁰⁴ Marcus Mietzner and Burhanuddin Muhtadi, 'Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation', *Asian Studies Review*, 42.3 (2018), 479–97 <https://doi.org/10.1080/10357823.2018.1473335>.

movements in Reformasi Indonesia is important for matters of citizenship and civil Islamic ethics because these movements are disinclined to ground their vision of Islamic public ethics on the proud achievements of Indonesian Muslim education.¹⁰⁵

Salah satu bentuk pengaruh gerakan kelompok Islam itu adalah kemampuan kelompok tersebut menghadirkan lembaga pendidikan islam (pesantren khususnya) dan keterlibatan proponent dari kelompok gerakan islam konservatif tersebut dalam pesantren. Berdasarkan temuan lapangan, umumnya pesantren di Indonesia berinduk/berafiliasi pada Tipologi organisasi islam tertentu termasuk kelompok gerakan islam konservatif. Selama ini terjadi perbedaan model afiliasi yang terjadi pada setiap Tipologi pesantren yang ada. Diantara pola yang pernah terjadi adalah keterlibatan anggota gerakan islam sebagai pengelola pesantren, pendiri, donatur, maupun sebagai pengajar (ustadz) pada pesantren tersebut.

Pesantren tradisional umumnya lebih banyak berafiliasi pada organisasi Nahdatul Ulama (NU) dengan pola, pesantren membangun pertalian yang sifatnya bergantung pada ketokohan seorang figur organisasi atau disebut kiyai. Tidak

¹⁰⁵ Hefner, 'Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On'.

hanya itu, pola ini dipresentasikan melalui kemampuan pesantren yang memiliki apa yang disebut sebagai kompetensi *social linking*.¹⁰⁶ Suatu kompetensi komunitas pesantren menciptakan keterhubungan dengan pemerintah sekaligus masyarakat. Hal yang sama dapat ditemukan juga pada pesantren yang berafiliasi pada Muhammadiyah bercorak modernis.¹⁰⁷ Dengan pola infiltrasi ini kedua kelompok gerakan islam tersebut menyebarkan pemahaman islam dengan mendirikan lembaga pesantren. Kompetensi *social linking* ini kemudian mendorong pesantren NU dan Muhammadiyah menjadi lebih inklusif dengan dunia luar. Sementara pesantren yang bercorak salafi pola infiltrasi ditentukan oleh hubungan mereka dengan Wahhabi dan Salafi di Saudi,¹⁰⁸ serta kelompok gerakan islam transnasional lainnya. Karena itu, infiltrasi banyak dibangun melalui kompetensi *social bonding* yang dimiliki pesantren sebagai rasa keterikatan dengan sesama komunitas.

Merujuk pada penelitian terbaru Center for The Study of Religion and Culture (CSRC) 2020 bahwa *social bonding* selain dapat mejadi modal social dalam konteks resiliensi

¹⁰⁶ Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

¹⁰⁷ Sakai and Fauzia.

¹⁰⁸ Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

pesantren terhadap pengaruh radikalisme, pada sisi lain *social bonding* dapat mendorong pesantren mejadi lebih exclusive dan sensitif terhadap hal-hal baru dan berbeda yang datang dari luar komunitas mereka. Kondisi ini banyak terjadi pada pesantren yang bercorak salafi, baik salafi Wahabiya, salafi Haraki, maupun salafi jihadi. Meskipun ada perbedaan model pergerakan diantara varian salafi tersebut. Sebagaimana dikatakan oleh Wiktorowicz yang dikutip oleh Abubakar et al, bahwa Salafi Wahabiya (puritan) mengharamkan pemberontakan terhadap pemerintah yang sah meskipun pemerintah tersebut melakukan kesalahan; Adapun Salafi Haraki memperjuangkan aspirasi perjuangannya melalui gerakan politik yang diakui oleh system demokrasi; sementara Salafi jihadi meyakini jihad fisabilillah sebagai jalan mencapai tujuan politik.¹⁰⁹

Di Indonesia, kelompok Salafi Wahabiya dikenal sebagai pendiri berbagai jenis lembaga Pendidikan Islam (pesantren), di antaranya pesantren Abuhurairah, yang bisa dijumpai hampir di seluruh provinsi. Sebagai kelompok yang memiliki jaringan langsung dengan dukungan penuh dari Timur Tengah khususnya Arab Saudi, maka dengan mudah kelompok ini mendirikan pesantren yang sesuai dengan corak

¹⁰⁹ Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

dan kepentingan gerakan mereka sendiri. Karena itu, sejak awal pembuatan peraturan pesantren, perancangan kurikulum Pendidikan sampai seleksi penerimaan guru mengajar di pesantren harus mendukung dan mewakili perjuangan gerakan kelompok Salafi tersebut. Hal ini, hampir sama dengan model infiltrasi yang terjadi pada pesantren salafi Haraki, di mana pesantren corak ini seutuhnya dikembangkan dan dikelola oleh kelompok gerakan Islam yang modernis secara managerial dan militant secara gerakan. Di Indonesia, kelompok gerakan ini direpresentasikan oleh PKS (Partai Keadilan Sejahtera) yang merupakan salah satu partai politik.¹¹⁰ Kelompok gerakan islam ini, tidak hanya melakukan infiltrasi pada organisasi massa sebagai gerakan politik secara terbuka akan tetapi bergerak juga pada kelompok masyarakat yang *well educate* sebagai basis mendirikan pesantren, sekolah, dan bahkan komunitas anak-anak muda. Salah satu bentuk infiltrasi kelompok ini dalam pesantren adalah mempopulerkan pondok tahfiz dan sekolah Islam terpadu seperti SDIT dan SMPIT.

Berbeda dengan pesantren salafi jihadi yang sejak awal dipromosikan sebagai gerakan kelompok radikal, militant, dan ekstremis. Infiltrasi yang dilakukan oleh gerakan kelompok ini

¹¹⁰ Arifianto.

tidak semasif seperti kedua corak salafi sebelumnya. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal; pertama, gerakan kelompok ini tidak memiliki basis massa yang jelas, karena itu gerakan kelompok ini bergerak melalui kelompok kajian-kajian kelompok kecil (halaqah); kedua, tidak memiliki afiliasi organisasi yang jelas, meskipun untuk sementara ini diduga berafiliasi pada JI (jamaah Islamiyah) dan ISIS; ketiga, kelompok gerakan ini cenderung hadir hanya sebagai reaksi atau respon temporal atas gejolak politik global maupun nasional, terutama pada isu-isu khilafah islamiyah, jihad, dan penegakan syariat Islam. Secara umum semua gerakan radikal sebagai bagian dari gerakan islamisme global. Ideologisasi gerakan global inilah kemudian melahirkan sejumlah gerakan sempalan yang ada di Indonesia,¹¹¹ seperti kelompok JAT (Jamaah Anshorut Tauhid), JAD (Jamaah Anshorut Daulah). Meskipun bentuk infiltrasi kelompok ini ke dalam pesantren tidak bersifat relasi organisasi, semisal JI, ISIS atau JAD akan tetapi bersifat personal, di mana anggota dari kelompok tersebut terlibat sebagai guru maupun pengelola pada pesantren tertentu.

¹¹¹ Ahmad Darmadji, 'Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia', *Millah*, 11.1 (2011), 242-44
<https://doi.org/10.20885/millah.vol11.iss1.art12>.

Seperti yang ditemukan di lapangan, salah satunya adalah diterimanya eks radikal masuk pesantren, apakah sebagai pengajar maupun sekadar tinggal di sekitar lingkungan pesantren dan berkesempatan bergaul dengan guru atau santri. Pesantren Umar bin Khatab (Salafy-jihadis) Bima salah satu yang memiliki resiko karena pesantren itu sendiri dikelola oleh eks radikal yang telah menerima hukuman penjara. Beberapa anak-anak muda yang disinyalir radikal tinggal di sekitar pesantren, bergaul baik intens maupun tidak dengan anggota komunitas pesantren. Menurut pengakuan pengelola pesantren ini, pandangan dan sikap politik mereka tidak lagi seradikal sebelumnya. Artinya mereka telah mengalami proses deradikalisasi. Namun, persepsi mereka tentang sistem demokrasi sebagai produk kafir dan harapan penerapan syariat oleh negara walaupun bukan dengan cara-cara revolusioner menunjukkan benih-benih itu masih ada. Kontak yang intens dengan mereka yang masih bergabung dengan ISIS dan jaringan radikal lainnya meningkatkan faktor resiko.

Meskipun demikian, tidak berarti pesantren yang terinfiltrasi oleh kelompok gerakan Islam yang diduga radikal otomatis menjadikan pesantren terpapar radikal apalagi menjadi lembaga Pendidikan yang langsung mengadvokasi nilai-nilai yang dianggap radikal. Bagaimanapun, radikalisme

merupakan faktor sosial yang spektrumnya merentang dari lingkungan makro (global), lingkungan meso (nasional), hingga lingkungan mikro (local).¹¹² Merujuk pada perspektif ini faktor penyebab individu dan kelompok bertindak radikal menjadi tidak tunggal. Di mana faktor keyakinan, latar belakang pendidikan, kondisi sosial, dan ekonomi menjadi faktor-faktor yang membentuk proses radikalisasi.

Infiltrasi kelompok gerakan Islam ke dalam pesantren pada dasarnya tidak selalu dapat dikaitkan dengan proses radikalisasi pesantren, akan tetapi proses infiltrasi lebih banyak bersinggungan dengan persoalan reformasi system dan nilai pendidikan Islam yang selama ini telah diajarkan pada system sekolah umum, dinilai tidak banyak memberikan pengaruh pada pembentukan akhlak dan kesalehan anak didik. Bagaimanapun agama dan pendidikan dalam konteks pesantren seperti dua sisi mata uang yang sama dan hidup berdampingan dalam transformasi budaya pada masyarakat muslim di Indonesia.¹¹³ Selain itu, kebangkitan pendidikan Islam terutama pesantren yang bercorak salafi pada periode pasca-reformasi dapat juga dilihat sebagai manifestasi

¹¹² Moh Yuli, Thohir K, Fauzi and M Mukhsin. et al Jamil, 'Anti Radikalisme Di Pesantren', *Walisongo*, 23 (2015), 22–23.

¹¹³ Moch Tolchah, 'The Political Dimension of Indonesian Islamic Education in the Post-1998 Reform Period', *Journal of Indonesian Islam*, 8.2 (2014), 292 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2014.8.2.284-298>.

perlawanan terhadap dominasi pendidikan sekuler (umum). Uraian pada sisi ini sering terlewatkan dalam diskursus perkembangan corak pesantren salafi selama ini.

Pesantren; Studi Lokalitas

Nusa Tenggara Barat (NTB) merupakan salah satu daerah lumbung pondok pesantren di Indonesia. Keberadaan pondok pesantren di NTB tidak jauh berbeda dengan varian pondok pesantren seperti di Jawa. Meskipun berhadapan dengan era modern, namun keberadaan pondok pesantren di NTB masih banyak yang termasuk dalam kategori tradisional dan dikenal berdasarkan afiliasi induk organisasinya. Ciri-ciri yang dimiliki pondok pesantren yang bercorak tradisional ini di antaranya, bermazhab, memahami Islam lewat kitab kuning baik Asya'riyah dalam akidah maupun Syafi'iyah secara fiqih, bertasawuf terutama tasawuf al-Ghazali, dan menerima budaya lokal seperti kenduri, tujuh bulan, maulidan, sedekah laut, dan sebagainya. Keberadaan pondok pesantren tradisional juga enggan atau lamban menerima kelembagaan modern dari Barat, secara ideologis dapat menerima Pancasila sebagai konsensus (ijma') ulama.

Beberapa afiliasi organisasi keagamaan pondok pesantren tradisional di Nusa Tenggara Barat yaitu NW

(Nahdlatul Wathan), NU (Nahdlatul Ulama), dan Maraqit Ta'limat. Di antara contoh pondok pesantren tradisional yang berafiliasi kepada ketiga organisasi keagamaan tersebut direpresentasikan oleh Pesantren Salafiyah yang berafiliasi ke Nahdhatul Ulama (NU), Pesantren Salafiyah yang berafiliasi ke Nahdhatul Wathan (NW), dan Pesantren Salafy Wahabiyah Abu Hurairah.

Pesantren tradisional di NTB, pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan karakteristik pesantren tradisional lainnya di mana ciri utamanya adalah bermazhab; memahami Islam lewat kitab kuning baik Asya'riyah dalam akidah maupun Syafi'iyah secara fiqih; bertasawuf terutama tasawuf Al-Ghazali; dan menerima budaya lokal seperti kenduri, njuh bulan, maulidan, sedekah laut, dan lamban menerima kelembagaan modern dari Barat. Pesantren tradisional cenderung hadir sebagai sub kultural dari kultur masyarakat yang lebih luas. Sebagai sebuah sub kultur masyarakat, pesantren tradisional memiliki kohesi yang kuat dengan lingkungan di mana pesantren itu berada. Karena itu pula pesantren tradisional sering dianggap dari masyarakat oleh masyarakat dan untuk masyarakat.

Selain itu perkembangan pesantren tradisional yang ada di NTB juga memiliki kemiripan dengan pesantren yang di pulau Jawa, dimana perkembangan dan penyebarannya

dilakukan melalui beberapa bentuk yang khas. Pertama penyebaran pesantren diawali oleh kehadiran para ulama local yang menempuh pendidikan agama Islam di wilayah Hijaz, sepulang dari wilayah Hijaz para ulama tersebut kemudian mendirikan pesantren pada wilayah masing-masing. Ulama-ulama local tersebut kemudian selanjutnya mempertahankan dan merawat tradisi pesantren melalui generasi penerus yang ada dalam lingkungan keluarga.

Hal tersebut seperti yang diungkapkan oleh salah seorang pendiri ponpes Islahudinny Lombok Barat TGH. Ust. Mukhlis;

Bahwa dalam pendirian pones (pondok pesantren) ini, orang tua dari orang tua saya (kakek nenek) punya 4 bersaudara. Keempatnya ini dibawa oleh bapaknya ke Mekkah untuk tinggal di sana selama 28 tahun. Kemudian pulang ke Lombok. Dari keempat anaknya, mereka memiliki pola pikir statis tradisional dan dinamis (rasional). Bapak saya tergolong ke pemikir rasional. Dia bersama satu saudaranya yang bernama TG fauzan Kholid membangun berdua pondok pesantren ini.¹¹⁴

Kedua model perkembangan dan penyebaran pesantren tradisional adalah melalui jaringan intelektual atau penetrasi melalui santri-santri yang dianggap mampu mengembangkan dakwah Islam melalui pendidikan pesantren. Sementara

¹¹⁴ Wawancara, TGH. Ust. Mukhlis ponpes Islahudinny Lombok Bara.03-7-2019.

perkembangan pesantren melalui jaringan intelektual ini dapat dilihat dari pengakuan ustadz Hizbullah sebagai penerus dari pesantren tahfidz Abdussatar yang mengatakan bahwa;

“dulu pondok asal muasal pesantren Tahfidz Abdusatar jadi satu dengan pondok Islahudiny tapi, akhirnya almarhum kakek saya almarhum yusuf Abdul Satar beserta putra-putranya, beliau ini salah satu penghafal al Quran pertama di NTB, jadi itu sebab asal muasal kita membuka pondok tahfiz karena pencetusnya adalah penghafal alquran. Terus asal usulnya juga berdiri pada akte notaris yang pertama disahkan oleh apa namanya pengadilan tahun 1995, berdirinya memang 1994 tetapi akte notaris nya 1995 dikarenakan butuh prosesnya juga untuk mengurus segala macam, akhirnya seperti itu sampai terakhir beberapa pendirinya meninggal yang bertugas sekarang cuman ada dua yakni paman saya begitu”.¹¹⁵

Ketiga, perkembangan pesantren dilakukan melalui hubungan pernikahan antara anak kyai dengan anak kyai lainnya. Perkembangan pola ini, meskipun tidak secara otomatis akan tetapi mayoritas dapat ditemukan di lapangan. Pola perkembangan dan penyebaran pesantren tradisonal ini menjadi salah satu aspek yang perlu dilihat terkait dengan kategorisasi pesantren yang ada, karena bagaimanapun varian dan afiliasi dari perkembangan pesantren di NTB juga dipengaruhi oleh pola perkembangan dan penyebarannya.

¹¹⁵ Wawancara, ustadz Hizbullah, pengasuh pondok Abdussatar Lombok Barat. tgl 5-7-2019

Misalnya, salah satu varian pesantren tradisional di NTB adalah pesantren yang secara kultural sangat Islamis pada satu sisi, sementara pada sisi lain mengakomodasi secara ideologis pancasila sebagai konses (ijma') ulama yang harus dijunjung tinggi. Ciri-ciri pesantren tradisional ini direpresentasikan oleh: 1) Pesantren Salafiyah yang berafiliasi ke Nahdhatul Ulama (NU). 2) Pesantren Salafiyah yang berafiliasi ke Nahdhatul Wathan (NW) Lombok. 4) Pesantren Salafy Wahabiyah yang dipresentasikan oleh Ponpes Abuhurairah.

Salah seorang ustadz Adi dari ponpes Abuhurairah mengatakan terkait dengan Afiliasi dan Ideologi dan manhaj Pesantren mengatakan bahwa;

“Kami berbeda dengan sekolah-sekolah islam yang lain, tidak ada afiliasi dengan kepartaian atau pemerintah atau apa karena penekanan dari itu kita mengajarkan kepada anak-anak untuk taat pada pemimpin sebagaimana rasulullah mengajarkan bahwa sekalipun pemimpin mengambil hak-haknya tetap bersabar, karena pemimpin itu bisa diganti oleh Allah, bisa dirubah oleh Allah itu yang diajarkan kepada anak-anak untuk taat pada penguasa dan pemimpin selama pemimpin dan penguasa tersebut selama pemimpin itu tidak melarang kita untuk melaksanakan syariat Islam. Untuk menjalankan perintah Allah dan sebagainya. Untuk berafiliasi secara bebas jadi tidak ada hal yang tertutup, orang bisa masuk dan lihat sebagainya dan untuk pembukaan dan peresmiannya unsur

Muspida hadir memang di sekolah baik dari Gubernur, pihak kepolisian terlibat juga untuk tentara TNI juga hadir dalam peresmian juga pondok saat diresmikan secara resmi itu.”¹¹⁶

Berdasarkan wawancara di atas, penempatan ponpes Abu Hurairah ke dalam kelompok pesantren tradisional berdasarkan afiliasi pemikiran keagamaan yang dikembangkan. Di mana pemikiran ponpes Abu Hurairah lebih mengarah pada pemikiran keagamaan yang bersifat puritanisme dan revivalisme karena itu masuk pada corak tradisional, meskipun dari aspek lain ponpes tersebut dapat masuk dalam kategori modern atau reformis jika dilihat dari sarana dan prasarana serta prinsip dakwah yang dilakukan. Terkait prinsip dakwah sebagai representasi dari varian pesantren, menurut ustadz Arif Rahman bahwa:

“Sebenarnya prinsip dakwa yang diterapkan di ponpes ini adalah prinsip dakwa yang terbuka dan proses rekrutmen guru, ustadz maupun guru mata pelajaran di kelas semuanya adalah kaum muslimin. Bisa dari kalangan Muhammadiyah, NU, NW hingga masyarakat mukmin pada umumnya. Dan mereka benar-benar mampu untuk mengabdikan dirinya di sana. Dan mereka bisa mewarnai SDM di ponpes ini sekaligus memiliki visi yang sama dengan melakukan pelatihan dan pengajian rutin bagi guru, ustadz dan ustadzah yang mengajar di sana. Dengan demikian adanya guru dengan latarbelakang yang berbeda

¹¹⁶ Wawancara, Ustadz Adi ponpes Abuhurairah. tgl 23-06-2019

bisa disatukan dan memiliki visi yang sama. Syarat-syarat guru yang mengajar di Abuhurairoh memiliki kualifikasi ilmu sesuai dengan bidangnya. Kemudian yang kedua harus memiliki ilmu agama dan pemahamannya agar visi misi pondok ini bisa tercapai.¹¹⁷

Berdasarkan wawancara tersebut afiliasi ponpes Abu Hurairah diklaim sama dengan ponpes yang berafiliasi NU, NW dan Muhammadiyah karena itu corak tradisional yang dibangun memiliki kesamaan, sehingga kesan eksklusifisme yang selama ini diduga terjadi dalam ponpes Abu Hurairah tidak benar adanya.

Pesantren Salafis-Reformis

Perubahan sosial yang mengarah kepada modernitas juga berdampak terhadap corak pondok pesantren di Nusa Tenggara Barat. Akibatnya, terdapat beberapa pondok pesantren yang berorientasi modern. Corak pondok pesantren modern ini terlihat dengan ciri-ciri di antaranya, kurang atau tidak bermazhab, klaim kembali kepada Al-Quran dan Hadits (tidak mengandalkan pendapat ulama klasik dalam ibadah dan akidah, jadi langsung ke hadits), kurang simpati atau malah antipati dengan tasawuf, cenderung ragu atau memusuhi

¹¹⁷ Wawancara Ustadz Arif Rahman, pengelola Ponpes Abuhurairah. 12-6-2019

budaya lokal karena dianggap bid'ah, sebagian menerima kelembagaan pendidikan modern dari Barat selama tidak mencampuri akidah, sebagian menerima Pancasila bukan atas dasar doktrin agama, tapi sebagai bagian dari negosiasi. Sebagian lagi menolak karena dinilai tidak sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.

Di NTB, representasi pondok pesantren modern ini diperlihatkan oleh Pondok Pesantren al-Ikhlâs di Taliwang Kabupaten Sumbawa Barat dan Pondok Pesantren al-Gontori di Lombok Timur. Kedua pondok pesantren ini didirikan oleh alumni pondok pesantren Modern Gontor Ponorogo Jawa Timur. Pondok pesantren lainnya yang tergolong sebagai pondok pesantren modern dan seorak dengan Gontor, yaitu pondok pesantren al-Kautsar di Kabupaten Dompu yang berafiliasi pada Salafi Jihadi yang didirikan dan diasuh oleh para alumni PP. Walisongo.

Keberadaan Pesantren Gontor dan familinya, meskipun basisnya reformis, namun menghargai turats Islam secara umum *alias* kurang dalam, dapat menerima qunut dan wirid ba'da shalat sebagai bentuk toleransi terhadap tradisi NU, alumnninya bervariasi tergantung interaksi dominannya dengan habitus yang mana. Sedangkan Pesantren Muhammadiyah, Persis, Al-Khairat yang basis reformis, modernis secara

kelembagaan, puritan secara agama, namun kurang toleran pada tradisi, kecuali Al-Khairat karena banyak habaibnya. Pesantren Ass Salam yang berafiliasi pada pesantren tradisional salafi Jihadi. Sementara Pesantren Salafi berbasis reformis, anti tradisionalisme, tapi kembali kepada sunnah salafush shalih, lebih puritan dari yang diatas, agendanya menggantikan salafiyyah dengan salafi, mungkin bisa bermetamorfosis menjadi radikal.

Keberadaan jenis pesantren Salafi di NTB memiliki 3 corak: a. Salafi-Wahabi La Hizbiyyah (menerima pemerintah selama muslim; tidak berpolitik). b. Salafi Haraki/Hizbiyyah (dipengaruhi gerakan ikhwan, contoh: Pesantren Hidayatullah). c. Salafi Jihadi (melawan bid'ah dan kemusyrikan dengan jihad; intoleran terhadap yang dikafirkan, yang dibid'ahkan; dan sistem politik selain daulah islamiyyah dianggap thagut, sebagian varian Pesantren Umar Bin Khatab dan famili Umar bin Khatab: As Salam Dompu, Bima, dan lain sebagainya.

Keberadaan pondok pesantren yang populer di Jawa yang menjadi anutan pondok pesantren di NTB pada dasarnya adalah lembaga pendidikan Islam yang bersahaja, penganut dan pengembang nilai-nilai intrinsik keagamaan yang *tawâsuth* (tidak memihak atau moderasi), *tawâzun* (menjaga

keseimbangan dan harmoni), *tasâmuḥ* (toleransi), *adl* (sikap adil) dan *tasyâwur* (prinsip musyawarah). Dalam perkembangannya dewasa ini, nilai-nilai utama pondok pesantren tersebut tercoreng dengan merebaknya tindakan-tindakan kekerasan dan kejahatan lain yang melibatkan pihak-pihak yang memiliki “hubungan” dengan pondok pesantren.

Fenomena kekerasan berbasis pondok pesantren ini dianggap sebagai indikasi kegagalan pondok pesantren dalam mengawal dan membina umat.¹¹⁸ Wacana-wacana yang berkembang di media menggambarkan pondok pesantren telah mengalami disorientasi dari institusi pendidikan dan dakwah yang arif dan toleran menjadi basis penggalangan perlawanan terhadap tindakan-tindakan sosial-politik-budaya yang korup dan menindas dengan cara yang keras (*breeding ground of radicalism*). Paling tidak kondisi tersebut ditandai dengan terjadinya polarisasi model dan atau jenis afiliasi pemahaman keagamaan yang dikembangkan di pondok pesantren.

Tendensi radikalisme pesantren itu semakin menjadi kesadaran publik di Indonesia ketika tokoh-tokoh Islam garis keras (radikal), salah satu di antaranya Abubakar Ba’asyir, pimpinan Pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki, Solo Jawa Tengah, menjadi terduga-tersangka-terdakwa-terpidana

¹¹⁸ A’la, 2006: 6

teroris, atas rentetan pemikiran dan praksis-praksis politiknya. Di NTB, Bumi Seribu Masjid, tendensi radikalisme pesantren itu muncul ketika salah satu pondok pesantren di Korleko, Lombok Timur dikaitkan dengan aktivitas politik Abu Jibril, pimpinannya. Terakhir, ledakan bom rakitan di “Pondok Pesantren” Umar bin Khattab, Sanolo Bima (11-7-2011) meyakinkan semua kalangan, bahwa pesantren memang telah “terinfiltrasi” oleh gerakan dan tradisi baru yang bukan *genuine* pondok pesantren. Peristiwa ini menggugah jagat wacana akademik. Tudingan bahwa pondok pesantren sebagai sarang radikalisme yang menempuh strategi kekerasan dalam bentuk terorisme tampaknya tidak bisa ditampik, meskipun tidak bisa digeneralisasi secara sederhana.

Komunitas pesantren Salafi terikat dengan pemahaman keagamaan yang menonjolkan penerapan ajaran Tauhid yang murni dan cara hidup mengikuti Sunnah Nabi, termasuk dalam hal-hal penampilan fisik/luar, seperti memelihara janggut, mengenakan celana *isbal* (di atas mata kaki) untuk pria, dan memakai cadar atau *niqab* untuk wanita. Salafi sendiri berarti para pengikut kaum *al-Salaf al-Shalih* (para pendahulu yang saleh), yaitu 2 generasi awal yang hidup pada zaman Nabi: generasi para Sahabat dan *Tabi'in* dan generasi *Tabi'ut Tabi'in*.

Meskipun disatukan oleh akidah pemurnian serta penekanan pada Sunnah, komunitas Pesantren Salafi umumnya berselisih dalam strategi menerapkan ajaran Salafi dalam konteks politik. Perbedaan ini pula yang menjadikan Salafi terbagi ke dalam tiga kategori besar. Para ahli Salafi menyebut kategorisasi dengan nama yang berbeda-beda. *Pertama*, kategori Salafi *Puris (Purists)*, juga disebut Salafi *Quietest* atau *Pasifis*. Ciri utamanya menolak berpolitik dan fokus pada dakwah dan pendidikan Islam yang murni; *Kedua*, Salafi Politik, juga disebut Salafi Aktivistis atau Salafi Haraki, dengan karakteristik terlibat dalam mekanisme politik resmi dengan tujuan mengubah tatanan sosial-politik menurut nilai-nilai Salafi; dan *Ketiga*, Salafi *Jihadi*, kelompok yang menilai sudah saatnya berjihad dengan kekerasan untuk memperjuangkan ajaran Salafi kalau perlu dengan menggulingkan pemerintahan yang sah.

Pesantren Salafi di Indonesia umumnya berkarakteristik Puris. Kalaupun ada perbedaan lebih pada perspektif dalam melihat politik atau menilai aksi jihad dan kekerasan. Menggunakan indikator yang ketat tidak mudah menunjuk secara tegas mana pesantren Salafi Haraki atau mana Pesantren Salafi Jihadi. Beberapa pesantren yang diidentifikasi Jihadi, seperti Ponpes Umar bin Khattab di

Bima, Nusa Tenggara Barat, keberadaannya telah dilarang pemerintah. Sementara itu, Salafi yang memperjuangkan visimisinya melalui pembentukan partai politik, seperti yang terdapat di Tunisia, tidak ditemukan di Indonesia.

Begitupun tidak mudah menyebut organisasi Islamis seperti MMI, JAT, dan JAD sebagai Salafi Haraki karena mereka cenderung menolak pemerintah yang sah serta menganjurkan jihad. Mereka lebih cocok disebut salafi yang berkecenderungan Jihadi daripada haraki meski tidak sepenuhnya menjalankan aksi-aksi teror atas nama jihad. Namun demikian, hubungan Salafi Jihadi dengan kedua tipologi yang lain tidak kedap air karena anggota Salafi Jihadi bisa saja berasal dari komunitas Salafi Haraki atau pernah menjadi bagian dari Salafi Puris.

Dalam buku ini ditemukan tiga kategori pesantren Salafi Puris. *Pertama*, Pesantren Salafi *Puris* yang apolitik dan tidak berafiliasi dengan ormas; *kedua*, Salafi *Puris* yang tidak mentabukan politik dan berinduk kepada Ormas (juga disebut Salafi *Tanzimi*); dan *ketiga*, Salafi *Puris* yang dekat dengan *milieu* sosial Salafi *Jihadi*. Ponpes Abu Hurairoh di Mataram, AlFurqan Al-Islami di Gresik, dan Masjid Jajar di Surakarta masuk kategori pertama. Sedangkan Ponpes di bawah Ormas

Wahdah Islamiyah masuk kategori yang kedua. Adapun PP As-Salam, Bima, masuk kategori terakhir.

Pesantren Salafi *Puris* menyelenggarakan pendidikan agama Islam untuk memperkuat akidah kaum Muslim agar sesuai dengan pemahaman Rasul dan ulama salaf. Namun harus ditekankan di sini ulama salaf yang dimaksud bukan para ulama mazhab dalam terminologi kalangan Nahdhiyyin, melainkan para sahabat Nabi Muhammad yang hidup di abad ke-7 M atau yang disebut *al-Salaf al-Shalih*. Kaum Salafi *Puris* tidak terikat dengan fatwa ulama NU atau putusan Tarjih Muhammadiyah.

