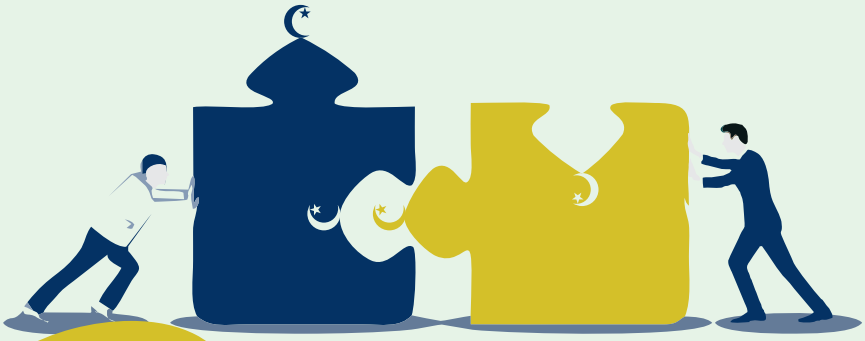


Resiliensi

KOMUNITAS PESANTREN TERHADAP RADIKALISME

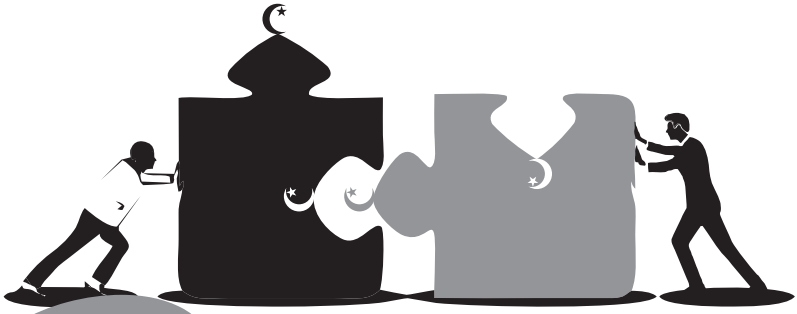
Social Bonding Social Bridging Social Linking

Editor:
Irfan Abubakar
Idris Hemay

CSRC
UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA

CONVEY INDONESIA

PPIM
UIN JAKARTA



Resiliensi

KOMUNITAS PESANTREN TERHADAP RADIKALISME

Social Bonding Social Bridging Social Linking

2020

RESILIENSI KOMUNITAS PESANTREN TERHADAP RADIKALISME

(Social Bonding, Social Bridging, Social Linking)

Tim Penulis:
Irfan Abubakar, Idris Hemay, Junaidi Simun, Abdul Malik, Kamilia Hamidah, Siti Tarawiyah, Muchtadlirin, Muhajir Al Fairusy, Rita Pranawati, Jejen Musfah, dan Ubed Abdilah Syarif

Editor:
Irfan Abubakar & Idris Hemay

Penyelaras Bahasa:
Muchtadlirin & Junaidi Simun

Layout & Cover:
Hidayat *álfannanie*

Penerbit:
Center for the Study of Religion and Culture (CSRC)
Pusat Kajian Agama dan Budaya UIN Syariff Hidayatullah Jakarta
Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan Ciputat 15419
Telp. 021-744 5173 | Fax. 021-7490 756
Email. csrc.uinjkt@ac.id | Website. www.csrc.or.id

Copyright © CSRC UIN Jakarta 2020

PENGANTAR DIREKTUR CSRC UIN JAKARTA

Tingkat kerentanan atau ketahanan pesantren terhadap radikalisme ditentukan oleh faktor-faktor resiko dan pelindung yang terdapat pada komunitas pesantren itu sendiri. Semakin besar faktor pelindung yang dimiliki komunitas pesantren, maka semakin kecil faktor kerentanan terhadap radikalisme. Dan sebaliknya semakin besar faktor resiko, tanpa diimbangi faktor pelindung, maka semakin besar tingkat kerentanan komunitas pesantren terhadap radikalisme.

Setiap pesantren berdasarkan tipologinya memiliki modal sosial faktor pelindung yang berbeda-beda. Modal sosial pesantren tradisional adalah eksistensi kiyai dan kitab kuning. Sementara itu, modal sosial pesantren reformis lebih bervariasi. Pondok Gontor dan afiliasinya memiliki modal sosial berupa sistem nilai pondok pesantren yang diabstraksikan dalam "Panca Jiwa" (keikhlasan, keseder-hanaan, ukhuwah Islamiyah, kemandirian, dan kebebasan). Pondok-pondok pesantren modernis seperti Muhammadiyah dan Persis, memiliki modal sosial keterikatan mereka dengan Ormas Muhammadiyah dan Persis. Sementara pesantren bercorak salafi ditentukan oleh hubungan mereka terhadap teologi Wahhabi dan Salafi yang dominan di Saudi. Jelasnya, dibandingkan dengan pesantren-pesantren tradisional dan modernis, pesantren salafi di antara yang paling jauh keterhubungan dengan pandangan teologis dan budaya keislaman yang dominan di Indonesia selama ini, yaitu Ahlussunnah wal-Jama'ah (Aswaja) *ala* Indonesia.

Di samping pesantren memiliki modal sosial, terdapat empat strategi pesantren dalam menjalankan pembangunan ketahanan (*building resilience*): *Pertama*, mencegah kontak warga pesantren dengan gerakan dan paham radikal; *Kedua*, mendelegitimasi ideologi radikal; *Ketiga*, menghilangkan prasangka kebencian kepada identitas yang berbeda; dan *keempat*, mengatasi isu ketidakadilan terhadap umat Islam.

Penjelasan-penjelasan di atas merupakan temuan penting hasil penelitian yang menjadi dasar penerbitan buku ini. Buku di hadapan pembaca ini lahir dari hasil laporan penelitian "**Qualitative Research on Pesantren Resilience against Radicalism**". Penelitian ini berupaya untuk mendapatkan pengetahuan yang berkaitan dengan tingkat ketahanan (*resilience*) atau kerentanan (*vulnerability*) pesantren dari berbagai tipologi (tradisionalis, modernis, dan salafi) di Indonesia dalam menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Di samping itu penelitian ini juga untuk mengkaji ulang dan menghasilkan pengetahuan tentang bagaimana proses pembangunan ketahanan (*resilience building*) pesantren dalam menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Rangkaian kegiatan program penelitian ini dijalankan selama 7 bulan (Juli 2019-Januari 2020), dan kegiatan pengumpulan data lapangan selama 3 minggu. Untuk menghasilkan penelitian yang mendalam dan akurat studi ini mengkombinasikan pendekatan kualitatif dan kuantitatif. Penelitian ini melibatkan 207 orang narasumber di 42 pesantren dengan ragam tipologinya baik yang tradisionalis, modernis, dan salafi di 8 provinsi yaitu: Aceh, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat.

Penelitian ini melibatkan 8 peneliti yang dibantu 8 orang asisten peneliti saat turun lapangan. Kedelapan peneliti tersebut adalah Muhajir Al Fairusy, M.Si (Aceh), Rita Pranawati, MA (Banten), Dr. Jejen Musfah (Jawa Barat), Kamilia Hamidah, MA (Jawa Tengah), Muchtadlirin (Jawa Timur), Siti Tarawiyah, M.Pd.I (Kalimantan Selatan), Ubed Abdilah Syarif, MA (Sulawesi Selatan), dan Dr. Abdul

Malik (Nusa Tenggara Barat). Para peneliti telah bekerja keras mengumpulkan data lapangan melalui wawancara mendalam, wawancara survei, analisis data, dan penulisan laporan yang dikembangkan menjadi buku ini.

Tantangan utama yang dihadapi peneliti selama proses penulisan laporan penelitian ini diantaranya: *Pertama*. membaca data hasil wawancara dari 207 narasumber memerlukan waktu dan ketepatan dalam menangkap ide, gagasan dan fakta-fakta yang berasal dari semua narasumber. *Kedua*, akses terhadap sumber dan informasi yang otoritatif terhadap buku-buku yang terkait dengan penelitian ini terutama tentang resiliensi pesantren terhadap radikalisme yang masih relatif baru dalam diskursus akademik. *Ketiga*, proses penulisan laporan yang singkat. Dengan tantangan-tantangan itu, buku ini bisa terbit dan dapat dibaca oleh banyak kalangan.

Penting untuk dicatat bahwa studi ini terselenggara atas kerja sama banyak pihak dimana CSRC bermitra dengan lembaga-lembaga lain, yaitu PPIM UIN Jakarta dengan dukungan PMU CONVEY. Kami ingin mengucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah mendukung hadirnya buku ini. Kami ingin menyampaikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada para peneliti dan asisten peneliti yang telah bekerja keras dalam beberapa tahapan penting penelitian, sejak disain penelitian, rekrutmen narasumber sesuai dengan kriteria pesantren yang ditentukan, melakukan pengumpulan data, membaca dan menganalisis data yang begitu banyak, hingga menuliskan dan memperbaiki laporan penelitian. Kami ingin mengucapkan terima kasih kepada konsultan penelitian ini, Irfan Abubakar, MA., yang membantu mengarahkan disain penelitian, membaca dan memberikan masukan kritis terhadap draft laporan penelitian serta melakukan editing naskah buku ini. Terima kasih pula saya ucapkan juga kepada tim manajemen penelitian terutama kepada Sekretaris Progam, Junaidi Simun, Efrida Yasni, Haula Sofiana, M. Nurhidayat dan Rheza Chintya. Mereka bekerja keras tanpa lelah dalam mendukung proses penelitian hingga penerbitan buku ini berjalan dengan baik.

Beberapa nama lain yang perlu kami berikan apresiasi dan penghargaan khusus adalah Prof. Dr. Hj. Amany Lubis, MA. (Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), yang menaruh perhatian besar atas suksesnya penulisan dan penerbitan buku ini. Secara khusus juga kami ingin mengucapkan apresiasi dan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada tim PPIM UIN Jakarta: Prof. Jamhari Makruf, Dr. Ismatu Ropi, Dr. Didin Syafruddin, Dr. Fuad Jabali, Abdallah Sy, dan Fikri Fahrul Faiz yang tidak saja mendukung dari segi finansial namun juga memberikan masukan konstruktif sejak tahap perencanaan, pelaksanaan hingga pelaporan studi ini. Terima kasih juga kepada PMU CONVEY terutama Bapak Syamsul Tarigan dan Mas Dani Jaya Mulyanto yang aktif terlibat dalam keseleruhan proses dan tahapan riset. Sekali lagi terima kasih kepada PPIM dan PMU CONVEY atas kepercayaan dan kerja sama yang baik selama ini.

Kami telah berusaha melakukan yang terbaik yang kami mampu lakukan, namun buku ini tak luput dari pelbagai kelemahan dan kekurangan. Maka sumbang saran dan masukan yang kritis-konstruktif untuk penyempurnaan buku ini akan kami terima dengan pikiran dan hati yang terbuka.

Kami persembahkan karya ini kepada para pihak pemangku kebijakan; pemerintah, pesantren, masyarakat sipil; akademisi, peneliti, tokoh-tokoh agama dan media. Semoga kehadiran buku ini berkontribusi bagi peningkatan dan pembangunan resiliensi masyarakat khususnya pesantren dalam menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan dengan modal sosial yang dimilikinya.

Selamat membaca!

Ciputat, Januari 2020

Idris Hemay

PENGANTAR EDITOR

Oleh: Irfan Abubakar dan Idris Hemay

Ada dua peristiwa yang menggembirakan bagi dunia pesantren beberapa tahun terakhir. *Pertama*, Presiden Jokowi menetapkan Hari Santri Nasional (HSN) setiap tanggal 22 Oktober. Ketetapan ini dituangkan dalam Keppres No. 22 Tahun 2015. Hingga Tahun 2019, "kaum sarungan" telah empat kali memperingati HSN dengan cukup semarak. Peristiwa *kedua*, Presiden mengesahkan UU Pesantren No. 18 Tahun 2019. Hadirnya UU Pesantren ini jelas melampaui kebijakan integrasi pendidikan pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional yang tertuang dalam UU Sisdiknas No. 20 Tahun 2003. UU Pesantren lebih dari sekadar meletakkan pesantren sebagai lembaga pendidikan. UU ini telah menempatkan pesantren sebagai sebuah modal sosial (*social capital*) bagi ketahanan nasional. Namun, yang membuat penasaran, kebijakan-kebijakan pro pesantren ini justru hadir di tengah sorotan yang mengaitkan sejumlah pesantren dengan radikalisme dan ekstremisme kekerasan.

Dalam perspektif resiliensi terhadap goncangan sosial berbagai kebijakan di atas tidak dilihat sebagai hadiah pemerintah untuk pesantren. Tapi gejala tersebut justru mengindikasikan kemampuan pesantren dalam membangun apa yang disebut sebagai *social linking*, suatu kompetensi warga masyarakat menciptakan keterhubungan dengan pemerintah. Dalam diskursus

ketahanan atau resiliensi komunitas (*community resilience*), *social lingking* merupakan sumber-sumber pelindung utama terhadap resiko terpapar radikalisme dan esktremisme kekerasan, selain sumber pelindung lain yang berasal dari *social bonding* dan *social bridging*. Beberapa ahli mendefinisikan *social bonding* sebagai rasa terikat warga komunitas dengan komunitasnya, sedangkan *social bridging*, semacam kemampuan komunitas membangun keterhubungan secara horizontal dengan identitas lain yang berbeda (Ellis & Abdi, 2017, hal. 290). Teorinya, semakin besar kemampuan sebuah komunitas dalam membangun identitas dirinya, membangun jembatan sosial dengan identitas lain, serta menciptakan keterhubungan dengan lembaga pemerintah, maka semakin kuat ketahanannya terhadap pengaruh radikalisme dan esktremisme kekerasan (Ellis & Abdi 2017, hal. 290).

Buku yang di hadapan pembaca ini sengaja hadir pada waktu yang tepat untuk ikut memperbincangkan pesantren dan ketahanannya dalam konteks peristiwa-peristiwa sosial yang menggoncang eksistensi kita sebagai bangsa dan negara. Buku ini berasal dari laporan riset "Resiliensi Pesantren terhadap Radikalisme dan Esktremisme Kekerasan" yang diadakan selama Tahun 2019. Riset tersebut dilaksanakan di 8 provinsi dengan melibatkan 42 pesantren dari berbagai tipologi, mulai dari Pesantren Tradisional, Pesantren Modernis, hingga Pesantren Salafi dengan berbagai varian turunannya. Seperti yang tersurat dari tema di atas, studi ini bertujuan untuk mengeksplorasi ketahanan (resiliensi) pesantren dalam menghadapi tantangan radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Menggunakan kerangka resiliensi komunitas yang tengah berpengaruh beberapa tahun terakhir, studi ini mencoba menelisik lebih dalam apa dan bagaimana modal sosial yang dimiliki masing-masing tipologi pesantren sehingga mampu resilien. Selain itu, dan mengingat modal sosial juga rentan penyusutan, studi ini juga menanyakan bagaimana pesantren menjaga dan bahkan mengembangkan modal sosial tersebut guna menghilangkan sumber-sumber resiko kerentanan. Termasuk modal sosial yang disoroti adalah kedudukan dan peran perempuan di pesantren.

Hingga akhir tahun 80-an diskursus pesantren masih identik dengan pesantren Tradisional dengan ciri khasnya mempertahankan tradisi pengajaran Kitab Kuning yang menggunakan metode *sorogan* atau *bandongan*. Setelah tahun 80-an, berkat usaha beberapa alumni LIPIA, mulai muncul pesantren dengan corak Salafi. Pesantren ini dicirikan oleh orientasi teologisnya yang lebih puritan dan menampilkan gaya hidup mengikuti Sunnah Nabi. Namun, jauh sebelum pesantren Salafi muncul, pesantren-pesantren bercorak modernis telah lama bercokol di Indonesia meskipun jumlahnya masih jauh di bawah pesantren Tradisional. Di antara yang tertua Pesantren Gontor Ponorogo yang berdiri tahun 1926, lalu Pesantren Persis Bandung yang berdiri pada tahun 1937, Pesantren Persis Bangil, tahun 1941. Semuanya berdiri sebelum Indonesia merdeka. Muhammadiyah yang dikenal dengan sekolah dan universitasnya mulai meramaikan peta kepesantrenan di Tanah Air pada tahun 1975 dengan mendirikan pesantren bercorak Muhammadiyah dengan nama Pesantren Darul Arqam Garut. Hingga kini jumlah pesantren telah mencapai 28 ribuan dan sebagiannya telah terintegrasi ke dalam sistem pendidikan nasional di bawah Kemenag RI.

Buku ini unik karena beberapa alasan. *Pertama*, buku ini tidak memfokuskan pembahasan satu tipologi pesantren, tapi menyoroti berbagai tipologi pesantren dominan di Indonesia saat ini. *Kedua*, buku ini juga telah menggeser pertanyaan riset dari mengapa pesantren terpapar radikalisme menjadi mengapa pesantren resilien terhadap radikalisme. *Ketiga*, pesantren tidak dilihat sekadar sebagai lembaga pendidikan seperti halnya sekolah atau madrasah, tapi pesantren diposisikan sebagai komunitas dengan identitas yang khas. Pesantren dinilai memiliki modal sosial yang memungkinkannya terus bertahan di tengah gejolak yang menerpa lingkungan di luar dirinya.

Dari hasil studi ditemukan bahwa semua tipologi pesantren memiliki modal sosial yang bervariasi sesuai kekhasan akar teologis dan pemahaman sosial-politiknya. Pesantren Tradisional

mengandalkan peran kiyai dan Kitab Kuning yang memuat pilar-pilar Aswaja sebagai penangkal utama. Sedangkan pesantren Muhammadiyah dan Persis bersandar pada nilai-nilai ke-Muhammadiyah-an dan ke-Persis-an-nya. Berbeda dengan pesantren modernis lainnya, Pesantren Gontor dan afiliasinya lebih mengandalkan Panca Jiwa, lima nilai dasar yang menjiwai pondok pesantren. Yaitu Keikhlasan, Kesederhanaan, Ukhuwwah Islamiyah, Kemandirian dan kebebasan. Semua pesantren memberdayagunakan modal sosialnya masing-masing untuk menjadi nilai perekat identitas pesantren. Selain itu modal sosial yang sama digunakan untuk mendefinisikan hubungannya dengan kelompok lain yang berbeda serta hubungannya dengan pemerintah.

Di antara pesantren yang paling terbatas daya tangkal terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan adalah Pesantren Salafi. Satu-satunya yang dijadikan faktor pelindung adalah doktrin yang melarang pemberontakan melawan pemerintah yang sah (*bughat*). Namun di kalangan Salafi sendiri doktrin ini tidak *ajeg*. Di mata Pesantren Salafi *Puris*, *Bughat* tidak terbatas berperang melawan pemerintah, gerakan demonstrasi seperti Aksi 212 tahun 2017 saja bisa dikategorikan terlarang karena dinilai beresiko *bughat*. Bagi Salafi yang lain, seperti Wahdah Islamiyyah (WI), demonstrasi tidaklah tabu. Faktanya, Ust Zaitun, yang merupakan pimpinan Wahdah ikut ambil bagian dalam memimpin massa aksi 212. Selain Pesantren di bawah WI, Pesantren Salafi *Haraki*, menganggap demonstrasi merupakan bagian dari strategi amar makruf nahi munkar untuk meluruskan pemerintah yang dianggap menyimpang.

Temuan lain menunjukkan bahwa pesantren membangun resiliensi melalui 4 strategi. Tujuan pembangunan resiliensi adalah memperkuat faktor pelindung dan menghilangkan faktor resiko agar ketahanan pesantren semakin meningkat dan berlangsung lama. Keempat strategi tersebut terdiri dari: *pertama*, mencegah komunitas pesantren melakukan kontak dengan kelompok radikal; *kedua*, mendelegitimasi ideologi radikal; *ketiga*, menghilangkan

prasangka kebencian serta meningkatkan toleransi; dan *keempat*, mengatasi isu umat Islam dizholimi. Dari keempat isu tersebut, menghilangkan prasangka kebencian di antara strategi yang paling lemah. Bab 4 Buku ini menjelaskan alasan mengapa strategi ketiga paling lemah. Pesantren Tradisional mengembangkan kontekstualisasi Kitab Kuning untuk menghadapi propaganda khilafah, propaganda Jihad, dan narasi radikal lainnya. Pesantren Muhammadiyah dan Persis tengah membangun strategi yang khas dalam mendeligitimasi ideologi radikal. Formulasi NKRI *ala* Muhammadiyah sebagai *Darul 'Ahdi wa Al-Syahadah* (negara berdasarkan kesepakatan dan pengakuan yang mengikat) baru diperkenalkan pada Muktamar PP Muhammadiyah di Makassar Tahun 2015. Diperlukan waktu bagi Pesantren Muhammadiyah untuk mengembangkan wacana tersebut di pesantren. Sementara Pesantren Persis dan Ormas Persis perlu merevitalisasi identitas ke-Persis-an di tengah arus keindonesian yang semakin kuat mengalir bersama Pancasila, UUD NRI Tahun 1945, NKRI dan *Bhinneka Tunggal Ika*.

Setelah integrasi pendidikan pesantren ke dalam sistem pendidkan nasional yang dimulai pada tahun 2003, ketahanan pesantren terhadap radikalisme banyak dtentukan oleh membaiknya hubungan pesantren dengan pemerintah. Bagi pesantren-pesantren yang tidak memiliki visi kebangsaan yang kuat, kurikulum pemerintah telah membantu menjadi faktor pelindung yang melapisi keterbatasan. Hampir semua pesantren dalam riset ini mengajarkan Pendidikan Kewarganegaraan (Pkn), termasuk pesantren Salafi sekalipun.

