



Dinamika **Pesantren** *di Indonesia*

Potret Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam

Tujuan utama buku ini adalah menghadirkan referensi alternative terkait dengan literature atau sumber rujukan bagi pengantar awal untuk materi sosiologi Pendidikan Islam. Disamping itu tulisan ini mengulas kembali beberapa hal yang fundamental terkait dengan isu-isu social, politik seperti radicalism, terrorism, dan extremism agama dalam pendidikan sebagai satu kesatuan yang utuh dalam diskursus sosiologi pendidikan Islam. Karena itu, bahan referensi ini diuraikan dalam beberapa bagian yang saling terkait satu sama lain.

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

Dinamika Pesantren di Indonesia:
Potret Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam



Dinamika **Pesantren** *di Indonesia*

Potret Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam

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

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

Dinamika Pesantren di Indonesia; Potret Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam



**DINAMIKA PESANTREN DI INDONESIA;
Potret Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam**

Penulis:

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

ISBN 978-623-8497-32-4

Editor:

Dr. Emawati, M.Ag.

Layout:

Tim UIN Mataram Press

Desain Sampul:

Tim Creative UIN Mataram Press

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

Fax. (0370) 625337 Telp. 087753236499

Email: uinmatarampress@gmail.com

Distribusi:

CV. Pustaka Egaliter (Penerbit & Percetakan)

Anggota IKAPI (No. 184/DIY/2023)

E-mail: pustakaegaliter@gmail.com

<https://pustakaegaliter.com/>

Cetakan Pertama, Desember 2023

Hak cipta dilindungi undang-undang

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

KATA PENGANTAR

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 *Allahuma sholli ala Sayyidina Muhammad wa ala ali Sayyidina Muhammad*. Sejak awal karya ini dihajatkan untuk memenuhi buku referensi yang terkait dengan Mata Kuliah Pendidikan Islam, Pendidikan Umum, dan Kajian keIslaman secara umum. Sebagai bahan menunjang bacaan mahasiswa atau masyarakat umum diharapkan dapat mewarnai literature pendidikan di Indonesia sehingga meningkatkan pengetahuan dan kemampuan mahasiswa dalam menguasai konsep-konsep dasar pendidikan Islam dan isu-isu global. Karya yang diberi tema — **Dinamika Pesantren Di Indonesia; Potret Isu-Isu Kontemporer Pendidikan Islam** merupakan pemikiran relasi politik, sosial global dalam hal ini isu-isu Islamic movement dengan perkembangan Pendidikan Islam. Selain itu, kajian dalam buku ini juga mengartikulasikan keterlibatan perempuan dan keluarga dalam isu-isu ekstrimisme di Indonesia.

Tujuan utama tulisan ini adalah menghadirkan referensi alternative terkait dengan literature atau sumber rujukan bagi pengantar awal untuk materi sosiologi Pendidikan Islam. Disamping itu tulisan ini mengulas kembali beberapa hal yang fundamental terkait dengan isu-isu social, politik seperti radicalism, terrorism, dan extremism agama dalam pendidikan sebagai satu kesatuan yang utuh dalam diskursus sosiologi pendidikan Islam. Karena itu, bahan referensi ini diuraikan dalam beberapa bagian yang saling terkait satu sama lain.

Akhirnya, kami mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak terutama Rektor Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri Prof. Dr. H. Masnun, M.Ag. beserta jajarannya. Tidak lupa ucapan termikasi kepada Direktur Pascasarjana Prof. Dr. H.

Fahrurozi, MA, dan Pak Wakil Direktu Pasaca Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri Prof. Abdun Nasir, MA., PhD yang telah berkenan membantu menerbitkan buku ini. Semoga karya sederhana ini menjadi amal ibadah kita semua di hadapan Allah Swt. Amin..!

Karya ketujuh ini penulis persembahkan untuk orang tua penulis dan Isritku Ina Fitriana (istri) serta anak-anak penulis Rara Cahya Ningrum, Naurah Zabarjad el Malika, Muhammad Nausyad Chaidar Malik, Barra Afrig Ibnu Malik, Muhammad Niel el Authar Malik, dan Mafazah Ulin Nuha El Malika.

Kami menyadari bahwa karya ini masih banyak kekurangan dan kelemahan, maka dari itu kami mengharapkan kritik dan saran yang membangun.

Mataram, 19 Agustus 2023
Penyusun

Abdul Malik Husen

Sambutan Direktur Pascasarjana Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri

SEGALA PUJIAN hanya menjadi hak Allah SWT. Shalawat dan salam kepada Nabi Mulia, Nabi Muhammad SAW. Eksistensi dari idealisme akademis civitas akademika Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri, khususnya para dosen, tampaknya mulai menampakkan dirinya melalui karya-karya tulis mereka. Karya tulis yang difasilitasi melalui kegiatan atau program kompetisi penulisan karya bagi Dosen dan Mahasiswa pascasarjana berbasis prodi dalam berbagai disiplin keilmuan semakin mempertegas idealisme akademis tersebut. Kami sangat menghargai dan mengapresiasinya.

Dalam konteks bangunan intelektual yang sedang dan terus dikembangkan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri 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 keilmuan kedepan tidaklah tunggal dan bahkan semakin variatif. Karena itu, berbagai judul maupun tema yang ditulis oleh para dosen tersebut adalah bagian dari merespon atas kondisi tersebut.

Kiranya, hadirnya beberapa buku tersebut harus diakui sebagai langkah maju dalam percaturan akademis Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri, yang mungkin, dan secara formal memang belum terjadi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri. Kami sangat berharap tradisi akademis seperti ini akan terus kita kembangkan secara bersama-sama dalam rangka dan upaya mengembangkan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri menuju suatu tahapan kelembagaan yang lebih maju. Akhir kata, Terimakasih kepada semua pihak yang terlibat dan telah memfasilitasi para dosen dalam menerbitkan karya-karyanya.

Direktur Pasca UIN Mataram
Prof. Dr. H. Fahrurozi, MA

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
SAMBUTAN DIREKTUR PASCASARJANA	
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM.....	v
DAFTAR ISI.....	vii
BAGIAN PERTAMA PENDAHULUAN	1
Metamorfosis Gerakan Islam Politik	4
Identitas Islam Transnasional	6
Pembentukan Ideologi Gerakan.....	9
BAGIAN KEDUA KELOMPOK GERAKAN ISLAM	
KLASIK	15
Kelompok <i>Khawarij</i>	15
Kelompok Wahabi	17
Kelompok <i>Ikhwanu Muslimin</i>	19
BAGIAN KETIGA SEJARAH RADIKALISME DI	
INDONESIA	23
Neo Kolonialisme Barat.....	24
Radikalisme Islam Indonesia Awal (Lama).....	29
Radikalisme Islam Generasi Baru.....	32
BAGIAN KEEMPAT INFILTRASI GERAKAN	
ISLAM POLITIK TERHADAP PESANTREN DI	
INDONESIA	47
Dinamika Pendidikan Islam.....	52

BAGIAN KELIMA PENDIDIKAN ISLAM DAN	
ISLAM KONSERVATIF	69
Perkembangan Pesantre	74
Tujuan Pendidikan Pesantren.....	80
Ideologi Pesantren.....	82
BAGIAN ENAM ERA REFORMASI 1998 DAN	
TITIK BALIK PENDIDIKAN ISLAM	
CONSERVATIVE	87
Salafi-Wahabi (Puris/puritanisme)	90
Salafi Haraki (Revivalisme).....	94
Salafi Jihadis (Ultra Konservatif)	97
<i>(Mis)recognition</i> Terhadap Pendidikan Islam	102
Potret Gerakan Islam Transnasional	106
BAGIAN KE TUJUH ARGUMENTASI	
PESANTREN DALAM ISU-ISU SOCIAL POLITIK	
KEAGAMAAN.....	109
Perdamaian dan Keadilan	109
Kebangsaan dan Kenegaraan	128
Keragaman dan Toleransi	157
BAGIAN KE DELAPAN SUDUT PANDANG	
SOSIOLOGIS.....	187
Perspektif Fungsional	191
KESIMPULAN.....	201
DAFTAR PUSTAKA	203
BIODATA PENULIS	213

BAGIAN PERTAMA

Pendahuluan

Pengembangan Pendidikan Islam bertumpu pada dua kaki yang harus melangkah seiring sejalan, yaitu pengembangan konsep-konsep teoritis dan pengayaan reflektif dari pengalaman kancah (baca; praktis) pengembangan konsep-konsep teoritis bisa dipinjam dari konsep atau teori filsafat, psikologi, sejarah maupun sosiologis yang dapat digunakan untuk memperkaya dan mempertajam teori dan ilmu pendidikan Islam. Penerapan pendekatan sosiologis dalam Pendidikan Islam menekankan bahwa pendidikan tidaklah berdiri sendiri, laksana berada di menara gading, tetapi terintegrasi dengan struktur sosial masyarakat setempat. Pendidikan Islam harus membumi dan menyatu dengan kehidupan sosial dimana pendidikan Islam berada. Kontribusi utama pendekatan sosiologis antara lain, memberi peta bumi sosial dimana pendidikan Islam itu berkembang. Peta bumi sosial sesungguhnya latar dari konstruksi epistemologis, ontologis, sekaligus aksiologis pendidikan Islam. Salah satu kata kunci dari realitas sosial dalam tulisan ini adalah agama Islam yang dianut oleh mayoritas masyarakat Indonesia. Bagaimanapun di era kontemporer ini, agama (Islam) tidak bisa lagi dilihat sebatas doktrin yang beorientasi langit semata tetapi doktrin yang terus bergelut dengan realitas sosial-empiris.

Sebagaimana identitas semua agama ibrahimic, agama-agama tersebut pada hakikatnya memiliki misi dan jalan yang satu yakni misi tauhid dan jalan yang sama yakni jalan kenabian. Misi ketauhidan adalah fitrah dari agama oleh karena itu tidak ada satu agamapun yang pernah dihadirkan oleh Allah Swt di bumi melainkan membawa misi tauhid dengan cara mengutus utusan yakni nabi dan rasul. Studi kenabian dan rasul memiliki catatan tersendiri dalam kitab-kitab suci. Dari sekian banyak nabi dan rasul, ada beberapa nabi dan rasul yang diberikan kitab suci sekaligus tugas secara spesifik meskipun setiap nabi memiliki visi yang satu. Misalnya, Nabi Nuh As dihadirkan pada kalangan yang terbatas yakni Bani Rasib untuk mendakwahkan ketauhidan, sementara Nabi Musa As, diberikan kitab Taurat dengan tugas ketauhidan pada ruang lingkup yang terbatas pula yakni Bani Israil. Begitu juga Nabi Isa As dihadirkan pada kalangan umat yang terbatas. Singkatnya, setiap nabi dan rasul dihadirkan untuk kalangan umat tertentu. Itu sebabnya Allah Swt menceritakan sejarah umat terdahulu seperti kaum Ad, kaum Samud, kaum Luth, Kaum Madyan, dll sebagai bukti adanya utusan-utusan pada setiap kaum tersebut.

Peyebutan nama-nama kaum di atas, tidak hanya bertujuan memberitakan apa yang terjadi pada kaum-kaum tersebut dan kemudian menjadi pesan bagi orang yang datang belakangan akan tetapi juga identitas kaum-kaum tersebut menandakan batas area dari misi kenabian pada masa waktu itu. Berbeda halnya dengan misi kenabian yang diemban oleh nabi Muhammad Saw, meskipun

masih dalam visi yang sama yakni ketauhidan akan tetapi jangkauan area tugas kenabiannya meliputi semua kalangan, ummat, bangsa, dan untuk seluruh alam, disingkat menjadi *Rahmatan lilalamin-meliputi*.

Setidaknya ada dua kandungan dari kata *rahmatan lilalamin* tersebut dalam konteks tulisan ini. Pertama, secara fitrah bahwa agama Islam bersifat transnasional. Transnasional artinya melampaui batas-batas kultural dan regional. Karena itu Islam tidak terikat secara primordial dengan kultur bangsa dan negara apapun. Karena itu, Islam tidak identik dengan Arab, Islam tidak identik dengan melayu atau nusantara, dan seterusnya. Artinya Islam melalui nabi Muhammad menjadi misi global dan bahkan menjadi misi univers (semesta). Misi ketauhidan global ini berada pada wilayah yang sakral karena itu misi ini sejak awal sampai akhir penciptaan alam semesta ini tidak mengalami perubahan sedikitpun apapun zaman dan kondisinya. Meskipun demikian Islam sebagai agama tetap memiliki wilayah profan karena itu Islam tetap mengalami proses menyebar dalam ruang-ruang sosial dan kemanusiaan. Kedua, kendati Islam ditujukan untuk semua manusia, tidak berarti Islam memaksa manusia untuk menerima Islam, akan tetapi Islam hanya mewajibkan pada para utusan dan pewaris utusan untuk memperkenalkan Islam keseluruhan ummat manusia. Dalam pengertian inilah kemudian sisi transnasional Islam tidak bisa dinafikan.

Pada era sekarang sisi transnasional Islam ini kemudian sering dihubungkan dengan agenda-agenda yang diorganisir dalam

gerakan-gerakan politik Islam yang spesifik dengan jangkauannya melampaui batas-batas teritorial. Bahkan ironisnya gerakan politik Islam saat ini justru “dikelola” oleh musuh Islam itu sendiri. Sebagaimana makna yang terkandung dalam istilah “jihad global,” “Islam transnasional,” “terorisme global,” dan “khilafah Islamiyah”. Sementara itu, transnasional Islam ini, di sisi lain mengindikasikan adanya dikotomi-dikotomi Islam secara lokus. Mengkredikan Islam berdasarkan lokalitas ini tidak hanya mengkotak-kotak Islam ke dalam ruan-ruang primordial sempit tetapi juga melahirkan sikap-sikap prasangka dan bahkan prermusuhan-permusuhan atas nama agama. Dalam konteks inilah kemudian agama sangat mudah dipertentangkan. Seperti secara geografis; Islam Arab versus Islam Nusantra, Islam global versus Islam Lokal. Secara ideologis; Islam radikal versus Islam moderat, Islam revivalis (puritan) versus Islam modern (progresif). Gerakan Islam transnasional adalah terbangun dari sumbu-sumbu paradigma tersebut.

Metaforisis Gerakan Islam Politik

Di era informasi dan media saat ini, Islam mencapai puncak popularitas. Sepertinya tidak ada satu jengkal ruang kehidupan manusia saat ini yang tidak dihadiri oleh berita akan Islam, baik Islam sebagai agama, Islam sebagai ideologi, Islam sebagai budaya, Islam sebagai sistem nilai, maupun Islam sebagai gaya hidup. Disamping popularitasnya Islam sebagai agama damai tetapi juga di sisi lain, Islam dipopulerkan sebagai agama “horor”,

yang pro terhadap kekerasan, agama teror, agama yang mengajarkan kebencian, permusuhan dan pertumpahan darah. Dualisme wajah Islam ini berkontestasi dalam arus media dewasa ini untuk memberikan pengaruh kepada masyarakat dunia. Kontestasi kemudian didominasi oleh gerakan Islam transnasional berwajah negatif, seperti Alqaeda dan ISIS.

Fenomena terbaru yang saat ini bisa kita cermati adalah kemunculan ISIS (Islamic State of Irak and Syam). ISIS merupakan gerakan Islam yang sangat radikal. Cita-cita dari ISIS adalah menyatukan Islam ke dalam satu negara Islam mondial (khilafah). Perjuangan ISIS tersebut menggunakan berbagai macam cara, termasuk melakukan pembunuhan dan kekerasan. Kemunculan ISIS dengan ambisi untuk mewujudkan kembali khilafah Islamiyah mendapat respon yang beragam dari kalangan umat Islam. Banyak orang ataupun kelompok Islam yang dengan tegas menolak ISIS, walau begitu ada juga yang mendukung apa yang dilakukan oleh ISIS. Seperti yang telah dipaparkan sedikit di atas bahwa Islamisme atau Islam politik saat ini telah menjelma menjadi gerakan transnasional yang mempunyai berbagai bentuk dan cara untuk memperjuangkan penegakan negara Islam baik yang bersifat lokal ataupun mondial. Baik negara Islam lokal ataupun mondial mempunyai kesamaan nilai, yaitu menghadirkan wajah Islam yang sempurna dalam setiap aspek kehidupan atau, dengan memakai bahasa dari Haedar Nashir, menegakkan Islam Syariat.

Pergerakan Islam Transnasional kemudian disematkan kepada kelompok-kelompok radikal fundamentalis yang mempunyai ciri-ciri, sebagai berikut. Pertama, penegakan Syariat Islam dalam politik ketata-negaraan, dimana ini berbeda dengan pengamalan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Penegakan ini bersifat formal legalitas, yang berarti Syariat Islam adalah menjadi dasar atau hukum dalam kehidupan bersama. Kedua, kepemimpinan global atau yang lebih populer dengan sebutan khilafah. Dua agenda besar terus didengungkan untuk mengatasi masalah-masalah yang ada yang semakin menghimpit kehidupan umat. Dari analisa baik pola, relasi dan ciri-ciri gerakan Islam transnasional seperti yang telah diuraikan diatas menyiratkan bahwa gerakan ini memperjuangkan ideologi politik kelompok mereka yang dirasa tepat diterapkan dalam konteks Global. Gerakan transnasional ini bersifat ideologis-agamis, maka yang diperjuangkan adalah gerakan yang bersumber dari pemahaman tentang Kitab Suci dalam hal ini sumbernya adalah al-Quran dan Hadits. Kebenaran absolut yang diperjuangkan tersebut mempunyai dasar kebenaran dari Tuhan (truth claim) yang harus diperjuangkan.

Identitas Islam Transnasional

Gerakan Islam transnasional sebagai nomenklatur adalah pergerakan Islam dengan kelembagaan memiliki jejaring internasional serta adanya agenda penyatuan umat Islam. Meskipun secara keilmiahan dalam dunia akademik terminologi

tersebut beragam istilahnya, diantaranya ada yang menyebut Deteritorialisasi Islam, Islam radikal, Islam revivalis, Islam fundamentalis, Islam ekstrimis, Islam normatif, maupun istilah-istilah yang lainnya. Namun, secara umum terdapat kesamaan dalam mengusung ideologi tunggal sebagai cita-cita bersama. Sejarah kehadiran gerakan Islam transnasional merupakan bagian dari gerakan pembaharuan pada abad ke-18 di Timur Tengah yang dikemukakan oleh Muhammad Bin Abdul Wahab yang dilanjutkan oleh tiga generasinya pada abad ke-19 sampai abad ke-20. Corak gerakan Islam transnasional telah menemukan momentum yang tepat pasca runtuhnya kekhalifahan Islam yang berpusat di Turki Usmani tahun 1924. Beragam organisasi mulai muncul seperti Pan Islamisme yang dipimpin oleh Jamaluddin al-Afgani, Ikhwanul Muslimin oleh Syaikh Hasan al-Banna, Hizbut Tahrir oleh Syaikh Taqiyuddin an-Nabhani, Jamiah al-Islamiyah oleh Sayyid Qutb, Wahabiyah di Arab Saudi, Salafi Jihadis di Irak dan Afganistan dan Syi'ah yang berkembang di Iran. Pemikiran dari gerakan-gerakan Islam tersebut telah ikut mempengaruhi kelompok gerakan keIslaman di Indonesia. Jalur-jalur yang digunakan dalam transmisi ide-ide dan gerakannya melalui jalur gerakan sosial, jalur dakwah dan dunia pendidikan serta jalur media dan publikasi. Dengan demikian, kehadirannya memberikan warna dan tantangan tersendiri bagi gerakan Islam, khususnya di Indonesia.

Transnasionalisme Islam atau Islamisme dalam pengertian yang dimaksud disini adalah pengaruh Islamisme Timur Tengah di

Indonesia. Gerakan ini sebagaimana dikemukakan dalam studi Fealy dan Bubalo adalah penegasannya untuk tidak melihat gerakan transnasional ini sebagai gerakan yang monolitik. Melihat Islamisme yang dikembangkan di Timur Tengah hanya sekadar gerakan yang radikal, ekstrim, bukan hanya melahirkan sikap permusuhan baru tapi juga bisa mengabaikan pada gradasi Islamisme yang lebih moderat. Meskipun pada dasarnya tetap bermasalah bagi penguatan negara Indonesia. Gerakan-gerakan mempromosikan sejumlah perda syariat di banyak daerah di Indonesia adalah strategi yang jauh lebih moderat bahkan terkesan demokratis adalah salah satu varian strategi gerakan transnasional ini. Studi keduanya berusaha memberi gambaran yang lebih bervariasi baik ketika menjelaskan jalur pengaruh Timur Tengah atas Indonesia, maupun ketika mengategorikan kelompok-kelompok Islamis ini. Jalur transmisi ide-ide Islamisme itu menurut studi ini setidaknya mengambil tiga jalur.

Fenomena keberagaman gerakan sosial Islam di era kontemporer telah mewarnai berbagai aktivitas dan dakwah dalam pengembangan Islam. Salah satu yang menarik dalam kajian akademik akhir-akhir ini yaitu dengan munculnya gerakan Islam global atau disebut dengan “Gerakan Islam Transnasional”. Gerakan ini umumnya memiliki ciri ideologi yang tidak lagi bertumpu pada konsep kenegaraan (*nation-state*), melainkan cenderung fokus pada konsep ideologi untuk kemaslahatan umat. Gerakan ini didominasi oleh corak pemikiran normatif,

skripturalis, fundamentalis yang terkadang secara parsial mengadaptasi gagasan dan instrumen modern.

Beberapa organisasi Islam yang termasuk dalam kategori gerakan Islam transnasional dan kaki tangannya yang ada di Indonesia antara lain: Ikhwanul Muslimin di Mesir, Hizbut Tahrir di Lebanon, Wahabiyah di Arab Saudi, Jama'ah Islamiyah di Pakistan, Gerakan Salafi Jihadis di Irak dan Afganistan, serta Syi'ah yang berpusat di Iran. Gerakan Islam transnasional telah membawa pengaruh yang cukup kuat di Indonesia sampai saat ini. Spektrum Gerakan dari organisasi ini adalah sama-sama mengedepankan formalisasi syariat dan menegakkan khilafah dalam dunia Islam dengan scope gerakan dan metode perjuangan yang berbeda-beda. Gerakan Islam tersebut merupakan representasi gerakan baru Islam di Indonesia yang mempunyai jaringan dan anggota lintasnegara atau sering disebut sebagai "Gerakan Islam Transnasional".

Pembentukan Ideologi Gerakan

Bagi kelompok gerakan, sistem nilai (ideologi) adalah sesuatu yang mendasar, oleh sebab itu setiap anggota harus menerima nilai-nilai itu selama masih berinteraksi dengan kelompok tersebut tersebut. Ideologi (*believe sistem*) adalah sesuatu yang sudah final, oleh karena itu tidak ada lagi ruang diskusi atau perubahan di dalamnya. Ideologi (*believe sistem*) merupakan sesuatu yang tersimpan rapi dan kokoh dalam pikiran dan hati orang yang meyakiniinya, karena itu cenderung tidak

terlihat oleh pandangan mata. Ideologi (*believe sistem*) tersebut kemudian mempengaruhi dan menentukan bagaimana seseorang atau kelompok seharusnya bersikap dan memandang sesuatu. Hal tersebut dalam tulisan ini disebut sebagai lapisan *mental models*. Proses mental dalam banyak hal ini mempengaruhi dan menentukan cara atau pola pikir yang khas (*structure mindset*) artinya pikiran-pikiran yang sudah terpola dan memiliki struktur tersendiri.

Antara *mental models* dengan *structure mindset* masih belum dapat diobservasi secara jelas, walaupun diyakini terjadi perubahan dari *mental models* ke *structure mindset*. Berdasarkan pikiran-pikiran yang khas sekaligus tersistematis tersebut kemudian membentuk suatu pola-pola yang dapat diamati. Selanjutnya ragam pola yang termati ini terangkum dalam kejadian-kejadian yang merupakan cerminan dari suatu perilaku yang dapat diamati dan dievaluasi.

Uraian di atas dapat dijelaskan dengan diagram di bawah ini;



Gambar 1, Orientasi Perubahan Individu/Kelompok

Berdasarkan gambar 1 di atas, bahwa *events* adalah peristiwa atau sesuatu perilaku yang dapat diamati. Misalnya dalam konteks kelompok gerakan ini, perilaku individu baik terhadap sesama anggota (seperti aksi militansi dan perjuangan), perilaku terhadap orang lain (seperti perilaku anti sosial atau pro sosial), maupun sikap personal (seperti perilaku dan keoyalitas dalam perjuangan). Segala peristiwa atau gejala yang dapat diamati terkait dengan gerakan kelompok tersebut adalah suatu fenomena yang penting dan bermakna dalam kajian tulisan ini. Perilaku anggota gerakan tersebut nampak dalam konteks tulisan ini dapat dimaknai sebagai sesuatu berhubungan dengan hal-hal yang tidak nampak, seperti sistem nilai atau ideologi yang diyakini.

Sementara *patterns* adalah aktivitas-aktivitas pemikiran dan perilaku yang terjadi secara berulang dalam lingkungan perjuangan. Perilaku anggota ataupun peristiwa yang teramati salah satunya adalah lahir dari sesuatu yang sudah terpola, baik secara sadar ataupun tidak. Oleh karena itu, dalam studi fenomenologi, terjadinya suatu peristiwa tertentu memiliki hubungan dengan peristiwa lain. Semua peristiwa dalam perspektif fenomenologi memiliki kronologis tersendiri dan mengikuti hukum sebab akibat yang dapat dimaknai. Antara peristiwa dan pola tersebut merupakan sesuatu yang menampakan diri sehingga kedua hal tersebut dapat dinilai dan dikaji. Kemudian peristiwa dan pola tersebut muncul berdasarkan sesuatu yang jauh lebih dalam dari diri seseorang yakni *structure mindset* (cara pikir) yang sudah mapan. *Structure mindset* (cara pikir) dalam konteks tulisan ini merupakan aspek yang tak terlihat namun mempengaruhi dan bahkan menentukan pola dan peristiwa yang hendak terjadi. Proses indoktrinasi yang terjadi dalam pendidikan pesantren misalnya, lebih banyak diarahkan untuk membentuk *structure mindset* (cara pikir) anggota. Seperti, membangun cara berpikir divergen, hitam atau putih, halal atau haram, dan kafir atau iman.

Kemudian cara berpikir tersebut banyak dibentuk atau dipengaruhi oleh *mental models* (cara pandang, sikap terhadap banyak hal). Model mental adalah asumsi yang

dipegang oleh individu dan organisasi yang dapat menentukan bagaimana suatu organisasi berpikir dan bertindak, sehingga model mental juga dapat menjadi penghalang bagi perkembangan organisasi. Dalam konteks tulisan ini, *structure mindset* (cara pikir) anggota banyak ditentukan oleh *mental models* tersebut. Salah satu pendorong terbentuknya sikap eksklusivisme, klaim kebenaran, dan fanatisme dalam pemahaman kegamaan sehingga sulit menerima pandangan orang lain dikarenakan adanya mental model yang sudah terbangun sebelumnya. Itu sebabnya, para anggota menunjukkan perilaku yang sulit diubah dan dipengaruhi. Sementara *mental models* hadir dari *container* (keyakinan yang tidak perlu dipertanyakan), misalnya ideologi atau sistem keyakinan yang sudah ada sebelumnya. Dalam tulisan ini *container* merupakan sesuatu yang bersifat dogmatis, oleh karena itu cenderung diterima dan dilaksanakan secara *take for granted* oleh setiap anggota. Dengan demikian mudah bagi para anggota untuk menanamkan nilai-nilai yang sudah dianggap benar. Salah satu bentuk aktivitas yang rentan terjadi dalam kondisi pembelajaran yang bersifat hegemonik adalah proses indoktrinasi ideologi.

Kecenderungan terjadinya indoktrinasi ideologi tersebut dalam interaksi pembelajaran adalah sesuatu yang tidak bisa dihindari, mengingat setiap anggota, hadir bersama dengan ideologi yang sudah menjadi bagian dari

dirinya. Oleh karena itu, dalam konteks tersebut banyak pimpinan organisasi merancang tujuan pembelajaran berdasarkan pengalaman mental dan kepentingan ustad sendiri bukan berdasarkan kepentingan dan kebutuhan santri. Hasilnya, pimpinan tidak hanya berhasil mentransformasi nilai kepada anggota tetapi juga berhasil melakukan regenerasi suatu ideologi. Artinya sekalipun organisasi itu telah tiada, akan tetapi ideologi tersebut tetap bersemayam dalam pikiran dan kesadaran anggota.

Selain itu, pola indoktrinasi ini memiliki kecenderungan pada keseragaman atau menkonstruksi identitas kolektif yang telah dirancang secara ideologis, baik yang berupa cara pandang, keyakinan, simbol, gaya bahasa, ritual maupun sikap keagamaan. Pembentukan identitas kolektif dalam pola gerakan tersebut ditandai dengan adanya kebijakan dan aturan-aturan yang berlaku secara ketat dalam pesantren tersebut, seperti, kewajiban shalat *berjam'ah*, shalat tahajud, memberikan hukuman bagi yang melanggar disiplin, kewajiban berjihad sesuai dengan syar'iat. Semua aturan ini, menuntut ketundukan pada sebuah model pola pikir, pola rasa, dan pola laku yang sama secara ketat. Hal ini bertujuan untuk membangun komitmen para anggota dalam kesatupaduan perjuangan komunitas atau *jama'ah*.

BAGIAN DUA

Kelompok-Kelompok Gerakan Islam

A. Kelompok *Khawarij*

Khawarij adalah bentuk jamak (*plural*) dari *kharij* (bentuk *isim fail*) artinya yang keluar. Dinamai demikian karena kelompok tersebut adalah orang-orang yang keluar dari barisan Ali bin Abi Thalib sebagai protes terhadap Ali yang menyetujui perdamaian dengan mengadakan arbitrase dengan Muawiyah bin Abi Sufyan (Kristeva, 2014:83). Muawiyah dinobatkan sebagai khalifah di Iliya' (Yerusalem) pada tahun 40 H /660M. Selama proses arbitrase berlangsung 'Amr ibn al-Ash, tangan kanan Muawiyah telah merebut Mesir dari pendukung Ali. Kemudian salah satu komandan pasukan Muawiyah yang dipimpin oleh al-Muhallab ibn Abi Shufrah, berhasil menghancurkan kelompok Azarqi (699 M), salah satu sekte *Khawarij* yang paling membahayakan kesatuan umat Islam. Penamaan kelompok ini diambil dari pemimpinnya, Nafi ibn al-Azraq, yang mengajarkan pengikutnya bahwa semua orang yang tidak menganut doktrin *Khawarij* adalah kafir dan wajib dibunuh, termasuk anak dan istri mereka (Hitti, 2005:258).

Corak pemikiran *Khawarij* dalam memahami *nash* Alquran dan Hadits cenderung tekstual dan parsial, sehingga dalam menetapkan suatu hukum terkesan dangkal dan sektarian. Hal ini dipengaruhi oleh kondisi riil para penganut aliran *Khawarij* yang

mayoritas berasal dari suku Badui yang rata-rata dalam kondisi kehidupan keras dan statis (Kristeva, 2004: 84-85). Kefanatikan yang kuat tanpa disertai wawasan keilmuan yang luas menimbulkan sikap eksklusivisme dan radikal, sehingga mudah memvonis bersalah atau kafir terhadap setiap orang yang tidak sepaham dan sejalan dengan alirannya.

Ada tiga indikator umum yang digunakan oleh orang Islam dewasa ini untuk menilai bahwa gerakan radikalisme Islam saat ini memiliki kesamaan dengan sekte *Khawarij*. *Pertama*, memahamai *nash* cenderung tekstual serta parsial, *kedua* bersifat eksklusif sehingga mudah mengkafirkan, dan *ketiga* cenderung menggunakan kekerasan dalam menghadapi kelompok di luar (*outsider*) dan *the others*. Tampaknya melihat pemikiran dan sikap *Khawarij* inilah kemudian gerakan radikalisme saat ini dikaitkan dengan kelompok sekte klasik Islam tersebut. Pandangan tersebut masih sangat lemah dan sulit untuk dibuktikan baik secara historis maupun kekinian. Apalagi latar belakang fanatisme dan tujuan dari kelompok radikalisme Islam ini sangat beragam. Pada akhirnya sulit ditemukan alasan dan bukti yang kuat, baik dari para sarjana Muslim maupun Barat tentang hubungan kelompok *Khawarij* dengan radikalisme Islam sekarang ini. Bagaimanapun juga kemunculan sekte atau kelompok oposisi yang ekstrim dan radikal dalam komunitas gerakan politik dapat muncul pada masyarakat dan agama manapun.

B. Kelompok Wahabi

Kelompok radikalisme Islam klasik lain yang diindikasikan melatar belakangi ideologi radikalisme Islam sekarang ini adalah kelompok Wahabi (1703-1791). Salah satu ajaran Wahabi adalah menolak prinsip perantara (para wali) yang ada dalam ajaran sufi. Kemudian melarang berdoa pada makam para wali, selain itu menyatakan kafir terhadap kaum Muslim yang tidak mengikuti dengan ketat apa yang ada dalam al-Qur'an (Roy, 2005:23). Paham Wahabi dipelopori oleh Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1791), anak seorang *mutakallim* lokal, lahir di sebuah kota oasis kecil dan relatif makmur Uyaynah. Ayah Muhammad, Abdul Wahab membela penafsiran hukum Muslim secara sangat kaku. Muhammad Ibn Abdul Wahab muda mulai berdakwah secara lokal, mengajak kembali pada "keyakinan-keyakinan murni" masa lalu.

Muhammad melawan pemujaan pada Nabi Muhammad, mencela umat Islam yang berdoa pada tempat-tempat suci, mengkritik kebiasaan menandai kuburan, menekankan ketunggalan satu Tuhan, dan memaki semua orang non-Sunni dan bahkan beberapa kelompok Sunni termasuk Sultan di Istanbul sebagai pelaku bid'ah dan munafik. Semua ini menyediakan alasan politik keagamaan bagi jihad ultra-sektarian melawan umat Islam lain (Ali, 2004:82). Banyak umat Islam menilai bahwa pemahaman agama yang disebarkan oleh Muhammad Abdul Wahab merupakan awal mula gerakan politik untuk merusak kesatuan umat Islam dari dalam, selanjutnya disebut dengan nama

Wahabi yang diambil dari nama bapaknya Abdul Wahab bukan dari nama aslinya Muhammad. Mayoritas umat Islam sepakat, hal ini dilakukan karena dikhawatirkan mempengaruhi keaslian ajaran nabi Muhammad Saw sebagai pembawa ajaran Islam.