Mereka juga tidak terafiliasi dengan organisasi ataupun gerakan manapun. Di bawah ini beberapa kutipan dari narasumber pesantren Salafi Puris yang direkam dalam penelitian ini

Selain itu, pesantren Salafi Puris menolak berpolitik, dan ini yang terutama membedakan mereka dengan Salafi Haraki dan Salafi Jihadi. Ust. Arif Rahman, Guru di Ponpes Abu Hurairah, Mataram, menegaskan ponpes Abu Hurairah “tidak memiliki struktur organisasi dan tidak berafiliasi pada politik sekalipun.” Menurut Wiktorowicz (2006) dan Wagemakers (2016) Salafi Puris menolak strategi Salafi Haraki dan Salafi Jihadi dan menganggap keduanya sebagai

ancaman utama bagi purifikasi Islam yang sesungguhnya. Tujuan utama mereka semata-mata menjaga kemurnian Islam dari pengaruh *bid'ah* dalam beragama Wiktorowicz (2006).

Di mata mereka gerakan politik, berpartai, atau berorganisasi tetap *bid'ah* karena praktik-praktik tersebut bukan berasal dari Ijma' Sahabat Nabi, melainkan ditiru dari model Barat. Berpolitik atau berpartai sebuah *bid'ah* yang berbahaya karena dapat mendorong para aktivisnya mengubah tujuan menjaga kemurnian tauhid dengan kepentingan partai dan kekuasaan yang duniawiyah. Bahaya ini dapat diperparah oleh sifat partai politik dan organisasi yang terbuka sehingga dapat dimasuki oleh pemahaman-pemahaman sesat dan bahkan kufur yang karenanya dapat merusak prinsip kemurnian tauhid. Selain non-partisan, para pengasuh Pesantren Salafi Puris cenderung tidak percaya dengan sistem demokrasi. Bagi mereka demokrasi adalah sistem yang tidak sesuai dengan hukum Islam (*Sunnah*). “Kalau demokrasi ini kan bukan dari Hukum Islam melainkan dari Barat-lah,” demikian pendapat Ust. M. Sidik, pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram. Ketidaksesuaian Islam dan demokrasi, menurut Ust. Lis Mujiono, guru Ponpes Al-Furqan Al-Islamy,

Gresik, Jawa Timur, karena dalam sistem demokrasi suara ulama disamakan dengan suara rakyat biasa

Pesantren *salafi Jihadis*

Pada awalnya, pesantren hanya dikenal sebagai system pendidikan tradisional atau sering juga disebut sebagai pesantren *salaf*. Menurut Dofier seperti yang dikutip oleh Abdul Malik, bahwa;

*Islamic boarding school in general is traditionally recognized as an Islamic education that emphasizes the basic teachings of Islam, such as tawhīd (The oneness of God), al Qur'ān (Holy book), hadith (recorded verbal statements of the Prophet) fiqh (Islamic Jurisprudence), literature and Arabic grammar (nahw) and mysticism (tasawwuf).*¹¹⁹

Selain itu kata tradisional dalam konteks ini merujuk pada kata *salaf* atau *salafiyah*. Istilah *salaf* atau *salafiyah*, cenderung dihubungkan dengan pemikiran dan perilaku keagamaan kelompok Islam awal.¹²⁰ Kemudian kelompok tersebut direpresentasikan melalui aqidah kelompok ASWAJA (*Ahlus Sunnah wal Jama'ah*) dengan mengikuti manhaj *Salafush Sholeh*. Menurut Anwar “*Aqidah salaf ahlus sunnah wal jama'ah* bahwa; Ahlus sunnah wal jama'ah adalah orang-

¹¹⁹ Abdul Malik, ‘Stigmatization of Islamic School: Pesantrens, Radicalism and Terrorism in Bima’, *Ulumuna*, 21.1 (2017), 173.

¹²⁰ Saeful anwar Anwar, ‘Geneologi Dan Gerakan Militansi Salafi Jihadi Kontemporer’, *An-Nas*, 2.1 (2018), 169–84 <https://doi.org/10.36840/an-nas.v2i1.99>.

orang yang berpegang teguh dengan sunnah Nabi Saw, para sahabat, dan orang-orang yang mengikuti sahabat Nabi (tabiin), menempuh jalan para sahabat dalam keyakinan, ucapan, dan perbuatan, serta orang-orang yang istiqamah di atas ittiba' dan menjauhi bid'ah.¹²¹ Merujuk pada pandangan tersebut, paham Aswaja dalam tradisi pesantren selama ini diterjemahkan ke dalam tiga pilar, yakni dalam bidang aqidah mengikuti pemikiran Imam Abu Hasan al-Asy'ari, dalam bidang tasawuf berhaluan pada Imam Abu Hamid al-Ghazali, dan dalam bidang fiqh mengikuti mazhab Syafi'i. Persoalan kemudian semua pesantren salafiyah mengklaim dirinya mengikuti *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*.

Sejalan dengan pesatnya peningkatan jumlah pesantren dua dasawarsa terakhir, corak dan bentuk pendidikan pesantren pun mengalami perkembangan. Dilihat dari sistem Pendidikan dan pengajaran, pesantren dapat dibagi menjadi tradisional, modern, dan independen. Namun dilihat dari paham keagamaan dan ideologi politiknya pesantren dapat dikategorikan menjadi tradisional, modernis, fundamentalis, dan jihadis¹²². Identifikasi perkembangan pesantren tersebut dinilai oleh sebagian para penstudi Islam memiliki hubungan

¹²¹ Anwar.

¹²² Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik. 32

dengan perkembangan isu politik global, terutama perang terhadap terorisme global yang dipelopori oleh Amerika, konstalasi politik agama di Afghanistan,¹²³ meningkatnya Islam fobia di Barat, dan meluasnya pengaruh gerakan islam transnasional.¹²⁴ Kendatipun demikian, konsepsi ideologi *salafus sholeh* dalam paradigma pesantren *salafi-jihadis* berbeda dengan konsepsi ideologis pesantren-pesantren salafi non *jihadis*. Konsepsi ideologis Salafi jihadis lebih banyak dipengaruhi oleh sejumlah kelompok dan tokoh-tokoh yang mendukung terhadap aksi jihadis global dalam pengertian perang fisik seperti Salman bin Fahd Al-Auda, dr. Safar Al-Hawali, Dr. Aiman Azh-Zhawahari, Sulaiman Abu Ghait, Dr. Abdullah Azzam, Usman bin Ladin, serta Ulama Mullah Umar. Ulama-ulama tersebut disebut sebagai ulama mujahid.¹²⁵ Di sisi lain tokoh- tokoh ini menurut F. Gerges

¹²³ Ridwan Rosdiawan, 'Memetakan Anatomi Diskursus Islamisme Dan Terorisme Islam', *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, 13 (2018), 1–3.

¹²⁴ Nava Nuraniyah, 'Not Just Brainwashed: Understanding the Radicalization of Indonesian Female Supporters of the Islamic State', *Terrorism and Political Violence*, 30.6 (2018), 890–910
<https://doi.org/10.1080/09546553.2018.1481269>.

¹²⁵ Mihai Murariu and George Anglitoiu, 'The Case of Islamic State as a Renovative Totalist Movement The Case of Islamic State as a Renovative Totalist Movement', *Terrorism and Political Violence*, 0.00 (2019), 1–28
<https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1608952>.

(2005) berafiliasi dengan kelompok jihad global al Qaeda yang dihubungkan dengan peristiwa 11/ September.¹²⁶

Dari sisi lain pemahaman keagamaan atau literasi yang dikembangkan oleh kelompok ini, dianggap tidak sesuai dengan manhaj salaf seperti Ibnu bin Baz, Syikh Al-albani dan kelompok mayoritas ahli sunnah walajamaah. Kelompok ini menurut Amin Abdullah cenderung mengikuti pemahaman keagamaan yang merujuk pada khilafah Islamiyyah dan ajaran *al-walla' wa al-barra yang cenderung melihat kelompok lain (the others) dengan pendekatan takfiriyyah.*¹²⁷ Pengkafiran diakui sebagai konsep yang diimani oleh kelompok Salafi. Namun, pengkafiran tersebut selalu bersifat umum, yaitu bagi siapapun yang melakukan perbuatan yang bisa dimasukkan ke dalam kategori kafir, bukan ditujukan untuk orang tertentu. Sementara dalam banyak opini publik yang berkembang, tergambar bahwa kelompok Salafi 'gemar' mengkafirkan, tanpa mempertanyakan apakah sifatnya umum atau personal.¹²⁸ Karena itu dampak social dari takfiri ini menurut Amin, menjadi puncak dari posisi yang tidak mudah dan sulit ini adalah gumpalan dan kesuburan dari sektarinisme

¹²⁶ Fawaz A Gerges, *The Far Enemy WHY JIHAD WENT GLOBAL* (New York: Cambridge University Press, 2005).1-2

¹²⁷ Abdullah.

¹²⁸ Minardi.

(Madhhabiyah), parokilaisme (hizbiyyah), dan primordial (ta'ifiyah) dalam komunitas muslim yang melemahkan sendi-sendi kehidupan social dan kehidupan social politik masyarakat.¹²⁹

Sementara dari sisi metode dan pendekatan memahami Islam, pesantren salafi jihadi dikenal sangat rigid dan exclusive dalam memahami sumber ajaran Islam karena itu kelompok ini dikenal tekstual dalam memahami teks-teks kitab suci. Pendekatan yang exclusive ini cenderung melahirkan klaim kebenaran pada kelompok sendiri dan menutup diri sekaligus menyalahkan kelompok lain. Meskipun exclusive ini dalam hirarki metamorphosis perubahan seseorang yang normal menjadi orang yang terpapar terorisme masih dalam kategori normal dan positif, karena bagaimanapun pada hal-hal yang sifatnya partikular eksklusifisme dalam beragama masih diizinkan (baca Akidah). Karena itu exclusive yang particular ini harus dikelola dengan baik oleh kaum beragama sehingga mejadi modal social yang berdampak positif. Meskipun pada sisi lain, umumnya sikap exclusive merupakan level dasar seseorang atau kelompok menuju pada level (sikap) selanjutnya yakni *truth clime*. Sikap *truth clime* ini pada satu sisi hanya positif untuk internal

¹²⁹ Abdullah.

kelompok agama, di sisi lain apabila *truth clime* ini disertai menyalahkan kelompok lain maka secara otomatis level *truth clime* ini akan masuk pada level selanjutnya yakni level takfiry. Sikap ini jika dilakukan di luar dari konteksnya maka dapat masuk kategori radikal negative. Aksi yang didasarkan pada perilaku radikal negative ini umumnya melahirkan *violence*, inilah puncak dari hirarki metamorphosis seseorang atau kelompok normal menuju pada individu atau kelompok ekstremisme agama atau terorisme. Berikut penjelasan tentang pola pendidikan eksklusivisme dan fase perubahan sikap keberagaman seseorang atau kelompok.¹³⁰

Ada beberapa fase di mana individu yang diduga radikal dan kemudian menjadi teroris, pada dasarnya berawal dari kondisi individu yang normal. Pada fase “penafsiran tunggal” dan “tekstual”, individu atau kelompok tersebut masih dianggap bisa, pada fase tersebut individu atau kelompok cenderung menjadi sasaran indoktrinasi dengan pola-pola provokatif, emosional, dan fanatisme kelompok, dan eksklusivisme. Fase tersebut diyakini oleh sebagian pihak sebagai tahap permulaan dimana anggota baru kelompok diberikan pemahaman, cara pandang, dan keyakinan baru.

¹³⁰ Malik.

Proses tersebut dalam penstudi terorisme murni dikenal dengan istilah “cuci otak” (*brainwash*).

Kemudian setelah fase radikalasi mengakar kuat maka individu atau kelompok tersebut akan masuk pada satu fase dimana individu cenderung menggunakan pola berpikir *divergent* atau “hitam putih” (jika tidak benar berarti salah atau sebaliknya). Cara berpikir tersebut ditunjukkan dengan memberikan penilaian atau menghakimi benar atau salah terhadap orang lain menurut sudut pandangan sendiri. Fase tersebut ditunjukkan dengan ciri-ciri perilaku sulit menerima perbedaan, cenderung memaksakan kehendak, dan benci terhadap orang yang tidak sepaham. Fase ini merupakan permulaan individu berinteraksi (membuat kontak) dengan lingkungan sekitar dengan mengedepankan kebenaran pemahaman secara subjektif. Individu atau kelompok dalam fase tersebut, masuk kategori radikal. Radikal dalam pengertian memegang teguh dan memperjuangkan nilai-nilai yang dianggap benar tanpa mempertimbangkan pandangan lain atau juga disebut dengan radikal pemikiran. Pada fase ini ilmuwan Islam dan Barat masih memandang kelompok tersebut sebagai radikal positif.

Fase selanjutnya adalah sikap *takfiri* (pengkafiran), sikap tersebut merupakan kelanjutan dari fase sebelumnya,

dimana pandangan yang menjustifikasi sesat orang lain, berubah menjadi sikap mengkafirkan (*takfiri*) orang lain yang tidak sepaham. Sikap *takfiri* dalam sejarah kelompok ekstremis Islam erat kaitannya dengan hukum *halal* atau tidak darah seseorang untuk dibunuh sebagai konsekuensi hukum yang telah ditetapkan. Pada fase tersebut merupakan penentuan apakah orang lain tersebut layak diperangi (dibunuh) atau tidak. Setelah seseorang atau kelompok mengalami fase tersebut, maka selanjutnya akan masuk pada fase dimana seseorang atau kelompok melakukan tindakan atau ekspresi ekstrim seperti kekerasan fisik, *bullying*, dan *violence*. Dalam perspektif sosiologi berpijak pada pandangan Berns (2010), tentang pengertian *anti-social behavior* maka fase tersebut merupakan puncak dari perilaku anti sosial karena terdapat perilaku agresi dan *violence* yang merugikan orang lain.

Fase *takfiri* tersebut merupakan puncak dari pemahaman eksklusif yang dimiliki oleh kelompok radikal, oleh karena itu fase *takfiri* ini sering menjadi landasan teologis dalam melakukan *jihad fi sabilillah*. Meskipun terminologi *takfiri* (kafir) dalam ajaran Islam diletakkan dalam beragam makna, konteks, dan tujuan. Misalnya, kafir dalam konteks *kufur* nikmat (bercorak ekonomi), kafir dalam konteks

pengingkaran perintah Allah Swt (bercorak personal-teologis), kafir dalam konteks ketauhidan yakni mengakui tuhan-tuhan lain selain Allah Swt (bercorak teologis), dan kafir dalam konteks pelaksanaan hukum (tatanan nilai dan sistem pemerintah) selain hukum Islam (bercorak sosial politik).

Merujuk pada data lapangan dalam kajian ini, bahwa konsep *takfiri* yang dipahami oleh pesantren salafi jihadi tersebut, secara umum dibagi dua. *Pertama* kafir dalam konteks teologis, yakni berkaitan dengan pemahaman konsep *aqidah islamiyah* (ketauhidan). Seseorang atau kelompok yang meyakini, meminta, dan memuja tuhan selain Allah Swt maka disebut sebagai kafir. Misalnya, orang pergi dan meminta-minta pada kubur atau pohon-pohon maka dapat disebut syirik sehingga dapat dikenakan hukum kafir. *Kedua* konsep *takfir* yang dilabelkan kepada individu atau kelompok yang tidak menjalankan hukum Allah Swt dalam urusan dunia dan tidak meyakini bahwa hukum Allah Swt lebih baik dari hukum buatan manusia. Oleh karena itu, individu atau kelompok orang yang tidak menjalankan hukum-hukum Allah Swt tersebut masuk dalam kategori syirik khusus sehingga dapat disebut kafir. Misalnya, hukum bagi pencuri adalah potong tangan, oleh manusia atau Negara kemudian hukum potong tangan tersebut diganti dengan hukum penjara maka manusia

atau Negara tersebut masuk kategori kafir. Sama halnya dengan persoalan dalam kepemimpinan, sistem Negara dan ekonomi yang tidak berdasarkan hukum Islam maka dapat disebut kafir. *Takfiri* dalam pengertian ini lebih bercorak sosial politik.

Dua pengertian kafir yang lahir dari sikap *takfiri* yang berkembang dalam pemahaman dan keyakinan mayoritas ustad di pesantren Salafi jihadi berdampak luas. Misalnya, sistem pemerintahan yang berlaku di Negara Indonesia ini masuk dalam kategori kafir karena tidak berdasarkan hukum Islam. Akibatnya, segala bentuk produk hukum dianggap kafir, kemudian kelompok atau individu yang menjalankan dan mempertahankan hukum tersebut disebut *thagut*. Tidak heran kemudian, seorang pemimpin yang tidak menjalankan hukum Islam baik dari level tertinggi (presiden) sampai level terendah selama mengabaikan dan menafikan hukum-hukum Allah Swt maka disebut *anshorut thagut* (pendukung *thagut*). Hal ini, ada hubungannya dengan pemahaman pentingnya perjuangan menegakkan syariat Islam yang dipelajari dalam pesantren yang bercorak salafi jihadi.¹³¹

¹³¹ Malik.

Apapun bentuk sikap takfiri yang dilakukan tidak selalu berimplikasi dan terjebak pada sikap ekstremisme agama meskipun sikap takfir diakui menjadi bagian dari proses seseorang atau kelompok menuju ekstremisme agama. Karena itu semakin kuat daya dorong dan daya tekan seseorang atau kelompok melakukan takfiri pada kelompok lain maka semakin berpotensi seseorang atau kelompok tersebut untuk melakukan perbuatan yang diklaim sebagai aksi jihad.

Secara kuantitas, meskipun pesantren salafi jihadi di Indonesia sangat kecil jumlahnya, akan tetapi pesantren yang bercorak salafi jihadi di Indonesia paling banyak disoroti oleh para peneliti sebagai pesantren yang diduga berafiliasi pada radikalisme. Tentu saja stigmatisasi ini ditolak oleh pihak pesantren jika dikaitkan dengan radikalisme meskipun pada sisi lain anggota dari pesantren ini mengakui bahwa pesantren mengajarkan jihad sebagai bagian dari ajaran Islam, bercita-cita ingin mewujudkan syariat Islam, dan menolak sistem pemerintahan yang tidak berdasarkan hukum Allah¹³². Secara factual, akhir-akhiri ini penampilan pesantren yang bercorak salafi jihadi ini semakin berkurang seiring semakin kuat tekanan dari pemerintah. Karena itu, pesantren salafi jihadi sangat jarang tampil secara terbuka sebagai lembaga

¹³² Salik.

yang mempresentasikan nilai-nilai yang dianggap radikal akan tetapi hadir sebagai individu-individu yang memperjuangkan kebenaran-kebenaran yang diklaim benar.

Dalam diskursus seputar radikalisme Islamis, penting menggarisbawahi beberapa konsep yang acap diusung oleh gerakan radikal atau ekstremis kekerasan. *Pertama*, jihad yang dimaknai perang untuk mempertahankan wilayah Islam, menegakkan negara Islam, atau Syari'ah Islam dalam system pemerintahan. *Kedua*, mengkafirkan sesama Muslim (*Takfir*), terutama pemerintah, yang dinilai tidak bersedia menegakkan Syari'ah Islam dalam sistem dan kebijakan pemerintahannya. Dalam kedua diskursus di atas, tidak mudah menarik garis yang tegas antara pandangan-pandangan yang dikemukakan mengenai syarat-syarat kewajiban jihad perang dan kapan seorang Muslim dikatakan telah kafir. Pasalnya, diskursus jihad perang dan Takfir tidak muncul dari kevakuman. Wacana tersebut mengemuka dalam konteks konflik politik yang mendera negara-negara Muslim.

Ideolog radikal sekalipun memahami konsep-konsep tersebut dalam sebuah konteks politik. Abdullah Azzam (1979) mengeluarkan fatwa bahwa jihad perang hukumnya wajib *'ain* (berlaku secara global) ketika dia menyaksikan bahwa tanah Muslim di Afghanistan telah dikuasai negara

kafir. Menurutnya, dalam situasi seperti itu anak-anak muda dan perempuan-perempuan tidak memerlukan izin orang tuanya dan suami-suami mereka untuk berangkat menunaikan jihad. Abdullah Azzam sendiri ikut terlibat dalam aksi jihad perang di Afghanistan selama tahun-tahun 70-an (Abdullah Azzam, 1979). Dalam perkembangan selanjutnya, setelah berakhirnya konflik bersenjata di Afghanistan, wacana penjajahan tanah Muslim oleh kaum kafir tidak lagi tegas batasannya. Setiap kali muncul konflik politik yang melibatkan negara Muslim dengan negara-negara non-Muslim segera mengemuka isu penjajahan oleh kaum kafir yang memberikan justifikasi bagi panggilan jihad. Demikian pula dengan wacana Takfiri, syarat pemerintahan diklasifikasi telah kafir tidak tegas. Tidak selalu mudah menarik garis pembatas dalam wacana kaum jihadi, kapan pemerintah difatwakan telah kafir dan kapan tidak. Pasalnya, Rezim Saudi yang menerapkan hukum syar'i saja bisa dituduh kafir karena misalnya dianggap tidak sepenuhnya meninggalkan riba dalam praktik perbankan. Apalagi yang dinilai tidak secara tegas menerapkan sistem pemerintahan Islam, sudah tentu divonis kafir (Wiktorowicz, 2006). Jama'ah Islamiyah dan ISIS telah mengkafirkan pemerintahan Muslim yang menerapkan sistem demokrasi karena menurutnya tidak secara tegas menjadikan

Islam dan hukum Islam sebagai dasar negara dan sumber hukumnya.

Muatan Literasi Pesantren Salafi-Jihadis

Kurikulum dalam buku ini ditempatkan sebagai bagian dari lingkungan pesantren. Seringkali kurikulum di pesantren diduga sebagai dasar berkembangnya nilai-nilai radikal, meskipun asumsi tersebut tidak sepenuhnya benar, muatan kurikulum merupakan salah satu aspek yang dapat dijadikan indikator untuk melihat adanya unsur-unsur radikalisme dalam pembelajaran pesantren.

Pada awalnya, kurikulum pendidikan pesantren tradisional merupakan aspek yang diekstraksikan atau dikembangkan dari ideologi dan pemahaman agama kelompok yang bercorak *Ahlus sunnah wal jama'ah* (*Aswaja*). Hal tersebut jika dilihat dari kitab-kitab dan tokoh-tokoh yang dirujuk. Karena itu budaya literasi pesantren tradisional seringkali mengintrodusir gagasan-gagasan dari para pendiri, pengelola pondok dan bahkan organisasi yang membawahi pesantren itu sendiri.

Paling tidak dalam kurikulum mempunyai empat unsur terkait dengan budaya literasi pesantren ini. Pertama tujuan-tujuan yang ingin dicapai oleh Pendidikan itu sendiri, kedua

pengetahuan informasi-informasi, data-data, aktivitas-aktivitas, serta pengalaman-pengalaman dari mana kurikulum itu dibangun. Ketiga metode atau tata cara yang digunakan oleh para guru dalam mengajar, dan keempat, metode atau instrumen yang digunakan oleh guru dalam melakukan penilaian. Merujuk pada konsepsi kurikulum tersebut, budaya literasi pesantren tradisional secara umum, mengacu pada isi materi yang terkandung kitab kuning,¹³³ sehingga pimpinan pondok tinggal menentukan kitab apa yang harus dipelajari oleh santri. Hal itu juga menggambarkan kompetensi yang harus dicapai oleh santri karena itu kitab kuning menjadi referensi universal terkait dengan kurikulum pesantren.¹³⁴

Menurut Karel A. Steenbrink di abad ke-19 literasi pesantren hanya dikenal dengan materi fiqh, tata bahasa Arab, Ushul al-Din, Tasawuf dan tafsir tetapi seiring perkembangan model ideologi dan terjadi perbedaan pemahaman keagamaan masyarakat dengan segala faktor pendorong dan resiko yang diikuti oleh berkembangnya varian atau Tipologi pesantren yang kemudian berdampak pada terjadinya perubahan budaya

¹³³ Udin Iswahyudin, Iswahyudin. Safala, 'Ideologi Argumen-Argumen Tradisi Lingkaran Hidup Dalam Kitab Kuning', *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 14.September 2019 (2019), 5–6.

¹³⁴ Abu Maskur, 'Pengutan Budaya Literasi Di Pondok Pesantren', *Jurnal Pendidikan Islam IQ*, 3 (2018), 232–33 <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.37542/iq.v2i01.2I>. Hal. 234

literasi pesantren. Dalam konteks ini pesantren tidak hanya menghadapi tuntutan untuk mempertahankan kurikulum klasik, nilai dan tradisi yang khazanah intelektual Islam, tetapi juga menghadapi globalisasi dengan segala perangkatnya.¹³⁵

Salah satu tantangan pesantren *salaf* di era globalisasi ini adalah masifnya perkembangan pengetahuan yang tidak terbendung dalam kehidupan beragama seperti ideologi keagamaan yang bersifat transnasional.¹³⁶ Salah satu ideologi yang maksud adalah ideologi kelompok Islam jihadis global. Kelompok global jihadis dikenal dengan usaha keras kelompok untuk memikirkan Islam sebagai sebuah ideologi politik yang mencakup seluruh kehidupan sosial. Hal ini muncul dari pandangan hubungan sosial yang ketat secara yuridis di dalam fundamentalisme tradisional (seperti apakah sebuah aksi diperbolehkan atau tidak) untuk memberi definisi tentang esensi suatu masyarakat dan kekuasaan Islam. Bagi kelompok Islamis, masyarakat adalah suatu totalitas yang merefleksikan kesatuan komunitas orang-orang beriman pada ke-Esaan

¹³⁵ M Shodiq, 'Pesantren Dan Perubahan Sosial', *Islam, Jurnal Sosiologi*, 1.1 (2011), 119.

¹³⁶ Ali Nurdin and Syahrotin Maulidatus, 'Model Moderasi Beragama Berbasis Pesantren Salaf', *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 14.1 (2019), 87.

Tuhan.¹³⁷ Oleh karena itu satu-satunya indikator yang bisa dinilai apakah kurikulum pesantren memiliki muatan radikal atau tidak dapat dilihat dari ideologi yang diusung. Hal ini berkaitan langsung dengan kurikulum yang dirancang oleh para guru dan pengelola pesantren karena bagaimanapun muatan kurikulum adalah turunan dari kesadaran kolektif yang kemudian dikristalisasi menjadi ideologi. Merujuk pada pandangan Husniyatus Salamah Zainiyati bahwa;

*Based on the idea of the sociology in education, educational institutions should at least have three aspects. First is the ideological values as the school, as the educational institution, should have ideological values. Second, the format of knowledge that begun so general in frame and then screened to be selected in accordance with the purpose of the educational institutions. Third, the educators who run the selection process of the transmission of the science*¹³⁸.

Karena itu, pesantren sebagai lembaga Pendidikan sudah sewajarnya menyuarakan ideologi sesuai dengan kepentingan dari lembaga tersebut. Meskipun selama ini mayoritas pesantren yang bercorak salafi jihadis lebih banyak membuat kurikulum secara internal tanpa mengikuti formulasi

¹³⁷ Juan Carlos Antúnez and Ioannis Tellidis, 'The Power of Words: The Deficient Terminology Surrounding Islam-Related Terrorism', *Critical Studies on Terrorism*, 6.1 (2013), 126 <https://doi.org/10.1080/17539153.2013.765703>.

¹³⁸ Husniyatus Salamah Zainiyati, 'Curriculum, Islamic Understanding and Radical Islamic Movements in Indonesia', *Journal of Indonesian Islam*, 10.2 (2016), 302 <https://doi.org/10.15642/JIIS.2016.10.2.285-308>.

kurikulum yang disediakan pemerintah. Kondisi ini merupakan hal yang biasa dalam tradisi pesantren salaf tanpa harus dikaitkan dengan persoalan radikalisme. Meskipun pada sisi lain, kondisi ini juga sering menjadi dasar penilaian bahwa gerakan Islamis disebarkan secara kelembagaan.

Jika pun terjadi trend perubahan orientasi muatan kurikulum pada pesantren yang bercorak salafi jihadi dari pengertian yang pro toleran menuju radikal disebabkan oleh dua hal, pertama adanya kurikulum tersembunyi yang dijalankan baik secara kelembagaan maupun yang dilakukan secara sporadis oleh aktor guru tanpa didukung oleh lembaga pesantren secara sistemik. Kedua adanya pemahaman ideologis para guru. Pemahaman bias ideologis ini, ditransfer dari guru ke peserta didik dan mengarah ke cara-cara di mana pandangan mereka dibentuk atau bahkan diubah. Dengan kata lain, ada potensi penyalahgunaan teks oleh para guru sesuai dengan afiliasi organisasi pemahaman keagamaan guru tersebut.¹³⁹

¹³⁹ Zainiyati.