Dengan disahkannya UU Pesantren No. 18 Tahun 2019, semakin tidak ditemukan dasar yang obyektif untuk mengembangkan retorika umat Islam dizholimi negara. Pasalnya pesantren sebagai soko guru umat Islam telah berada dalam perahu yang sama dengan negara. Apapun isu yang menyangkut umat Islam dan bangsa dapat dibicarakan bersama-sama dalam suasana yang terbuka dan didasarkan pada kepercayaan, hubungan timbal balik, kesetaraan,

dan kepentingan mencapai maslahat bersama. Ini adalah harapan untuk pesantren dan pemerintah sekaligus. Pasalnya *social lingking* tidak pernah dihasilkan karena peran salah satu pihak tapi hasil kerjasama dan kemauan yang melibatkan kedua belah pihak secara bersama-sama. *Semoga*!

Ciputat, Januari 2020

Irfan Abubakar & Idris Hemay

DAFTAR ISI

Pengantar Direktur CSRC UIN Jakarta | *i*

Pengantar Editor | *v*

BAB 1 Pendahuluan | *1*

A. Pesantren: Radikalisme vs Moderatisme | *1*

B. Klarifikasi Konsep: Radikalisme dan Ekstremisme Kekerasan |*5*

C. Resiliensi Komunitas: Sebuah Pendekatan CVE | *10*

D. Beberapa Catatan tentang Penelitian | *22*

BAB 2 Wacana Sosial Politik Keagamaan di Pesantren | *37*

A. Perdamaian dan Keadilan | *37*

B. Kebangsaan dan Kenegaraan | *52*

C. Keragaman dan Toleransi | *72*

D. Keadilan Sosial, Keadilan Global, dan Kekerasan | *84*

BAB 3 Modal Sosial Resiliensi Pesantren terhadap Radikalisme | *93*

A. Sumber Pelindung: *Social Bonding dan Social Bridging* | *93*

B. Pesantren Tradisional: Kiyai dan Kitab Kuning | *95*

C. Panca Jiwa: Nilai Perekat di Pondok Modern Gontor | *104*

D. Modal Sosial Pesantren Muhamamdiyah dan Persis | *115*

E. Terbatasnya Modal Sosial di Pesantren Salafi | *125*

F. *Social Linking*: Keterhubungan Pesantren dengan Pemerintah | *139*

BAB 4 Pesantren dan Pembangunan Resiliensi | *151*

A. Pembangunan Resiliensi dalam Perspektif Pesantren | *151*

B. Mencegah Kontak dengan Kelompok Radikal | *154*

C. Mendelegitimasi Ideologi Radikal | *169*

D. Menghilangkan Prasangka Kebencian | *185*

E. Mengatasi Isu Umat Islam Dizholimi | *195*

BAB 5 Peran Perempuan dalam Pembangunan Resiliensi di Pesantren | *203*

A. Pesantren Perempuan dalam Tinjauan Sejarah | *203*

B. Pesantren dan Kesetaraan Gender | *208*

C. Bu Nyai, Ustadzah dan Kebijakan Pesantren | *232*

D. Cadar dan *Burqah* di Pesantren | *238*

E. Relasi Santri Putra dan Santri Putri di Pesantren | *249*

F. Peran Perempuan dan Pembangunan Resiliensi terhadap Radikalisme di Pesantren | *251*

BAB 6 Kesimpulan dan Rekomendasi | *263*

A. Modal Sosial dan Ketahanan Pesantren | *263*

B. Pesantren dan Strategi Pembangunan Resiliensi | *272*

Daftar Pustaka |*279*

Profil Editor dan Penulis | *303*

Tentang CSRC UIN Jakarta | *311*

BAB 1
PENDAHULUAN

A. Pesantren: Radikalisme vs Moderatisme

Harus diakui sejumlah sosok yang terlibat terorisme di Indonesia berlatar belakang pendidikan pesantren. Sebut saja pelaku Bom Bali 2002, Amrozi cs, berasal dari Pesantren Al-Islam, Tenggulun, Lamongan; 2 tersangka teroris Solo yang ditembak mati tahun 2012, Farhan Mujahid dan Muchsin Tsani, jebolan Pesantren Ngruki, Solo; dan Aman Abdurrahman, pimpinan Jamaah Ansharud Daulah (JAD), pernah nyantri di Pesantren Darussalam Ciamis. Namun demikian, mereka yang disebut namanya di atas tidak mewakili keseluruhan profil pesantren karena sebagian besar pesantren tidak terpapar radikalisme keagamaan. Dari total jumlah pesantren yang mencapai 28 ribuan, pesantren yang disinyalir oleh BNPT Tahun 2016 terindikasi radikal dapat dihitung jari.[1] Bagian terbesar pesantren masih berkarakter moderat, toleran dan mendukung demokrasi dan NKRI.[2] Lebih dari itu, pesantren telah ikut melahirkan banyak figur pelopor moderasi Islam di pentas nasional maupun internasional. Antara lain nama-nama besar seperti KH. Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, KH. Mustofa Bisri, dan KH. Husein Muhammad.

Sebelum insiden Bom Bali (2002), persepsi umum tentang pesantren belum terkait dengan radikalisme. Antara era 70-an

dan 90-an wacana pesantren dalam tulisan-tulisan akademik umumnya menyoroti posisi dan peran pesantren dalam merespon perubahan dan modernitas (Dhofier, 1983; Steenbrink, 1989; Raharjo, 1974; Ziemek, 1986; Kuntowijoyo, 1991; Mastuhu, 1994). Tulisan-tulisan tersebut umumnya menyoal apakah pesantren berpotensi menjadi agen perubahan atau justru menghambat pembangunan. Hal ini mengingat kuatnya persepsi bahwa pendidikan pesantren berwatak "Islam Kolot", meminjam istilah Deliar Noer (1973). Isu radikalisme vs moderatisme keagamaan kala itu belum mendapatkan perhatian khusus. Namun, beberapa tulisan telah secara tersirat menyinggung apa yang hari ini dapat dinilai sebagai sebuah bentuk moderasi keagamaan. Bruinessen (1995) dan Madjid (1997) menampilkan pesantren dari sisi kedekatannya dengan budaya tasawuf —sebuah budaya keagamaan yang pasif terhadap kepentingan politik; namun menekankan pada penyucian hati, ketenangan jiwa, dan pendekatan diri sedekat-dekatnya kepada Tuhan.

Setelah Tahun 2002, pesantren mulai dikaitkan dengan radikalisme, sebuah isu yang tak pelak menarik minat para peneliti sosial-keagamaan. Studi-studi menunjukkan bahwa ideologi Islamis, baik Salafi maupun Ikhwani, telah memengaruhi pembentukan dan corak pemahaman keagamaan beberapa pesantren yang diidentifikasi radikal (Bruinessen, 2008; Qodir, 2003; Soepriyadi 2003, dan Al-Makassary & Gaus AF, 2010). Salafisme menempati posisi yang menentukan di beberapa dasawarsa terakhir. Meski demikian, tidak semua Salafi yang beroperasi di Indonesia berorientasi radikal. Arus utama Salafi bersifat a-politik dan kooperatif dengan pemerintah, sedangkan beberapa varian yang lain kritis terhadap pemerintah (Wahid, 2012; Basri, 2017). Di sisi lain, Islamisme di beberapa pesantren tidak bisa dikatakan sepenuhnya transnasional. Bruinessen (2008) mengemukakan adanya pengaruh ideologi lokal Darul Islam (DI) dalam pembentukan paham keagamaan Pesantren Ngruki, Solo,[3]

sebuah paham yang di kemudian hari ikut memengaruhi corak keagamaan pesantren yang dikelola oleh alumninya (Basri, 2017).

Seperti yang disampaikan di muka, jumlah pesantren yang diidentifikasi radikal sangat kecil. Malahan, beberapa pesantren yang dinilai radikal oleh BNPT, pengurus dan pengasuhnya cenderung menolak identifikasi tersebut dan mencurigai motivasi politik di balik penilaian tersebut (Basri, 2017). Meskipun jumlah pesantren yang radikal kecil, dampak yang diakibatkan olehnya terhadap stabilitas keamanan dan sosial politik sangat besar. Mungkin karena alasan itu banyak studi akademik telah dicurahkan untuk mengkaji isu pesantren dan radikalisme. Karena itu pula tidak banyak perhatian ditujukan untuk mendalami isu pesantren dan moderatisme keagamaan. Sedikit yang mencoba menjawab mengapa sebagian besar pesantren tidak terpapar radikal? Beberapa penelitian awal telah dilakukan untuk mengenali ciri-ciri pesantren yang moderat. Farida (2015) dalam studinya menunjukkan bahwa pesantren yang moderat dicirikan terutama oleh kemampuan mengadopsi perubahan sembari tetap menjaga ciri khas keislaman yang melekat pada budaya pesantren. Selain itu, pesantren yang moderat dikenali karena kemampuannya mengakomodasi budaya lokal —sebuah kapasitas yang diperoleh dari fleksibilitas Mazhab Syafi'iyah yang dianut oleh pesantren tradisional. Pesantren moderat juga dicirikan oleh metode pembelajaran Islam yang bertumpu pada literatur atau Kitab Muktabarah, jenis kitab yang diyakini memiliki rantai silsilah (*sanad* keilmuan) dengan para ulama sebelumnya. Penggunaan kitab-kitab Muktabarah ini diyakini mencegah pesantren dari ideologi jihadisme yang diajarkan dalam kitab-kitab yang dinilai tidak Muktabarah. Lebih jauh, beberapa pesantren dikategorikan moderat karena terbuka pada tafsir keagamaan yang progresif, menerima kesesuaian Islam dengan demokrasi, mempromosikan kesesuaian Islam dengan HAM, serta mendukung kesetaraan gender dalam Islam

(Farida, 2015). Dari situ, dapat ditangkap nuansa bahwa pesantren yang disebut moderat direpresentasikan oleh pesantren tradisional/salafiyah. Sementara pesantren yang condong radikal umumnya berasal dari pesantren yang reformis, non-mazhab, dan puritanis (Bruinessen, 2008).

Sejalan dengan pesatnya peningkatan jumlah pesantren dua dasawarsa terakhir,[4] corak dan bentuk pendidikan pesantren pun mengalami perkembangan. Dilihat dari sistem pendidikan dan pengajaran, pesantren dapat dibagi menjadi tradisional, modern, dan independen (Jamhari, 2009). Namun dilihat dari paham keagamaan dan ideologi politiknya pesantren dapat dikategorikan menjadi tradisionalis, modernis, fundamentalis, dan jihadis (Takeshi, 2009). Terlepas dari kategorisasi di atas, belum jelas bagaimana peta moderasi keagamaan di pesantren; bagaimana ia berkembang, berlangsung, dan dipertahankan di pesantren-pesantren dari berbagai kategori. Meletakkan pertanyaan ini dalam konteks yang lebih khusus; bagaimana pesantren bercorak reformis dan non-tradisionalis, seperti Pesantren Gontor dan afiliasinya, Pesantren Persis, dan Pesantren Muhammadiyah, mempraktikkan moderasi Islam dan menyikapi tantangan radikalisme. Pertanyaan yang senada dapat ditujukan kepada pesantren yang beraliran Salafi, terutama aliran Salafi Puris dan Salafi Haraki (Wiktorowicz, 2006). Bagaimana pesantren-pesantren dengan kedua corak Salafi tersebut memposisikan dirinya dalam *setting* politik-kenegaraan Indonesia yang modern dan demokratis. Sebaliknya, bagaimana keduanya menyikapi ISIS, Al-Qaeda, JAT, JAD serta Salafi Jihadi lainnya?

Integrasi pendidikan pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional telah membawa dampak yang signifikan pada mobilisasi vertikal alumni pesantren (Azra dan kolega, 2006). Selain itu menurut Bruinessen (2008) kebijakan integrasi pendidikan tersebut telah menyebabkan lahirnya kelompok intelektual muda Muslim berlatar santri. Pada aras ini,

kebijakan integrasi pendidikan nasional dapat dilihat sebagai telah berperan mendorong dan mengembangkan moderasi keagamaan dalam sistem pendidikan pesantren. Pada saat penelitian ini dilaksanakan (2019), Kementerian Agama RI tengah menggencarkan pengarusutamaan moderasi beragama untuk mencegah tumbuhnya sikap intoleran dan radikalisme. Relevan dengan upaya dimaksud, Pemerintah dan DPR telah mengesahkan Undang-Undang Pesantren Nomor 18 Tahun 2019. Diharapkan kehadiran UU ini semakin memantapkan posisi dan peran pesantren dalam menjaga moderasi beragama di kalangan umat Islam.

B. Klarifikasi Konsep: Radikalisme dan Ekstremisme Kekerasan

Istilah "radikalisme" di mata masyarakat umum tampak rancu. Bahkan di beberapa kalangan Muslim sendiri istilah ini dipahami dengan cara yang berbeda. Beberapa pengasuh pesantren menganggap istilah radikalisme telah digunakan untuk stigmatisasi orang Islam yang taat. Menurut mereka, Muslim yang rajin shalat tepat waktu dicap radikal, padahal seorang Muslim memang dituntut untuk disiplin dalam beribadah. Kalau radikalisme identik dengan ketaatan berarti seorang Muslim memang harus radikal. Ada juga yang menyamakan Salafisme/Wahhabisme dengan radikalisme, padahal Salafi variannya tidak tunggal; ada Salafi Puris yang mengharamkan pemberontakan terhadap pemerintah yang sah, ada Salafi Haraki yang memperjuangkan aspirasinya lewat politik, dan ada Salafi Jihadi yang meyakini jihad perang satu-satunya cara mencapai tujuan politik (Wiktorowicz, 2006). Para ahli telah berusaha mendefinisikan radikalisme sedemikian rupa agar terhindar dari kesimpangsiuran makna meskipun tidak mudah mencapai kesepakatan yang bulat. Beberapa pakar mendefinisikan "radikalisme" sebagai suatu ideologi atau gerakan yang memiliki hasrat yang kuat untuk melakukan perubahan yang menyeluruh terhadap sistem

sosial-politik yang ada, kalau perlu dengan kekerasan (Schmid, 2013, hal. 10; Veldhuis dan Staun, 2009, hal. 4; Angus, 2016, hal. 2). Jelas bahwa menyebut seorang yang rajin beribadah dengan radikal merupakan prasangka, bukan mencontohkan radikalisme. Begitu pula radikalisme tentu saja tidak identik dengan Islam atau agama manapun meski radikalisme dapat bersumber dari ajaran agama. Namun yang sering ditekankan dalam memahami radikalisme adalah adanya hubungan erat antara agama, politik, dan radikalisme. Radikalisasi (pengerasan) paham keagamaan sudah pasti dijustifikasi oleh penafsiran keagamaan tertentu. Namun, radikalisasi paham keagamaan tidak bisa dipisahkan dari dorongan politik (Angus, 2016, hal. 3).

Istilah radikalisme belakangan sering dipertukarkan dengan ekstremisme kekerasan. Hal itu karena keduanya memiliki banyak kesamaan meski ada beberapa perbedaan. seperti halnya radikalisme, ekstremisme juga sangat berhasrat untuk medorong perubahan menyeluruh (*kaffah*) terhadap sistem sosial, budaya, politik dan bahkan kehidupan biasa. Namun, perbedaannya terletak pada cara menyikapi kekerasan. Dalam esktremisme, perubahan menyeluruh tersebut diyakini hanya bisa diwujudkan dengan cara-cara ekstrem, termasuk pemaksaan, kekerasan, dan bahkan terorisme. Esktremisme kekerasan tidak mempedulikan pentingnya hidup berdampingan secara damai. (Schmid, 2013, hal. 11; Angus, 2016, hal. 2; Bertelsen, 2016, hal. 1; UNESCO, 2016, hal. 11). Singkatnya, esktremisme membenarkan berbagai cara kekerasan untuk mencapai tujuan ideologisnya, sedangkan radikalisme tidak selalu mengharuskan penggunaan kekerasan. Perbedaan lainnya terletak pada penerimaan rasionalitas. Sementara radikalisme masih terbuka kepada argumen dan debat, ekstremisme kekerasan sama sekali menutup diri dari argumentasi rasional (Schmid, 2013, hal. 10; Angus, 2016, hal. 2; Veldhuis dan Staun, 2009, hal. 4). Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) adalah salah satu contoh gerakan

radikal yang tidak menggunakan cara-cara kekerasan, disamping suka terlibat dalam diskusi dan debat. Namun di banyak negara Muslim, Hizbut Tahrir (HT) divonis sebagai organisasi terlarang, begitu pula di negara-negara Eropa. Pemerintahan Inggris pada awalnya mengizinkan beroperasinya HT, namun kemudian melarangnya karena dianggap bertanggungjawab dalam radikalisasi banyak pemuda Muslim di sana (Azzam, 2007, hal. 127). Sedangkan contoh gerakan esktremis kekerasan kontemporer adalah Neo-Nazi, Ku Klux Klan, ISIS, dan Boko Haram.

Para ahli telah mengidentifikasi 5 ciri radikalisme dan esktremisme kekerasan. Ciri *pertama*, adanya tendensi membenarkan penggunan kekerasan untuk mencapai tujuan politik. Bahkan bagi kaum ekstremis, kekerasan bukan sekadar metode mencapai tujuan ideologis, tapi juga menyucikan dosa, membebaskan, dan mendekatkan diri kepada Tuhan (Veldhuis dan Staun, 2009, hal. 4; Anja Dalgaard-Nielsen, 2013, hal. 5). Ciri *kedua*, adanya sikap yang menolak konstitusi negara; lebih mengutamakan keseragaman dan tidak menerima keragaman. Dalam sejarah, Fasisme dan Komunisme adalah dua ideologi ekstremis yang menolak keragaman dalam masyarakat. Ciri *ketiga*, mengutamakan tujuan kolektif dan mengorbankan hak-hak dan kebebasan individual. Ciri *keempat*, bersikap fanatik, intoleran, dan berpikir hitam-putih. Ciri *kelima*, lebih menekankan pemutlakan ide sendiri daripada dialog dan demokrasi (Schmid, 2013, hal. 8-9; Veldhuis dan Staun, 2009, hal. 4; Angus, 2016, hal. 3).

Jihad Perang dan Takfir

Dalam diskursus seputar radikalisme Islamis, penting menggarisbawahi beberapa konsep yang acap diusung oleh gerakan radikal atau esktremis kekerasan. *Pertama*, jihad yang dimaknai perang untuk mempertahankan wilayah Islam, menegakkan negara Islam, atau Syari'ah Islam dalam sistem pemerintahan. *Kedua*, mengkafirkan sesama Muslim (*Takfir*),

terutama pemerintah, yang dinilai tidak bersedia menegakkan Syari'ah Islam dalam sistem dan kebijakan pemerintahannya. Dalam kedua diskursus di atas, tidak mudah menarik garis yang tegas antara pandangan-pandangan yang dikemukakan mengenai syarat-syarat kewajiban jihad perang dan kapan seorang Muslim dikatakan telah kafir. Pasalnya, diskursus jihad perang dan Takfir tidak muncul dari kevakuman. Wacana tersebut mengemuka dalam konteks konflik politik yang mendera negara-negara Muslim.

Ideolog radikal sekalipun memahami konsep-konsep tersebut dalam sebuah konteks politik. Abdullah Azzam (1979) mengeluarkan fatwa bahwa jihad perang hukumnya wajib *'ain* (berlaku secara global) ketika dia menyaksikan bahwa tanah Muslim di Afghanistan telah dikuasai negara kafir. Menurutnya, dalam situasi seperti itu anak-anak muda dan perempuan-perempuan tidak memerlukan izin orang tuanya dan suami-suami mereka untuk berangkat menunaikan jihad. Abdullah Azzam sendiri ikut terlibat dalam aksi jihad perang di Afghanistan selama tahun-tahun 70-an (Abdullah Azzam, 1979). Dalam perkembangan selanjutnya, setelah berakhirnya konflik bersenjata di Afghanistan, wacana penjajahan tanah Muslim oleh kaum kafir tidak lagi tegas batasannya. Setiap kali muncul konflik politik yang melibatkan negara Muslim dengan negara-negara non-Muslim segera mengemuka isu penjajahan oleh kaum kafir yang memberikan justifikasi bagi panggilan jihad. Demikian pula dengan wacana Takfir, syarat pemerintahan diklasifikasi telah kafir tidak tegas. Tidak selalu mudah menarik garis pembatas dalam wacana kaum jihadi, kapan pemerintah difatwakan telah kafir dan kapan tidak. Pasalnya, Rezim Saudi yang menerapkan Hukum Syar'i saja bisa dituduh kafir karena misalnya dianggap tidak sepenuhnya meninggalkan Riba dalam praktik perbankannya. Apalagi yang dinilai tidak secara tegas menerapkan sistem pemeritahan Islam, sudah tentu divonis kafir (Wiktorowicz, 2006). Jama'ah Islamiyah dan ISIS telah mengkafirkan pemerintahan Muslim

yang menerapkan sistem demokrasi karena menurutnya tidak secara tegas menjadikan Islam dan hukum Islam sebagai dasar negara dan sumber hukumnya (Wiktorowicz, 2006; Al-Ibrahim, 2015; Badar, dkk. 2017; Firro, 2013).