Para pemimpin agama setempat sangat keberatan dengan pemahaman dan praktek agama yang didakwahkan oleh Muhammad Ibn Abdul Wahab, sehingga *amir* Uyaynah meminta Muhammad untuk meninggalkan kota tersebut. Selama empat tahun, Muhammad atau Ibn Wahab berkelana di seluruh wilayah dan mengunjungi Basrah serta Damaskus untuk memperoleh pengalaman tentang kelemahan dan kelonggaran praktek Islam yang telah dibawa *khalifah* Ustman. Selama berkelana Ibn Wahab mendapatkan banyak penyimpangan dari keyakinan-keyakinan yang sebenarnya, hal tersebut membuat Ibn Wahab semakin yakin untuk mengembalikan Islam pada kemurnian seperti yang diyakininya, walaupun Ayah dan saudara Ibn Wahab menolak dogma baru tersebut. Soleiman saudaranya secara sistematis melihat kelemahan penafsiran Ibn Wahab, dengan menunjukkan bahwa para pemimpin Islam awal tidak pernah mencela umat Islam sebagai para penganut yang tidak beriman.

Pada tahun 1744 Ibn Wahab tiba di Deraiya, kota oasis kecil lain di Provinsi Nejd yang dipimpin oleh seorang *amir* terkenal yakni Muhamad Ibn Saud yang menjadi cikal bakal Negara Arab Saudi sekarang. Ibn Saud dan Ibn Wahabi pada akhirnya melakukan kerjasama antara kepentingan politik Ibn Saud dengan kepentingan dakwah agama Ibn Wahab. Ibn Wahab

menyediakan alasan teologis untuk tercapainya tujuan politik Ibn Saud, cara ini merupakan jihad permanen yang menyangkut politik penguasaan terhadap perkampungan dan kota-kota Muslim lain yang pada saat itu adalah wilayah kekuasaan khilafah Usmaniah. Dalam kerjasama tersebut, Ibn Saud mengajukan dua syarat sekaligus ikrar setia, *pertama* membangun semangat keagamaan untuk melayani ambisi politik, *kedua* Ibn Wahab tidak boleh menawarkan aliansi dan layanan spiritualnya pada *amir* lain di wilayah itu. Perjanjian ini diikat dengan sebuah perkawinan, putri Ibn Saud menjadi salah seorang istri Ibn Wahab. Demikianlah diletakkannya dasar bagi sebuah kedekatan politik dan pengakuan yang akan membentuk tatanan politik semenanjung itu. Kombinasi fanatisme keagamaan, militer, ambisi politik, dan serangkaian ikatan yang mempererat aliansi tersebut adalah pondasi dinasti yang berkuasa di pemerintah Saudi Arabia sekarang.

C. Kelompok *Ikhwanul Muslimin*

Kelompok Islam yang dinilai banyak pihak sebagai cikal bakal Islam radikal modern adalah *Ikhwanul Muslimin*. Hampir setiap literatur tentang perkembangan Islam radikal baik yang ditulis oleh sarjana Barat maupun sarjana Muslim menempatkan organisasi *Ikhwanul Muslimin* sebagai pencetus awal dari gerakan radikalisme dalam Islam. Kalau dilakukan kajian sejarah secara obyektif banyak fakta yang menunjukkan bahwa penilaian tersebut tidak lebih dari tuduhan-tuduhan politik semata. Apalagi dikaitkan dengan fenomena radikalisme sekarang ini sebagian masyarakat

masih meragukan, oleh karena itu keterlibatan organisasi tersebut masih menjadi perdebatan dikalangan pengamat Islam.

Ikhwanul Muslimin adalah organisasi yang didirikan pada tahun 1928 oleh seorang ustad Madrasah yang bernama Hasan Al-Banna. Latar belakang berdirinya organisasi tersebut adalah kesadaran atas fenomena bangsa Mesir yang sedang dijajah oleh Inggris. Al-Banna melihat dan merasakan bagaimana para buruh Mesir membanting tulang dan memeras keringat untuk melayani kepentingan-kepentingan koloni Inggris. Selain itu, tujuan didirikannya organisasi tersebut adalah untuk memperbaiki nasib bangsa yang telah rusak aqidahnya akibat pengaruh kristenisasi dan sekulerisasi pada saat itu. Ironisnya, walaupun para sarjana Muslim dan Barat mengetahui sejarah tersebut, tapi *Ikhwanul Muslimin* tetap dianggap sebagai kelompok pembawa ideologi radikal hingga memberikan kontribusi terhadap kemunculan radikalisme Islam sekarang ini.

Setelah pembunuhan Hasan al-Banna oleh pemerintahan Gemal Abdul Nasser, kepemimpinan *Ikhwanul Muslimin* dipimpin oleh Sayyed Qutb yang saat ini disebut sebagai bapak para teroris karena berkaitan dengan pemikiran-pemikiran yang menentang penjajah sekaligus memperjuangkan penegakan syariat Islam pada saat itu. Tidak ada catatan sejarah yang valid menunjukkan bahwa *Ikhwanul Muslimin* adalah organisasi Islam radikal apalagi sampai memberikan kontribusi pada terjadinya radikalisme Islam sekarang ini, walaupun untuk sementara penilaian tersebut hanya berdasarkan pada informasi adanya relasi

dan pertemuan antara anggota *mujahid*. Misalnya pertemuan Abdullah Azzam sebagai pencetus awal *jihad* global dengan Osama bin Laden sebagai donatur utama *jihad* global, akan tetapi tidak dapat dipastikan terjadi pertemuan antara kedua orang tersebut dengan anggota *Ikhwanul Muslimin* kecuali hanya relasi ideologi jihad yakni untuk mengusir penjajah di tanah bangsa Islam di mana pun adanya.

Oivier Roy (2005), direktur *Centre de la Recherche Scientifique* (CNRS) Perancis mengatakan bahwa doktrin *Ikhwanul Muslimin* kemudian dielaborasi lebih jauh oleh Sayyed Qutb menjadi lebih radikal. Pandangan politik ini diyakini dan diikuti oleh sebagian besar para sarjana Muslim dan Barat yang datang kemudian. Padahal kalau ditelusuri secara mendalam, *Ikhwanul Muslimin* dan karya-karya Sayyed Qutb maka akan ditemukan konsep-konsep dasar dakwah yang jauh dari kekerasan seperti yang dituduhkan. Seperti dalam bukunya *Ma'aalim fii at-Thaariq* (*Tempat Jalan Ilmu*) dan *Limaadzaa A'damuunii* (*Mengapa Mereka Membunuhku*), Sayyed Qutb dengan jelas menolak revolusi yang menggunakan kekuatan apalagi sampai membunuh. Justru pendekatan perubahan yang diungkapkan oleh Sayyed Qutb dalam karya-karyanya tersebut adalah dengan memberikan pendidikan dasar Islam kepada masyarakat, setelah masyarakat memahami *aqidah* dengan baik, maka selanjutnya masyarakat akan menentukan pilihannya tentang penerapan hukum *syariah* atas masyarakat tersebut.

Uraian singkat beberapa kelompok Islam radikal klasik dan modern di atas, penting dihadirkan dalam tulisan ini untuk menjadi kerangka analisis memahami kecenderungan radikalisme pada kedua pesanteren tersebut. Ditinjau dari *setting* historitas, politik, tujuan, dan latar belakang kemunculan beberapa organisasi tersebut tidak mudah untuk menemukan korelasi dengan perkembangan radikalisme Islam yang terjadi sekarang. Kendatipun demikian ada nilai-nilai ideologis yang sama, antara pemahaman keagamaan yang diajarkan di pesantren dengan ideologi yang ada pada organisasi-organisasi tersebut. Misalnya kelompok *Khawarij*, *Wahabi*, dan *Ikhwanul Muslimin* sama-sama bersandar hanya pada Alquran dan Hadits semata. Satu-satunya ideologi gerakan politik kelompok-kelompok tersebut adalah Alquran dan Hadits, di luar kedua sumber ini disebut sebagai *bid'ah*, kafir, dan *thagut*.

Selain ideologi sama, yang paling khas dari kelompok di atas adalah cara menafsirkan Alquran dan Hadits yang eksklusif dan cenderung tekstual dan *rigid*. Sementara perbedaan diantara kelompok tersebut terletak pada tujuan akhir dari aktivitas organisasi tersebut. Misalnya *Ikhwanul Muslimin* bertujuan untuk menegakkan *Daulah Islmiyah* sementara *Khawarij* dan *Wahabi*, bertujuan memurnikan ajaran dan praktek Islam yang dianggap sudah melenceng dari Alquran menurut versi kelompok tersebut.

BAGIAN TIGA

Sejarah Radikalisme Islam di Indonesia

Salah satu kesulitan mengungkapkan sejarah radikalisme Islam di Indonesia karena disebabkan ketidakjelasan definisi dan konsep radikalisme. Istilah radikalisme sekarang ini cenderung hadir dalam konotasi dan kontekstasi politik. Hal tersebut menjadikan pengertian dan konsep radikalisme menjadi *absurd* dan *pejorative*. Oleh karena itu konsep radikalisme dalam tulisan ini akan mengikuti pengertian yang melebur dengan kepentingan politik tersebut. Sehingga pengertian radikalisme dalam Islam memiliki perbedaan yang signifikan pada setiap kelompok di berbagai negara. Misalnya radikalisme Islam yang muncul di Timur Tengah berbeda dengan sejarah kemunculan radikalisme di Asia Selatan atau Asia Tenggara, meskipun terdapat benang merah dan kesamaan dalam hal-hal tertentu.

Penjelasan tentang sejarah radikalisme Islam di Indonesia dapat ditinjau dari faktor- faktor utama penyebab berkembangnya kelompok-kelompok Islam radikal tersebut. Dalam tulisan ini faktor-faktor tersebut dapat diklasifikasi menjadi empat, yakni *pertama* adanya neo kolonialisme Barat (politik global), *kedua*, radikalisme Islam Indonesia generasi awal (lama), *ketiga* radikalisme Islam Indonesia generasi baru, *keempat*, ajaran fundamental (radikal) dalam Islam. Keempat hal tersebut akan dibahas dalam tulisan ini sebagai landasan dan paradigma dalam

melihat sejarah radikalisme Islam di Indonesia sekaligus menganalisis secara mendalam keterkaitan pola pendidikan pesantren dengan radikalisme. Berikut ini akan dijelaskan beberapa faktor pendorong lahir radikalisme Islam di Indonesia secara umum.

a. Neo Kolonialisme Barat (Politik Global)

Perkembangan isu radikalisme di Indonesia sekarang ini, tidak terlepas dari sejarah pergulatan politik global dan kepentingan ideologi politik agama-agama besar dunia. Salah satu bentuk pergulatan politik global tersebut adalah kolonialisme dan imperialism Barat terhadap dunia Islam. Agenda (Ide pokok) politik Barat setelah perang dunia kedua, pemerintah Amerika Serikat mendukung elemen-elemen yang sangat reaksionis sebagai sebuah benteng melawan komunisme pada saat Uni Soviet menginvasi Afganistan. Elemen-elemen tersebut seringkali sekarang ini disebut sebagai aliran-aliran Islam radikal atau fundamentalisme religius garis keras. Elemen atau kelompok-kelompok yang dianggap radikal dan fundamentalis merupakan kelompok minoritas sekaligus berbeda (*the others*) dan berlawanan dari kepentingan politik hegemoni penguasa dalam hal ini adalah Negara-negara Barat.

Hipotesis di atas diperkuat oleh pandangan Ahamd Syafii Maarif dalam artikel *Agama, Terorisme, Dan Peran Negara* yang dimuat dalam journal MAARIF Vol. 8, No. 1, Juli 2013, mengatakan bahwa tindakan teror di Indonesia erat kaitannya dengan terorisme global dengan sebab-sebab yang sangat

kompleks yang mengkristal dalam masalah Palestina yang diduduki Israel, Perang Dingin antara blok Barat dan Uni Soviet, kemudian serangan brutal Barat atas Afghanistan dan Iraq.

Realitas-realitas kolonialisme dan imperialisme tersebut, baik yang dulu maupun sekarang, menurut Esposito (1996:192-193), meskipun sudah dilupakan atau dengan canggihnya ditutup-tutupi oleh banyak orang Barat, merupakan bagian dari warisan masa lampau yang terus hidup dan secara kokoh tertanam dalam alam pikiran banyak orang di dunia Islam. Pada abad ke-19, pergeseran kekuasaan telah terjadi. Dunia Islam harus bertahan menghadapi ekspansi Eropa. Imperialisme atau penjajahan semakin kuat ketika akhir abad 19 dan awal abad 20. Sebagai akibat dari kolonialisme dan imperialisme, terjadi modernisasi di bidang politik, ekonomi, moral, dan kebudayaan. Selanjutnya, hal tersebut melatarbelakangi munculnya beberapa kelompok yang berbeda dari umat Islam. *Pertama*, kelompok yang menerima dan mengikuti hampir semua nilai-nilai modernitas. Diantara ciri dari kelompok tersebut adalah mendorong terjadinya sekularisasi dan westernisasi, *kedua* kelompok modernisme Islam (memadukan nilai Islam dan Barat), ciri dari kelompok ini adalah berusaha melakukan Islamisasi ilmu pengetahuan Barat, selama itu tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. *Ketiga*, adalah kelompok yang menolak sama sekali nilai-nilai dari modernitas. Kelompok ini cenderung menarik diri (menutup diri) dan bahkan melawan dalam pengertian mempertahankan simbol dan identitas keIslaman sebagai budaya tandingan (*counter culture*).

Beberapa kelompok tersebut mewarnai perkembangan Islam hingga sekarang, tidak sedikit antara kelompok berbeda pandangan tentang ajaran Islam hingga saling mengklaim bahwa kelompok sendiri yang benar dan kelompok lain sesat. Tiga kelompok tersebut dalam perkembangannya terpolarisasi menjadi dua kelompok besar yakni Islam modernis sekuler (Islam moderat) dengan Islam modernis fundamentalis (Islam radikal), meskipun penempatan istilah radikal pada kelompok tertentu seperti yang terjadi selama ini sering tidak tepat, ambigu, diskriminatif, dan bias.

Penempatan dan penggunaan istilah pada kelompok Islam di atas, tidak terlepas dari identitas gerakan-gerakan Islam tersebut. Menurut Lawrence (2000:59), ada tiga gerakan Islam yang berskala luas yakni revivalisme, reformisme, dan fundamentalisme. Hal ini merupakan pola interaksi antara Eropa dan dunia Islam. Perkembangan terbaru dalam interaksi itu dimulai dengan ekspansi kolonial Eropa pada abad ke-18 dan 19. Reaksi pertamanya adalah revivalisme. Ketika revivalisme tidak berhasil mencapai tujuan jangka panjang, gerakan ini digantikan oleh upaya melakukan reformasi Islam dengan cara bergabung bersama gerakan nasionalis moderat. Ketika gerakan ini juga tidak menunjukkan hasil maka muncul Islam fundamentalis.

Islam fundamentalis atau lebih populer disebut sebagai Islam radikal menjadi kelompok yang eksis sejak dikampanyekan perang terhadap terorisme global hingga sekarang ini. Maka Islam yang berafiliasi pada radikalisme inilah kemudian dianggap

sebagai anti Barat oleh pemerintah Amerika Serikat. Merujuk dari pendapat Lawrence di atas bahwa kehadiran dan eksisnya Islam radikal saat ini tidak lain hanyalah anti tesis dari kegagalan sekularisme dan modernisme yang diperjuangkan oleh Barat selama ini. Kendatipun demikian secara spesifik banyak pendapat yang dikemukakan tentang lahirnya Islam radikal transnasional tersebut, diantaranya penjajahan Israil terhadap negara Palestina.

Selain itu, setelah komunisme runtuh dan perang dingin mulai mereda, kolonialisme pun berlanjut. Pada era ini umat Islam dihadapkan pada hegemoni kapitalisme yang dimotori oleh Amerika dan sekutunya. Ambisi untuk menjadi satu-satunya negara adidaya di muka bumi ini, Pemerintah Amerika dan sekutunya mengintervensi dan menjajah negara-negara Timur Tengah atas nama demokrasi, politik, dan ekonomi. Invansi dilakukan baik di kawasan teluk, maupun di Irak, Lybia, Syiria, hingga Afganistan. Kondisi ini sesungguhnya adalah sebuah tesis besar dalam kancah politik global yang mendorong lahirnya anti tesis baru yakni neofundamentalisme Islam, sekarang disebut dengan kelompok teroris (radikal).

Menurut Esposito, (1996:50), sejarah Islam pada awal abad ke-20 didominasi oleh dua tema: imperialisme Eropa dan perjuangan untuk mencari kemerdekaan dari pemerintah penjajah. Beberapa peristiwa lebih besar pengaruhnya pada hubungan Islam dan Barat daripada apa yang dialami pada masa kolonialisme Eropa. Dampak dan warisan kolonialisme Eropa di masa lalu masih tetap hidup dalam politik Timur Tengah dan seluruh dunia

Islam dari Afrika Utara sampai Asia Tenggara. Munculnya gerakan nasionalisme saling berkaitan dengan pemerintahan penjajah, yang selama berabad-abad berjuang untuk memperoleh kemerdekaan. Masa setelah kemerdekaan, kaum elit politik di negara-negara Muslim yang baru berdiri berpaling ke nasionalisme liberal dan sosialisme Arab dalam pembangunan masyarakat. Akan tetapi percobaan ini mengalami kegagalan sehingga mendorong kebangkitan Islam. Masalah dominasi asing dan ketergantungan pada pihak asing tetap merupakan kenangan pahit dan terus menerus menjadi ancaman dalam pandangan kaum muslimin saat ini.

Terkait dengan hal di atas, Fazlur Rahman (dalam Abegebiel, 2004:413) memandang bahwa fenomena kolonialisme tidak hanya datang dari masa lalu, akan tetapi muncul secara terus menerus untuk jangka waktu yang tidak terbatas. Secara politik dan militer, imperialisme menawarkan nilai-nilai yang kontraproduktif dengan tatanan kehidupan manusia. Namun di pihak lain Barat terus melancarkan imperialisme dalam bentuk lain. Barat menampakkan hegemoni dan superioritas baik secara etis, kultur, maupun intelektual. Kehadiran Barat lebih menekankan pada romantisme sejarah masa lalu dimana dunia didominasi oleh peradaban bangsa kulit putih. Sebagai kompensasi atas tatanan dunia selanjutnya, Barat memproklamkan diri sebagai kekuatan yang tidak dapat ditandingi negara-negara lain.

Uraian singkat tentang neokolonialisme Barat sebagai salah bentuk politik global di atas, memiliki relevansi dalam

tulisan ini. Relevansi yang dimaksud adalah bahwa isu radikalisme agama dalam pesantren seperti yang berkembang sekarang ini tidak terlepas dari isu perang melawan terorisme global. Persoalan terorisme semula merupakan kebijakan luar negeri pemerintah Amerika akan tetapi setelah banyak kejadian bom di tanah air menjadi kebijakan politik dalam negeri. Dengan demikian, untuk memahami isu radikalisme yang terjadi sekarang perlu juga memahami sejarah dan faktor-faktor politik yang melatarbelakangi isu tersebut.

b. Radikalisme Islam Indonesia Generasi Awal (Lama)

Berdasarkan kebijakan politik luar negeri pemerintah Amerika tentang kelompok Islam radikal, salah satu indikator kelompok tersebut adalah adanya keinginan atau tujuan untuk mendirikan Negara Islam dan menegakan *syari'at* Islam. Di Indonesia pergulatan tentang wacana adicita negara Islam telah terjadi jauh menjelang kemerdekaan. Banyak pertimbangan dari kalangan pendiri bangsa, terkait adicita apa yang diterima oleh segenap rakyat Indonesia yang masih teramat muda waktu itu (Mbai, 2014:77). Salah satu yang ditawarkan adalah syariat Islam sebagai landasan yang akan mengatur kehidupan berbangsa dan bernegara. Satu-satunya gerakan setelah kemerdekaan Republik Indonesia (RI) yang secara jelas memperjuangkan berdirinya Islam adalah Darul Islam (*Dar al-Islam*). Secara harafia Darul berarti “ilmu” atau “keluarga” Islam, yaitu dunia atau wilayah Islam dimana syariat Islam diberlakukan di dalamnya. Di Indonesia, kata Darul Islam (yang kemudian dikenal dengan DI) digunakan untuk

menyatakan gerakan yang diproklamirkan pada tanggal 7 Agustus 1949 di Garut, Jawa Barat oleh Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo. Gerakan ini untuk mewujudkan terbentuknya Negara Islam Indonesia (NII) (Van Dijk dalam Mbai, 2014:78).

Dinamisasi kembali langkah pemunculan DI (Darul Islam) dalam mewujudkan NII telah berjalan sejak tahun 1970-an hingga kini. Beberapa di antaranya kandas, namun tidak sedikit yang berhasil dan menjadi besar. Gerakan DI telah bermetamorfosis menjadi beberapa bentuk gerakan yang menggunakan pola yang berbeda-beda. Tahun 1980-an merupakan tonggak kebangkitan gerakan DI secara meluas di Nusantara. Perintisnya adalah aktifis muda berlatar belakang keIslaman mumpuni. Beberapa diantaranya kemudian justru mengadopsi pola gerakan Islam internasional (Mbai, 2014:78). Generasi yang terus memperjuangkan berdirinya NII pada tahun 1980-an, muncul di beberapa wilayah Jawa dengan bentuk dan corak baru. Semua dalam formasi gerakan-gerakan pemuda Islam yang berjalan secara sporadis dan lokal di wilayah masing-masing. Pola ini dikenal dengan *usroh*, dirintis di Surakarta oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir (Mbai, 2014:87). *Usroh* merupakan metode gerakan *Ikhwanul Muslimin* yang dicetuskan oleh Hasan al-Bana di Mesir.

Secara internal, kelompok radikal Islam awal tidak memiliki hubungan langsung dalam arti garis komando dan koordinasi yang jelas antara gerakan radikalisme di Indonesia dengan terorisme global dan gerakan neofundamentalis

transnasional, seperti kelompok radikal Al-Qaeda dan ISIS sekarang ini. Kemunculan kelompok radikalisme Islam Indonesia generasi awal tersebut hadir semata-mata karena kesadaran politik untuk menegakkan syariat Islam demi membentuk negara Islam di Indonesia sesuai dengan perintah Alquran dan Hadits, sehingga lawan dari kelompok Islam radikal awal pada saat itu adalah pemerintah Indonesia sendiri.

Namun demikian, para pengikut gerakan ini masih “hidup” sampai sekarang, karena itu, setiap kajian tentang gejala radikalisme di Indonesia, selalu dikaitkan dengan gerakan *ala* Kartosuwiryo. Inilah salah satu legitimasi historis para peneliti yang mengklaim bahwa terdapat gejala Islam di Indonesia yang terkait dengan model perjuangan DI/TII (Abegebriel, 2004:735). Legitimasi historis di atas dapat dimaklumi, karena semua kelompok yang berusaha menjalankan Islam secara *kaffah* termasuk mendirikan negara Islam sama-sama merujuk pada Alquran dan Hadits.

Benih radikalisme dari generasi awal tersebut, sampai sekarang masih dapat ditemukan pada regenerasi beberapa organisasi Islam yang muncul belakangan, terutama Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Organisasi MMI tersebut diduga sebagai cikal bakal lahirnya beberapa organisasi Islam radikal pasca era reformasi seperti *Jam'ah Ansharut Tauhid* (JAT) dan lain-lain. Penjelasan tentang kelompok Islam radikal awal di atas menjadi penting diungkapkan dalam tulisan ini, untuk melihat asal mula dan hubungan ideologi radikalisme dengan pendidikan

pesanteren yang ada sekarang ini, walaupun bagi peneliti tidak mudah menjelaskan bagaimana proses regenerasi ideologi radikal tersebut dari masa yang berbeda.

c. Radikalisme Islam Indonesia Generasi Baru

Pada awalnya neo-radikalisme Islam atau disebut juga gerakan Islam radikal kontemporer ini adalah istilah yang digunakan oleh Roy,(2005) untuk mengkalisifikasi kelompok radikalisme Islam pra Hasan al-Banna seperti Jamaluddin al-Afgani, Rasyid Ridha, dan pasca Hasan al-Banna seperti Sayyed Qutb, Abdullah Azam, dan Osama Bin Laden hingga sekarang. Salah satu ciri khas neo-radikalisme Islam tersebut adalah para pelaku menggunakan teknologi Barat dalam pergerakannya. Sementara istilah radikalisme baru Islam (neo-radikalisme Islam) di Indonesia adalah pemetaan yang dibuat oleh peneliti untuk membedakan kelompok gerakan radikalisme Islam awal (antara tahun 1945-an sampai 1980-an) seperti gerakan *ala* Kartosuwiryo, Daud Beureuh, Kahar Muzakar, Abdullah Sungkar, Muhammad Natsir dan lain-lain dengan kelompok radikalisme Islam baru pasca reformasi tahun 1990-an seperti kelompok Dulmatin *Jamaah Islamiyah* (JI), Abu Bakar Ba'asyr Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) Mustofa *Jam'ah Ansharut Tauhid* (JAT), Abu Ummar Negara Islam Indonesia (NII) yang berada di Aceh hingga kelompok Santoso Mujahidin Indonesia Timur (MTI) Wali di Ambon dan Abrori di Bima.

Gerakan neo-radikalisme Islam (radikalisme Islam generasi baru) ini berusaha keras 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 Tuhan itu sendiri (Roy, 2001:25). Klimaksnya, sejak peristiwa 11 September 2001, aktifitas teroris dan radikalisme di Indonesia meningkat pesat, diantaranya ada empat kelompok radikalisme Islam yang beroperasi di Indonesia, seperti kelompok Noordin M.Top, Poso, Palembang, dan *Jamaah As-Sunnah* (Djelantik, 2010:73).

Pada dasarnya kemunculan neo-radikalisme Islam Indonesia tidak terlepas dari desain politik global Amerika, terutama sejak perang Afganistan dengan Uni Soviet. Uni Soviet merupakan satu-satunya negara adidaya selain Amerika pada saat itu, sehingga kedua negara ini saling bersaing. Adanya konflik Afganistan dengan Uni Soviet tersebut, merupakan kesempatan bagi Amerika Serikat untuk berpihak pada kelompok pejuang Afganistan dalam menjatuhkan musuh utama Amerika tersebut tanpa mengeluarkan dana yang banyak, karena dengan kekalahan Uni Soviet maka Amerika Serikat menjadi satu-satunya negara adidaya di dunia.

Sebagai bukti keberpihakan Amerika terhadap pejuang Afganistan saat itu, adalah keterlibatan CIA melatih para *mujahid*

yang datang dari segala penjuru dunia termasuk Indonesia. Bagaimanapun pendudukan Uni Soviet di Afganistan antara tahun 1979 sampai 1989 menarik banyak para pemuda Muslim dari seluruh dunia untuk ikut serta dalam *jihad* (perang suci) anti Soviet. Tokoh kunci yang mengorganisasi dan membiayai kelompok *jihad* transnasional tersebut adalah Osama bin Laden dan Abdullah Azzam. Kedua tokoh ini, mendirikan suatu organisasi MAK (*Maktab al-Khidmat*) atau biro pelayanan (Hendropriyono, 2009:189).

Setelah kekalahan dan kemunduran Soviet pada tahun 1989, kedua tokoh kunci di atas sepakat tidak membubarkan pasukan *Mujahid*. Osama bin Laden dan Abdullah Azzam kemudian mendirikan organisasi yang dikenal dengan Al-qaeda sebagai pusat gerakan *jihad* global (Hendropriyono, 2009:192-194). Berawal dari peran kelompok *jihad* global tersebut, kemudian jejak dan jaringan neo-radikalisme Islam baru di Indonesia berkembang, yakni melalui kelompok-kelompok muslimin Indonesia yang ikut terlibat dalam *jihad* melawan Soviet dan mendapatkan pelatihan militer di Afganistan, diantaranya adalah Imam Samudra dan kelompoknya. Setelah pemerintah Amerika mendeklarasikan perang terhadap terorisme dunia, jaringan alumni Afganistan tersebut diduga sesampai di Asia Tenggara termasuk Indonesia melakukan perekrutan anggota baru yang sevisi dan misi, sebagai sel-sel gerakan aktif. Salah satu lokus yang menjadi sasaran perekrutan adalah pesantren yang secara ideologi dan doktrin berafiliasi pada Islam radikal atau

fundamental. Pada perkembangan selanjutnya, kelompok Islam radikal baru tersebut terus melakukan perekrutan anggota baru, hingga beberapa dari anggota tersebut terlibat dalam konflik di Ambon dan Poso, serta sejumlah aksi peledakan bom berbagai daerah (Said Ali, 2014: 74).

Tampak, tidak ada perbedaan antara doktrin pokok kelompok radikal Indonesia dengan kelompok radikal transnasional seperti Al-Qaeda, perbedaannya hanya pada motif dan metodologi gerakan yang digunakan. Berdasarkan sudut pandang internal politik global Barat (Amerika), bahwa antara radikalisme Islam Indonesia generasi awal dan baru dengan keberadaan neo-radikalisme transnasional (radikalisme global) seperti kelompok Al-Qaeda merupakan satu target yang sama yakni *Jamaah Islamiyah* (umat Islam) sebagai “lawan baru” setelah runtuhnya Uni Soviet. Penempatan Islam sebagai “lawan baru” Barat (Amerika Serikat) dapat dilihat dari tesis Huntington tentang *the clash of civilization*, dan laporan *International Crisis Group* (ICG) Sidney Jones tentang “*Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the “Ngeruki Network” in Indonesia*”, serta kebijakan Presiden Amerika George W. Bush dalam *National Strategy for Combating Terrorisme* tahun 2001. Pandangan di atas diperkuat dengan muncul dan terungkapnya gerakan neo-radikalisme Islam Indonesia pasca peristiwa 11 September 2001. Sebagaimana beberapa perspektif di bawah ini;

a. Tinjauan Historis

Jika radikalisme dimaknai sebagai gerakan sosial yang dilakukan secara keras disertai *kejengkelan* moral untuk menentang kelompok tertentu yang sedang berkuasa, maka perlawanan kaum pesantren kepada penjajah mungkin bisa menjadi alasan untuk memasukan pesantren ke dalam kelompok radikalisme. Tapi, dalam konteks ini istilah radikalisme, walaupun digunakan tidak lagi dengan peyoratif, karena pemberontakan melawan kolonial di pandang sebagai tindakan *heroic* dan *patriotic* yang pelakunya disebut pahlawan. Kemudian tindakan “radikal” yang dilakukan kaum santri merupakan reaksi atas aksi kolonial yang telah mencabik-cabik nilai-nilai kemanusiaan (memperbudak, memperkosa, membunuh), menguras harta kekayaan bangsa, mempersulit ibadah umat Islam, memaksa pindah agama, dan melakukan kristenisasi pada masa penjajahan.

Menurut Marwan Saridjo, (1980: 54) ada tiga fase ulama (kyai) pesantren menentang penjajah, *Pertama*, mengadakan ‘*uzlah*’ yakni menjauh ke tempat-tempat terpencil yang jauh dari jangkauan penjajah. Oleh karena itu, apabila pada awalnya rata-rata pesantren berada di pedalaman, perlu dipahami dalam konteks ‘*uzlah*’ sebagai bentuk perlawanan kepada penjajah. *Kedua*, bersikap non-kooperatif dan sering mengadakan perlawanan secara diam-diam. *Ketiga*, memberontak dan mengadakan perlawanan secara fisik. Selama masa penjajahan pesantren memiliki peran ganda, sebagai pusat penyebaran Islam dan pusat pengemblengan para santri dan umat Islam untuk menumbuhkan

semangat jihad guna suatu saat bangkit, sebagai *hizbullāh*, membela agama dan tanah air dari cengkeraman penjajah. Untuk membakar semangat *jihād* melawan penjajah, ulama pesantren mengeluarkan sejumlah fatwa seperti; *hubb al-wat min al-īmān* (cinta tanah air sebagian dari iman).

Tinjauan historis di atas, menunjukkan bahwa pada masa penjajahan, perlawanan pesantren terhadap Belanda dianggap sebagai bentuk gerakan “radikal”. Para santri pada saat itu, diajarkan dan disemangati untuk melakukan *jihad fisabilillah* termasuk fatwa *resolusi jihad* yang dikumandangkan oleh KH. Hasyim Asy’ari pada bulan Oktober tahun 1945 demi mempertahankan Negara dan Bangsa. Sehingga bagi Belanda, pesantren merupakan bagian dari kelompok radikal yang dikhawatirkan keberadaannya saat itu. Walaupun dapat dipastikan bahwa eksistensi pesantren di waktu itu dapat disebut bagian dari pergerakan kelompok radikal, akan tetapi tidak mudah jika hal tersebut dihubungkan dengan perkembangan radikalisme di pesantren sekarang ini.

b. Tinjauan Kekinian

Sebelum meluas isu radikalisme dan terorisme, pesantren sebagai wadah pendidikan Islam tradisional, tidak pernah diisukan atau dilabelkan dengan hal-hal negatif. Oleh karena itu sejak awal sistem, pola, budaya, dan nilai yang diajarkan dalam pesantren tidak pernah dipermasalahkan dan ditolak oleh masyarakat. Apalagi tujuan dari pendirian pesantren tidak untuk melahirkan radikalisme tetapi sebagai institusi keagamaan yang berperan

mencetak kader-kader ulama yang berpengetahuan luas tentang agama (*tafaqquh fi al-din*). Oleh sebab itu, pesantren mengajarkan semua hal yang ada di dalam agama, mulai dari tauhid, *syariat*, hingga akhlak. Persoalan kemudian, sejak meluasnya isu radikalisme dan terorisme di Tanah air, berdampak langsung terhadap citra pesantren sebagai basis pendidikan Islam. Disamping itu, terjadi pergeseran nilai-nilai dan pemahaman keagamaan yang diajarkan pada pesantren dewasa ini hingga menimbulkan prasangka dan asumsi negatif terhadap pola pendidikan pesantren.

Merujuk pada hasil identifikasi Abegebriel, (2004:740-741) bahwa hubungan pendidikan pesantren dengan radikalisme berawal dari isu pesantren sebagai basis radikalisme agama dengan indikator asumsi keterlibatan pesantren Ngeruki sebagai salah satu basis *al-Jama'ah al-Islamiah*. Hal tersebut, kemudian didukung oleh kenyataan bahwa beberapa pelaku bom Bali tersebut pernah belajar di pesantren tersebut. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kemudian pemerintah Amerika Serikat mulai membidik pesantren sebagai basis terorisme di Indonesia. Dalam dalam hal ini, salah satu yang paling disorot adalah kurikulum dan pola pengajaran di pesantren.

Penjelasan Abegebriel di atas, sesungguhnya belum dapat dijadikan dasar dan kesimpulan bahwa pesantren adalah lembaga pendidikan Islam radikal. Selain pandangan tersebut berdasarkan asumsi, juga karena diduga ada unsur politik global antara Islam dengan Barat yang mengitari asumsi tersebut. Asumsi yang

dimaksud adalah stigma terhadap pendidikan pesantren radikal yang hanya berdasarkan pada kasus keterlibatan segelintir oknum yang menafsirkan nilai-nilai Islam di luar konteks dan secara kebetulan oknum tersebut pernah belajar pada pesantren. Stigma tersebut semakin nyata ketika media mengekspos berita keterlibatan pesantren dalam persoalan radikalisme tanpa melakukan konfirmasi secara seimbang pada sumbernya (pesantren).