BAB IV

Infiltrasi Paham dan Gerakan Radikal dalam Pesantren; Faktor Resiko dan Pelindung

Salah satu faktor resiko adalah masuknya paham radikal ke dalam komunitas pesantren. Ada beberapa pintu masuk paham radikal ke dalam pesantren. Salah satunya adalah diterimanya eks radikal masuk pesantren, apakah sebagai pengajar maupun sekadar tinggal di sekitar lingkungan pesantren dan berkesempatan bergaul dengan guru atau santri. Pesantren as-Salam (Salafi-jihadis) Bima salah satu yang memiliki resiko karena pesantren itu sendiri dikelola oleh eks radikal yang telah menerima hukuman penjara. Beberapa anak-anak muda yang disinyalir radikal tinggal di sekitar pesantren, bergaul baik intens maupun tidak, dengan anggota komunitas pesantren. Menurut pengakuan pengelola pesantren ini, pandangan dan sikap politik mereka tidak lagi seradikal sebelumnya. Artinya mereka telah mengalami proses deradikalisasi. Namun, persepsi mereka tentang sistem

demokrasi sebagai produk kafir dan harapan penerapan syariat oleh negara walaupun bukan dengan cara-cara revolusioner menunjukkan benih-benih itu masih ada. Kontak yang intens dengan mereka yang masih bergabung dengan ISIS dan jaringan radikal lainnya meningkatkan faktor resiko.¹⁴⁰ Selain itu menguatnya perasaan (physicist) bahwa Islam terkepung oleh musuh-musuhnya juga menambah faktor resiko. Kondisi psikologis ini dapat dirasakan dalam pernyataan Ust. Zaber di bawah ini:

Jadi, jangan pernah bermimpi islam itu gak punya musuh. Yah gak mungkin lah. Begitu juga yang saya katakan pada teman-teman yang ngaji bid'ah itu. Ente-ente itu mimpi!! Di Islam cari aman, itu mimpi! Kalau kita ingin membawa ajaran yang pernah diajarkan Rasulullah, kita juga harus bisa menerima apa yang diterima oleh Rasulullah. Rasulullah itu pernah dikatakan *syahirun majnun* (tukang sihir), kamu itu *asshobi'* (pemecah belah). Beliau dimusuhi, dilempari batu sampai berdarah. Berdakwah di Mekkah 13 tahun banyak ditentang keluarganya.¹⁴¹

Selain keterhubungan dengan pemerintah yang intens dan reduktif, faktor pelindung yang dapat mengimbangi faktor resiko tersebut adalah mulai bergesernya keyakinan tentang *khilafah Islamiyyah* yang harus ditegakkan dengan kekerasan kepada keyakinan bahwa *khilafah Islamiyyah* sebagai hadiah

¹⁴⁰ Anwar, wawancara, Bima 4-18 Agustus 2019

¹⁴¹ Ustadz Zaber, wawancara, Bima NTB 27 Juli 2019

dari Allah, yang tinggal dinantikan kedatangannya. Hal yang sama juga berkaitan dengan perjuangan menegakkan syariat Islam dan *jihad fisabilillah*.¹⁴²

Pada tingkat yang lebih rendah Pesantren Darul Arqam di Jateng dan Banten memiliki faktor resiko masuknya paham radikal di pesantren.¹⁴³ Beberapa eks NII juga ditampung untuk berkhidmah mengajar di pesantren. Begitu juga dengan pengaruh HTI. Kontak dan interaksi memungkinkan resiko. Namun adanya ketentuan internal pesantren melarang mereka mengajarkan paham ideologisnya dapat menjadi faktor pelindung. Lebih dari itu, control dan pembangunan resiliensi yang dijalankan secara konstruktif oleh pengurus Pusat Muhammadiyah akan meningkatkan ketahanan dan karenanya faktor pelindung. Intervensi pemerintah secara langsung tampaknya tidak terlalu dibutuhkan. Sebaliknya mendukung dan memberikan kepercayaan kepada Pusat akan lebih menjanjikan.

Apalagi PP Muhammadiyah tahun 2015 telah serius membangun strategi ketahanan secara internal dengan merilis secara resmi konsep Muhammadiyah tentang NKRI sebagai Darul Ahdi Wassyhadah. Konsep ini tampak gemanya dalam

¹⁴² Mukhlis, wawancara, Bima NTB 4-18 Agustus 2019

¹⁴³ Abdul Nasir, wawancara, Banten 4-20 Agustus 2019

penjelasan beberapa pengurus pesantren mengenai sikap mereka terhadap NKRI dan Pancasila sebagai final-menunjukkan adanya tingkat kepatuhan dan loyalitas pada pandangan resmi Pusat.

Pesantren-pesantren tradisional (NU) tidak terlepas dari faktor resiko masuknya pengaruh HTI. PP, an-Nizomiyah, Banten, yang dipersepsikan memiliki wawasan kebangsaan yang kuat sekalipun tidak luput dari penetrasi ideologi khilafah HTI. Diakui oleh pimpinan sendiri masuknya bukan lewat pesantren namun lewat sekolah yang dikelola PP an-Nizomiyah, beberapa guru diidentifikasi sebagai terpengaruhi paham radikal. Namun, sikap pimpinan pesantren yang tegas menolak dan menindak tegas pengajar yang menyalahi ketentuan pesantren berpotensi meningkatkan faktor pelindung dan karenanya ketahanan pesantren.¹⁴⁴ Sementara PP Bahrul Ulum, Goa, Sulsel juga memiliki faktor resiko karena cukup banyak alumninya yang terpengaruh ajakan masuk ke dalam gerakan HTI. Kontak mereka dengan santri-santri dapat meningkatkan faktor resiko di komunitas pesantren. Belum diketahui apa strategi internal pesantren meningkatkan faktor pelindung dari persoalan radikalisme.

¹⁴⁴ KH. Khatibul Umam, wawancara, Banten 4-20 Agustus2019

Sikap Eksklusif dan Pedagogi Indoktrinatif

Selain diduga masuknya paham radikal dalam pesantren *Salafi-jihadis*, terdapat faktor resiko lainnya adalah sikap eksklusif, intoleran dan minimnya pesantren terhubung dengan perbedaan dan keragaman identitas. Karena itu Pesantren-pesantren Salafi memiliki faktor resiko yang tinggi. Hal ini tergambar dari kebijakan mereka yang tidak memberikan akses kepada santri untuk membaca buku-buku pemikir keagamaan Indonesia. Ditambah dengan sikap mereka yang tidak terhubung dengan ormas-ormas Islam di Indonesia yang afiliasi pada Islam moderat. Sikap eksklusif tersebut ditambah dengan pedagogi yang indoktrinatif akan semakin meningkatkan faktor resiko. Di antara budaya literasi pesantren-pesantren *Salafi-jihadi* adalah tidak diperkenankan santri untuk belajar filsafat dan tasawuf serta literatur-literatur yang tidak sesuai manhaj *salafi-jihadis*.

Berdasarkan data lapangan, pesantren yang berafiliasi dengan salafi adalah pesantren Persis Bangil, karena itu pesantren tersebut memiliki resiko eksklusif juga. Sikap eksklusif ini ditandai dengan minimnya relasi pesantren tersebut dengan perbedaan dan keragaman yang ada. Ditambah dengan ketidak-terhubungan PP Persis Bangil dengan Ormas Persis meningkatkan faktor eksklusif dan

keterputusan komunitas dengan pergaulan yang lebih terbuka. Namun penekanan guru-guru di Persis terhadap debat dan adu argumentasi menjadi faktor pengimbang dari sikap eksklusif.¹⁴⁵

Setidaknya ada dua budaya literasi pesantren *salafi-jihadis* yang sering menjadi perdebatan dalam diskursus kelompok jihadis.

Pertama; Literasi Syariat Islam. Diantara identitas literasi kelompok *salafi jihadis* yang populis adalah syariat Islam (Islamic law). Artinya kelompok tersebut menjadikan syariat Islam sebagai dasar ideologi gerakan. Haedar Nasir (2007), mengatakan bahwa *syariat Islam* merupakan hukum Tuhan yang diturunkan untuk mengatur kehidupan manusia secara total.¹⁴⁶ Pemahaman seperti ini seringkali diklaim oleh kelompok Islam tertentu untuk membenaran terhadap suatu gerakan politik. Implikasi dari hal tersebut, Islam menjadi serba legal-formal sebagaimana prinsip *al-ahkam al-khamsah* (lima asas hukum Islam).¹⁴⁷

Ditinjau dari sudut pandang sosiologi, terlihat bahwa gerakan Islam *syariat* merupakan gerakan keagamaan yang

¹⁴⁵ Syamsul Huda, wawancara, Bangil, Jatim 4-20 Agustus 2019

¹⁴⁶ Haedar Nasir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologi Di Indonesia* (Jakarta, 2007).130

¹⁴⁷ Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformasi Ajaran* (Mataram: LEPPIM, 2011). 202-205

sistematis, terorganisasi, serta menempuh jalur atas ke bawah (*top-down*) dan jalur bawah ke atas (*bottom-up*) secara sinergis. Kendati merupakan arus kecil, namun daya militansi yang tinggi menyebabkan gerakan tersebut mendapat tempat tersendiri dalam kehidupan umat Islam di Indonesia, lebih khusus kelompok Islam yang dianggap radikal. Daya militansi tersebut terbentuk dari pandangan dunia (*world view*) yang bersenyawa dengan aspek-aspek situasional. Hal tersebut mengingatkan kepada persoalan dinamika Islamisasi dan ideologisasi Islam di Indonesia sejak awal kebangkitan nasional hingga era reformasi yang diwarnai pergumulan kelompok Islam dalam kancah politik nasional.¹⁴⁸

Terkait dengan hal di atas, tidak semua pesantren memikirkan dan mempelajari penerapan *syariat Islam* sebagai arus utama kepentingan politik semata, akan tetapi bagi sebagian pesantren meyakini bahwa *syariat Islam* merupakan kewajiban bagi setiap umat Islam. Bahkan dalam pandangan pesantren yang pro terhadap penerapan *syariat Islam*, untuk menegakkan nilai-nilai Islam seperti keadilan sosial dalam kehidupan masyarakat diperlukan penerapan *syariat Islam* secara *kaffah* terdahulu. Sekarang ini, hal tersebut sulit untuk dibuktikan karena selama ini sebagian besar masyarakat sudah

¹⁴⁸ Umam, 229-210

dulu anti pati, takut, *prejudice*, dan bahkan menolak isu penerapan *syariat Islam* tanpa memahami dan mengenal secara mendalam tentang manfaat, tujuan, dan nilai yang terkandung di dalamnya. Apalagi selama ini penerapan *syariat* hanya disorot dari sisi-sisi yang dianggap negatif, misalnya persoalan potong tangan, hukum cambuk, hukum *rajam* dan lainnya.

Wacana penerapan *syariat Islam* sering dikaitkan secara politis, di mana formalisasi hukum Islam dijadikan pengganti dasar negara yang sudah ada. Formalisasi *syariat Islam* adalah upaya yang ditujukan tidak hanya bagi terlaksananya *syariat* itu sendiri akan tetapi juga menjadikan *syariat* tersebut sebagai sumber hukum bagi semua perundangan yang berlaku melalui keputusan politik.¹⁴⁹ Semangat formalisasi *syariat Islam* tersebut, terutama bagi kelompok Islam yang dianggap radikal selama ini, di dasarkan pada keyakinan bahwa *syariat Islam* adalah aturan hukum yang sudah sempurna.¹⁵⁰ Oleh sebab itu bagi sebagian kelompok Islam merasa *syariat Islam* patut diperjuangkan. Merujuk pada pandangan kelompok tersebut, maka dalam penelitian ini *syariat Islam* merupakan salah satu ajaran fundamental dalam Islam yang terus melekat

¹⁴⁹ Ahmad ath-Thayyib, Syekh,), *Jihad Melawan Teroris; Meluruskan Kesalahpahaman Tentang Khilafah, Takfiri, Jihad, Hakimiyah, Jahiliyah, Dan Ekstrimisme* (Jakarta: Lentera Hati, 2016). 31-33

¹⁵⁰ Ahmad ath-Thayyib, Syekh. 83-85

pada citra kelompok radikal. Padahal bagi kelompok Islam tertentu, penerapan *syariat Islam* tidak hanya dipandang sebagai kepentingan politik semata akan tetapi merupakan kewajiban setiap manusia yang beriman untuk dilaksanakan sebagai bentuk ketaatan dan ketundukan manusia terhadap perintah Allah Swt.

Kedua; Literasi *Jihad Fisabilillah*. *Jihad* salah satu dari sekian banyak ajaran fundamental Islam sekaligus pandangan politik yang paling populer terkait isu radikalisme agama dan perang terhadap terorisme. Bahkan nama atau istilah lain dari kelompok Al-Qaida sebagai terorisme global adalah kelompok *jihad* global. Baik konsep maupun praktek *jihad*, bagi umat Islam istilah tersebut bukan sesuatu yang asing. Dalam Alquran dan Hadits, *jihad* merupakan salah satu pilar penting dalam ajaran Islam, oleh karena itu kata *jihad* sering disampaikan dalam bentuk *fiil amr* atau kata perintah.

Selain itu, istilah *jihad* termasuk kata yang disinggung secara berulang-ulang oleh Alquran dan Hadits dalam berbagai macam konteks dan tujuan. *Jihad* dalam Islam termasuk ajaran pokok yang memiliki ganjaran nilai dan kedudukan yang sangat tinggi diantara ajaran-ajaran Islam yang lain. Kata *jihad* dalam Islam memiliki banyak makna dan penafsiran, oleh karena itu bagi umat Islam konsep *jihad* menjadi tema

yang krusial sekaligus mengundang polemik jika dikaitkan dengan diskursus radikalisme sekarang ini. Perdebatan dan kontroversi atas konsep *jihad* ini tidak jauh berbeda dengan konsep *Khilafah*. Adapun bentuk dari kontroversi istilah atau konsep *jihad* tersebut lebih banyak persoalan makna *jihad*, hukum, bentuk, waktu, dan konteks (lokus) *jihad* tersebut. Pada perkembangan selanjutnya pandangan terhadap konsep *jihad* sangat tergantung pada kepentingan kelompok yang mendefinisikan.

Merujuk pada pendapat Imam Samudra (2004), secara harafiah *jihad* berarti memberikan yang terbaik, mengeluarkan tenaga untuk mencapai tujuan. Dalam hal ini, usaha sungguh-sungguh seseorang yang mencari jalan dapat dikategorikan sebagai *jihad*. *Jihad* mengandung arti melakukan yang terbaik untuk menegakkan hukum Allah Swt atau berjuang di jalan Allah Swt (*jihad fi sabilillah*).¹⁵¹ Pendapat Imam Samudra tersebut tidak jauh berbeda dari definisi dan kesepakatan para *ulama salafush saleh* terutama pendiri empat mazhab *fiqh* (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali).

Sementara definisi *jihad* dalam pandangan kelompok *Khawarij* adalah sebagai kewajiban “perang suci” dan ditempatkan sebagai rukun ke enam dalam Islam. Kelompok

¹⁵¹ Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (Solo: Al-Jazeera, 2004), 11

tersebut meyakini bahwa *jihad* memiliki peranan penting dalam pengembangan Islam.¹⁵² Kebanyakan makna *jihad* ini didefinisikan secara ketat oleh sebagian kelompok Islam radikal seperti Abdullah Azzam pelopor *jihadi* internasional dalam buku “*Tarbiyyah Jihadiyah*” (Pendidikan Jihad), mengatakan bahwa *jihad* memiliki kedudukan di atas dari haji, puasa dan shalat, artinya ketika datang waktunya *jihad* semua ibadah-ibadah tersebut dapat ditanggguhkan.¹⁵³

Terkait dengan hal tersebut, dalam konteks sekarang ini istilah *jihad* telah begitu melekat dengan kelompok Islam radikal, sehingga pada perkembangannya konsepsi *jihad* mengalami perubahan seiring terjadinya peristiwa radikal dan teror yang dilakukan oleh para *jihadis*. Perintah dan makna *jihad* yang suci melebur dalam konotasi dan kosa kata baru seperti “bunuh diri”, “perang”, “bom”, dan “pedang atau senjata”. Menurut Ibn Qayyim, *jihad* dalam arti yang luas adalah tercermin dari perjalanan hidup dan dakwah Nabi Muhammad Saw semasa hidupnya. Hal tersebut dinyatakan oleh Ibn Qayyim¹⁵⁴, bahwa;

¹⁵² Philip K Hitti, *History of The Arabs, from the Earliest Time to the Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2002).1

¹⁵³ A.S Ali, *Al-Qaeda, Tinjauan Sosial-Politik, Ideologi Dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: LP3ES, 2004). 241-243

¹⁵⁴ M.H Hassa, *Teoris Membajak Islam, Meluruskan Jihad Sesat Imam Samudra Dan Kelompok Islam Radikal* (Jakarta: Grafindo Khasana Ilmu, 2007).109

Nabi Muhammad Saw, berada ada pada puncak penguasaan jihad. Beliau menguasai semua macam jihad. Beliau mempraktekkan jihad di jalan Allah dengan sepenuh hati dan fisiknya, melalui dakwa dan penerangan, serta dengan pedang dan tombak. Masa hidupnya semua didedikasikan untuk jihad, dengan perasaannya, pidatonya, dan aksinya. Beliau adalah ciptaan Allah Swt yang terunggul dan mempunyai kedudukan yang paling mulia di sisi-Nya.

Merujuk pada definisi di atas, *jihad* merupakan salah satu kewajiban bagi kaum muslimin sebagai jalan untuk taat kepada Allah Swt. Oleh karena itu, kaum muslimin harus melihat, memahami, dan menempatkan *jihad* secara proporsional, di mana perlu kesadaran akan konteks, tujuan, dan prioritas dari *jihad* tersebut. Hal ini perlu dilakukan agar *jihad* yang ditempuh sesuai dengan tuntutan Alquran dan Hadits sebagai kewajiban ibadah sekaligus ujian bagi orang-orang yang beriman. Selain itu *jihad* harus dilakukan semata-mata sebagai bentuk ketaatan kepada perintah Allah Swt,¹⁵⁵ bukan justru terjebak pada perilaku ekstrimisme agama.

Selain persoalan *Khilafah Islamiyah* dan *jihad* di atas, masih banyak ajaran fundamental dalam Islam yang dihubungkan dengan kelompok radikal dalam Islam selama ini, di antaranya adalah konsep kepemimpinan (*imamah*),

¹⁵⁵ Ahmad ath-Thayyib, Syekh. 153-154

ukhuwah Islamiyah, dan amar makruf nahi munkar, kendatipun demikian hal tersebut bukan fokus utama dari buku ini, oleh karena itu tidak dibahas secara detail dan mendalam. Budaya literasi *salafi-jihadis* dalam buku ini dibatasi pada persoalan *Khilafah, jihad, dan syariat* Islam yang mencakup masalah *tauhid* dan *fiqh*. Ketiga hal tersebut menurut penulis erat kaitannya dengan isu radikalisme dalam pendidikan pesantren yang berkembang sekarang ini. Karena itu kemudian kehadiran kelompok tipologi pesantren *salafi-jihadis* ini diduga sebagai representasi dari gerakan Islam politik (islamist).¹⁵⁶

Radikalisme di Mata Pesantren

Pesantren-pesantren tradisional yang diteliti memiliki pemahaman yang berbeda mengenai apa yang dimaksud dengan radikalisme. Namun demikian, mereka tampak sepakat bahwa radikalisme termanifestasi dalam aksi-aksi ekstremis kekerasan, seperti bom bunuh diri, penghancuran orang dan bangunan, dan perbuatan-perbuatan anarkis untuk memaksakan kehendak, menggantikan Pancasila dengan ideologi pesantren tersebut.

¹⁵⁶ M. Djafar Alamsyah, *(In)Toleransi: Memahami Kebencian Dan Kekerasan Atas Nama Agama* (Jakarta: PT. Gramedia, 2018). 244-245

Namun, terdapat perbedaan mencolok antara pesantren tradisional dengan pesantren *Salafi* dalam memaknai radikalisme. Pesantren Salafi cenderung mengidentikkan radikalisme dengan pemberontakan terhadap pemerintah yang syah apakah dengan atau tanpa kekerasan. Karena itu tidak sedikit pengurus pesantren Salafi yang menyatakan penolakannya terhadap HTI kecuali pesantren salafi-jihadis. Dengan mengatakan ini bukan berarti pesantren tradisional tidak memahami konsep *bughat* atau tidak melihat radikalisme sebagai *bughat* yang dilarang agama. Pesantren Mahyal Ulum al-Azaziyah Aceh saja menyebut memberontak pemerintah yang syah adalah *bughat* yang hukumnya haram, karena Aceh sudah NKRI.

Di sisi lain *dayah* tradisional dan pesantren tradisional cenderung menuding penyebab radikalisme adalah aliran Wahabi. Mereka tidak secara tegas membedakan varian-varian dalam Salafi dari Salafi Wahabi, Salafi Haraki, hingga Salafi Jihadi. Di mata mereka semuanya sama, yaitu Wahabi. Bagi mereka yang mengatakan Pancasila *thagut* adalah Wahabi, yang membawa slogan sunnah adalah kelompok radikal, kelompok *takfiri* adalah dari Wahabi, dsb.

Pesantren-pesantren Salafi tidak banyak memiliki kegiatan ekstrakurikuler. Kalaupun ada, mereka memilih

beberapa kegiatan saja, terutama kegiatan memanah dan berenang, meneladani anjuran Nabi Muhammad yang mengajak umat Islam mengajarkan anak-anaknya 3 hal: memanah, berenang, dan berkuda. Selain di PP Imam Syafi'i Aceh yang juga beraliran Salafi, pesantren-pesantren Salafi lainnya kurang mementingkan kegiatan pramuka.¹⁵⁷ Padahal kegiatan pramuka, selain memiliki fungsi penanaman sikap mental dan skill, juga berfungsi membuka peluang santri bergaul dengan non-Muslim dan teman dari latar belakang identitas berbeda melalui ajang perkemahan atau jambore di berbagai tingkatan. Seorang santriwati PP Tahfiz al-Qur'an di Kalsel mengaku berteman dengan non-Muslim ketika dia berkesempatan ikut jambore nasional. Dari pengalaman itu dia belajar bahwa teman-temannya yang Kristen ternyata baik-baik. Dia sendiri mengaku tidak bergaul dengan non-Muslim di pesantren karena semua temannya Muslim.¹⁵⁸

Di mata sebagian pengurus pesantren stigmatisasi pesantren sebagai radikal adalah hal yang salah. Padahal pesantren telah berperan membendung radikalisme. Mereka juga meyakini bahwa pesantren memiliki cara sendiri untuk bertahan dari radikalisme. Seperti yang disampaikan di atas,

¹⁵⁷ Abi Dayat, wawancara, Aceh 12 Agustus 2019

¹⁵⁸ M. Daffa, wawancara, Banjarmasin, Kalsel 12 Agustus 2019

masing-masing pesantren memiliki strategi yang khas dalam menghadapi radikalisme, mulai dari menekankan ketaatan pada kiyai dan kitab kuning, memegang teguh nilai-nilai kemasyarakatan, terhubung dan terikat dengan ormas dan pemerintah, mengalami perbedaan dan keragaman, dan berbagai aktivitas ekstrakurikuler. Karena adanya kekhasan itu maka tidak tepat adanya upaya menyeragamkan pesantren. Dimata mereka pesantren adalah kekayaan yang perlu dilestarikan dan dijaga bersama-sama keberlangsungannya.



BAB V

Argumen Pesantren Dalam Isu-Isu Sosial Politik Keagamaan di Indonesia

Sejak beredar isu keterkaitan pesantren dengan radikalisme dan terorisme, keberadaan dan aktivitas pesantren mendapatkan perhatian khusus dari pemerintah dan kalangan akademik. Asumsi bahwa pesantren memiliki keterkaitan dengan radikalisme yang terjadi adalah sikap berlebihan meskipun pada beberapa kasus, oknum-oknum yang diduga teroris terbukti memiliki hubungan dengan pesantren.

Pada sisi lain, pesantren bukanlah faktor tunggal yang menjadikan seseorang menjadi radikal dan tidak semua pesantren dapat dikaitkan persoalan radikalisme dan terorisme. Secara terminologi, labelisasi Islam radikal sendiri masih sangat problematis¹⁵⁹ karena itu istilah radikal sendiri jika merujuk pada definisi yang dibangun oleh BNPT sebagai

¹⁵⁹ *Ahmad Rizky Mardhatillah Umar*, Melacak Akar Radikalisme Islam di Indonesia. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* Volume 14, Nomor 2, November 2010(169-186) ISSN 1410-4946. Hal. 170

Lembaga yang otoritatif dalam penanganan radikalisme dan terorisme, bahwa radikal memiliki dua makna, pertama radikal konstruktif dan kedua radikal destruktif.¹⁶⁰ Meskipun kedua pengertian tersebut sangat jelas dan tegas perbedaannya akan tetapi dalam praksinya kedua istilah tersebut cenderung dinilai tunggal dengan makna yang pejorative dan prejudice. Lihat Oliver Roy kadang bias pada beberapa konteks penggunaannya. Begitu juga pada aspek teori maupun pada aspek praksisnya. Kondisi factual tersebut, mendorong keinginan tahu lebih mendalam bagaimana sesungguhnya persepsi dan argumentasi pesantren terhadap persoalan-persoalan particular terkait dengan wacana sosial, politik dan keagamaan.

Perdamaian dan Keadilan

Terkait dengan persoalan perdamaian dan keadilan, hampir semua pesantren yang diteliti memiliki pandangan yang sama, bahwa perdamaian dan keadilan adalah suatu keniscayaan dalam kehidupan berbangsa, bernegara dan bermasyarakat. Karena itu, setiap elemen pesantren berkewajiban dan bertanggung jawab untuk mewujudkan perdamaian dan keadilan. Meskipun setiap pesantren yang

¹⁶⁰ Pernyataan direktur BNPT Namanya, lihat tv one.....

diteliti memiliki alasan yang beragam dalam membangun argumentasi atas persoalan perdamaian dan keadilan.

Berdasarkan temuan lapangan, argumentasi mayoritas pesantren atas persoalan perdamaian dan keadilan dibangun berdasarkan pada konsep perdamaian yang paling fundamental dalam Islam yakni *rahmatan lilalamin*. Konsep ini merujuk pada pengertian bahwa Islam hadir untuk memberikan pesan perdamaian dan keadilan pada seluruh umat manusia. Konsep *rahmatan lilalamin* ini kemudian diterjemahkan dalam beberapa aksi perdamaian dan keadilan yang lebih spesifik. Misalnya, praksis toleransi atau *tasamuh*. Mayoritas pesantren seringkali berasumsi bahwa aksi toleransi dan *tasamuh* sudah lama dipraktikkan oleh umat Islam dalam masyarakat plural. Hal tersebut dijumpai dari terciptanya piagam Madinah sebagai penanda dari aksi perdamaian dan keadilan pada masa kekuasaan Rasulullah di Madinah. Di antara aksi-aksi perdamaian yang termuat dalam Piagam Madinah adalah dibentuknya persaudaraan atas iman serta dibangunnya ikatan kebersamaan dan keharmonisan dengan *the others* atas nama manusia.¹⁶¹

¹⁶¹ Aunur Rofiq, Tafsir Resolusi Konflik. UIN Malik Press. Malang. 2012. Hal 130

Dr Yusuf al-Qaradhawi memaknai konsep tasamuh dalam beberapa hal. Tasamuh adalah keyakinan terhadap kemuliaan manusia, apapun agamanya, kebangsaannya dan kerukunannya. Selain itu, tasamuh juga berarti keyakinan bahwa Allah Subhanahu Wata'ala memerintahkan untuk berbuat adil dan mengajak kepada budi pekerti mulia meskipun kepada orang musyrik.¹⁶² Karena itu kemudian para ulama dan pemikir Muslim untuk menjadikan perbedaan agama sebagai *tasamuh* dan pijakan bagi para pemeluk semua agama untuk saling mengenal lebih dekat, sehingga terjadi kerjasama di antara mereka dengan menggunakan agama sebagai sarana guna mewujudkan kepentingan bersama.¹⁶³

Pada dasarnya, konsep bertasamuh dalam Islam maupun konsep-konsep yang mengandung nilai-nilai rahmatan lil 'alamin secara umum. Di antaranya konsep yang mengikat makna tasamuh yaitu ar-Rahmah (Kasih Sayang), QS. Al-Balad: 17, al-Salam (keselamatan), QS. Al-Furqan: 63, al-Adl (keadilan) dan al-Ihsan (kebaikan), QS. al-Nahl: 90 dan al-Tauhid (Menuhankan Allah SWT), QS. Al-Ikhlâs: 1-4.

¹⁶² Dalam Ghair al-Muslimin fii al-Mujtama' Al-Islami, lihat. <https://www.hidayatullah.com/artikel/opini/read/2012/10/25/4078/islam-antara-toleransi-dan-bertasamuh.html>. Diakses pada tanggal 22/01/2020)

¹⁶³ Syekh Ahmad ath-Thayyib et.al. Jihad Melawan Teror; Melurus Kesalahpahaman tentang Khilafah, Takfiri, Jihad, Hakimiyyah, Jahiliyah dan Ekstremitas. Jakarta. Lentera Hati, 2016, xxxv

Berkaitan dengan konsep di atas, maka paling tidak ada lima aspek dari unsur-unsur perdamaian dalam Islam menurut Sayyid Qutub,¹⁶⁴ diantaranya adalah kedamaian individu, keluarga, masyarakat, kedamaian dalam hukum, dan kedamaian dunia.¹⁶⁵ Selain itu dasar argumentasi sebagian pesantren terkait dengan nilai-nilai perdamaian dan keadilan yang merujuk pada konsep piagam Madinah. Sebagian besar dari para ustadz yang diwawancara meyakini bahwa Nabi Muhammad SAW dan masyarakat Islam generasi pertama telah melaksanakan kehidupan politik dan bernegara yang tidak terbantahkan kebenarannya. Generasi Islam awal tersebut telah meletakkan dasar-dasar hak asasi manusia serta merealisasikan prinsip-prinsip politik bagi manusia dalam konteks masyarakat multi kultural waktu itu.¹⁶⁶

Mayoritas pesantren yang diteliti berargumen bahwa persoalan perdamaian dan keadilan, baik pada level konsep maupun praksisnya dianggap sudah sangat jelas batas-batasnya. Hal tersebut terlihat dari sikap pesantren terhadap persoalan relasi antara kelompok minoritas dan mayoritas

¹⁶⁴ Lihat Karya Qutub, dalam *Islam and Universal peace*, USA; American Trust Publicaion.1977, 23

¹⁶⁵ Aunur Rpfiq, Tafsir Resolusi Konflik; Model Manajemen Interaksi dan Deradikalisasi Beragama Perspektif al-Qur'an dan Piagam Madinah. Malang. UIN Malik Press, 2012, 17

¹⁶⁶ Ibid, hal. 20

dalam konteks perdamaian dan keadilan, seperti dalam wawancara berikut ini, bahwa;

“Keberadaan non muslim seperti Hindu atau agama yang lain, kita tetap *tashamuh* artinya toleransi karena agama Islam mengajarkan itu, kalau di dalam kelas juga ada quraan hadist akan tetapi juga ada pelajaran *tashamuh*-saling hormat-menghormati selama terkait muamalah misalnya kita saling tegur sapa kemudian ada yang sakit kita saling menjenguk, hanya saja penegasannya masalah aqidah artinya jangan diikuti pemahaman mereka, ketika masalah Ibadah jangan coba-coba karena ini masalah prinsip iyyakan masalah kita dengan tuhan tetapi kalau masalah muamalah, bergaul, kerjaan, kita ke pasar ya sama-sama ya baiklah kita disini dengan minoritas non muslim.”¹⁶⁷

Hal yang sama disampaikan oleh Ust. Mukhlis selaku Direktur sekaligus Guru Senior Pondok Pesantren Al Ikhlas bahwa;

Keragaman kehidupan keagamaan dan kebudayaan itu adalah hal yang sudah wajib ada dan itu sudah menjadi sunnah dari awal muncul umat manusia di muka bumi ini.” Karena itu Sikap Muhammadiyah dengan kalangan non-muslim, yah, kami tetap toleransi dan terus mengutamakan sikap toleransi dan tidak membedakan secara manusia”¹⁶⁸.