Faktor-faktor Penyebab Radikalisme dan Ekstremisme Kekerasan

Beberapa ahli membedakan faktor-faktor penyebab radikalisasi kekerasan antara faktor-faktor yang berasal dari dalam diri atau lingkungan individu-individu yang terpapar, dengan faktor-faktor yang berasal dari luar. Faktor-faktor yang pertama bisa disebut faktor pendorong (*push factors*), sedangkan yang kedua, faktor penarik (*pull factors*). Berdasarkan berbagai sumber, Nash, Nesterova, dkk (2017, hal. 91-92) merangkum faktor-faktor pendorong (*push factors*) terdiri dari situasi personal, lingkungan sosial, dan kondisi struktural (makro) yang melingkupi kehidupan seseorang. Faktor-faktor tersebut, terutama, perasaan dikucilkan dan perasaan dizholimi oleh kekuatan politik dominan, bersumber dari persepsi seseorang terhadap situasi obyektif —persepsi mana bisa obyektif, bisa pula subyektif atau imajinatif belaka. Faktor-faktor penarik (*pull factors*) berasal dari propaganda dan ajakan kelompok radikal dan ekstremis yang mencoba menawarkan obat dan jawaban terhadap berbagai masalah yang dirasakan dan dikeluhkan (*grievances*) orang pada dirinya, lingkungaan sosial, negara, dan bahkan global. (Lihat tabel 1)

Tabel 1

Faktor-faktor Penyebab Radikalisme dan Ekstremisme Kekerasan

Push Factors	Pull Factors
1. Krisis Identitas	1. Sense of identity dan rasa memiliki diberikan oleh kaum esktremis
2. Perasaan dikucilkan dalam ekonomi dan politik	2. Tawaran keuntungan ekonomi dan politik dari kaum ekstremis
3. Persepsi tentang ketiadaan keamanan dan kebutuhan dasar dari pemerintah	3. Tawaran keamanan dan kebutuhan dasar oleh kaum ekstremis
4. Diskriminasi dan eksklusi di level masyarakat	4. Jaringan, penerimaan, dan kehangatan yang ditawarkan oleh kaum ekstremis
5. Persepsi tentang kegagalan leadership yang ada	5. Harapan pemberdayaan, heroism, dan kepemimpinan dari kaum ekstremis
6. Persepsi tentang kezaliman, korupsi dan penindasan oleh negara	6. Kesempatan balasa dendam

Berbagai upaya kontra radikalisme selama ini pada dasarnya berusaha mengatasi faktor-faktor pendorong dan penarik tersebut. Upaya-upaya penegakan hukum (*hard approaches*) terhadap pelaku aksi terorisme atau terhadap aktor-aktor yang terlibat dalam jaringan radikal lebih menekankan eliminasi faktor-faktor penarik. Sedangkan strategi pencegahan radikalisasi tidak bisa tidak harus merespon faktor-faktor yang mendorong anak-anak muda ikut bergabung dalam kelompok radikal dan kemudian menarik teman-temannya yang lain untuk ikut bergabung. Program yang dikenal dengan istilah kontra ekstremisme kekerasan (*Counter Violent Extremism*) atau disingkat CVE pada dasarnya bertujuan untuk mengatasi berbagai faktor-faktor yang mendasar di atas.

C. Resiliensi Komunitas: Sebuah Pendekatan CVE

Resiliensi (ketahanan) sebagai pendekatan dalam penanggulangan ekstremisme kekerasan terbilang baru. Meminjam istilah Cardozo (2015, hal. 1), resiliensi tengah menjadi "*the new kid on the block*" (pendatang baru) dalam

diskursus CVE. Namun demikian, pendekatan ini bukan hal yang baru sama sekali karena telah terlebih dahulu digunakan dalam bidang-bidang lain, seperti manajemen bencana alam, perubahan iklim, goncangan global, dan faktor-faktor resiko lainnya. Mungkin karena masalah-masalah yang muncul saling terkait satu sama lain (*interconnected*) maka diperlukan pendekatan yang lebih bersifat kolaboratif dan koordinatif. Resiliensi dianggap sebagai sebuah tawaran strategis (Cardozo, 2015, hal. 1). Apa sebenarnya yang dimaksud dengan resiliensi? Dalam kamus, resiliensi berasal dari kata kerja bahasa latin "resilire", yang mengandung makna "memantul" (*rebounding*) (Macmillan Dictionary). Pada perkembangan selanjutnya, kata ini diadopsi ke dalam bahasa Inggris menjadi "resilience", yang memiki beberapa pengertian yang saling terkait: "kelenturan" dan "kelentingan" (*elasticity, flexibility*); "cepat kembali pulih dari penyakit, kesulitan, dan lainnya." (*able to quickly become healthy, happy or strong again after an illness, disappointment or other problem*); dan "ketahanan" serta "ketidak-rentanan" terhadap sesuatu (*being resistant or not susceptible to something*) (Macmillan Dictionary).

Konsep resiliensi telah digunakan dalam beberapa disiplin ilmu-ilmu sosial, seperti psikologi, ekologi, kesehatan publik, pembangunan, dan penanggulangan bencana. Dalam psikologi, resiliensi didefinisikan sebagai kapasitas seseorang dalam bertahan menghadapi peristiwa-peristwa yang mengoncang-kan jiwa tanpa mengalami kesulitan yang berarti. Begitu pula dalam ilmu ekologi, resiliensi dimaknai sebagai kapasitas sebuah sistem untuk menghadapi goncangan dan mengatur ulang sembari menjalani perubahan guna mempertahankan fungsi, struktur, identitas dan umpan balik yang sama (Kinzig, A.P., dkk, 2006). Dalam penanganan bencana, resiliensi diartikan sebagai kapasitas individu, komunitas dan sistem untuk bertahan, beradaptasi, bertumbuh, dan mengubah berbagai tekanan dan goncangan (the Royal Society, 2014). Pendek kata, resiliensi merupakan kemampuan sesuatu atau

seseorang menghadapi kesulitan, untuk pulih kembali ke keadaan normal setelah menghadapi ancaman yang luar biasa, menakutkan, dan acap tak terduga. Resiliensi juga berarti kemampuan dan kemauan beradaptasi sepanjang waktu terhadap perubahan dan lingkungan yang berpotensi mengancam (Carpenter, 2014, hal. 65; Masten, Best, & Garmezy, 1990, hal. 426). Dari berbagai definisi tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa resiliensi berlaku baik dalam skala individual, kelembagaan, maupun komunitas dan masyarakat luas. Selain itu, resiliensi mensyaratkan kesadaran, deteksi, komunikasi, tanggap, dan kembali pulih, suatu situasi yang pada dasarnya dihadapi oleh setiap orang dalam perjuangan sehari-hari dan menjadi naluri dasar untuk bertahan.

Dalam studi-studi kesiap-siagaan menghadapi bencana (*disaster preparedeness*) konsep resiliensi tidak lagi dilihat sebagai sesuatu yang bersifat individual, sebagaimana dalam studi-studi psikologi individual pasca trauma. Mengingat kompleksitas masalah yang dihadapi, "resiliensi komunitas" menjadi konsep yang lebih cocok dikembangkan. Pfefferbaum et al. (2015), sebagaimana dikutip Quilliam (2017), dalam studinya, menemukan komponen-komponen utama dalam kesiap-siagaan menghadapi bencana, semuanya terkait dengan apa yang dimiliki komunitas, berupa koneksi sosial, kelompok sosial, dan jaringan sosial. Norris dan kolega (2008) menyebut modal sosial (*social capital*) dan kemampuan komunitas (*community capacities*) sebagai komponen utama dalam resiliensi komunitas, selain dua komponen lain: "perkembangan ekonomi" (*economic development*), dan "informasi dan komunikasi" (*information and communication*). Model ini dinilai sangat berhasil diterapkan dalam program mendukung keselamatan publik (*public saftey promotion*) yang dijalankan oleh pemerintah Amerika Serikat, terutama karena melibatkan partisipasi komunitas (Weine dan Horgan, 2014). Sadar akan kompleksitas masalah yang juga diakibatkan oleh esktremisme kekerasan dan radikalisme, para ahli CVE mulai

mengadaptasikan konsep resiliensi komunitas ke dalam studi-studi mereka, (Norris dan kolega, 2008; Carpenter, 2014; Ellis dan Abdi, 2017; Patel dkk, 2017; Quilliam, 2017; Sherrieb dkk., 2010;).

Selain alasan tadi, pendekatan resiliensi komunitas juga diadopsi karena relatif menguatnya skeptisisme banyak ahli terhadap efektifitas pendekatan penegakan hukum (*hard approach*) dalam penanggulangan esktremisme kekerasan untuk jangka panjang. Aly Jetha, seorang CEO dan Pendiri Big Bad Boo Studios di Inggris menegaskan urgensi resiliensi dalam penaggulangan esktremisme:

> "*We have to deal with the fact that extremism is going to be with us for a very long time and in our opinion, the most effective long-term solution is looking upstream and changing the ethos of people to make sure they are more tolerant, more inclusive and more diverse as a preventive measure.*" (Kita mesti berurusan dengan fakta bahwa ekstremisme akan selalu ada bersama kita untuk waktu yang panjang dan karenanya menurut kami, solusi jangka panjang terbaik adalah memulai dari hulu, yaitu melakukan pencegahan, dengan cara mengubah etos masyarakat agar mereka semakin toleran, inklusif dan menghormati keragaman) (British Council, 2018, hal. 35).

Tidak ada definisi tunggal mengenai apa yang dimaksud dengan resiliensi komunitas. Namun beberapa pengertian dapat diajukan di sini. (Ellis & Abdi, 2017) dalam studi literaturnya mendefiniskan resiliensi komunitas sebagai aset-aset yang dimiliki komunitas yang dapat berkontribusi mencegah anak muda menerima ekstremisme kekerasan. Van Metre (2014, hal. 81), memilih menggunakan istilah "kapasitas" ketimbang "aset". Menurutnya, resiliensi komunitas adalah beberapa kapasitas yang dimiliki bersama oleh komunitas, negara, dan masyarakat luas. Dengan kapasitas

tersebut komunitas mampu mengadopsi proses-proses baru, norma-norma dan strategi menjalankan hidup dan hubungan sosial yang baru, dalam menanggapi kekerasan: melakukan pencegahan, mitigasi, atau pemulihan. John Paul Lederach, ahli dan praktisi pembangunan perdamaian terkemuka, sebagaimana dikutip Carpenter (2014, hal. 81) menilai kapasitas-kapasitas tersebut berfungsi menempa solidaritas, melanjutkan arah dan harapan hidup, serta mengadaptasi dan menegosiasikan tantangan yang dihadapi secara kreatif. Mengacu kepada definisi di atas, studi "pesantren dan resiliensi" ini lebih difokuskan pada konsep resiliensi sebagai kapasitas pencegahan (Ellis, 2017, hal. 291) ketimbang resiliensi sebagai kapasitas pemulihan paska kekerasan. Namun demikian, mengingat esktremisme kekerasan dan radikalisme telah menimpa masyarakat Indonesia dalam artian luas, maka secara langsung maupun tidak langsung komunitas pesantren juga ikut merasakan dampaknya. Jadi kemampuan pesantren untuk "*move on*" dan mengadakan adaptasi-adaptasi setelah goncangan kekerasan esktremis tentu saja inheren dalam analis ini. Apa dan bagaimana saja aset-aset atau kapasitas yang dimiliki komunitas sehingga mampu resilien terhadap esktremisme kekerasan?

Resiliensi komunitas mensyaratkan adanya sejumlah modal sosial (*social capital*), dan kompetensi komunitas (*community competencies*). Selama ini beberapa pakar sosiologi, politik dan budaya, memaknai modal sosial sebagai seperangkat nilai dan norma (Putnam, 1993; Fukuyama, 1999; Portes, 1998; dan Bourdieu, 1986).[5] Di sini penting mengutip definisi Norris dan kolega (2008) yang merumuskan 3 dimensi kunci dari modal sosial: yakni rasa terikat dengan komunitas (*sense of community*); rasa terikat dengan tempat (*sense of attachment to place*), apakah dengan kampung, RT atau kota; dan adanya partisipasi kewargaan (*civic participation*). Sementara itu "kompetensi komunitas" lebih mengacu kepada kemampuan komunitas bekerjasama dan berkolaborasi secara efektif dalam

mencapai tujuan bersama. Dengan demikian kompetensi komunitas sangat paralel dengan konsep keterhubungan sosial (*social linking*), yaitu adanya kepercayaan dan koneksitas antara komunitas dengan kelembagaan dan institusi pemeritahan/negara (Norris dan kolega, 2008).

Ellis dan Abdi (2017) menilai "modal sosial" dan "kompetensi komunitas" paralel dengan model koneksitas sosial (*social connections*) yang dijabarkannya ke dalam tiga aras. *Pertama*, aras keterikatan sosial (*social bonding*), yaitu adanya rasa memiliki dan keterikatan dengan orang-orang yang sama identitas, sebuah kemampuan yang dapat berfungsi sebagai sumber pelindung terhadap masalah krisis identitas sosial (Ellis & Abdi 2017, hal. 290). *Kedua*, keterhubungan sosial secara horizontal (*social bridging*), yaitu kemampuan membangun koneksitas lintas identitas, sebuah kompetensi yang berguna dalam menghadapi isu marjinalisasi sosial. *Ketiga*, aras keterhubungan sosial secara vertikal (*social linking*), yaitu kapasitas dalam membangun *link* dengan institusi pemerintah, sebuah kemampuan menjawab masalah-masalah (*grievances*) ketidakadilan dan kesenjangan dalam akses sumber daya ekonomi dan politik (Ellis & Abdi, 2017, hal 290). Menggunakan kerangka "koneksitas sosial" (*social connections*) tersebut, beberapa tahun terakhir sejumlah peneliti telah membuktikan sentralnya peran modal sosial dan kompetensi komunitas dalam membentuk ketahanan komunitas Muslim terhadap esktremisme kekerasan di beberapa negara: di Baghdad, Irak (Carpenter, 2014); di Kenya (Van Metre, 2016); di Denmark (dalgaard-Nielsen dan Schack, 2016); dan di Amerika Serikat (Weine, 2012, 2013).

Faktor-faktor Pelindung dan Resiko

Dalam konsep ketahanan komunitas, adanya *social bonding*, *social bridging*, dan *social linking* dalam sebuah komunitas, baik sebagai modal sosial (*values and norms*) maupun sebagai kompetensi komunitas, merupakan faktor-faktor pelindung

(*protective factors*) dalam menghadapi ekstremisme kekerasan dan radikalisme yang penetrasi pengaruhnya acap tidak terduga (Ellis & Abdi, 2017). Dalam studi tentang pembangunan, Glantz dan Johnson (2002) mendefinisikan faktor-faktor pelindung sebagai ciri-ciri indvidual dan lingkungan yang mencerminkan hadirnya faktor-faktor yang meningkatkan ketahanan terhadap dampak buruk dari suatu tekanan ataupun goncangan, selain menunjukkan absennya faktor-faktor resiko. Sebaliknya, faktor-faktor resiko merupakan ciri-ciri individual dan lingkungan yang mencerminkan hadirnya sumber-sumber yang meningkatkan kerentanan terhadap dampak buruk dari suatu peristiwa yang menggoncangkan (the Royal Society, 2014, hal. 22). Dengan mengacu kepada konsep ini, dapat kita simpulkan bahwa komunitas yang resilien terhadap esktremisme dan radikalisasi kekerasan adalah mereka yang memiliki faktor pelindung yang lebih besar daripada faktor resiko, sehingga menghasilkan imunitas yang tinggi. Sebaliknya komunitas yang rentan memiliki faktor resiko yang lebih besar daripada faktor pelindung sehingga memperlemah daya imunitasnya.

Jelasnya, faktor-faktor pelindung dalam komunitas jumlahnya berbilang dan saling terkait. Weine dan Horgan (2014) menyebut faktor-faktor pelindung pada dasarnya dapat bersumber dari keluarga, komunitas, dan pemerintah. Adanya identitas yang kuat pada komunitas tertentu, dapat menjadi faktor pelindung anggota komunitas dari resiko krisis identitas (Sonn & Fisher, 1998). Namun demikian, memiliki *sense of identity* saja tidak cukup untuk memperkuat resiliensi. Komunitas perlu dilapisi dengan faktor pelindung lain, yakni rasa terhubung dengan identitas yang lebih besar, seperti identitas kebangsaan. Tipisnya modal sosial yang menjembatani warga komunitas dengan identitas yang berbeda dapat menjadi faktor resiko yang menghadirkan kerentanan terhadap ideologi ekstremis dan radikal (Ellis & Abdi, 2017, hal. 294). Dalam studi yang dilakukan oleh

Schanzer dan kolega (2010) di Amerika ditemukan bahwa penegasan Muslim di Amerika bahwa mereka memiliki identitas khas sebagai "Muslim Amerika" menjadi salah satu faktor pelindung kunci dari terpapar radikalisasi kekerasan. Disamping itu, faktor pelindung lain adalah pemahaman mereka bahwa identitas sebagai Muslim Amerika selaras dengan identitas-identitas lainnya, termasuk identitas sebagai "orang Amerika" sendiri (Ellis & Abdi, 2017, hal. 293).

Resiliensi Komunitas dan Studi Ketahanan Pesantren

Studi-studi tentang resiliensi sebagai pendekatan pencegahan terhadap radikalisme di Indonesia, khususnya dalam kaitannya dengan pesantren, hingga saat ini belum dikenal. Meski demikian, studi Woodward dkk (2010) tentang pendidikan Islam dan strategi kontra-radikalisasi di Indonesia telah menyinggung ide ketahanan dimana mereka mengklaim pesantren justru berhasil membuat masyarakat Muslim kebal (*immunize*) terhadap pengaruh radikalisme (Woodward dkk, 2010, hal. 32). Dalam studinya Woodward dkk menolak anggapan bahwa pesantren lembaga pendidikan Islam yang melahirkan radikalisme apalagi terorisme. Sebaliknya, pesantren, apapun corak teologisnya, merupakan salah satu pertahananan terbaik yang dimiliki Indonesia dewasa ini (Woodward dkk, 2010, hal. 20, 29). Penelitian etnografis tersebut telah memberikan gambaran awal mengenai adanya ketahanan pesantren terhadap radikalisme. Namun demikian, perlu penjelasan yang lebih dalam dan analitikal untuk menjawab bagaimana dan mengapa pesantren dapat menjadi benteng pertahanan terhadap ekstremisme kekerasan.

Dengan menggunakan kerangka "resiliensi komunitas" sebagaimana dipaparkan di atas, riset ini bertujuan memperkaya diskursus pesantren dan resiliensi terhadap radikalisme yang masih terbilang langka. Konsep resiliensi komunitas diadopsi di sini atas dasar asumsi bahwa pesantren merupakan sebuah entitas kolektif, atau sebuah komunitas.

Sebagai komunitas, pesantren dicirikan oleh adanya sekelompok orang yang berasal dari latar belakang yang berbeda, namun hidup bersama dalam suatu tempat, dan diikat oleh adanya kesamaaan cara pandang, dan terlibat dalam usaha-usaha untuk mencapai tujuan bersama (Allman, 2015). Meskipun monolitik secara agama, yaitu Islam, warga komunitas pesantren tetap beragam dari segi latar belakang etnis, sosial, dan pada beberapa model juga dicirikan dengan keragaman mazhab dan aliran keagamaan warganya. Sebaliknya, studi ini tidak dimaksudkan menguji resiliensi individual warga pesantren, karena asumsi awalnya justru berangkat dari pesantren sebagai benteng pertahanan, bukan sebagai penghasil ekstremis. Studi-studi untuk mendalami karakteristik individual yang memiliki kerentanan terhadap ideologi radikal biasanya dilakukan di kalangan intelijen dalam pendekatan CVE-nya yang khas (Monahan, 2015; Smith, 2018).

Menguji resiliensi komunitas pesantren dalam perspektif modal sosial dan kompetensi komunitas tentunya perlu mempertimbangkan hakikat dan kekhasan lain dari komunitas pesantren, yaitu karakteristiknya sebagai lembaga pendidikan keislaman. Berbeda dengan komunitas lainnya, seperti "kampung", "RT & RW", "kota", "klub", yang rasa kepemilikan (*sense of belonging*) dan rasa keterikatan (*sense of attachment*) lebih mengacu ke geografi tertentu, pesantren tidak melulu sebatas itu. Pesantren merupakan komunitas yang sebagian besar anggotanya, yaitu komponen santri, tidak menetap selamanya di pesantren. Setelah menamatkan 4, 6, s/d 10 tahun (pada masa-masa dahulu malah bisa sampai belasan tahun) dari pesantren, sebagian besar mereka akan kembali ke tempat asalnya; dimana mereka mungkin akan selanjutnya menetap. Namun rasa keterikatan dengan almamater akan mendorong mereka untuk bertandang ke pesantrennya, baik untuk tujuan silaturrahmi dengan kiyai dan para guru, mengantar putra-putrinya belajar di sana, atau sekadar bernostalgia. Sebaliknya, pesantren tidak sama dengan lembaga pendidikan sekolah

dimana pelajar berada di sekolah hanya selama jam-jam pelajaran, setelah itu mereka kembali ke rumahnya masing-masing. Para santri umumnya menuntut ilmu dan sekaligus *mondok* (tinggal di pondok/asrama) di lingkungan pesantren, dengan sedikit pengecualian mereka yang disebut "santri kalong", yaitu yang memilih hanya mengaji di pesantren tapi tidak *mondok*, karena mereka memang berasal dari lingkungan sekitar pesantren. Karena itu, konsep *sense of community* di pesantren tidak bisa hanya dilihat dari perspektif rasa memiliki dan terikat secara geografis, tapi juga rasa memiliki secara psikologis dengan komunitas pesantrennya. Para ahli psiko-sosial menyebut konsep ini dengan keterikatan relasional (*relational attachment*), yaitu keterikatan yang dilandasi oleh adanya kesamaan karakteristik, apakah etnisitas, agama, pandangan keagamaan, pandangan politik, dan lain-lain. (McMillan & Chavis, 1986; Sarason, 1974; Ellis & Abdi, 2017, hal. 291). Berbeda dengan studi Carpenter (2014) yang memasukkan keterikatan pada tempat untuk menguji resiliensi komunitas Muslim di Kota Baghdad, studi ini lebih mengacu kepada konsep relasional untuk menjelaskan bagaimana keterikatan warga pesantren dengan komunitasnya.