Secara khusus, keterkaitan antara persoalan radikalisme dengan pesantren sangat kental dengan kepentingan politik luar negeri Amerika, walaupun menjelaskan keterkaitan ini bukan sesuatu yang mudah. Oleh karena itu, perlu dijelaskan beberapa faktor yang dijadikan dasar oleh Amerika untuk menuduh dan meyakinkan publik bahwa pesantren sebagai sarang teroris di Indonesia. Indikator yang dimaksud adalah sebagai berikut;

Pertama, adanya keterlibatan secara langsung beberapa kaum muslimin Indonesia yang menjadi relawan *mujahid* pada perang Afganistan melawan Uni Soviet. Para relawan *mujahid* di Afganistan bergabung dalam kelompok *jihad* global atau yang lebih populer dengan nama kelompok Al Qaeda pimpinan Osama bin Laden. Para *mujahid* ini selama berada di kamp-kamp (penampungan) perang mendapatkan pendidikan *jihad* dan latihan perang, salah satu kontributor pelatih saat itu adalah CIA (*Central Inelegancy Agency*) Amerika. Setelah berakhirnya penjajahan Uni Soviet atas Afganistan pada tahun 1989, sukarelawan *mujahidin* Indonesia sebagian kembali ke tanah air. Diantara para *mujahid*

tersebut memiliki hubungan dengan beberapa pesantren, baik langsung ataupun tidak.

Menurut Said Ali (2014:24) bahwa relawan Afganistan sesampai di tanah air tidak menunjukkan hal-hal yang mencurigakan dan membahayakan keamanan hingga akhirnya diketahui sebagian dari alumni *mujahidin* Afganistan terlibat dalam konflik Ambon dan Poso, serta sejumlah aksi peledakan Bom. Hal tersebut, menurut Ali, diidentifikasi sebagai masuknya jaringan *jihadis* global ke Indonesia. Kendatipun demikian tersebut ini tidak membuktikan adanya hubungan antara lembaga pendidikan pesantren dengan para relawan *mujahid* tersebut.

Bahkan Ali, dalam studi yang cukup otoritatif tentang sepaik terjang jaringan dan komponen jihad global di Indonesia sama sekali tidak menyinggung keterkaitan pesantren dengan terorisme global tersebut. Jika ditarik benang merahnya, tuduhan pemerintah Amerika atas pesantren tersebut, tidak lain adalah suatu bentuk strategi lanjut dalam menumpas kelompok Islam yang diduga radikal. Politik luar negeri Amerika tersebut dikenal dengan politik *double standar*, yakni politik standar ganda demi mengamankan kepentingan nasional Amerika.

Kedua, faktor selanjutnya adalah adanya laporan ICG (*International Crisis Group*) yakni sebuah LSM asing pimpinan Sidney Jones. Seperti yang diakui oleh Abegebriel, Sidney Jones termasuk orang yang paling rajin melaporan perkembangan kelompok Islam yang dianggap radikal di Indonesia selama 20 tahun terakhir (Abegibriel, 2004; 742). Sejak berada di Indonesia

khususnya pada masa orde Baru, Jones sangat aktif “mendampingi” dan dekat dengan para napol dan tokoh-tokoh Islam Indonesia yang berseberangan dengan pemerintah Suharto saat itu, khusus kelompok Islam yang ingin menerapkan *syariah Islam* di Indonesia, diantaranya adalah kelompok Abu Bakar Ba’asir. Atas kedekatan politik tersebut, Jones mendapatkan data dan informasi yang banyak tentang kelompok Islam yang dianggap radikal.

Sesuai dengan strategi politik luar negeri Amerika yang bermuka dua, dalam konteks ini Jones melakukan politik standara ganda (*double standar*). Hasilnya, hampir dalam waktu yang bersamaan dengan isu perang terhadap terorisme di Indonesia, Jones (2002), melontarkan *statement* dalam artikelnya “*Al Qaeda in Southeast Asia: the Case of the “Ngeruki Network” in Indonesia*”. Berawal dari sini, pesantren pun mulai digiring dan dilibatkan dalam isu terorisme, muncul tuduhan bahwa pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam memiliki hubungan dengan terorisme dan gerakan radikal. Beberapa pesantren seperti pesantren Ngeruki Solo menjadi tertuduh langsung terkait dengan hal tersebut. Bagi peneliti apa yang dilakukan oleh Jones merupakan suatu upaya sistematis untuk kepentingan politik tertentu.

Ketiga, faktor lain adalah adanya beberapa pelaku bom Bali yang pernah mengenyam pendidikan di pesantren. Seperti pengakuan Abegebriel di atas, keterlibatan beberapa pelaku bom Bali yang sempat belajar di pesantren mendorong Amerika dan

Australia menyimpulkan keterkaitan radikalisme dengan kurikulum dan sistem belajar yang ada di dalam pesantren. Asumsi tersebut adalah bentuk generalisasi yang bias dan politis sekaligus tuduhan yang tidak memiliki bukti yang kuat. Salah satu kelemahan dari tuduhan tersebut adalah korelasi antara kurikulum dan sistem pembelajaran dengan radikalisme yang sama sekali tidak ada. Hal tersebut dilihat dari mayoritas alumni pesantren tidak membuktikan tuduhan itu.

Menurut Soepriyadi yang dikutip oleh Abegebriel, setidaknya ada tiga pesantren yang teridentifikasi berkaitan dengan isu Islam radikal di Indonesia, yakni pesantren Ngeruki Solo, Al-Zaytun Indramayu, dan Al-Islam Lamongan. Pesantren-pesantren tersebut menurut kesimpulan Abegebriel, diduga menghasilkan ide-ide untuk mendirikan Negara Islam, menerapkan hukum Islam, dan mendorong anti-Amerika. Beberapa hal tersebut, merupakan bentuk keterlibatan pendidikan pesantren dalam persoalan radikalisme (Abegebriel, 2004; 741). Belakangan ditemukan beberapa pesantren lain yang diduga berafiliasi dengan isu radikalisme dan terorisme diantaranya, pesantren Umar bin Khatab dan al-Madinah yang ada di Bima.

Kesimpulan Abegebriel tersebut walaupun dikutip langsung dari laporan ICG secara *rigid*, pandangan tersebut sangat rancu, tidak berdasar (menyebarkan dusta dan kedengkian), anti Islam, sekaligus anti demokrasi. Dikatakan demikian karena *pertama*, tidak ada satupun pesantren yang memasukan ketiga hal tersebut dalam kurikulum, *kedua* ide yang dicurigai tersebut adalah

wacana dan ide yang legal di Indonesia. Misalnya masalah pemberlakuan hukum Islam atau *syariat* Islam sempat diangkat kembali ketika membahas amandemen UUD 45. Kenyataan ini diakui oleh ahli Indonesia, Harold Crouch dari *National University of Australia* (ANU) (ZA. Maulani, 2005:68). Sampai sekarang hal-hal tersebut tetap menjadi wacana yang terbuka di tengah masyarakat Indonesia yang menganut asas demokrasi Pancasila. Jadi tuduhan dan kesimpulan tersebut merupakan sesuatu yang dipaksakan, mengada-ada, dan sekaligus cerminan dari Islam *fobia* yang berlebihan.

Merujuk dari laporan ICG yang dikutip oleh Abegebriel, bahwa setidaknya ada beberapa model bagaimana terorisme muncul di pesantren, antara lain: *pertama*, kelompok radikal awalnya direkrut oleh para aktifis pesantren untuk ikut ajaran yang diterapkan oleh pesantren, kemudian “dicuci otak”; *kedua* para alumni pesantren direkrut untuk ikut perang ke Afganistan untuk melawan penjajahan Uni Soviet atas Afganistan; dan *ketiga* kelompok radikal yang pernah mencicipi dunia pesantren juga memiliki keterampilan dalam merakit bom dengan daya ledak yang dahsyat.

Model-model radikalisasi pesantren seperti yang disebutkan di atas tentu merupakan tuduhan sepihak oleh Jones oleh karena itu perlu dilihat secara kritis, misalnya melakukan tulisan mendalam yang memungkinkan dilakukan observasi dan wawancara langsung pada para pelaku yang ada di lapangan. Apalagi model-model tersebut menyimpan hal-hal yang

meragukan, misalnya bahwa orang-orang yang pernah mencicipi pendidikan pesantren dapat merakit bom. Hal tersebut sangat kontras dengan kurikulum yang diajarkan di pesantren. Begitu pula, pernyataan bahwa pesantren memiliki ajaran dan program untuk “cuci otak”, tidak jelas ajaran seperti apa yang dimaksud dan bagaimana proses “cuci otak ” tersebut dilakukan. Sementara menurut Abdurahman Mas’ud, bila radikalisme dikaitkan dengan pondok pesantren, paling tidak ada dua ciri utama pesantren radikal. *Pertama*, pesantren-pesantren umumnya “impor” dari luar negeri (Negara yang menjadi basis Islam radikal). *Kedua*, corak pemikirannya tekstual-skriptualistik, tidak memahami konteks dimana sebuah teks keagamaan (Alquran dan Hadits) itu diturunkan.

Kedua pendapat di atas, jika dilihat dari sudut makna radikal yang dielaborasi oleh Azyumardi Azra maka antara kata radikal dengan pesantren akan saling bertolak belakang satu sama lain. Menurut Azra, kata radikal mengacu pada keadaan, orang, atau gerakan tertentu yang menginginkan perubahan sosial dan politik secara cepat dan menyeluruh, dan tidak jarang dilakukan dengan menggunakan cara-cara ekstrim. Makna tersebut bertentangan dengan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam, yang memiliki makna sebagai suatu proses panjang. Artinya bahwa pendidikan adalah suatu pola pencapaian tujuan dan perubahan-perubahan melalui proses dan tahapan-tahapan yang lama. Sehingga kontradiksi makna antara pola perubahan dalam pengertian radikal dengan pola perubahan dalam pengertian

pendidikan. Selain pola perubahan yang kontradiktif, kedua hal tersebut memiliki cara (metode) perubahan yang berbeda di dalam proses.

BAGIAN EMPAT

Infiltrasi Gerakan Islam Politik Terhadap Pesantren di Indonesia

Bicara sistem Pendidikan di Indonesia tidak bisa lepas dua jenis sistem pendidikan yakni sistem pendidikan umum dan sistem pendidikan Islam. Meskipun sistem pendidikan Islam pada masa era Sukarno sampai masa akhir era Suharto tidak populis dan bahkan secara politik kebijakan tidak mendapatkan perhatian khusus dari kedua pemerintah tersebut. Kondisi ini sebagai kelanjutan dari warisan kebijakan penjajahan Belanda. Karena itu menurut Asadullah and Maliki 2018, bahwa;

Islamic school sistem in the country was marginalized historically by the Dutch colonial administration and remained so in post-independence years by the Sukarno government. Following the collapse of Suharto regime in 1998, however, the number of madrasahs (including pesantrens) increased nationwide (M.Niaz Asadullah dan Maliki, 2018;96). The influence of Islamic traditions and practices has expanded steadily over the past generation. With the dawn of the Reformasi ('Reformation') era in 1998–1999 and the lifting of repressive controls on Muslim politics and culture, the range and depth of Islamic activities have only increased.

Pasca era reformasi, sistem pendidikan Islam dengan segala jenisnya mendapatkan kebebasan untuk berkembang. Karena itu sekarang ini, Indonesian menjadi rumah bagi sistem

pendidikan Islam terbesar di dunia di mana ribuan madrasah melayani kebutuhan pendidikan anak-anak dari keluarga muslim, lihat juga Jaddon Park, and Sarfarozi Niyozov 2008; Hafner 2007. Salah satu jenis sistem pendidikan Islam yang paling tua di Indonesia adalah pesantren salaf (lihat juga Park 2008). Pesantren pada awalnya dikembangkan oleh dua organisasi Islam terbesar yakni NU dan Muhammadiyah yang berafiliasi pada corak Islam tradisional dan modern, akan tetapi pasca reformasi pesantren mengalami perkembangan tidak hanya dalam hal jumlah, model manajemen pesantren, typologi akan tetapi juga ideologi pesantren.

Perkembangan pesantren tidak lagi berinduk kepada kedua organisasi besar tersebut, dimana pola penetrasi dilakukan melalui jalur jaringan keilmuan yang tersambung sehingga afiliasi pemahaman keagamaan mengikuti pesantren induk. Itu sebabnya pesantren yang masih memegang kuat kultur dan tradisional pesantren cenderung memiliki poros utama yang disebut sebagai kyai (figur) sebagai representasi model pemahaman keagamaan yang diajarkan. Perkembangan pesantren dewasa ini, tidak lagi berbasis pada figur dan tradisi asli pesantren sebagai mana pada masa-masa awal.

Salah satu faktor yang mendorong perkembangannya varian pesantren akhir-akhir ini adalah menguatnya keberadaan kelompok-kelompok gerakan Islam. Baik kelompok gerakan Islam yang berafiliasi pada politik praktis seperti PKS (*Prosperous Justice Party/Partai Keadilan Sosial*) maupun yang non partisipan

seperti Islamic organizations were the Islamic Defenders Front/*Front Pembela Islam* (FPI), the Laskar Jihad, the Mujahidin Council of Indonesia/*Majelis Muslim Indonesia* (MMI), and Liberation Party/*Hizbat-Tahrir* (HT). Beberapa kelompok ini kemudian disebut sebagai gerakan kelompok revivalisme Islam yakni kelompok yang berusaha menghidupkan kembali nilai-nilai Islam yang ideal sebagai reaksi terhadap ketidakadilan hukum, sosial, dan ekonomi.

Sebagai kelompok gerakan, beberapa kelompok tersebut memiliki basis komunitas pesantren sebagai wadah sosialisasi atau prekrutan pengikut baru, penguatan pemahaman agama melalui kajian halaqah/maktab, dan merawat (doktrinasi) ideologi gerakan melalui pendidikan dan pengajaran. Kehadiran kelompok gerakan Islam yang beragam ini kemudian secara otomatis menghadirkan corak pesantren yang beragam pula. Dari sudut pandangan ini mengeneralisasi dan mencurigai semua pesantren terpapar radikal adalah sikap yang tidak bijak.

Dugaan adanya keterkaitan radikalisme dengan pesantren merupakan dampak dari sikap generalisasi yang belum banyak diuji kebenarannya. Mayoritas sikap generalisasi dan dugaan keterkaitan pesantren dengan radikalisme selama ini cenderung hadir dari sudut pandang hegemonic oleh penguasa dan media secara politik, tidak dalam posisi setara dan adil. Dari sini pula mencuat terminologi yang kurang memadai sekitar relasi Islam dan terorisme atau relasi pesantren dan radikalisme seperti istilah, Islamist, fundamentalist, salafi, jihad, wahabi, dan *taqfiri*(C.A.

Juan dkk , 2023;118). Berdasarkan pandangan *J.C. Antúnez and I. Tellidis*, bahwa;

This terminology has led to a stigmatization of the Muslim faith and its followers, who, in many cases, have become the targets of attacks by non-Muslim groups and/or individuals precisely because of their faith.

Selain itu, seringkali istilah-istilah tersebut dicabut dari makna yang sesungguhnya dan digunakan di luar konteks. Bagaimanapun dalam pandangan pesantren penggunaan istilah-istilah tersebut secara politik, menjadikan apapun jenis kelompok Islam dan pesantren menjadi pihak yang dicurigai. Sejauh ini anasir-anasir tersebut ditolak secara tegas oleh pesantren meskipun *stereotype, prejudice*, dan stigmatisasi radikal yang sudah terbangun begitu kuat dalam opini public.

Tidak pernah dibayangkan sebelumnya bahwa pesantren sebagai *local genuine* masyarakat Indonesia yang dikenal mengusung nilai-nilai fundamental perdamaian, tiba-tiba diduga memiliki keterkaitan dengan radikalisme dan terorisme. Dugaan tersebut menguat ketika terjadi bom Bali, seperti yang disampaikan oleh Azra et al;

The October 2002 bombings in Bali, Indonesia, in which more than 200 people died, raised concerns in Indonesian and Western policy circles about the possible involvement of some of Indonesia's modern Islamic schools (madrasas) and traditionalist boarding schools (pesantrens) in promoting religious radicalism. Police

investigations traced the Bali bombers back to a small pesantren in Lamongan, East Java (A. Azra, 2010;285).

Tidak hanya itu, dugaan tersebut diperkuat oleh pandangan para analis Barat yang mensejajarkan secara politik konflik pimpinan AS melawan Taliban dan al-Qaeda di Afghanistan dengan situasi di Indonesia pada tahun 1980-an dan 1990-an. Dimana keterlibatan siswa pesantren dalam kekerasan teroris menimbulkan pertanyaan sejauh mana dukungan untuk ekstremisme politik di sekolah-sekolah Islam di Indonesia. Pandangan di atas secara spesifik mengungkapkan kemungkinan terjadi keterkaitan antara pesantren dengan promosi atas radikalisme di Indonesia.

Untuk saat ini, argumentasi yang kuat atas keterkaitan pesantren dengan radikalisme adalah keterlibatan langsung alumni pesantren pada beberapa kasus terorisme di Indonesia. Meskipun keterlibatan tersebut tidak dapat dijadikan indikator bahwa pesantren mendukung radikalisme dan terorisme. Bahkan menghubungkan pesantren dan radikalisme secara total justru kontra produktif dengan peranan dan fungsi pesantren selama ini sebagai lembaga Pendidikan yang mendukung moderasi agama, terutama pesantren pesantren yang berafiliasi dengan organisasi NU dan Muhammadiyah. Pemandangan yang paradoks ini menghadirkan banyak penafsiran dan prejudice terhadap keberadaan dan aktivitas pesantren sebagai lembaga Pendidikan Islam akhir-akhir ini.

Tulisan ini bertujuan mengungkapkan bagaimana kelompok gerakan Islam melakukan infiltrasi terhadap pesantren salafi di Indonesia. Tulisan ini mengklaim bahwa ada perbedaan yang mendasar antara sistem pendidikan pesantren yang berafiliasi dengan kelompok gerakan Islam dengan yang pesantren yang tidak berafiliasi pada gerakan Islam sama sekali. Kelompok gerakan Islam umumnya dianggap tidak puas dengan keadaan sekarang ini karena itu mereka ini ingin melakukan perubahan secara radikal pada sistem pemerintah dan sosial (M. Salik, 2019;373). Meskipun, ada sarjana muslim mengatakan bahwa umumnya, pola Pendidikan Islam yang berafiliasi pada kelompok gerakan Islam masih tetap exclusive, sektarian, primordial (M.Amin Abdullah, 2017;307). Karena itu pada akhir tulisan ini menguraikan mengapa mayoritas sistem pendidikan Islam (pesantren) yang berafiliasi dengan kelompok gerakan Islam di Indonesia cenderung diduga radikal.

Dinamika Pendidikan Islam

Sistem pendidikan Islam di Indonesia memiliki banyak nama, corak, sistem, level, tujuan, ruang lingkup, dan afiliasi ideologi. Secara umum ada dua nama sistem pendidikan Islam di Indonesia yang paling dikenal yakni madrasah dan pesantren¹. Bahkan pesantren telah menjadi institusi Pendidikan Islam tardisional di Indonesia sejak abad 19². Berdasarkan tulisan ini

¹ Asadullah and Maliki.

² 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>>.

kategorisasi pesantren Salafi tidak lagi terbagi hanya kedalam dua tipeogi pesantren seperti tradisional (*salaf*) dan modern (*khalaf*)³ 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)⁴, Nahdtul Wathan (NW) NTB, dan Dayah di Aceh. Menurut Hefner⁵ 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 of religious education and heightened religious observance*⁶.

Secara ideologis pesantren tradisional umumnya dapat menerima Pancasila sebagai konsensus (*ijma'*) ulama. Karena itu pesantren tersebut dikenal moderat, menolak negara Islam, dan pro terhadap demokrasi⁷. Bahkan corak pesantren ini menurut Marzuki

³ Nilan.

⁴ Asadullah and Maliki.

⁵ 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>>.

⁶ Hefner, 'Indonesia, Islam, and the New U.S. Administration'.

⁷ 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>>.

et al, memiliki potensi kesadaran multikultural yang tinggi jika dibandingkan dengan corak pesantren lain ⁸.

Berdasarkan temuan tulisan 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-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

⁸ 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>>.

tunggal, tapi diwakili oleh beberapa varian yang berbeda⁹. Pesantren tipe 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 traditionalists to adopt new methods of teaching and new subjects of study within their own pesantren schooling sistem*¹⁰.

Sementara itu, terdapat beberapa pesantren yang terinfiltrasi oleh kelompok gerakan Islam Muhamadiyah, 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 dkk¹¹ bahwa pada tingkat yang

⁹ 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>.

¹⁰ Nilan.

¹¹ Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

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 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 varian 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 tulisan 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.

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, bahwa;

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 ¹².

Kenyataan banyak diantara para ahli seperti Oliver Roy, John L. Esposito, dan Marshall GS Hodgson meyakini bahwa gerakan Islam ini adalah bagian dari entitas politik Islam¹³. 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 direpresntasikan oleh dua kelompok gerakan Islam, yakni *Islamic parties* dan *Islamic mass organizations*¹⁴. Kontestasi gerakan organisasi massa Islam dengan partai Islam ini menjadi factor penyebab yang mempengaruhi orientasi pergerakan Islam¹⁵. Pada awalnya kelompok oraganisasi Islam yang berpengaruh di Indonesia, hanyalah NU dan Muhammadiyah. Kedua organisai Islam besar ini secara historis dan ideologis memiliki jejak relasi

¹² Gabriel Ben-Dor, 'The Uniqueness of Islamic Fundamentalism', *Terrorism and Political Violence*, 8.2 (1996), 239–52 <<https://doi.org/10.1080/09546559608427356>>.

¹³ Maksum; Abdullah.

¹⁴ (Minardi 2018; Maksum 2017; Assyaukanie 2019)

¹⁵ 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>>.

intelektual dengan ulama yang ada di Mecca dan Cairo. Seperti yang dikatakan oleh Fazlur Rahman bahwa ;

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 *hadist*- 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 ¹⁶.

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 ¹⁷, beberapa organisasi massa Islam yang muncul

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 1982.

¹⁷ Salik.

dan menguat belakangan pasca era reformasi 1998, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (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 radical¹⁸. Dalam beberapa hal yang lebih partikular seperti doctrine dan ideology dari kelompok tersebut dikenal mengembangkan doktrin *al-walla' wa al-barra'* dan condong pada ideologi *takfir* or *takfiriyyah* dengan tujuan politik mewujudkan khilafah Islamiyah¹⁹. Asumsi ini kemudian menjadi dasar bagi beberapa penstudi Islam atau ilmuwan Islam untuk melihat bagaimana organisasi gerakan Islam melakukan *cloning*

¹⁸ Minardi.

¹⁹ Abdullah; Maksum; Assyaukanie; Salik.

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, tardisionalis, 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 ones 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*²⁰.

Merujuk pada pandangan Arifianto (2019) di atas, pembagian typology gerakan Islam ini seringkali dihubungkan secara politis dengan tujuan membuat distingsi radikal dan tidak radikal terhadap kelompok yang ada. Setidaknya ada empat

²⁰ Arifianto.

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 ²¹. Kedua Tarbiyah movement (PKS) sebuah gerakan yang berafiliasi pada organisasi transnasional Ihkwanul Muslimin (IM). Ketiga Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan keempat Jamaah Islamiyah (JI) ²². Beberapa kelompok gerakan Islam seperti PKS, HTI, dan JI seringkali dicap bernuansa Islam transnasional dan konservatif ²³, 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 movements in Reformasi Indonesia is important for matters of citizenship and civil Islamic ethics because these movements are disinclined to ground their vision of

²¹ 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), 375–96 <<https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>>; Nilan.

²² Arifianto.

²³ 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>>.

Islamic public ethics on the proud achievements of Indonesian Muslim education ²⁴.

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 hanya itu, pola ini dipresentasikan melalui kemampuan pesantren yang memiliki apa yang disebut sebagai kompetensi *social linking* ²⁵. Suatu kompetensi komunitas pesantren menciptakan keterhubungan dengan pemerintah sekaligus masyarakat. Hal yang sama dapat ditemukan juga pada pesantren yang berafiliasi pada Muhammadiyah

²⁴ Hefner, 'Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On'.

²⁵ Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

bercorak modernis²⁶. 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 Saudi²⁷, 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 pesantren terhadap pengaruh radikalisme, pada sisi lain *social bonding* dapat mendorong pesantren mejadi lebih exclusive dan sesintif 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 memperjuangan aspirasi perjuangannya melalui gerakan politik

²⁶ Sakai and Fauzia.

²⁷ Abubakar, Irfan, Hedayat, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

yang diakui oleh sistem demokrasi; sementara Salafi jehadi meyakini jihad fisabilillah sebagai jalan mencapai tujuan politik ²⁸.

Di Indonesia, kelompok Salafi Wahabiya dikenal sebagai pendiri berbagai jenis lembaga Pendidikan Islam (pesantren), diantaranya 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 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, dimana 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 Sosial) yang merupakan salah satu partai politik ²⁹. 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

²⁸ Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

²⁹ Arifianto.

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, militan, dan ekstrimis. Ifiltrasi yang dilakukan oleh gerakan kelompok ini 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 Indonesia³⁰, 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 (Jamaah Anshorut Daulah) akan tetapi bersifat personal, di mana anggota dari kelompok

³⁰ Ahmad Darmadji, 'Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia', *Millah*, 11.1 (2011), 242-44 <<https://doi.org/10.20885/millah.vol11.iss1.art12>>.

tersebut terlibat sebagai guru maupun pengelola pada pesantren tertentu.

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 social yang spektrumnya merentang dari lingkungan makro (global), lingkungan meso (nasional), hingga lingkungan mikro

(local)³¹. Merujuk pada perspektif ini faktor penyebab individu dan kelompok bertindak radikal menjadi tidak tunggal. Dimana factor keyakinan, latar belakang Pendidikan, kondisi social, dan ekonomi menjadi factor-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 sistem dan nilai Pendidikan Islam yang selama ini telah diajarkan pada sistem 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 Indonesia³². Selain itu, kebangkitan pendidikan Islam terutama pesantren yang bercorak salafi pada periode pasca-reformasi dapat juga dilihat sebagai manifestasi perlawanan terhadap dominasi pendidikan sekuler (umum). Uraian pada sisi ini sering terlewatkan dalam diskursus perkembangan corak pesantren salafi selama ini.

Jadi infiltrasi kelompok gerakan Islam ke dalam pesantren salaf umumnya dan pesantren salafi khususnya, lebih sering terjadi

³¹ Moh Yuli, Thohir K, Fauzi and M Mukhsin. et al Jamil, 'Anti Radikalisme Di Pesantren', *Walisongo*, 23 (2015), 22–23.

³² 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>>.

melalui keterlibatan individu yang sudah terpapar radikalisme ke dalam pesantren baik sebagai tenaga pendidik maupun pengelola. Melalui model infiltrasi ini, pesantren dikhawatirkan dengan mudah terpapar radikalisme. Dalam tulisan ini, menggunakan istilah jaringan intelektual pesantren untuk menggambarkan bagaimana radikalisme masuk ke dalam pesantren. Untuk pesantren salafi jihadi misalnya, lebih dominan diinspirasi oleh sejumlah kelompok gerakan Islam jihadis global, seperti JI (jamaah Islamiyah), Jamaah at-takfiri, dan jihad Islam. Sekalipun untuk menemukan titik terang terkait hubungan gerakan Islam ini dengan perkembangan pesantren di Indonesia merupakan suatu hal yang tidak mudah.

Untuk sementara ini, radikalisasi dalam lembaga pendidikan pesantren sering dilihat secara parsial, misalnya keadaan kurikulum pesantren yang tidak mempresentasikan nilai-nilai nasionalisme, adanya penerapan *hidden curriculum*, dan menguatnya narasi jihad dan khilafah Islamiyah dalam pesantren tersebut. Hipotesis ini ditolak oleh mayoritas pesantren karena indicator-indicator tersebut selain didasarkan pada *prejudice* juga cenderung mengikuti arus stigmatisasi yang sudah terbangun dalam diskursus relasi Islam dan radikalisme selama ini. Karena itu, penelitian ini setidaknya menjadi pijakan bagi tulisan selanjutnya di mana infiltrasi kelompok gerakan Islam tidak hanya dilihat sebagai bentuk proses radikalisasi, tetapi juga merupakan bagian dari inginan dalam reformasi sistem dan nilai Pendidikan yang dianggap gagal.

BAGIAN LIMA

Pendidikan Islam dan Isu Konservatif

Diskursus sistem Pendidikan di Indonesia tidak bisa lepas dua tipe sistem pendidikan yakni sistem pendidikan umum dan sistem pendidikan Islam. Diantara jenis pendidikan Islam itu adalah pesantren. Secara umum pesantren di Indonesia terbagi menjadi dua yakni pesantren salaf (tradisional) dan pesantren khalaf (modern). Pesantren pada masa era Sukarno sampai masa akhir era Suharto tidak terlalu dikenal dan bahkan secara politik kebijakan tidak mendapatkan perhatian khusus dari kedua penguasa tersebut. Kondisi ini sebagai kelanjutan dari warisan kebijakan penjajahan Belanda. Sebagaimana yang dikatakan oleh Asadullah and Maliki 2018, *Islamic school sistem in the country was marginalized historically by the Dutch colonial administration and remained so in post-independence years by the Sukarno government*³³. Meskipun demikian, seiring jatuhnya rezim Suharto pada tahun 1998 sejumlah pendidikan Islam seperti madrasah dan pesantren meningkat secara nasional. Pengaruh tradisi dan praktik Islam (pesantren) telah berkembang dengan kuat selama generasi sebelumnya. Dengan dimulainya era reformasi pada tahun 1998-1999 dan pencabutan kontrol represif

³³ 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>>.

terhadap politik dan gerakan kelompok Muslim, jangkauan dan massifnya aktivitas gerakan kelompok Islam semakin meningkat³⁴ termasuk dalam persoalan pendidikan. Karena itu sekarang ini, Indonesia menjadi rumah bagi sistem Pendidikan Islam terbesar di dunia di mana ribuan madrasah melayani kebutuhan Pendidikan anak-anak dari keluarga muslim³⁵, lihat juga Jaddon Park, and Sarfaroz Niyozov 2008; Hafner 2007. Perkembangan pesantren tersebut, tidak hanya dalam hal jumlah, typologi, model manajemen, akan tetapi juga ideologi yang beragam. Salah satu jenis pesantren yang aktif berkembang adalah pesantren salaf(i) atau salafisme.

Di Indonesia, perkembangan pesantren bercorak salafisme ini dipenuhi oleh pro dan kontra, *social prejudice*, bahkan menimbulkan ketegangan dan konflik di tengah masyarakat³⁶. Kondisi tersebut disebabkan oleh *misrecognisi* dikalangan masyarakat dan intelektual muslim di Indonesia yang cenderung mengeneralisasi salafi yang berkembang di Indonesia. Sebagaimana pandangan Anton Minardi³⁷, Ali Maksum³⁸, Rahma

³⁴ Robert W. Hefner, 'Which Islam? Whose Shariah? Islamisation and Citizen Recognition in Contemporary Indonesia', *Journal of Religious and Political Practice*, 4.3 (2018), 278–96 <<https://doi.org/10.1080/20566093.2018.1525897>>.

³⁵ Asadullah and Maliki.

³⁶ Kasus penyerangan dan pembakaran Pesantren as-Sunnah yang berfiliasi dengan Salafi Wahabi Lombok Timur-NTB 2021

³⁷ Anton Minardi, 'The New Islamic Revivalism in Indonesia Accommodationist and Confrontationist', *Journal of Indonesian Islam*, 12.2 (2018), 247–64 <<https://doi.org/10.15642/JIIS.2018.12.2.247-264>>.

³⁸ Ali Maksum, 'Discourses on Islam and Democracy in Indonesia: A Study on the Intellectual Debate between Liberal Islam Network (JIL) and

Sugihartati, dkk³⁹ bahwa beberapa kelompok gerakan Islam di Indonesia seperti Liberation Party/Hizbat-Tahrir Indonesia (HTI), Prosperous Justice Party/*Partai Keadilan Sosial* (PKS) Front Pembela Islam (FPI), Jamaah Ansharud Daulah (JAD), Harakah Tarbiyah (Gerakan Tarbiyah), dan Jamaah Salafi merupakan gerakan yang mengusung misi yang serupa yakni revivalisme, ultra-konservatif, dan radikal dalam bingkai gerakan salafisme global (gerakan Islam transnasional). Sementara di sisi lain, bahwa setiap kelompok gerakan Islam tersebut memiliki varian yang berbeda-beda dan bahkan bertolak belakang satu sama lainnya. Misalnya, tidak semua kelompok gerakan salafisme berorientasi ultra konservatif, atau tidak semua salafisme akomodatif ataupun konfrontatif terhadap negara.

Sebagaimana diketahui bahwa beberapa kelompok gerakan Islam tersebut mendirikan lembaga pendidikan pesantren sebagai basis kaderisasi dakwah ideologis. Pertanyaan tulisannya adalah apakah semua pesantren salafisme itu bercorak ultra konservatif dan bertentangan dengan negara? Dan bagaimana pergulatan gerakan kelompok Islam salafisme dengan Pendidikan Islam (Pesantren) di Indonesia?

Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)', *Journal of Indonesian Islam*, 11.2 (2017), 405–22 <<https://doi.org/10.15642/JIIS.2017.11.2.405-422>>.

³⁹ Rahma Sugihartati, dkk, CHANNELIZATION STRATEGIES OF RADICALISM AMONG MUSLIM UNIVERSITY STUDENTS IN INDONESIA. *Journal of Indonesian Islam*, Volume 14, Number 02, December (2020). 309

Selain itu tulisan ini berusaha mengeksplorasi tiga varian baru dari pesantren salafi yang berkembang pasca reformasi 1998 dan pergulatannya dengan kelompok gerakan Islam di Indonesia. Kajian ini juga berusaha mengungkapkan apakah ketiga varian tersebut memiliki corak gerakan yang sama atau justru sama sekali berbeda. Manakah dari ketiga varian pesantren tersebut yang termasuk konservatif, ultra-konservatif, dan radikal dalam pengembangan Pendidikan Islam (pesantren). Uraian ketiga varian pesantren salafi tersebut dianggap penting, mengingat selama ini gerakan kelompok salafi cenderung dianggap sebagai *single identity* yang mengadvokasi gerakan dakwah konservatif dan bahkan radikal di Indonesia. Oleh karena itu, kajian ini berusaha mengisi ruang kosong dari para penstudi salafi sebelumnya atau mengajukan temuan baru yang berbeda dengan pemahaman masyarakat selama ini yang cenderung terjebak pada sikap stigmatisasi, prejudice, dan generalisasi terhadap perkembangan Salafisme. Salah satu contoh sikap generalisasi yang dimaksud adalah Pertama, salafisme dianggap menolak pemerintahan sistem demokrasi dan menawarkan sistem kekhalifahan, kedua, salafisme memperjuangkan penegakan syariat Islam dan menolak hukum sekuler, ketiga salafisme menempuh jalan jihad untuk melakukan perubahan tatanan sosial yang ada. Keempat lembaga Pendidikan pesantren yang dikembangkan cenderung eksklusif baik berkaitan dengan ideologi, hubungan dengan lingkungan sekitar maupun kurikulum yang dipelajari.