¹⁶⁷Wawancara Ust. Muhammad (Pengurus Organisasi Santri Pondok Pesantren Islahudiny) Hari/Tanggal: Sabtu, 24 Agustus 2019

¹⁶⁸ Wawancara Ust. Mukhlis (Direktur/Guru Senior Pondok Pesantren Al Ikhlas, Hari/Tanggal :
Senin, 26 Agustus 2019

Secara normatif argumentasi di atas, menunjukkan bahwa konsep keadilan dan perdamaian, merujuk kepada sifat Islam sebagai agama yang menebarkan keadilan dan perdamaian secara universal (*rahmatan lilalamin*). Konsekuensi logis atas asumsi tersebut pihak pesantren memaknai perbedaan, kemajemukan agama, suku, ras, ideologi, dan warna kulit bukan sebagai sumber masalah akan tetapi sesuatu yang harus diterima sebagai pemberian Tuhan.

Meskipun pesantren tersebut memahami keuniversalan atas nilai-nilai *rahmatan lilalamin* akan tetapi pada tingkat praksis menyangkut hal yang particular seperti persoalan aqidah, pesantren yang berafiliasi Muhammadiyah seperti pesantren al ikhlas sangat hati-hati dan tegas dalam memberikan batas. Lain halnya kalau persoalan yang menyangkut muamalah maka perdamaian dan keadilan harus benar-benar diwujudkan tanpa ada batasan dan mempersoalkan perbedaan agama dan suku.

Karena itu untuk mewujudkan Islam yang membawa rahmat bagi alam semesta (*rahmatan lil alamin*) menurut Hasyim Muzadi, Islam harus bertumpu pada dua hal. *Pertama*, Islam harus mengutamakan pendekatan dialog(is) dalam menyelesaikan konflik-konflik global. *Kedua*, implementasi Islam harus dibangun berdasarkan kecerdasan dan ketakwaan

dalam arti agama hendaknya diposisikan dalam dimensi kemanusiaan secara proporsional yang nantinya akan membentuk kesalehan sosial bukan hanya kesalehan individual. Kedua hal tersebut harus saling mengisi dan memperkuat satu sama yang lainnya.¹⁶⁹

Begitu juga berkaitan dengan penerapan syariat Islam dalam konteks perdamaian dan keadilan ustadz Su'ud Hasanudin (HUMAS Pesantren Persis) mengatakan bahwa tidak mungkin dilakukan pemaksaan selama ada yang tidak setuju, karena itu perlu dilakukan sosialisasi, memberikan pengertian dengan demikian lahirnya saling pengertian dan saling memahami satu sama lain.¹⁷⁰

Merujuk pada argumentasi tersebut, bahwa konsep *rahmatan lillamin* yang dipahami oleh pesantren Persis, tidak hanya melihat pada sisi semangat formalisasi hukumnya. Akan tetapi harus dipertimbangkan penerimaan dari orang lain

¹⁶⁹<https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alamin-dari-kh-hasyim-muzadi/>. Diakses pada tanggal 26/11/2019

¹⁷⁰ ya perlu, kalau menjadi perda kan di lihat situasinya pada saat itu memiliki kecocokan dengan situasi ya perlu, kalau tidak cocok dengan ummatnya, jangan jangan kalau kalian menegakkan syariat islam, kalian pertama kali orang yang dihukum, bisa jadi kan begitu, guyonannya. Hukum it kan semua atas kehendak kita, kalau kita mau semua ya jadi, kalau kita tidak ada kehendak ya bagaimana kita memaksakan, kalau kita mencoba untuk menjelaskan, memberikan pengertian, namanya juga supaya itu bisa bermula dari saling ngerti, saling memahami, kita tahu poin positifnya ini ya kita terapkan, kita sebenarnya selalu begitu. Wawancara Su'ud Hasanudin (HUMAS Pesantren Persis), Hari/Tanggal: Minggu, 4 Agustus 2019.

sebagai bagian dari keuniversalan nilai-nilai *rahmatan lilalamin*. Argumentasi ustadz Su'ud Hasanudin tersebut dipandang lebih progresif dan inklusif, di mana aplikasi dari konsep *rahmatan lilalamin* harus benar-benar dirasakan oleh orang luar Islam dengan cara menjadikan *the others* sebagai bagian yang dipertimbangkan dan diperhatikan dalam konteks wujudkan perdamaian dan keadilan. Ketimbang pemaknaan agama secara rigid oleh sebagian kelompok Islam yang berpandangan eksklusif. Pandangan keagamaan yang cenderung eksklusif ini biasanya datang dari tradisi bacaan teks yang miskin pendekatan dan horizon, seperti pemahaman Islam normative-doktriner.¹⁷¹ Padahal ada banyak pendekatan studi Islam¹⁷² yang mesti dipertimbangkan, baik itu Bahasa dengan segala cabangnya maupun konteks social dan budaya yang mengitari kehadiran teks (al-Qur'an) tersebut.¹⁷³

Terkait dengan hal tersebut, Kiyai Hasyim mengatakan bahwa konsep *rahmatan lilalamin* seiring dan sejalan dengan prinsip-prinsip universal syariat Islam (*Maqashid al-Syariah*). Di mana prinsip-prinsip universal tersebut harus menjadi tolak

¹⁷¹ Chuzaimah Batubara, MA Dkk. Handbook Metodologi Studi Islam, Jakarta: Pernada media Group, 2018.

¹⁷² Amin Abdullah, Studi Agama: Normativitas Atau Historis, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011

¹⁷³ Nasr Hamid Abu Zaid. Tekstualitas Al-qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an, Yogyakarta: LKiS, 2003

ukur dalam sikap dan cara pandang keagamaan seseorang. Sebab, dalam pendekatan *maqashid* yang dilihat adalah bentuk dan tujuan, bukan hanya isi atau kemasan.¹⁷⁴ Sementara argumen para pengasuh dan pengelola pesantren yang ingin mewujudkan norma-norma Islam moderat dan *rahmatan lil 'alamin*, meyakini bahwa inti dari semua konsep ini tegaknya keadilan dalam masyarakat apapun jalan dan system yang akan ditempuh. Karena itu dalam menegakkan keadilan beberapa pesantren tidak setuju menggunakan cara-cara kekerasan.

Meskipun semua pesantren yang diteliti menolak cara-cara kekerasan dalam menegakkan keadilan akan tetapi pesantren memiliki aksi dan respon yang berbeda-beda dalam menterjemahkan konsep *rahmatan lil 'alamin* jika dilihat menggunakan teori model pembangunan resiliensi¹⁷⁵ pesantren terhadap radikalisme dan ekstrimisme. Sejauh ini belum terdapat studi yang serius mendalami pola-pola resiliensi

¹⁷⁴<https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alamin-dari-kh-hasyim-muzadi/>. Diakses pada tanggal 26/11/2019

¹⁷⁵ Istilah resiliensi juga digunakan dalam bidang kajian manajemen bencana. Rockefeller Report (mendefinisikan “resiliensi” dengan “*the capacity of individuals, communities and systems to survive, adapt, and grow in the face of stress and shocks, and even transform when conditions require*” (kemampuan individu, komunitas, dan sistem untuk bertahan, beradaptasi, dan tumbuh ketika menghadapi tekanan dan guncangan, dan bahkan mampu bertransformasi ketika keadaan menuntutnya) (The Royal Society, 2014, h. 18; <http://www.rockefellerfoundation.org/c5672a43a097-climate.pdf>, accessed 27 Juli 2019)

terhadap radikalisme dan ekstrimisme di lingkungan pendidikan. Mungkin riset di lingkungan pendidikan seperti pesantren dapat mengadaptasi teori ini untuk memahami pola-pola respon lembaga pendidikan pesantren terhadap isu-isu sosial keagamaan termasuk persoalan perdamaian dan keadilan.

Berdasarkan teroris model pembangunan resiliensi tersebut, maka sikap atau respon pesantren terhadap persoalan perdamaian dan keadilan dapat diklasifikasi menjadi tiga level. Level pertama disebut *business as usual*. Pada level ini pesantren dianggap tidak melakukan apa-apa untuk mewujudkan perdamaian dan keadilan. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal, diantaranya bahwa pesantren tidak menyadari akan adanya persoalan yang berpotensi merusak perdamaian dan keadilan, kemudian pesantren pada level ini sama sekali tidak memiliki program terkait pembangunan perdamaian dan keadilan, selain itu pesantren tidak pernah mengadakan kegiatan di dalam maupun di luar pesantren yang terkait dengan perdamaian dan keadilan. Intinya pesantren pada level ini merasa bahwa apa yang dilakukan oleh pesantren saat ini terkait dengan perdamaian dan keadilan sudah dianggap cukup.

Level kedua disebut *adapting*. Respon pola ini pesantren lebih bersifat proaktif, yaitu beradaptasi (*adapting*) dengan cara melakukan perubahan paradigma ketika mengetahui adanya faktor yang berpotensi mengganggu perdamaian dan keadilan. Respon seperti ini dapat mengarahkan kepada kualitas aksi pesantren dalam membangun perdamaian dan keadilan. Karena itu pada level ini pesantren dengan cepat melakukan penyesuaian terhadap perubahan variabel-variabel baru dari perdamaian dan keadilan baik yang menguntungkan maupun yang merugikan.

Level ketiga disebut transformatif, level ini pesantren terlibat secara aktif dalam mewujudkan perdamaian keadilan baik melalui program yang dipelopori oleh pesantren secara mandiri maupun program yang diinisiasi oleh pemerintah. Pada level ini dicirikan dengan kebijakan internal pesantren untuk mendakwahkan perdamaian dan keadilan pada komunitas pesantren sekaligus masyarakat luas. Artinya nilai-nilai perdamaian dan keadilan ditransformasikan kepada orang lain melalui kajian-kajian keislaman dengan harapan nilai-nilai perdamaian dan keadilan tersebut massif di masyarakat.

Secara teoritis, paling tidak ada dua terminologi perdamaian yang dapat menjadi acuan dalam membangun perdamaian atau *peace building*. *Pertama*, perdamaian

bermakna tidak adanya dan atau berkurangnya segala jenis kekerasan. *Kedua*, bermakna transformasi konflik kreatif non kekerasan. Berdasarkan dua jenis perdamaian tersebut maka kerja perdamaian adalah kerja untuk mengurangi kekerasan dengan cara-cara damai. Dengan demikian studi perdamaian adalah studi tentang kondisi-kondisi kerja perdamaian.¹⁷⁶

Merujuk pada temuan lapangan bahwa kondisi-kondisi kerja perdamaian yang dilakukan oleh pesantren ditemukan pada level transformative dan adaptive, dimana mayoritas pesantren terlibat secara aktif dalam mewujudkan perdamaian dan keadilan sesuai dengan kondisi dan sumber daya masing-masing pesantren. Paling tidak pesantren berusaha untuk mengikuti arus perubahan paradigma yang harus diutamakan oleh pemerintah. Karena itu semakin dekat dan harmonis hubungan pesantren dengan kekuasaan maka semakin berpotensi pesantren tersebut untuk aktif dalam praksis dan program yang berkaitan dengan perdamaian dan keadilan. Begitu juga sebaliknya, semakin jauh hubungan pesantren dengan kekuasaan maka semakin berpotensi pesantren tersebut untuk tidak aktif dalam persoalan perdamaian dan keadilan.

¹⁷⁶ Johan Galtung. *Peace and conflict, Development and Civilization*, trj. Asnawi dan Safruddin, Sage Publication. 1996: hal. 21-22

Secara teoritis ada banyak istilah yang mengandung makna perdamaian yang terdapat dalam Islam. Berbagai terminology perdamaian dalam al-Qur'an yang dapat diungkap dalam tulisan ini, seperti kata *salam*, *rahmah*, *islah*, dan lain sebagainya. Kata-kata tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an (ajaran Islam) memiliki kepedulian yang serius terhadap masalah perdamaian dan hidup harmoni dalam kehidupan manusia (Ainurrofiq, 2012). Meskipun ada kecenderungan di kalangan pesantren yang diteliti bahwa pada tingkat implementasi nilai-nilai *rahmatan lil 'alamin* dan nilai perdamaian lainnya sering tidak terealisasi dengan baik.

Kebangsaan dan Kenegaraan

Salah satu persoalan yang mencuat terkait persoalan kebangsaan dan kenegaraan akhir-akhir ini adalah kehadiran ideologi-ideologi alternative yang diasumsikan dapat mengancam dasar-dasar negara yakni Pancasila dan UUD 45. Tentu ideologi alternative yang dimaksud adalah islam sebagai gerakan politik¹⁷⁷ kelompok tertentu, terutama kelompok yang dianggap sebagai gerakan islam transnasional

¹⁷⁷ Olive Roy, O.2005. *Geneologi Islam radikal*. Yogyakarta: Genta Press. Hal. 25

seperti kelompok HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), JI (Jamaah Islamiyah), IM (Ikhawanul Muslimin) dan lainnya. Terlepas dari kebenaran atas asumsi tersebut, keberadaan kelompok gerakan islam politik tersebut cenderung dikaitkan dengan isu radikalisme dan ekstremisme agama. Hal ini kemudian menjadi titik balik kemunculan diskursus relasi kebangsaan dan negara dengan agama, Pancasila versus khilafah, serta relasi mayoritas dan minoritas dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan.

Berdasarkan penelitian ini, mayoritas pesantren tidak setuju dengan adanya keinginan sebagian kelompok orang yang memikirkan ideologi khilafah sebagai pengganti dari Pancasila melalui upaya formalisasi syariat.¹⁷⁸ Argumentasi pesantren terkait dengan adanya ideologi khilafah ini, lebih banyak diungkap bagaimana argumentasi pesantren terkait adanya geliat ideologi alternative seperti khilafah islamiyah di tengah tidak mengakarnya nilai-nilai kebangsaan dan kenegaraan dalam masyarakat. Kondisi ini sejalan dengan hasil temuan SETARA Institut yang menyebutkan sejumlah perguruan tinggi ternama di Indonesia terpapar radikalisme.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Fawaizul Umam. 2011. Reposisi Islam Reformasi Ajaran, LEPPIM, Mataram. ha; 202-205

¹⁷⁹ <https://tirto.id/setara-institute-sebut-10-kampus-terpapar-paham-radikalisme-d9nh>. Diakses pada tanggal 22/03/2020

Meskipun temuan penelitian menunjukkan bahwa semua narasumber penelitian pesantren di 8 provinsi yang diteliti menerima dan mengakui Pancasila dan UUD sebagai dasar negara.

Seperti yang disampaikan ustadz Abdul Azis, bahwa kalau konsep Pancasila ini sudah dianggap ideal untuk menjadi dasar negara maka tidak perlu dipikirkan untuk diganti.¹⁸⁰ Konsekuensi logis dari menerima Pancasila sebagai dasar negara adalah menolak kehadiran ideologi alternative seperti isu-isu khilafah Islamiyah yang diusung oleh beberapa kelompok Islam transnasional akhir-akhir ini. Hal serupa disampaikan oleh Ust. A Hasan bahwa system pemerintah khilafah ini tidak perlu diterapkan di Indonesia.¹⁸¹ Argumentasi tersebut meskipun tidak mempresentasikan pandangan pesantren secara keseluruhan akan tetapi argumentasi tersebut mencerminkan adanya penolakan secara langsung. Di antara bentuk argumentasi penolak tersebut adalah karena tidak ditemukan perintah yang secara verbatim

¹⁸⁰ Terkait dengan nilai-nilai kebangsaan, nilai-nilai bernegara, pancasila itu sudah ideal gak untuk menjadi dasar negara? NS: Sudah, Peneliti: Berarti perlu diganti tidak? NS: Kalau sudah ideal ya tidak. Wawancara; Ust. Abdul Aziz (Ustaz Yunior) PP al-Salafi Sidogiri Pasuruan, Hari/Tanggal: Selasa, 6 Agustus 2019

¹⁸¹ Kalau isu tentang khilafah agar ditegakkan di indonesia itu menurut pandangan seperti bagaimana? *Secara pribadi saya memandang sistem pemerintahan khilafah ini tidak perlu diterapkan di Indonesia.* Wawancara Ust. A. Hasan (Pengurus Pesantren) Ponpes Darul Arqom, Garut Hari/Tanggal: Senin, 26 Agustus 2019.

dalam al-Qur'an terkait dengan konsep dan model khilafah Islamiyah. Selain itu apa yang disebut dengan syariat dalam konteks khilafah Islamiyah menurut kelompok yang pro terhadap penolakan gagasan formalisasi syariat, bahwa syariat adalah entitas profane, produk yang menyejarah sehingga kita selalu temui varian Syariah yang diekspresikan berbeda-beda oleh berbagai kelompok islam.¹⁸²

Menurut Ahmad Syafi'i Ma'arif, secara doktrinal Islam tidak menetapkan dan menegaskan pola apapun tentang teori negara Islam yang wajib digunakan oleh kaum Muslim. H.A.R. Gibb seperti dikutip Buya Ahmad Syafii Ma'arif, memaparkan bahwa baik Al-Qur'ân maupun Sunnah tidak memberikan petunjuk yang tegas tentang bentuk pemerintahan dan lembaga-lembaga politik lainnya sebagai cara bagi umat untuk mempertahankan persatuannya. Argumentasi Buya Syafi'i Ma'arif ini berangkat dari asumsi bahwa Islam bukanlah sekedar cita-cita moral dan nasihat-nasihat agama yang lepas begitu saja. Islam membutuhkan sarana sejarah untuk mewujudkan cita- cita moralnya yang mencakup seluruh aspek kehidupan. Sarana yang dimaksud Buya Ahmad Syafii Ma'arif

¹⁸² Fawaizul Umam. 2011. *Reposisi Islam Reformasi Ajaran*, LEPPIM, Mataram. ha; 202-205

tidak lain adalah negara, sehingga Syafi'i Ma'arif menolak pandangan yang menghendaki pemisahan Islam dan negara.¹⁸³

Sejalan dengan pemikiran di atas, beberapa organisasi keislaman yang ada di Indonesia seperti Muhammadiyah, NU, dan NW selaku organisasi keagamaan yang memayungi banyak pesantren, memiliki pandangan bahwa konsep kebangsaan dan kenegaraan yang ada sekarang ini sudah final. Dengan demikian tidak perlu ada konsep lain yang harus diajukan untuk menggantikan konsep kebangsaan dan kenegaraan yang ada. Karena itu beberapa pengelola pesantren yang diteliti, mendorong pada semua pihak untuk merawat keutuhan NKRI dengan cara menolak segala bentuk propaganda konsep kekhalifahan sebagaimana didengungkan kelompok tertentu akhir-akhir ini.

Salah satu partisipasi pesantren sebagai wujud dalam mendukung NKRI tersebut, adalah pesantren terlibat secara aktif dalam program-program pemerintah seperti kolaborasi dalam kegiatan-kegiatan seminar dan stadium general. Seperti yang jelaskan oleh KH. Oddi Rosyihuddin sebagai Pengasuh Pesantren Darul Qolam, bahwa pondok tersebut sering melakukan seminar dan stadium general dengan mengundang

¹⁸³ Ahmad Syafii Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan, Sebuah Refleksi Sejarah* (Cet. I Bandung: PT Mizan Pustaka), hlm. 1

pihak pemerintah sebagai pemateri atau sebaliknya. Diantara materi yang dibahas dalam kegiatan tersebut berkenaan dengan persoalan lima pilar kebangsaan atau yang lain.¹⁸⁴

Fakta di atas menunjukkan bahwa pesantren yang mendukung pemerintah, seperti pesantren yang berafiliasi pada NU, NW, dan Muhammadiyah memiliki argumen bahwa Islam sama sekali tidak bertentangan dengan pilar-pilar kehidupan berbangsa dan bernegara. Nilai-nilai Islam sudah tercakup dalam sila-sila Pancasila yang ada. Namun demikian dalam konteks dan aspek-aspek relasi antar ummat beragama dan inter kelompok ummat beragama yang lebih partikular masih terjadi ketegangan. Seperti persoalan penolakan pendirian rumah ibadah dan pengusiran kelompok Ahmadiyah¹⁸⁵ dan Syiah,¹⁸⁶ aksi ini dinilai sebagai perbuatan

¹⁸⁴ Kalau kerja sama khusus tidak ada. Kalau stadium general itu ada. Bukan hanya dari mereka kadang-kadang kita minta untuk mengisi di sini. Kalo mereka pasti temanya tentang NKRI. Yang berkaitan dengan Pancasila. UUD 45. Itu saja nilai-nilai yang diterjemahkan ke dalam kehidupan. Ya kayak P4 lah. Kita juga minta kepada mereka yang sifatnya kasus kasuistik ya. Misalnya terkait narkoba. Mereka kita minta untuk menjelaskan ke santri cara-caranya seperti apa. Polisi BNN juga pernah. Kebanyakan dari provinsi. Wawancara, KH. Oddi Rosyihuddin sebagai Pengasuh Pesantren Darul Qolam, Hari/Tanggal: Kamis, 19 Agustus 2019.

¹⁸⁵ <https://nasional.tempo.co/read/1322738/wna-kedua-meninggal-di-bali-posko-covid-19-rs-sanglah-ramai>. Diakses pada tanggal 23/03/2020

¹⁸⁶ <https://nasional.tempo.co/read/425697/kronologi-penyerangan-warga-syiah-di-sampang/full&view=ok>. Diakses pada tanggal 23/03/2020

intoleran yang disebabkan faktor internal agama berupa sikap klaim kebenaran.¹⁸⁷

Berdasarkan penelitian ini yang kemudian dikembangkan oleh CSRC tahun 2019, sikap intoleran dan aksi partikular seperti relasi agama dengan negara tercermin dari persepsi semua pesantren yang diteliti terhadap isu-isu social, kebangsaan dan kenegaraan sebagaimana yang digambarkan pada table sebagai berikut:¹⁸⁸

Table 1. Persepsi Pesantren terhadap isu-isu social, kebangsaan dan kenegaraan

No.	Pernyataan	Setuju	Tidak Setuju	Total
1.	Non-Muslim mempunyai hak yang setara dengan umat Islam sebagai warga Negara	96.4	3.6	100
2.	Muslim wajib menghormati keyakinan agama lain	99.5	.5	100
3.	Negara Wajib memenuhi hak beragama bagi Ahmadiyah dan Syi'ah	36.2	63.8	100
4.	Pancasila sudah tepat sebagai dasar dan ideologi pemersatu bangsa	96.9	3.1	100
5.	Seluruh masyarakat wajib mempertahankan Pancasila sebagai dasar berbangsa dan bernegara	96.9	3.1	100
6.	Demokrasi adalah sistem yang terbaik untuk Indonesia	81.2	18.8	100
7.	UUD NRI Tahun 1945 sebagai Konstitusi Negara	95.2	4.8	100
8.	Penerapan Syariah Islam oleh negara Indonesia	59.6	40.4	100
9.	Negara wajib memberlakukan Hukum pidana Islam (rajam, cambuk, potong tangan) di Indonesia	34.2	65.8	100
10.	Negara seharusnya menolak pandangan yang ingin mengubah bentuk NKRI	86.2	13.8	100
11.	Mendirikan Khilafah Islamiyah wajib hukumnya bagi umat Islam	32.4	67.6	100
12.	Umat Islam wajib mendirikan negara Islam	26.4	73.6	100

Sumber: Hasil Penelitian CRSC 2020

¹⁸⁷ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama; Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik Dakwah*, Mataram: LEPPIM IAIN Mataram. 2016, 18-19

Asril P. Rahmad, *Toleransi Inklusif Menapak Jejak Sejarah Kebebasan Beragama dalam Piagam Madinah*, Yogyakarta: Kaukaba, 2014, 144.

¹⁸⁸ Temuan Sementara Qualitative Research on Pesantren Resilience against Radicalism: Proyek “Building Resilience to Prevent Violent Extremism through Moderate Religious Education in Indonesia” (CONVEY 3) UNDP dan PPIM-UIN Jakarta 2019-2020.

Persepsi pesantren terhadap isu-isu tersebut tidak hanya mewakili pandangan pesantren yang diduga radikal tetapi juga pesantren-pesantren yang selama ini yang dianggap moderat sekalipun mengalami pergeseran ketika menyangkut isu-isu partikular. Seperti persepsi pesantren terhadap Ahmadiyah dan Syi'ah cukup tinggi presentase ketidaksetujuan meskipun di sisi lain penerimaan demokrasi sebagai sistem yang terbaik juga sangat tinggi presentasinya. Pandangan yang paradoks tersebut menguatkan tesis bahwa pesantren yang dianggap mengusung pemahaman moderasi agama sekalipun tidak otomatis bersikap moderat terhadap aspek-aspek partikular.

Seiring dengan perkembangan faktor pendorong aktivisme Islam seperti aksi bela Islam,¹⁸⁹ narasi relasi agama dengan negara terus bergulir hingga menemukan konteks politik yang kemudian mengentalkan polarisasi beberapa kelompok pro khilafah dengan pro NKRI. Beberapa narasi yang mencuat pada temuan penelitian terkait dengan isu-isu kebangsaan dan kenegaraan di antaranya adalah narasi khilafah Islamiyah, syariat Islam, dan *jihad fisabilillah*. Karena itu, persepsi dan

¹⁸⁹ Muzayyin ahyar and Alfitri, "Aksi Bela Islam: *Islamic Clicktivism and the new authority of religious propaganda in the millennial age in Indonesia*," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Volume 9, Number (1, June 2019): 25-26

aksi pesantren terhadap isu-isu social politik akan terus mengalami perubahan sesuai faktor pendorong dan penarik yang dimiliki oleh pesantren melampaui batas-batas identitas asal pesantren.

Keragaman dan Toleransi

Adalah fakta sejarah bahwa manusia hidup dalam keragaman, baik secara natural (jenis kelamin dan ras), maupun struktur sosial, nilai-nilai anutan, dan tradisi keagamaan. Pluralitas hidup ini tidak saja terjadi pada dan menjadi ciri khas masyarakat modern, tetapi juga pada masyarakat dalam tahapan sejarah paling dini atau pada jaman pra sejarah. Dengan demikian keragaman merupakan *given* dari kehidupan yang *genuine*.

Keragaman sendiri secara *nature* membutuhkan kemauan untuk bersikap toleran dan *verstehen* sehingga keragaman tersebut tidak menjadi malapetaka akan tetapi justru menjadi rahmat bagi manusia. Islam sendiri menempatkan keragaman sebagai wahana untuk melihat siapa yang banyak melayani kebaikan dalam kehidupan ini tanpa harus melihat latar belakang manusia.

Kehadiran keragaman di tengah eksistensi manusia bersamaan dihadirkan pula potensi rasa toleransi yang sejak

awal dimiliki setiap manusia. Karena itu toleransi dalam Islam secara jelas dan tegas dijelaskan rambu-rambu dan prinsip praksisnya. Seperti yang disampaikan oleh ustadz Umar Fanani Ketua Yayasan Pesantren Persis bahwa;

“Toleransi islam jelas, karena konsepnya datang dari Allah, dalam aqidah 18 abad lampau sudah diberikan ketikan orang jahiliyah menyembah berhala ingin membentuk kesatuan, demi persatuan, wahai muhammad kami bersedia menyembah tuhanmu Allah, tapi dalam waktu yang sama di lain waktu kamu juga bersedia menyembah tuhan kami, katakanlah jumat kamu ke masjid minggu kita ke gereja, atau Idul fitri kita shalat sama-sama, nanti natalan juga kita sama-sama, kira-kira begitu, ini sudah dikemukakan jaman dulu, jadi Indonesia kalau mau toleransi begitu ketinggalan jaman. Toleransi menurut asalnya, ketika mengajarkan *kul ya ayuhal kafirun* kita jelaskan bagaimana toleransi itu. Kalau kita kembali pada Qur’an dan sunnah masalahnya selesai.”¹⁹⁰

Berdasarkan argumentasi di atas, keragaman dan toleransi yang dipahami secara normatif oleh pesantren sebagai penanda bahwa keragaman dan toleransi diakui sebagai suatu keadaan yang *bersifat take for guaranteed*. Pemahaman seperti ini cenderung dikatakan parsial,

¹⁹⁰ Wawancara, ustadz Umar Fanani Ketua Yayasan Pesantren Persis, Senin, 5 Agustus 2019

formalistik, dan legalistik karena itu kemudian dianggap sebagai sumber intoleransi.¹⁹¹

Secara konseptual keragaman dan toleransi dalam perspektif Islam dianggap udah selesai terutama terkait relasi-aksi antar umat beragama seperti relasi Islam vs Kristen, semua orang bisa menerima. Tapi tidak demikian dalam praksisnya, ketika terkait relasi-aksi partikular terhadap minoritas intra kelompok umat seperti Islam vs Ahamadiyah, Islam vs Syi'ah, dan Islam Sunni vs Salafai wahabiyah. Sampai saat ini relasi beberapa kelompok tersebut belum ditemukan solusi yang secara sosiologis dapat diterima oleh pihak bertikai.

Sebagai contoh, fenomena intoleransi pada sebagian kecil masyarakat NU dalam kasus penyesatan dan penyerangan Syiah Sampan, Madura-pulau yang menjadi basis NU, beberapa pihak diduga orang NU yang menjadi anggota FPI.¹⁹² Artinya NU sebagai organisasi Islam moderat pun memiliki corak keagamaan yang tidak tunggal sekaligus konteks lokal juga memberikan pengaruh terhadap praksis toleransi. Kecenderungan terjadinya polarisasi keagamaan

¹⁹¹ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama; Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik Dakwah*, Mataram: LEPPIM IAIN Mataram. 2016, 116

¹⁹² Alamsyah M. Djafar, *Intoleransi, Memahami Kebencian dan Kekerasan Atas Nama Agama*. Kompas Gramedia. Jakarta; hal. 37

yang tidak tunggal ini pada dasarnya memiliki akar tradisi dalam sejarah bangsa Indonesia masa lampau.

Bagi bangsa Indonesia, keragaman kehidupan merupakan kesinambungan dari tradisi megalitik pra sejarah. Keragaman ini, secara arkeologis, tergambar dalam tiga aspek kehidupan, yakni teknologi, organisasi, dan religi.¹⁹³ Dalam hal teknologi, tradisi megalitik telah menghasilkan alat batu yang beragam bentuknya. Dalam aspek sosial, antara lain ditandai dengan adanya pembagian kerja, kemudian munculnya kelompok-kelompok fungsional dan hubungan sosial yang bersifat vertical dan horizontal. Begitu juga dalam hal agama, muncul keragaman pola ritual yang bertumpu pada kepercayaan terhadap arwah nenek moyang. Unsur religi ini merupakan aspek paling dominan dan sangat berpengaruh dalam kehidupan masyarakat masa itu.