Selain itu, pesantren juga dilihat sebagai wahana pembinaan karakter (*character building*) anak-anak muda Muslim agar sesuai dengan tuntunan ajaran Islam. Menerapkan teori resiliensi komunitas di pesantren mau tidak mau harus mempertimbangkan aspek pedagogi yang khas pesantren. Berbagai studi tentang pesantren dan kontra-radikalisme selama ini memang menekankan hubungan dimensi pedagogik dan pengaruh psikologisnya terhadap sikap keberagamaan santri atau warga pesantren pada umumnya (Woodward, 2010, hal. 42; Pohl, 2006; Muin, 2007, hal. 141-256; Moesa, 1999, hal. 66; Wahid, Marzuki, 2004, hal. 45-47; Haryani dkk, 2018; Farida, 2015). Sembari tetap memerhatikan aspek pedagogi, studi ini lebih jauh menyoroti bagaimana hubungan sistem

pedagogi pesantren tersebut dengan modal sosial dan kompetensi pesantren dalam menghadapi pengaruh radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Apakah memperkuat atau memperlemah? Sistem pedagogi pesantren yang dipahami di sini bukan hanya terbatas pada kurikulum (buku/kitab dan metode pengajaran), namun juga posisi dan peran kiyai, pengasuh, manajemen, guru-guru, kegiatan ekstrakurikuler, dan kultur pesantren itu sendiri (*school culture*).

Yang perlu mendapatkan sorotan khusus di sini adalah peran dan posisi kiyai karena sosoknya begitu sentral dalam menentukan budaya pesantren itu sendiri (Dhofier, 1979; Turmudi, 2006; Fauzi, 2012; Farida, 2015). Malahan dalam banyak kasus, sebuah pesantren adalah cerminan dari personalitas kiyai yang mendirikannya, atau meminjam ungkapan Nurcholish Madjid, "pesantren adalah *personal entreprise*" seorang kiyai (Madjid, 1999). Di dalam konteks pesantren yang bercorak tradisional, eksistensi kiyai (Ajengan di Sunda), Abuya di Aceh, atau Tuan Guru di Lombok), melampaui dinding-dinding pesantren. Kiyai juga berperan sebagai pimpinan bagi komunitas Muslim yang tinggal di sekitar maupun di luar pesantren, dimana mereka memposisikan kiyai sebagai rujukan dan panutan dalam menjawab isu-isu keagamaan. Dalam beberapa kasus malah kiyai diminta menjawab berbagai masalah-masalah sosial, politik dan kebudayaan yang dihadapi oleh masyarakat sekitar. Dari perspektif resiliensi, peran sosial-keagamaan kiyai ikut memengaruhi resiliensi komunitas Muslim dalam artian yang lebih luas.

Keragaman corak pesantren adalah isu yang tidak bisa diabaikan karena bagaimanapun resiliensi komunitas tidak sebangun antara satu komunitas dengan lainnya meskipun pada level umum komunitas-komunitas pesantren memiliki karakteristik yang sama. Sampai di sini relevan untuk

mengingat catatan ahli bahwa pendekatan resiliensi komunitas dalam CVE tidak bisa dipukul rata. Menurut Weine (2013, hal. 82), pendekatan ini perlu mempertimbangkan apa makna resiliensi bagi komunitas yang diteliti dan bagaimana hubungan resiliensi dengan sejarah, corak budaya, serta konteks sosial-politik komunitas tersebut. Semakin ke sini diskurus pesantren semakin tidak monolitik kendati jumlah terbesar pesantren masih bercorak tradisional, khususnya dilihat dari dimensi pemikiran teologis maupun metode-metode pengajarannya. Hingga awal tahun 2000-an studi-studi tentang pesantren sebagian besar masih difokuskan kepada pesantren kategori "Salafiyyah" (bedakan dengan Salafi) yang secara teologi dan ideologi politik dekat dengan Nahdhatul Ulama (NU), ormas Islam terbesar di Indonesia. Namun, setelah kejadian Bom Bali, 2002, berbagai studi dan penelitian mulai banyak yang menyoroti fenomena pesantren-pesantren Salafi yang memang relatif baru dalam konfigurasi pendidikan Islam di Indonesia (Bruinessen, 2004; Woodward, 2010, hal. 42; Basri, 2017; Kovacks, 2014). Selain kedua tipologi pesantren di atas, studi-studi pesantren reformis sebenarnya telah lebih dulu dilakukan.

Pesantren reformis dalam studi ini kategori yang dibedakan dengan pesantren Salafi meskipun secara teologis Salafi juga berorientasi reformis. Di sini pesantren reformis lebih dikonotasikan dengan pesantren modernis, terutama dicirikan oleh penonjolan pada modernisasi dalam metodologi pembelajaran dan sebagian karena orientasi teologis yang lebih dekat kepada modernisme Muhammad Abduh ketimbang puritanisme Muhammad bin Abdul Wahhab, pendiri aliran Wahhabi. Yang masuk kategori ini Pesantren Modern Gontor dan afiliasinya, serta pesantren yang berafiliasi kepada ormas-ormas modernis, seperti Persis ataupun Muhammadiyah. Yang disebut terakhir ini perlu diberi catatan khusus karena Ormas Muhammadiyah belakangan ini mulai memberi perhatian khusus pada sektor pesantren setelah lebih banyak fokus pada

sekolah dan universitas.[6] Singkat kata, studi resiliensi komunitas pesantren terhadap radikalisme dan esktremisme kekerasan perlu mempertimbangkan relasi masing-masing tipologi pesantren dengan identitas sosial keagamaan yang lebih besar, yang dalam perjalanan sejarahnya menentukan karaktersitik pesantren tersebut.

D. Beberapa Catatan tentang Penelitian

Penelitian "Pesantren dan Resiliensi terhadap Radikalisme dan Esktremisme Kekerasan" ini berlangsung di paruh kedua Tahun 2019. Penelitian ini bertujuan untuk menghasilkan pengetahuan yang berkaitan dengan tingkat ketahanan (*resilience*) atau kerentanan (*vulnerability*) pesantren dari berbagai tipologi (Tradisionalis, Modernis, dan Salafi) dalam menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Seperti yang diuraikan dalam kerangka konseptual di atas, penelitian ini secara khusus mengeksplorasi apa saja modal sosial yang diberdayagunakan oleh pesantren sebagai faktor-faktor pelindung (*protective factors*) dalam menghadapi radikalisme dan eskstremisme kekerasan. Di samping itu penelitian ini juga berupaya mengkaji lebih dalam bagaimana pembangunan ketahanan (*resilience building*) ditempuh oleh pesantren dalam rangka menghilangkan faktor-faktor resiko (*risk factors*). Termasuk dalam pembangunan resiliensi dimaksud adalah upaya memperkuat faktor-faktor pelindung yang berasal dari negara, yaitu rasa kebangsaan dan komitmen terhadap pilar-pilar kehidupan bernegara dan berbangsa (Pancasila, Konsitusi, NKRI, Prinsip *Bhinneka Tunggal Ika*). Terakhir riset ini melihat secara khusus isu kesetaraan gender di pesantren dalam kaitannya dengan pembangunan resiliensi. Untuk mencapai tujuan tersebut telah dilakukan wawancara mendalam kepada 42 komunitas pesantren dengan 3 tipologi: Tradisionalis, Modernis dan Salafi. Yang terakhir dibagi ke dalam tiga varian: Salafi *Puris*, Salafi *Tanzimi*, dan Salafi *Haraki*. Penelitian ini dilaksanakan di 8 provinsi di Indonesia.

Metodologi

Riset ini utamanya menggunakan metode kualitatif dalam pengumpulan data. Namun, untuk mendapatkan gambaran umum persepsi dan sikap pesantren terhadap isu-isu terkait riset ini juga dipadu dengan survei pendapat seluruh narasumber penelitian yang berjumlah 207 orang. Penggabungan kedua tipe pengumpulan data ini dimaksudkan untuk menghasilkan penelitian yang komprehensif dengan menyajikan tren persentase dalam bentuk grafik yang terungkap melalui survei untuk menjadi bahan pembanding dan juga melengkapi analisis mendalam terhadap data kualitatif. Wawancara mendalam dan pengamatan secara langsung dilakukan terhadap 42 pesantren di 8 provinsi yaitu: Aceh, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat yang menjadi lokasi penelitian. Analisis data menggunakan pendekatan *Interpretive Phenomenology* (IP). Dengan pendekatan ini penelitian bertujuan untuk memahami, menganalisis, dan mengeksplorasi apa dan bagaimana *stakeholder* pesantren memanfaatkan modal sosial (*social bonding, social bridging,* dan *social linking*) dalam mempertahankan dan membangun ketahanannya terhadap radikalisme dan esktremisme kekerasan.

Responden sampel survei dipilih secara *purposive* dan mereka juga menjadi narasumber wawancara mendalam. Hasil survei tidak merepresentasikan pandangan pesantren secara provinsi apalagi nasional karena sampelnya tidak proporsional, tapi hanya menyajikan informasi tren pandangan narasumber terkait dengan topik penelitian ini. Wawancara tatap muka menggunakan kuesioner yang ditulis dengan urutan pertanyaan sekuensial. Dengan kata lain, pengumpulan data dilakukan secara terstruktur (*structured interview*). Wawancara survei dilakukan oleh peneliti sebelum melakukan wawancara mendalam.

Kategori Pesantren

Studi ini mengkategorisasikan pesantren berdasarkan corak keagamaan dan ideologi politik dengan ciri-ciri yang melekat pada pesantren dimaksud. Seperti yang disampaikan di atas, studi ini membagi pesantren yang diteliti ke dalam tiga tipologi. *Pertama*, pesantren Tradisional, *kedua*, pesantren Modernis, dan *ketiga*, pesantren Salafi. Kategorisasi ini tentu dibuat untuk memudahkan analisis data dan memetakan persamaan dan perbedaan antara ketiga kategori dimaksud. Namun, harus dikatakan di sini masing-masing tipologi pesantren tidak kedap air, dalam artian selalu ada kemungkinan irisan-irisan yang menghubungkan antara satu kategori dengan kategori lainnya.

Pesantren Tradisional

Pesantren Tradisional, juga disebut pesantren Salafiyyah, dicirikan oleh paham keagamaan *Ahlussunah wal Jama'ah* atau disingkat Aswaja. Meskipun semua pesantren yang diteliti mengklaim termasuk dalam *Ahlussunah wal Jama'ah*, pesantren Tradisional memiliki pemahaman yang khas terhadap Aswaja. Yaitu teologi yang didasarkan pada kombinasi Fiqih *Syafi'iyyah*, Teologi *Asy'ariyah* dan Tasawuf Imam Al-Ghazali. Ketiga diskursus tersebut diakses dalam literatur klasik yang dikenal dengan Kitab Kuning. Selain loyalitas terhadap Aswaja dan Kitab Kuning, pesantren Tradisional juga dicirikan dengan ketaatan pada kiyai dan karena tendensi pada Tasawuf, komunitas pesantren Tradisional juga terbiasa dengan amalan-amalan ritual seperti *Tahlilan*, *Manakiban*, *Maulidan*, *Nujuh Bulanan*, dan sebagainya. Dari segi metode pengajaran keislaman pesantren Tradisional setia menjalankan metode pengajian Kitab Kuning seperti *Sorogan* dan *Bandongan*. Secara ideologis pesantren Tradisional umumnya dapat menerima Pancasila sebagai konsensus (*ijma'*) ulama. Ciri-ciri pesantren tradisional ini direpresentasikan oleh Pesantren Salafiyah yang berafiliasi ke

Nahdhatul Ulama (NU), Pesantren Salafiyah yang berafiliasi ke Nahdhatul Wathan (NW) Lombok, serta Dayah-dayah di Aceh.

Pesantren Modernis

Berbeda dengan Pesantren Tradisional, pesantren-pesantren modernis tidak terlalu menonjolkan pandangan ulama mazhab. Sebaliknya, mereka menekankan klaim kembali kepada Al-Quran dan Hadits dalam hal ibadah dan akidah. Mereka juga kurang bersimpati terhadap Tasawuf dan pada tingkat tertentu cenderung kritis kalau bukan antipati terhadapnya. Selain itu, Pesantren Modernis cenderung ragu atau negatif terhadap ritual-ritual dalam budaya lokal karena dianggap bid'ah. Dalam hal metode pengajaran, sebagian menerima metode pendidikan modern dari Barat selama tidak mencampuri akidah. Dalam hal ideologis, sebagian menerima Pancasila sebagai bagian dari negosiasi, namun sebagian lagi menolak karena dinilai tidak sesuai dengan al-Qur'an dan Hadits. Pondok pesantren modernis tidak tunggal, tapi diwakili oleh beberapa varian yang berbeda.

Pertama, Pesantren Gontor dan familinya. Pesantren Gontor pada dasarnya bertendensi reformis, namun pada tingkat tertentu menunjukkan apresiasi terhadap *Turats* Islam meskipun tidak semendalam Pesantren Tradisional. Pesantren Gontor juga cenderung beradaptasi dengan tradisi NU dalam ritual ibadah, seperti membaca Do'a Qunut dan wirid *ba'da* Shalat. Namun sikap ini diambil bukan sebagai bagian dari komitmen teologis yang ketat, melainkan sebagai bentuk adaptasi sosial terhadap budaya keagamaan yang dominan. Para alumninya bervariasi tergantung interaksi dominannya dengan *habitus* keislaman yang dipilihnya. *Kedua*, Pesantren Muhammadiyah dan Persis. Pesantren-pesantren di bawah Ormas Modernis Islam ini lebih tegas corak reformismenya dibandingkan dengan Pesantren Gontor yang cenderung fleksibel. Singkatnya, Pesantren-pesantren ini dicirikan oleh puritansime secara keagamaan, modern secara kelembagaan,

dan kurang familiar kalau bukan berjarak dengan Tasawuf dan ritual-ritual tradisional.

Pesantren Salafi

Kategori Salafi sengaja dibedakan dengan pesantren modernis, meskipun dalam beberapa segi orientasi puritanistiknya memiliki irisan, terutama dengan Muhammadiyah dan Persis. Woodward, dkk. (2010) mengamati corak puritanisme Muhammadiyah tidak lagi sekental pada masa-masa awal. Dewasa ini puritanisme Muhammadiyah telah mengalami proses adaptasi dengan budaya lokal. Sementara komunitas Salafi masih menunjukkan komitmen yang kuat pada misi puritanisasi Islam. Dalam bentuknya yang konservatif, Salafisme cenderung kontra budaya lokal, dengan komitmen yang kaku pada pemahaman keislaman *Salaf al-Shalih* di Abad ke-7 Masehi. Anti tradisionalisme, pada tingkat yang ekstrem, Salafisme menunjukkan radikalisme dalam paham dan sikap politik, meskipun varian lainnya cenderung menolak sikap menentang pemerintah yang sah. Pesantren salafi terbagi 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) (Wiktorowicz, 2006).

Perlu ditambahkan di sini, Salafi *Puris* juga dapat dibedakan antara Salafi *Puris* dengan Salafi *Puris Tanzimi*. Yang pertama tidak berafiliasi sama sekali dengan organisasi meskipun dengan tujuan berdakwah, sedangkan yang kedua memanfaatkan ormas untuk tujuan mengakselerasi misi dakwahnya. Ormas Wahdah Islamiyyah dapat dikategorikan ke dalam Salafi Tanzimi. Sedangkan dalam penelitian ini hanya ada satu Salafi Haraki, yaitu Pesantren As-Salam Bima, yang eksponennya tergabung dalam Jama'ah Anshar Syari'ah (JAS), dengan tujuan utama mengupayakan pelaksanaan Syariah

Islam tanpa melalui cara-cara kekerasan sebagaimana karakteristik Salafi *Jihadi*.

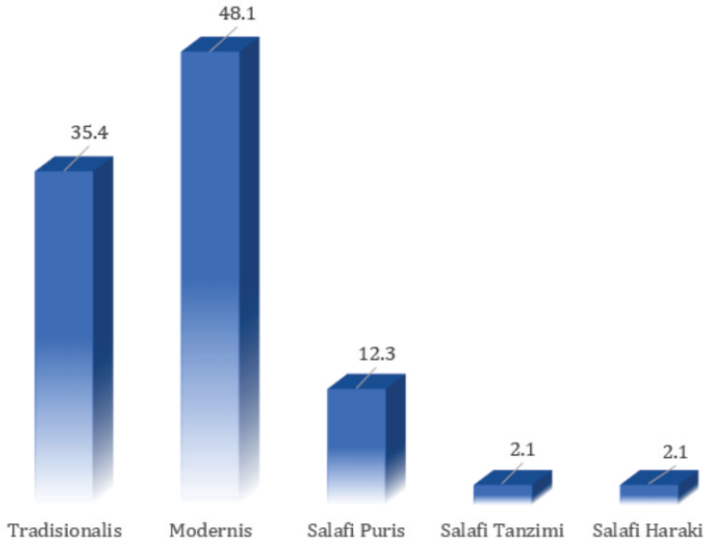
Narasumber Penelitian

Para narasumber penelitian yang berjumlah 207 orang dipilih dari 42 pesantren di 8 provinsi yaitu: Aceh, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat. Narasumber dipilih dengan menggunakan teknik pengambilan sampel disengaja (*intensity purposed sampling*). Teknik ini bertujuan memilih narasumber penelitian sedemikian rupa agar dapat mencerminkan karakteristik kelompok yang diteliti serta memudahkan untuk melakukan analisis perbandingan pandangan, perilaku dan sikap mereka terhadap isu yang sedang diteliti. Narasumber penelitian ini berjumlah 25 orang setiap provinsi (5 orang setiap pesantren).

Wawancara mendalam dan survei melibatkan pimpinan pesantren, pengurus pesantren, guru pesantren senior, guru pesantren junior, dan pengurus organisasi santri. Penelitian ini berhasil melakukan wawancara mendalam di pesantren-pesantren NU, Dayah, Gontor dan afiliasinya, Muhammadiyah, Persis, Hidayatullah, Nahdhatul Wathan dan Salafi. Grafik dan tabel di bawah ini merupakan gambaran narasumber riset ini berdasarkan tipologi pesantren, jabatan di pesantren, jenis kelamin, ormas keagamaan, pendidikan, status sosial ekonomi, dan usia.