Tulisan ini berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan pada 8 (depalan) Provinsi yang ada di Indonesia yakni Aceh, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat. Kategori pesantren yang menjadi lokus studi ini dibagi ke dalam 2 kategori besar, yaitu: Pesantren Salafiyah dan Pesantren Reformis. Dari 40 pesantren yang akan menjadi lokus tulisan di 8 provinsi didistribusikan ke 20 pesantren salafiyah yang bercorak salafi (50%) dan 20 pesantren reformis (50%). Distribusi narasumber *in-depth Interview* berdasarkan kategori pesantren di setiap provinsi. Pada setiap provinsi lokasi tulisan akan ada 5 pesantren yang menjadi sasaran tulisan dan dari masing-masing pesantren akan diambil 5 narasumber yang akan diwawancarai. Jadi narasumber tulisan ini berjumlah 25 orang setiap provinsi (5 orang setiap pesantren).

Setelah data terkumpul dan terekam dengan baik, tahap berikutnya adalah melakukan analisis data secara tematik yang bertujuan untuk melihat keseluruhan data dan mengidentifikasi isu dan ide pokok yang sama. Analisis data bertujuan untuk menafsirkan data atau informasi yang diperoleh melalui *in-depth interview* dan pengamatan serta mengkategorisasi informasi tersebut dengan mengacu kepada tujuan, kerangka konseptual tulisan, dan pertanyaan tulisan sebagai panduan (*guidelines*). Analisis data pada akhirnya bertujuan untuk menemukan pola yang sama dan berbeda serta konsep-konsep yang dapat menjelaskan lebih jauh keberadaan varian pesantren salafi dan

hubungannya dengan diskursus kelompok gerakan Islam konservatif di Indonesia pasca reformasi 1998.

Perkembangan Pesantren Di Indonesia

Pasca era reformasi, pengaruh dan infiltrasi gerakan kelompok Islam Timur Tengah tidak hanya pernah dialami oleh Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi tertua tapi dialami juga oleh gerakan kelompok Islam dan lembaga pendidikan Islam lain di Indonesia yang datang belakangan. Sistem Pendidikan Islam di Indonesia memiliki banyak nama, corak, sistem, level, tujuan, ruang lingkup, dan afiliasi ideologi. Secara umum ada dua nama sistem pendidikan Islam di Indonesia yang paling dikenal yakni madrasah dan pesantren⁴⁰. Bahkan pesantren telah menjadi institusi pendidikan Islam di Indonesia sejak abad 19⁴¹. Sekarang ini, pesantren justru menjadi lembaga pendidikan Islam yang paling banyak variannya dibandingkan dengan madrasah. Berdasarkan tulisan ini perkembangan pesantren di Indonesia tidak lagi terbagi hanya kedalam dua tipeologi pesantren seperti tradisional (*salaf*) dan modern (*khalaf*)⁴² akan tetapi terbagi menjadi tiga yakni; pesantren tradisional, modernis, dan pesantren konservatif atau ultra konservatif.

Pesantren salafisme sengaja dibedakan dengan pesantren modernis, meskipun dalam beberapa segi orientasi puritanistiknya

⁴⁰ Asadullah and Maliki.

⁴¹ 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>>.

⁴² Nilan.

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 dkk⁴³ bahwa pada tingkat yang ekstrem, Salafisme menunjukkan ultra konservatif dan bahkan radikal dalam sikap politik, meskipun varian lainnya cenderung menolak sikap menentang pemerintah yang sah. Berdasarkan temuan tulisan ini, pesantren dan gerakan salafi di Indoensia dapat dibagi ke dalam 3 corak: 1) Salafi -Wahabi, 2) Salafi Haraki, 3) Salafi Jihadis.

Pondok pesantren adalah salah satu lingkungan yang dianggap sebagai tempat transformasi nilai atau ideologi radikal yang datang dari luar pesantren. Banyak asumsi yang berkembang di masyarakat bahwa radikalisme yang ada di lingkungan pondok pesantren sesungguhnya dibawa dari luar oleh oknum-oknum tertentu. Selain itu, keberadaan pesantren di Bima sebelumnya, secara historis tidak ada indikasi keterkaitan dengan gerakan radikalisasi agama. Ini menunjukkan bahwa persoalan radikal pesantren hari ini merupakan fenomena baru yang layak mendapatkan perhatian.

Berdasarkan paparan di atas dapat dikemukakan argumen bahwa pondok pesantren mengalami pergeseran dari karakter genuinnya. Perubahan ini disinyalir karena pengaruh banyak faktor, salah satunya adalah menguatnya penetrasi ideologi radikal

⁴³ Abubakar, Irfan, Hedayat, Idris, Simun, Junaidi, Malik.

dari luar yang merasuk dalam ideologi dan kultur pesantren. Menyadari hal ini, pondok pesantren pada umumnya meretas “perlawanan” terhadap gejala radikalisasi atau gerakan transnasional melalui penguatan kembali pesantren sebagaimana eksistensinya sesuai dengan sejarah, ideologi, dan kultur aslinya.

Penguatan ideologi dan kultur pesantren diyakini sebagai langkah untuk memperkuat ketahanan pesantren itu sendiri terhadap terpaan ideologi luar dan cara menetralsisir stigmatisasi negatif pesantren selama ini. Selain itu penguatan ini juga adalah usaha sadar untuk mewujudkan kontra radikalisme dan terorisme yang dianggap sudah berkembang dalam pesantren sebagai bagian dari ketahanan nasional. Secara faktual, beberapa pesantren telah menjadi basis jaringan gerakan radikalisme nasional, sehingga pemerintah pusat menempatkan Bima sebagai salah satu “zona merah” (status waspada), yaitu wilayah rawan yang dijadikan sasaran pelarian, persembunyian, dan penyebaran radikalisme dari luar⁴⁴. Penerimaan dan dukungan sosial menjadi faktor penting yang perlu dilihat dalam penyebaran sel-sel radikalisme sehingga berkembang dengan cepat dan leluasa. Demikian juga sebaliknya, resistensi dan penolakan masyarakat serta berkembangnya budaya-budaya tertentu dalam lingkungan yang mengitari pesantren, bisa menjadi modal bagi upaya tangkal

⁴⁴ Abdul Malik, *Jaringan Intelektual Dan Ideologi Pesantren Salafii Jihadi: Studi Pada Daerah “Zona Merah” Terorisme Di Bima*. TA’ALLUM: Jurnal Pendidikan Islam Volume 06, Nomor 02, November (2018), Halaman 223-240

radikalisme. Proses radikalisasi tentu dapat terjadi di pesantren, tetapi proses sosial yang menghasilkan potensi anti radikalisme juga mestinya berkembang atau masih tertancap dengan baik walaupun tidak aktif. Pemetaan dan analisis terhadap kecenderungan ini menjadi salah satu tantangan ilmiah dewasa ini. Penelitian akan mempermasalahkan bagaimana proses sosial dan budaya radikalisme dan kontranya bertautan satu sama lain dalam konfigurasi dan dinamika internal pesantren.

Merujuk pada tradisi besar (*great tradition*) pesantren seperti disebutkan di atas, pola pendidikan yang khas menjadi identitas *genuine* pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional dengan indikator kyai sebagai poros utama pendidikan pesantren, adapun elemen lainnya hanya sebagai komponen *complement*. Jadi ada tiga hal utama yang secara otomatis melekat dalam definisi pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional, pertama corak pemahaman Islam (pendidikan Islam tradisional) atau disebut juga sebagai dogma dan nilai-nilai yang dipelajari didalamnya, kedua adalah entitas dan peran kyai, dan ketiga adalah kultur pesantren yang meliputi hal yang *tangible* dan *intangible*. Sementara pada sisi lain, seiring perjalanan waktu bermunculan pesantren-pesantren sebagai lembaga pendidikan modern dalam beragam bentuk dan corak.

Untuk memahami definisi pendidikan pesantren secara holistik maka harus dilihat dari dua corak umum pesantren yakni pesantren tradisional (*salaf*), dan modern (*khalaf*), dan tipe pesantren yang mengkombinasi keduanya. Bagaimanapun proses

pendidikan dan kultur pesantren dari kedua corak tersebut memiliki perbedaan yang sangat fundamental, karena itu dalam penelitian ini kedua hal tersebut diuraikan secara terpisah. Selain itu dalam penelitian ini, kedua corak pesantren tersebut menjadi horizon dan kerangka analisis terhadap persoalan radikalisme dalam pendidikan pesantren⁴⁵.

Hal yang berkaitan dengan definisi pendidikan pesantren adalah keberadaan asrama atau pondok sebagai bagian implisit dari pendidikan tradisional. Pondok adalah tempat dimana para santri tinggal dan belajar bersama di bawah bimbingan seorang ustad atau yang lebih dikenal dengan kyai dan ustad. Pondok untuk para santri tersebut berada dalam lingkungan kompleks pesantren di mana kyai tinggal. Selain ada kompleks tempat tinggal kyai, terdapat juga masjid, ruang belajar, dan sarana-sarana lainnya. Pada perkembangannya, secara umum lembaga pendidikan pesantren didirikan atas ketokohan seorang kyai. Oleh karena itu pesantren adalah milik pribadi kyai atau atas wakaf dari orang lain, dan kemudian kyai menjadi tokoh sentral dalam pesantren tersebut.

Bentuk kepemilikan pesantren, pola kepemimpinan, manajemen, serta pendidikan dan pengajaran di dalamnya terus berubah seiring perkembangan dan perubahan jaman. Namun, ada beberapa elemen yang tetap bertahan sebagai ciri khas awal dari

⁴⁵ Dhofier, Z. Tradisi pesantren, Studi tentang pandangan hidup kyai. Jakarta: LP3ES. 21-23 2012

pesantren menurut Dhofier, yakni pondok, masjid, pengajaran kitab-kitab klasik, santri, dan kyai, walaupun dalam kenyataannya elemen-elemen ini tidak selalu terpenuhi mengingat keragaman model, latar belakang, dan tujuan pendirian pesantren berbeda-beda.

Terlepas dari perubahan dan tantangan yang ada, menurut Dawam Raharjo (1995:61), pesantren selama ini telah melaksanakan fungsinya membangun pribadi dan masyarakat. Bagi masyarakat Indonesia, pendidikan mengandung makna sebagai usaha membangun pribadi warga negara dan bangsa. Melalui pendidikan, kepribadian yang harmonis dipupuk dan dikembangkan. Setiap orang diharapkan dapat setahap demi setahap mengatur kehidupan dirinya, mengatasi persoalan-persoalan, mencukupi kebutuhan serta mengendalikan dan mengarahkan kehidupannya⁴⁶.

Peran pendidikan pesantren sebagaimana dikemukakan oleh Rahardjo di atas, merupakan salah satu pola pendidikan pesantren yang tidak hanya melakukan pembinaan pribadi muslim tetapi juga usaha mengadakan perubahan dan perbaikan sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu, pengaruh pesantren tidak saja terlihat dalam kehidupan santri dan alumninya, melainkan juga meliputi kehidupan masyarakat sekitar. Hal tersebut terlihat dari penerimaan ekistensi seorang kyai sebagai poros utama pendidikan

⁴⁶ Rahardjo, D. dkk, *Pesantren dan pembaharuan*. Jakarta: LP3ES. 1995

pesantren di tengah masyarakat melampui daerah dimana kyai tersebut berada.

Tujuan Pendidikan Pesantren

Tujuan pendidikan dalam tradisi pesantren umumnya adalah untuk menanamkan dan meninggikan moral, menghargai nilai-nilai spiritual dan kemanusiaan, mengajarkan sikap dan tingkah laku sesuai dengan tuntutan agama, menyiapkan santri untuk hidup sederhana. Sementara, core dari pendidikan pesantren bahwa belajar adalah sematasemata kewajiban dan pengabdian kepada Tuhan, oleh karena itu tujuan pendidikan pesantren bukan untuk mengejar kepentingan kekuasaan, materi, dan keagungan duniawi semata.

Pada sisi lain, menurut Siswanto, pendidikan pesantren memiliki tujuan yang pragmatis, yakni memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan masyarakat dan memperkuat karakter sosial berbasis nilai-nilai luhur keagamaan. Pesantren telah menjadi center of excellence bagi pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) yang memiliki basis moralitas dalam kehidupan sosial. Tujuan pragmatis tersebut, berkorelasi dengan makna dan hakikat dari pendidikan Islam secara umum⁴⁷.

Naquib Al-Attas (2003) mendefinisikan tujuan pendidikan Islam sebagai wahana yang tidak hanya melatih pikiran, melainkan juga untuk melatih keseluruhan potensi sebagai manusia, oleh

⁴⁷ Siswanto, *Desain Mutu Pendidikan Pesantren*. Jurnal KARSA, Vol. 23 No. 2. 2015

karena itu pendidikan Islam tidak hanya berimplikasi pada pengajaran atau transmisi ilmu akan tetapi melatih keseluruhan pribadi pelajar. Dengan demikian, implikasi dari tujuan pendidikan ini adalah ustad tidak hanya berperan sebagai pengajar (mu'allim) yang mentransfer ilmu, melainkan seorang pendidik (murabbi) yang melatih jiwa dan kepribadian. Berdasarkan tujuan pendidikan Islam tersebut, kalangan ummat Islam sendiri meyakini bahwa pendidikan Islam dalam pesantren telah dianggap sebagai model institusi pendidikan yang memiliki keunggulan, baik pada sisi tradisi atau kultur keilmuan, maupun pada sisi transmisi dan internalisasi moralitas ummat Islam⁴⁸.

Berkenaan dengan hal tersebut, Dhofier menjelaskan bahwa diantara cita-cita pendidikan pesantren adalah latihan untuk dapat berdiri sendiri dan membina diri agar tidak menggantungkan sesuatu kepada orang lain kecuali kepada Allah Swt semata. Para kyai selalu menaruh perhatian dan mengembangkan watak pendidikan individual. Para santri dididik sesuai dengan kemampuan dan keterbatasan diri masing-masing, sehingga pengembangan beragam skill benar-benar menjadi penekanan dalam tradisi pesantren seperti keahlian berpidato dan berdebat. Kepada santri, ditanamkan perasaan kewajiban dan tanggung jawab untuk melestarikan dan menyebarkan pengetahuan tentang

⁴⁸ Al-Attas, S M. N. *Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam*. Jakarta: Mizan. 2003

Islam kepada orang lain, mencurahkan waktu dan tenaga untuk belajar sepanjang hayat⁴⁹. Penjelasan di atas, menunjukkan dasar-dasar hak dan kewajiban seorang Muslim yang diajarkan pada setiap lembaga pendidikan Islam tradisional pada umumnya. Jika dikerucutkan maka pendidikan Islam dalam tradisi pesantren tradisional adalah bertujuan membentuk ulama untuk menyebarkan ajaran Islam di masyarakat. Misi tersebut sama dengan peran kyai sebagai pewaris para nabi sekaligus figur dan poros pesantren itu sendiri. Hal tersebut masih dirasakan dan terlihat dalam tradisi pesantren tradisional sekarang, termasuk pesantren pada penelitian ini

Ideologi Pesantren

Sejak awal, pesantren sebagai suatu lembaga pendidikan dibangun berdasarkan niat dan cita-cita bersama para pendirinya. Cita-cita tersebut dikembangkan dari dua faktor utama, yakni faktor teologis dan sosial. Faktor-faktor tersebut kemudian diinternalisasikan ke dalam rumusan visi dan misi lembaga pendidikan pesantren. Selanjutnya visi dan misi dituangkan baik secara terbuka maupun tertutup dalam kerangka konsep operasional pembelajaran yang lebih praktis. Pada dasarnya keseluruhan tujuan dari pendidikan pesantren mengarah pada sistem nilai yang diyakini, tersistematis, terpola, dan mengakar dalam diri pendiri dan pengelola pesantren. Sistem nilai yang

⁴⁹ Dhofier, Z. Tradisi pesantren, Studi tentang pandangan hidup kyai. Jakarta: LP3ES. 2012

dimaksud adalah ideologi, dalam konteks penelitian ini disebut sebagai nilai-nilai Islam. Berkaitan dengan hal di atas Richard Pratte, (1977:17) dalam “Ideology and education” mengatakan;

*Ideology generally refers to an integrated pattern of ideas, systems of beliefs, or a “group consciousness” which characterizes a social group. Such a pattern or system may include doctrines, ideals, slogans, symbols, and directions for social and political actions. Ideologies also include objectives, demands, judgments, norms, and justifications, and in this sense they are value-impregnated systems of thought which may be perceived as sacred*⁵⁰.

Merujuk pada pandangan Pratte tersebut, justru ideologi memiliki definisi yang jauh lebih kompleks, mulai dari integrasi suatu pola dan sistem keyakinan yang menjadi karakteristik suatu kelompok sosial. Lebih luas, pola atau sistem tersebut mencakup doktrin, ide-ide, slogan, simbol, tujuan politik, dan norma-norma yang ada. Semua hal tersebut merupakan satu kesatuan nilai dari sistem pemikiran dan keyakinan.

Lembaga pendidikan seperti pesantren walaupun pada awalnya memiliki ideologi terbuka, akan tetapi dalam perkembangannya tidak tutup kemungkinan pesantren memiliki ideologi yang tertutup (tersembunyi), oleh sebab itu istilah ideologi kadang

⁵⁰ Pratte,R. *Ideology and Education*. New York. McKey Company. 1977

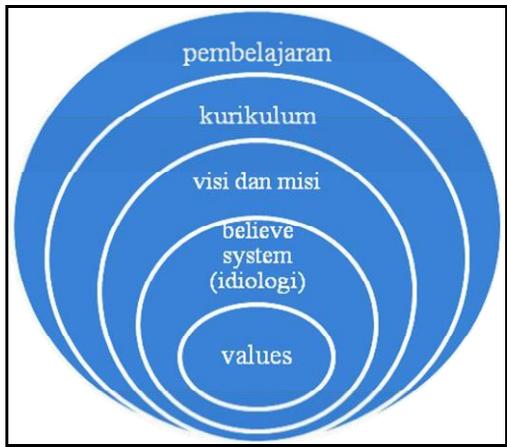
memiliki konotasi negatif. Pratte, (1977:26) mengatakan".*the word ideology is in such bad repute that writers on subject are either apologetic about using it or prefer to substitute another term like belief system*". Menyadari adanya kesan bahwa makna ideologi menjadi negatif maka istilah ideologi tersebut dapat digantikan dengan istilah lain seperti sistem kepercayaan. Pada dasarnya, istilah ideologi mengandung banyak makna akan tetapi dalam konteks lembaga pendidikan seperti pesantren, antara ideologi, pola, sistem nilai, sistem kepercayaan, dan pemahaman keagamaan dapat dibedakan sebagai sesuatu yang saling berkaitan satu sama lain.

Lois Weis, (2006:6) dalam "Ideology, Curriculum, and the New Sociology of Education" menjelaskan bawah;

The study of interconnections between ideology and curriculum and between ideology and educational argumentation has important implications for the curriculum field and for educational theory and police in general. Ideology and curriculum represented the beginning of this long investigation tradition into politics of knowledge⁵¹.

⁵¹ Weis, L. *Education and Society*. New York: Routledge. 2006

Merujuk dari pendapat Weis di atas, terdapat hubungan antara ideologi dengan kurikulum dan ideologi dengan pendidikan. Interkoneksi tersebut, dalam pendidikan pesantren dapat diilustrasikan sebagai berikut.



Gambar 1 Hubungan Ideologi dengan Kurikulum

Gambar 1 menjelaskan bahwa ideologi dikonstruksi dari nilai-nilai yang dianggap baik dan disepakati oleh keseluruhan anggota kelompok organisasi, dalam konteks ini adalah pengelola pesantren dan ustad. Nilai-nilai tersebut kemudian diyakini sebagai kebenaran yang patut dijadikan pedoman hidup yang kemudian menjadi way of life (ideologi). Pandangan hidup tersebut kemudian diekstraksikan ke dalam suatu visi dan misi yang mewakili cita-cita bersama dari anggota organisasi lembaga pendidikan, kemudian visi dan misi tersebut diabstraksikan dalam rancangan kurikulum yang dapat diukur dan dievaluasi. Selanjutnya kurikulum dituangkan secara praksis dalam proses belajar mengajar.

Pada konteks penelitian ini, secara terperinci ideologi atau sistem kepercayaan yang dianut dan dikembangkan oleh kedua pesantren tersebut adalah berdasarkan aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah dengan mengikuti manhaj Salafush Shaleh. Menurut Abdullah Bin Abdil Hamid Al-Atsari, (2015:47) dalam kitab "Aqidah salaf ahlus sunnah wal jama'ah bahwa; Ahlus sunnah wal jama'ah adalah orang-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. Ahlus sunnah wal jama'ah adalah golongan pertengahan dan bersikap di antara kelompok yang ekstrim dan kelompok yang meremehkan. Kelompok tersebut hanya mengacu pada Alquran dan sunnah, memperhatikan keduanya, tunduk pada nash-nash, dan memahami keduanya berdasarkan ketentuan manhaj salaf⁵². Nilai yang ada dalam ajaran Ahlus sunnah wal jama'ah inilah yang diajarkan dalam kedua pesantren tersebut. Hal tersebut dapat dilihat dari kerangka konseptual yang dikembangkan dalam pesantren tersebut, mulai dari konsep ketuhanan (tauhid) sampai dengan hukum syar'i yang dipraktek dalam kehidupan sehari-hari.

⁵² Atsari, A. bin AH. *Aqidah Salaf; Ahlul Sunnah wal Jama'ah*. Jakarta: Pustaka Al INABAHAH. 2015

BAGIAN ENAM

Era Reformasi 1998 Dan Titik Balik Pendidikan Islam *Conservative*

Salah satu tipe sistem pendidikan Islam yang paling tua di Indonesia adalah pesantren salaf (lihat juga Park 2008). Pesantren salaf atau tradisional dikenal sebagai jenis pendidikan Islam asli Indonesia dengan kultur, sejarah, dan ideologi yang khas. Selama ini, identitas tersebut melekat pada pesantren yang dikembangkan oleh organisasi Islam Nahdatul Ulama (NU) dengan dua kriteria utama yakni kitab kuning dan pimpinan spiritual yang disebut kyai⁵³. Perkembangan sistem Pendidikan Islam di Indonesia sejak awal didominasi oleh pesantren bercorak NU sampai akhir era pemerintahan orde baru. Tidak demikian keadaan pendidikan Islam pasca era reformasi 1998, dimana perkembangan lembaga pendidikan Islam menunjukkan adanya perubahan yang signifikan yakni hadirnya varian pesantren yang beragam.

Era Reformasi 1998, merupakan titik balik perubahan radikal dari politik pendidikan Islam di Indonesia, yang sebelumnya pendidikan Islam terutama pesantren bersifat homogen dan sekarang menjadi sangat heterogen. Salah satu faktor yang mendorong perkembangan varian pesantren akhir-akhir ini adalah menguatnya keberadaan kelompok-kelompok gerakan

⁵³ Khoirun Niam, TWEEN UNITY AND DIVERSITY Resketching the Relation between Institutional-Affiliated Indonesian Muslim Intellectuals and the Government (1990-2001); *Journal Of Indonesian Islam*, Volume 14, Number 02, December 2020

Islam. Baik kelompok gerakan Islam yang berafiliasi pada politik praktis seperti PKS (Prosperous Justice Party/*Partai Keadilan Sosial*) maupun yang non partisipan seperti Islamic organizations were the Islamic Defenders Front/*Front Pembela Islam* (FPI), the Laskar Jihad, the Mujahidin Council of Indonesia/*Majelis Muslim Indonesia* (MMI), and Liberation Party/Hizbat-Tahrir (HT)⁵⁴. Beberapa kelompok ini kemudian disebut sebagai gerakan kelompok revivalisme dan ultra konservatif⁵⁵ yakni kelompok yang berusaha menghidupkan kembali nilai-nilai Islam yang ideal sebagai reaksi terhadap ketidakadilan hukum, social, dan ekonomi nasional⁵⁶ melalui sikap oposisi biner dengan pemerintah.

Keberadaan beberapa organisasi gerakan Islam tersebut tidak hanya hadir sebagai oposisi politik terhadap pemerintah tetapi juga menawarkan paradigma sosial dan Pendidikan, serta ideologi alternatif berbasis pada perspektive Islam. Seperti penegakan syariat Islam sebagai solusi permasalahan hukum dan implementasi sistem khalifah Islamiyah sebagai solusi dari absurdnya sistem demokrasi, serta gerakan puritanisme agama melalui lembaga Pendidikan Islam dan dakwah Islamiyah atas kondisi ummat Islam yang dianggap mulai menyimpang dari

⁵⁴ Anton Minardi, 'The New Islamic Revivalism in Indonesia Accommodationist and Confrontationist', *Journal of Indonesian Islam*, 12.2 (2018), 247–64 <<https://doi.org/10.15642/JIIS.2018.12.2.247-264>>.

⁵⁵ 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>>.

⁵⁶ Tahir Abbas, 'The Symbiotic Relationship between Islamophobia and Radicalisation', *Critical Studies on Terrorism*, 5.3 (2012), 345–58 <<https://doi.org/10.1080/17539153.2012.723448>>.

praktik-praktik Islam yang murni. Diskursus ini, oleh John L. Esposito dilihat sebagai bentuk politik dari aktivisme Islam yang lumrah terjadi⁵⁷, meskipun pada sisi lain, kehadiran beberapa kelompok gerakan Islam dengan varian pesantren masing-masing tersebut dianggap sebagai tantangan bagi negara sekaligus kekhawatiran bagi sebagian masyarakat. Mengingat varian-varian baru pesantren tersebut diduga terinfiltrasi oleh ideologi gerakan kelompok Islam transnasional yang nota benenya dianggap mengusung ideologi radikal dan konservatif.

Tidak hanya itu, infiltrasi ideologi Islam transnasional Salafisme ke dalam dunia pendidikan Islam secara umum dan pesantren khususnya, kemudian berpotensi menggeser tradisi keberagaman dan keIslaman moderat yang selama ini menjadi *local geniune* pesantren di Indonesia. Bahkan, kondisi ini digambarkan oleh Greg Fealy sebagai “kembaliya Konservative” dalam kehidupan muslim di Indonesia⁵⁸. Fenomena ini dapat menggantikan peran keagamaan Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai arus utama kelompok keagamaan di Indonesia selama ini. Meskipun tidak semua gerakan Salafi di Indonesia berorientasi kontestasi ideologis dengan kelompok Islam lain yang sudah ada. Oleh karena itu, cakupan utama kajian ini adalah perkembangan beberapa varian salafi yang dianggap

⁵⁷ 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*, Volume 11, Number 02, December 2017

⁵⁸ Azyumardi Azra, *dkk. Islam Indonesia 2020*. UII Press Yogyakarta; 2020. 167-169

ultra konservatif, seperti Salafi Wahabi, Salafi Haraki, dan Salafi Jihadis.

Semua gerakan corak Salafisme ini dianggap mengandung anasir-anasir konservatif dan bahkan radikal⁵⁹. Salafisme sejak 1998 memperlihatkan perkembangan yang massif dibandingkan dengan corak pesantren lainnya. Meski demikian tidak semua Salafi yang berkembang di Indonesia berorientasi konservatif dan radikal. Begitu juga tidak semua Salafisme yang berkembang selalu hadir melalui infiltrasi kelompok gerakan Islam transnasional. Karena itu, uraian distingsi dan perkembangan dari varian salafi ini menjadi penting untuk melihat perkembangan pendidikan Islam di Indonesia pasca 1998.

Di Indonesia beberapa pesantren yang berafiliasi dengan salafisme, diantaranya; Pesantren Umar Bin Khatab (Salafi Jihadis-Bima) NTB, Pesantren Ibnu Mas'ud (Salafi Wahabi) NTB, Pesantren Abuhurairah (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.

Salafi-Wahabi (Puris/puritanisme)

Di Indonesia, kelompok Salafi Wahabi dikenal sebagai pendiri berbagai jenis lembaga Pendidikan Islam (pesantren), diantaranya pesantren Abuhurairah, as sunnah, yang bisa dijumpai hampir di seluruh provinsi di Indonesia. Salafisme dalam kajian

⁵⁹ Lihat; Bruinessen, 2008; Qodir, 2003; dan Soepriyadi, 2003.

ini merujuk pada salafisme yang dipopulerkan Syaikh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (w. 1792) yang terinspirasi oleh tokoh-tokoh spiritual Islam ultra-konservatif sebelumnya, semisal Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 855), Ibn Taimiyah (w. 1328), dan muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyah (w. 1350).⁶⁰ Itu sebabnya salafisme yang berkembang di Indonesia sampai ini sering disebut sebagai gerakan wahabisme karena berhubungan dengan Syaikh Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (w. 1792). Istilah Wahabisme seringkali dipandang pejorative oleh kelompok Islam mayoritas di Indonesia karena itu gerakan dakwah kelompok ini cenderung ditolak oleh kelompok Islam sunni umumnya meskipun penolakan tersebut bertolak belakang dengan penerimaan lembaga Pendidikan pesantren salafi wahabi ditengah masyarakat. Menyadari akan resistensi tersebut beberapa proponen Salafi belakangan ini berusaha menggantikan istilah wahabi dengan istilah assunnah. Meskipun pada kenyataannya istilah wahabi masih lebih populer dari assunnah.

Merujuk pada pandangan Meijer (2009) dalam Krismono (2018), ideologis Salafi wahabi lebih menekan pada beberapa hal, diantaranya; tauḥīd (keesaan Allah), shirik (bersekutu dalam penghambaan), bid’ah (inovasi dalam praktik keagamaan), takfīr (eks-komunikasi), ijtihād dan taqlīd (interpretasi mandiri dan bertaklid pada salah satu mazhab hukum), manḥāj (metode beragama), dan alwalā wa’l barā’ (loyalitas dan disloyalitas)⁶¹.

⁶⁰ Azyumardi Azra, dkk

⁶¹ Ibid, 167

Berdasarkan pandangan ini, orientasi ideologi dan gerakan semua varian salafi tersebut dianggap sama. Berbeda dengan temuan dari tulisan ini bahwa ada perbedaan yang mendasar dari ketiga varian tersebut. Meskipun terdapat bagian-bagian particular yang sama dari ketiga varian tersebut seperti ideologi salafisme yang sama-sama bersandar pada slogan “al-Rujū’ ilā al-Qurān wa al-Sunnah ‘alā Fahm al-Salaf al-Ummah” (kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah dengan pemahaman al-Salaf al-Ṣālih).

Sebagai kelompok yang memiliki jaringan langsung dengan dukungan penuh dari Timur Tengah khususnya Arab Saudi, kelompok ini dengan mudah mendirikan pesantren yang sesuai dengan corak dan kepentingan gerakan salafi wahabi. Meskipun Salafi Wahabi dihubungkan dengan kelompok gerakan Islam transnasional akan tetapi Salafi Wahabi mengalami kontekstualisasi pada beberapa aspek pendidikan terutama ketika mengadopsi kurikulum nasional ke dalam pengembangan pesantren salafi wahabi di Indonesia. Sementara pada beberapa aspek lain tidak terjadi kontekstualisasi seperti cenderung tidak melakukan upacara bendera dan tidak mengikuti hari libur nasional. Kondisi ini, meskipun tidak mempresentasikan keseluruhan dari posisi relasi kelompok salafi wahabi dengan pemerintah akan tetapi dalam konteks Pendidikan, posisi kelompok salafi wahabi dapat dianggap loyalitas semu atau *pseudo loyalty* untuk tidak mengatakan radikal dalam beberapa aspek. Berbeda halnya dalam konteks politik, sebagaimana ciri utama dari doktrin ideologi Salafi wahabi adalah loyal terhadap pemerintah,

tidak melawan pemerintah yang sah, melarang mengkritik pemerintah seperti demonstrasi anti pemerintah meskipun pemerintah melakukan kesalahan.

Posisi Salafi wahabi yang apolitik dan loyalitas pada penguasa, menjadi modal sosial bagi kelompok tersebut dalam mengembangkan lembaga Pendidikan selama ini. Bagaimanapun semakin dekat relasi suatu lembaga Pendidikan Islam atau pesantren dengan pemerintah maka semakin tinggi tingkat ketahanan (resilience) pesantren tersebut pada paham ultra konservatif pada satu sisi, dan semakin rendah tingkat kerentanan pesantren tersebut terhadap paham ultra konservatif di sisi lain. Posisi salafi wahabi tersebut menjadi pembeda dengan varian salafi lainnya. Namun demikian, secara particular corak pesantren salafi wahabi ini, tetap dianggap konservatif dalam beberapa persoalan. Seperti persoalan ideologi takfiri, membid'ahkan kelompok keagamaan lainnya (eksklusivisme), sebagaimana menganggap NU dan kelompok Islam lain seperti kelompok Jama'ah Tabligh, sebagai kelompok Islam yang menyimpang dari ajaran Islam para salafus saleh.

Landasan teologis dan ideologi gerakan dakwah salafi di Indonesia umumnya merujuk pada pemikiran dan praktik keagamaan generasi Islam awal atau salaf karena itu dianggap gerakan puritan, konservatif, dan revivalis. Berbeda halnya dalam konteks Pendidikan pesantren, corak sistem Pendidikan pesantren yang dikembangkan berorientasi pada sistem pendidikan modern atau *khalaf*. Hal ini kemudian diduga menjadikan warna dan aroma

wahabisme pada lembaga Pendidikan pesantren salafi wahabi tidak terlalu terlihat, meskipun symbol-symbol yang menunjukkan adanya afiliasi dan infiltrasi tetap terbaca dan terlihat. Kendatipun demikian, kehadiran pesantren salafi wahabi dengan sistem Pendidikan modern tetap menjadi pilihan tersendiri bagi masyarakat Islam non-Salafi Wahabi.

Salafi Haraki (Revivalisme)

Menurut Krismono, factor pendorong lahirnya varian-varian dari salafisme, baik varian Salafi Haraki maupun Salafi Jihadis adalah tidak terlepas dari dinamika konflik dan beragam pemikiran Salafi yang terjadi di Timur Tengah, khususnya di Arab Saudi yang semula salafi umumnya merupakan gerakan apolitis menjadi politis-ideologis (Islamisme).⁶² Secara singkat penetrasi varian salafisme ini berawal dari persentuhan kerajaan Arab Saudi sebagai negara yang memprakarsai gerakan Wahabisme dengan kelompok *Ikhwanul Muslim (IM)*. Penetrasi ini diduga terjadi melalui keterlibatan penuh gagasan tokoh IM seperti Muhammad Qutb dan Sayyid Qutb dalam arah kebijakan sistim Pendidikan dan kurikulum modern Arab Saudi.⁶³ Persentuhan ini kemudian berhasil membentuk satu pilar teologi gerakan salafisme global yakni *tawhid* dan *hakimiyah* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah). Gagasan tersebut kemudian dikristalisasi oleh generasi

⁶² Azyumardi Azra, dkk

⁶³ Lav, D. (2012). *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*. Cambdidge: Cambridge University Press. 87

selanjutnya yang kemudian melahirkan kelompok Islam salafi Haraki yang dianggap konservatif.