Dalam kehidupan tradisonal, orang-orang yang berlatar belakang berbeda, baik suku, ras, maupun agama, masing-masing hidup dalam satu komunitas yang berbeda. Komunitas itu homogen, artinya setiap komunitas terdiri dari hanya satu agama, satu ras, dan satu tradisi. sedangkan dalam kehidupan modern dengan modernisasi dan teknologinya yang

¹⁹³ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama; Paradigma Dialog untuk resolusi konflik dan Dakwah*. LEPPIM IAIN Mataram, hal. 31

melahirkan globalisasi, orang tidak lagi bisa hidup dalam suatu komunitas tunggal, melainkan heterogen. Dalam masyarakat modern, suatu komunitas terdiri dari konfigurasi berbagai macam budaya dan latar belakang manusia. Konfigurasi itu membentuk suatu corak kehidupan yang beragam dengan berbagai problem yang menyertainya. Sedemikian rupa kehidupan modern ini sehingga hampir tak ada wilayah yang terbebas dari kehidupan yang beragam.

Dewasa ini, suasana kehidupan yang beragam bukan hanya merupakan realita tak terbantahkan, tetapi juga sebagai problematika. Hal ini menjadi isu penting seiring menguatnya berbagai tuntutan dari suatu komunitas dalam masyarakat atau etnis budaya, terutama kelompok minoritas untuk eksis dan diakui keberadaannya dalam kerangka keragaman. Meskipun demikian pada tingkat praksisnya keragaman tidak selalu menghadirkan problematika.

Hal tersebut dapat ditemukan dalam interaksi sosial yang dipraktikkan oleh beberapa pesantren. Seperti yang disampaikan oleh Ustadz M. Ridwan, bahwa:

“Pendeta datang ke pesantren dan sampai sekarang hubungannya baik, seperti mengirim ucapan selamat hari raya Idul fitri. Setiap minggu memfasilitasi masyarakat sekitar untuk berjualan di pesantren, di tempat yang telah disediakan oleh pesantren mereka tidak dipungut

biaya”.¹⁹⁴

Dari penggalan kalimat wawancara dengan Ustadz Ridwan di atas, terlihat bahwa praktik toleransi dalam keberagaman sudah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari di pesantren. Apa yang dialami oleh pesantren tersebut merupakan pengalaman keberagaman yang mencerminkan adanya aksi toleransi aktif yang dimiliki oleh kedua belah pihak. Toleransi aktif merupakan titik pertemuan yang paling puncak dari kesadaran akan keberagaman.

Toleransi aktif juga mengharuskan setiap orang untuk siap menerima dan merawat perbedaan sebagai modal sosial yang dapat menjadi dasar untuk mengaktifkan aksi-aksi perdamaian yang bermanfaat bagi sesama umat manusia. Ustadz Ridwan menggambarkan miniatur praktik keragaman dan toleransi yang ada di kota Makassar, di mana sekarang kota tersebut telah berkembang menjadi salah satu kota metropolitan di kawasan Timur Indonesia sehingga keragaman penduduknya semakin tampak. Mayoritas muslim dan berasal dari berbagai suku/etnis di Sulawesi antara lain, Bugis, Makassar, sementara sebagian suku lainnya datang dari kawasan Timur Indonesia lainnya; Papua, Maluku, Flores dll.

¹⁹⁴ Wawancara Ustadz M. Ridwan, Kepala SMP Pondok Pesantren Darul Arqam-Gombara di Makassar, Sulawesi Selatan, Sabtu, 3 Agustus 2019

Para pengelola pesantren, secara normatif memiliki sikap moderat baik terhadap kelompok agama lain, maupun kepada aliran dan faham keagamaan dalam madzhab/pemikiran Islam. Persepsi umum adalah selama kelompok agama lain atau madzhab yang berbeda tidak mengganggu kepentingan kelompoknya, maka wajib dihormati termasuk kelompok Syiah atau Ahmadiyah. Hak-hak mereka sebagai warga Negara tetap harus dilindungi, tetapi soal fahamnya, selama tidak ada upaya mengajak/misi boleh dibiarkan.¹⁹⁵

Toleransi yang dipraktikkan di atas menunjukkan bahwa keragaman kehidupan itu sendiri memiliki dua sisi yang hadir bersamaan. Secara fungsional, di satu sisi keragaman merupakan “rahmat”, yakni khazanah social budaya yang memiliki peran-peran tertentu yang dianggap positif bagi masyarakat. Dengan beragamnya hidup, manusia dapat berbagi satu sama lain. Mereka juga dapat menumbuhkan kembangkan nilai-nilai dan peradaban bersama untuk mencapai sebuah identitas hidup dengan kerangka sadar kesepahaman dalam perbedaan. Sekalipun di dalamnya ada kemungkinan terjadi bentrokan, namun bentrokan itu diupayakan tidak sampai merusak tatanan, dan karenanya

¹⁹⁵ Ibid 34

masyarakat yang hidup di dalamnya mesti dibekali dengan etos (model) kesetiaan, solidaritas, dan toleransi.

Di sisi lain, keragaman merupakan tantangan dan problem yang pada saat tertentu menghantui masyarakat, seperti kasus Ahmadiyah dan Syiah pada beberapa tempat. Disana sini keragaman sering menjadi “pra-kondisi” kalau bukan sumber bagi instabilitas, konflik, dan disintegrasi social, kekerasan, bahkan pembunuhan massal. Meskipun demikian, dalam perspektif para penganut teori konflik, keadaan yang menyertai keragaman tidak lain adalah juga proses sosial yang kalau terpaksa harus ditempuh manusia untuk pencapaian-pencapaian tertentu dalam kehidupannya.

Karena itu, ditemukan sebagian warga pesantren menghargai perbedaan ormas, keyakinan, parpol, dan agama, serta mampu hidup bersama. Akan tetapi, sebagian yang lain tidak menerima kehadiran Ahmadiyah dan Syiah hidup di lingkungan mereka, serta tidak setuju ada tempat ibadah agama lain di mayoritas penduduk muslim. Oleh karena itu kesadaran akan realitas masyarakat majemuk tidak serta merta membuat masyarakat arif menyikapinya. Penyikapan yang arif terhadap dua sisi keragaman ini pada tingkat praksisnya kadang membingungkan. Hal tersebut diduga disebabkan oleh beberapa hal; pertama, orang tidak mengetahui persis apa sisi

positif-negatif dari fenomena ini sehingga tidak bisa menentukan kapan dimanfaatkan dan untuk apa, serta kapan dihindari dan bagaimana. Kedua, di balik fenomena tersebut faktor eksternal berupa kepentingan-kepentingan suatu pihak untuk memanfaatkan kondisi masyarakat bagi capaian-capaian politik tertentu.

Terlepas bagaimana kerumitan dalam menyikapi keragaman pada tingkat praksisnya, aksi toleransi oleh sebagian pesantren pada kelompok non-muslim dan organisasi lain menunjukkan adanya sikap proaktif yang mengarah pada lahirnya toleransi transformatif. Seperti yang diakui oleh K.H Roja, pimpinan pesantren Darul Muttaqin Parung, bahwa;

“Pesantren ini pernah memberikan santunan ke non-muslim, alasannya sederhana aja bahwa merekakan satu spesies manusia juga, hanya beda kepercayaan, jadi orang meskipun kalau miskin harus kita bantu. Karena itu santri kami sudah biasa pergi ke komunitas non-muslim, pada mata pelajaran sosiologi pun santri ditugaskan penelitian untuk ke organisasi lain, seperti Syiah, HTI, Kristen, ada juga yang ke tempat lokalisasi, tidak mewajibkan harus ke persis, Karena memang arahnya bukan ke aqidah, hanya ke sosialnya saja, tapi pada kenyataannya ada yang sedikit yang mengarah kesitu, dan itu hanya menjadi wawasan saja bagi santri”.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Pesantren ini, memberikan santunan ke non-muslim, alasannya sederhana aja bahwa merekakan satu spesies manusia juga, hanya beda kepercayaan, jadi orang meskipun kalau miskin harus kita bantu. Karena itu santri

Merujuk pada kondisi faktual pesantren di atas, pesantren merasa tidak memiliki hambatan dalam membangun aksi toleransi dengan kelompok yang berbeda. Bahkan model toleransi aktif yang dibangun oleh pesantren tersebut ditransformasikan kepada santri dalam bentuk perilaku toleran bukan sekedar pengetahuan toleran. Tingkat yang paling tinggi dari mapannya sikap toleransi dalam masyarakat selain terjadinya transformasi sikap toleransi juga berubahnya aksi toleransi menjadi sikap hidup hari-hari yang secara alami berwujud tanpa ada rekayasa kondisi sebelumnya. Jika toleransi sampai pada tahap transformative maka akan mampu menghadirkan keadilan dan persamaan pada semua wilayah sebagai perwujudan dari pada nilai-nilai paling fundamental dalam Islam.¹⁹⁷

Karena itu kerukunan mestinya merupakan kondisi yang sudah hidup dalam keseharian masyarakat dan ini sebuah proses ilmiah yang tidak bisa dipaksakan,¹⁹⁸ sehingga aktivitas toleransi terjadi bukan hanya reaksi atau ati tesis terhadap

kami sudah biasa pergi ke komunitas non-muslim, pada mata pelajaran sosiologi pun santri ditugaskan penelitian untuk ke organisasi lain, ada syiah, HTI, gereja, ada ke lokalisasi, tidak mewajibkan harus ke persis, Karena memang arahnya bukan ke aqidah, hanya ke sosialnya saja, tapi pada kenyataannya ada yang sedikit yang mengarah kesitu, dan itu hanya menjadi wawasan saja bagi santri. wawancara, K.H Roja, pimpinan pesantren Darul Muttaqin Parung, Jumat, 26 Juli 2019.

¹⁹⁷ Asghar Ali Engginer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS, 2003. 17

¹⁹⁸ Ibid, Alamsyah M. Djafar, *Intoleransi.....*hal 41,

sikap intoleran semata tapi aktivitas toleran tersebut harus dianggap sebagai bagian dari proses social itu sendiri. Dengan kata lain, yang perlihatkan bukan toleransi semu yang rentan terhadap isu-isu provokatif akan tetapi toleransi yang hadir atas kesadaran keadilan bagi manusia.¹⁹⁹ Begitu juga dengan persoalan keragaman mestinya tidak harus dicurigai sebagai biangnya perpecahan dan konflik akan tetapi harus dilihat sebagai pemberian Tuhan yang di dalam sudah pasti mengandung banyak kebaikan untuk kepentingan manusia.

Kendatipun di lapangan ditemukan beberapa pesantren yang sudah menerapkan toleransi transformatif, tetapi ada juga beberapa pesantren yang masih berada pada model toleransi pasif seperti pesantren yang berafiliasi pada pesantren Muhammadiyah dan salafi-Wahabiyah. Tentu saja toleransi pasif yang dilakukan tidak pada semua aspek tetapi hanya berlaku untuk hal-hal tertentu yang dasarnya dirujuk secara normatif. Karena itu kemudian pada beberapa aspek relasi yang spesifik masih dirasakan ketegangan-ketegangan sosial.

Seperti yang diakui oleh ustadz Mukhlis, bahwa Muhammadiyah menganggap aliran Syiah dan Ahamdiyah

¹⁹⁹ Mutawalli, Syariat Inklusif; Kontribusi Islam Untuk Pluralitas, Mataram: LEPPIM IAIN Mataram. 2013, 48

adalah aliran yang melenceng dari ajaran islam yang sesungguhnya, karena itu terdapat banyak sekali pertentangan dengan ajaran Islam yang ada.²⁰⁰ Namun demikian perbedaan ini tidak menjadikan pesantren yang berafiliasi pada Muhammadiyah kemudian mengambil tindakan-tindakan anarkis. Hanya saja untuk membangun saling pengertian (*Verstehen*) berpotensi pasif apalagi membangun toleransi aktif dan transformatif semakin tipis harapan untuk dilakukan. Hipotesis tersebut cukup beralasan jika dilihat dari argumentasi pesantren di atas. Argumentasi tersebut diawali dengan suatu *prejudice* yang sarat dengan penilaian yang bernuansa menghakimi atas salah-benar dan hitam-putih pada suatu pilihan kelompok lain. Hal ini dalam prosesnya akan menjadi tantangan ketika akan merajut toleransi aktif dan transformative.

Hal senada disampaikan oleh ustadz Sidik pimpinan ponpes Abu Hurairah tentang syi'ah dan Ahmadiyah. Bahwa Syi'ah dan Ahmadiyah bukanlah mazhab, karena mazhab yang diakui oleh para ulama hanya ada empat. Jadi mazhab itu adalah cara dan metode beragama. Contoh mazhab yang dipakai Safi'i, artinya itu adalah cara beragama yang

²⁰⁰ Ibid, ustadz Muhklis...

mengikuti imam Safi'i. Kalau syi'ah tentu sudah keluar dari koridor agama Islam yang ada.²⁰¹

Sikap pesantren Abu Hurairoh terhadap beberapa aliran yang disebutkan di atas, selama kelompok itu keluar dari koridor Al Qur'an dan Sunnah itu akan ditentang. Karena itu syi'ah masuk ke dalam salah satu proyeknya pondok Abu Hurairoh untuk meluruskannya dengan memberikan pencerahan. Karena metode untuk menarik kelompok tersebut dengan cara memberikan ilmu melalui lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan oleh ponpes Abu Hurairah. Dengan demikian ponpes tersebut menolak ideologi Syi'ah dan Ahmadiyah, meskipun dilakukan dengan cara-cara yang damai.

Berdasarkan penelitian ini, problematika keragaman dan toleransi tidak hanya berkaitan toleransi pasif seperti yang terjadi pada kasus syi'ah dan Ahmadiyah akan tetapi masih banyak persoalan lain yang dianggap berpotensi melahirkan ketegangan sosial. Seperti yang dijelaskan dalam tabel berikut ini;

²⁰¹ Wawancara Ustaz Sidik pimpinan pondok salafi Abuhurairoh Mataram, : Senin, 5 Agustus 2019

Persepsi tentang keragaman dan toleransi

No.	Pernyataan	Setuju	Tidak Setuju	Total
1.	Di lokasi tempat tinggal mayoritas muslim seharusnya tidak dibangun tempat ibadah non-muslim	47,3	52,7	100
2.	Seorang Muslim tidak boleh mengucapkan selamat natal kepada sahabatnya yang beragama Kristen	74,1	25,9	100
3.	Saudara kandung Bapak/Ibu tidak boleh menikah dengan nonmuslim	87,0	13,0	100
4.	Bapak/Ibu membenarkan jika ada masyarakat meminta kelompok seperti Jemaah Ahmadiyah atau Syiah untuk pindah dari sekitar tempat tinggal mereka	53,0	47,0	100
5.	Pemimpin masyarakat seperti presiden, gubernur atau walikota haruslah beragama Islam	74,6	25,4	100

Sumber: Hasil Penelitian CRSC 2020

Pada dasarnya, setiap pesantren yang diteliti umumnya memiliki perbedaan persepsi terkait praktik toleransi, model toleransi, dan batas-batas toleransi dalam keragaman, bahkan tidak sedikit perbedaan tersebut berakhir konflik. Akan tetapi berdasarkan table di atas, ada empat aspek terkait keberagaman dan toleransi, di mana pesantren memiliki persepsi yang sama atas isu-isu itu. Oleh karena itu aksi toleransi aktif ataupun transformative tidak ditemukan dalam praksisnya terkait dengan empat aspek tersebut kecuali pembangunan tempat ibadah di tengah mayoritas. Meski pada praktiknya aspek ini termasuk persoalan yang sering berpotensi melahirkan konflik di masyarakat.

Tabel tersebut menunjukkan bahwa meskipun *basic* kultur pesantren itu adalah moderat akan tetapi ketika berkaitan dengan persoalan-persoalan yang dianggap sensitif

maka pola aksi toleransi yang dilakukan pesantren mengalami perubahan. Kondisi seperti ini disebabkan oleh banyak hal. Di antaranya pertama; terjadi perbedaan pemahaman diantara kalangan pesantren tentang konsep dan praktik moderasi agama, kedua; adanya kecenderungan bahwa pemahaman moderasi dalam keberagaman pesantren masih pada tataran konsep atau teoritis semata.

Paling tidak ada empat indicator moderasi agama yang dijadikan kriteria baik terkait dengan pengarusutamaan lembaga pendidikan Islam secara spesifik maupun pola keberagaman secara umum. Pertama komitmen terhadap Nasionalisme, kedua toleransi, ketiga anti kekerasan, dan keempat mengakomodasi budaya local. Beberapa indicator tersebut biasanya untuk mengidentifikasi seberapa kuat moderasi agama yang dipraktekkan dalam lembaga pendidikan Islam tersebut dan seberapa besar kerentanan yang dimiliki.²⁰²

Indikator tersebut pada kenyataannya tidak seperti prakteknya, di mana berdasarkan pada tabel tersebut meskipun semua pesantren mempraktekkan semua indikator tersebut akan tetapi terkait persoalan kepemimpinan, pemimpin

²⁰² Asrip Widodo. Moderation of Islamic Education As An Effort To Prevent Radicalism (Case Study of FKUB Singkawang City, Kalimantan, Indonesia). Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam Vol. 13, No.2 (2019)

pesantren belum bisa menerima jika pemimpinnya tersebut di luar Islam. Pada dasarnya dapat diterima oleh kalangan pesantren, meskipun penerimaan atas keragaman tidak *in line* dengan perwujudan aksi-aksi toleransi yang dilakukan oleh pesantren. Terutama yang berkaitan dengan aspek-aspek yang ada dalam tabel tersebut. Misalnya persoalan kepemimpinan, bagi sebagian pesantren beranggapan bahwa kepemimpinan adalah persoalan krusial dalam Islam, oleh karena itu tidak ada tawar-menawar kecuali kepemimpinan harus di tangan kaum Muslimin. Anggapan ini berbeda dengan pesantren Abu Hurairah yang melihat bahwa, pesantren yang terkadang ada dalam tabel tersebut dan point pada tabel di atas, pesantren memiliki persepsi yang sama meskipun dari Tipologi pesantren yang berbeda. Berdasarkan tabel di atas, beberapa point pesantren yang diteliti persoalan kepemimpinan menjadi persoalan tersendiri terkait keragaman dan toleransi. Diantara pesantren yang dianggap mempraktikkan toleransi transformatif adalah pesantren Abu Hurairah.

Sementara pandangan pesantren Abu Hurairah terhadap non-muslim sangat berbeda dengan pandangannya terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah sebelumnya. Menurut ustadz Sidik, dalam hal kepemimpinan saja misalnya,

pesantren tetap menerima dan taat apabila dipimpin oleh seorang non-muslim. Berikut petikan wawancaranya;

“kepemimpinan Non-Islam. Kalau itu sudah ada dalam Al-Qur'an. Menyebutkan, janganlah kalian menjadikan seseorang pemimpin kalian itu orang yang tidak seagama. Dia ambil dari Al Qur'an sebenarnya aqidah abu Hurairah itu. Nah, cuman ketika ada pemimpin seperti itu seperti contoh di Lombok, mudah-mudahan tidak terjadi. Ada pemimpin kita dari agama Hindu dan Kristen maka kita tetap akan taat dia. Tetap kita taat. Kalau dia benar melarang, tidak boleh ini tidak boleh itu baru dipertimbangkan oleh unsur-unsur di pondok itu. Nah, kalau Ahok dulukan islam tetap jalan walaupun ditekan-tekan sama dia kan. Tapi pada prinsipnya itu tetap berada dibawah pemimpin.”²⁰³

Pernyataan di atas, memberikan warna yang berbeda dalam polemik persoalan kepemimpinan, umum mayoritas kelompok Islam menolak kepemimpinan non muslim, paling tidak hal tersebut menjadi polemik tersendiri terkait dengan non muslim sebagai pemimpin pada mayoritas ummat Islam. Sementara ponpes Abu Hurairah berdasarkan argumentasi diatas dengan tegas dan terbuka bahwa mereka menerima dan taat apabila dipimpin oleh non muslim meskipun mereka menyadari bahwa al Qur'an melarang mengambil orang yang tidak seiman untuk dijadikan sebagai pemimpin.

²⁰³ Ibid, wawancara Ustadz Sidik 2019

Polemik kepemimpinan non muslimin ini pada dasarnya muncul dari dua sudut pandang. Pertama, pandangan kelompok yang merujuk pada ayat-ayat konstitusi negara sebagai dasar argumentasi. Kedua, pandangan kelompok yang menggunakan ayat-ayat suci sebagai dasar-dasar argumen. Sebenarnya kedua dasar argumentasi itu tidak paralel untuk perdebatkan karena memang sejak awal kedua konsep tersebut sudah berbeda orientasi meskipun bisa dibangun dan dicarikan titik temunya.

Lain halnya dengan sikap ustadz Mukhlis (Direktur/Guru Senior Pondok Pesantren Al Ikhlas terhadap kalangan non-muslim, seperti yang rekam dalam wawancara bahwa “kami tetap toleransi dan terus mengutamakan sikap toleransi dan tidak membedakan secara manusia. Jika ada tempat peribadatan non muslim disamping ponpes muhammadiyah bisa diterima selama ada izin dari pemerintah itu sendiri. Begitu juga berkaitan dengan pengucapan Natal kepada non muslim itu kembali lagi pada niat. Terus terang secara keorganisasian muhammadiyah memiliki kerja sama terhadap kalangan non-muslim. Tidak menjadi masalah selama itu untuk menciptakan keharmonisan dalam kehidupan berbangsa dan beragama.” Seperti Hindu dsb. Tidak jadi masalah, karena yang mereka lakukan itu *lakum dinukum*

waliyadin. Yang penting prinsipnya mereka tidak mengganggu karena prinsip ini dilakukan oleh Rasulullah.²⁰⁴ Dasar argumentasi tersebut pesantren merujuk pada kepemimpinan Rasulullah di Madinah, dimana Rasulullah masuk dalam kepemimpinan Islam tapi juga di situ ada orang Yahudi. Tidak diganggu sama sekali agama mereka selama mereka minta perlindungan.

Merujuk pada beberapa temuan lapangan, baik pesantren al Ikhlas yang berafiliasi Muhammadiyah maupun Pesantren Abu Hurairah yang berafiliasi Salafi Wahabiyah, terlihat bahwa keberagaman yang disebabkan perbedaan mazhab dan agama lebih mudah dimaklumi serta diterima. Bahkan lebih mudah untuk membangun aksi toleransi yang aktif, ketimbang keragaman yang disebabkan oleh perbedaan yang di dalamnya ada indikasi atau diduga ada “penyimpangan” samar-samar dan karena itu lebih mudah menghadirkan *prejudice* sekaligus *social tension*.

Hal ini kemudian berpotensi menjadi penghambat lahirnya toleransi aktif, dimana tidak hanya saling memahami perbedaan semata akan tetapi saling melayani perbedaan menuju keharmonisan yang produktif secara sosial. Begitu

²⁰⁴ Wawanacara ustadz Muhklis (Direktur/Guru Senior Pondok Pesantren Al Ikhlas), Senin, 26 Agustus 2019.

juga keragaman agama lebih mudah dimaklumi, diterima, dan bahkan lebih mudah menciptakan toleransi aktif ketimbang keragaman yang disebabkan oleh perbedaan partikular yang di dalamnya ada *truth clime*.

Akan tetapi keragaman yang disebabkan oleh perbedaan agama yang tadinya lebih udah dimaklumi, diterima dan bahkan mudah untuk membangun toleransi aktif berubah menjadi lebih sulit ketika masuk pada tuntutan toleransi yang sifatnya lebih partikular. Misalnya persoalan toleransi yang berkaitan dengan ucapan natal. Terkait ucapan natal narasumber pesantren yang diwawancarai memiliki perbedaan pandangan satu sama lain. Misalnya ustadz Adi Aliansyah (Guru Senior Pondok Pesantren al Ishlahuddiny), mengatakan bahwa tidak ada masalah mengucapkan natal pada non muslim.

“Kalau berbicara mengucapkan selamat natal, sebenarnya begini, walaupun hidup harus dituntut sefleksibel mungkin. Namun segala tindakan kita itu kan harus ada dasarnya. Kalau kita mengucapkan selamat natal pada teman yang beragama Kristen yah sah-sah saja asalkan jangan ikut natalan. Mengucapkan untuk menghormati dia sebagai teman”.²⁰⁵

²⁰⁵ Wawancara ustadz Adi Aliansyah (Guru Senior Pondok Pesantren Ishlahuddiny), (Rabu, 18 September 2019)

Argumentasi Pesantren Ishlahuddiny tersebut meskipun setuju terhadap ucapan natal akan tetapi tetap ada batas-batas yang dipegang. Artinya pada aksi toleransi yang lebih spesifik pun dibutuhkan kemauan untuk saling mengerti dan memahami batas-batas yang ada. Lain halnya dengan pesantren yang berafiliasi dengan salafi Jihadi, “bahwa ucapan selamat natal sangat dilarang karena berkaitan dengan aqidah. Sementara toleran pada ranah muamalah sangat dianjurkan, tapi dalam masalah aqidah kita harus ikhtiar dan harus hati-hati. Karena Rasul pernah suatu ketika diberikan salam oleh Yahudi, *Assalamu'alaikum*, tapi Rasul menjawab dengan sura 'Sir' *Waalaiikumsam*, artinya keselamatan itu menurut beliau khusus untuk orang Islam. Yang kita takutkan ketika mereka merayakan Natal kita malah mengikuti ke gereja. Akan tetapi kalau sebatas bertetangga nggak ada masalah dalam bermuamalah dsb”.²⁰⁶ Pernyataan dua narasumber diatas menunjukkan bahwa memiliki respon yang berbeda pada satu persoalan yang sama menunjukkan rumitnya persoalan yang terkait dengan keberagaman dan toleransi pada tataran aksi

Pada faktanya, di antara aspek keragaman yang tinggi kerentanan dalam disharmoni sosial adalah keberagaman

²⁰⁶ Wawancara, Ust. Abu Zabir, Pengelola/Pengurus Ponpes As-Salam. (Sabtu, 27 Juli 2019)

keagamaan. Hal ini tidak terlepas dari keberadaan agama yang memiliki fungsi yang *multifaces*. Agama bisa berperan sebagai kohesi sosial di mana manusia pemeluknya bisa menemukan kedamaian dan kebahagiaan -individu dan masyarakat- di dalamnya. Tetapi di saat lain, agama bisa juga sebagai faktor konflik dan disintegrasi. Dengan agama pula orang bisa meledakkan suatu revolusi sosial yang berwatak kekerasan dan intoleran²⁰⁷ manakala agama dipahami secara eksklusif, rigid, dan tekstual.

Keadilan Sosial, Keadilan Global dan Kekerasan

Sebagai sub kultur masyarakat, secara langsung ataupun tidak keberadaan pesantren tidak terlepas dari isu-isu sosial, politik, dan keagamaan baik local, regional, maupun global. Sebagai unit kultur yang memiliki keaslian. Pesantren hadir dengan otonomi tradisi yang tinggi, unik, dan memiliki kekhasan tersendiri. Kekhasan tersebut kemudian menjadi modal sosial yang sangat mempengaruhi perjalanan pesantren dari masa ke masa. Salah satu modal sosial pesantren yang mewarnai karakter pesantren adalah kemandirian dan otoritas pesantren.

²⁰⁷ Abdul Wahid, *Pluralism Agama, Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik dan Dakwah*, Mataram: LPPIM UIN Mataram, hal. 16.

Kemandirian dan otoritas pesantren menjadikan pesantren tidak mudah dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal seperti situasi sosial, politik, dan keadilan global, termasuk di dalamnya kekuasaan. Kondisi demikian, bertahan cukup lama dalam tradisi pesantren. Dari sudut pandang etnografis-antropologis, pilihan kondisi, keadaan dan lingkungan berkembangnya pesantren selalu memilih tempat dan jarak yang jauh dengan pusat kekuasaan dan hiruk pikuk sosial politik yang ada. Karena itu topografi pesantren awal mula kehadirannya selalu berada pinggir-pinggir kota atau jauh dari tempat keramaian.

Meskipun pada kondisi sekarang ini, keadaan tersebut telah mengalami banyak perubahan. Salah satu perubahannya adalah pada beberapa kasus seperti keterlibatan pesantren secara aktif dalam kancah politik nasional maupun daerah. Keterlibatan atau dilibatkan pesantren dalam dunia politik praktis ini adalah awal terjadinya persentuhan dunia pesantren dengan “dunia luar.” Persentuhan ini kemudian membawa pesantren baik secara langsung maupun tidak langsung, memberikan respon terhadap fenomena sosial politik yang berkembang akhir-akhir ini. Misalnya isu keterlibatan pesantren dalam persoalan radikalisme, keikutsertaan pesantren dalam aktivitas 212, respon pesantren terhadap

persoalan politik global, dan termasuk isu polarisasi gerakan kelompok keagamaan seperti HTI, JAD, JAS, dan JAT,

Seperti pandangan KH. Oddi Rosyihuddin/Pengasuh Pesantren Darul Qolam menanggapi atas kemunculan kelompok Islam seperti Jamaah Ansharut Daulah dan Jamaah Ansharut Tauhid. Menurut KH. Oddi Rosyihuddin kemunculan kelompok tersebut disebabkan adanya rasa ketidakpuasan kepada yang mengurus negara ini. Coba diurus dengan benar pasti enggak ada yang protes.²⁰⁸

Ketidakpuasan ini tentu banyak variannya, tetapi jika merujuk pada faktor pendorong kemunculan kelompok-kelompok Islam di atas, salah satunya disebabkan oleh ketidakpuasan terhadap rasa keadilan yang ada. Berdasarkan survey Wahid Foundation tentang intoleransi dan radikalisme sosial keagamaan, menyebutkan bahwa jika mayoritas muslim Indonesia merasa kelompok mereka tidak diperlakukan tidak adil oleh kelompok lain 72,1%.²⁰⁹ Dari sisi ini cukup terlihat bahwa perasaan alienatif di kalangan muslim masih cukup besar.