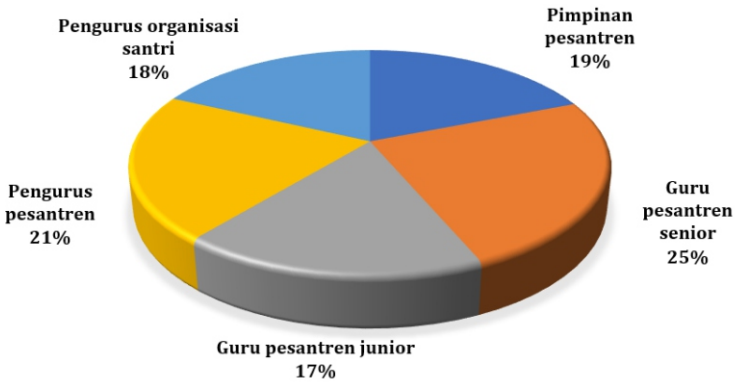
Dilihat berdasarkan tipologi pesantren, narasumber yang berhasil diwawancarai berasal dari pesantren modernis sebanyak 48,1%, pesantren tradisionalis 35,4%, Salafi Puris 12,3%, Salafi Tanzimi 2,1%, dan Salafi Haraki 2,1%. Komposisi ini cukup ideal dengan jumlah pesantren yang ada di 8 provinsi tersebut di mana pesantren tradisionalis dan modernis (Gontor, Muhammadiyah, PERSIS dan lainnya) memang cukup dominan. (Lihat grafik 1)

Grafik 1
Sebaran Narasumber di 8 Provinsi
Berdasarkan Tipologi Pesantren



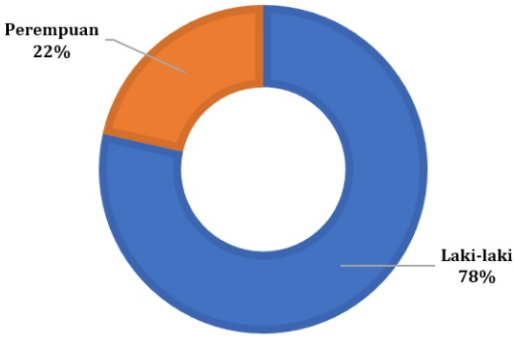
Narasumber dalam penelitian dipilih dari kalangan yang berpengaruh di lingkungan pesantren, yaitu mereka yang cenderung diikuti sikap dan perilakunya oleh lingkungan sekitar. Di antara mereka ada pendidik, pengurus, dan pengasuh pesantren. Adapun komposisinya adalah sebagai berikut: guru pesantren senior 25%; guru pesantren junior 17%; pengurus pesantren 21%; pengurus organisasi santri 18%; dan pimpinan pesantren 19%. (Lihat grafik 2)

Grafik 2
Sebaran Narasumber di 8 Provinsi
Berdasarkan Jabatan di pesantren



Berdasarkan jenis kelamin, narasumber perempuan yang berhasil diwawancarai mencapai 22%. Angka ini merupakan proporsi minimal narasumber perempuan yang diisyaratkan dalam desain penelitian ini. Adapun narasumber laki-laki sebanyak 78%. (Lihat grafik 3)

Grafik 3
Sebaran Narasumber di 8 Provinsi
Berdasarkan Jenis Kelamin



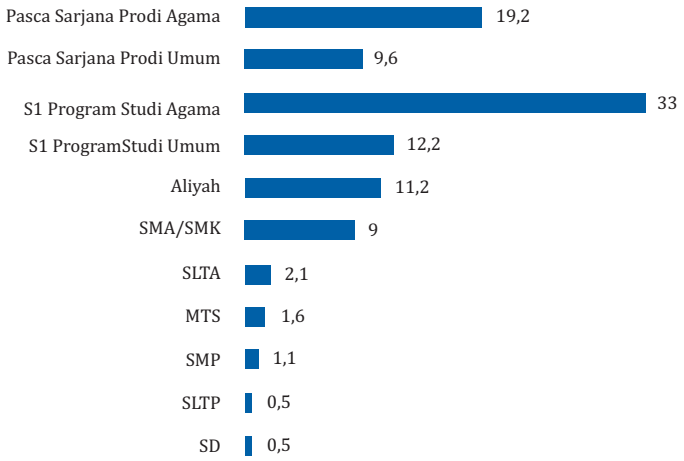
Sementara itu, jika dilihat berdasarkan organisasi keagamaan, diketahui bahwa mayoritas narasumber atau 87,8% mengaku memiliki afiliasi dengan organisasi kegamaan tertentu. Di antaranya, paling banyak dengan organisasi Nahdlatul Ulama (36%), Muhammadiyah (23,3%), dan Persis (5,8%). Sedangkan yang mengaku tidak berafiliasi dengan organisasi keagamaaan mana pun hanya 12,2%. Selengkapnya dapat dilihat pada tabel 2 berikut.

Tabel 2
Sebaran Narasumber di 8 Provinsi
Berdasarkan Ormas Keagamaan

No.	Ormas Keagamaan	Frekuensi	%
1	NU (Nahdlatul ulama)	62	36
2	Muhammadiyah	40	23,3
3	Persis	10	5,8
4	Hizbut Tahrir	1	0,6
5	Lembaga Dakwah Islam (LDII)	1	0,6
6	Dewan Dakwah Islamiyah (DDI)	1	0,6
7	Hidayatullah	4	2,3
8	Nahdhatul Wathon (NW)	4	2,3
9	PERTI	3	1,7
10	Wahdah Islamiyah (WI)	3	1,7
11	Ikhwanul Muslimin	1	0,6
12	Jamaah Ansharus Syariat (JAS)	3	1,7
13	Tidak ada	21	12,2
14	Lainnya	18	10,5
	Total	**172**	**100**

Dari segi latar belakang pendidikan yang ditamatkan atau sedang ditempuh, narasumber sarjana strata 1 (S1) Program Studi Agama paling dominan di antara lainnya mencapai 33%. Disusul kemudian Pasca Sarjana Program Studi Agama 19,2%, S1 Program Studi Umum 12,2%, Aliyah 11,2%, Pasca Sarjana Program Studi Umum 9,6%, dan SMA/SMK 9%. Sisanya, tingkat pendidikan lain di bawah 3 %. (Lihat grafik 4)

Grafik 4
Sebaran Narasumber di 8 Provinsi
Berdasarkan Pendidikan

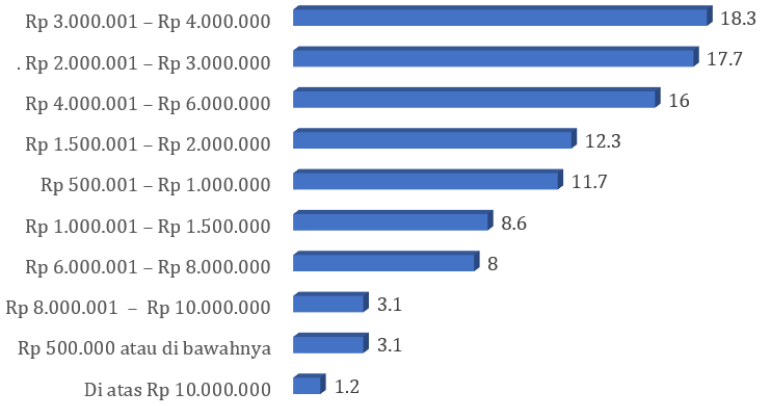


Selanjutnya, dilihat berdasarkan status sosial ekonomi yang dihitung dari pengeluaran setiap bulannya, narasumber dalam penelitian ini paling banyak memiliki pendapatan Rp 3-4 juta (18,3%), Rp 2-3 juta (17,7%), Rp 4-6 juta (16%), Rp 1,5-2 juta (12,3%), Rp 500 ribu - 1 juta (11,7%), Rp 1-1,5 juta (8,6%), Rp 6-8 juta (8%), Rp 8-10 juta (3,1%), dan di atas Rp 10 juta (1,2%). Angka ini merupakan total pengeluaran rumah tangga. Untuk mengelompokkannya ke dalam kategori kelas berdasarkan tingkat kesejahteraan, maka angka tersebut harus

dibagi kepada setiap kapita dalam keluarga. Artinya, jika rata-rata anggota dalam satu keluarga terdapat empat orang dan pengeluarannya per bulan 3 juta, maka pengeluaran per kapita-nya menjadi Rp 750.000. Dengan angka pengeluaran itu, maka kategori kelas atau tingkat kesejahteraannya masih tergolong "menuju kelas menengah", yaitu kelas masyarakat yang tidak miskin dan tidak rentan namun belum aman secara ekonomi. Sebab, menurut ukuran Bank Dunia, masyarakat yang aman secara ekonomi (kelas menengah) pengeluarannya antara Rp 1,2 juta hingga Rp 6 juta per kapita per bulan. Dan, masyarakat yang paling sejahtera (kelas atas) pengeluarannya di atas Rp 6 juta per kapita per bulan. Dengan demikian, berarti mayoritas narasumber dalam penelitian berdasarkan status sosial ekonomi tergolong "menuju kelas menengah" dan "rentan" (pengeluaran Rp 354.000 – 532.000 per orang per bulan). (Lihat grafik 5)

Grafik 5

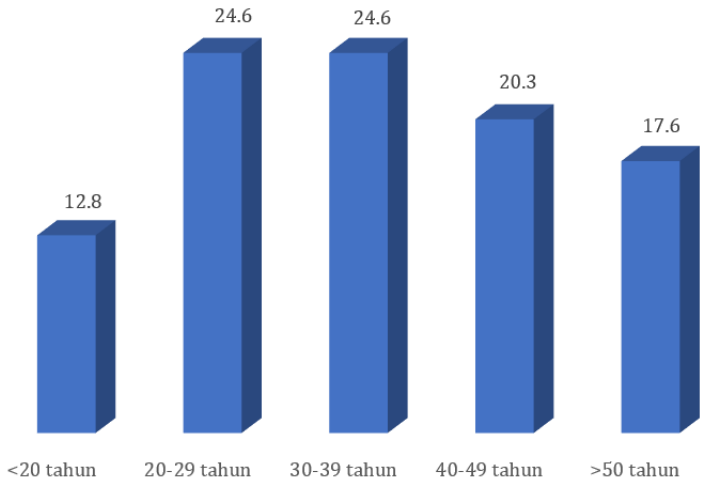
Sebaran Narasumber di 8 Provinsi
Berdasarkan Setatus Sosial Ekonomi (Pengeluaran Setiap Bulan)



Berdasarkan kelompok usia, narasumber dengan usia 20 sampai 39 tahun paling banyak kelompok usianya. Secara lebih

rinci, pengelompokan meliputi: usia di bawah 20 tahun (12,8%), usia 20-28 tahun (24,6%), usia 30-39 tahun (24,6%), usia 40-49 tahun (20,3%), dan di atas 50 tahun (17,6%). (Lihat grafik 6)

Grafik 6
Sebaran Narasumber di 8 Provinsi
Berdasarkan Usia



Analisis Data dan Penulisan laporan

Setelah data terkumpul, terekam dan tertranskrip dengan baik, dilakukan 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 penelitian, dan pertanyaan penelitian sebagai panduan (*guidelines*). Analisis data pada akhirnya bertujuan untuk menemukan pola yang sama dan berbeda serta konsep-konsep

yang dapat menjelaskan lebih jauh tingkat ketahanan dan kerentanan pesantren terhadap radikalisme dan ekstremisme bernuansa kekerasan dewasa ini.

Sebagaimana dijelaskan di awal bahwa tujuan penelitian ini untuk melihat ketahanan dan kerentanan pesantren terhadap radikalisme dan ekstremisme bernuansa kekerasan dewasa ini. Guna menemukan jawaban atas pertanyaan di atas, langkah pertama dalam analisis data adalah melakukan koding data (potongan informasi/datum). Koding dan kategorisasi data dilakukan dengan cara membuat kategori atas jawaban narasumber. Jawaban yang sama dikelompokkan pada kategori yang sama. Dengan demikian, akan diperoleh perspektif yang sama dan yang berbeda antara satu narasumber dengan narasumber yang lain. Koding data diperlukan untuk mereduksi data yang melimpah guna menyediakan batu-bata bagi bangunan atau kerangka analisis data (Charmaz, 2006).

Setelah dilakukan koding data, langkah selanjutnya adalah penulisan laporan yang dilakukan oleh setiap peneliti sesuai dengan tema dan tugas yang disepakati dalam workshop *reseach finding*. Temuan-temuan penting di masing-masing provinsi ditampilkan dan dibahas dalam sebuah workshop untuk dijadikan bahan dalam merumuskan dan menstrukturkan laporan penelitian. Akhirnya, penulisan buku ini melewati proses yang berlapis, mulai dari analisis data di masing-masing provinsi, pembahasan kritis terhadap temuan-temuan penting, pengorganisasian ulang laporan hingga, analisis data secara nasional dengan mempertimbangkan kerangka teoritis yang tersedia.

Endnote:

[1] "BNPT: 19 Pesantren Terindikasi Ajarkan Radikalisme," diakses 27 Mei 2019, https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160203201841-20-108711/bnpt-19-pesantren-terindikasi-ajarkan-radikalisme.

[2] Bahkan Pesantren al-Mukmin Ngruki, Solo, yang terlanjur dicap sebagai pesantren radikal sekalipun, melahirkan sosok Noor Huda Ismail, seorang yang dikenal aktif mengkampanyekan perdamaian. Dalam sebuah wawancara Noor Huda Ismail mengaku pernah tinggal satu kamar dengan tersangka Bom Bali 2002, Fadlullah Hasan, selama belajar di Pesantren Ngruki, Solo. Sejak 2008, Noor Huda, melalui "Yayasan Prasasti Perdamaian" yang didirikannya, telah membantu upaya deradikalisasi terhadap para narapidana teroris. Lihat "My Life: Noor Huda Ismail," South China Morning Post, 23 Agustus 2014, https://www.scmp.com/magazines/post-magazine/article/1578415/my-life-noor-huda-ismail.

[3] Selain Pesantren Ngruki, Pesantren al-Zaytun, dan Pesantren Hidayatullah, pendiriannya diinspirasi oleh ideologi Darul Islam. Lihat Martin van Bruinessen, "*Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia,*" dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Lingkages*, ed. oleh Farish A. Noor, Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).

[4] Dua dasawarsa terakhir, pesantren mengalami perkembangan dan pertumbuhan yang massif. Menurut data Kementerian Agama RI, jumlah pesantren mengalami peningkatan dari 14.798 pada 2015 menjadi 28.194 pada 2016. https://ditpdpontren.kemenag.go.id/web/ (diakses 22 Oktober 2019).

[5] Putnam menekankan *social capital* sebagai nilai-nilai dan norma "kerjasama, kepercayaan, timbal-balik, keterlibatan sipil, maslahat bersama". Lihat R.D Putnam*, Making democracy work: Civic traditions in modern Italy, 177–181*, Princeton New Jersey: Princeton University Press, 1993. Sementara Fukuyama menekankan nilai-nilai tradisional seperti "kejujuran, menjaga janji, melaksanakan tugas dengan handal, timbal-balik, dan sebagainya. Lihat Francis Fukuyama, "Social capital and civil society", dalam *The Institute of Public Policy at George Mason University*, 1999; Begitu pula Portes (1998) mencirikan modal sosial dengan "kepercayaan, timbal-balik, tindakan bersama, dan partisipasi. Tanpa merinci apa saja nilai-nilai tersebut, Bourdieu mendefiniskannya sebagai "totalitas sumber daya baik aktual maupun potensial yang terkait dengan pemilikan jaringan hubungan yang kuat." Lihat P. Bourdieu, "The forms of capital", dalam Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, ed. John G. Richardson, 241–258, New York: Greenwood Press, 1986.

[6] "Benarkah Muhammadiyah Tidak Memiliki Pondok Pesantren?, lihat https://muhammadiyahgl.com/muhammadiyah-pondok-pesantren/ (diakses 12 Oktober, 2019); "Rakornas Ponpes Muhammadiyah Bahas Standarisasi Nasional | Universitas Muhammadiyah Yogyakarta", lihat http://www.umy.ac.id/rakornas-ponpes-muhammadiyah-bahas-standarisasi-nasional.html. (diakses 15 November 2019).

BAB 2
WACANA SOSIAL POLITIK KEAGAMAAN DI PESANTREN

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 bertanggungjawab untuk mewujudkan perdamaian dan keadilan. Meskipun pesantren-pesantren tersebut memiliki alasan yang beragam 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 kebangasaan 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.

Di tengah perbedaan spesifik yang ada pada setiap persantren terkait argumentasi perdamaian dan keadilan tersebut, terdapat beberapa pesan agama yang menjadi simpul yang

sama dalam membangun argumentasi keagamaan. *Pertama*, pesan Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* dan *kedua* pesan Islam sebagai agama yang moderat (*tasamuh*). Konsep *rahmatan lil 'alamin* ini meskipun terkesan sangat normatif akan tetapi argumentasi ini selalu dirujuk dan dijadikan dasar argumentasi yang kuat dan meyakinkan bagi umat 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 lil 'alamin*. Konsep *rahmatan lil 'alamin* ini kemudian hadir sebagai gagasan Islam yang aktif disosialisasikan oleh setiap kelompok Islam di setiap diskursus perdamaian, keadilan, dan bahkan persoalan kekerasan atas nama agama meskipun pada kenyataanya konsep ini masih sangat abstrak.

Seperti yang disampikan oleh Ustadz Garibaldin Abdollah, dari Pesantren Al-Ikhlas yang berafiliasi pada Muhammadiyah bahwa:

> "Konsep perdamaian yang kita lakukan di sini, dalam arti yang kita ajarkan pada santri adalah memberikan pemahaman Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. 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 aqidah."[1]

Argumentasi di atas, menunjukkan bahwa konsep keadilan dan perdamaian, merujuk kepada sifat Islam sebagai agama yang menebarkan keadilan dan perdamaian secara universial (*rahmatan lil 'alamin*). 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 lil 'alamin* akan tetapi pada tingkat praksis menyangkut hal yang partikular 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 masalah 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 lil 'alamin* 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, budaya dan seterusnya tidak saling memaksakan kehendaknya kepada orang lain."[2]

Pandangan perdamaian menurut ustadz tersebut merujuk pada konsep al-Qur'an tidak jauh berbeda dengan argumen pesantren sebelumnya. Meskipun penekanannya 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 dialogis dalam menyelesaikan konflik-konflik global. *Kedua*, impelementasi Islam harus dibangun berdasarkan kecerdasan dan ketakwaan dalam arti agama hendaknya diposisikan dalam dimensi kemanusiaan secara proporsional yang nantinya akan

membentuk kesalehan sosial bukan hanya kesalehan individual. Kedua hal tersebut harus saling mengisi dan memperkuat satu sama yang lainnya.[3]

Begitu juga bekaitan dengan penerapan syariat Islam yang berkaitan dengan konteks perdamaian dan keadilan, Ustadz Su'ud Hasanudin (HUMAS Pesantren Persis) mengatakan bahwa tidak mungkin dilakukan pemaksaan selama ada yang tidak setuju, karena itu perlu dijelaskan, memberikan pengertian dengan demikian lahirlah saling pengertian, saling memahami dan yang paling penting tahu poin positifnya.[4]

Merujuk pada argumentasi tersebut, bahwa konsep *rahmatan lil 'alamin* 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 lil 'alamin*.

Terkait dengan hal tersebut, menurut Kyai Hasyim konsep *rahmatan lil 'alamin* 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 kemasan.[5]

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 Madrasah Tsanawiyah PP. Al-Falah bahwa 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 dihargai. Menurutnya selama ini perdamaian dan keadilan yang diwujudkan berdasarkan nilai-nilai kebangsaan sudah berjalan dengan baik.[6]

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

Beberapa santri senior pada Pesantren An-Nizhomiyah mengakui bahwa pemahaman tentang keadilan didapatkan pada saat mempelajari mata pelajaran PKn, setidaknya hal ini memengaruhi cara pandang mereka terhadap keadilan. Dimana santri menolak cara kekerasan dalam membangun keadilan. Meskipun demikian santri tersebut setuju terhadap aktivitas 212 yang selama ini diduga oleh banyak orang cenderung berpotensi melahirkan kekerasan selama itu tidak dilakukan dengan cara kekerasan.[7]

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 mempraktikkan 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 umat beragama dan intra agama. Selain itu, kondisi masyarakat Indonesia yang secara alamiah sangat plural membutuhkan keberagamaan 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 ditawar tapi untuk diterima (*taken for granted*). Indonesia adalah negara dengan keragaman etnis, suku, budaya, bahasa, dan agama yang nyaris tiada tandingannya 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 (Balitbang dan Diklat Kemenag, 2019, hal. 2).

Menyadari kondisi faktual masyarakat yang plural tersebut, membumikan konsep moderasi beragama menjadi 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 lil 'alamin* ini ditafsir secara beragam oleh pesantren. Hal ini tercermin pada peran pesantren dalam persoalan keadilan dan perdamaian juga memiliki varian yang banyak. Misalnya, pesantren yang berafiliasi pada NU seperti Pesantren Assalafi Al-Fithrah Surabaya 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-Ghunniyah*, itu menafsiri hadis *amar ma'ruf* itu, *yughayyir bil yad* itu arahnya ke *shulthon*, jadi kalau di sini *yah* pemerintah yang sah. *Umpama* organisasi, itu karena diminta bantuan oleh pemerintah yang sah, *umpama* berjalan sendiri *yah* itu tidak sesuai dengan tuntunan 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 pengingkarnya, 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 pahit dan harus dimunajatkan kepada Allah, di*fatehahi* 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."[8]

Berdasarkan argumentasi Kiyai tersebut dengan merujuk pada madzhabnya *sulthonul auliya'* dalam kitabnya *al-Ghunniyah* 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'ruf*. 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 menghindar cara-cara kekerasan dan mengutamakan pendekatan yang halus terhadap keberadaan kelompok Syiah. Berikut kutipan argumentasi KH. Dr. Musyaffa' 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 deket 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 di situ ada dua macam, yang satu ada yang mengakui Mirza sebagai nabi yang satu tidak. Tapi secara *amar ma'ruf* itu lebih halus."[9]

Merujuk pada hasil wawacara di atas, meskipun bertentangan pemahaman dengan kelompok Syiah, pesantren yang afiliasi dengan NU tersebut pada tingkat praksis, tetap mendahulukan cara-cara yang damai terkait dengan perbedaan pemahaman. Selain itu argumentasi KH. Dr. Musyaffa di atas, dalam penyelesaian persoalan-persoalan sensitif seperti kasus Syiah harus dilakukan sesuai dengan cara-cara yang konstitusional.

Karena itu, untuk mewujudkan implementasi perdamaian dan keadilan secara nyata, pesantren Assalafi Al-Fithrah Surabaya, 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 eksklusif.

Seperti yang dijelaskan oleh pimpinan Ponpes Abu Hurairoh 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 Abu Hurairoh 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 Abu Hurairoh *ahlusunah wal jama'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."[10]

Merujuk pada wawancara di atas, pesantren Abu Hurairoh tidak hanya mendukung pemerintah tapi juga proaktif menyosialisasikan 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 menolak aktivitas demonstrasi yang berpotensi merusak perdamaian yang ada. Seperti demontrasi yang dilakukan oleh sebagian masyarakat yang tergabung dalam gerakan 212. Demonstrasi seperti yang dilakukan tersebut sangat bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang sesungguhnya. Meskipun pada sisi lain, kelompok-kelompok agama yang berafiliasi pada Salafi *Wahhabi* selama ini cenderung dicurigai akan pemahaman keagamaan yang puritan dan bahkan anti pluralisme .