Meskipun memiliki gagasan teologi gerakan yang sama antara salafi wahabi dengan salafi haraki, kelompok salafi wahabi lebih akomodatif terhadap pemerintah yang berkuasa. Berbeda halnya dengan salafi haraki yang lebih memilih menjadi oposisi secara politis dengan pemerintah. Karena itu dalam konteks Indonesia, kelompok salafi haraki ini lebih dinamis dan pragmatistis dalam gagasan dan gerakan sebagaimana terlihat dalam beberapa aksi seperti berpolitik praktis (partai), demonstrasi, dan kritik terhadap pemerintah.

Secara umum, corak gerakan dan ideologi lembaga Pendidikan pesantren yang dikembangkan tidak jauh berbeda dengan corak pesantren salafi Wahabi, di mana awalnya ditemukan sikap-sikap eksklusivisme dan puritanisme akan tetapi akhir-akhir ini mengalami banyak perubahan. Perubahan tersebut terlihat pada beberapa hal, diantaranya WI berusaha mengakomodasi nilai-nilai kewarganegaraan dalam meletakkan prinsip-prinsip Islam yang menjadi landasan WI. Kemudian corak aktivistas WI yang mulai mengadopsi arah model pengembangan Pendidikan organisasi NU dan Muhammadiyah sebagai kelompok arus utama yang mengusung Islam moderat di Indonesia⁶⁴. Meskipun demikian WI tetap memiliki corak gerakan yang

⁶⁴ Chaplin, C. 2018. "Salafi Islamic Piety as Civic Activism: Wahdah Islamiyah and Differentiated Citizenship in Indonesia." *Citizenship Studies* 22 (2): 208–223. doi:10.1080/ 13621025.2018.1445488.

dianggap konservatif seperti memandang bahwa sistem demokrasi bukanlah sistem yang terbaik untuk Indonesia. Disamping itu, WI mengakomodasi aksi-aksi politik praktis dengan terlibat dalam demonstrasi dan aksi-aksi protes terhadap kebijakan pemerintah. Karena itu, gerakan Salafi Haraki ini bertujuan untuk menghasilkan reformasi politik yang akan mengarah pada revitalisasi komunitas muslim⁶⁵.

Di Indonesia, lembaga Pendidikan Salafi Haraki dikenal melalui hadirnya pesantren Wahdah Islamiyah (WI), yang tersebar di beberapa provinsi seperti di Sulawesi Selatan⁶⁶. Hal senada disampaikan oleh Krismono bahwa Salafi Haraki di Indonesia direpresentasikan oleh organisasi massa Wahdah Islamiyah (WI) yang mendasarkan seluruh aktivitasnya, baik yang terkait dengan dakwah, pendidikan, sosial, kewanitaan, informasi, dan kesehatan berbasis pada pemahaman *Salaf al-Ṣālih*. Sampai saat ini WI memiliki 170 lembaga Pendidikan atau sekolah yang tersebar di seluruh Indonesia⁶⁷. Pesantren WI secara hukum berada di bawah naungan Yayasan Pesantren Wahdah Islamiyyah (YPWI) yang didirikan pada tahun 2000. Pemahaman agama Salafi Haraki untuk bidang aqidah merujuk pada kitab *al-Thahawiyah* karangan ulama Salafi, sementara dalam bidang fiqh merujuk pada kitab Ibnu Suja.

⁶⁵ Juan Carlos Antunez Moreno, "Salafism: From a Religious Movement to a Political Force", *Revista de Estudios en Seguridad Internacional*, Vol. 3, No. 1, (2017), pp. 6-7. DOI: <http://dx.doi.org/10.18847/1.5.2>

⁶⁶ Wawancara, Pimpinan Pesantren Wahdah Islamiyah

⁶⁷ Azyumardi Azra, dkk 184-186

Jejak konservatif pesantren WI dapat dilihat pada memisahkan kelas santri laki-laki dan perempuan dalam proses pembelajaran dan penggunaan cadar pada santri perempuan. Kedua ciri khas ini meskipun menjadi fenomena umum yang dapat ditemui pada setiap varian pesantren yang ada, kedua identitas ini seringkali dinilai sebagai simbolitas militan dan eksklusif yang anti terhadap modernitas. Konservatisme Salafi Haraki juga tercermin pada komitmen yang tinggi terhadap pengembangan pesantren di atas nilai tauhid dan sunnah nabi. Komitmen tersebut *in line* dengan kerisauan kelompok tersebut terhadap sekularisme yang dianggap telah menggerogoti ummat Islam Indonesia selama ini. Sekularisasi sering dialami sebagai penyerangan dan dianggap sebagai ancaman terhadap iman. Karena itu kehadiran lembaga pesantren bercorak salafi Haraki ini tidak hanya sebagai wadah penanaman ideologi secara sistematis dan terencana akan tetapi sekaligus gerakan perbaikan moral kegamaan ummat dari kalangan bawah sesuai dasar nilai-nilai salafisme.

Salafi Jihadis (Ultra Konservatif)

Dari semua varian salafi yang ada, Salafi Jihadis termasuk varian salafi yang teridentifikasi belakangan seiring menguat dan meluasnya isu radikalisme dan terorisme di dunia. Karena itu, di Indonesia, perkembangan kelompok Salafi Jihadis seringkali dihubungkan dengan perkembangan kasus radikalisme dan terorisme di beberapa tempat. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Vicente Caro (2017) yang dikutip oleh Juan Carlos Antunez Moreno, bahwa salafi jihadis adalah faksi minoritas dalam Islam,

dan sebagian besar penganutnya adalah non-kekerasan. Tetapi ideologi ini rentan terhadap radikalisasi dan beberapa doktrin Salafisme global dapat dieksploitasi dan digunakan untuk membenarkan ekstremisme yang ditemukan dalam kelompok teroris di dunia Islam.⁶⁸

Secara teologis, salafi jihadis tidak memiliki perbedaan yang signifikan dengan varian salafisme lain akan tetapi dalam konteks gerakan, salafi jihadis memiliki corak yang khas yakni aksi jihad. Penafsiran kata jihad dan pilihan jihad sebagai jalan dalam membela dan memperjuangkan hak-hak ummat Islam di seluruh dunia menjadi *world view* kelompok tersebut. Kelompok Salafi jihadis berpandangan bahwa ummat Islam di berbagai belahan dunia saat ini sedang dizolimi oleh musuh-musuh Islam karena itu perlu ada gerakan jihad global. Perasaan dizolimi yang menghadirkan semangat jihad sekaligus ukhwa Islamiyah tersebut menjadi pembeda yang kuat antara salafi jihadis dengan varian salafisme lainnya.

Meskipun serupa dengan ideologi lain, Salafi Jihadis membedakan secara tajam antara penganutnya dan mereka yang menolak doktrin dan pandangannya. Narasi inti mereka tentang "kami" (Umat, komunitas, atau Ummat al-Mu'minin, komunitas orang beriman) dan melawan "mereka" (orang-orang kafir yang melakukan dugaan "Perang melawan Islam") atau penguasa yang tidak menjalankan pemerintahan berdasarkan hukum Islam menjadi garis demarkasi identitas kelompok tersebut. Dalam

⁶⁸ Ibid, 10

terminology kelompok salafi jihadis pemerintah seperti itu disebut sebagai *togut* yang kemudian layak dijatuhi hukum kafir. Karena itu kelompok Salafi Jihadis seringkali distigmakan sebagai kelompok yang menganut paham takfiri. Beberapa kriteria utama dari kelompok salafi jihadis di atas menjadikan kelompok tersebut lebih terlihat sebagai kelompok ultra konservatif dalam tubuh salafisme.

Menurut Krismono, secara singkat sejarah perkembangan salafi jihadis di Indonesia tidak terlepas dari keberadaan tokoh Islam seperti Abubakar Baasyir yang mengalami persentuhan ideologis dengan jaringan jihadis international atau jihadisme global seperti kelompok al-Qaeda dan Jamaah Islamiyah (JI).⁶⁹ Selanjutnya kelompok JI yang ada di Indonesia mengalami fragmentasi menjadi dua faksi yakni kelompok Jamaah Anshorut Daulah (JAD) yang awalnya berafiliasi pada ISIS lalu kemudian keluar dari ISIS dan kelompok Jamaah Anshorut Tauhid (JAT) pimpinan Aman Abdurrahman yang sampai sekarang dianggap berafiliasi dengan ISIS.⁷⁰

Sebagaimana kelompok salafisme lainnya, kelompok Islam salafi jihadis di Indonesia, mengelola beberapa pesantren sebagai lembaga dakwah dan pengembangan Pendidikan Islam di Indonesia. Meskipun keberadaan pesantren Salafi Jihadis tidak semasif pesantren salafi wahabi dan Haraki, pesantren salafi

⁶⁹ Ibid, Azyumardi Azra, dkk 208

⁷⁰ Wawancara, Ust. Muhazir. Mantan Pengajar pada Pesantren Umar bin Khtab (Pondok Pesantren Salafi Jihadis)

jihadis justru lebih banyak disorot oleh pemerintah dan publik terkait hubungannya dengan perkembangan isu terorisme dan radikalisme selama ini. Walaupun sudah seringkali pihak pengelola pesantren salafi jihadis menolak dengan tegas bahwa pesantren yang dikelola tidak memiliki keterkaitan dengan isu terorisme dan radikalisme yang berkembang. Meskipun demikian, tidak bisa disangkal bahwa beberapa tokoh utama dari kelompok salafi jihadis ini, diduga terlibat dalam beberapa kasus terorisme dan radikalisme agama di Indonesia.

Menurut Arianti (2017), seperti dikutip oleh Krismono bahwa Aman Abdurrahman dianggap telah meletakkan garis dasar landasan ideologis Salafi Jihadis di Indonesia setelah banyak menulis dan menerjemahkan tulisan-tulisan karya ideologi Salafi-jihadis paling berpengaruh, seperti Abū Muḥammad al-Maḥdīsī, yang juga dikenal sebagai mentor dari pimpinan al-Qaeda, Abū Mus'ab al-Zarqāwī. Disamping itu, Aman Abdurrahman juga dikenal sebagai guru agama atau ustadz pada beberapa pesantren Salafi di Jakarta dan Jawa Barat⁷¹. Namun demikian, identitas personal aktivis salafi jihadis tersebut tidak serta merta merepresentasikan corak dan haluan dari keberadaan semua pesantren salafi jihadis yang berkembang di Indonesia.

Di Indonesia, pesantren salafi jihadis dikenal dengan coraknya yang eksklusif secara ideologis dan sosial. Karena itu, pesantren salafi jihadis yang beroperasi di Indonesia sangat minim dibandingkan dengan pesantren salafi corak lainnya. Diantara

⁷¹ Azyumardi Azra, dkk 209

pesantren yang dianggap bercorak salafi jihadis adalah pesantren Umar bin Khatab yang berlokasi di Kabupaten Bima dan beberapa pesantren lainnya yang memiliki kriteria yang sama. Meskipun pesantren Umar Bin Khatab saat ini sudah dibubarkan setelah dinyatakan berkaitan dengan kasus terorisme di Kabupaten tersebut. Beberapa pengelola dari ex pesantren tersebut mendirikan pesantren baru⁷².

Secara spesifik corak pesantren Salafi Jihadis memiliki beberapa kriteria yang khas, pertama pemahaman tentang hukum Islam, konsep jihad, dan kepemimpinan Islam cenderung merujuk pada penafsiran tokoh-tokoh Islam yang dianggap mendukung radikalisme seperti Muḥammad Quṭb, Sayyid Quṭb, Hasan al Banna, Abū Muḥammad al-Maqdīsī, dan Abū Mus'ab al-Zarqāwī,⁷³ kedua, kurikulum berorientasi pada pemahaman *fiqh ahkamudimmah* (fiqh Jihad) dan Aqidah Islamiyah karya tokoh-tokoh di atas, ketiga umumnya manajemen pesantren Salafi jihadis sangat tradisional karena itu pesantren salafi jihadi tidak mengeluarkan sertifikat izajah, keempat tidak menggunakan kurikulum pemerintah dalam proses pembelajaran, kelima tidak melakukan upacara bendera atau terlibat dalam kegiatan-kegiatan ekstrakurikuler (pramukan dan sejenisnya), keenam cenderung tidak berafiliasi dengan pemerintah⁷⁴. Beberapa kriteria tersebut

⁷² Wawancara, Ustadz Muhajir 2022

⁷³ Azyumardi Azra, dkk 189

⁷⁴ Abdul Malik, Laporan Penelitian, 2020

seringkali menjadi dasar pemerintah menilai pesantren salafi jihadis sebagai pesantren ultra-konservatif.

(Mis)recognition Terhadap Pendidikan Islam

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*⁷⁵. Meskipun di sisi lain, para ahli seperti Oliver Roy, John L. Esposito, dan Marshall GS Hodgson menganggap bahwa gerakan Islam ini adalah bagian dari entitas politik Islam sebagaimana gerakan agama-agama besar dunia pada umumnya⁷⁶.

Umumnya, gerakan politik Islam selama ini cenderung dipandang secara *pejorative* dan *prejudice*, meskipun kenyataannya di Indonesia gerakan politik Islam memiliki banyak varian. Oleh karena itu, dugaan adanya keterkaitan radikalisme dengan pesantren merupakan dampak dari sikap generalisasi yang belum banyak diuji kebenarannya. Mayoritas sikap generalisasi

⁷⁵ Gabriel Ben-Dor, 'The Uniqueness of Islamic Fundamentalism', *Terrorism and Political Violence*, 8.2 (1996), 239–52 <<https://doi.org/10.1080/09546559608427356>>.

⁷⁶ Maksum; Abdullah.

dan dugaan cenderung hadir dari sudut pandang hegemonic oleh penguasa dan media secara politik, tidak dalam posisi setara dan adil⁷⁷. Tidak hanya itu pilihan sikap tersebut lebih banyak berdasarkan pada (*mis*)*recognition* citra muslim di media dan hal ini telah menciptakan serangkaian masalah baru berupa ketidaktahuan dan kesalahpahaman tentang relasi terorisme dan dunia Pendidikan Islam⁷⁸.

Dari sini pula mencuat terminology yang kurang memadai sekitar relasi Islam dan terorisme atau relasi pesantren dan radikalisme seperti istilah, Islamist, fundamentalist, radikal, salafisme, jihad, wahabi, dan *takfiri*⁷⁹. Berdasarkan pandangan *J.C. Antúnez and I. Tellidis*, bahwa *This terminology has led to a stigmatization of the Muslim faith and its followers, who, in many cases, have become the targets of attacks by non-Muslim groups and/or individuals precisely because of their faith*⁸⁰. Istilah-istilah tersebut tidak hanya melahirkan stigmatisasi yang merugikan kelompok Islam, akan tetapi seringkali istilah tersebut dicabut dari makna yang sesungguhnya dan digunakan di luar konteks. Bagaimanapun dalam pandangan pesantren penggunaan istilah-

⁷⁷ Ayla Gö, 'Developing a Critical Pedagogy of "research-Based" Teaching in Islamic Studies', *Critical Studies on Terrorism*, 4.3 (2011), 431–40 <<https://doi.org/10.1080/17539153.2011.623421>>.

⁷⁸ Ayla Gö, Developing a critical pedagogy of 'research-based' teaching in Islamic studies: *Critical Studies on Terrorism*. Vol. 4, No. 3, December 2011, 431–440

⁷⁹ Juan Carlos Antúnez and Ioannis Tellidis, 'The Power of Words: The Deficient Terminology Surrounding Islam-Related Terrorism', *Critical Studies on Terrorism*, 6.1 (2013), 118–39 <<https://doi.org/10.1080/17539153.2013.765703>>.

⁸⁰ Antúnez and Tellidis.

istilah tersebut secara politik, menjadikan apapun jenis kelompok Islam dan pesantren menjadi pihak yang dicurigai. Sejauh ini anasir-anasir tersebut ditolak secara tegas oleh pesantren meskipun *stereotype, prejudice*, dan stigmatisasi radikal yang sudah terbangun begitu kuat dalam opini public.

Tidak pernah dibayangkan sebelumnya bahwa pesantren sebagai budaya *local genuine* masyarakat Indonesia yang dikenal mengusung nilai-nilai fundamental perdamaian, tiba-tiba diduga memiliki keterkaitan dengan radikalisme dan terorisme. Dugaan tersebut menguat ketika terjadi bom Bali, seperti yang disampaikan oleh Azra at al; *The October 2002 bombings in Bali, Indonesia, in which more than 200 people died, raised concerns in Indonesian and Western policy circles about the possible involvement of some of Indonesia's modern Islamic schools (madrasas) and traditionalist boarding schools (pesantrens) in promoting religious radicalism. Police investigations traced the Bali bombers back to a small pesantren in Lamongan, East Java.*⁸¹. Tidak hanya itu, dugaan tersebut diperkuat oleh pandangan para analis Barat yang mensejajarkan secara politik konflik pimpinan AS melawan Taliban dan al-Qaeda di Afganistan dengan situasi di Indonesia pada tahun 1980-an 1990-an hingga sekarang. Di mana keterlibatan pesantren dalam kekerasan teroris menimbulkan

⁸¹ Azyumardi Azra, Dina Afrianty, and Robert W. Hefner, 'Pesantren and Madrasa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia', in *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (ResearchGate, 2010), p. 285 <https://www.researchgate.net/publication/291849002_Pesantren_and_madrasa_Muslim_schools_and_national_ideals_in_Indonesia>.

pertanyaan sejauh mana dukungan untuk politik ekstremisme di sekolah-sekolah Islam di Indonesia⁸². Pandangan di atas secara spesifik mengungkapkan kemungkinan terjadi keterkaitan antara pesantren dengan promosi atas radikalisme di Indonesia.

Untuk saat ini, argumentasi yang kuat atas keterkaitan pesantren dengan radikalisme adalah keterlibatan langsung alumni pesantren pada beberapa kasus terorisme di Indonesia⁸³. Meskipun keterlibatan tersebut tidak dapat dijadikan indikator bahwa pesantren mendukung radikalisme dan terorisme. Bahkan menghubungkan pesantren dan radikalisme secara total justru kontra produktif dengan peranan dan fungsi pesantren selama ini sebagai lembaga Pendidikan yang mendukung moderasi agama, terutama pesantren yang berafiliasi dengan organisasi NU dan Muhammadiyah⁸⁴. Pemandangan yang paradoks ini menghadirkan banyak penafsiran dan *prejudice* terhadap keberadaan dan aktivitas pesantren sebagai lembaga Pendidikan Islam akhir-akhir ini.

Akibatnya, berkembang asumsi bahwa pendidikan pesantren yang berafiliasi dengan kelompok gerakan Islam dianggap lebih berpotensi konservatif dibandingkan dengan pesantren yang tidak berafiliasi sama sekali. Kelompok gerakan

⁸² Azra, Afrianty, and Hefner.

⁸³ Azra, Afrianty, and Hefner.

⁸⁴ 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>>; Luthfi Assyaukanie, 'Religion as a Political Tool Secular and Islamist Roles in Indonesian Elections', *Journal of Indonesian Islam*, 13.2 (2019), 454–79 <<https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.2.454-479>>.

Islam umumnya dianggap tidak puas dengan keadaan sekarang ini karena itu mereka ini ingin melakukan perubahan secara radikal pada sistem pemerintah dan sosial.⁸⁵ Hal tersebut didukung oleh pandangan sarjana muslim bahwa umumnya, pola Pendidikan Islam yang berafiliasi pada kelompok gerakan Islam masih tetap *exclusive*, sektarian, primoridial⁸⁶. Karena itu pada akhir article ini menguraikan mengapa mayoritas sistem pendidikan Islam (pesantren) yang berafiliasi dengan kelompok gerakan Islam di Indonesia cenderung diduga ultra konservatif dan radikal.

Potret Gerakan Islam Transnasional

Salah satu kelompok gerakan Islam yang memiliki *social bonding* adalah kelompok Salafi Jihadis. Sejak awal salafi jihadis dipromosikan sebagai gerakan kelompok ultra konservatif, radikal, militant, dan ekstrimis. Meskipun ifiltrasi yang dilakukan oleh gerakan kelompok ini tidak semasif corak salafisme lain. Akan tetapi kelompok tersebut dapat membangun *social bonding* yang kuat sesama komunitas. 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, kelompok gerakan ini cenderung hadir sebagai reaksi atau respon temporal atas gejolak politik global maupun nasional, terutama pada isu-isu

⁸⁵ Minardi.

⁸⁶ 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>>.

khilafah Islamiyah, jihad, dan penegakan syariat Islam. Karena itu, secara umum gerakan ultra konservatif merupakan bagian dari gerakan Islamisme global. Ideologisasi gerakan global inilah kemudian melahirkan sejumlah gerakan sempalan yang ada di Indonesia⁸⁷, seperti kelompok JAT (Jamaah Anshorut Tauhid), JAD (Jamaah Anshorut Daulah).

Bagaimanapun, gerakan kelompok ultra konservatif seperti aksi radikal lebih banyak dipicu oleh kondisi social yang spektrumnya merentang dari lingkungan makro (global), lingkungan meso (nasional), hingga lingkungan mikro (local)⁸⁸. Merujuk pada perspektif ini faktor penyebab individu dan kelompok bertindak radikal menjadi tidak tunggal. Dimana faktor keyakinan, latar belakang pendidikan, kondisi social, dan ekonomi menjadi faktor-faktor yang membentuk proses radikalisasi.

Meskipun 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 sistem dan nilai pendidikan Islam yang selama ini telah diajarkan akan tetapi 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

⁸⁷ Ahmad Darmadji, 'Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia', *Millah*, 11.1 (2011), 242–44 <<https://doi.org/10.20885/millah.vol11.iss1.art12>>.

⁸⁸ Moh Yuli, Thohir K, Fauzi and M Mukhsin. et al Jamil, 'Anti Radikalisme Di Pesantren', *Walisono*, 23 (2015), 22–23.

hidup berdampingan dalam transformasi budaya pada masyarakat muslim di Indonesia⁸⁹. Disamping itu, kebangkitan Pendidikan Islam terutama pesantren yang bercorak salafisme pada periode pasca-reformasi dapat juga dilihat sebagai manifestasi perlawanan terhadap dominasi pendidikan sekuler (umum). Uraian pada sisi ini sering terlewatkan dalam diskursus perkembangan corak pesantren salafi selama ini.

⁸⁹ 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>>.

BAGIAN TUJUH

Argumen Pesantren Dalam Isu-Isu Sosial Politik Keagamaan

A. 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 masyarakat berkewajiban dan bertanggung jawab untuk mewujudkan perdamaian dan keadilan. Meskipun pesantren-pesantren tersebut memiliki alasan yang beragama dalam membangun argumentasi atas persoalan perdamaian dan keadilan.

Setidaknya secara umum argumentasi pesantren terkait dengan perdamaian dan keadilan dibangun dari dua hal. Pertama argumentasi dibangun berdasarkan perspektif agama Islam, kedua argumentasi dibangun berdasarkan perspektif kebangsaan dan kenegaraan. Perdamaian dan keadilan berdasarkan perspektif agama ini terbagi lagi secara spesifik menurut corak pemahaman keagamaan sesuai dengan afiliasi organisasi dakwah yang dikembangkan masing-masing pesantren.

Ditengah perbedaan spesifik yang ada pada setiap pesantren terkait dengan argmentasi perdamaian dan keadilan tersebut, terdapat beberapa pesan agama yang menjadi simpul yang sama dalam membangun argumentasi keagamaan. Pertama, pesan Islam sebagai agama yang *rahmatan lilalamin* dan kedua

pesan Islam sebagai agama yang moderat (*tasamuh*). Konsep *rahmatan lilalamin* ini meskipun terkesan sangat normative akan tetapi argumentasi ini selalu dirujuk dan dijadikan dasar argumentasi yang kuat dan meyakinkan bagi ummat Islam seluruhnya terkait dengan praksis perdamaian dan keadilan.

Hampir semua pesantren yang diteliti meyakini bahwa Islam adalah agama yang pro terhadap perdamaian dan keadilan universal sekaligus particular sesuai dengan watak dasar dari Islam yang *rahmatan lilalamin*. Konsep *rahmatan lilalamin* ini kemudian hadir sebagai gagasan Islam yang aktif disosialisasikan oleh setiap kelompok Islam disetiap diskursus perdamaian, keadilan, dan bahkan persoalan kekerasan atas nama agama meskipun pada kenyataannya konsep ini masih sangat abstrak.

Seperti yang disampaikan oleh salah seorang ustadz Garibaldin Abdollah pada pesantren al Ikhlas yang berafiliasi pada Muhammadiyah bahwa;

“Konsep perdamaian yang kita lakukan disini, dalam arti yang kita ajarkan pada santri adalah memberikan pemahaman Islam yang *rahmatan lilalamin*. Artinya dalam konsep keIslaman itu sudah sangat universal sekali. Dan lebih-lebih untuk Muhammadiyah sendiri harus berada di tengah-tengah. Dalam arti ada hal-hal yang harus kita tanggapi dan ada pula hal-hal yang tidak harus kita

tanggapi. Untuk hal yang sifatnya prinsipil tidak bisa kita biarkan. Misalnya yang menyangkut masalah aqidah⁹⁰.”

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 dan dirawat.

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 Muhamadiyah 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 dalam relasi dengan kelompok-kelompok yang berbeda agama dan suku.

Argumentasi perdamaian yang merujuk pada konsep *rahmatan lilalamin* di atas, juga ditemukan pada pesantren lain, seperti pesantren Persis. Ustadz Su’ud Hasanudin mengatakan bahwa damai itu menurut pendapat kami kiprahnya seperti yang kita ambil dari al-quran, jadi setiap pemeluk agama, setiap suku,

⁹⁰ Wawancara Dengan Ust.Garibaldin Abdollah sebagai Guru Senior Ponpes Al-Ihklas Muhammadiyah Bima pada Hari/Tanggal: Rabu, 4 September 2019

budaya dan seterusnya tidak saling memaksakan kehendaknya kepada orang lain. Pandangan perdamaian menurut ustadz tersebut merujuk pada konsep al-Qur'an tidak jauh berbeda dengan argument pesantren sebelumnya, meskipun penekannya pada setiap pemeluk agama, suku, dan budaya harus mengedepankan keinginan untuk saling menghargai satu sama lain karena itu sejatinya dalam interaksi apapun tidak harus saling memaksakan kehendaknya kepada orang lain.

Karena itu untuk mewujudkan Islam yang membawa rahmat bagi alam semesta (*rahmatan lil alamin*) dalam pandangan 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 lainnya⁹¹.

Begitu juga berkaitan dengan penerapan syariat Islam yang berkaitan konteks perdamaian dan keadilan ustadz Su'ud Hasanudin (HUMAS Pesantren Persis) mengatkan bahwa tidak mungkin dilakukan pemaksaan selama ada yang tidak setuju, karena itu perlu dilakukan dijelaskan, memberikan pengertian

⁹¹ <https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alamin-dari-kh-hasyim-muzadi/>. Diakses pada tanggal 26/11/2019

dengan demikian lahirnya saling pengertian, saling memahami dan yang paling penting kita tahu poin positifnya.

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 sebagai bagian dari keuniversalan nilai-nilai rahmatan lilalamin.

Terkait dengan hal tersebut, Kiyai Hasyim konsep rahmatan lilalamin seiring dan sejalan dengan prinsip-prinsip universal syariat Islam (*Maqashid al-Syariah*). Di mana prinsip-prinsip universal tersebut harus menjadi tolok ukur dalam sikap dan cara pandang keagamaan seseorang. Sebab, dalam pendekatan *maqashid* yang dilihat adalah bentuk dan tujuan, bukan hanya isi atau kemasannya⁹².

Sementara argumen para pengasuh, pengurus dan pengelola pesantren yang ingin mewujudkan norma-norma Islam yang moderat dan *rahmatan lil 'alamin*, meyakini bahwa inti dari semua konsep ini tegaknya keadilan dalam masyarakat, apapun jalan dan sistem yang akan ditempuh karena itu dalam menegakkan keadilan beberapa pesantren tidak setuju menggunakan cara-cara kekerasan.

Seperti yang disampaikan oleh ustadz Abdul Basit pimpinan Pimpinan Madrasah Tsanawiyah PP. Al Falah bahwa

⁹² <https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alamin-dari-kh-hasyim-muzadi/>. Diakses pada tanggal 26/11/2019

Islam itu intinya adalah keadilan, karena itu untuk Indonesia yang beraneka ragam agama dan suku syariat Islam tidak perlu dipertentangkan dengan sistem negara yang ada. Hal itu harus kita hargai, artinya selama ini perdamaian dan keadilan yang diwujudkan berdasarkan nilai-nilai kebangsaan sudah berjalan dengan baik⁹³.

Argumentasi ini memperlihatkan bahwa perdamaian dan keadilan yang dapat diwujudkan melalui sistem demokrasi, karena itu dianggap telah mempersentasikan nilai-nilai Islam itu sendiri. Sehingga, pimpinan ponpes tersebut menolak kelompok-kelompok yang ingin menggantikan Pancasila sebagai dasar negara apalagi dengan cara-cara yang merusak.

Beberapa santri senior pada pesantren Pesantren Annizhomiyyah mengakui bahwa pemahaman tentang keadilan didapatkan pada saat mempelajari mata pelajaran PKn, setidaknya hal ini mempengaruhi cara pandang santri tersebut terhadap keadilan. Dimana santri menolak cara kekerasan dalam membangun keadilan. Meskipun demikian santri tersebut setuju terhadap aktivitas 121 yang selama ini diduga oleh banyak orang cenderung berpotensi melahirkan kekerasan selama itu tidak dilakukan dengan cara kekerasan.

⁹³ Islam itu intinya keadilan. Jadi hukum dalam Islam seperti itu. Negara Indonesia ini kan beraneka ragam. Jadi itu sudah disepakati sudah sejak zaman dulu, kenapa tidak memakai syariat Islam. Itu harus kita hargai. Artinya kita ini sudah berjalan baik, kalau ada yang perlu diperbaiki ya disalurkan melalui demokrasi, harus sesuai konstitusional lah.

Kedua pesan Islam sebagai agama yang moderat (*tasamuh*). Argumentasi pesantren dalam membangun aksi perdamaian dan keadilan juga merujuk pada pesan Islam sebagai agama yang moderat. Pandangan bahwa Islam sebagai agama yang moderat cukup efektif mewarnai pemahaman pesantren dalam memaknai dan mempraktekan perdamaian dan keadilan. Salah satu implikasi pemahaman moderat tersebut, pesantren sangat menolak perilaku-perilaku anarkis atas nama agama.

Pemahaman moderasi beragama terkait dengan perdamaian dan keadilan menjadi urgen untuk dihadirkan dalam praksis relasi antar ummat beragama dan intra agama. Selain itu, kondisi masyarakat Indonesia yang secara alamiah sangat plural membutuhkan keberagaman yang moderat untuk menjawab tantangan yang ada di dalamnya. Keragaman tidak untuk dihindari akan tetapi untuk diatur sehingga bernilai produktif dalam tatanan sosial yang ada.

Keragaman diyakini sebagai takdir. Ia tidak diminta, melainkan pemberian Tuhan Yang Mencipta, bukan untuk ditawarkan tapi untuk diterima (*taken for granted*). Indonesia adalah negara dengan keragaman etnis, suku, budaya, bahasa, dan agama yang nyaris tiadaandingannya di dunia. Selain enam agama yang paling banyak dipeluk oleh masyarakat, ada ratusan bahkan ribuan suku, bahasa dan aksara daerah, serta kepercayaan lokal di Indonesia.⁹⁴

⁹⁴ *Moderasi Bergama*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Gedung Kementerian Agama RI. Hal.2. 2019.

Menyadari kondisi factual masyarakat yang plural tersebut, membumikan konsep moderasi beragama mejadi hal yang mendesak untuk dilakukan. Karena pengetahuan atas keragaman itulah yang memungkinkan seorang pemeluk agama akan bisa mengambil jalan tengah (moderat) jika satu pilihan kebenaran tafsir yang tersedia tidak memungkinkan dijalankan. Sikap ekstrem biasanya akan muncul manakala seorang pemeluk agama tidak mengetahui adanya alternatif kebenaran tafsir lain yang bisa ia tempuh. Dalam konteks inilah moderasi beragama menjadi sangat penting untuk dijadikan sebagai sebuah cara pandang (perspektif) dalam beragama.

Tantangannya, pada tingkat praksis, moderasi bergama dan konsep *rahmatan lilalamin* ini ditafsir secara beragam oleh pesantren. Hal ini tercermain pada peran pesantren dalam persoalan keadilan dan perdamaian juga memiliki varian yang banyak. Misalnya, pesantren yang berafiliasi pada NU seperti pesantren salafi al-Fitrhrah Kedinding yang dipimpin oleh KH. Dr. Musyaffa, ketika disinggung perbuatan Amar Ma'ruf Nahi Munkar yang berpotensi adanya aksi perusakan oleh kelompok seperti FPI misalnya, yang kemudian menimbulkan hilangnya rasa kedamaian bagi sebagian masyarakat, Pimpinan pondok tersebut mengatakan bahwa;

“Jadi kalau mengikuti madzhabnya Sulthonul auliya’ dalam kitabnya al-Gunnyah, itu menafsiri hadis Amar Ma'ruf itu, Yughayyir bil Yad itu arahnya ke Shulthon, jadi kalau disini yah pemerintah yang sah. Umpama organisasi,

itu karen diminta bantuan oleh pemerintah yang sah, umapama berjalan sendiri yah itu tidak sesuai dengan tentunan syekh abdul Qadir, jika tuntunan tersebut kita jadikan pegangan yah. Untuk yang bil lisan itu para ulama', dengan mauidhoh dan tulisan-tulisannya. Baru yang bil qalb itu masyarakat umum dengan pengingkaran2nya, beliau mengarahkan seperti itu. Terus beliau Yai Asrori menambahi itu, ingkar qalb itu gak cukup dengan kita merasa ingkar, tapi harus disertai dengan perasaan kita merasa pait dan harus dimunajatkan kepada Allah, difatehahi setelah sholat. Makanya doanya yai, mulai abis fatehah, sholat kan ada “man ahsana ilaina wa man asa'a alaina” man asa'a alaina berarti kepada al-khidmah, kepada al-Fithroh, kepada muslimin muslimat gitu kan, berarti semuanya didoakan untuk menuju pintu tobat. Karena itu bagian dari misi beliau sekaligus guru dan mursyid beliau Syekh Muhammad Utsman al-Ishaqi itu, Fathu Babit Taubah. Dari kerangka Syekh itu yah kurang pas cara-cara seperti itu”.