²⁰⁸ Wawancara, KH. Oddi Rosyihuddin/Pengasuh Pesantren Darul Qolam, Kamis, 19 Agustus 2019

²⁰⁹ Alam M. Djafar, *Intoleransi, Memahami Kebencian dan Kekerasan Atas Nama Agama*. Pen. Kompas Gramedia. Hal. 112

Perasaan alienatif yang ditimbulkan oleh rasa ketidakadilan ini jauh lebih berpotensi melahirkan aksi bernuansa ekstrim ketimbang perasaan alienatif yang ditimbulkan oleh faktor ekonomi dan lainnya. Seperti rasa ketidakadilan global yang dialami oleh beberapa komunitas Islam di berbagai belahan dunia seperti kasus kelompok Islam Palestina, Rohingya, Suria, Uighur, Xinjiang dan lainnya, pada skala tertentu ketidakadilan global tersebut dapat bertransformasi menjadi ketidakadilan lokal.

Indikator sederhana dari adanya transformasi yang dimaksud adalah lahirnya rasa empati global dan jihad global yang diwujudkan dalam bentuk demonstrasi mendukung Palestina atau unjuk rasa dan mengecam Israil yang dilakukan oleh sebagian muslim di Indonesia. Ketidakuasan yang dialami dalam waktu yang lama dengan intensitas tinggi berpotensi menjadi bom waktu yang setiap saat dapat meledak kapa saja.

Meskipun perasaan alienatif yang ditimbulkan oleh rasa ketidakadilan dapat terjadi pada pesantren apapun, kapanpun, dan di manapun. Akan tetapi banyak juga pesantren yang diteliti, tidak ikut terpengaruh oleh kondisi sosial politik keagamaan yang terjadi di luar pesantren. Seperti yang terungkap dalam hasil penelitian terbaru yang dilakukan oleh

CSRC 2019 di delapan provinsi menunjukkan bahwa mayoritas pesantren (pesantren dalam pengertian sebagai lembaga pendidikan tradisional) terkesan menarik diri atau *acuh tak acuh* terhadap isu-isu sosial politik keagamaan terkini. Termasuk dalam persoalan isu-isu radikalisme dan terorisme.

Ketidakpedulian atau *acuh tak acuh* pesantren terhadap isu-isu sosial politik keagamaan terutama isu terkait dengan radikalisme dan terorisme ini dapat diukur dengan menggunakan konsep dan model resiliensi (ketahanan) pesantren maka sebagian pesantren berada pada level *business as usual*, dimana pesantren lebih banyak mengambil sikap “tidak mau tahu dan tidak melakukan apapun” terhadap perkembangan isu-isu sosial politik keagamaan baik dalam negeri maupun luar negeri. Meskipun demikian tidak berarti pesantren memiliki sikap anti atau menutup diri dari perkembangan isu-isu tersebut.

Terkait dengan isu-isu keadilan sosial, keadilan global, dan kekerasan, beberapa pesantren dalam penelitian ini memiliki perbedaan pandangan. Namun secara umum dapat disimpulkan bahwa mereka lebih banyak menyoroti sumber ketidakadilan global dan kekerasan. Misalnya terkait dengan

kekerasan, menurut Ust. Adi Aliansyah (Guru Senior Pondok Pesantren Ishlahuddiny) bahwa:

“Inisiatif pihak pesantren mengkritisi tindakan bom bunuh diri, jihad qital, makar dsb. Kami lebih intens dalam internal ponpes sendiri dengan memperkuat pemahaman santri tentang nilai-nilai keislaman itu harus kita sebarkan konsep kedamaian dan kita harus ajarkan tentang nilai-nilai pluralitas, bahwa pada dasarnya tidak bisa memaksakan setiap individu itu seperti kita. Jangankan orang di luar islam, orang dalam islam pun kalau tidak mau yah, jangan dipaksakan apalagi melakukan penyerangan dan lain sebagainya.”²¹⁰

Pandangan tersebut menunjukkan bahwa kekerasan yang berupa bom bunuh diri dan sejenisnya tidak mendapatkan simpatik dari pesantren. Bahkan pesantren mengajukan keberatan atas tindakan-tindakan tersebut. Dari argumen tersebut terlihat bahwa ada perbedaan ideologi dan pemahaman agama antara pesantren dengan kelompok-kelompok yang melakukan aksi-aksi kekerasan.

Lebih jauh Ust. Kaharuddin (Pimpinan/Direktur Pondok Pesantren Al Ikhlas) memberikan argumentasi bahwa:

“ideologi radikalisme seperti fenomena ISIS, HTI, JAD, JAD dll. Sebenarnya ini kan banyak hal juga yang mempengaruhinya, kalau kita lihat dalam al-Qur’an kan memang ada. Akan tetapi bisa jadi, oleh kelompok-kelompok tersebut dipahami dalam arti yang lain.

²¹⁰ Wawancara, Ust. Adi Aliansyah (Guru Senior Pondok Pesantren Ishlahuddiny), Rabu, 18 September 2019

Misalnya memahami perintah bahwa ummat Nabi Muhammad yang harus *Assiddah Walulkuffar Ruhanna Abbainahum* artinya tegas terhadap orang yang kafir, kasih sayang terhadap sesama mukmin. Tapi terkadang ada yang memahami *Assiddah Walulkuffar* berarti keras. Padahal kita harus dapat membedakan keras dengan tegas itu berbeda. Kita memegang teguh untuk melakukan sesuatu hal maka itu yang disebut dengan ketegasan. Tegas di atas prinsip. Berbeda dengan keras, jika kita melihat ada hal, ucapan, atau aktifitas yang tidak kita setujui, lalu kemudian kita melakukan tindakan kekerasan maka itu disebut keras. Karena itu, maka kelompok-kelompok tersebut mestinya memahami bahwa agama itu sudah pasti benar tapi pemahaman atas keagamaan itu sendiri bisa jadi benar bisa jadi salah dengan demikian pemahaman agama akan lebih terbuka.”²¹¹

Menyadari fenomena beberapa kelompok masyarakat yang terpapar radikalisme dan kekerasan atas nama agama, beberapa pesantren dalam penelitian ini mengambil beberapa langkah pertahanan diri sebagai bentuk antisipasi terhadap fenomena tersebut. Seperti yang dilakukan oleh salah satu pesantren dalam penelitian ini yang berafiliasi dengan Muhammadiyah berikut ini.

Ustadz Kaharudin dari Pesantren al Ikhlas menegaskan bahwa “bentuk upaya yang dilakukan, *pertama*, pemahaman keagamaannya yang terlebih dahulu diluruskan dan diperkuat.

²¹¹ Wawancara, Ust. Kaharuddin (Pimpinan/Direktur Pondok Pesantren Al Ikhlas), Rabu, 28 Agustus 2019

Kedua, jika ada terlihat potensi santri yang cenderung pada hal-hal yang berbau kekerasan maka potensi itu harus disalurkan pada olahraga yang menjadi minat santri tersebut seperti pencak silat, boxing, dan sejenisnya. Jika kekerasan disebabkan karena alasan menegakkan amar ma'ruf nahi mungkar, maka amar ma'aruf nahi mungkar harus mengutamakan nilai-nilai kesantunan. Karena bagaimanapun kita ini hidup di negara yang memiliki aturan, karena itu ketika kita tidak benar-benar bisa mencegah nahi mungkarnya, seperti kemaksiatan maka harus serahkan pada pemerintah. Tidak harus kita melakukan tindakan-tindakan yang anarkis dan lainnya."²¹²

Pada aspek-aspek tertentu dalam isu keadilan sosial, keadilan global, dan kekerasan, terkadang membuat pesantren menjadi ambigu dalam memahaminya. Misalnya ustadz Agus Yusuf Pimpinan pesantren Darul Arqom, Garut, tidak setuju dengan sistem demokrasi. Meskipun tidak jelas argumentasi yang dibangun, namun argumentasi tersebut cukup bertentangan dengan ustadz lainnya yang ada di pesantren tersebut. Seperti yang diakui oleh Ahmad Hidayat (Guru Senior) pada ponpes Darul Arqom, Garut yang mengatakan

²¹² Wawancara, Ust. Kaharuddin (Pimpinan/Direktur Pondok Pesantren Al Ikhlas), Rabu, 28 Agustus 2019

bahwa “*Dalam hal ini saya pribadi kurang dengan sepakat dengan HTI, cukup dengan demokrasi saja*”.²¹³

Apalagi pesantren Darul Arqom rutin setiap tahun mengirimkan santrinya mengikuti pertukaran pelajar ke Amerika untuk program perdamaian antar pemeluk agama yang berbeda. Bahkan pada 2018 diadakan kegiatan jambore pelajar dari beragam agama di pesantren ini. Kondisi tersebut menunjukan adanya ambiguitas argumentasi dari pimpinan ponpes Darul Arqom sebelumnya.

Tidak hanya itu, ambiguitas yang ditunjukkan dari pernyataan pimpinan Pesantren Darul Arqom, Garut, tersebut juga terlihat pada perbedaan narasi dan respons beliau terhadap kasus bom bunuh diri. Bagi ustadz Ahmad Hidayat di Pesantren Darul Arqom, Garut, bahwa cara-cara kekerasan seperti bom bunuh diri tidak mereka setuju, tetapi Pimpinan pesantren menganggap bisa memahami alasan kelompok radikal melakukannya. Menurutnya, perlu ada kelompok yang seperti itu ketika negara tidak bisa memberikan keadilan. Beliau memberi contoh perusakan tempat-tempat maksiat di hotel yang dilakukan oleh FPI beralasan karena negara tidak bisa menghapuskannya, terutama di bulan Ramadhan.

²¹³ Wawancara Ahmad Hidayat (Guru Senior) pada ponpes Darul Arqom, Garut, Senin, 26 Agustus 2019

Berdasarkan pandangan ini, Pimpinan Pesantren Darul Arqom, Garut, melihat bahwa rasa ketidakadilan cenderung dihadirkan oleh negara, terutama dalam mendengarkan dan merespons aspirasi sebagian masyarakat terkait dengan penutupan tempat maksiat di bulan puasa. Tafsiran lain dari argumentasi tersebut adalah seakan perilaku bom bunuh diri sebagian kelompok keagamaan tersebut dapat dibenarkan selama untuk melawan ketidakadilan negara.

Disamping itu, ustadz Ahmad Hidayat menolak keberadaan dan aktifitas organisasi radikal seperti ISIS, JAT/JAD, dan HTI karena itu Pesantren Darul Arqom terus berupaya membangun ketahanan santri dari pengaruh radikalisme dengan mengajarkan al-Qur'an dan hadis kepada santri. Menurut mereka, pemahaman yang benar terhadap kedua sumber otoritatif umat Islam tersebut akan menjauhkan para santri dari radikalisme. Bagi mereka, kelompok radikal tidak memahami keduanya secara utuh. Karena itu, ustadz Ahmad Hidayat menolak amar makruf nahi munkar dengan cara-cara kekerasan seperti *sweeping*, persekusi, penutupan rumah ibadah, dan ormas-ormas garis keras seperti FPI.

Diskursus narasi-narasi global yang muncul terkait aliran dan faham ekstrem keagamaan semacam ISIS dan apa yang melatarbelakanginya kurang menjadi isu dan wacana

yang didiskusikan baik di kalangan ustadz maupun santri. Karena itu, ketidakadilan global tidak menjadi faktor dominan bagi pesantren untuk mengambil suatu tindakan atau reaksi yang konfrontatif.

Pada sisi lain, isu ketidakadilan baik nasional maupun global mendorong beberapa ustadz yang ada di Pesantren As-Salam Bima yang berafiliasi salafi jihadi, seperti ustadz Muhajir dan ustadz Abu Jaber cukup intens melakukan kritik dan menyuarakan ketidakadilan sosial dan kegagalan pemerintah selama ini. Pada saat yang sama para ustadz ini dengan lantang menawarkan *syari'at Islam* sebagai solusi atas kegagalan hukum yang sedang terjadi. Ini semua disampaikan secara terbuka di mimbar-mimbar masjid dan kelompok pengajian-pengajian di dalam ataupun di luar *maktab*. Hal yang paling dominan disoroti oleh mereka adalah kondisi umat Islam atau masyarakat Islam yang dizhalimi oleh kaum-kaum kafir. Baik yang terjadi di luar negeri seperti di Palestina, Irak, Afganistan, Libia, India, Afrika, Philipina, Burma, maupun dalam negeri seperti kasus-kasus SARA di tanah air.

Seperti penjelasan Ustadz Jaber dari Pesantren As-Salam dan Al-Madinah, Bima, berikut ini:

“Saat ini umat Islam dizhalimi di mana-mana, orang-orang kafir dan *thagut* sekarang ini dengan semena-mena

menangkap dan menindas umat Islam lantaran kita berbicara tentang *syari'at Islam*. Kita tidak akan mendapatkan keadilan karena pasti hukum-hukum yang dibuat akan berpihak pada kaum kafir. Begitu juga negara ini semakin jauh dari agama Allah Swt, akibatnya mereka menggunakan hukum-hukum *thagut*, faktanya sampai saat ini negara ini masih banyak menggunakan hukum-hukum Belanda”²¹⁴.

Perasaan ketidakadilan global ini kemudian pada level dan momen tertentu menghadirkan rasa empati terhadap sesama muslim, lalu kemudian rasa empati itu, baik yang dilakukan secara sengaja atau tidak mengkrystal menjadi satu gerakan yakni *Global Islamic Brotherhood Movement*. Gerakan tersebut mendapatkan spirit dan legitimasi secara teologis dari perintah agama Islam, bahwa Muslim itu adalah bersaudara, ibarat satu tubuh. Bila ada satu bagian tubuh yang sakit maka bagian tubuh yang lain ikut merasakan sakit. Atas dasar inilah kemunculan gelombang kelompok-kelompok Islam masuk dan terlibat dalam wilayah-wilayah yang dianggap konflik selama ini, seperti al Qaeda dan kelompok global jihadi lainnya yang muncul ketika konflik terjadi di Afganistan beberapa tahun yang lalu.

Pada konteks Nasional, sikap radikal destruktif yang muncul di kalangan kelompok Islam militan, merupakan

²¹⁴ Wawancara dengan Ustadz Jaber, Pengurus sekaligus ustadz pada Ponpes As-Salam dan Al-Madinah, Bima, 2 Juli 2019.

bentuk reaksi atau respon terhadap situasi sosial politik nasional dan global. Seperti situasi ketidakadilan hukum dan ketidakpuasan terhadap tatanan hukum yang ada di tanah air pada satu sisi dan keinginan yang besar dari para kelompok militant tersebut untuk menegakkan kebenaran menurut Islam yang mereka pahami, pada sisi yang lain. Kondisi ini sering memicu terjadinya frustrasi sosial di kalangan internal kelompok militan yang kemudian berujung pada tindakan ekstrem. Terkait dengan hal ini Ustadz Jaber dari Pesantren As-Salam, Bima, mengatakan bahwa:

“Sejak masa reformasi masyarakat Islam menginginkan adanya perubahan, karena adanya keterbukaan pasca reformasi tersebut sebagian besar umat Islam menginginkan syariat Islam, seperti Aceh, Solo, karena ini dianggap suatu langkah maju, maka terbukalah mata pemerintah. Dengan pertama kali bom Bali, mulai dibuat Undang-Undang anti teror. Mulai hal ini pemerintah menyadari bahwa musuh pemerintah itu adalah dari dalam yakni Islam itu sendiri. Mulailah pemerintah menekan Islam. Keterbukaan ini membuat umat Islam semangat menjalankan syariat Islam, *pertama* karena melihat Undang-Undang yang dijalankan oleh pemerintah adalah Undang-Undang peninggalan Belanda tidak mampu menyelesaikan masalah. *Kedua* banyak umat Islam didzalimi padahal mayoritas, banyaklah pembunuhan, dan penangkapan umat Islam berkali-kali, akhirnya kejadian

penangkapan ini merebak kemana-mana, inikan tidak adil, akhirnya muncul dendam”²¹⁵

Persoalan-persoalan di atas, cenderung dilihat dan dipahami secara emosional dan reaktif oleh ustadz di pesantren As-Salam Bima. Akibatnya, fenomena-fenomena tersebut secara tidak langsung menjadi pemicu berkembangnya cara pandang dan sikap keagamaan yang radikal sebagai bentuk dari resistensi terhadap realitas yang ada. Pola pendidikan di pesantren as Salam tidak jarang dibangun atas dasar kondisi di mana para ustadz yang secara psikologis dan sosial mengalami disharmoni. Disharmoni yang dimaksud adalah terjadi ketimpangan antara apa yang dipahami sebagai kebenaran oleh para ustad tersebut, bertentangan dengan realitas yang dihadapi. Kondisi ini sangat rentan melahirkan sikap yang reaktif, subjektif, emosional, dan bahkan ekstrem.

Dengan nada “menyimpulkan” pendapat para ustadz dari Pesantren As-Salam, Bima, yang sedang diwawancarai, pandangan yang kritis terhadap kondisi sosial politik saat ini juga diungkapkan oleh Ustadz Muhajir, Pimpinan Pesantren As-Salam, Bima. Ia menegaskan bahwa: “para ustadz ini, berpendapat bahwa bangsa Indonesia sekarang, hampir di

²¹⁵ Wawancara dengan Ustadz Jaber, Pimpinan Pesantren as-Salam, Bima, 19 September 2019.

setiap elemennya sedang dalam keadaan rapuh dan rusak. Baik itu dalam aspek politik, ekonomi, budaya, sosial, maupun agama. Para pemimpin dan sistem negara hari ini terlihat tidak mampu mencegah atau menghapus kasus korupsi dan kejahatan-kejahatan lainnya karena disebabkan tidak menggunakan hukum Islam”.²¹⁶ Pernyataan pimpinan Pesantren as-Salam, Bima, ini menunjukkan bahwa ada keinginan yang sangat kuat dari beberapa ustadz dari Pesantren As-Salam, Bima, menawarkan ideologi alternatif yang diyakini kebenarannya, yakni Islam.

Intisari dari delapan pesantren yang diteliti terkait dengan argumentasi terhadap isu keadilan sosial, ketidakadilan global, dan kekerasan, secara umum terbagi menjadi dua hipotesa. Pertama pesantren yang secara politis dekat dengan pemerintah justru cenderung tidak terlalu peduli dengan isu-isu tersebut. Seperti pesantren yang afiliasi dengan NU, NW, dan Salafi Wahabiyah. Meskipun sikap ketidakpedulian ini pun tidak mewakili keseluruhan pesantren sebagai lembaga pendidikan tapi faktanya dalam satu pesantren pun para ustadz berbeda argument dan sikap terkait dengan isu-isu tersebut. Kedua, pesantren yang sejak awal secara politis cenderung berseberangan dengan pemerintah seperti pesantren yang

²¹⁶ Ibid, Wawancara, 27/07/2019.

berafiliasi pada Salafi Jihadi, Hidayatullah, dan Persis justru lebih pro aktif dalam menyikapi isu keadilan sosial, ketidakadilan global, dan kekerasan. Karena itu kelompok-kelompok ini sangat kuat menyerukan isu-isu ketidakadilan yang terjadi selama ini.

Model Resiliansi Pesantren

Radikalisme Islam yang melatarbelakangi gerakan terorisme merupakan salah satu masalah yang kini dihadapi oleh negara-negara di Asia Tenggara, terutama Indonesia.²¹⁷ Radikalisme merupakan ancaman bagi demokrasi, perdamaian, keamanan, kenyamanan, toleransi, dan kerukunan umat beragama. Radikalisme tidak hanya ada dalam pikiran pemeluk agama tetapi telah mewujudkan dalam sejumlah aksi nyata. Pelakunya tidak hanya pemeluk agama tertentu tetapi biasa siapa saja.

Bom bunuh diri di Indonesia dilakukan di kafe, hotel, dan pos polisi bahkan di rumah ibadah, mengakibatkan korban luka-luka dan meninggal dunia. Korbannya tidak hanya satu pemeluk agama tertentu tetapi beragam agama. Bagi pelaku,

²¹⁷ Wawan H. Purwanto, *Terorisme Undercover: Memberantas Terorisme hingga ke Akar-akarnya, Mungkinkah?* (Jakarta: CMB Press, 2007), hlm. 15

tindakan radikal dan ekstrim itu merupakan jihad yang balasannya adalah surge dan bidadari. Aksi kekerasan mereka tidak terbatas pada orang-orang yang tidak seagama dengan mereka, tetapi juga ditujukan kepada anggota-anggota komunitas mereka sendiri yang mengikuti cara berpikir lain.²¹⁸ Motif kekerasan atau bom bunuh diri beragam, mulai dari agama, ekonomi, politik, keamanan, hingga keadilan. Apa pun motifnya, sejatinya semua agama yang mengandung ajaran moral yang luhur tidak membenarkan kekerasan. Apalagi menghilangkan nyawa manusia. Islam menghargai kehidupan dan nyawa manusia, bahkan satu nyawa sekalipun. Sebagian para pelaku atau teroris merupakan alumni pesantren. Akan tetapi tidak semuanya terpapar radikalisme saat berada di pesantren melainkan di luar pesantren. Sedikit sekali pesantren di Indonesia yang jelas dan tegas mengajarkan radikalisme dan ekstremisme kepada santrinya.

Salah satu bentuk pendidikan keagamaan di Indonesia yang mendapat sorotan tajam setelah terjadinya beberapa aksi radikal mengatasnamakan agama adalah pesantren.²¹⁹

²¹⁸ Akbar S. Ahmed, *Islam sebagai Tertuduh*, (Bandung: Arasy Mizan, 2004), hlm. 195.

²¹⁹ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995)

Pesantren sebagai institusi keagamaan sebenarnya tidak didirikan untuk melahirkan radikalisme. Pesantren bertugas untuk mencetak kader-kader ulama yang berpengetahuan luas.²²⁰ Sekalipun radikalisme dan ekstrimisme sudah nyata sebagai ancaman Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Pancasila, tidak semua lembaga pendidikan: sekolah dan madrasah, termasuk pesantren, merasa memiliki tanggung jawab menangkal tumbuhnya bibit radikalisme. Misalnya, dalam bentuk program deradikalisasi atau membangun resiliensi pesantren terhadap radikalisme dan ekstrimisme. Pesantren tidak cukup hanya setuju dan terlibat dalam upaya-upaya pemerintah dan LSM dalam mewujudkan toleransi antar umat beragama, tetapi perlu mendesain program resiliensi berbasis kepesantrenan. Singkatnya, pesantren aktif dan proaktif dalam upaya deradikalisasi.

Memang santri di pesantren secara umum tidak melakukan ekstremisme tetapi setelah keluar pesantren tidak ada jaminan mereka tidak melakukannya. Pengaruh ajaran-ajaran di luar pesantren yang tidak terdeteksi oleh kiyai dan ustaz memengaruhi pemikiran, ucapan, dan tindakan santri atau alumni pesantren. Karena itu, pesantren idealnya tidak

²²⁰ Abdurrahman Wahid, "Pondok Pesantren Masa Depan", dalam Marzuki Wahid, dkk. (ed.), *Pesantren Masa Depan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 16

tinggal diam menghadapi narasi dan bahaya radikalisme, melainkan melakukan upaya terstruktur pencegahan bahaya ekstrimisme. Berdasarkan riset di delapan (8) provinsi, di 41 pesantren, berikut peta kategorisasi model resiliensi pesantren terhadap narasi radikalisme dan ekstrimisme. Model ini diadaptasi dari konsep respon masyarakat terhadap bencana alam karena tidak ada model khusus terkait radikalisme.

Tidak Melakukan Apa-apa (*Business as Usual*)

Pesantren pada model ini memiliki ciri atau indikator sebagai berikut. 1. Tidak menyadari bahaya radikalisme dan ekstremisme. 2. Tidak mendeteksi paham keagamaan santri dan ustaz. 3. Tidak memiliki kurikulum dan ekstra kurikulum anti radikalisme. 4. Tidak memiliki program anti radikalisme. 5. Tidak pernah mengikuti kegiatan tentang radikalisme dari luar pesantren. 6. Tidak pernah mengadakan kegiatan di dalam maupun di luar pesantren yang terkait dengan toleransi atau radikalisme.

Dari semua pesantren yang diriset, semuanya tidak ada yang masuk ke dalam model ini. Semua pesantren menyadari bahaya radikalisme dan ekstremisme terhadap keutuhan NKRI, perdamaian, dan harmoni agama. Tidak ada pesantren yang menganggap bahwa radikalisme dan ekstremisme

dibenarkan dalam Islam. Meskipun demikian, mereka tidak menindaklanjutinya dengan aksi nyata gerakan anti radikalisme di kalangan pesantren.

Bertahan (*Survive*)

Pesantren model ini memiliki ciri atau indikator sebagai berikut. 1. Menyadari bahaya radikalisme dan ekstrimisme. 2. Mengetahui sikap keberagamaan santri dan ustaz. Sama seperti model pertama, pesantren ini memiliki ciri poin 3 sampai 6 di atas. Akan tetapi mereka merasa yakin mampu mengatasi bahaya radikalisme berdasarkan modalitas yang dimiliki pesantren seperti pengajaran Alquran dan hadits yang komprehensif, serta kitab-kitab kuning (*turats*). Mereka pasif dalam melawan narasi radikalisme dan ekstrimisme. 1. Pesantren tidak berinisiatif membuat program anti radikalisme melalui seminar, pelatihan, atau jambore. 2. Kurikulum pesantren tidak secara khusus membicarakan narasi radikalisme dan ekstrimisme. Misal jihad, HTI, Ahmadiyah, dan Syiah.

Pesantren fokus pada pendidikan pesantren. Tidak hanya pasif pada persoalan radikalisme, pesantren juga tidak mau terlibat dalam persoalan politik dalam arti dukung mendukung pasangan capres atau parpol tertentu pada pemilu

2019 kemarin. Akan tetapi, mereka tidak menolak keikutsertaan dalam kegiatan-kegiatan yang terkait dengan anti radikalisme yang berasal dari lembaga swadaya masyarakat atau pun dari pemerintah. Pesantren melibatkan santri dan ustaz dalam kegiatan seputar tema radikalisme dan toleransi beragama yang dilaksanakan di dalam maupun di luar negeri. Pesantren Modern Darul Muttaqin Bogor dan Pesantren Darul Arqom Garut mengirim ustaznya mengikuti kegiatan terkait radikalisme. DA Garut bahkan mengirimkan santrinya setiap tahun mengikuti kegiatan pemuda dan perdamaian. DA Garut juga pernah dijadikan lokasi kegiatan tersebut, dimana beberapa pesertanya adalah siswi nonmuslim dari Amerika. Pesantren Yafidh Bekasi dan Darul Arqom Garut mengadakan seminar tentang radikalisme. Yafidh bekerjasama dengan kepolisian dan TNI, dan Darul Arqom mengundang mantan napi teroris.

Pesantren Darul Ulum Lido Bogor pernah memiliki ustaz yang tidak mau hormat pada bendera merah putih saat upacara. Setelah diajak dialog oleh para ustaz, pada akhirnya ustaz tersebut mau hormat terhadap bendera merah putih. Di Pesantren Yafidh ada wali santri yang mantan napi teroris (napiter). Anaknya mondok selama enam tahun. Komunikasi ustaz dan orangtua santri tersebut berjalan dengan baik. Dia

menerima pandangan keislaman pesantren yang mengakui Pancasila dan NKRI. Betul bahwa pesantren mengadakan kegiatan anti radikalisme, tetapi semua itu hanya dilakukan secara spontanitas, tidak terstruktur atau bukan merupakan upaya serius dalam menangkal bahaya radikalisme yang bisa menasar santri dan ustaz. Mayoritas pesantren bahkan cenderung pasif dalam membangun resiliensi terhadap radikalisme. Akan tetapi bukan berarti pesantren (santri dan ustaz) rawan atau rentan terhadap bahaya radikalisme.

Modalitas Resiliensi Pesantren

Pesantren yang tidak memiliki program anti radikalisme bukan berarti mereka rentan terhadap radikalisme. Buktinya, pesantren tidak menolak program pemerintah atau lembaga swadaya masyarakat terkait radikalisme atau ekstrimisme. Pesantren merasa cukup memiliki modalitas yang kuat dalam menangkal radikalisme.

Pesantren memiliki modalitas resiliensi terhadap isu radikalisme dan ekstrimisme ditinjau dari aspek-aspek berikut: pembelajaran, isu jihad, moderasi dan toleransi, kebangsaan, kelompok keagamaan, dan figur. Modalitas ini diambil dari wawancara dengan sejumlah narasumber pesantren di Aceh,

Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Sulawesi Selatan, dan Kalimantan Selatan.

Pembelajaran

Praktik pembelajaran di pesantren menunjukkan ketahanan dalam menangkal impiltrasi radikalisme dan ekstrimisme di kalangan santri dan ustaz. Modalitas pesantren dalam aspek pembelajaran terlihat dari indikator-indikator berikut ini.

1. Melahirkan seorang muslim atau alumni yang moderat
2. Kurikulum Kemenag anti radikalisme
3. Buku-buku Islam kiri atau radikal dilarang
4. Aswaja menolak radikalisme
5. Mengajarkan toleransi terhadap pemeluk agama lain
6. Mengajarkan cinta tanah air
7. Mengajarkan nasionalisme dan menghormati pemimpin melalui mata pelajaran PPKn (Pendidikan Kewarganegaan)
8. Mengajarkan santri tunduk pada pemimpin dan tidak mencaci pemerintah
9. Tidak mengajarkan radikalisme atau kekerasan
10. Menumbuhkan budaya kritis melalui muhadarah
11. Mendiskusikan masalah kontemporer seperti: bom bunuh diri, radikalisme, HTI, dan ISIS di tingkat Aliyah, setahun 2 kali atau setiap semester satu kali
12. Meliburkan santri saat pemilu 2019
13. Melarang santri membawa hp agar mereka tidak terpengaruh konten Islam yang radikal atau ekstrimis.

Pesantren didirikan dengan tujuan melahirkan alumni yang menjalankan Islam atau paham keagamaan yang moderat. Tujuan ini lahir dari fenomena pemahaman keagamaan sebagian kecil muslim yang radikal dan ekstrim. Dengan harapan mereka dapat menyebarkan ajaran Islam yang damai dan toleran. Pendidikan Islam itu komprehensif dan tidak mendorong tumbuhnya chauvinisme keagamaan.²²¹

Pembelajaran pesantren mendukung moderasi beragama di kalangan pesantren melalui kurikulum pendidikan agama dari Kementerian Agama yang anti radikalisme. Kemenag menerbitkan buku *Islam Rahmatan Lil'alam* yang disebarkan ke madrasah dan pesantren. Kemenag juga pada 2019 ini akan menghapus materi perang dalam buku-buku pendidikan agama Islam. Kemenag bahkan meluncurkan buku *Moderasi Beragama*.