Kecurigaan tersebut diungkap dalam narasi para penstudi Islam bahwa gagasan-gagaan kaum Muslimin puritan yang secara teologis-ideologis bergerak dengan nafas *Salafisme-Wahabisme* belakangan kian memantik kerisauan. Revivalitas dan revitalisasinya di ruang publik tak hanya mencemaskan non Muslim tapi juga di kalangan Muslim sendiri. (Umam, 2011, hal. 6-7).

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 Al-Falah, sebagaimana yang disampaikan oleh Ustadz Abdul Basit sebagai pimpinan Madrasah Tsanawiyah, bahwa terjadinya perbedaan dan friksi dalam Islam merupakan hal yang biasa dan lumrah terjadi, yang terpenting bukan suatu perpecahan dan apalagi perdamaian tetap dijaga.

Ustadz Abdul Basit mengatakan:

> "Kalau saya melihat itu bukan perpecahan *sih*. *Kan* perbedaan umat itu wajar. Sebagaimana perbedaan pendapat Siti Aisyah, Sayyidina Ustman, Sayyidina 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."[11]

Perbedaan atau *ikhtilaf* di kalangan umat 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 dikelola secara baik akan berbuah konstruktif karena perbedaan dalam Islam disebutkan sebagai rahmat. Karena itu terkait dengan misi merajut perdamaian perlu membangun interpretasi yang inklusif. Bahkan hal ini hendaknya menjadi dasar dalam upaya mewujudkan *peace building* dalam masyarakat.

Perbedaan menjadi negatif sifatnya, jika perbedaan dimulai dengan interprertasi eksklusif 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 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 keberagamaan 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 *bussiness 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 (Galtung, 1996, hal. 21-22).

Berdasarkan 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 pesan-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 penelitian, di mana 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 praksis, 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 Huarirah,[12] yang berusaha menyosialisasikan secara aktif tentang perlunya taat pada pemerintah yang sah, meskipun sosialisasi tersebut dilakukan hanya pada kalangan sendiri (jamaah).

Disamping itu, praksis perdamaian dan keadilan dilakukan oleh Pesantren Abu Hurairah dalam relasi yang partikular. Seperti yang diklaim oleh seorang pimpinan pesantren bahwa "pesantren menghargai keberadaan minoritas yang ada di sekitar pesantren, bahkan memberi santunan kepada mereka. Mereka hidup rukun dan tidak saling mengganggu.[13] 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."[14]

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 masih berupa relasi *mu'amalah*, akan tetapi pesan-pesan perdamaian dalam relasi tersebut menunjukkan adanya kesadaran aktif dari kedua belah pihak.

Kendati demikaian 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 teroris.[15] Keadaan ini kemudian memengaruhi sikap pesantren tersebut, terkait cara pandang dan aksi perdamaian dan keadilan.

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 manusia (Ainurrofiq, 2012, hal. 86-87). 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 mayoritas dan minoritas dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan. Dalam riset ini, lebih banyak diungkap argumentasi pesantren tentang eksistensi Pancasila dan UUD 45 dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan.

Data menunjukkan semua narasumber penelitian di 8 provinsi yang menjadi lokasi penelitian 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 Pesantren Sidogiri Pasuruan, mengatakan bahwa kalau konsep Pancasila ini sudah dianggap ideal untuk menjadi dasar negara maka tidak perlu dipikirkan untuk diganti.[16] Konsekuensi logis dari menerima Pancasila sebagai dasar negara adalah mayoritas pesantren yang diteliti menolak kehadiran ideologi-ideologi alternatif seperti mencuatnya isu-isu *khilafah Islamiyah* yang diusung oleh beberapa kelompok Islam transnasional akhir-akhir ini, seperti HTI dan lainnya.

Seperti yang sampaikan oleh Ust. A Hasan selaku pengurus Ponpes Darul Arqom Garut bahwa secara pribadi, ustadz tersebut memandang bahwa sistem pemerintahan khilafah tidak perlu diterapkan di Indonesia.[17] Argumentasi tersebut

meskipun tidak merepresentasikan suara pesantren secara keseluruhan akan tetapi mencerminkan adanya penolakan secara langsung. Argumentasi penolak umumnya karena tidak ditemukan perintah yang secara verbatim disebutkan secara langsung oleh al-Qur'an dan Sunnah bagaimana model dan konsep khilafah.

Menurut 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-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 Syafii Maarif tidak lain adalah negara, sehingga Syafii Maarif menolak pandangan yang menghendaki pemisahan Islam dan negara (Maarif, 2009, hal. 1).

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 selesai. Dengan demikian tidak perlu ada konsep lain yang harus diajukan untuk menggantikan konsep kebangsaan dan kenegaraan yang ada. Karena itu beberapa pengelola pesantren yang diteliti, mendorong pada semua pihak untuk merawat keutuhan NKRI dengan cara menolak segala bentuk propaganda konsep kekhalifahan sebagaimana didengungkan kelompok tertentu.

Salah satu partisipasi pesantren sebagai wujud dalam mendukung NKRI, adalah pesantren terlibat secara aktif dalam program-program pemerintah, seperti kolaborasi dalam kegiatan-kegitan seminar dan *studium general*. Seperti yang dijelaskan oleh KH. Oddi Rosyihuddin, Pengasuh Pesantren Darul Qolam, bahwa pondok tersebut sering melakukan seminar dan *studium general* dengan mengundang pihak pemerintah sebagai pemateri atau sebaliknya. Di antara meteri yang dibahas dalam kegitan tersebut berkenaan dengan persoalan empat pilar kebangsaan atau yang lain.[18]

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 kenegaraan merupakan fakta lama yang terus dihadirkan dalam realitas 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 penelitian terkait dengan isu-isu kebangsaan dan kenegaraan di antaranya adalah narasi khilafah Islamiyah, syariat Islam, dan jihad *fi sabililah*.

***Pertama,* Khilafah Islamiyah**

Khilafah Islamiyah atau dawlah Islamiyah, adalah sekelompok masyarakat (negara) yang berada di bawah sistem kekhilafahan. Sistem kekhilafahan tersebut dipimpin oleh seorang *Khalifah* dengan berpedoman pada al-Qur'an dan Hadis (syariat Islam) sebagai hukum kepemerintahan. Selama ini, pembicaraan tentang *Khilafah Islamiyah* selalu diidentikkan dengan apa yang selalu diperjuangkan oleh kelompok-kelompok yang distigmakan radikal. Walaupun

asumsi tersebut tidak semuanya benar, karena tidak semua kelompok Islam radikal 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* berpotensi menjadi teroris. Hal tersebut dapat dilihat dari hasi wawancara yang dilakukan pada salah seorang pengurus pesantren yang ada di Jawa Timur yang mengatakan bahwa:

> "Jadi kalau *khilafah* memang ada di ajaran 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 diajaran kita memang ada *khilafah*, kita mendukung *khilafah* itu bukan berarti wajib untuk ditegakan, tapi diajaran kita *khilafah* itu pasti akan datang Pertama *kan khilafah* itu adanya orang yang disebut imam mahdi, kalau diajaran 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."[19]

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 pebedaan pemahaman tentang khilafah di antara para ustadz yang ada, selama hal tersebut tidak menjadi aksi atau gerakan.

Disamping itu, ada juga pesantren yang secara tegas menolak

khilafah baik dalam bentuk pemahaman maupun praktik. Seperti yang diungkapkan Kiai Agus Khotibul Umam, Pengasuh Pesantren An-Nizhomiyah Pandeglang;

> "Menurut saya lewat internal kita sampaikan kepada santri bahwa *Khilafah* itu bertentangan, termasuk HTI yang akan mengganggu ideologi kita. Ada yang FPI NKRI yang ber*syariah* kira-kira yang menolak. Di kelas tiga kita sampaikan kira-kira ingin menolak ideologi Pancasila. Sebenarnya harus dihapus tentang *khilafah* di SKI di fikih juga ada coba di*cek* fikih kelas tiga. Padahal itu terbitan Kemenag dari situ juga sudah menyebarkan virus jangan-jangan *si* gurunya malah membenarkan."[20]

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 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 formalisasi syariah di level negara dengan tujuan berdirinya negara Islam atau dengan istilah ke*khilafahan* Islam global. *Ketiga*, gerakan kelompok ini

cenderung mempopulerkan agenda anti pluralisme yang berujung pada sikap eksklusifisme negatif, di mana setiap orang yang dianggap berbeda dan menyimpang dengan keyakinan mereka akan dihakimi sesat dan kafir (Umam, 2015, hal. 8-9).

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 Perppu ormas yang berakibat pada pelarangan organisasi tertentu beberapa waktu yang lalu.

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 (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 masyarakat pun 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 minhaj al-nubuwwah* yang dikutip dari Hadis 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 minhaj 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 minhaj al-nubuwwah*). Kemudian beliau (Nabi) terdiam."[21]

Hadis di atas merupakan salah satu rujukan yang dijadikan dasar oleh kelompok yang memperjuangkan dan menegakkan *Khilafah*, walaupun hadis tersebut oleh sebagian orang dianggap lemah. Nadirsyah Hosen, dosen Hukum Islam di Monash University Australia (Hidayat, 2014), menilai bahwa hadis tersebut lemah disebabkan karena salah satu perawi hadis 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 hadis tersebut.

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

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

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. 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. Di antaranya adalah pandangan salah seorang Kepala SMA di Darul Arqom, Makassar.

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 Penegakan Syari'ah Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan mengklaim, ada komponen gerakan dan keinginan umat Islam di Sulawesi Selatan untuk penegakan Syari'ah Islam, juga khilafah hingga saat ini.[22]

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa pada beberapa pesantren yang diteliti, terdapat sejumlah ustadz yang setuju dengan ide atau gagasan sistem *khilafah*, 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 isu semata karena itu mestinya tidak

perlu di khawatirkan.

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.[23] Secara tidak langsung ungkapan di atas menjelaskan bahwa ustadz tersebut setuju dengan penerapan syariat. Berdasarkan informasi ini, penerapan syariat tidak harus didahului ada *Khilafah Islamiyah* akan tetapi dengan sistem demokrasi pun syariat Islam bisa ditegakkan.

Wawancara di atas menunjukan, betapa pandangan pesantren memiliki varian yang banyak terkait persoalan relasi agama dengan negara, yang kemudian secara *particular* memengaruhi cara pandang 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 satu pun ayat al-Qur'an yang secara jelas mewajibkan tegaknya khilafah, apalagi dalam hadis. Hal ini tercermin dari hasil keputusan Nahdatul Ulama (NU) dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama yang diadakan pada 1-2 November 2014 (Hidayat, 2014, hal. 150), sebagai organisasi yang bermetamorfosis menjadi organisasi modern, menyikapi persoalam 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 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 dipraktikkan oleh *Khulafaur Rasyidin*. *Khulafaur Rasyidin* adalah model yang sangat sesuai dengan masanya, 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 utopia (Hidayat, 2014, hal. 150).

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 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* (Jamhari dan Jahroni (eds.) 2004, hal. 4).

***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 mazhab 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 *fatwa 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* (Dhofier, 2011, hal.3) .

Model pengajaran syariat Islam tersebut bagi pesantren sudah dirasa cukup. Karena itu ketika ada sebagian kelompok umat 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, dari Pesantren Hidayatllah Banjarbaru, 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

> kavlingan 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."[24]

Bagi pesantren tersebut tidak ada alasan yang mendesak untuk mengubah dasar negara ini menjadi negara Islam. Karena itu ia berpandangan bahwa:

> "Selama inikan kita bisa menjalankan Islam tidak ada halangan dari negara. Memakai cadar pun tidak ada pelarangan dari pemerintah. Menjalankan agama itu kan dilindungi Undang-undang. Undang-undang dan peraturannya kan sudah bagus, kalau ada masalah biasanya itu orang-orangnnya."[25]

Meskipun, sebagian pesantren salaf lain seperti beberapa narasumber pesantren dalam penelitian 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 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 al-Qur'an 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 ibadah.[26] Oleh karena itu, syariat Islam dengan menggunakan cara pandang seperti itu dinilai oleh sebagian masyarakat sebagai upaya formalisasi syariat Islam.

Haedar Nashir 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 pembenaran terhadap suatu gerakan. Implikasi dari hal tersebut, Islam menjadi serba legal-formal sebagaimana prinsip *al-Ahkam al-Khamsah* (lima asas hukum Islam) (Nashir, 2007, hal. 130).

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

Relasi dinamika Islam dengan ideologisasi Islam dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan ini terus berlanjut dan menguat sampai hari ini. Menguatnya arus ideologisasi Islam meskipun arusnya kecil akan tetapi cukup memicu menguatnya penolakan dari kelompok Islam mayoritas yang di Indonesia. Seperti yang disampaikan oleh santri senior Fakhrusi, Ponpes Daar El-Qolam, berikut ini:

> "*Kan* negara dari awal *kan* republik. Seperti dulu saja seperti PKI, ingin membentuk komunitas, *kan* udah ada Pancasila dan UUD. Sama seperti ingin mengubah Indonesia dengan *khilafah*. *Ya* tidak mungkin, *kalo* syiar agama Islam syiar saja".[27]

Secara tidak langsung, santri tersebut sangat menolak adanya keinginan sebagian orang yang ingin mengubah Pancasila dengan Syariat Islam atau republik menjadi khilafah. Bagi dia keinginan mengubah itu adalah suatu 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 penelitian 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 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 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 tidak langsung kalau menolak ideologi *khilafah* berarti mereka menolak ideologi Islam yang dicontohkan oleh Abu Bakar, Umar, Usman, bahkan di kampus-kampus IAIN belajar masalah itu juga."[28]

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 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 disampikan oleh ustadz Haeruddin, Kepala SMA, Pesantren Darul Arqom berikut:

> "Sebenarnya *kan* penegakan syariat Islam itu gak mengganggu keberagaman, kalau orang paham maka itulah saya selalu mengatakan kalau kita mau membuka ruang 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 di dalam al-Qur'an sudah jelas *laa iqraha fiddin*, ayat yang lain mengatakan, apa lagi *walaa syaa'allahu ummatan wahida walakin yablukum 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 kenyataannya hanya Islam yang punya itu, agama lain kan hanya panduan teologis saja

dalam aspek pengaturan *gak*."[29]

Argumentasi ustadz di atas meskipun sangat ideal, akan tetapi hampir tidak ditemukan dalam kenyataanya. 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.

Merujuk pada pandangan kelompok tersebut, dalam penelitian ini syariat Islam merupakan salah satu ajaran fundamental dalam Islam yang terus melekat pada citra kelompok Islam 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.

***Ketiga,* Narasi Jihad Fi Sabilillah**

Di antara isu yang dihubungkan dengan persoalan kebangsaan dan kenegaraan adalah isu *jihad fi sabilillah*. 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, di antaranya 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 terorisme. Bahkan nama atau istilah lain dari kelompok Al-Qaeda sebagai teroris global adalah kelompok jihad global. Baik konsep maupun praktik jihad, bagi umat Islam istilah tersebut bukan sesuatu yang asing.

Dalam al-Qur'an dan Hadits, jihad merupakan salah satu pilar penting dalam ajaran Islam, oleh karena itu kata jihad sering disampaikan dalam bentuk *fi'il amri* atau kata perintah. Karena itu jihad termasuk kata yang disinggung secara berulang-ulang oleh al-Qur'an 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, berikut ini:

> "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, negera, 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-tahapannya."[30]

Berdasarkan argumentasi di atas, bahwa konsep dan praksis jihad memiliki aturan yang ketat dalam Islam, ada banyak

tahapan yang harus diperhatikan ketika jihad akan dilakukan. Semua syarat jihadsudah sangat jelas tuntunannya dalam Islam. Karena itu H. Mushaddiq tidak setuju dengan jihad yang dilakukan dengan kekerasan, seperti bom bunuh diri atau *swepping* dan sebagainya tanpa mengindahkan kaidah-kaidah jihad dan konteks yang tepat untuk dilakukan jihad. Apalagi masih banyak pilihan selain jihad untuk mecapai cita-cita Islam.

Secara teori, jihad dalam Islam termasuk ajaran pokok yang memiliki ganjaran nilai dan kedudukan yang sangat tinggi di antara ajaran-ajaran Islam yang lain. Kata jihad dalam Islam memiliki banyak makna dan penafsiran. Oleh karena itu bagi umat Islam konsep jihad menjadi tema yang krusial sekaligus mengundang polemik jika dikaitkan dengan diskursus radikalisme sekarang ini. Perdebatan dan kontroversi atas konsep jihad 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.

Terkait hal tersebut, Ust. Abdul Aziz, ustaz yunior PP al-Salafi Sidogiri Pasuruan, mengatakan bahwa pelaksanaan jihad tidak selalu berkaitan dengan perang. Karena itu praktik jihad harus melihat situasi dan kondisi. Ia melanjutkan:

> "seperti kondisi berperang kayaknya masih belum, jadi berjihad kita tidak harus dengan perang. Dengan tulisan juga bisa dianggap jihad. Dengan melawan karya-karya orang yang di luar ideologi *ahlussunah wal jamaah*, apalagi jihad sampai bom bunuh diri kita sangat menolaknya."[31]

Mayoritas praksis jihad yang dipraktikkan oleh kelompok militan 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 sebagi rukun keenam dalam Islam. Kelompok tersebut meyakini bahwa jihad memiliki peran penting dalam pengembangan Islam.

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 ditangguhkan (Ali, 2004, hal. 42-43). Terkait itu, 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. Seperti dinyatakan oleh Ibnu Qayyim:

> "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 sisi-Nya".

Merujuk pada definisi di atas, jihad merupakan salah satu kewajiban bagi kaum muslimin sebagai jalan untuk taat kepada

Allah Swt. Oleh karena itu, kaum muslimin harus melihat, memahami, dan menempatkan jihad secara proporsional, di mana perlu kesadaran akan konteks, tujuan, dan prioritas dari jihad. Hal ini perlu dilakukan agar jihad yang ditempuh sesuai dengan tuntunan al-Qur'an 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 ekstremisme agama.

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

Persoalan ruang lingkup dan waktu jihad, terkait poin kedua ini, beberapa kelompok Islam berbeda pandangan terkait daerah atau negeri yang layak disebut sebagai medan jihad. Persoalan daerah yang dijadikan medan jihad, ulama membagi daerah menjadi dua bagian. Bagian *pertama* disebut dengan *darul harb* atau negeri perang, *kedua* disebut sebagai *darul salam* (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 dengan kaidah Islam yang ada. Dalam konteks Indonesia, sampai saat ini masih merupakan negeri yang aman. Karena itu dengan

sendirinya apa yang dilakukan oleh sekelompok teroris tidak termasuk jihad seperti yang mereka klaim. Karena hal itu tidak sesuai dengan tuntunan agama sekaligus tidak memenuhi syarat sebagai sebuah tindakan jihad.

Di tengah kerancuan praksis jihad tersebut, sebagian Kyai atau Ustadz yang diwawancarai, seperti KH. Makin Shoumuri dari 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."[32]

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, tetapi juga pada masyarakat dalam tahapan sejarah paling dini atau pada zaman pra sejarah. Dengan demikian keragaman merupakan hal yang *given* dari kehidupan yang *genuine*.

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

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

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

> "Toleransi Islam jelas, karena konsepnya datang dari Allah, dalam *aqidah* 18 abad lampau sudah diberikan ketikan orang jahiliyah 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 ayyuhal kafirun* kita jelaskan bagaimana toleransi itu. Kalau kita kembali pada al-Qur'an dan *sunnah* masalahnya selesai."[33]

Kemudian, Ustadz Umar Fanani melanjutkan bahwa:

> "Agama mana yang mengajarkan toleransi semacam itu selain Islam? yang punya prinsip *lakum dinukum wa liyadin* siapa, negara mesti menjamin *la ikroha fiddin*, kalau ada orang Islam yang memaksakan, mereka tidak tahu Islam. Jihad tidak benar memaksa orang Islam, Jihad itu mempertahankan kebenaran, *hijrah* satu bukti bahwa Rasulullah dikepung bukan memaksa orang-orangnya."[34]

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

Islam vs Ahmadiyah, Islam vs Syi'ah, dan Islam Sunni vs Salafi Wahhabi. Sampai saat ini relasi beberapa kelompok tersebut belum ditemukan solusi yang secara sosiologis dapat diterima oleh semua pihak.

Misalnya, fenomena intoleransi pada sebagian kecil masyarakat NU dalam kasus penyesatan dan penyerangan Syiah Sampang, Madura -pulau yang menjadi basis NU. Beberapa pihak diduga orang NU yang menjadi anggota FPI (Djafar, 2018, hal. 37). Artinya NU sebagai oraganisasi Islam moderatpun memiliki corak keagamaan yang tidak tunggal sekaligus konteks lokal juga memberikan pengaruh terhadap praksis toleransi.