Berdasarkan argumentasi Kiyai tersebut dengan merujuk pada *madzhabnya Sulthonul auliya'* dalam kitabnya al-Gunniyah yang disebutkan, bahwa yang bisa melakukan amar ma'ruf adalah pemerintah yang sah atau kelompok yang ditunjuk oleh pemerintah yang sah untuk mengambil sikap dakwah amar ma'urf. Dengan demikian pimpinan ponpes tersebut tidak setuju

dan menilai bahwa sikap yang diambil kelompok apapun namanya, apabila berpotensi melahirkan ketidakadilan dan hilangnya perdamaian maka cara-cara tersebut dianggap kurang pas untuk dilakukan.

Hal yang sama, terkait perbedaan dengan Syiah, ponpes tersebut meskipun tidak setuju akan tetapi pimpinan ponpes menghindari cara-cara kekerasan dan mengutamakan pendekatan yang halus terhadap keberadaan kelompok Syiah. Berikut kutipan argumentasi KH. Dr. Musyaffa' sebagai Pimpinan Pesantren Salafi Al-Fithrah Kedinding, menyikapi aliran-aliran yang dianggap sesat, misalnya Ahmadiyah dan Syiah.

“Karena kan sebetulnya gak lepas dari sisi politik, ada ketakutan dan kehati-hatian biar gak terseret pada politik itu tadi kan, biasanya langkah yang pertama yah mengusulkan kepada pejabat. Dengan orang tertentu. Contoh pada zaman Yai, mengutus Prof Sofyan Tsauri yang dekat dengan pemerintah, karena beliau ketua LIPI, menyampaikannya lewat itu, orang-orang tertentu, jadi menyampaikannya lebih halus, pesan-pesan untuk pemerintahnya. Jadi contoh umpama tentang Ahmadiyah, yah beliau tidak setuju, karena sudah ngaku jadi nabi. Meskipun disitu ada dua macam, yang satu ada yang mengakui Mirza sebagai nabi yang satu tidak. Tapi secara Amar Ma'ruf itu lebih halus”.

Merujuk pada hasil wawancara di atas, meskipun bertentangan pemahaman kelompok Syiah, pesantren yang afiliasi

dengan NU tersebut pada tingkat praksis, tetap mendahulukan cara-cara yang damai terkait dengan perbedaan pemahaman tersebut. Selain itu argumentasi KH. Dr. Musyaffa di atas, dalam penyelesaian persoalan-persoalan sensitive seperti kasus Syiah harus dilakukan sesuai dengan cara-cara yang konstitusional.

Karena itu, untuk mewujudkan implementasi perdamaian dan keadilan secara nyata, pesantren Salafi Al-Fithrah Kedinding, cenderung mengikuti kebijakan pemerintah yang ada. Sehingga pendekatan-pendekatan perdamaian yang digunakan acapkali ikut terlibat dalam program-program yang diadakan oleh pemerintah meskipun keterlibatan tersebut masih bersifat pasif. Hal yang hampir sama, dengan apa yang terlihat pada pesantren bercorak salafi Wahabiyah, seperti pesantren Abu Hurairah yang cenderung lebih proaktif meskipun ponpes tersebut sering dianggap eksklusive.

Seperti yang dijelaskan oleh pimpinan ponpes Abu Hurairah Ustadz Sidiq mengenai perdamaian menyangkut hak-hak minoritas, keadilan, dan kesetaraan bahwa;

“Kalau masalah perdamaian pondok ini sangat mendukung perdamaian itu. Sangat mendukung termaksud kemarin misalnya kegiatan 212 itu yang sering disampaikan ustadz-ustadz itu hindari memberontak. Karena siapa tau ketika terjadi aksi itu walau damai-damai takutnya ada yang memberontak, ribut sudah Negara ini. Bahkan disebutkan oleh ustadz-ustadz itu sejahat apapun pemimpin kita, kita do'akan untuk kebaikannya. Kalau masalah perdamain. Itu

bukan mayoritas. Karena memang itu adalah aqidah yang diajarkan di Abuhurairoh itu. Aqidahnya itu dia harus taat pada seorang pemimpin. Wajib taat terhadap pemimpin dan itu yang sering disampaikan dan itu adalah prinsip dasar aqidah. Karena dalam salah satu kitab Abuhurairoh ahlusunah waljama'ah prinsip aqidahnya wajib taat pada pemimpin. Jangankan memberontak dengan pedang, jangan memberontak dengan fisik dengan lisan saja mencela pemimpin saja itu hal yang paling sangat ditekankan agar tidak dilakukan”.

Merujuk pada wawancara di atas, pesantren Abu Hurairoh tidak hanya mendukung pemerintah tapi juga proaktif mensosialisasikan kepada jamaahnya untuk wajib tunduk pada pemerintah yang sah. Ini menunjukkan bahwa pesantren salafi wahabiyah secara aktif dalam halaqa-halaqa keIslaman mereka seringkali menyisipkan anjuran untuk taat pada pemerintah dengan argumentasi yang dibangun bahwa taat pemerintah yang sah adalah bagian dari pada aqidah.

Salah satu bentuk bukti bahwa pesantren tersebut mendukung pemerintah adalah pesantren tidak hanya menolak pemberontakan terhadap pemerintah yang sah akan tetapi secara ketat pesantren tersebut menolak aktivitas demonstrasi yang berpotensi merusak perdamaian yang ada. Seperti demonstrasi yang dilakukan oleh beberapa kelompok agama yang tergabung dalam gerakan 121. Demonstrasi seperti yang dilakukan aktivitas kelompok Islam 121 bagi sangat bertentangan dengan nilai-nilai

Islam yang sesungguhnya. Meskipun pada sisi lain, kelompok-kelompok agama yang berafiliasi pada salafi wahabisme tersebut selama ini cenderung dicurigai akan pemahaman keagamaan yang puritan dan bahkan antipluralisme .

Kecurigaan tersebut diungkap dalam narasi para penstudi Islam bahwa gagasan-gagasan kaum Muslimin puritan yang secara teologis-idiologis bergerak dengan nafas Salafisme-Wahabisme itu belakang kian memantik kerisauan. Revivalitas dan revitalisasinya di ruang public tak hanya mencemaskan non Muslim tap juga dikalangan Muslim sendiri⁹⁵.

Kalangan kelompok Islam yang sering mengalami *tension* dengan kelompok Salafi-Wahabi selama ini adalah kelompok Islam NU dan Muhammadiyah. Meskipun *tension* tersebut tidak berskala luas, akan tetapi dalam masyarakat acap kali dijumpai terjadinya ketegangan antara kelompok tersebut. Meskipun bagi sebagian pesantren, seperti pesantren PP. Al Falah, sebagaimana yang disampaikan oleh ustadz Abdul Basit sebagai pimpinan Madrasah Tsanawiyah, bahwa terjadinya perbedaan dan friksi dalam Islam merupakan hal yang bisa dan lumrah terjadi, yang terpenting bukan suatu perpecahan dan apalagi perdamaian tetap dijaga.

Ustadz Abdul Basit mengatakan bawah;

“Kalau saya melihat itu bukan perpecahan sih. Kan perbedaan umat itu wajar. Sebagaimana perbedaan

⁹⁵ Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran*, Leppim IAIN Mataram. 2011. Hal. 6-7

pendapat siti Aisyah, syaidina Usman, Syaidina Ali, jadi itu bukan perpecahan menurut saya, hanya berbeda pendapat saja. Tentang politik itu demokrasi, kalau ada dua pilihan itu wajar, jadi bukan perpecahan tapi perbedaan. Itu aspirasi masing-masing. Asal kita tetap menjaga perdamaian⁹⁶”.

Perbedaan atau ikhtilaf di kalangan kelompok Islam, umumnya berawal dari perbedaan interpretasi ayat dan hadits yang dijadikan sebagai sumber rujukan. berdasarkan argumentasi di atas ikhtilaf tersebut dipandang biasa. Bahkan perbedaan itu jika *dimanage* secara baik akan berbuah konstruktif karena itu perbedaan dalam Islam disebutkan sebagai rahmat. Karena itu terkait dengan misi merajut perdamaian ini perlu membangun interpretasi yang inclusive. Bahkan hal ini hendaknya menjadi dasar dalam upaya mewujudkan *peace building* dalam masyarakat.

Perbedaan menjadi negative sifatnya, jika perbedaan dimulai dengan interpretasi eksklusive yang mengandung klaim kebenaran pada satu sisi dan menghakimi kelompok lain salah pada sisi lain. Meskipun klaim kebenaran terhadap agama yang dianut sebagai agama yang benar itu adalah suatu keharusan. Akan

⁹⁶ “Kalau saya melihat itu bukan perpecahan sih. Kan perbedaan umat itu wajar. Sebagaimana perbedaan pendapat siti Aisyah, syaidina Usman, Syaidina Ali, jadi itu bukan perpecahan menurut saya, hanya berbeda pendapat saja. Tentang politik itu demokrasi, kalau ada dua pilihan itu wajar, jadi bukan perpecahan tapi perbedaan. Itu aspirasi masing-masing. Asal kita tetap menjaga perdamaian.

tetapi klaim kebenaran terhadap interpretasi agama sembari menghakimi sesat interpretasi kelompok lain maka ini menjadi titik awal terjadinya ketegangan bahkan menutup sama sekali pintu perdamaian.

Argumentasi pesantren terkait dengan perdamaian dan keadilan juga dapat dilihat pada tingkat praksis. Pada tingkat praksis, mayoritas pesantren cenderung melihat perdamaian dan keadilan sebagai sesuatu yang bersifat *top down* dari pemerintah ke masyarakat, artinya pelopor tunggal dari perdamaian dan keadilan adalah penguasa. Cara pandang ini kemudian memberikan pengaruh pada tingkat partisipasi aktif dari pesantren untuk mengusung perdamaian dan keadilan secara aktif.

Merujuk pada model pembangunan resiliensi, argumentasi pesantren terkait dengan perdamaian dan keadilan berada pada dua level.

Level *pertama*, pesantren tidak melakukan apa-apa (*business as usual*) terkait dengan pembangunan perdamaian dan keadilan. Ada beberapa indikator terkait sikap pesantren pada level ini. *Pertama*, pesantren tidak menyadari perlunya terlibat secara aktif dalam membangun perdamaian dan keadilan, baik pada lingkungan mikro, meso, dan makro. Pada level ini, persoalan perdamaian dan keadilan cenderung diserahkan pada pemerintah, karena itu pesantren tidak merasa perlu untuk melakukan kebijakan apapun terkait dengan perdamaian dan keadilan; *kedua*, melanjutkan kegiatan pendidikan, pengajaran, dan kegiatan ekstra kurikuler sebagaimana biasa; *ketiga*, tidak melakukan kontrol

terhadap persepsi dan sikap keberagaman guru dan santri; *keempat*. tidak peduli (abai) terhadap kebijakan pemerintah terkait kewajiban warga negara dalam menciptakan perdamaian dan keadilan.

Level kedua adalah pesantren yang bertahan (*survive*). Pada tingkat ini indikatornya adalah pesantren menyadari bahwa perdamaian dan keadilan adalah sesuatu yang penting, meskipun demikian pesantren tidak melakukan sesuatu untuk membangun perdamaian dan mewujudkan keadilan secara aktif karena merasa cukup dengan peran yang sudah ada. Dengan demikian dapat diketahui bahwa sikap pesantren terkait dengan perdamaian dan keadilan ada dua, yakni *business as usual* dan *survive*. Kedua sikap tersebut tentu mewakili argumentasi pesantren yang dibangun sebelumnya.

Merujuk pada teori perdamaian, 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.⁹⁷

⁹⁷ Johan Galtung. *Peace and conflict, Development and Civilization*, trj. Asnawi dan Safruddin, Sage Publication. 1996: hal. 21-22

Berdasarkan pada terminologi tersebut, maka pesantren sebagai institusi pendidikan berbasis budaya dan tradisi yang *genuine* telah cukup lama hadir dengan pesan perdamaian yang unik dan khas. Pesantren telah banyak bekerja untuk perdamaian melalui pendidikan dan pengajaran dengan menanamkan nilai-nilai dasar keIslaman yang universal pada masyarakat. Seperti, *pro-social behavior*, menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi, keberagaman, dan kemanusiaan.

Salah satu *social capital* pesantren dalam perannya membangun perdamaian adalah kuatnya kohesi sosial pesantren dengan masyarakat. Tidak hanya dengan masyarakat dimana pesantren itu berada, akan tetapi juga menjangkau masyarakat yang berada jauh dari pesantren tersebut. Kohesi sosial tersebut kemudian melahirkan *trust* yang tinggi terhadap pesantren sehingga hal tersebut mendorong keterterimaan masyarakat terhadap pesa-pesan moral-perdamaian pesantren.

Merujuk pada temuan lapangan, mayoritas pesantren yang diteliti memiliki argumentasi yang hampir sama terkait dengan isu-isu perdamaian dan keadilan. Argumentasi tersebut meskipun tidak diungkapkan secara detail namun dapat dipahami melalui hasil observasi dan wawancara langsung dengan narasumber tulisan, dimana pesantren cenderung pasif dalam merespon setiap isu-isu perdamaian dan keadilan. Salah satu persoalan kenapa pesantren cenderung pasif karena ada keyakinan yang terbangun dalam pesantren bahwa urusan mewujudkan perdamaian dan keadilan adalah kewajiban pemerintah semata.

Meskipun demikian, pesantren dalam argumentasinya seringkali mengungkapkan dukungannya terhadap pemerintah dan perlunya taat pada pemerintah yang sah. Walaupun pada tingkat praksisnya, mayoritas pesantren belum menunjukkan adanya inisiasi (tindakan aktif) berupa program yang mengarah pada respon terhadap isu-isu perdamaian dan keadilan. Kalaupun ada, masih bersifat partikular dan sederhana serta dalam ruang lingkup yang terbatas . Seperti yang dilakukan oleh pesantren Abu Huarairah yang berafiliasi salafi Wahabiyah, yang berusaha sosialisasikan secara aktif tentang perlunya taat pada pemerintah yang sah, meskipun sosialisai tersebut dilakukan hanya pada kalangan sendiri (jamaah).

Disamping itu, praksis perdamaian dan keadilan dilakukan oleh pesantren Abu Hurairah dalam relasi yang particular. Seperti yang diklaim oleh seorang pimpinan pondok pesantren bercorak Salaf Wahabiyah bahwa “Pesantren menghargai keberadaan minoritas yang ada di sekitar pesantren, bahkan memberi santunan kepada mereka. Mereka hidup rukun dan tidak saling mengganggu. Ustadz lain mengatakan bahwa “pandangan tentang perdamaian tentang kaum minoritas, seperti non Islam kebetulan di samping pondok itu ada orang yang beragama Hindu selama saya mondok dan hingga menjadi guru di situ tidak pernah terjadi hal-hal yang tidak diinginkan. Sampai-sampai pihak pimpinan ponpes sangat-sangat menjaga perdamaian. Sampai saudara kita yang Hindu tersebut menjual tanahnya untuk kebutuhan pembangunan pondok kami”.

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat dipahami bahwa aktifitas-aktifitas sosial pesantren yang bersentuhan langsung dengan pembangunan perdamaian dan keadilan secara riil dirasakan oleh kelompok-kelompok minoritas seperti komunitas Hindu yang ada di sekitar pondok Abu Hurairah. Meskipun aktifitas sosial yang mencerminkan adanya perdamaian tersebut masih berupa relasi muamalah, akan tetapi pesan-pesan perdamaian dalam relasi tersebut menunjukkan adanya kesadaran aktif dari kedua belah pihak.

Kendati demikian tidak semua pesantren memiliki sikap yang sama terkait inisiatif akan perdamaian dan keadilan. Misalnya pesantren as Salam yang berafiliasi salafi jihadi, cenderung lebih pasif bahkan sempat anti terhadap pemerintah disebabkan adanya ketidakadilan yang dialami selama diduga sebagai pelaku teroris. Bahkan ketidakadilan tersebut sering terlihat pada saat penanganan kasus terduga teroris⁹⁸. Keadaan ini kemudian mempengaruhi sikap pesantren tersebut, terkait cara pandang dan aksi perdamaian dan keadilan.

⁹⁸ Kita juga sudah sampaikan dipersidangan pengadilan itu bahwa apa yang kami sampaikan di BAP ini, lewat intimidasi, pemaksaan, penyiksaan. Bahkan kita sudah sampaikan itu di depan jaksa penuntut umum, hakim dsb tetap saja tidak ada reaksinya. Artinya proses kelanjutan hukum selanjutnya itu tidak ada. Ini yang menjadi pertanyaan saya. Kenapa sih kasus-kasus teroris untuk kasus seperti ini tidak pernah bisa terselesaikan.? Seperti kasus teman pada saat saya keluar itu hampir baru sebulan saya keluar. Padahal sebenarnya mereka sudah tahu penangkapan di rumah itu loh, mereka kan sudah tahu orangnya ada di situ, yang dijadikan target untuk ditangkap. Sudah tahu, artinya sudah ada mata-mata mereka. Juga sudah lama mengintai. Sudah tau itu. Tapi ketika istrinya juga ada di situ dan istrinya menjadi saksi hidup sampai sekarang ini. Jadi disaat mereka itu grebeg rumah, kondisi teman itu lagi dalam keadaan sholat.

Dengan kata lain, 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. Meskipun pada hakikatnya untuk mewujudkan suatu perdamaian dan keadilan sejatinya tidak bersyarat.

Secara teoritis ada banyak istilah yang mengandung makna perdamaian yang terdapat dalam Islam. Berbagai terminologi 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 manusia⁹⁹. 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.

B. Kebangsaan dan Kenegaraan

Salah satu persoalan yang mencuat terkait persoalan kebangsaan dan kenegaraan adalah isu dasar negara (Pancasila dan UUD 45), relasi kebangsaan dan negara dengan agama, serta relasi

⁹⁹ Aunur Rofiq, Tafsir Resolusi Konflik, model Manajemen Interaksi dan Deradikalisasi Beragama Perspektif al qur'an dan piagama Madina. Hal. 86-87

mayoritas dan minoritas dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan. Dalam riset ini, lebih banyak diungkap argumnetasi pesantren tentang eksistensi Pancasila dan UUD 45 dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan.

Karena itu semua narasumber tulisan pesantren di 8 provinsi yang menjadi lokasi tulisan secara tegas menerima dan mengakui Pancasila dan UUD sebagai dasar negara sekaligus sebagai sumber hukum dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Meskipun setiap pesantren memiliki argumentasi yang beragam terkait dengan dukungan dan diterimanya Pancasila dan UUD sebagai dasar-dasar negara.

Dapat disimpulkan bahwa bagi pesantren yang dari awal 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, karena itu tidak ada yang perlu dipertentangkan antara Islam dan Pancasila. Dengan demikian Pancasila sudah dianggap sebagai konsep yang ideal sebagai dasar negara.

Idealitas Pancasila sebagai dasar negara menurut Ust Abdul Aziz, Ustaz yunior PP al-Salafi Sidogiri Pasuruan mengatakan bahwa kalau konsep Pancasila ini sudah dianggap ideal untuk menjadi dasar negara maka tidak perlu dipikirkan

untuk diganti¹⁰⁰. Konsekuensi logis dari menerima Pancasila sebagai dasar negara adalah mayoritas pesantren yang diteliti menolak kehadiran ideologi-ideologi alternative seperti mencuatnya isu-isu khilafah Islamiyah yang diusung oleh beberapa kelompok Islam transnasional akhir-akhir ini, seperti HTI dan lainnya.

Seperti yang disampaikan oleh Ust. A Hasan selaku pengurus ponpes Darul Arqom Garut bahwa secara pribadi, ustadz tersebut memandang bahwa sistem pemerintah khilafah ini tidak perlu diterapkan di Indonesia¹⁰¹, argumentasi tersebut meskipun tidak mempresentasikan pandangan pesantren secara keseluruhan akan tetapi argumentasi tersebut mencerminkan adanya penolakan secara langsung. Argumentasi penolak tersebut, umumnya karena tidak ditemukan perintah yang secara verbatim disebutkan secara langsung oleh al Qur'an dan Sunnah bagaimana model dan konsep khilafah tersebut.

Menurut Ahmad Syafii Maarif, 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 Maarif, memaparkan bahwa baik Al-Qur'an maupun Sunnah tidak memberikan petunjuk yang tegas tentang bentuk pemerintahan dan lembaga-

¹⁰⁰ Terkait dengan nilai-nilai kebangsaan, nilai-nilai bernegara, pancasila itu sudah ideal gak untuk menjadi dasar negara?

¹⁰¹ 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.*

lembaga politik lainnya sebagai cara bagi umat untuk mempertahankan persatuannya. Argumentasi Buya Syafii Maarif 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 Maarif tidak lain adalah negara, sehingga Syafii Maarif menolak pandangan yang menghendaki pemisahan Islam dan negara¹⁰²

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 kenegeraan yang ada sekarang ini sudah final. Dengan demikian tidak perlu ada konsep lain yang harus diajukan untuk menggantikan konsep kebangsaan dan kenegeraan 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

¹⁰² Ahmad Syafii Maarif, Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan, Sebuah RefleksiSejarah (Cet.I, Bandung : PT Mizan Pustaka), hlm. 1

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 pihak pemerintah sebagai pemateri atau sebaliknya. Diantara materi yang dibahas dalam kegiatan tersebut berkenaan dengan persoalan lima pilar kebangsaan atau yang lain¹⁰³.

Argumentasi pesantren di atas mewakili kondisi riil mayoritas pesantren yang diteliti, kendatipun demikian tidak berarti kondisi tersebut dapat meredam geliat diskursus relasi agama dengan negara. Relasi agama dengan negara dalam konteks kebangsaan dan kenagaraan merupakan fakta lama yang terus dihadirkan dalam realitas kekinian atas politik Islam dan keIndonesiaan.

Seiring dengan perkembangan faktor pendorong aktivisme Islam, 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 tulisan terkait dengan

¹⁰³ 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.

isu-isu kebangsaan dan kenegaraan diantaranya adalah narasi khilafah Islamiyah, syariat Islam, dan *jihad fisabililah*.

Pertama *Khilafah Islamiyah*

Khilafah Islamiyah atau *dawlah Islamiyah*, adalah sekelompok masyarakat (negara) yang berada di bawah sistem *Kekhilafahan*. Sistem *kekhilafan* tersebut dipimpin oleh seorang *Khalifah* dengan berpedoman pada al-Qur'an dan Hadits (*syariat* Islam) sebagai hukum pemerintahan. Selama ini, pembicaraan tentang *Khilafah Islamiyah* selalu diidentikkan dengan apa yang selalu diperjuangkan oleh kelompok-kelompok yang distigmakan kelompok radikal. Walaupun asumsi tersebut tidak semuanya benar, karena tidak semua kelompok Islam radikal tersebut lahir semata-mata bertujuan menciptakan *Khilafah Islamiyah*, ada juga yang lahir untuk memperjuangkan kemerdekaan atas suatu penjajahan atau ketidakadilan. Ataupun sebaliknya tidak semua kelompok Islam yang memikirkan *khilafah Islamiyah* itu berpotensi menjadi teroris. Hal tersebut dapat dilihat dari hasil wawancara yang dilakukan pada salah seorang pengurus pesantren yang ada di Jawa Timur yang mengatakan bahwa;

“Jadi kalau khilafah memang ada diajarkan kita, di jaman yang akan datang, tapi kita sebatas teori, dan abu-abu, apabila kemudian saat ini ada yang menyerukan khilafah itu masih awang-awang, apakah sekarang, atau belum, jadi kita antara mendukung dan tidak mendukung, mendukungnya itu memang diajarkan kita memang ada khilafah Kita mendukung khilafah itu bukan berarti wajib

untuk ditegakkan, tapi diajarkan kita khilafah itu pasti akan datang Pertama kan khilafah itu adanya orang yang disebut imam mahdi, kalau diajarkan kita ada kriteria seperti imam mahdi itu maka wajib untuk mendirikan negara Islam, tapi sementara ini kan mana imam mahdinya itu, jadi tidak bisa juga kita dukung”.

Merujuk pada wawancara tersebut, meskipun pemahaman keagamaan pesantren secara kelembagaan tidak setuju atau bertentangan dengan ide *khilafah Islamiyah*, akan tetapi secara personal beberapa ustadz pada beberapa pesantren memiliki pemahaman yang berbeda dengan kelembagaan pesantren tentang konsep *khilafah Islamiyah*. Selain itu dari wawancara tersebut terungkap bahwa di dalam suatu pesantren tidak menjadi masalah ketika ada perbedaan pemahaman tentang *khilafah* di antara para ustadz yang ada, selama hal tersebut tidak menjadi aksi atau gerakan.

Disamping itu, ada juga pesantren secara tegas menolak khilafah baik dalam bentuk pemahaman maupun praktek. Seperti yang diungkapkan oleh Kiai Agus Khotibul Umam, pengasuh pesantren An-Nizhomiyah Pandeglang;

“menurut saya lewat internal kita sampaikan kepada santri bhwa khilafah itu bertentangan, termasuk HTI yang akan mengganggu ideologi kita. Ada yang FPI NKRI yang bersyariah kira kira yang menolak. Di kelas tiga kita sampaikan kira kira ingin menolak ideologi pancasila. Sebenarnya harus dihapus tentang khilafah di SKI di fiqih

juga ada coba dicek fiqih kelas tiga. Padahal itu terbitan kemenag dari situ juga sudah menyebarkan virus jangan-jangan si gurunya malah membenarkan¹⁰⁴.

Padangan kiyai tersebut tidak hanya memperlihatkan penolakan terhadap konsep khilafah secara langsung dan organisasi pendukungnya seperti HTI akan tetapi juga pesantren menganggap bahwa ideologi tersebut dianggap mengganggu ideologi Pancasila. Karena itu dalam lembaga Pendidikan pesantren Kiyai tersebut mengusulkan agar dihapus beberapa muatan kurikulum yang mengandung pelajaran khilafah, seperti mata pelajaran fiqh dan pelajaran SKI kelas III.

Untuk konteks Indonesia, gagasan khilafah sebagian besar disyiarkan oleh kelompok Islam puritan. Paling tidak ada tiga karakteristik utama Gerakan kelompok Islam puritan ini. Pertama mereka cenderung mempromosikan “peradaban tekstual Islam, “peradaban tekstual” ini merupakan suatu paradigma pemaknaan

¹⁰⁴ Menurut saya lewat internal kita sampaikan kepada santri bhwa khilafah itu bertentangan, termasuk HTI yang akan mengganggu ideologi kita. Paling tidak internal dulu setelah itu sosialisasi di luar di radio wawancara nnti pertemuan . karena medsos khilafah itu cepat di guru guru itu menganggap baik maka memberi ruang seperti rohis. Mereka akhirnya ikut menyebarkan menurut saya penting untuk kedepan memberi info melalui radio. Di medsos kayak membuat bazar jadi supaya menolak khilafah itu jadi yang menginginkan khilafah itu baik di media dan medsos seakan akan ide khilafah itu baik. Ada yang FPI NKRI yang bersyariah kira kira yang menolak .ke kelas tiga kita sampaikan kira kira ingin menolak ideologi pancasila. Sbnrnya hrs dihapus ttg khilafah di SKI di fiqih juga ada coba dicek fiqih kelas tiga. Padahal ituterbitan kemenag darsitu juga sudah mneybarkan virus jngan2 si gurunya malah membenarkan.

yang memahami teks sepenuhnya hanya sebagai teks. Cara tersebut kemudian melahirkan sikap-sikap eksklusif, rigid, dan intoleran terhadap perbedaan. Kedua, berorientasi pada "*Syari'ah minded*," karena itu kelompok ini mendesak terus formaisasi syariah di level negara dengan tujuan berdirinya negara Islam atau dengan istilah kekhilafahan Islam global. Ketiga, gerakan kelompok ini cenderung mempopulerkan agenda antipluralisme yang berujung pada sikap eksklusifisme negative, di mana setiap orang yang dianggap berbeda dan menyimpang dengan keyakinan mereka akan dihakimi sesat dan kafir¹⁰⁵.

Karena itu, beberapa ustadz yang mendukung konsep *khilafah Islamiyah* pada beberapa pesantren yang diteliti terindikasi memiliki ciri seperti yang disebutkan di atas. Tentu saja faktor pendorong terbentuknya karakteristik tersebut memiliki varian yang beragam. Salah satunya adalah diakibatkan oleh keterbukaan dan kebebasan informasi tentang *khilafah Islamiyah* sebelum dan sesudah adanya Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang (Perppu) pelarangan organisasi tertentu akhir-akhir ini.

Pada awalnya diskursus tentang *khilafah Islamiyah* di Indonesia sangat terbuka dan mendapatkan tempat di tengah masyarakat meskipun mengalami kontroversi. Bahkan kelompok yang *concern* memperjuangkan *Khilafah Islamiyah* seperti HTI

¹⁰⁵ Fawaizul Umam, *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran*, Leppim IAIN Mataram. Hal. 8-9

(Hizbut Tahrir Indonesia) dan MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) pada saat Konferensi Umat Islam di Yogyakarta tahun 2015 menjadi bagian dari peserta yang diundang dalam acara tersebut. Walaupun dalam perjalanannya kedua organisasi tersebut diduga sebagai kelompok Islam radikal. Hal ini menunjukkan bahwa di dalam masyarakatpun terjadi perbedaan perspektif yang tajam tentang *khilafah Islamiyah* baik pada tataran konseptual maupun pada tingkat penerapannya.

Dasar pandangan tentang *Khilafah* tersebut adalah merujuk pada dalil *Khilafah ala minhaji al-nubuwwah* yang dikutip dari Hadits Nabi SAW sebagai berikut;

“Masa kenabian itu ada di tengah-tengah kamu sekalian, adanya atas kehendak Allah, kemudian Allah mengangkatnya apabila Ia menghendaki untuk mengangkatnya. Kemudian adalah masa khilafah yang menempuh jejak kenabian (*khilafah ala minhaji al-nubuwwah*), adanya atas kehendak Allah. Kemudian Allah mengangkatnya atau menghentikannya apabila Ia menghendaki untuk mengangkatnya. Kemudian adalah masa Kerajaan yang Menggigit (*Mulkan ‘Adhan*), adanya atas kehendak Allah. Kemudian Allah mengangkatnya apabila Ia menghendaki untuk mengangkatnya. Kemudian adalah masa Kerajaan yang Menyombong (*Mulkan Jabariyah*), adanya atas kehendak Allah. Kemudian Allah mengangkatnya, apabila Ia menghendaki untuk mengangkatnya.

Kemudian adalah masa khalifah yang menempuh jejak kenabian (*Khilafah ala minhaji al- nubuwwah*). Kemudian beliau (Nabi) terdiam”¹⁰⁶.

Hadits di atas merupakan salah satu rujukan yang dijadikan dasar oleh kelompok yang memperjuangkan dan menegakkan *Khilafah*, walaupun Hadits tersebut oleh sebagian orang dianggap lemah. Menurut Nadirsyah Hosen, dosen Hukum Islam di Monash University Australia¹⁰⁷, menilai bahwa Hadits tersebut lemah disebabkan karena salah satu perawi Hadits di atas yang bernama Habib bin Salim cukup “bermasalah”. Selain itu, menurutnya, dari sembilan kitab utama (*kutubu al-ti’sah*) hanya Musnad Ahmad yang meriwayatkan Hadits tersebut.

Untuk menilai kesahihan suatu Hadits membutuhkan keterlibatan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan periwayatan Hadits, sehingga setiap kelompok, baik yang mendukung maupun tidak terhadap berdirinya *Khilafah*, tidak mempolitikasi Hadits atau ayat menurut selera dan kepentingannya masing-masing. Selain Hadits di atas, ada juga *hujjah* dan rujukan dalam al Quran dan Hadits yang dijadikan landasan bagi kelompok yang memperjuangkan *Khilafah*, di antaranya adalah Piagam Madinah, konsep kepemimpinan, musyawarah, *syura*, politik, ekonomi, dan hukum-hukum Islam (*syariat*).

¹⁰⁶ Hadits Musnad Ahmad:IV/273

¹⁰⁷ Hidayat, K. (2014). *Kontroversi khilafah, Islam, negara, dan pancasila*. Jakarta: Mizan. 54

Konsep piagam Madinah menjadi inspirasi tersendiri dalam menggagas persoalan khilafah. Karena itu piagam Madinah menjadi role model gagasan pembentukan negara Islam dalam kakulasi politik kelompok Islam. Tujuan dari adanya piagam ini adalah terwujudnya kekuatan internal umat yang mampu menopang dan menggerakkan masyarakat baru yang harmoni¹⁰⁸.

Spirit konsep piagam Madinah, sampai saat ini terus menginspirasi perdebatan dan narasi baik terkait dengan isu *khilafah* maupun persoalan antara relasi agama dengan negara, dan hal ini telah mencuat sejak Indonesia merdeka. Seperti dalam kutipan wawancara berikut ini. Dalam hal visi kebangsaan dan kenegaraan, para pengelola dan pengasuh pesantren sepakat dengan visi Negara Kesatuan Republik Indonesia. Namun, dalam hal wacana penegakan syari'ah Islam dan khilafah misalnya, terjadi perbedaan pandangan yang serius. Diantaranya adalah pandangan salah seorang kepala SMA di Darul Arqom.

Ustadz Haeruddin mengungkapkan bahwa seharusnya pemerintah tidak menutup rapat isu penegakan syari'ah Islam dan khilafah sebagai diskursus. Karena menurutnya, faham dan pandangan tentang hal tersebut ada dalam debat (ikhtilaf) diskursus Islam. Haeruddin yang mengaku sebagai salah seorang mantan aktivis Komite Persiapan Penegakkan Syari'ah Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan mengklaim, ada komponen gerakan

¹⁰⁸ Aunur Rofiq, Tafsir Resolusi Konflik; model Manajemen Interaksi dan Deradikalisasi Beragama Perspektif al-Qur'an dan Piagama Madinah, UIN Malik Press. Hal. 129

dan keinginan ummat Islam di Sulawesi Selatan untuk penegakkan Syari'ah Islam, juga khilafah hingga saat ini¹⁰⁹.

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa pada beberapa pesantren yang diteliti, terdapat sejumlah ustadz yang setuju dengan ide atau gagasan sistem khalifah, dengan alasan dan argumetasi yang dibangun cukup beragam. Bagi ustadz Haeruddin, isu khilafah selama masih pada taraf wacana mestinya tidak menjadi masalah. Bagaimanapun persoalan khilafah sendiri dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan selama ini masih bersifat issu semata karena itu tidak perlu di khawatirkan mestinya.

Hal yang sama disampaikan oleh ustadz Fachrurazi, salah seorang aktivis Wahdah, dosen di STIBA, bahwa perjuangan menegakkan syari'at Islam dapat dilakukan melalui proses demokrasi di Indonesia, dan itu bisa dan sedang dilakukan. Secara tidak langsung ungkapan di atas menjelaskan bahwa ustadz tersebut setuju dengan terhadap penerapan syariat. Berdasarkan informasi ini, penerapan syariat tidak harus di dahului ada khilafah Islamiyah akan tetapi dengan sistem demokrasipun syariat Islampun bisa ditegakan.