Disamping itu, pesantren melarang santri membaca buku-buku Islam kiri atau radikal. Termasuk sebagian pesantren melarang santri membawa hp agar tidak terpengaruh ajaran Islam radikal. Kalangan pesantren bahkan meyakini bahwa *manhaj ahlussunnah waljamaah* yang dianut pesantren menjadi benteng atau resiliensi radikalisme.

²²¹ Akbar S. Ahmed, *Islam sebagai Tertuduh*, (Bandung: Arasy Mizan, 2004), hlm. 244

Pesantren tidak mengajarkan radikalisme dan kekerasan, tetapi mengajarkan toleransi terhadap pemeluk agama lain, mengajarkan cinta tanah air, mengajarkan nasionalisme dan menghormati pemimpin melalui mata pelajaran PPKn (Pendidikan Kewarganegaraan) dan mengajarkan santri tunduk pada pemimpin dan tidak mencaci pemerintah.

Dalam praktik, pesantren menumbuhkan budaya kritis santri dan ustaz melalui kegiatan muhadarah. Pesantren mendiskusikan masalah-masalah kontemporer seperti: bom bunuh diri, radikalisme, HTI, dan ISIS di tingkat Aliyah, setahun 2 kali atau setiap semester satu kali.

Pembelajaran diliburkan pada saat pemilu 2019 menunjukkan komitmen pesantren pada proses demokrasi dan segala hasilnya, seperti presiden, wakil presiden, anggota DPR, DPD, dan DPRD. Hal ini tidak mungkin terjadi ketika pesantren tidak menerima konsep demokrasi.

Isu Jihad

Jihad dijadikan sebagai ideologi gerakan radikalisme. Ada teori lain yang menghubungkan jihad dengan ekonomi.²²² Kiyai, pengasuh, ustaz, dan santri pesantren memaknai jihad

²²²Loretta Napoleni, *Modern Jihad: Tracing behind the Terror Network*, (London: Pluto Press, 2003), hlm. 203-205.

dalam konteks yang menunjukkan resiliensi mereka terhadap radikalisme. Menurut mereka, jihad di masa ini bukan perang fisik atau mengorbankan nyawa seperti pada zaman Rasulullah Saw. dan para sahabat.

Mereka tidak setuju Islam disebut sebagai agama perang. Berikut adalah beberapa pendapat mereka terkait konsep jihad.

1. Jihad dengan pena.
2. Jihad memperbaiki diri atau melawan hawa nafsu.
3. Jihad dengan harta atau ekonomi.
4. Jihad dengan pikiran.
5. Jihad dengan salat malam.
6. Jihad dengan mengisi pengajian-pengajian.
7. Jihad itu dalam bidang pendidikan.
8. Jihad itu belajar.
9. Jihad itu menuntut ilmu agama.
10. Jihad adalah perang gagasan (*gozwul fikri*).

Kalangan pesantren memaknai jihad bukan dengan pergi ke medan perang membela kaum muslimin di Palestina, Suriah, atau Afganistan. Bagi mereka, jihad memiliki banyak dimensi. Jihad dengan kemampuan berpikir. Seorang muslim yang memiliki pemikiran atau gagasan yang cemerlang

tentang keislaman, ilmu, dan keumatan serta kebangsaan, kemudian menemukan solusi atas masalah-masalah di dunia ini bisa disebut dengan mujahid.

Seorang muslim yang memiliki harta dan menggunakannya untuk sedekah, wakaf, zakat, dan infaq, disebut mujahid. Memberikan sebagian harta untuk kepentingan umat atau orang lain tidak semudah membalik telapak tangan. Tidak semua orang muslim mampu melakukannya. Karena itu, pelakunya pantas disebut mujahid.

Seorang muslim yang rajin menjalankan salat sunah seperti salat malam bisa disebut mujahid. Ketika sebagian besar muslim dalam keadaan tertidur, mereka bangun di sepertiga malam untuk menjalankan ibadah salat malam atau salat tahajud.

Jihad dalam bidang pendidikan, di antaranya mendirikan pesantren, mengajar, belajar ilmu agama, dan belajar dengan giat dan tekun. Para kiyai dan ustaz yang mengajar dengan ikhlas di pesantren merupakan mujahid. Demikian pula seorang guru di sekolah atau madrasah. Seorang santri yang belajar ilmu agama dan umum dengan sungguh-sungguh termasuk ke dalam mujahid. Demikian pula seorang siswa di sekolah atau madrasah.

Terakhir, jihad melawan hawa nafsu. Sebagaimana dalam hadits dikatakan bahwa jihad yang paling besar adalah jihad melawan hawa nafsu. Hawa nafsu cenderung pada keburukan dan pelanggaran perintah agama sehingga manusia yang mampu mengendalikannya pantas disebut seorang mujahid. Demikianlah, pesantren menafsirkan jihad dengan sangat luas.

Benih-benih dan akar munculnya tindak kekerasan dengan motif agama adalah pemahaman keagamaan yang bercorak literal-skriptural dan derivasinya, yaitu sikap sosial yang bersifat eksklusif dan apologetik.²²³

Corak pendidikan literal juga kurang peduli terhadap model pendidikan keagamaan yang bersifat substansial-esensial yang lebih menyentuh nilai-nilai moralitas keagamaan, bukan nilai-nilai instrumental atau teknikal dari pemikiran keagamaan.²²⁴

Ayat-ayat yang cenderung mengarah pada aksi kekerasan, seperti kafir/kufur, syirik, dan jihad, sering ditafsirkan apa adanya, tanpa melihat konteks sosiologis dan historisnya. Apa yang mungkin tersirat di balik “penampilan-

²²³ Charles J. Adams, “Islamic Religion Tradition”, dalam Leonard Binder, *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, (New York: John Wiley and Sons, 1976), hlm. 35-41

²²⁴ M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*, (Jakarta: PSAP, 2005), hlm. 90-94

penampilan tekstualnya” hampir-hampir terabaikan, jika bukan terlupakan maknanya. Dalam contohnya yang ekstrim, kecenderungan seperti ini telah menghalangi sementara kaum Muslim untuk dapat secara jernih memahami pesan-pesan Alquran sebagai instrumen ilahiah yang memberikan panduan nilai-nilai moral dan etis yang benar bagi kehidupan manusia.²²⁵ Al-Qur’an sebagai sumber yang paling otoritatif di dalam Islam memang sangat tergantung pada penafsiran pemeluknya.²²⁶ Islam tidak sekadar dipahami sebagai teks (*nash*), tetapi juga dipahami sebagai sejarah (*tarikh*) yang tidak menafikan ruang/tempat dan adat-istiadat.²²⁷ Persepsi tentang non-Muslim yang selalu memusuhi umat Islam, memberikan potensi yang besar bagi mereka untuk menuduh non-Muslim sebagai musuh yang mengancam eksistensi umat Islam, sehingga umat Islam harus siap melakukan jihad kepada mereka.²²⁸

²²⁵ Bahtiar Effendy, “Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik”, dalam M. Dien Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), hlm. Xvii

²²⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum al-Nash Dirasat fi Ulum Alquran*, (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993), hlm. 11

²²⁷ Abdul Jawab Yasin, *al-Sulthah fi al-Islam: al-'Aql al-Fiqhi al-Salafi baina al-Nash wa al-Tarikh*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, t.t.), hlm. 13

²²⁸ Khamami Zada, “Jihad: Memperebutkan Perang Suci”, dalam *Jurnal Ulumuna*, 2006.

Moderasi dan Toleransi

Kalangan pesantren menilai kekerasan tidak sesuai dengan ajaran Islam. Nilai-nilai Islam dan sejarah umat muslim menunjukkan sikap moderasi dan toleransi terhadap segala perbedaan, termasuk agama. Beberapa indikator yang disebutkan oleh kalangan pesantren adalah sebagai berikut.

1. Islam agama rahmatan lil alamin.
2. Islam agama damai.
3. Menerima perbedaan.
4. Hubungan baik dengan nonmuslim.
5. Toleransi terhadap nonmuslim.
6. Nonmuslim sebagai saudara.
7. Tidak setuju Islam garis keras, tapi Islam garis tengah atau moderat.
8. Tidak setuju radikalisme, bom bunuh diri, kekerasan tapi musyawarah, bilhikmah dan nasihat kebaikan.

Islam merupakan agama yang mengajarkan perdamaian di muka bumi ini. Ajaran Islam menyatakan perbedaan merupakan hukum alam agar manusia saling kenal satu sama lain. Menentang perbedaan agama, pemahaman agama, dan kepercayaan sama halnya menentang spirit Islam.

Komunitas pesantren memiliki hubungan baik dengan penduduk non muslim yang tinggal di sekitar pesantren. Toleransi beragama telah dipraktikkan oleh warga pesantren. Tidak hanya baik dalam hubungan sosial bahkan dalam praktik ekonomi seperti jual beli.

Pesantren berlangganan di toko bangunan milik non muslim adalah contoh yang dipraktikkan oleh Pesantren Yafidh di Bekasi. Menurut kiyai pesantren tersebut, non muslim di sekitar pesantren sudah seperti saudara mereka. Kiyai Pesantren Darul Ulum Lido Bogor menjalin hubungan baik dengan tokoh non muslim adalah contoh lainnya. Juga, Pesantren Darul Muttaqin secara rutin membagikan daging kurban kepada non muslim di sekitar pesantren.

Islam tidak mengajarkan kekerasan seperti bom bunuh diri tetapi musyawarah, saling menasihati, dan menyampaikan dakwah dengan cara hikmah atau bijaksana. Jangankan kekerasan fisik, dalam Islam seorang muslim harus menjaga lisannya agar tidak jatuh ke dalam ghibah yang bisa menyakiti sesama muslim. Ke dalam sesama muslim, Islam mengajarkan untuk saling menjaga atau menutupi keburukan. Sedangkan terhadap non muslim, Islam jelas meminta seorang muslim untuk toleran.

Cara pandang terhadap agama (Islam) bisa dikategorikan ke dalam tiga hal: eksklusif, inklusif, dan pluralis. Pada cara pandang yang inklusif, seseorang akan cenderung menerima perbedaan, meskipun tidak sependapat

dengan kebenaran orang lain, yakni sikap menerima yang toleran akan adanya perbedaan.²²⁹

Pada sikap inklusif, tidak muncul kecurigaan dan permusuhan, melainkan akomodasi.²³⁰ Kelompok inklusif mengharapkan dialog dan harmoni dan mereka menyadari adanya sebuah kehidupan manusia yang lebih luas.²³¹ Dalam paham pluralis, ada kesediaan untuk menerima klaim kebenaran dari agama lain (jalan keselamatan).²³²

Pluralisme tidak saja menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun, yang dimaksud pluralisme adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tetapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan.²³³ Paham eksklusif tidak mau menerima secara penuh kebenaran agama lain, karena dianggap melanggar dari akidah Islam. Agama lain adalah sesat dan tidak ada jalan keselamatan.

²²⁹ Raimundo Painikkar, *Dialog Intra Religius*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 20.

²³⁰ Abdulaziz Sachedina, *Beda tapi Setara: Pandangan Islam tentang Non-Islam*, (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. 49

²³¹ Ahmed, *Islam sebagai*, hlm. 195.

²³² Sachedina, *Beda tapi*, hlm. 34.

²³³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 40.

Paham eksklusif ini didasarkan pada penafsiran Islam secara literal dan skriptural. Artinya, Islam ditafsirkan apa adanya sesuai dengan bunyi teks.²³⁴ Eksklusifisme mengarahkan penganutnya untuk tidak toleran terhadap perbedaan dan kemajemukan. Eksklusifisme juga bisa ditarik ke titik ekstrem dengan berbuat kekerasan, baik intelektual, psikologis, maupun fisik, terhadap siapa pun yang dianggap berbeda.²³⁵

Kebangsaan

Kecintaan dan komitmen pesantren terhadap NKRI tidak perlu diragukan lagi. Pernyataan beberapa narasumber menunjukkan bahwa resiliensi pesantren terhadap radikalisme sangat kuat. Hal ini ditunjukkan setidaknya dari beberapa indikator di bawah ini.

1. Mengakui pemerintah.
2. Mendukung NKRI.
3. Mendukung dan menerima Pancasila.
4. Percaya sistem demokrasi untuk menegakkan syariat Islam.
5. Percaya aparat dan hukum.
6. Menolak khilafah.

²³⁴ Panikkar, *Dialog Intra*, hlm. 18.

²³⁵ Muhamad Ali, "Mengapa Membumikan Paham Kejemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia?", dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (eds.) *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PSIK, 2007), hlm. 278.

7. Menerima beragam bantuan pemerintah.
8. Sinergi dengan pemerintah dengan bekerjasama dengan pemerintah, TNI, dan Polisi, terkait menangkal radikalisme.
9. Percaya kepada MUI, NU, dan Muhamadiyah.

Pesantren mengakui pemerintah hasil pemilu atau sistem demokrasi di Indonesia. Pun pesantren mendukung NKRI. Pesantren akan menjaga dan melawan setiap upaya merongrong keutuhan negara republik Indonesia, baik ancaman dari dalam maupun dari luar. Sejarah telah membuktikan pesantren melakukan perlawanan terhadap penjajah. Pancasila diterima secara final oleh kalangan pesantren sebagai dasar dan ideologi negara RI. Meskipun tidak persis atau tegas, setiap silanya dinilai kalangan pesantren merupakan cermin dari nilai-nilai keislaman. Singkatnya, pancasila sesuai dengan Islam. Karena itu, tidak ada alasan menggantinya dengan Islam atau Alquran.

Di hampir semua pesantren, di kelas, ruang ustadz, ruang pertemuan, dan ruang pimpinan, terdapat foto presiden, wakil presiden, dan lambang Garuda pancasila. Hal ini menunjukkan bahwa pesantren memiliki resiliensi terhadap radikalisme yang berbasis pada kekecewaan kebijakan pemerintah. Karena itu, sebagian besar pesantren menolak ide

khilafah, apalagi berupaya ikut serta dalam upaya menggantikan pemerintah saat ini dengan sistem baru khilafah. Menurut mereka, golongan radikal adalah oknum muslim atau orang-orang yang putus asa atau kecewa karena keinginannya mendirikan agama Islam tak tercapai.

Radikalisme Islam sering kali digerakkan oleh pemahaman keagamaan yang sempit, perasaan tertekan, terhegemoni, tidak aman secara psikososial, serta ketidakadilan lokal dan global. M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligious*, (Jakarta: PSAP, 2005), Alih-alih jalan kekerasan, pesantren percaya terhadap aparaturnegara (polisi, jaksa, hakim) dan hukum untuk menangani dan menyelesaikan persoalan hukum warga. Cara kekerasan seperti sweeping terhadap tempat-tempat hiburan malam oleh FPI misalnya, tidak disetujui oleh sebagian besar pesantren. Sebagian pesantren lebih memercayai Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, dan Persis dalam hal pelaksanaan ajaran agama dibanding HTI, FPI, Ahmadiyah, dan Syiah. Pemahaman agama yang bebas dari cara-cara dakwah dan perilaku yang anarkis dan destruktif.

Pesantren melakukan kerjasama dengan pemerintah dalam menangkal gerakan radikalisme dalam bentuk workshop, seminar, maupun penelitian. Kegiatan di

laksanakan di pesantren maupun di luar pesantren. Mulai dari kiyai, ustaz, santri, terlibat dalam kegiatan deradikalisasi. Pesantren tidak menolak setiap ada undangan atau kegiatan dari pemerintah atau LSM terkait deradikalisasi. Artinya, pesantren sadar tentang isu radikalisme dan ekstrimisme. Mayoritas pesantren menerima bantuan dari pemerintah berupa bantuan operasional sekolah, bantuan operasional pendidikan, dan bantuan untuk pesantren. Misal, Pesantren Darul Arqom Garut mendapatkan bantuan dua gedung asrama dari presiden RI.

Kelompok Keagamaan

Organisasi keagamaan tumbuh di Indonesia dengan berbagai macam ideologi dan metode dakwah yang beragam pula. Meskipun memiliki sumber nilai yang sama yaitu Alquran dan Hadits, dalam praktiknya, masing-masing ormas tersebut memiliki pemahaman dan strategi yang menjadi ciri khas mereka. Pesantren memiliki pernyataan terhadap ormas sebagai berikut.

1. Tidak setuju ISIS, HTI, dan NII.
2. Tidak setuju cara dakwah FPI, tapi setuju ideologinya.
3. Menghargai Syiah dan Ahmadiyah selama tidak mengganggu.

Selain ormas arus utama seperti NU dan Muhammadiyah, terdapat ormas ISIS, HTI, dan FPI yang dikenal berbeda dalam implementasi amar ma'ruf nahi munkar. HTI yang identik dengan ide dan penegakkan khilafah, dan FPI yang kadang mencegah kemunkaran dengan cara keras, tidak diterima oleh sebagian besar pesantren. Ada narasumber yang setuju dengan ideologi FPI tetapi menolak cara-cara kekerasan yang kadang dilakukannya. Pernyataan ini menarik karena sesungguhnya dalam bidang kepedulian sosial seperti respon terhadap bencana alam (banjir, tsunami, gempa bumi), FPI telah menunjukkan tindakan yang sangat patut dipuji. Sebagian pesantren menghormati eksistensi Ahmadiyah dan Syiah selama tidak menyebarkan ajarannya secara terbuka di sekitar masyarakat pesantren. Akan tetapi sebagian pesantren menolak keduanya berada di lingkungan pesantren. Mereka harus dijauhkan dari lingkungan pesantren.

Figur

Figur kiyai dan ustadz memainkan peran sentral terhadap pembentukan karakter santri, selain kurikulum pesantren. Resiliansi pesantren terhadap radikalisme dijawab responden, bahwa ada kekuatan figur kiyai dan ustaz, dengan pernyataan sebagai berikut.

1. Kiyai netral dalam politik.
2. Kiyai dikenal moderat.
3. Toleransi guru tinggi.
4. Selektif memilih ustaz.

Kiyai netral dalam politik. Sebagian pesantren tidak memberikan dukungan kepada pasangan presiden dan wakil presiden, atau kepada parpol tertentu. Hal ini dilakukan untuk menjaga netralitas pesantren sebagai lembaga pendidikan, menghindari perpecahan dan konflik di masyarakat. Pesantren ingin menegaskan bahwa ia tidak bisa diintervensi oleh pemerintah atau siapa pun dalam soal politik karena prinsipnya yang fokus pada pendidikan. Kiyai memberikan kebebasan kepada para ustaz dan santri untuk memilih presiden dan anggota DPR dan DPD. Sikap kiyai yang tidak otoriter atau tidak memaksakan pendapat ini merupakan modal resiliansi pesantren terhadap berkembangnya otoritarianisme, termasuk radikalisme.

Kiyai juga dinilai para ustadz moderat. Dalam paham keagamaan, kiyai tidak ekstrim, tidak otoriter, tidak merasa paling benar. Kiyai mengakui dan menghargai perbedaan paham keagamaan umat muslim. Di beberapa pesantren, para ustaz tidak hanya berafiliasi ke satu ormas tertentu, tetapi mereka memiliki keragaman afiliasi ormas. Pesantren

Muhamadiyah, para ustaznya adalah muhamadiyah, tetapi mereka menghargai eksistensi ormas-ormas yang lainnya. Mereka tidak merasa paling benar dalam pemahaman dan pengamalan keislaman. Para ustadz pesantren setali tiga uang dengan kiyai. Mereka toleran terhadap segala perbedaan, mulai dari agama, suku, etnis, hingga paham keagamaan. Tidak ada non muslim yang diusir dari lingkungan pesantren. Tidak ada usaha non muslim di lingkungan pesantren yang diboikot. Bahkan, beberapa pesantren tidak memiliki afiliasi ke ormas tertentu. Di Pesantren Muhammadiyah Darul Arqom Garut, di atas 50 persen orangtua santri bukan muhamadiyah.

Dalam satu pesantren, pilihan presiden para ustadz bisa berbeda-beda. Orangtua yang masuk ke pesantren memiliki latar belakang ormas yang beragam. Sepanjang niat belajar agama, pesantren tidak akan menolak santri berdasarkan perbedaan ormas orang tua dengan pesantren. Singkatnya, para ustaz pesantren memiliki tradisi toleransi yang sangat tinggi terhadap perbedaan agama dan paham keagamaan. Sebagian pesantren melakukan seleksi ustaz berdasarkan corak paham keagamaan mereka. Jika terindikasi radikal atau ekstrim maka pelamar akan ditolak menjadi ustaz. Dengan demikian, pesantren menyadari ancaman radikalisme yang salah satunya bisa diwariskan ustadz kepada para santri.

Pesantren memiliki resiliensi terhadap radikalisme melalui seleksi paham keagamaan para ustaznya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, T. (1986). The Pesantren in Historical Perspective. In T. Abdullah & S. Siddique (Eds.), *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS.
- Abdul Wahid, *Pluralisme Agama; Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik Dakwah*, Mataram: LEPPIM IAIN Mataram. 2016
- Asril P. Rahmad, *Toleransi Inklusif Menapak Jejak Sejarah Kebebasan Beragama dalam Piagam Madinah*, Yogyakarta: Kaukaba, 2014
- Abaza, M. (2002). Debates on Islam and knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting worlds. London: Routledge Curzon.
- Abu Maskur, 'Pengutan Budaya Literasi Di Pondok Pesantren', *Jurnal Pendidikan Islam IQ*, 3 (2018), 232–33 <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.37542/iq.v2i01.2I>.
- Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan, Sebuah Refleksi Sejarah* (Cet. I, Bandung: PT Mizan Pustaka)
- Abdulaziz Sachedina, *Beda tapi Setara: Pandangan Islam tentang Non- Islam*, (Jakarta: Serambi, 2001)
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1999)

Alexander R. Arifianto, 'Islamic Campus Preaching Organizations in Indonesia: Promoters of Moderation or radicalism?', *Asian Security*, 15.3 (2019), 323–42
<https://doi.org/10.1080/14799855.2018.1461086>.

Al-Attas, SMN (1979). Preliminary thoughts on the nature of knowledge and the definition of aims of education. In SMN al-Attas (Ed.), *Aims and objectives of Islamic education* (pp. 19–48). London: Hodder & Stoughton.
Badawi, MAZ (1979)

Ali Maksum, 'Discourses on Islam and Democracy in Indonesia: A Study on the Intellectual Debate between Liberal Islam Network (JIL) and Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)', *Journal of Indonesian Islam*, 11.2 (2017), 405–22
<https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.405-422>;

Ahmad Darmadji, 'Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia', *Millah*, 11.1 (2011), 242–44
<https://doi.org/10.20885/millah.vol11.iss1.art12>.

Ali Nurdin and Syahrotin Maulidatus, 'Model Moderasi Beragama Berbasis Pesantren Salaf', *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 14.1 (2019),

Azra, A. (1994). *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Badawi, M.A.Z. (1979). Traditional Islamic education—Its aims and purposes in the present day. In S.M.N. al-

Attas (Ed.), *Aims and objectives of Islamic education* (pp. 104–117). London: Hodder & Stoughton.

Budi, Prasetya dan Aprina Chintya, “Peran Pondok Pesantren dalam Deradikalisasi Paham dan Gerakan Islam Radikal”, *Jurnal Fikri* (2017), Vol. 2 (2)

Boyle, H. (2006). *Memorization and learning in Islamic schools*. *Comparative Education Review*,

Boyle, H. (2004). *Quranic schools: Agents of preservation and change*. New York: Routledge Falmer.

Bruinessen, Martin van, “Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu,” *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde*, (1990), Vol. 146 (3), 226-269. Lihat juga; Qodir, 2003; Soepriyadi 2003, dan Al- Makassary & Gaus AF, 2010

Syifullah dan Totok Suyanto, “Aktualisasi Nilai-Nilai Multikultural Di Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo”. *Jurnal Kajian Moral dan Kewarganegaraan* (2014), Vol. 3 (2)

Subhan, Arief, “Multiculturalism in Context: Islam, Indonesia, and Global Challenge”, *Jurnal Tasamuh* (2017), Vol. 14 (2)

Kholis, Nur, “Pondok Pesantren Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme”, *Jurnal Akademika* (2017), Vol. 22 (1), 153-172

(www.rappler.com, 2016. Diakses 23/11/2019)

- Mursalin, Ayub dan Ibnu Katsir, “Pola Pendidikan keagamaan Pesantren dan Radikalisme”, *Jurnal Kontekstualita* (2010), Vol. 25 (2)
- Satori, Ahmad dan Wiwi Widiastuti, “Pola Internalisasi Nilai Multikultural pada Pendidikan Pesantren Tradisional dalam Mencegah Ancaman Radikalisme di Tasikmalaya”, *Prosiding Seminar Nasional PKn, Unnes* (2017),
- Darmadji, Ahmad, “Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia”, *Jurnal Millah* (2011), Vol. XI (1),
- Kementerian Agama RI, Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Peranan Pesantren Dalam Mengembangkan Budaya Damai (Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2010)
- Mursalin, Ayub dan Ibnu Katsir, “Pola Pendidikan keagamaan Pesantren dan Radikalisme”, *Jurnal Kontekstualita* (2010), Vol. 25 (2),
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011).
- El-Fadli, Kholed Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006)
- Rijal, Syamsul, “Media and Islamism in Post New Order Indonesia: the Case of *Sabili*”, *Studia Islamika*, (2005), Vol 12 (3), 421-474. Lihat juga Muzakki 2009, Kailani 2010, Latief 2010

- Malik, Abdul, “Stigmatization of Islamic School: Pesantrens, Radicalism and Teorism in Bima”, Jurnal *Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1),
- Saparuddin, “Salafism, State Recognition and Local Tension: New Trends in Islamic Education in Lombok”, Jurnal *Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1),
- M. Niaz Asadullah and Maliki, ‘Madrasah for Girls and Private School for Boys? The Determinants of School Type Choice in Rural and Urban Indonesia’, *International Journal of Educational Development*, 62.November 2017 (2018), 96–111
<https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2018.02.006>.
- Pam Nilan, ‘British Journal of Sociology of Education The “ Spirit of Education ” in Indonesian Pesantren’, May 2012, 2009,
<https://doi.org/10.1080/01425690802700321>.
- Faliqul.M Isbah, ‘PESANTREN IN THE CHANGING INDONESIAN CONTEXT: HISTORY AND CURRENT DEVELOPMENTS’, *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIIS)*, 8.1 (2020), <https://doi.org/10.21043/qijis.v8i1.5629>.
- Geertz, C. (1960a). The Javanese kijaji: The changing role of a cultural broker. *Comparative Studies in Society and History*. <https://doi.org/10.1017/S0010417500000670>
- Geertz, C. (1960b). *The Religion of Java*. London: The Free Press of Glencoe
- Van Bruinessen, M. (1994). *Pesantren and Kitab Kuning*:

Maintenance and Change in a tradition of religious learning. In W. Marschall (Ed.), *Texts from the islands: Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world*. Berne: The University of Berne Institute of Ethnology.

Castle, L. (1966). Notes on the Islamic School at Gontor. *Indonesia, 1*, 30–32

Srimulyani, E. (2012). *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces*.
https://doi.org/10.26530/oopen_418531.

Yasin, MA, & Karyadi, F. (2011). *Profil Pesantren Tebuireng*. Jombang: Pustaka Tebuireng. 12-13. Lihat juga Zaini, A. (1998). *Kiai Haji Abdul Wahid Hasyim: His contribution to Muslim educational reform and to Indonesian nationalism during the twentieth century*. McGill University, McGill.

Yunus, M. (2008). *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mahmud Yunus Wadzurriyah.

Robert W. Hefner (2015) Muslim education in the 21st century: Asian perspectives, *Asia Pacific Journal of Education*, 35:3, DOI:10.1080/09669582.2015.1083295

Hasan, N. (2008). Reformasi, Religious Diversity, and Islamic Radicalism after Suharto. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities, 1*,

- Jaddon Park & Sarfaroz Niyozov (2008) Madrasa education in South Asia and Southeast Asia: current issues and debates, *Asia Pacific Journal of Education*, 28:4, 323-351, DOI: 10.1080/02188790802475372
- Hefner, RW, & Zaman, MQ (Eds.). (2007). *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education*. New Jersey: Princeton University Press
- Candland, C. (2005). Pakistan's recent experience in reforming Islamic education. In RM Hathaway (Ed.), *Education reform in Pakistan: uilding for the future* (pp. 151–165). Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Hefner, RW, & Zaman, MQ (Eds.). (2007). *Schooling Islam: The culture and politics of modern Muslim education*. New Jersey: Princeton University Press
- Lukens-Bull, RA (2001). Two sides of the same coin: Modernity and tradition in Islamic education in Indonesia. *Anthropology and Education Quarterly*, 32,
- Gu ñther, S. (2006). Be masters in that you teacher and continue to learn: Medieval Muslim thinkers on ducational theory. *Comparative Education Review*, 50.
- Milligan, J.A. (2005). *Islamic identity, postcoloniality, and educational policy: Schooling and ethnoreligious conflict in the Southern Philippines*. New York: Palgrave Macmillan.

- Wagner, D.A. (1983). New days for old ways. Retrieved April 12, 2007, from <https://idlbnc.idrc.ca/dspace/bitstream/123456789/34128/3/110682.pdf>
- Halstead, M. (2004). An Islamic concept of education. *Comparative Education*, 40, 517–529.
- Goodson, I. F. (1993). *School subjects and curriculum change: Studies in curriculum history* (3rd ed.). London: Falmer Press
- Sharpe, E. J. (1986). *Comparative religion: A history* (2nd ed.). London: Duckworth
- Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press
- Husain, S. S., & Ashraf, S. A. (1979). *Crisis in Muslim education*. Sevenoaks, Kent, England: Hodder and Stoughton.
- Hoodbhoy, P. (Ed.) (1998). *Education and the state: Fifty years of Pakistan*. Karachi, Pakistan: Oxford University Press.
- Godazgar, H. (2001). Islamic ideology and its formative influence on education in contemporary Iran. *Economí'a, Sociedad y Territorio*, [Economy, Society and Territory],

Robert W. Hefner, 'Indonesia, Islam, and the New U.S. Administration', *Review of Faith and International Affairs*, 14.2 (2016), 59–66
<https://doi.org/10.1080/15570274.2016.1184444>.

Hefner, 'Indonesia, Islam, and the New U.S. Administration'.

Marzuki, Miftahuddin, and Mukhamad Murdiono, 'Multicultural Education in Salaf Pesantren and Prevention of Religious Radicalism in Indonesia', *Cakrawala Pendidikan*, 39.1 (2020), 12–25
<https://doi.org/10.21831/cp.v39i1.22900>.