Bagi bangsa Indonesia, keragaman kehidupan merupakan kesinambungan dari tradisi megalitik pra sejarah. Keragaman ini, secara arkeologis, tergambar dalam tiga aspek kehidupan, yakni teknologi, organisasi, dan religi (Wahid, 2016, hal. 31). 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 vertikal 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 tradisional, orang-orang yang berlatar belakang berbeda, baik suku, ras, maupun agama, masing-masing hidup dalam satu komunitas yang berbeda. Komunitas itu homogen, artinya setiap komunitas terdiri dari hanya satu agama, satu ras, dan satu tradisi. Sedangkan dalam kehidupan modern dengan modernisasi dan teknologinya yang melahirkan globalisasi, orang tidak lagi bisa hidup dalam suatu komunitas tunggal, melainkan heterogen. Dalam masyarakat

modern, suatu komunitas terdiri dari konfigurasi berbagai macam budaya dan latar belakang manusia. Konfigurasi itu membentuk suatu corak kehidupan yang beragam dengan berbagai problem yang menyertainya. Sedemikian rupa kehidupan modern ini sehingga hampir tak ada wilayah yang terbebas dari kehidupan yang beragam.

Dewasa ini, suasana kehidupan yang beragam bukan hanya merupakan realita tak terbantahkan, tetapi juga sebagai problematika. Hal ini menjadi isu penting seiring menguatnya berbagai tuntutan dari suatu komunitas dalam masyarakat atau etnis budaya, terutama kelompok minoritas untuk eksis dan diakui keberadaannya dalam kerangka keragaman. Meskipun demikian pada tingkat praksis 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 Pesantren Darul Arqam-Gombara di Makassar, Sulawesi Selatan, berikut ini:

> "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."[35]

Dari penggalan wawancara 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 teloransi aktif yang dimiliki oleh kedua belah pihak. Toleransi aktif merupakan titik pertemuan yang paling puncak dari kesadaran akan keberagamaan.

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 berasal dari berbagai suku/etnis di Sulawesi antara lain, Bugis, Makassar, sementara sebagian suku lainnya datang dari kawasan Timur Indonesia lainnya: Papua, Maluku, Flores dan lain-lain. Para pengelola pesantren, secara normatif memiliki sikap moderat baik terhadap kelompok agama lain, maupun kepada aliran dan faham keagamaan dalam mazhab/pemikiran Islam. Persepsi umum adalah selama kelompok agama lain atau mazhab yang berbeda tidak mengganggu kepentingan kelompoknya, maka wajib dihormati termasuk kelompok Syiah atau Ahmadiyah. Hak-hak mereka sebagai warga negara tetap harus dilindungi. Tetapi soal fahamnya, selama tidak ada upaya mengajak/misi boleh dibiarkan.[36]

Toleransi yang dipraktikkan di atas menunjukkan bahwa keragaman kehidupan memiliki dua sisi yang hadir bersamaan. Secara fungsional, di satu sisi keragaman merupakan "rahmat", yakni khazanah sosial budaya yang memiliki peran-peran tertentu yang dianggap postif bagi masyarakat. Dengan beragamnya hidup, manusia dapat berbagi satu sama lain. Mereka juga dapat menumbuh-kembangkan nilai-nilai dan peradaban bersama untuk mencapai sebuah idealitas 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 menghantui masyarakat, seperti kasus Ahamadiyah dan Syiah di beberapa tempat. Keragaman sering menjadi "pra-kondisi" kalau bukan sumber bagi instabilitas, konflik, dan disintegrasi sosial, kekerasan, bahkan pembunuhan massal. Meskipun demikian, dalam perspektif para penganut teori konflik, keadaan yang menyertai keragaman tidak lain adalah juga proses sosial yang kalau terpaksa harus ditempuh manusia untuk pencapaian-pencapaian tertentu dalam kehidupannya.

Karena itu, ditemukan sebagian warga pesantren menghargai perbedaan ormas, keyakinan, parpol, dan agama, serta mampu hidup bersama. Akan tetapi, sebagian yang lain tidak menerima kehadiran Ahmadiyah dan Syiah hidup di lingkungan mereka, serta tidak setuju ada tempat ibadah agama lain di mayoritas penduduk muslim. Oleh karena itu kesadaran akan realitas masyarakat majemuk tidak serta merta membuat masyarakat arif menyikapainya. Penyikapan yang arif terhadap dua sisi keragaman ini pada tingkat praksisnya kadang membingungkan. Hal tersebut diduga disebabkan oleh beberapa hal: *pertama*, orang tidak mengetahui persis apa sisi positif-negatif dari fenomena ini sehingga tidak bisa menentukan kapan dimanfaatkan dan untuk apa, serta kapan dihindari dan bagaimana. *Kedua*, di balik fenomena tersebut faktor eksternal berupa kepentingan-kepentingan suatu pihak untuk memanfaatkan kondisi masyarakat bagi capaian-capaian politik tertentu.

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

> "Pesantren ini pernah memberikan santunan ke non muslim, alasannya sederhana aja bahwa merekatkan satu spesies manusia juga, hanya beda kepercayaan, jadi orang miskin pun kalau miskin harus kita bantu. Karena itu santri kami sudah biasa pergi ke komunitas non muslim, pada mata pelajaran sosiologi pun santri ditugaskan penelitian untuk ke organisasi lain, seperti Syiah, HTI, Kristen, ada juga yang ke tempat lokalisasi, tidak mewajibkan harus ke persis. Karena memang arahnya bukan ke aqidah, hanya ke sosialnya saja, tapi pada kenyataanya ada yang sedikit yang mengarah ke situ, dan itu hanya menjadi wawasan saja bagi santri."[37]

Merujuk pada kondisi faktual di atas, pesantren merasa tidak memiliki hambatan dalam membangun aksi toleransi dengan kelompok yang berbeda. Bahkan model toleransi aktif yang dibangun ditransformasikan kepada santri dalam bentuk perilaku toleran bukan sekedar pengetahuan toleran. Tingkat yang paling tinggi dari mapannya sikap toleransi dalam masyarkat selain terjadinya transformarasi sikap toleransi juga berubahnya aksi toleransi menjadi sikap hidup sehari-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 alamiah yang tidak bisa dipaksakan (Djafar, 2014, hal. 41), sehingga aktifitas toleransi terjadi bukan hanya reaksi atau anti tesis terhadap sikap intoleran semata tapi aktifitas toleran harus dianggap sebagai bagian dari proses sosial itu sendiri. Begitu juga dengan persoalan keragaman mestinya tidak harus dicurigai sebagai biang perpecahan dan konflik akan tetapi harus dilihat sebagai pemberian Tuhan yang 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. Karana hal tersebut sudah diberitakan oleh agama tentang kehidupam yang bersuku-suku dan berbangsa-bangsa sejak lama.[38] Meskipun keragaman dipahami secara normatif, akan tetapi normatifitas menjadi penting dan dibutuhkan, selama disikapi dengan bijak maka dapat mengurangi ketegangan atas hadirnya keragaman sebagai realitas yang inheren dengan kehadiran manusia. Menurutnya:

> "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 keragamaan atau praktik keislaman yang berbeda tidak terlalu menanggapinya secara berlebihan. Misalnya ketika pada saat merayakan hari besar keislaman kami berbeda 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 menyusuaikan Islam dengan kemajuan zaman. Muhammadiyah juga lebih menekankan kemurnian islam yang terkandung dalam tujuan Muhammadiya itu sendiri, dalam menjunjung tinggi agama Islam yang sebenar-benarnya dalam arti kemurnian. Namun tetap mengikuti kemajuan zaman."[39]

Sementara, dalam pandangan Ustadz Mukhlis terkait Ahmadiyah dan Syi'ah, menganggap bahwa aliran tersebut adalah aliran yang melenceng dari ajaran Islam yang sesungguhnya, karena terdapat banyak sekali pertentangan dengan ajaran Islam yang ada.[40] 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 argumentasi 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:

> "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 Syafi'i, artinya adalah cara beragamanya mengikuti Imam Syafi'i. Kalau Syi'ah tentu sudah keluar dari koridor agama Islam yang ada."[41]

Sikap Abu Hurairah ke beberapa aliran yang disebutkan tadi selama kelompok itu keluar dari koridor al-Qur'an dan *sunnah*, ditentang. Karena itu Syi'ah masuk ke dalam salah satu proyek Abu Hurairah untuk meluruskannya dengan memberikan pencerahan. Metode untuk menarik kelompok tersebut dengan cara memberikan ilmu melalui lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan oleh Ponpes Abu Hurairah. Dengan demikian Ponpes menolak ideologi Syi'ah dan Ahmadiyah, meskipun dilakukan dengan cara-cara yang damai.

Sementara pandangan narasumber dari Pesantren Abu Hurairoh terhadap non muslim sangat berbeda dengan pandangannya terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah

sebelumnya. Menurut Ustadz Sidik, dalam hal kepemimipinan 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 sebenarya 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 di bawah pemimpin."[42]

Pernyataan di atas, memberikan warna yang berbeda dalam polemik persoalan kepemimpinan. Umumnya mayoritas kelompok Islam menolak kepemimpinan non muslim, paling tidak hal tersebut menjadi polemik tersendiri terkait non Muslim sebagai pemimpin bagi mayoritas umat 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 kepemiminan non muslim ini pada dasarnya muncul dari dua sudut pandang. *Pertama*, pandangan kelompok yang merujuk pada ayat-ayat konstitusi negara sebagai dasar argumenetasinya. *Kedua*, pandangan kelompok yang menggunakan ayat-ayat suci sebagai dasar-dasar argumen. Sebenarnya kedua dasar argumnetasi itu tidak paralel untuk perdebatan karena memang sejak awal kedua konsep tersebut

sudah berbeda orientasi meskipun bisa dibangun dan dicarikan titik temunya.

Lain halnya dengan sikap ustadz Mukhlis terhadap kalangan non-muslim, seperti yang terekam 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 dan sebagainya. Tidak jadi masalah, karena yang mereka lakukan itu *lakum dinukum wa liyadin*. Yang penting prinsipnya mereka tidak mengganggu karena prinsip ini dilakukan oleh Rasulullah.[43] Dasar argumentasi tersebut 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 bercorak 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 claim*.

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

> "Kalau berbicara mengucapkan selamat Natal, sebenarnya begini, walaupun hidup harus dituntut sefleksibel mungkin. Namun segala tindakan kita itu kan harus ada dasarnya. Kalau kita mengucapkan selamat Natal pada teman yang beragama Kristen yah sah-sah saja asalkan jangan ikut natalan. Mengucapkan untuk mengormati dia sebagai teman."[44]

Argumentasi tersebut meskipun setuju terhadap ucapan Natal akan tetapi tetap ada batas-batas yang dipegang. Artinya pada aksi toleransi yang lebih spesifik pun dibutuhkan kemauan untuk saling mengerti dan memahami batas-batas yang ada. Lain halnya dengan pesantren yang berafiliasi dengan Salafi *Jihadi*, bahwa:

> "Ucapan selamat Natal sangat dilarang karena berkaitan dengan aqidah. Sementara toleran pada ranah mu'amalah 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 suara '*Sir*' *Wa'alaikumsalam*, 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 dan sebagainya."[45]

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.

Faktanya, di antara aspek keragaman yang tinggi kerentanan dalam disharmoni sosial adalah keberagaman keagamaan. Hal ini tidak terlepas dari keberadaan agama yang memiliki fungsi yang *multi faces*. 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 sebagi faktor konflik dan disintegrasi. Dengan agama pula orang bisa meledakkan suatu revolusi sosial yang berwatak kekerasan dan intoleran (Wahid, 2015, hal. 16) 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 memengaruhi 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 awal mula kehadirannya selalu berada di pinggir-pinggir kota atau jauh dari tempat keramaian.

Meskipun 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, hingga terorisme keikusertaan pesantren dalam gerakan 212, respon pesantren terhadap persolan politik global, dan termasuk isu polarisasi gerakan kelompok kegamaan seperti HTI, JAD, JAS, JAT, dan sebagainya.

Seperti pandangan KH. Oddi Rosyihuddin, Pengasuh Pesantren Darul Qolam, menanggapi kemunculan kelompok Islam seperti Jamaah Ansharud 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".[46]

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 survei Wahid Foundation tentang intoleransi dan radikalisme sosial keagamaan, menyebutkan bahwa jika mayoritas muslim Indonesia merasa kelompok mereka tidak diperlakukan adil oleh kelompok lain 72,1% (Djafar, 2014, hal. 112). 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 ekstrem ketimbang perasaan alienatif yang ditimbulkan oleh faktor ekonomi dan lainnya. Seperti rasa ketidakadilan global yang dialami oleh beberapa komunitas Islam di berbagai belahan dunia, seperti kasus kelompok Islam Palestina, Rohingya, Suria, Uighur, Xinjiang dan lainnya. Pada skala tertentu ketidakadilan global tersebut dapat bertransformasi menjadi ketidakadilan lokal.

Indikator sederhana dari adanya transformasi yang dimaksud adalah lahirnya rasa empati global dan jihad global yang diwujudkan dalam bentuk demonstrasi mendukung Palestina atau unjuk rasa dan mengecam Israel yang dilakukan oleh sebagian muslim di Indonesia. Ketidakpuasan yang dialami dalam waktu yang lama dengan intensitas tinggi 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 Zabir 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 dizholimi oleh 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 Zabir dari Pesantren As-Salam dan Al-Madinah, Bima, berikut ini:

> "Saat ini umat Islam dizholimi 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."[47]

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 mengkristal menjadi satu Gerakan yakni *Global Islamic Brotherhood Movement*. Gerakan tersebut mendapatkan spirit dan legitimasi secara teologis dari perintah agama Islam, bahwa Muslim 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 kelompok militan tersebut untuk menegakkan kebenaran menurut Islam yang mereka pahami, pada sisi yang lain. Kondisi ini sering memicu terjadinya frustasi sosial di kalangan internal kelompok militan yang kemudian berujung pada tindakan ekstrem. Terkait dengan hal ini Ustadz Zabir 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 didzolimi padahal mayoritas, banyaklah pembunuhan, dan penangkapan

umat Islam berkali-kali, akhirnya kejadian penangkapan ini merebak kemana-mana, inikan tidak adil, akhirnya muncul dendam."[48]

Persoalan-persoalan di atas, cenderung dilihat dan dipahami secara emosional dan reaktif oleh ustadz di pesantren As-Salam Bima tersebut. Akibatnya, fenomena-fenomena itu 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 ustadz tersebut, bertentangan dengan realitas yang dihadapi. Kondisi ini sangat rentan melahirkan sikap yang reaktif, subjektif, emosional, dan bahkan ekstrem.

Dengan nada "menyimpulkan" pendapat para ustadz dari Pesantren As-Salam, Bima, yang sedang diwawancarai, pandangan yang kritis terhadap kondisi sosial politik saat ini juga diungkapkan oleh Ustadz Muhajir, Pimpinan Pesantren As-Salam, Bima. Ia menegaskan bahwa: "para ustadz ini, berpendapat bahwa bangsa Indonesia sekarang, hampir di setiap elemennya sedang dalam keadaan rapuh dan rusak. Baik itu dalam aspek politik, ekonomi, budaya, sosial, maupun agama. Para pemimpin dan sistem negara hari ini terlihat tidak mampu mencegah atau menghapus kasus korupsi dan kejahatan-kejahatan lainnya karena disebabkan tidak menggunakan hukum Islam". Pernyataan pimpinan Pesantren As-Salam, 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 data wawancara narasumber pesantren yang diteliti terkait dengan argumentasi mengenai isu keadilan

sosial, ketidakadilan global, dan kekerasan, secara umum terbagi menjadi dua hipotesa. *Pertama*, pesantren yang secara politis dekat dengan pemerintah justru cenderung tidak terlalu peduli dengan isu-isu tersebut. Seperti pesantren yang afiliasi dengan NU, NW, dan Salafi Wahabiyah. Meskipun sikap ketidakpedulian ini pun tidak mewakili keseluruhan pesantren sebagai lembaga pendidikan tapi faktanya dalam satu pesantren pun para ustadz berbeda argumen 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 menyuarakan isu-isu ketidakadilan yang terjadi selama ini.

Endnote:

1 Wawancara Ust. Garibaldin Abdollah, Guru Senior Pesantren Al-Ihklas, Bima, 4 September 2019.

2 Wawancara Su'ud Hasanudin, Humas Pesantren Persis, 4 Agustus 2019.

3 Islami.co, "Membumikan Ajaran Islam *Rahmatan Lil-'alamin* ala KH. Hasyim Muzadi", https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alamin-dari-kh-hasyim-muzadi/ (diakses 26 November 2019).

4 Wawancara Su'ud Hasanudin (HUMAS Pesantren Persis), 4 Agustus 2019.

5 Islami.co, "Membumikan Ajaran Islam *Rahmatan Lil-'alamin* ala KH. Hasyim Muzadi", https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alamin-dari-kh-hasyim-muzadi/ (diakses 26 November 2019).

6 Wawancara Ustadz Abdul Basit Ketua/Pimpinan Madrasah Tsanawiyah PP. Al Falah, 5 Agustus 2019.

7 Wawancara Agung Mulayana, Santri Senior Pesantren An-Nizhomyah, 2 Agustus 2019.

8 Wawancara KH. Dr. Musyaffa', Pimpinan Pesantren Assalafi Al-Fithrah, 14 Agustus 2019.

9 Ibid.

[10] Wawancara Ustadz Sidik, Pimpinan Pesantren Abu Hurairah, Mataram, 5 Agustus 2019.

[11] Wawancara Ustadz Abdul Basit, Pimpinan Madrasah Tsanawiyah PP Al Falah, 5 Agustus 2019.

[12] Wawancara Ustadz Sidik, Pimpinan Pesantren Abu Hurairah, Mataram, 5 Agustus 2019.

[13] Ibid.

[14] Wawancara Ustadz Arif Rahman, Guru Senior Pesantren Abu Hurairah, Mataram, 17 Agustus 2019.

[15] Wawancara Ustadz Muhajir, Pimpinan Pondok Pesantren As-Salam Minggu, 28 Juli 2019.

[16] Wawancara Ust Abdul Aziz (Ustaz Yunior) PP Sidogiri Pasuruan, 6 Agustus 2019.

[17] Wawancara Ust. A. Hasan (Pengurus Pesantren) Ponpes Darul Arqom Garut, 26 Agustus 2019.

[18] Wawancara KH. Oddi Rosyihuddin sebagai Pengasuh Pesantren Darul Qolam, 19 Agustus 2019.

[19] Wawancara Ust. Abdul Aziz, Guru Pesantren Sidogiri, Pasuruan, 6 Agustus 2019.

[20] Wawancara Kiai Agus Khotibul Umam, Pengasuh Pesantren An-Nizhomiyah Pandeglang, 2 Agustus 2019.

[21] Hadits Musnad Ahmad: IV/273.

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

[23] Wawancara Moh. Fachrurozi, Guru Senior Pesantren Wahdah Islamiyah, Makassar, 9 Agustus 2019.

[24] Wawancara Ustadz H. Mushaddiq, Kepala PP. Hidayatullah Banjarbaru, 6 Agustus 2019.

[25] Ibid.

[26] Muhammad, "Pendidikan Islam Egaliter", Jurnal Studi Islam Vol. 14, No. 1,

[27] Wawancara Fakhrusi Syakirin, Santri Senior Pesantren Daar El-Qolam Tangerang, 18 Agustus 2019.

[28] Wawancara Ustadz Muhajir Pimpinan Ponpes As-Salam, 28 Juli 2019.

[29] Wawancara Ustadz Haeruddin Kepala SMA, Pesantren Darul Arqom, 8 Agutus, 2019.

[30] Wawancara Ustadz H. Mushaddiq Kepala PP. Hidayatullah, Selasa, 6 Agustus 2019.

[31] Wawancara Ustadz Abdul Aziz, Ustazd Yunior PP Sidogiri Pasuruan, 6 Agustus 2019.

[32] Wawancara KH. Makin Shoumuri, Guru Pesantren Roudlatut Thalibin, Rembang, 5 Agustus 2019.

[33] Wawancara Ustadz Umar Fanani, Ketua Yayasan Pesantren Persis, 5 Agustus 2019.

[34] Ibid.

[35] Wawancara Ustadz M. Ridwan, Kepala SMP Pesantren Darul Arqam-Gombara, Makassar, 3 Agustus 2019.

[36] Ibid.

[37] Wawancara K.H Roja, Pimpinan Pesantren Darul Muttaqin Parung, 26 Juli 2019.

[38] Wawancara Ustadz Mukhlis, Direktur/Guru Senior Pondok Pesantren Al-Ikhlas, Bima, 26 Agustus 2019.

[39] Ibid.

[40] Ibid.

[41] Wawancara Ustadz Sidik, Pimpinan Pesantren Abu Hurairah, Mataram, 5 Agustus 2019.

[42] Ibid.

[43] Wawancara Ustadz Mukhlis, Direktur/Guru Senior Pesantren Al-Ikhlas, Bima, 26 Agustus 2019.

[43] Ibid.

[44] Wawancara Ustadz Adi Aliansyah, Guru Senior Pesantren Islahudiny, Lombok Barat, 18 September 2019.

[45] Wawancara Ustadz Abu Zabir, Pengelola/Pengurus Pesantren As-Salam, Bima, 27 Juli 2019.

[46] Wawancara KH. Oddi Rosyihuddin, Pengasuh Pesantren Darul Qolam, Tangerang, 19 Agustus 2019.

[47] Wawancara Ustadz Abu Zabir, Pengelola/Pengurus Pesantren As-Salam, Bima, 27 Juli 2019.

[48] Ibid.