Wawancara di atas menunjukkan, betapa pandangan pesantren memiliki varian yang banyak terkait dengan persoalan relasi agama dengan negara, yang kemudian secara particular

¹⁰⁹Secara kronologis, ide penegakan Syari'at Islam di Sulawesi Selatan lahir pada Kongres I Ummat Islam Sulawesi Selatan yang menyatakan kehendak penegakkan Syariat Islam di Sulawesi Selatan, terinspirasi oleh hal yang sama di NAD (Nangroe Aceh Darussalam) serta klaim sejarah penegakkan Syari'at Islam pada masa kerajaan-kerajaan di Sul-Sel.

mempengaruhi cara pandangan mereka terhadap konsep dan implementasi *khilafah Islamiyah* dan syariat Islam. Sementara pada sisi lain, kelompok Islam yang berhaluan moderat, sebutlah dalam hal ini NU, meyakini bahwa tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang secara jelas mewajibkan tegaknya *Khilafah*, apalagi dalam Hadits. Hal ini tercermin dari hasil keputusan organisasi Nahdatul Ulama (NU) dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama yang diadakan pada 1-2 November 2014¹¹⁰, sebagai organisasi yang bermetamorfosis menjadi organisasi modern, menyikapi persoalan *Khilafah* sebagai berikut;

Pertama, Islam sebagai agama yang komprehensif (*din syamil kamil*), tidak mungkin melewatkan masalah negara dan pemerintahan dari agenda pembahasannya. Kendati tidak dalam konsep utuh, namun dalam bentuk nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar (*mabadi asasiyyah*). Islam telah memberikan panduan (*guidance*) yang cukup bagi umatnya. *Kedua*, mengangkat pemimpin (*nashb al-imam*) wajib hukumnya, karena kehidupan manusia akan kacau tanpa adanya pemimpin. Hal tersebut sesuai dengan pandangan Imam al-Ghazali bahwa agama dan kekuasaan negara adalah dua saudara kembar. Agama merupakan fondasi, sedangkan kekuasaan negara adalah pengawalnya. Sesuatu yang tidak memiliki fondasi akan runtuh, sedangkan sesuatu yang tidak memiliki pengawal akan tersia-siakan. Pandangan tersebut diperkuat oleh pernyataan Ibnu Taimiyah bahwa sesungguhnya

¹¹⁰ Hidayat, K. (2014). *Kontroversi khilafah, Islam, negara, dan pancasila*. Jakarta: Mizan.:150

tugas mengatur dan mengelola urusan orang banyak (dalam sebuah pemerintahan dan negara) adalah termasuk kewajiban agama yang paling agung. Hal itu disebabkan karena tidak mungkin agama dapat tegak dengan kokoh tanpa adanya dukungan negara.

Ketiga, Islam tidak menentukan apalagi mewajibkan suatu bentuk negara dan sistem pemerintahan tertentu bagi para pemeluknya. Umat diberi kewenangan sendiri untuk mengatur dan merancang sistem pemerintahan sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman dan tempat. Namun yang terpenting, suatu pemerintahan harus bisa melindungi dan menjamin warganya untuk mengamalkan dan menerapkan ajaran agamanya dan menjadi tempat yang kondusif bagi kemakmuran, kesejahteraan, dan keadilan. *Keempat*, sebagai salah satu sistem pemerintahan adalah fakta sejarah yang pernah dipraktekkan oleh *Khulafaur Rasyidin*. *Khulafaur Rasyidin* adalah model yang sangat sesuai dengan eranya, yakni ketika kehidupan manusia belum berada di bawah negara bangsa. Ketika manusia pada saat ini bernaung di bawah *nation state* maka *Khilafah* kurang relevan bahkan membangkitkan kembali ide *Khilafah* pada saat sekarang adalah sebuah utopia¹¹¹.

Sementara dalam pemahaman keagamaan kelompok Islam puritan, yang dianggap perintah Tuhan adalah membangun sistem Islam yang menyeluruh (*kaffah*) dalam berbagai aspek kehidupan yang dibingkai dalam sistem negara dan masyarakat. Oleh karena

¹¹¹ Hidayat, K. (2014). *Kontroversi khilafah, Islam, negara, dan pancasila*. Jakarta: Mizan.:150

itu, makna pemahaman agama yang diklaim benar adalah kewajiban umat Islam untuk menerapkan *syariat* Islam secara total. Penarapan *syariat* tersebut akan dapat dijalankan secara optimal melalui sebuah organisasi formal, mapan, dan jelas, yakni Negara Islam (*Dawlah Islamiyah*), yang juga dikenal dengan *Khilafah Islamiyah*¹¹².

Kedua Narasi Syariat Islam (Hukum Islam)

Pada dasarnya corak hukum Islam (*Syariat Islam*) yang dipelajari di pesantren sama dengan yang dipelajari di lembaga pendidikan Islam pada umumnya. Hukum (*syariat*) yang ada dalam Islam secara umum merujuk pada pemahaman Islam yang dikembangkan dalam tradisi *Ahlussunah wal jama'ah*, dimana menganut ajaran-ajaran salah satu dari empat mazdhab yang ada. Menurut Dofier, bahwa rumusan dasar hukum Islam bertumpu pada kitab *ar-Risalah Imam Syafi'i*. Para kyai yang memimpin pondok pesantren, selain taat kepada teori hukum dalam *ar-Risalah* juga memiliki tuntunan atwa *al-Um* Imam Syafi'i. Hal tersebut menandakan bahwa *syariat Islam* yang dipelajari di pesantren, pada umumnya bersifat *tasamuh* (menjunjung tinggi nilai toleransi). Banyak pesantren tradisional (*salaf*) yang mengajarkan *syariat Islam* dibatasi hanya pada persoalan tuntutan *fiqh ibadah* dan *muamalah*¹¹³.

¹¹² Zen, F. (2012). *Radikalisme retorik*. Jakarta: Bumen Pustaka Emas. (PPIM-UIN), 2004, Gerakan salafi radikal di Indonesia, Jakarta:4

¹¹³ Dhofier, Z. (2012). *Tradisi pesantren, Studi tentang pandangan hidup kyai*. Jakarta: LP3ES. :3

Model pengajaran syariat Islam tersebut bagi pesantren sudah dirasa cukup, karena itu ketika ada sebagian kelompok ummat Islam memaknai syariat Islam dalam konteks politik formalisasi syariat tanggapan pesantren cenderung pasif dan menarik diri dari pandangan kelompok tersebut.

Seperti yang disampaikan oleh ustadz H. Mushadiq, mengenai adanya gerakan-gerakan pendirian negara Islam, bahwa hal tersebut hanya keputusan sepihak golongan saja dan pihak pesantren tidak ikut-ikutan. Secara pribadi kalau yang ada sekarang ini, itu tidak sesuai sih. Kalau mereka masih di negeri kita, itu tidak cocok. Maunya mereka bikin negara sendiri, bikin kaplingan sendiri jangan di Indonesia ini. Inikan rumahnya orang, ada pengurusnya. Jadi di Indonesia tidak perlu ada itu. Di Indonesia kan sudah ada MUI, ormas-ormas Islam juga besar, di pemerintah juga ada kemenag. Sudah cukup itu, meskipun populasi Islam itu mayoritas.¹¹⁴

Bagi pesantren tersebut tidak ada alasan yang mendesak untuk merubah dasar negara ini menjadi negara Islam. Karena itu pesantren berpandangan bahwa;

“Selama inikan kita bisa menjalan Islam tidak ada halangan dari negara. Memakai cadar pun tidak ada pelarangan dari

¹¹⁴ Bahwa hal tersebut hanya keputusan sepihak golongan saja dan pihak pesantren tidak ikut-ikutan. Secara pribadi kalau yang ada sekarang ini, itu tidak sesuai sih. Kalau mereka masih di negeri kita, itu tidak cocok. Maunya mereka bikin negara sendiri, bikin kaplingan sendiri jangan di Indonesia ini. Inikan rumahnya orang, ada pengurusnya. Jadi di Indonesia tidak perlu ada itu. Di Indonesia kan sudah ada MUI, ormas-ormas Islam juga besar, di pemerintah juga ada kemenag. Sudah cukup itu, meskipun populasi Islam itu mayoritas.

pemerintah. Menjalankan agama itu kan dilindungi Undang-undang. Undang-undang dan peraturannya kan sudah bagus, kalau ada masalah biasanya itu orang-orangnya”.

Meskipun, sebagian pesantren *salaf* lain seperti pesantren dalam tulisan ini, tidak hanya mengajarkan persoalan *fiqh* Islam dalam pengertian hukum *halal*, *mubah*, *makruh*, dan *haram* tetapi lebih luas dari hal tersebut. Dimana, *syariat Islam* dipahami sebagai panduan praksis, baik dalam kehidupan sosial, keagamaan, budaya, ekonomi maupun dalam sistem kemasyarakatan. Misalnya, model toleransi dalam pengertian kelompok Islam militan berbeda dengan toleransi dalam pengertian umum, seperti yang ditulis oleh Budi Prasetyo dalam artikel tentang *Toleransi Majelis Mujahidin Indonesia Dalam Keberagamaan, Sosial, Budaya, dan Politik Profetika*, bahwa Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dalam memahami dan menerapkan toleransi tidak mengikuti perspektif Barat yang dijadikan acuan oleh kebanyakan orang pada saat ini.

Majelis Mujahidin memahami konsep toleransi dengan perspektif *syariat*, sebagaimana yang telah dicantumkan di dalam Alquran maupun hadits Nabi, dan juga tindakan para sahabat. Toleransi tersebut adalah sikap lunak, dan lapang dalam urusan *mu'amalah* (sosial), bukan dalam persoalan *aqidah* dan ritual ibadah¹¹⁵. Oleh karena itu, *syariat Islam* dengan menggunakan

¹¹⁵ Muhammad, Jurnal Studi Islam, Pendidikan Islam Egaliter Vol. 14, No. 1, penerbit dan tahun terbit?

cara pandang seperti itu dinilai oleh sebagian masyarakat sebagai upaya formalisasi syariat Islam.

Haedar Nasir, mengatakan bahwa *syariat Islam* merupakan hukum Tuhan yang diturunkan untuk mengatur kehidupan manusia secara total. Pemahaman seperti ini seringkali diklaim oleh kelompok Islam tertentu untuk membenaran terhadap suatu gerakan. Implikasi dari hal tersebut, Islam menjadi serba legal-formal sebagaimana prinsip *al-ahkam al-khamsah* (lima asas hukum Islam)¹¹⁶.

Ditinjau dari sudut pandang sosiologi, terlihat bahwa gerakan Islam *syariat* merupakan gerakan keagamaan yang 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 pengumpulan kelompok Islam dalam kancah politik nasional.

Relasi dinamika Islam dengan ideologisasi Islam dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan ini terus berlanjut dan

¹¹⁶ Nasir, H (2007). Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologi di Indonesia. Jakarta: Mizan :130

menguat sampai hari ini. Menguatnya arus idiologisasi Islam meskipun arusnya kecil akan tetapi cukup memicu menguatnya penolakan dari kelompok Islam Mayoritas yang di Indonesia. Seperti yang disampaikan oleh Santri senior Fakhruji, ponpes Darul Qolam, mengatakan bahwa;

“Kan Negara dari awal kan republik. Seperti dulu saja seperti PKI, ingin membentuk komunias, kan udah ada Pancasila dan UUD. Sama seperti ingin mengubah Indonesia dengan khilafah. Ya tidak mungkin, kalo syiar agama Islam syiar saja”¹¹⁷.

Secara tidak langsung, santri tersebut sangat menolak adanya keinginan sebagian orang yang ingin mengubah Pancasila dengan Syariat Islam atau republik menjadi khilafah. Bagi santri tersebut keinginan merubah itu adalah sesuatu hal yang tidak mungkin. Kendati demikian santri tersebut tetap menyetujui siapapun yang ingin melakukan syiar agama Islam tanpa harus ada agenda untuk memformaliasasikan syariat Islam.

Terkait dengan hal di atas, tidak semua pesantren yang diulas dalam tulisan ini 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

¹¹⁷ “Kan Negara dari awal kan republik. Seperti dulu saja seperti PKI, ingin membentuk komunias, kan udah ada Pancasila dan UUD. Sama seperti ingin mengubah Indonesia dengan khilafah. Ya tidak mungkin, kalo syiar agama Islam syiar saja. Wawancara, Fakhruji Syakirin/Santri Senior Pesantren Darul Qolam, Minggu, 18 Agustus 2019.

pandangan pesantren as Asalam yang selama ini pro terhadap penerapan syariat Islam berasumsi, bahwa untuk menegakkan nilai-nilai Islam seperti keadilan sosial dalam kehidupan masyarakat diperlukan penerapan *syariat Islam* secara *kaffah* terdahulu.

Seperti yang disampaikan oleh Ustadz Muhajir Pimpinan Ponpes Jihadi As-Salam, bahwa;

“Saya kalau mereka datang saya akan sampaikan ideologi khilafah itu, siapa yang menolak khilafah, Muhammadiyah dan semuanya pasti berideologi khilafah kalau dia. orang Islam. Artinya secara tifik langsung kalau menolak ideologi khilafah berarti mereka menolak ideologi Islam yang dicontohkan oleh Abubakar, Umar, Usman, bahkan di kampus-kampus IAIN belajar masalah itu juga.¹¹⁸”

Meskipun pesantren as Salam mengklaim bahwa sekarang ini, arah pemahaman agamanya sudah mengalami perubahan dengan mengakui Pancasila senafas dengan nilai-nilai Islam, akan tetapi pesantren tersebut memiliki keyakinan bahwa syariat masih lebih baik. Selama ini sebagian masyarakat sudah terlebih dahulu antipati, takut, *prejudice*, dan bahkan menolak isu penerapan *syariat Islam* tanpa memahami dan mengenal secara mendalam

¹¹⁸ “Saya kalau mereka datang saya akan sampaikan ideologi khilafah itu, siapa yang menolak khilafah, Muhammadiyah dan semuanya pasti berideologi khilafah kalau dia. orang Islam. Artinya secara tifik langsung kalau menolak ideologi khilafah berarti mereka menolak ideologi islam yang dicontohkan oleh Abubakar, Umar, Usman, bahkan di kampus-kampus IAIN belajar masalah itu juga.

tentang manfaat, tujuan, dan nilai yang terkandung di dalamnya. Apalagi penerapan *syariat* hanya disorot dari sisi-sisi yang dianggap negatif, misalnya persoalan potong tangan, hukum cambuk, hukum *rajam* dan lainnya, padahal banyak hal positif yang ada di dalamnya.

Oleh karena itu untuk mengurangi ketegangan sekaligus merajut harmoni sesama anak bangsa baik kelompok yang pro syariat Islam maupun yang menolak syariat Islam, perlu membuka ruang diskusi atas isu ini sehingga semua pihak tidak berada pada kondisi *prejudice* satu sama lain.

Seperti yang disampaikan oleh ustadz Haeruddin Kepala SMA, Pesantren Darul Arqom, bahwa;

“Sebenarnya penegakan syariat Islam itu gak mengganggu keberagaman, kalau orang paham maka itulah saya selalu mengatakan kalau kita mau membuka runag publik, diskursus tentang penegakan syariat itu. Itu sebenarnya tidak mengganggu kebhinekaan keberagaman, misalnya gini, apa nanti ketika syariat Islam ditegakkan lantas non muslim itu akan kita paksa masuk, ndak karena secara normatif didalam Quran sudah jelas *laa iqraha fiddin*, ayat yang lain mengatakan, apa lagi *walaa syaa'allahu ummatan wahida walakin yablukum fima atakum fastabiqul khairat*, artinya andai Allah itu menghendaki jadi umat yang satu tapi kan tidak kan. Allah jadikan kita itu beragam agar kita itu berlomba-lomba dalam kebaikan itu maka tidak jadi soal umat Islam juga

menyampaikan bahwa ini hukum terbaik dan memang kenyatannya hanya Islam yang punya itu, agama lain kan hanya panduan teologis saja dalam aspek pengaturan gak¹¹⁹.”

Argumentasi ustadz di atas meskipun sangat ideal, akan tetapi hampir tidak ditemukan dalam kenyataannya, selama ini wacana penerapan *syariat Islam* sering dikaitkan secara politis, dimana 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. Semangat formalisasi *syariat Islam*, terutama bagi kelompok Islam yang dianggap radikal selama ini, didasarkan pada keyakinan bahwa *syariat Islam* adalah aturan hukum yang sudah sempurna. Oleh sebab itu bagi kelompok Islam puritan seperti Salafi jihadi merasa *syariat Islam* patut diperjuangkan.

¹¹⁹ Sebenarnya penegakan *syariat Islam* itu gak mengganggu keberagaman, kalau orang paham maka itulah saya selalu mengatakan kalau kita mau membuka runag publik, diskursus tentang penegakan *syariat* itu. Itu sebenarnya tidak mengganggu kebhinekaan keberagaman, misalnya gini, apa nanti ketika *syariat Islam* ditegakkan lantas non muslim itu akan kita paksa masuk, ndak karena secara normatif didalam Quran sudah jelas *laa iqraha fiddin*, ayat yang lain mengatakan, apa lagi *walaa syaa' allahu ummatan wahida walakin yabluikum fiima atakum fastabiqul khairat*, artinya andai Allah itu menghendaki jadi umat yang satu tapi kan tidak kan. Allah jadikan kita itu beragam agar kita itu berlomba-lomba dalam kebaikan itu maka tidak jadi soal umat Islam juga menyampaikan bahwa ini hukum terbaik dan memang kenyatannya hanya Islam yang punya itu, agama lain kan hanya panduan teologis saja dalam aspek pengaturan gak.

Merujuk pada pandangan kelompok tersebut, maka dalam tulisan ini *syariat Islam* merupakan salah satu ajaran fundamental dalam Islam yang terus melekat pada citra kelompok radikal dan puritan. Padahal bagi kelompok Islam puritan, 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.

Ketiga Narasi *Jihad Fisabilillah*

Di antara isu yang dihubungkan dengan persoalan kebangsaan dan kenegaraan adalah isu jihad fisabilillah. Terkait dengan isu ini, beberapa kelompok Islam juga berbeda pendapat tentang konsep jihad. Konsep jihad erat hubungannya dengan persoalan kehidupan berbangsa dan bernegara, karena itu terdapat beberapa isu yang menjadi perdebatan beberapa kelompok Islam, diantaranya adalah pengertian dan konsep jihad, ruang lingkup dan waktu jihad.

Pertama, berkaitan dengan pengertian dan konsep jihad, *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 Qaeda 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. Karena itu *jihad* termasuk kata yang disinggung secara berulang-ulang oleh Alquran dan Hadits dalam berbagai macam konteks dan tujuan. Meskipun konsep jihad sangat jelas dalam Islam tidak berarti setiap orang dapat menerapkan jihad sesuka hati dengan ngebom sana sini.

Seperti yang disampaikan Ustadz H. Mushaddiq Kepala PP. Hidayatullah, bahwa;

“Di Islam kan, ada tentang jihad, ada kitab fiqhul jihad. Kalau jihad sesuai dengan yang diajarkan nabi tidak begitu kejadiannya. Ada banyak tahapannya. Meskipun sejarah mencatat perangnya Nabi itu banyak. Tetapi kalau dilihat asbab nya kan karena mempertahankan, mempertahankan diri, negeri, teritori atau supremasinya. Perang nabi itu hanya mempertahankan di Madinah, hanya satu ketika nabi ke Mekkah. Itupun tidak ada pertumpahan darah. Jadi kalau mengikuti Nabi tidak ada istilah bom bunuh diri. Ada adabnya. Nabi kan melarang menghancurkan bangunan. Melarang memotong tanam-tanaman. Perempuan dan anak-anak itukan disterilkan dulu. Jadi ada tahapan-tahapannya¹²⁰”.

¹²⁰ “Di Islam kan, ada tentang jihad, ada kitab fiqhul jihad. Kalau jihad sesuai dengan yang diajarkan nabi tidak begitu kejadiannya. Ada banyak tahapannya. Meskipun sejarah mencatat perangnya Nabi itu banyak. Tetapi kalau dilihat asbab nya kan karena mempertahankan, mempertahankan diri, negeri, teritori atau supremasinya. Perang nabi itu hanya mempertahankan di Madinah, hanya satu ketika nabi ke Mekkah. Itupun tidak ada pertumpahan darah. Jadi kalau mengikuti Nabi tidak ada istilah bom bunuh diri. Ada adabnya. Nabi kan melarang menghancurkan bangunan. Melarang memotong tanam-

Berdasarkan argumentasi di atas, bahwa konsep dan praksis jihad memiliki aturan yang ketat dalam Islam, ada banyak tahapan-tahapan yang harus diperhatikan ketika jihad itu akan dilakukan. Semua syarat jihad itu sudah sangat jelas tuntunannya dalam Islam karena itu pesantren tersebut tidak setuju dengan jihad yang dilakukan dengan kekerasan seperti bom bunuh diri atau *sweeping* dan sebagainya tanpa mengindahkan kaidah-kaidah jihad dan konteks yang tepat untuk dilakukan jihad. Apalagi masih banyak pilihan selain jihad untuk mencapai cita-cita Islam.

Secara teori, *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 polimik jika dikaitkan dengan diskursus radikalisme sekarang ini. Perdebatan dan kontroversi atas konsep *jihad* ini tidak jauh berbeda dengan konsep *Khilafah*.

Kedua, Selanjutnya kontroversi *jihad* lebih banyak terkait dengan persoalan waktu, dan konteks (lokus) *jihad*. Pada perkembangan selanjutnya pandangan terhadap waktu dan konteks *jihad* sangat tergantung pada kepentingan kelompok yang mendefinisikan.

tanaman. Perempuan dan anak-anak itu disterilkan dulu. Jadi ada tahapan-tahapannya.

Terkait hal tersebut, Ust Abdul Aziz, Ustaz Yuniur PP al-Salafi Sidogiri Pasuruan, mengatakan bahwa pelaksanaan jihad tidak selalu berkaitan dengan perang, karena itu praktek jihad harus melihat situasi dan kondisi. Seperti kondisi berperang kayaknya masih belum, jadi berjihad kan kita tidak harus dengan perang, dengan tulisan bisa dianggap jihad, dengan melawan karya-karya orang yang diluar ideologi Ahlussunah wal jamaah, apalagi jihad sampai bom bunuh diri kita sangat menolaknya.¹²¹

Mayoritas praksis *jihad* yang dipraktikan oleh kelompok militant selama ini, diduga merujuk pada tafsir jihad kelompok Islam garis keras seperti kelompok khawarij. *Jihad* dalam pandangan kelompok *Khawarij* adalah sebagai kewajiban “perang suci” dan ditempatkan sebagai rukun ke enam dalam Islam. Kelompok tersebut meyakini bahwa *jihad* memiliki peranan penting dalam pengembangan Islam¹²².

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 ditangguhkan¹²³. Terkait

¹²¹ Kalau kondisi sekarang dengan berperang sepertinya masih belum, jadi berjihad kan kita tidak harus dengan perang, dengan tulisan bisa dianggap jihad, dengan melawan karya-karya orang yang diluar ideologi Ahlussunah wal jamaah.

¹²² Ibid. Hitti, 2005:171

¹²³ Ali, T. (2004). *Benturan antara fundamentalis, Jihad melawan imperialism Amerika*. Jakarta: Paramadina; 42-43

dengan hal tersebut, dalam konteks sekarang ini istilah *jihad* telah begitu melekat dengan kelompok Islam radikal, sehingga pada perkembangan selanjutnya 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 Qayyim¹²⁴ bahwa;

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 dakwah 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 sisiNya.

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,

¹²⁴ Hassan, M.H. (2007). *Teoris Membajak Islam, Meluruskan jihad sesat Imam Samudra dan kelompok Islam radikal*. Jakarta: Grafindo Khasana Ilmu. :109

memahami, dan menempatkan *jihad* secara proposional, dimana 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, bukan justru terjebak pada perilaku ekstrimisme agama.

Selain persoalan *Khilafah Islamiyah* dan *jihad* di atas, masih banyak ajaran fundamental dalam Islam yang kemudian banyak disalah artikan dan diberikan defenisi yang keliru dan bahkan keluar dari konteks. Misalnya konsep kepemimpinan (*imamah*), *ukhuwah Islamiyah*, dan *amar makruf nahi munkar*, kendatipun demikian hal tersebut bukan fokus utama dari tulisan ini oleh karena itu tidak dibahas secara detail dan mendalam. Ajaran fundamental dalam Islam dalam tulisan ini dibatasi pada persoalan *Khilafah*, *jihad*, dan *syariat* Islam yang mencakup masalah *tauhid* dan *fiqh*.

Persoalan ruang lingkup dan waktu jihad, terkait dengan point ke dua ini, beberapa kelompok Islam berbeda pandangan terkait daerah atau negeri yang layak disebut sebagai medan jihad. Persoalan daerah yang dijadikan meda jihad, ulama membagi daerah menjadi dua bagian. Bagian pertama disebut dengan *darul harb* atau negeri perang, kedua disebut sebagai *darul ssalam* (negeri damai). Jumhur ulama sepakat bahwa jihad dalam

pengertian perang hanya bisa diterapkan jika memenuhi syarat yakni adanya kondisi peperangan atau *darul harb*.

Dengan demikian jika negeri itu damai maka jihad tidak wajib untuk dilakukan, karena berjihad (perang) pada negeri yang damai dengan alasan apapun akan bertentangan kaidah Islam yang ada. Dalam konteks ke Indonesian, sampai saat ini Indonesia masih merupakan kategori negeri aman karena itu dengan sendirinya apa yang dilakukan oleh kelompok-kelompok teroris tidak termasuk jihad seperti yang diklaim oleh kelompok tersebut. Karena hal itu tidak sesuai dengan tuntunan agama sekaligus tidak memenuhi syarat sebagai sebuah tindakan jihad.

Ditengah kerancauan praksis jihad tersebut, sebagian Kiyai atau ustadz yang diwancarai seperti kiyai KH. Makin Shoumuri (Guru) pada Ponpes Roudlatut Thalibin memilih untuk tetap berpedoman pada dakwah nabi, bahwa jihad yang paling besar adalah jihad pada diri sendiri *bin nafsi* itu. Karena itu bisa diartikan jihad *qital*. Kalau *qital* artinya membunuh nafsu itu sendiri. Karena memang kita saat ini tidak memiliki musuh yang harus diperangi yang kemudian mengharuskan kita untuk berjihad.

C. 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, tatapi 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 r¹²⁵ahmat 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 ditengah 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 penyembah berhala ingin membentuk kesatuan, demi persatuan, wahai muhammad kami

¹²⁵ Toleransi islam jelas, karena konsepnya datang dari Allah, dalam aqidah 18 abad lampau sudah diberikan ketikan orang jahiliyah penyembah 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 quran dan sunnah masalahnya selesai”. Wawancara, ustadz Umar Fanani Ketua Yayasan Pesantren Persis, Senin, 5 Agustus 2019

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 quran dan sunnah masalahnya selesai”.

Kemudian, ustadz Umar Fanani melanjutkan bahwa agama mana yang mengajarkan toleransi semacam itu selain Islam? Yang punya prinsip *lakum dinukum waliyadin* itu siapa, negara mesti menjamin *la ikroha fiddin*, kalau ada orang Islam yang memaksakan, mereka tidak tahu Islam. Jihad itu tidak benar memaksa orang Islam, jihad itu mempertahankan kebenaran, hijrah itu satu bukti bahwa rasulullah dikepung bukan memaksa orang-orangnya.

Berdasarkan argumentasi di atas, secara konseptual keragaman dan toleransi dalam perspective Islam dianggap udah selesai terutama terkait relasi-aksi antar ummat beragama seperti relasi Islam vs Kristen, semua orang bisa menerima. Tapi tidak demikian dalam praksisnya, ketika terkait relasi-aksi particular terhadap minoritas intra kelompok ummat 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.

Misalnya, fenomena intoleransi pada sebagian kecil masyarakat NU dalam kasus penyesetan dan penyerangan Syiah sampan, Madura-pulau yang menjadi basis NU, beberapa pihak diduga orang NU yang menjadi anggota FPI¹²⁶. Artinya NU sebagai organisasi Islam moderatpun memiliki corak keagamaan yang tidak tunggal sekaligus konteks local juga memberikan pengaruh terhadap praksis toleransi.

Bagi bangsa Indonesia, keragaman kehidupan merupakan kesenambungan dari tradisi megalitik pra sejarah. Keragaman ini, secara arkeologis, tergambar dalam tiga aspek kehidupan, yakni teknologi, organisasi, dan religi¹²⁷. 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

¹²⁶ Alamsyah M. Djafar, *InToleransi, Memahami Kebencian dan Kekerasan Atas Nama Agama*. Kompas Gramedia. Jakarta; hal. 37

¹²⁷ Abdul Wahid, *Pluralisme Agama; Paradigma Dialog untuk resolusi konflik dan Dakwah*. LEPPIM IAIN Mataram, hal. 31

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 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 berbebas 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, **Kepala SMP Pondok Pesantren Darul Arqam-Gombara** di Makassar, Sulawesi Selatan, 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”.

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 metropolis 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. 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 dibiarkan¹²⁸.

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 menumbuhkembangkan nilai-nilai dan peradaban bersama untuk untuk mencapai sebuah idelitas hidup dengan kerangka sadar kesepahaman dalam perbedaan. Sekalipun di dalamnya ada kemungkinan terjadi bentrokan, namun bentrokan itu diupayakan tidak sampai merusak tatanan, dan karenanya 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 mengahantui masyarakat, seperti kasus Ahmadiyah dan Syiah pada beberapa tempat. Di sana 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

¹²⁸ Ibid

lain adalah juga proses social yang kalau terpaksa harus ditempuh manusia untuk pencapai-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 bagaiman. Kedua, di balik fenomena tersebut factor 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 miskinpun kalau miskin harus kita bantu. Karena itu santri kami sudah biasa pergi ke komunitas non muslim, pada mata pelajaran sosiologipun santri ditugaskan tulisan 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 kenyataanya ada yang sedikit yang mengarah kesitu, dan itu hanya menjadi wawasan saja bagi santri”¹²⁹.

Merujuk pada kondisi factual 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.

Karena itu kerukunan mestinya merupakan kondisi yang sudah hidup dalam keseharian masyarakat dan ini sebuah proses

¹²⁹ Pesantren ini, memberikan santunan ke non muslim, alasanya sederhana aja bahwa merekakan satu spesies manusia juga, hanya beda kepercayaan, jadi orang miskinpun kalau miskin harus kita bantu. Karena itu santri kami sudah biasa pergi ke komunitas non muslim, pada mata pelajaran sosiologipun 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 kenyataanya ada yang sedikit yang mengarah kesitu, dan itu hanya menjadi wawasan saja bagi santri.

ilmiah yang tidak bisa dipaksakan¹³⁰, sehingga aktivitas yang toleransi terjadi bukan hanya reaksi atau atensi terhadap sikap intoleran semata tapi aktivitas toleran tersebut harus dianggap sebagai bagian dari proses social itu sendiri. Begitu juga dengan persoalan keragaman mestinya tidak harus dicurjai sebagai bianganya perpecahan dan konflik akan tetapi harus dilihat sebagai pemberian Tuhan yang di dalam sudah pasti mengandung banyak kebaikan untuk kepentingan manusia.

Seperti keragaman dalam pemahaman ustadz Mukhlis Direktur ponpes Al Ikhlas, bahwa keragaman diakui sebagai sunnatullah yang harus diterima apa adanya. Karena hal tersebut sudah diberitakan oleh agama tentang kehidupan yang bersuku-suku dan berbangsa-bangsa sejak lama. Meskipun keragaman tersebut dipahami secara normative, akan tetapi normativitas tersebut menjadi penting dan dibutuhkan, selama disikapi dengan bijak maka dapat mengurangi ketegangan atas hadirnya keragaman sebagai realitas yang inheren dengan kehadiran manusia. Mukhlis (Direktur/Guru Senior Pondok Pesantren Al Ikhlas) bahwa:

“Terkait dengan keragaman kehidupan keagamaan dan kebudayaan itu hal yang sudah wajib ada dan itu sudah menjadi sunnah dari awal muncul umat manusia di muka bumi ini.”“Toleransi Muhammadiyah dalam konsep keragaman atau praktik keIslaman yang berbeda tidak terlalu menaggapinya secara berlebihan. Misalnya ketika pada saat merayakan hari besar keIslaman kami berbeda

¹³⁰ Ibid, Alamsyah M. Djafar, Intoleransi.....hal 41,

dengan yang lainnya itu sudah menjadi hal yang biasa. Karena masing dari ormas berbeda mazhab, berbeda pemikiran. Misalnya NU dalam pandangan Muhammadiyah itu mereka lebih kepada Islam Klasik, atau Islam Budaya. Sedangkan Muhammadiyah sendiri lebih modern dalam arti menyesuaikan Islam dengan kemajuan zaman. Muhammadiyah juga lebih menekankan kemurnian Islam yang terkandung dalam tujuan Muhammadiyah itu sendiri, dalam menjunjung tinggi agama Islam yang sebenar-benarnya dalam arti kemurnian. Namun tetap mengikuti kemajuan zaman.

Sementara pandangan ustadz Mukhlis (Direktur/Guru Senior Pondok Pesantren Al Ikhlas) terhadap Ahmadiyah dan Syi'ah, Muhammadiyah menganggap bahwa aliran tersebut adalah aliran yang melenceng terhadap ajaran Islam yang sesungguhnya, karena itu terdapat banyak sekali pertentangan dengan ajaran Islam yang ada. 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-toleransi aktif semakin tipis harapan untuk dilakukan. Hipotesis tersebut cukup beralasan jika dilihat dari arugumentasi 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.

Sementara itu menurut pandangan ustadz Sidik pimpinan ponpes Abu Hurairah tentang syi'ah dan Ahmadiyah, sedikit lebih ketat. Di mana beliau mengatakan bahwa 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 kita pakai Safi'i, artinya itu adalah cara beragama nya mengikuti imam Safi'i. Kalau syi'ah tentu sudah keluar dari koridor agama Islam yang ada. Sikap Abuhurairoh ke beberapa aliran yang disebutkan tadi selama kelompok itu keluar dari koridor Al Qur'an dan Sunnah itu kami tentang. Karena itu syi'ah masuk kedalam salah satu proyeknya pondok Abuhurairoh 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.

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”.

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 argumetasi di atas dengan tegas dan terbuka bahwa mereka menerima dan taat apabila dipimimpin oleh non muslim meskipun mereka menyadari bahwa al Qur'an melarang mengambil orang yang tidak seiman untuk dijadikan sebagai pemimpin.

Polemik kepemimpinan non muslimin ini pada dasarnya muncul dari dua sudut pandang, pertama pandangan kelompok yang merujuk pada ayat-ayat konstitusi negara sebagai dasar argumnetasinya, kedua pandangan kelompok yang menggunakan ayat-ayat suci sebagai dasar-dasar argumen. Sebenarnya kedua

dasar argumnetasi 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 di samping ponpes muhammadiyah bisa diterima selama ada izin dari pemerintah itu sendiri. Begitu juga berkiatan 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. Dasar argumntasi tersebut pesantren merujuk pada kepemimpinan Rasulullah di Madinah, dimana Rasulullah masuk dalam kepimpinan 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 yang 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 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. Misalnan ustadz **Adi Aliansyah (Guru Senior Pondok Pesantren Islahudiny)**, 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 itukan harus ada dasarnya.