MacAskill, E., E. Pilkington, and E. Graham-Harrison. 2012. "Pentagon Urges Controversial Pastor to Stop Qu'ran Burning Plans." *The Guardian*, April 20. Accessed September 29, 2012. <http://>

www.guardian.co.uk/world/2012/apr/20/pentagon-florida-pastor-quran-burnin

Pratt, D. 2005. *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue*. Aldershot: Ashgate

Armstrong, K. 2005. "The Label of Catholic Terror Was Never Used about the IRA." *The Guardian*, July 11. Accessed October 1, 2012. <http://www.guardian.co.uk/politics/2005/jul/11/north-ernireland.july7>

Silber, M. D., and A. Bhatt. 2007. *Is the Salafi Manhaj an Indicator of Terrorism, Political Violence and Radicalisation? A Critical Study of the NYPD*

Document: Radicalisation in the West – The Homegrown Threat. Accessed September 24, 2012.
<http://www.salafimanhaj.com/pdf/>

Ekici, S., A. Ekici, D. A. McEntire, R. H. Ward, and S. S. Arlikatti. 2009. *Building Terrorism Resistant Communities: Together against Terrorism.* NATO Science for Peace and Security Series – Human and Societal Dynamics, Vol. 55. Amsterdam: IOS Press

Gülen, F. 2004. “A Real Muslim cannot be a Terrorist.” Interview with Nuriye Akman of *Zaman Daily*, March 23. Accessed September 24, 2012.
<http://www.fethullahgulen.org/press-room/nuriye-akmans-interview/1727-a-real-muslim-cannot-be-a-terrorist.htm>

Speckhard, A. 2011. *Psychosocial, Organisational and Cultural Aspects of Terrorism.* Washington, DC: NATO. Accessed September 29, 2012.
[http://ftp.rta.nato.int/public/PubFullText/RTO/TR/RTO-TR-HFM-140///\\$STR-HFM-140-TOC.pdf](http://ftp.rta.nato.int/public/PubFullText/RTO/TR/RTO-TR-HFM-140///$STR-HFM-140-TOC.pdf)

Silber, M. D., and A. Bhatt. 2007. *Is the Salafi Manhaj an Indicator of Terrorism, Political Violence and Radicalisation? A Critical Study of the NYPD Document: Radicalisation in the West – The Homegrown Threat.* Accessed September 24, 2012.
http://www.salafimanhaj.com/pdf/SalafiManhaj_NYPD.pdf

Casciani, D. 2010. “Islamic Scholar Tahir ul-Qadri Issues Terrorism Fatwa.” *BBC News*, March 2. Accessed

February 1, 2013.
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/8544531.stm

Pine, D. 2009. "Man of Faiths: Preeminent Religion Scholar Huston Smith Reflects on Judaism and Chasing the Divine." *JWeekly*, June 25. Accessed September 24, 2012. <http://www.jweekly.com/article/full/38467/man-of-faiths-preeminent-religion-scholar-huston-smith-reflects-on-judaism>

Eikmeier, D. C. 2007. "Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism." *Parameters* 37: 85–97.

Esposito, J. L. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. II. Oxford: Oxford University Press. 32. Lihat juga Lewis 1998.

Gabriel Ben-Dor, 'The Uniqueness of Islamic Fundamentalism', *Terrorism and Political Violence*, 8.2 (1996), 239–52
<https://doi.org/10.1080/09546559608427356>.

M. Amin Abdullah, 'Islam as a Cultural Capital in Indonesia and the Malay World: A Convergence of Islamic Studies, Social Sciences and Humanities', *Journal of Indonesian Islam*, 11.2 (2017), 307–28
<https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.307-328>.

Minako Sakai and Amelia Fauzia, 'Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism on the Rise?', *Asian Ethnicity*, 15.1 (2014),
<https://doi.org/10.1080/14631369.2013.784513>.

Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 1982.

Mohamad Salik, 'Conserving Moderate Islam in Indonesia: An Analysis of Muwafiq's Speech on Online Media', *Journal of Indonesian Islam*, 13.2 (2019), 373–94
<https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.2.373-394>.

Jaddon Park and Sarfaroz Niyozov, 'Madrasa Education in South Asia and Southeast Asia: Current Issues and Debates', *Asia Pacific Journal of Education*, 28.4 (2008), 323–51
<https://doi.org/10.1080/02188790802475372>; Robert W.

Hefner, 'Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On', *Asian Studies Review*, 43.3 (2019),
<https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>;
Nilan.

Marcus Mietzner and Burhanuddin Muhtadi, 'Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation', *Asian Studies Review*, 42.3 (2018),
<https://doi.org/10.1080/10357823.2018.1473335>.

Hefner, 'Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On'.

Moh Yuli, Thohir K, Fauzi and M Mukhsin. et al Jamil, 'Anti Radikalisme Di Pesantren', *Walisongo*, 23 (2015),

- Moch Tolchah, 'The Political Dimension of Indonesian Islamic Education in the Post-1998 Reform Period', *Journal of Indonesian Islam*, 8.2 (2014), 292–
— <https://doi.org/10.15642/JIIS.2014.8.2.284-298>.
- Saeful anwar Anwar, 'Geneologi Dan Gerakan Militansi Salafi Jihadi Kontemporer', *An-Nas*, 2.1 (2018), 169–
84 <https://doi.org/10.36840/an-nas.v2i1.99>.
- Ridwan Rosdiawan, 'Memetakan Anatomi Diskursus Islamisme Dan Terorisme Islam', *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, 13 (2018),
- Nava Nuraniyah, 'Not Just Brainwashed: Understanding the Radicalization of Indonesian Female Supporters of the Islamic State', *Terrorism and Political Violence*, 30.6 (2018),
— <https://doi.org/10.1080/09546553.2018.1481269>.
- Mihai Murariu and George Anglitoiu, 'The Case of Islamic State as a Renovative Totalist Movement The Case of Islamic State as a Renovative Totalist Movement', *Terrorism and Political Violence*, 0.00 (2019),
— <https://doi.org/10.1080/09546553.2019.1608952>.
- Fawaz A Gerges, *The Far Enemy WHY JIHAD WENT GLOBAL* (New York: Cambridge University Press, 2005).
- Udin Iswahyudin, Iswahayudin. Safala, 'Ideologi Argumen-Argumen Tradisi Lingkaran Hidup Dalam Kitab Kuning', *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, 14.September 2019 (2019),

M Shodiq, 'Pesantren Dan Perubahan Sosial', *Islam, Jurnal Sosiologi*, 1.1 (2011),

Juan Carlos Antúnez and Ioannis Tellidis, 'The Power of Words: The Deficient Terminology Surrounding Islam-Related Terrorism', *Critical Studies on Terrorism*, 6.1 (2013), 126
<https://doi.org/10.1080/17539153.2013.765703>.

Husniyatus Salamah Zainiyati, 'Curriculum, Islamic Understanding and Radical Islamic Movements in Indonesia', *Journal of Indonesian Islam*, 10.2 (2016), 302
<https://doi.org/10.15642/JIIS.2016.10.2.285-308>.

Anwar, wawancara, Bima 4-18 Agustus 2019

Ustadz Zaber, wawancara, Bima NTB 27 Juli 2019

Mukhlis, wawancara, Bima NTB 4-18 Agustus 2019

Abdul Nasir, wawancara, Banten 4-20 Agustus 2019

KH Khatibul Umam, wawancara, Banten 4-20 Agustus 2019

Syamsul Huda, wawancara, Bangil, Jatim 4-20 Agustus 2019

Haedar Nasir, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologi Di Indonesia* (Jakarta, 2007).

Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformasi Ajaran* (Mataram: LEPPIM, 2011).

Ahmad ath-Thayyib, Syekh,), *Jihad Melawan Teroris; Meluruskan Kesalahpahaman Tentang Khilafah, Takfiri*,

Jihad, Hakimiyah, Jahiliyah, Dan Ekstrimisme (Jakarta: Lentera Hati, 2016).

Philip K Hitti, *History of The Arabs, from the Earliest Time to the Present* (New York: Palgrave Macmillan, 2002).

A.S Ali, *Al-Qaeda, Tinjauan Sosial-Politik, Idiologi Dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: LP3ES, 2004).

M.H Hassa, *Teoris Membajak Islam, Meluruskan Jihad Sesat Imam Samudra Dan Kelompok Islam Radikal* (Jakarta: Grafindo Khasana Ilmu, 2007).

M. Djafar Alamsyah, *(In)Toleransi: Memahami Kebencian Dan Kekerasan Atas Nama Agama* (Jakarta: PT. Gramedia, 2018).

Abi Dayat, wawancara, Aceh 12 Agustus 2019

M. Daffa, wawancara, Banjarmasin, Kalsel 12 Agustus 2019

Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, Melacak Akar Radikalisme Islam di Indonesia. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* Volume 14, Nomor 2, November 2010(169-186) ISSN 1410-4946.

Pernyataan direktur BNPT Namanya, lihat tv one 2019

Aunur Rofiq, *Tafsir Resolusi Konflik*. UIN Malik Press. Malang. 2012.

Dalam Ghair al-Muslimin fii al-Mujtama' Al-Islami, lihat. <https://www.hidayatullah.com/artikel/opini/read/201>

2/10/25/4078/islam-antara-toleransi-dan-bertasamuh.html. Diakses pada tanggal 22/01/2020)

Syekh Ahmad ath-Thayyib et.al. Jihad Melawan Teror; Melurus Kesalahpahaman tentang Khilafah, Takfiri, Jihad, Hakimiyah, Jahiliyah dan Ekstremitas. Jakarta. Lentera Hati, 2016

Aunur Rpfiq, Tafsir Resolusi Konflik; Model Manajemen Interaksi dan Deradikalisasi Beragama Perspektif al-Qur'an dan Piagam Madinah. Malang. UIN Malik Press, 2012

Wawancara Ust. Muhammad (Pengurus Organisasi Santri Pondok Pesantren Islahudiny) Hari/Tanggal: Sabtu, 24 Agustus 2019

Wawancara Ust. Mukhlis (Direktur/Guru Senior Pondok Pesantren Al Ikhlas, Hari/Tanggal: Senin, 26 Agustus 2019

<https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alam-dari-kh-hasyim-muzadi/>. Diakses pada tanggal 26/11/2019

Chuzaimah Batubara, MA Dkk. Handbook Metodologi Studi Islam, Jakarta: PERNADAMEDIA GROUP, 2018.

Amin Abdullah, Studi Agama: Normativitas Atau Historis, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011

Nasr Hamid Abu Zaid. Tekstualitas Al-qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an, Yogyakarta: LKiS, 2003

<https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alam-dari-kh-hasyim-muzadi/>. Diakses pada tanggal 26/11/2019

Johan Galtung. *Peace and conflict, Development and Civilization*, trj. Asnawi dan Safruddin, Sage Publication. 1996

Olive Roy, O.2005. *Geneologi Islam radikal*. Yogyakarta: Genta Press.

<https://tirto.id/setara-institute-sebut-10-kampus-terpapar-paham-radikalisme-d9nh>. Diakses pada tanggal 22/03/2020

Wawancara, KH. Oddi Rosyihuddin sebagai Pengasuh Pesantren Darul Qolam, Hari/Tanggal: Kamis, 19 Agustus 2019.

<https://nasional.tempo.co/read/1322738/wna-kedua-meninggal-di-bali-posko-covid-19-rs-sanglah-ramai>. Diakses pada tanggal 23/03/2020

<https://nasional.tempo.co/read/425697/kronologi-penyerangan-warga-syiah-di-sampang/full&view=ok>. Diakses pada tanggal 23/03/2020

Temuan Sementara Qualitative Research on Pesantren Resilience against Radicalism: Proyek “Building Resilience to Prevent Violent Extremism through Moderate Religious Education in Indonesia” (CONVEY 3) UNDP dan PPIM-UIN Jakarta 2019-2020.

Muzayyin ahyar and Alfitri, “Aksi Bela Islam: *Islamic Clicktivism and the new authority of religious propaganda in the millennial age in Indonesia*,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Volume 9, Number (1, June 2019): 25-26

Wawancara, ustadz Umar Fanani Ketua Yayasan Pesantren Persis, Senin, 5 Agustus 2019

Alamsyah M. Djafar, *InToleransi, Memahami Kebencian dan Kekerasan Atas Nama Agama*. Kompas Gramedia. Jakarta

Wawancar Ustadz M. Ridwan, Kepala SMP Pondok Pesantren Darul Arqam-Gombara di Makassar, Sulawesi Selatan.: Sabtu, 3 Agustus 2019

Asghar Ali Engginer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Mutawalli, *Syariat Inkulsif; Kontribusi Islam Untuk Pluralitas*, Mataram: LEPPIM IAIN Mataram. 2013

Wawancara Ustdz Sidik pimpinan pondok salafi Abuhurairroh Mataram: Senin, 5 Agustus 2019

Asrip Widodo. *Moderation of Islamic Education as An Effort To Prevent Radicalism (Case Study of FKUB Singkawang City, Kalimantan, Indonesia)*. Nadwa: *Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 13, No.2 (2019)

Wawancara, Ust. Abu Zabir, Pengelola/Pengurus Ponpes As Salam. (Sabtu, 27 Juli 2019)

- Wawan H. Purwanto, *Terorisme Undercover: Memberantas Terorisme hingga ke Akar-aakarnya, Mungkinkah?* (Jakarta: CMB Press, 2007),
- Akbar S. Ahmed, *Islam sebagai Tertuduh*, (Bandung: Arasy Mizan, 2004).
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995)
- Abdurrahman Wahid, “Pondok Pesantren Masa Depan”, dalam Marzuki Wahid, dkk. (ed.), *Pesantren Masa Depan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999)
- Loretta Napoleni, *Modern Jihad: Tracing behind the Terror Network*, (London: Pluto Press, 2003)
- Charles J. Adams, “Islamic Religion Tradition”, dalam Leonard Binder, *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, (New York: John Wiley and Sons, 1976)
- M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*, (Jakarta: PSAP, 2005)
- Bahtiar Effendy, “Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik”, dalam M. Dien Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001),

Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū al-Nash Dirasat fī Ulum Alquran*, (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993)

Raimundo Painikkar, *Dialog Intra Religius*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994)

Muhamad Ali, “Mengapa Membumikan Paham Kejemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia?”, dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (eds.) *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*, (Jakarta: PSIK, 2007)

INDEKS

A

A divided self, 14
A posteriori, 21, 39, 41, 42
A priori, 21, 39, 41, 42
Adam, 170
Afektif, 17
Aksiologi, 15, 28
Aksiologis, 6, 59
Analitik, 9
Antropologi, 16, 25, 76,
153, 154, 155
Apriori, 31, 32, 33, 34, 35
Aqidah akhlak, 1
Aquinas, 13, 163, 173, 184,
185, 186, 187, 188
Aristoteles, 13, 37, 146,
163, 174, 185, 186,
187, 188, 193
Aufklarung, 38

B

Behaviorisme, 87, 149, 157
Being, 15, 148
Bernett, 92
Bogdan, 110
Browan, 113, 114
Budaya, 217
Budi, 32, 34, 35, 42, 157,
192

C

C. Ornstein, 86
Causa prima, 43
Count, 68, 69
Critical thinking, 5, 93

D

Dealiktis, 7
Derrida, 110
Descrates, 44
Determinan, 6
Dewey, 67, 68, 70, 82, 90,
99, 101, 206, 209
Dikotomis, 16, 151, 153
Discourse, 20, 21, 24
Disestablishment, 136
Dunia, 22, 57, 94, 101

E

Educational

philosophizing, 5, 6

Educator, 63, 115

Eklektik, 6, 88

Eksistensialisme, 22

Empirisme, 30, 31, 33, 34,
36, 37, 38, 39, 40,

43, 44, 143

Epistimologi, 15, 17, 28,
34

Epoché, 57

Eropa, 10, 45, 168

Estetika, 28, 40, 41, 43,
130, 131, 194

Existence, 15

External-sense, 17

F

Faith, 17

Fenomenologi, 31, 53, 54,
56, 111, 119, 120,

122

Fenomenologik, 110

Fenomenon, 17, 31, 41,
117, 121

Filsafat, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8,
10, 16, 17, 19, 20,

22, 23, 28, 29, 30, 33,

34, 36, 38, 39, 40,

44, 45, 49, 50, 54, 55,

59, 62, 66, 68, 69,

70, 71, 72, 77, 80, 83,

85, 86, 88, 96, 107,

108, 109, 110, 111, 112,

117, 118, 120,

121, 122, 125, 126, 143,

144, 146, 149,

151, 161, 162, 163, 164,

165, 166, 167,

168, 169, 170, 171, 172,

173, 174, 175,

178, 179, 184, 185, 186,

187, 189, 191, 193, 195,

197, 198, 199, 200, 201,

205,

208, 209

Filsafat pendidikan, 5, 6,

16, 19, 29, 69, 85,

109, 161

Formal, 5, 59, 63, 64, 81,

82, 83, 84, 87, 135,

137, 172

Foucault, 138, 139,

141, 207 Futuris, 78

G

Gadmer, 110

Gnostik, 170

Guba, 110

Guru, 12, 23, 24, 27, 65,

74, 75, 77, 80, 82,

88, 90, 91, 108, 119,
120, 122, 123, 127,
133, 176, 184, 189, 196,
197, 200

H

Habermas, 129, 110, 130,
131
Hegel, 54, 55, 117
Heidegger, 110, 154
Heraklitus, 143
Herbart, 44
Hermeneutik, 110
Hunchunis, 195
Husserl, 54, 55, 56, 110,
115, 116, 117, 120,
121, 122, 123, 125, 126,
127, 210

I

Idealisme, 22, 174
Immanuel Kant, 30
Individualitas, 16, 61
Indonesia, 1, 2, 3, 4, 5, 37,
38, 45, 46, 48, 51,
52, 53, 61, 87, 91, 97,
104, 105, 106, 135,
136, 150, 151, 153, 154,
164, 205, 207,
216, 217

Informal, 63, 64, 136
Integrasi, 12, 15, 16, 26,
27, 53, 153
Interkoneksi, 16, 53
Internal-sense, 17
Intuition, 17, 121
Islam, 144, 163, 167, 169,
170, 171, 172,
183, 198, 202, 203,
204, 216, 217
Isme, 19
Ivan Illich, 132, 135, 136,
137, 138, 209

Jaspers, 110

K

Kant, 30, 31, 32, 33, 34,
35, 37, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 50, 54, 55,
117, 205
Katholik, 186,
187, 188
Kebudayaan, 3, 38, 44, 49,
61, 66, 67, 68,
93, 98, 116, 130, 135,
142, 144, 162, 163,
169, 173, 182, 186
Ki Hadjar Dewantara, 15,
88, 89, 100, 206
Kognitif, 17, 48, 57, 86,
126, 182, 194
Kontradistingsi, 53

Konvensional, 76
 Kristen, 30, 38, 187
 Kuantum, 149, 150, 151, 158
 Kurikulum, 67, 86, 87, 88, 130, 181, 194, 195, 197
L
 Langeveld, 57, 111, 114
 Lingkaran Wina, 21
 logika, 20, 28, 111, 160, 178, 182, 194
 Lucas, 8, 11, 12, 74, 208

M
 Makro, 6, 60, 62, 64, 90, 94, 101
 Manusia, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 43, 44, 45, 48, 52, 54, 56, 59, 62, 63, 66, 67, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 84, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 117, 118, 121, 130, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 168, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201
 Maritain, 13, 196, 197
 Mazhab, 2, 21, 45
 Metafisik, 10, 19, 22, 23, 173
 Mikrokosmos, 143, 146
 Mistis, 167
 Mochtar Buchari, 52
 Modern, 10, 16, 30, 33, 44, 66, 68, 72, 132, 134, 137, 138, 145, 152, 153, 158, 174, 189
 Moore, 20
 Moral, 1, 2, 4, 6, 10, 14, 22, 48, 94, 98, 99, 101, 118, 152, 161, 168, 176, 177, 179,

182, 183,
184, 194 Moral
wisdom, 10
Moralitas, 9, 16, 61
Muhammad, 164, 169, 170,
171, 173, 199
Multidimensional, 16
Muthahhari, 173

N

Nasional, 1, 2, 3, 5, 26, 51,
52, 53, 61, 66,
88, 90, 91, 94, 95, 97,
98, 100, 101, 103,
104, 105, 106
Nasionalisme, 67, 72, 104
Nasr, 163, 166, 167, 171,
172
Negara, 64, 87, 92, 93, 136
Neo-Scholastisme, 187
Neosis, 115
Neo-Thomisme, 187
Nonformal, 136
Non-Formal, 63
Normative, 57, 58, 62, 111,
114, 115
Notonagoro, 87, 88, 89, 91,
95, 97, 100, 101,
104, 207, 208
Noumenon, 17, 41, 117

O

O'neil, 5, 6
Oase, 1
Obyektif, 17, 129
Ontologi, 28, 108, 181
Ontologis, 6, 33, 34, 59,
144, 146, 151, 189

P

Pancasila, 1, 97
Paul, 47
Pedagogik, 38, 45, 46, 47,
48, 51, 53, 57,
105, 114, 205
Pedagogik Kritis, 38, 45,
47, 48, 51, 53, 105,
205
Pendidik, 12, 26, 29, 36,
60, 61, 62, 63, 69,
74, 86, 89, 90, 108, 115,
120, 177, 182,
183, 184, 198
Pendidik professional, 26
Pengetahuan, 10, 11, 13,
14, 15, 16, 17, 19,
23, 25, 26, 30, 31, 33,
34, 35, 38, 39, 40,
42, 43, 44, 45, 55, 61,
68, 71, 72, 78, 83,
84, 87, 90, 95, 101, 116,
119, 123, 124,

127, 130, 134, 135,
138, 139, 141, 144,
148, 152, 153, 155,
160, 161, 162, 166,
167, 168, 173, 174,
178, 182, 187, 188,
190, 191, 194, 195, 196,
199, 200, 203
Perennialisme, 66, 161, 162,
163, 166, 168,
169, 172, 173, 174, 175,
177, 182, 183,
184, 186, 190, 191, 193,
194, 195, 198,
202
Perskriptif, 25, 29, 108
Philos, 8
Plato, 37, 110, 121, 143,
146, 163, 171, 174,
183, 185, 186, 187, 188,
193
Positivis, 21, 54
PPkn, 1
Preskriptif, 9
Pseudo-proposition,
22 Psikomotorik, 17

Q

Qalbu, 158
Quantum, 149, 155, 158

R

Rasionalisme, 30, 31, 33,
34, 37, 38, 39, 40,
43, 143
Rasionalitas, 30, 36, 85,
131, 175, 194
Realisme, 6, 22, 174, 191
Realitas kuantum, 150, 151
Reality, 9, 15, 42
Rekonstruksionisme, 66,
67, 68, 70, 71, 72,
73, 75, 76,
77, 79 *Relative*,
17, 36
Religiusitas, 16, 61, 164
Revelation, 17
Rugg, 68, 69
Ruh, 156, 158, 209
Russel, 20, 21, 78, 209

S

Sistematik, 9, 19, 80, 82,
96
Sophia, 8
Spekulatif, 9, 10, 19, 20,
28, 29, 57, 84, 85,
108, 109, 175
Status quo, 76
Subyektif, 17, 114, 115,
123

T

Tasawuf, 158, 166, 170,
171
Teknologi, 12, 13, 37, 72,
73, 78, 93, 94,
101, 103, 104, 132, 135,
136, 144, 147,
149, 152, 203
Thomisme, 22, 178, 187
Tilaar, 46, 51, 52,
104, 205 Titus, 8,
12, 208
tradisional, 19, 22, 43, 50,
69, 166, 171, 193, 198,
200, 202, 203
Tuhan, 15, 22, 23, 32, 35,
43, 61, 105, 141,
144, 164, 171, 172, 179,
201

V

Vernunft, 32,
42 Verstand,
32, 42

W

Winarno Surakhmad, 52

Y

Yunani, 8, 33, 35, 54, 143,
162
Yurisdiksi, 133

BIODATA PENULIS



Abdul Malik, lahir di Simpasai, 23 September 1979, putra ke-5 dari pasangan bapak (Alm) Husen Samobo dan Hj. St. Aminah H. Landa. Bermukim di LA Resot Lombok Barat Nusa Tenggara Barat (NTB), Email; nakamalik@gmail.com
HP/082339492291.

Riwayat pendidikan SD Negeri Impress I Simpasai-Monta Bima (lulus tahun 1991), SMPN I Tangga Monta Bima (lulus tahun 1994), dan MAN I Kota Bima (lulus tahun 1997). Pendidikan Tinggi (S1) di STAIN Mataram pada Jurusan PAI (Tarbiyah) (lulus tahun 2001), Tahun 2002 melanjutkan S2 Studi Islam di UIN (Universitas Islam Negeri) Sunan Kalijaga (lulus tahun 2003), kemudian melanjutkan studi S2 pada jurusan Pendidikan Luar Sekolah dengan konsentrasi PSDM (Pengembang Sumber Daya Manusia) pada Pasca Sarjana Universitas Negeri Yogyakarta (lulus 2006), dan S3 Program Studi Ilmu Pendidikan Pasca Sarjana Universitas Negeri Yogyakarta (lulus tahun 2017).

Pengalaman kerja dan Organisasi: Ketua Jurusan PLS IKIP Mataram (2010-2012), Konsultan Mutu Pendidikan pada program AIBEP (Australia-Indonesia Basic Education Program) (2009-2010), Tutor pada Universitas Terbuka UPJJ Mataram (2010-2011), Tutor pada Universitas Terbuka UPJJ Yogyakarta (2013-2014), Assessor BAN-PNF (Badan Akreditasi Pendidikan Nasional) (2009-sekarang), Dosen pada IAIN Mataram (2007-Sekarang). Ketua Lembaga Riset dan Pengembangan Sumber Daya Manusia L SI (Learning Society Institute) Mataram (2011-Sekarang). Sekertaris Program studi

Manajemen Dakwah (MD) Fak. Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Mataram (2017), Sekertaris Program Studi Komunikasi dan Penyiaran Islam (KPI) Fak. Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Mataram (2018-Sekarang)

Penelitian dan Pengabdian Masyarakat: Studi Diskriminasi Gender; *Kajian atas Pandangan Masyarakat terhadap Pendidikan Perempuan* (2002), *Studi Atas Kultur Budaya Belajar Bahasa Inggris di Pare Kediri Jawa Timur* (2005), *Pendidikan dan Pelatihan Skill computer bagi Pengangguran Usia Produktif Kota Mataram* (2010). *Pandangan Pesantren Terhadap Isu Radikalisme: Studi Sosiologi Di Lombok Barat* (2014), *Deradikalisasi Di Pesantren* (Tinjauan Sosiologi Pendidikan) (2015). *Pola Pendidikan Pesantren dan Radikalisme* (Disertasi 2016), *Penguatan Kultur Pesantren Dalam Menanggulangi Dampak Isu Terorisme Di Bima* (pengabdian 2017). *Idiologi dan Kulturisasi Pesantren: Studi Pembentukan dan Pergeseran Wacana dan Praktik Radikalisme pada Pondok Pesantren Salaf di Bima* (Penelitian: 2018)

Karya-Karya:

Publikasi Ilmiah: *Dekonstruksi Pembelajaran (Behaviorisme menuju Konstruktivisme)* Jurnal FITRAH Vol. 1 September 2012, *Membangun Pendidikan Transformatif-Kritis Menuju Rekonstruksi Sosial di Indonesia*, Jurnal STAIM Vol. II 2012, *Spiritualitas Pendidikan*, Jurnal FITRAH Vol. 2 September 2013, *Analisis Kritis Perbaikan Sekolah* Jurnal Pendidikan Sosiologi Vol 3 Februari 2013, *Kultur pendidikan pesantren dan Radikalisme*, Jurnal Pembangunan Pendidikan UNY (Universitas Negeri Yogyakarta) Oktober 2016, *Stigmatisasi Radikal terhadap Pendidikan Pesantren*, Jurnal Ulumunah 2017, *Ponte International Journal Why Radicalism In Pesantren? A Case Study of One Pesantren In Indonesia: Ponte Journal*, Florence Italy, *International Journal of Sciences and Research: Vol. 74 No. 1/1 Jan 2018. DOI: 10.21506/j.ponte.2018.1.13 SCOPUS, Jurnal Ta'alum 2018,*

Jaringan Intelektual Dan Ideologi Pesantren Salafi Jihadi: Studi pada Daerah “Zona Merah” Terorisme di Bima.

Buku:

Horizon Keilmuan UIN Mataram: Membangun Pemahaman Filsafat Pendidikan Karakter Secara Integratif dan Holistik (Buku, 2018), *Landscape Pendidikan; Sebuah Percikan Filsafat* (Buku, 2018), *Pendidikan Pesantren Dalam Bayang-Bayang Isu Terorisme Global. Menyusuri Jejak Politik Global dari Kerajaan Babilon Hingga The New World Order* (Buku 2019) *Resiliensi Komunitas Pesantren Terhadap Radikalisme (Social Bonding, Social Bridging, Social Linking)* (Buku 2020)

Publikasi Populer: *Membangun Kembali Otoritas Guru* (Artikel opini Lombok Post 2010), *Dekonstruksi Belajar Dan Pembelajaran Di Sekolah* (Artikel opini Lombok Post 2010), *Menggugat Ujian Nasional (UN)* (Artikel opini Lombok Post 2010), *Pertautan Logika Pendidikan Dengan Logika Kapitalis* (Opini NTB Post 2010), *NTB Berhijrah: Tahun Baru Hijriyah Tanpa Hikmah (Refleksi Tahun Baru Islam)* (Opini Radar Lombok 2010), *Belajar Pada Guru yang Belajar* (Lombok post 2011), *Guru Sang Sutradara Pembelajaran (Refleksi Hari Guru Nasional)* (Lombok post 2011), *Perguruan Tinggi Jangan Hanya Mencatak “Sarjana”* (NTB Post 2011) *Interkoneksi Pembelajaran dengan Kefitrahan* (Koran Radar Lombok 2011), *Kematian Ruang Kelas* (Lombok Post 2011), *Mencerahkan Pendidikan vs Pendidikan Mencerahkan* (Koran Radar Lombok 2011), *Mewujudkan Ujian Nasional (UN) Bermartabat* (Lombok post 2011), *Plagiarisme, Kapitalisme, dan Tantangan Perguruan Tinggi (PT)* (Radar Lombok 2012), *Ujian Nasional (UN): Sebuah Pertaruhan Moral* (Lombok post 2012), *Guru Makhluk Pembelajar* (NTB post 2012), *Kematian Pendidikan Keluarga* (Online Kahaba net, 2012).