Kalau kita mengucapkan selamat natal pada teman yang beragama Kristen yah sah-sah saja asalkan jangan ikut natalan. Mengucapkan untuk mengormati dia sebagai teman.”

Argumentasi **Pesantren Islahudiny tersebut** meskipun setuju terhadap ucapa 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 ihktiar dan harus hati-hati. Karena Rasul pernah suatu ketika diberikan salam oleh Yahudi, *Assalamu'alaikum*, tapi Rasul menjawab dengan sura 'Sir' *Walaikumsam*, artinya keselamatan itu menurut beliau khusus untuk orang Islam. Yang kita takutin ketika mereka merayakan Natal kita malah mengikuti ke gereja. Akan tetapi kalau sebatas bertetangga nggak ada masalah dalam bermuamalah dsb”. Pernyataan dua narasumber di atas menunjukkan bahwa memiliki respon yang berbeda pada satu persolan yang sama menunjukkan rumitnya persoalan yang terkait dengan keberagaman dan toleransi pada tataran aksi

Pada faktanya, diantara aspek keragaman yang tinggi kerentanan dalam disharmoni social adalah keberagaman 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 intoleran¹³¹ manakala agama dipahami secara eksklusif, rigid, dan tekstual.

D. 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. 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 pesanteren.

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

¹³¹ Abdul Wahid, *Pluralism Agama, Paradigma Dialog untuk Resolusi Konflik dan Dakwah*, Mataram: LPPIM UIN Mataram, hal. 16.

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.

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 inteloransi dan radikalisme sosial keagamaan, menyebutkan bahwa jika mayoritas muslim Indonesia merasa kelompok mereka tidak diperlakukan tidak adil oleh kelompok lain 72,1%.¹³² Dari sisi ini cukup terlihat bahwa perasaan alienatif di kalangan muslim masih cukup besar.

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 local.

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. Ketidakpuasan yang dialami dalam waktu yang lama dengan intesitas 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

¹³² Alam M. Djafar, *INToleransi, Memahami Kebencian dan Kekerasan Atas Nama Agama*. Pen. Kompas Gramedia. Hal. 112

di luar pesantren. Seperti yang terungkap dalam hasil tulisan terbaru yang dilakukan oleh CSRC 2019 di delapan provinsi menunjukkan bahwa mayoritas pesantren (pesantren dalam pengertian sebagai lembaga pendidikan tradisional) terkesan manarik diri atau *acuh tak acuh* terhadap isu-isu sosial politik keagamaan terkini. Termasuk dalam persoalan isu-isu radikalisme dan terorisme.

Ketidak pedulian 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 tulisan 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 Islahudiny) 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.”

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’ankan memang ada. Akan tetapi bisa jadi, oleh kelompok-kelompok tersebut dipahami dalam arti yang lain. 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 demaikian pemahaman agama akan lebih terbuka.”

Menyadari fenomena beberapa kelompok masyarakat yang terpapar radikalisme dan kekerasan atas nama agama, beberapa pesantren dalam tulisan ini mengambil beberapa langkah pertahanan diri sebagai bentuk antisipasi terhadap fenomena tersebut. Seperti yang dilakukan oleh salah satu pesantren dalam tulisan 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. *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’ruf 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.”

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 argumementasi yang dibangun, namun argumentasi tersebut cukup bertentangan dengan ustadz lainnya yang di ada di pesantren tersebut. Seperti yang diakui oleh Ahmad Hidayat (Guru Senior) pada ponpes Darul Arqom, Garut yang mengatakan bahwa “ Dalam hal ini saya pribadi kurang dengan sepakat dengan HTI, cukup dengan demokrasi”.

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 meunjukkan adanya ambigiutas argumentasi dari pimpinan ponpes Darul Arqom sebelumnya.

Tidak hanya itu, ambigiutas 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.

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 manangkap 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”.

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 desktruktif yang muncul di kalangan kelompok Islam militan, merupakan 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 dendam¹³³”

¹³³ Wawancara dengan Ustadz Jaber, Pimpinan Pesantren As-Salam, Bima, 19 September 2019.

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 disetiap 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”. 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 argumnetasi 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 Wahabyah. Meskipun sikap ketidak pedulian inipun tidak mewakili keseluruhan pesantren sebagai lembaga pendidikan tapi faktanya dalam satu pesantrenpun 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 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 menyeruakan isu-isu ketidak adialan yeng terjadi selama ini.

BAGIAN DELAPAN

Sudut Pandang Sosiologi

Perspektif dari segi etimologi bermakna suatu sudut pandang atau juga disebut sebagai *point of view* dari sesuatu. Istilah tersebut digunakan oleh filsuf untuk mencari pemahaman terhadap cara manusia berpikir. Karya Plato dan Aristoteles telah memuat topik tentang kognisi (pemahaman) karena salah satu tujuan filsafat adalah memahami segala gejala alam melalui pemahaman manusia¹³⁴.

Selanjutnya Perspektif merupakan rangkaian proses pada saat mengenali, mengatur, dan memahami sensasi dari panca indera yang diterima dari rangsangan lingkungan. Dalam kognisi rangsangan visual memegang peranan penting dalam membentuk persepsi. Proses kognitif (olahan aspek otak/berpikir) biasanya dimulai dari persepsi yang menyediakan data untuk diolah oleh kognisi. Merujuk dari uraian tersebut maka perspektif dalam tulisan ini adalah kemampuan untuk melihat sesuatu objek dari sudut tertentu. Terkait dengan hal ini maka dalam konteks tersebut sosiologi merupakan salah satu perspektif atau horizon untuk melihat persoalan-persoalan institusi pendidikan, fenomena, dan interaksi di dalamnya. Lebih dari itu, dalam konsep sosiologi ada

¹³⁴ Schaefer, R.T. (2012). *Sociologi*. (Terjemahan Anton Novenanto dan Dian): McGraw-Hill. Hal. 12

banyak teori yang dapat dijadikan sudut pandang (perspektif) untuk melihat dan memecahkan problem-problem yang ada di masyarakat¹³⁵.

Sosiologi sebagai Perspektif

Sederhananya, sosiologi adalah studi ilmiah mengenai perilaku sosial dan kelompok manusia, sosiologi terfokus pada hubungan sosial, bagaimana hubungan tersebut memengaruhi perilaku orang-orang. Misalnya, bagaimana hubungan antara individu yang memiliki paham Islam radikal dengan orang yang masih normal, serta bagaimana individu atau kelompok tersebut berkembang dan berubah. Untuk memahami perilaku dalam pola pendidikan pesantren yang berkaitan dengan radikalisme tersebut, sosiologi berpangku pada jenis pemikiran kritis yang unik. Sosiolog C. Wright Millas¹³⁶, misalnya menggambarkan pemikiran tersebut sebagai imajinasi sosiologi (*sociological imagination*), kesadaran tersebut memungkinkan setiap orang untuk memahami kaitan antara situasi sosial personal secara dekat, serta dunia sosial impersonal secara jauh yang mengelilingi dan membantu membentuk diri individu.

Elemen kunci dari imajinasi sosiologi terletak pada kemampuan untuk melihat masyarakat dari perspektif orang luar daripada melihat sebagai pengalaman pribadi dan bias kultur. Hal tersebut memungkinkan untuk melihat pandangan masyarakat dan peneliti tentang pola pendidikan pesantren yang terkontaminasi

¹³⁵ Ibid. hal. 15

¹³⁶ Ibid, hal. 5

oleh radikalisme. Artinya sosiologi dalam pengertian tersebut memberikan ruang peneliti untuk menafsirkan apa yang sedang terjadi terkait dengan kasus keterlibatan oknum-oknum pesantren dalam fenomena radikalisme agama sebagai orang luar. Hal tersebut kemudian, dipadukan dan dilengkapi oleh model tulisan yang bersifat fenomenologik ini, dimana data cenderung akan diungkap lebih detail melalui perspektif dan pengalaman orang-orang yang terlibat langsung di dalamnya.

Lebih dari itu, sosiologi mempelajari pengaruh yang dimiliki masyarakat terhadap sikap dan tingkah laku seseorang, serta cara orang berinteraksi dalam masyarakat. Dalam konteks ini, proses berkembang dan meluasnya jejaring radikal sampai terkait dengan pendidikan pesantren merupakan bukti bahwa terjadi radikalisasi nilai agama dari satu kelompok masyarakat ke masyarakat yang lain. Radikalisasi dalam persoalan radikalisme agama selama ini diindikasikan menjadi jembatan bagi terjadinya perubahan pemahaman dan sikap seseorang. Oleh sebab itu, radikalisasi sendiri menjadi persolan dan kajian dari sosiologi secara langsung.

Seperti sudah dijelaskan, bahwa fokus sosiologi adalah perilaku manusia, namun setiap orang memiliki pengalaman masing-masing, oleh sebab itu tidak tertutup kemungkinan setiap orang memiliki pemahaman yang berbeda mengenai radikalisme dalam keluarga atau mengapa orang mengasumsikan bahwa unit keluarga terkait dengan radikalisme. Apakah keluarga menjadi subyek yang menjadi korban dalam konteks ini atau justru

keluarga menjadi menjadi unit social yang memproduksi paham-paham radikal. Banyak asumsi dan opini terkait dengan hal ini. Opini orang biasanya muncul dari logika umum yaitu berdasarkan pengalaman dan pengetahuan dari apa yang dibaca dan dilihat di media dan seterusnya. Sosiologi secara langsung menolak peran logika umum dijadikan sebagai panduan untuk memahami fenomena sosial yang tidak dikenali, meskipun cenderung akurat, pengetahuan logika umum tidak dapat diandalkan karena berdasarkan pada kepercayaan yang dipegang umum bukan analisis fakta yang sistematis. Sosiologi tidak menerima sesuatu sebagai fakta hanya karena “semua orang mengetahuinya”. Sebaliknya setiap informasi harus diuji, direkam, lalu relasinya dianalisis dengan data lain. Berdasarkan pemahaman tersebut, maka pengabdian terkait penguatan tulisan pola pendidikan pesantren dan radikalisme dengan sosiologi sebagai sudut pandang mutlak diperlukan.

Pandangan Emil Durkheim (2002) dalam karyanya *Suicide* dapat dijadikan contoh terkait dengan hal di atas, bahwa perilaku individu atau fenomena sosial tersebut dapat dipahami dalam konteks sosial itu sendiri¹³⁷. Durkheim mengacu pada pengaruh kelompok atau dorongan sosial terhadap apa yang selalu dianggap sebagai sebuah aksi personal. Jelas, Durkheim menawarkan sebuah penjelasan yang lebih ilmiah untuk memahami suatu gejala

¹³⁷ Durkheim, E. (2005). *Suicide a study in sociology*. Routledge: New York & London. Hal. 97

sosial, misalnya penyebab bunuh diri, dijelaskan bukan berdasarkan pada anggapan umum (logika umum) yang berkembang. Oleh karena itu, Durkheim menolak penjelasan tanpa bukti terkait fenomena bunuh diri. Sama halnya dengan fenomena radikalisme dalam pesantren, dimana pandangan dan asumsi masyarakat, bahwa pola pendidikan pesantren melahirkan individu atau kelompok radikal dapat ditolak karena asumsi tersebut menggunakan logika umum.

Untuk memahamai pola pendidikan dan radikalisme dalam tulisan ini, peneliti menggunakan sosiologi sebagai perspektif. Pandangan yang paling banyak digunakan oleh para sosiolog adalah perspektif fungsionalis, konflik, dan intraksionis, meskipun dalam tulisan ini hanya menguraikan perspektif fungsionalis dan interaksionis, berikut ini uraian kedua hal tersebut.

Perspective Fungsionalis

Perspektif ini menekankan cara bagian-bagian masyarakat terstrukturisasi untuk mempertahankan stabilitasnya. Talcott Parson (1902-1978) sebagai figur kunci dalam perkembangan teori fungsionalis tersebut. Mengatakan, bahwa jika suatu aspek dalam kehidupan sosial tidak berkontribusi terhadap kestabilan atau kelangsungan hidup masyarakat serta menyediakan fungsi yang berguna bagi anggota masyarakat, maka hal tersebut tidak akan diwariskan pada generasi berikutnya. Bagi Parson dalam *The Social Sistem*, hubungan yang dibangun berdasarkan fungsi tersebut, juga termasuk dalam struktur sosial dan bagian dari ilmu sosial. Hal ini ditegaskan oleh Parson bahwa;

Social science is concerned with human beings interacting with one another in terms of mutually accepted standards of conduct. Their interaction takes place in an environment of what one might call "brute fact", which comprises, among other things, climate, material resources, the population structure and the physical possibilities of communication¹³⁸.

Sistem sosial akan terus berjalan selama hubungan mutual ini dapat dipertahankan. Dalam konteks ini, fungsi tersebut menjadi landasan penting bagi keberlangsungan sistem sosial. Menurut Schaefer, teori fungsionalis tersebut mengetahui bahwa tidak semua bagian dari masyarakat berkontribusi terhadap kestabilan sepanjang waktu, oleh karena itu dalam konteks perspektif ini dikenal juga istilah disfungsi.

Berdasarkan teori perspektif fungsionalis di atas, kehadiran pesantren ditengah masyarakat merupakan salah satu indikator dari adanya manfaat dan fungsi pesantren yang dirasakan oleh masyarakat sekitar. Oleh karena itu, keberadaan pesantren tidak terpisah dari ruang lingkup kehidupan masyarakat. Pesantren sebagai sub sistem dari sistem masyarakat yang lebih luas pada dasarnya memiliki ikatan secara emosional dengan masyarakat. Sehingga dengan pendekatan perspektif fungsionalis tersebut

¹³⁸ Parson, T. (1991). *The Social System*. London. Rotledge. Hal. 45

dapat dipahami sejauh mana keberadaan pola dan kultur pendidikan pesantren diterima oleh masyarakat ataupun sebaliknya.

Pola pendidikan pesantren yang diduga terkontaminasi oleh radikalisme dalam pengertian negatif maka dengan otomatis akan ditolak dan dimarjinalkan oleh masyarakat. Bersandar pada teori perspektif fungsionalis tersebut maka dalam penelitian ini dapat diklasifikasikan pesantren yang memiliki tradisi terbuka terhadap masyarakat, misalnya memiliki santri dan jamaah yang plural. Pada sisi lain, teridentifikasi pesantren yang memiliki tradisi tertutup dari masyarakat. Pesantren seperti ini biasanya kurang dapat beradaptasi dengan lingkungan sekitar, disebabkan karena terdapat hambatan ideologi dan pemahaman agama yang berbeda dengan masyarakat. Sama halnya pesantren tersebut tidak memiliki kontribusi terhadap masyarakat, sehingga cenderung ditolak keberadaannya.

1) Perspektif Interaksionis

Perspektif ini cenderung menggeneralisir bentuk interaksi sehari-hari untuk menjelaskan masyarakat sebagai satu kesatuan. Penganut interaksionisme atau disebut juga interaksionisme simbolik adalah kerangka sosiologi dimana manusia dipandang hidup dalam dunia dengan objek-objek yang memiliki makna. Objek-objek tersebut bisa berbentuk benda, materi, aksi, orang lain, hubungan, dan bahkan simbol. Interaksionis melihat simbol sebagai bagian yang secara khusus penting dari komunikasi antara manusia dalam ruang lingkup sosial.

Komunikasi sosial tersebut dijelaskan lebih mendalam oleh Jurgen Habermas (1979:336) dalam *Communication and the Evolution of Society* bahwa:

That communicative competence has as universal a core as linguistic competence. A general theory of speech action would thus describe that fundamental sistem of rules that adult subjects master to the extent that they can fulfill the conditions for a happy employment of sentences in utterances, no matter to which individual languages the sentences may belong and in which accidental contexts the utterances may be embedded¹³⁹.

Komunikasi sosial ini, menurut Habermas dilihat dari sudut pandang sosiologis, erat kaitannya jika dihubungkan dengan tindakan komunikatif. Teori tindakan komunikatif memandang bahwa keniscayaan tindakan yang terkoordinasi melahirkan kebutuhan komunikasi di dalam masyarakat. Perspektif interaksionisme simbolik, secara langsung terpadu dengan teori tindakan komunikasi Habermas. Sebab teori tersebut berangkat dari struktur ekspresi simbolis, selain itu juga teori tindakan komunikatif tetap memperhatikan soal bagaimana tindakan

¹³⁹ Jurgen Habermas (1979). *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press. Hal. 342

beberapa aktor terkait satu sama lain menggunakan mekanisme pencapaian pemahaman. Pemahaman yang dimaksud adalah bagaimana tindakan-tindakan tersebut dapat terjalin di dalam ruang sosial.

Habermas, dalam karya yang lain yakni “*Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat*”, mengatakan bahwa tindakan komunikatif tergantung kepada konteks situasional, yang pada gilirannya merepresentasikan segmen dunia-kehidupan partisipan di dalam suatu interaksi. Kaitan teori tindakan dengan konsep dasar sosiologi dapat dibangun dengan menggunakan konsep dunia-kehidupan. Hal Ini akan diperkenalkan sebagai konsep komplementer tindakan komunikatif melalui analisis pengetahuan yang menjadi latarbelakangnya.

Penjelasan tentang arti penting masalah koordinasi tindakan tersebut, dalam teori tindakan komunikatif Habermas, dimulai dari dua versi teori tindakan Max Weber. Seperti dijelaskan oleh Jhon R. Love (2005:80-83) dalam *Antiquity and Capitalism*, bahwa Weber mulai dengan memperkenalkan “makna” sebagai konsep teori tindakan dasar dan menggunakan untuk membedakan tindakan dari perilaku yang dapat diamati¹⁴⁰. Misalnya, perilaku pasif manusia yang hanya mengikuti sesuatu yang terjadi diluar dirinya, dapat disebut sebagai “tindakan” selama aktor (pelaku aktif) melekatkan makna subjektif kepada

¹⁴⁰ Love, J.R. (2005). *Antiquity and capitalism, Max Weber and sociological foundations of Roman civilization*. London and New York:Routledge. Hal.

perilaku pasif tersebut. Dalam konteks tulisan ini dapat dijelaskan, bahwa perilaku ekstrim yang dilakukan oleh segelintir orang yang diduga radikal dapat memberikan makna yang sama kepada kelompok radikal yang tidak berperilaku ekstrim selama pemahaman agamanya dianggap sama, dan hal tersebut tetap disebut sebagai “tindakan”.

Bertolak pada uraian di atas, segala bentuk tindakan yang dapat diamati dalam proses pendidikan pesantren, baik yang dilakukan santri maupun oleh para ustad, bagi peneliti hal tersebut mengandung makna yang penting. Dalam tulisan ini makna tidak hanya dapat diperoleh dan dipahami dari perilaku interaksi yang dapat diamati tetapi juga dari balik simbol-simbol yang ada.

Selanjutnya, Weber tidak hanya mengandalkan teori makna namun juga teori kesadaran. Kendati demikian, Weber tidak mengkaitkan dengan media linguistik untuk mencari kemungkinan adanya pemahaman, namun dengan memahami maksud dari subjek yang bertindak, yang awalnya dipandang sebagai sesuatu yang terpisah. Pada poin ini, pendapat Weber tidak sama dengan teori tindakan komunikatif Habermas. Dalam konsep Weber, yang dipandang fundamental bukanlah relasi antarpribadi, atau paling tidak dua subyek yang berbicara dan bertindak-relasi yang merujuk kembali kepada tercapainya pemahaman di dalam bahasa seperti dalam pandangan Habermas, melainkan aktifitas bertujuan dari subyek yang bertindak sendiri-sendiri¹⁴¹.

¹⁴¹ Ibid, 80-82

Lebih jauh G.Roth & C.Wittich dalam *Economy and Society*, mengatakan bahwa konstruk pandangan Weber berangkat dari model tindakan yang dikonsepsikan secara monologis, maka konsep tindakan sosial tidak dapat diperkenalkan dengan cara menjelaskan konsep makna¹⁴². Oleh karena itu, Weber harus memperluas model tindakan bertujuan dengan dua spesifikasi sehingga syarat bagi interaksi sosial dapat terpenuhi. Ada syarat sesuatu hal disebut sebagai interaksi sosial; (a) suatu orientasi ke arah perilaku subjek lain yang bertindak, dan (b) suatu relasi refleksi orientasi tindakan resiprokal dari beberapa subjek yang bertindak. Dalam konteks ini, Weber tidak menegaskan secara jelas apakah syarat pertama itu cukup bagi interaksi sosial atau memerlukan syarat yang kedua. “Suatu tindakan” yang mengandung makna, akan disebut sebagai tindakan “sosial” apabila menjelaskan perilaku orang lain atau dengan kata lain orientasi suatu tindakan dipengaruhi oleh perilaku orang lain.

Dengan demikian, dalam konteks tersebut Weber tidak menafikan adanya perilaku atau tindakan bermakna secara timbal balik. Hal ini dalam pandangan Habermas disebut sebagai segmen dunia-kehidupan partisipan di dalam interaksi. Pandangan terhadap “tindakan sosial” apakah bermakna monolog atau dialog dari kedua tokoh tersebut, tidak terlihat terpisah dan berbeda dalam pandangan Edmund Husserl. Bagi Husserl perilaku individu sendiri dan atau interaksi (tindakan) dalam kelompok, tetap disebut

¹⁴² Roth, G. & C. Wittich. (1978). *Economy and society*. : Berkeley. Hal. 4

sebagai satu kesatuan yang utuh dengan istilah “*experiencing*”. Seperti yang dijelaskan Edmund Husserl dalam *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, bahwa;

*I am and we are, in the community of ego, correlates of everything to which we address ourselves as existing in the world, which we always presuppose as being commonly experience able in addressing ourselves to it, naming it, speaking about it, grounding our knowledge, and which as such is there for us, is actual, is valid for us in the community of conscious life as a life which is not individuality isolable but is internally communalized*¹⁴³.

Menurut Husserl, kehidupan sebagai ego (berpikir, nilai, dan tindakan) merupakan satu kesatuan yang disebut sebagai pengalaman kelompok. Pandangan ini, melihat bahwa tindakan individu atau kelompok beserta interaksi di dalamnya, merupakan bentuk dari refleksi diri manusia sebagai fenomena yang objektif atau dunia-kehidupan. Pandangan Husserl tentang tindakan sosial ini memang cenderung umum dibandingkan dengan Weber yang lebih detail.

Misalnya, tindakan sosial bagi Weber dapat dibatasi oleh beberapa hal: *pertama*, berdasarkan keadaan yang rasional-bertujuan melalui harapan-harapan semisal objek-objek di dalam dunia eksternal atau perilaku orang lain. *Kedua*, berdasarkan

¹⁴³ Husserl, E. (1978). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Avasto: Northwetren University Press. Hal. 336

keadaan yang rasional-bernilai melalui kepercayaan sadar (etis, estetis, dan religius). *Ketiga*, berdasarkan keadaan yang faktual, khususnya yang emosional melalui afeksi dan kondisi emosional yang tengah dialami. *Keempat*, berdasarkan keadaan tradisional melalui pembiasaan praktik yang telah lama dilakukan.¹⁴⁴

Berdasarkan teori tindakan Weber dan Habermas di atas, dalam konteks tulisan ini peneliti lebih cenderung pada pandangan Habermas yang memahami bahwa suatu tindakan dapat dianggap memiliki makna jika tindakan tersebut terjadi dalam relasi antara dua subyek. Hal tersebut sesuai dengan jenis dan sifat data dan fenomena yang diungkapkan dalam tulisan ini. Misalnya, pola pendidikan pesantren yang radikal hanya dapat dipahami dari tindakan para ustad ketika melakukan proses radikalisasi nilai agama pada santri. Kendati demikian pandangan Weber tetap digunakan dalam tulisan ini karena setiap tindakan bertujuan memberikan makna walaupun dari subyek yang bertindak sendiri. Bagi tulisan fenomenologi seperti ini, “tindakan” dipandang hanya sebagai suatu gejala yang harus direduksi akan tetapi mengungkapkan “makna” adalah tujuan yang harus dicapai.

Selain itu, dalam tulisan ini, peneliti juga merujuk pada pengertian tindakan obyektif menurut Husserl. Oleh karena itu, tindakan individu atau kelompok dan keseluruhan pola dan kultur pendidikan beserta interaksi di dalamnya, merupakan bentuk dari

¹⁴⁴ G.Roth & C.Wittich, 346

refleksi diri komponen-komponen pesantren sebagai fenomena yang objektif atau dunia-kehidupan.

KESIMPULAN

Pasca reformasi 1998, lembaga pendidikan Islam terutama pesantren mengalami peningkatan secara signifikan dibandingkan masa sebelumnya, dimana Pendidikan Islam seperti pesantren tidak mendapatkan dukungan penuh untuk tumbuh dan berkembang. Peningkatan tersebut tidak hanya terkait dengan jumlah dan variannya yang beragam akan tetapi kemampuan lembaga-lembaga tersebut merebut hati masyarakat dan bahkan menyaingi pesantren-pesantren atau jenis lembaga pendidikan Islam yang sudah mapan lebih awal seperti pesantren yang berafiliasi pada NU dan Muhammadiyah.

Faktor utama perkembangan pesantren pasca era reformasi itu adalah berawal dari situasi politik nasional yang membuka kebebasan pada setiap elemen masyarakat termasuk kelompok-kelompok Islam yang selama ini merasa dimarginalkan secara politik seperti kelompok Islam yang dianggap ultra konservatif. Diantara kelompok gerakan Islam yang berkembang itu adalah kelompok HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), JI (Jamaah Islamiyah), halaqah Tarbiyah (PKS), dan Salafisme. Perkembangan varain pesantren yang dikaji dalam artikel ini tidak terlepas dari perkembangan beberapa kelompok gerakan Islam ini.

Salah satu corak pesantren yang berkembang pasca reformasi 1998 adalah pesantren salafisme. Pesantren salafisme terbagi menjadi tiga varian. Pertama varian pesantren Salafi Wahabi, pesantren ini dianggap perkembangannya paling massif

dibanding dengan varian lainya. Hal tersebut tidak lepas dari relasinya yang baik dengan pemerintah. Kedua pesantren Salafi Haraki, pesantren tersebut meskipun cenderung mengambil sikap kritis terhadap pemerintah akan tetapi masih mengakui sistem demokrasi sebagai jalan untuk menyampaikan aspirasi meskipun pandangan kelompok tersebut terhadap demokrasi negative. Ketiga pesantren Salafi Jihadis. Pesantren ini sama sekali bertolak belakang dengan pemerintah, karena itu kelompok tersebut menolak sistem demokrasi dan menganggap semua perangkat yang mendukung pemerintah sebagai *togut*.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Wa'iy, Taufiq Yusuf, *Pemikiran Politik Kontemporer Al-Ikhwan Al-Muslimun: Studi Analitis, Observatif, Dokumentatif*, (Solo: Era Intermedia, 2003), 39.
- Azra, Azyumardi, *the Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu: Allen and Unwin and the University of Hawaii Press, 2004).
- Basit, Abdul, *Wacana Dakwah Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
- 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.
- Budi, Prasetya dan Aprina Chintya, "Peran Pondok Pesantren dalam Deradikalisasi Paham dan Gerakan Islam Radikal", *Jurnal Fikri* (2017), Vol. 2 (2), 283-306.
- Darmadji, Ahmad, "Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia", *Jurnal Millah* (2011), Vol. XI (1), 235-253.
- Day, Syamsul Bachri, "Hubungan Politik dan Dakwah", *Jurnal Mediator*, (2005), Vol. 6 (1), 1-16.
- 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).

Fahrudin, Adi. 2011. *Pemberdayaan Partisipasi dan Penguatan Kapasitas Masyarakat*. (Bandung: Humaniora Utama Press, 2011).

Fermana, Surya. *Kebijakan Publik Sebuah Tinjauan Filosofis*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2009).

<http://rri.co.id>. NTB Menjadi Zona Merah Penyebaran Paham Radikalisme. Diakses 4 Februari 2018.

<https://nasional.tempo.co>. Ratusan Remaja Tertarik gabung ISIS, Mengapa. Diakses 4 Februari 2018.

<https://news.detik.com>. Prediksi dan Analisis Ancaman Terorisme Tahun 2017 di Indonesia. Diakses, 4 Februari 2018.

<https://www.bnpt.go.id>. Tentang BNPT. Diakses 14 September 2017.

Error! Hyperlink reference not valid. Diakses 4 Februari 2018.

Issawi, Charles, *An Arab Philosophy of History*. (Terj.) A. Mukti Ali. (Jakarta: Tintamas, 1976).

Kailani, Najib, "Muslimising Indonesian Youths: The Tarbiyah Moral and Cultural Movement in Contemporary Indonesia," dalam Remy Madinier (ed.), *Islam and the 2009 Indonesian Elections, Political and Cultural Issues: The Case of Prosperous Justice Party (PKS)* (Bangkok: Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine, 2010).

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

- Kholis, Nur, “Pondok Pesantren Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme”, *Jurnal Akademika* (2017), Vol. 22 (1), 153-172.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung : Mizan, 1997)
- Latief, Hilman, “Youth, Mosques and Islamic Activism: Islamic Source Books in Univeristy-Based *Halaqah*,” *Kultur*, (2010), Vol 5 (1), 63-88.
- Malik, Abdul, “Stigamtization of Islamic School: Pesantrens, Radicalism and Teorism in Bima”, *Jurnal Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1), 173-210.
- Munip, Abdul, *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1990-2004* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008).
- Murdianto, “Reformasi Kelembagaan Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Berbasis Masyarakat”, *Jurnal Tasamuh*, (2017), Vol. 14 (2), 177-198.
- Mursalin, Ayub dan Ibnu Katsir, “Pola Pendidikan keagamaan Pesantren dan Radikalisme”, *Jurnal Kontekstualita* (2010), Vol. 25 (2), 255-290.
- Muzakki, Akh, *the Islamic Publication Industry in Modern Indonesia: Intellectual Transmission, Ideology, and the Profit Motive*, unpublished PhD thesis (Australia: University of Queensland, 2009).

- Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999).
- Rijal, Syamsul, “Media and Islamism in Post New Order Indonesia: the Case of *Sabili*”, *Studia Islamika*, (2005), Vol 12 (3), 421-474.
- Saparuddin, “Salafism, State Recognition and Local Tension: New Trends In Islamic Education in Lombok”, *Jurnal Ulumuna* (2017), Vol. 21 (1), 81-107.
- 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.
- Schwartz, Stephen Sulaiman, *Dua Wajah Islam Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Globa* (Jakarta: Kerjasama lantika dengan libforal–The Wahid Institut–Center for Islamic Pluralism, 2007).
- Sodiqin, Ali, *Antropologi al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008).
- Soetrisno, Loekman. 1995. *Menuju Masyarakat Partisipatif*. Kanisius. Yogyakarta.
- Subhan, Arief, “Multiculturalism in Context: Islam, Indonesia, and Global Challenge”, *Jurnal Tasamuh* (2017), Vol. 14 (2), 156-172.
- 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.

- Vermonte, Philips J, “the Islamic Books Publishing in Indonesia: Toward a Print Culture?” *the Indonesian Quarterly*, (2007), Vol 35 (4), 359-356.
- Wardatun, Atun, “Partisipasi Politik Perempuan: Konsep dan Strategi”, *dalam Jurnal Qawwam*, (2017), Vol. 11 (1), 19-34.
- Watson, C. W, “Islamic Books and Their Publishers: Notes on the Contemporary Indonesian Scene,” *Journal of Islamic Studies*, (2003), Vol 16 (2), 177-210.
- Glantz and Johnson, *Resilience and Development: Positive life adaptation*, Kluwer Academic/ Plenum Publisher, New York
- Abbas, Tahir, ‘The Symbiotic Relationship between Islamophobia and Radicalisation’, *Critical Studies on Terrorism*, 5.3 (2012), 345–58
<<https://doi.org/10.1080/17539153.2012.723448>>
- Abdullah, M. Amin, ‘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>>
- Abubakar, Irfan, Hemay, Idris, Simun, Junaidi, Malik, Abdul. at al., *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>

- Antúnez, Juan Carlos, and Ioannis Tellidis, 'The Power of Words: The Deficient Terminology Surrounding Islam-Related Terrorism', *Critical Studies on Terrorism*, 6.1 (2013), 118–39 <<https://doi.org/10.1080/17539153.2013.765703>>
- Arifianto, Alexander R., '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>>
- Asadullah, M. Niaz, 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>>
- Assyaukanie, Luthfi, 'Religion as a Political Tool Secular and Islamist Roles in Indonesian Elections', *Journal of Indonesian Islam*, 13.2 (2019), 454–79 <<https://doi.org/10.15642/JIIS.2019.13.2.454-479>>
- Azra, Azyumardi, Dina Afrianty, and Robert W. Hefner, 'Pesantren and Madrasa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia', in *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education* (ResearchGate, 2010), p. 285 <https://www.researchgate.net/publication/291849002_Pesantren_and_madrasa_Muslim_schools_and_national_ideals_in_Indonesia>
- Ben-Dor, Gabriel, 'The Uniqueness of Islamic Fundamentalism', *Terrorism and Political Violence*, 8.2 (1996), 239–52

<<https://doi.org/10.1080/09546559608427356>>

Darmadji, Ahmad, 'Pondok Pesantren Dan Deradikalisasi Islam Di Indonesia', *Millah*, 11.1 (2011), 242–44

<<https://doi.org/10.20885/millah.vol11.iss1.art12>>

Göl, Ayla, 'Developing a Critical Pedagogy of "research-Based" Teaching in Islamic Studies', *Critical Studies on Terrorism*, 4.3 (2011), 431–40

<<https://doi.org/10.1080/17539153.2011.623421>>

Hefner, Robert W., '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>>

———, 'Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On', *Asian Studies Review*, 43.3 (2019), 375–96

<<https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>>

———, 'Which Islam? Whose Shariah? Islamisation and Citizen Recognition in Contemporary Indonesia', *Journal of Religious and Political Practice*, 4.3 (2018), 278–96

<<https://doi.org/10.1080/20566093.2018.1525897>>

Maksum, Ali, '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>>

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>>
- Mietzner, Marcus, 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>>
- Minardi, Anton, ‘The New Islamic Revivalism in Indonesia Accommodationist and Confrontationist’, *Journal of Indonesian Islam*, 12.2 (2018), 247–64 <<https://doi.org/10.15642/JIIS.2018.12.2.247-264>>
- Nilan, Pam, ‘British Journal of Sociology of Education The “ Spirit of Education ” in Indonesian Pesantren’, May 2012, 2009, 37–41 <<https://doi.org/10.1080/01425690802700321>>
- Park, Jaddon, and Sarfaroz Niyozov, ‘Madrassa 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>>
- Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 1982
- Sakai, Minako, 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>>
- Salik, Mohamad, ‘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>>

Tolchah, Moch, '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>>

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

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; abdul.malik@uinmataram 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).

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),
Pendidikan Multi Kultural (2021), Islam Transnasional (2022)