BAB 3
MODAL SOSIAL RESILIENSI PESANTREN TERHADAP RADIKALISME

A. Sumber Pelindung: *Social Bonding* dan *Social Bridging*

Modal sosial (*social capital*) pesantren adalah seperangkat nilai, norma yang dipercaya, diyakini, dan dipraktikkan warga pesantren yang berfungsi merawat rasa memiliki dan keterpautan dengan pesantrennya (*social bonding*). Namun pada saat yang sama, modal sosial tersebut juga diberdayagunakan dalam mendefinisikan hubungannya dengan komunitas lain yang berbeda (*social bridging*). Dengan memanfaatkan modal sosial ini warga komunitas pesantren mampu bertahan dan bahkan berkembang di tengah pergulatannya menghadapi berbagai goncangan yang terjadi di lingkungan sosial, politik dan keagamaan, goncangan mana dipersepsikan sebagai ancaman terhadap eksistensi pesantren itu sendiri. Dan dengan modal sosial yang sama, komunitas pesantren berlindung dan bertahan terhadap ancaman radikalisme dan ekstremisme kekerasan.

Nilai-nilai pengikat dan penghubung ini bersifat khas pesantren dan tidak muncul begitu saja. Ia telah ditempa oleh proses panjang pengalaman dan praktik-praktik yang dijalankan pesantren sejak periode pendirian, pertumbuhan, hingga selama masa-masa perkembangannya. Salah satu unsur

utama yang menjadi sumber pembentukan nilai-nilai pengikat ini adalah penerimaan, penyerapan, dan keterikatan pesantren dengan pandangan teologi dan sosial-keagamaan yang berkembang di luar dirinya. Pandangan teologi dan keyakinan sosial keagamaan tersebut pada gilirannya mewarnai corak budaya pesantren yang dirawat dan dipertahankan oleh komunitasnya. Warga pesantren kemudian menjadikannya sebagai sebuah identitas bersama, yang berfungsi menempa solidaritas, rasa memiliki, keterpautan jiwa mereka dengan pesantrennya. Namun pada saat yang sama, nilai-nilai itu pula yang membentuk cara mereka memaknai keterhubunganya dengan kelompok identitas yang berbeda, disamping keterkaitannya secara vertikal dengan struktur pemerintah (*social linking*).

Menggunakan lensa *zoom out* pesantren dalam skala besar terikat dengan nilai-nilai keislamaan yang sama, katakanlah di bawah payung teologi Sunni. Tapi dengan lensa *zoom in* akan tampak kekhususan modal sosial masing-masing pesantren sesuai dengan kekhasan karakteristiknya, meskipun selalu ada kemungkinan tumpang-tindih antara nilai-nilai pengikat yang ada. Studi ini menemukan modal sosial pesantren tradisional yang menonjol adalah eksistensi kiyai dan kitab kuning. Karakteristik ini mengemuka tidak saja di kalangan pesantren-pesantren yang berafiliasi dengan NU di Pulau Jawa, tapi juga di kalangan dayah-dayah di Aceh. Sementara itu, modal sosial pesantren reformis lebih bervariasi. Pondok-pondok Gontor dan afiliasinya memanfaatkan modal sosial berupa sebuah sistem nilai pondok pesantren yang diabstraksikan dalam "Panca Jiwa" (keikhlasan, kesederhanaan, ukhuwah Islamiyah, kemandirian, dan kebebasan). Panca Jiwa ini telah menjadi tradisi (*sunnah*) di Pondok Gontor dan afiliasinya. Nilai-nilai ini pada mulanya bersifat eklektik, disintesakan dari berbagai pandangan dan nilai yang dianggap ideal, namun dari waktu ke waktu telah menjelma menjadi sesuatu yang khas (*genuine*) Pondok Gontor.

Pondok-pondok pesantren modernis seperti Muhammadiyah dan Persis, memiliki modal sosial yang tampaknya tidak sekental dan se-*genuine* modal sosial kedua jenis pondok di atas. Namun demikian, keterikatan mereka dengan pandangan keagamaan puritanistik khas Muhammadiyah dan Persis menjadi modal sosial mereka. Terakhir, pesantren-pesantren Salafi adalah di antara yang paling muda usianya di Indonesia sejauh menyangkut praktik kepesantrenan. Berbeda dengan modal sosial di pesantren modernis Muhammadiyah dan Persis, pesantren bercorak Salafi ditentukan oleh absorsi mereka terhadap teologi Wahhabi dan Salafi yang dominan di Saudi. Woodward, dkk (2010) menilai puritanisme Muhammadiyah, meski asalnya diinsipirasi oleh ajaran Wahhabi, telah mengalami domestifikasi (penjinakan) dengan kultur Indonesia. Namun, pesantren Salafi berbeda. Sejauh pengamatan dewasa ini pesantren Salafi masih berusaha terikat dan loyal dengan aliran Wahhabi atau Salafi yang dipraktikkan di Saudi. Jelasnya, dibandingkan dengan pesantren-pesantren tradisional dan modernis, pesantren Salafi di antara yang paling jauh keterhubungannya dengan pandangan teologis dan budaya keislaman yang dominan di Indonesia selama ini, yaitu *Ahlussunnah wal Jama'ah* (Aswaja) *ala* Indonesia.

B. Pesantren Tradisional: Kiyai dan Kitab Kuning

Para ahli pesantren (Dhofier, 1994; Prasojo, 1978; Arifin, 1993; Mastuhu, 1994) menyebut di antara ciri-ciri pesantren, selain eksistensi santri, masjid, dan pondok-pondok (asrama), adalah sentralnya sosok kiyai dan kitab-kitab kuning. Gambaran seperti itu masih banyak kita temukan terutama di kalangan pesantren tradisional. Dibandingkan pesantren-pesantren tipe lainnya, pesantren tradisional (NU, Aswaja) adalah yang paling sadar menjadikan kiyai dan kitab kuning sebagai faktor-faktor pelindung utama pesantren dari radikalisme keagamaan. Di pesantren-pesantren bercorak tradisional eksistensi kiyai

karismatik tidak bisa dipisahkan dari kitab kuning. Alasannya karena dalam ukuran pesantren seseorang hanya dapat menyandang predikat kiyai setelah mendemonstrasikan kemahirannya dalam membaca kitab kuning. Kemampuan kiyai menguasai kitab kuning tidak saja menjadi patokan tingkat keulamaannya, tapi juga kharisma, sebuah persona yang terpancar dari apa yang oleh dunia pesantren disebut dengan "*barakah* kyai" (Bruinessen, 1994; Dhofier, 1998; Madjid, 1999; Lukens-Bull, 1997; Woodward, 2010). Dunia pesantren tradisional dikenal menganut sebuah etika hormat dan taat kepada kiyai. Sikap hormat dan taat ini diyakini akan membawa kepada kebaikan dan kemaslahatan hidup di dunia dan di akhirat (Madjid, 1999; Bruinessen, 2004; Woodward, 2010, hal. 34).

Zaman boleh berubah, tapi seorang kiyai kharismatik masih terus berperan mengkonstruksi identitas masyarakat Muslim di tengah terpaan perubahan globalisasi (Lukens-Bull, 1997; Fauzi, 2012). Bagi komunitas pesantren tradisional kiyai adalah teladan nilai-nilai keagamaan, akhlak, dan perilaku ideal keislaman. Bahkan keteladanan itu pun meluas ke ranah sosial-politik. "*Ahlussunnah kan gitu*. *Ikut* kiyai. Kiyai kemana *ya ikut*, PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) *ya ikut aja*. Jamannya dulu Gus Dur *ya ikut* Gus Dur *kan gitu*…," jelas Nyai Maftuhah Minan, Pengasuh PP Tahfizul Qur'an, Pati, Jawa Tengah.[1] Cukup banyak studi yang menunjukkan besarnya pengaruh kepemimpinan kiyai dalam kehidupan sosial politik di Indonesia, terutama di wilayah-wilayah pedesaan (Turmudi, 2006; Dhofier, 1998; Lukens-Bull, 1997; dan Fauzi; 2102).

Dengan menyebut nama kiyai tertentu, cukup bagi orang pesantren tradisional menjawab bagaimana menyikapi radikalisme keagamaan —yaitu dengan meniru dan menggugu perilaku kiyainya. Kiyai Mustafa Bisri, salah satu contohnya. Sebagai pengasuh Pondok Pesantren (PP) Raudhatut Thalibin, Rembang, Gus Mus (biasa disapa), dikenal luas bukan hanya

sebagai ulama kharismatik, tapi juga budayawan-humanis. Bagi para pengasuh PP Raudhatut Thalibin, sosok Gus Mus merupakan jaminan kelentingan (resiliensi) pesantren terhadap paham-paham keagamaan garis keras atau radikal. Kiyai Makin, Pengasuh PP Roudhatut Thalibin, Rembang, menegaskan hal itu, "Adalah kita melihat figur Mbah Mus sebagai contoh yang paling ideal bagi santri-santri sini. Sehingga santri sini dibekali untuk tidak berbuat anarkis terhadap orang lain yang tidak seide dengan kami."[2]

Perilaku keseharian kiyai pesantren tradisional adalah manifestasi dari nilai-nilai yang terkandung dalam kitab kuning. Kiyai dipandang sebagai pengejawantahan ideal ajaran kitab kuning yang pada dasarnya merupakan rujukan normatif tekstual Teologi Aswaja. Norma-norma Aswaja sebagaimana dikenal terbentuk dari Fiqih Syafi'iyyah, Aqidah Asy'ariyah, dan etika Tasawuf al-Ghazali (Bruinessen, 2004).[3] Di mata warga komunitas pesantren tradisional, kitab kuning dapat memberikan jawaban terhadap berbagai masalah moral-keagamaan di tengah dunia yang berubah. Mereka meyakini bahwa kitab kuning meskipun disusun oleh ulama-ulama salaf (klasik), masih relevan digunakan di zaman modern ini. Simak jawaban pengasuh pesantren, guru-guru, dan santri pesantren tradisional di Jawa Timur dan Aceh, yang mengungkapkan kepercayaan mereka terhadap kehandalan kitab kuning sebagai modal resiliensi pesantren:

> "… ada, manteq, filsafat ilmu, filsafat Islam, itu ada. Tetep diajarkan. *Yah* untuk mahasiswa, jangankan filsafat, teori-teori '*Yai* (Kiyai) menyebut Komunis' ajarkan gak papa. Karl Max misalnya, *gak* takut. Karena benteng untuk Ahlussunnah-nya sudah mulai *ibtida'* (tingkat dasar) sampai *ulya* (tingkat tinggi) itu" (KH. Dr. Musyaffa', Pengasuh PP al-Salafiyah al-Fitrah, Surabaya).[4]

> "Jadi untuk mengajar di dayah ini, para ustad harus mampu mengajar kitab *turats* (khazanah klasik, sic), kita punya kurikulum sendiri. Yang kemudian diajarkan sesuai dengan jenjang kelas para santri. Contohnya kelas satu untuk Fiqih itu digunakan Kitab *Matan Takrib* (*Ibadah, Muamalat, Munakahat, Jinayat*) kemudian pengembangan dari kitab ini yaitu Kitab *Bajuri*. Dalam kitab ini penjelasan masalahnya masih sama ditambah persoalan *Siyasah* (perpolitikan). Intinya di dayah ini tetap merujuk kepada kitab-kitab klasik itu. Jadi menurut saya di lembaga ini untuk masuknya paham negatif itu tidak ada, karena tenaga pengajar yang mengabdi di sini benar-benar kita seleksi dengan baik" (Ust Aria, pengajar di Dayah Mahyal Ulum Al-'Aziziyah, Aceh Besar).[5]

> "Karena seluruh dayah di Aceh mengajarkan paham Syafi'iyyah dan tidak diajarkan suka membid'ahkan dan mengkafirkan. Di dayah juga tidak ada pelajaran kekerasan dan bom bunuh diri. Apalagi, kitab-kitab di dayah itu sesuai dengan kebutuhan masyarakat Aceh. Lewat kitab kitab yang kami pelajari sudah cukup untuk melawan radikalisme dan terorisme" (Rahmi Yati, Santriwati di Dayah Darul Muta'allimin, Aceh Barat).[6]

Selain melalui keteladanan dan kitab kuning, seorang kiyai menjalankan fungsi perekatnya melalui praktik ritual-ritual keislaman tradisional. Ritual-ritual ini diyakini sebagai pembeda budaya keislaman Aswaja dengan yang non-Aswaja, atau budaya NU dengan yang bukan NU. Ciri ini tidak hanya berlaku di Jawa, tapi juga di luar Jawa. Ust Firdaus, Pengasuh Pesantren An-Nahdhah, sebuah pesantren afiliasi NU di Makassar, Sulawesi Selatan, menceritakan bagaimana para pendiri dan kiyai di Pesantren An-Nahdhah sejak dahulu telah melestarikan ritual-ritual keislaman seperti shalat taraweh 23 rakaat, tahlilan, takziyah, maulidan, barzanji, dan ritual-ritual khas NU lainnya. Menurutnya pesantren ini justru didirikan

antara lain untuk mempertahankan dan melestarikan tradisi keagamaan tersebut. Pada gilirannya, praktik-praktik ritual tradisional tersebut telah membentuk semacam resiliensi pesantren dan masyarakat sekitar terhadap penetrasi budaya keagamaan lainnya yang dianggap asing dan dapat mengancam kohesi sosial di antara mereka.[7]

Kyai dengan kitab kuning dan ritual-ritual keagamaannya tidak hanya berfungsi merawat dan memperkuat identitas internal komunitas pesantren tradisional tapi juga membangun jembatan sosial (*social bridging*) dengan komunitas non-Muslim. Di beberapa pesantren tradisional di Jawa keterhubungan pesantren tradisional dengan komunitas non-Muslim melampaui konsep yang dikenal dengan toleransi pasif, atau sekadar tidak saling mengganggu, kepada suatu sikap menghormati perbedaan (*esteem*) (Raz, 1988, hal. 155-175). Jembatan sosial yang kuat dengan non-Muslim terbangun karena kiyai dan warga pesantrennya mengamalkan nilai resiprositas atau *take and give*, dimana komunitas pesantren tidak hanya menerima tapi juga memberi apa yang dimilikinya kepada non-Muslim, begitu pula sebaliknya. Di PP Raudatut Thalibin, Rembang, kiyai memanfaatkan modal sosial ritual "*Manaqiban*" guna menciptakan dan merawat relasi yang kohesif antara warga pesantren dengan warga Kristen dan Etnis Tianghoa.

> "*Alhamdulillah* santri sini dengan Etnis Tionghoa itu hubungannya baik, biasa. Dengan orang-orang Katholik, bahkan tetangga sebelah itu orang-orang Katholik. Kiainya itu, kiainya Katholik...Tapi sudah meninggal itu. Dulu baik sekali hubungannya dengan sini. Bahkan ketika *nuwun sewu*, si istri itu nyalon, pernah nyaleg (calon legislatif, sic) Golkar (Golongan Karya). Istrinya. Dia *ngundang* santri untuk *Manaqiban*...Dan di situ *kan* punya pohon mangga, itu setiap panen *ya* dikirimi. Mbah Mus (KH Mustafa Bisri, *sic*) sendiri memberi contoh hubungan dengan Etnis

Tionghoa dan itu berbuah kepada santrinya. Ada dokter Tionghoa itu, santri sini kalo berobat itu gratis."[8]

Pembangunan jembatan sosial di pesantren tradisional memang tergantung kepada sosok kiyai karismatik. Di beberapa tempat *social bridging* dengan identitas yang berbeda tampak lebih kental daripada di tempat yang lain. Bahkan untuk kasus tertentu peran ini mengarah kepada melindungi eksistensi kelompok minoritas. Seorang kiyai pada tingkat tertentu tidak saja berhubungan baik dengan kelompok minoritas, tapi juga membela hak-hak mereka. KH Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, mengisahkan tentang peran ayahnya, pendiri pesantren An-Nizhomiyah, dalam melindungi hak-hak dan kebebasan beragama seseorang yang dianggap sesat oleh MUI dan masyarakat awam. Menurutnya, Abah, panggilan kepada sang kiyai, sering melakukan hal itu. Salah satunya, ketika Abah membela hak-hak Kiyai Juned, seorang pengasuh sebuah pesantren di Cimanuk. Kiyai Juned ini dicap sesat oleh MUI dan tokoh-tokoh ulama lain yang berpengaruh di Banten karena dianggap tidak lagi menjalankan syari'ah. Namun Abah terus membelanya seumur hidupnya hingga beliau wafat. Sepeninggal sang Abah, Kiyai Juned dipanggil kembali oleh ulama-ulama di Banten yang menganggapnya telah murtad dari Islam. Dia diminta untuk bertobat dengan mengulang ucapan *syahadat*. Meskipun belum selevel almarhum Abah, sang putra, KH Agus Khatibul Umam, berusaha menjalankan peran sebagai penghubung sosial dengan non-Muslim, khususnya dengan komunitas Katholik, walaupun dengan resiko menerima resistensi dari lingkungan sekitar.[9]

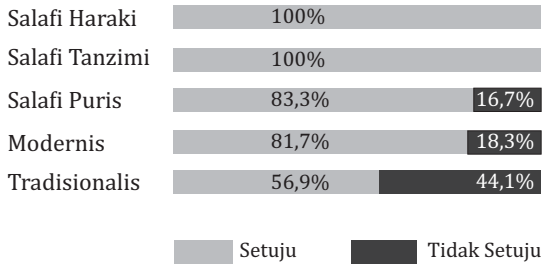
Mungkin karena memikirkan resistensi masyarakat sekitar, tidak sedikit kiyai dan pengasuh pesantren tradisional memaknai *social bridging* dengan non-Muslim sebatas berhubungan baik (*tasamuh*) dalam pergaulan sosial dan tidak saling mengganggu. Mereka umumnya menganggap

berinteraksi dengan non-Muslim bukan masalah sepanjang tetap mengindahkan batasan-batasan. Salah satu batasan yang acap ditonjolkan adalah menjaga akidah Islam. Bergaul dengan non-Muslim tidak dilarang sepanjang tidak mencampur-adukkan pergaulan dengan keyakinan (akidah). Misalnya dengan mengakui kebenaran agama lain atau mengucapkan selamat natal kepada umat Kristen. Di Aceh, batasannya lebih ketat lagi, dimana mereka meminta non-Muslim untuk dapat menyesuaikan cara berbusana dengan etika berbusana Muslim yang dipraktikkan di Aceh.[10]

Terkait dengan mengucapkan selamat natal kepada umat Kristen, persepsi narasumber berdasarkan tipologi pesantren memperlihatkan bahwa mengucapkan selamat natal kepada umat Kristen menjadi masalah hampir di semua tipologi pesantren terutama di pesantren Salafi (*jihadi* dan *haraki*), Salafi *Puris*, modernis dan hampir separuh pesantren tradisionalis. Data grafik di bawah ini menunjukkan bahwa paling tidak setuju seorang muslim mengucapkan selamat natal kepada temannya yang beragama kristen adalah tipologi pesantren Salafi *Haraki*, dan Salafi *Tanzimi* masing-masing dengan persetujuan 100%, sementara Salafi Puris 83,3%, modernis 81,7% dan tradisionalis 56,9%. Lihat grafik di bawah ini.

Grafik 7.

Korelasi antara Tipologi Pesantren dengan Persetujuan Seorang Muslim Tidak Boleh Mengucapkan Selamat Natal



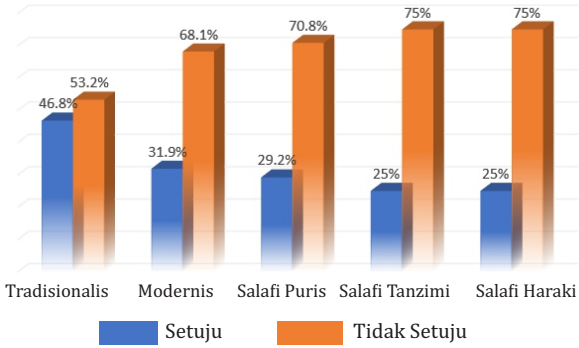
Toleransi terhadap non-Muslim seperti digambarkan di atas sejalan dengan hasil studi yang dilakukan oleh Jeremy Menchik (2015, hal. 154) terhadap para pengurus Ormas NU, Muhammadiyah dan Persis. Menurut Menchik 82% pengurus ormas-ormas di atas mengaku tidak keberatan bertetangga dengan non-Muslim. Angka 82% untuk hidup berdampingan secara damai bagi masyarakat yang komunalistik seperti Indonesia cukup besar, menunjukkan kecenderungan positif. Di beberapa negara demokrasi liberal angka "toleransi koeksistensi" sedikit di atas Indonesia: AS (87%), Inggris (86%), Belanda (86%), dan Swedia (85%) (2015, hal. 154). Para ahli toleransi seperti Rawls (1987, hal. 11) dan Fletcher (1996), berpendapat bahwa masyarakat yang berbeda latar belakang agama, ras dan etnisitas umumnya dapat menerapkan "toleransi koeksistensi". Hal itu dimungkinkan karena konsep koeksistensi mengandaikan relasi sosial yang bersifat horizontal. Namun masyarakat yang sama tidak selalu mampu mempertahankan koeksistensinya manakala relasi sosial berubah menjadi vertikal alias hubungan atas-bawah antara mayoritas (atas) dan minoritas (bawah).

Tidak stabilnya toleransi koeksistensi juga ditemukan pada persepsi warga pesantren pada umumnya. Ketika ditanya mengenai isu pendirian rumah ibadah non-Muslim di wilayah Muslim sikap mereka umumnya menunjukkan keberatan, meski tidak selalu berarti pemaksaan. Begitu pula terkait dengan minoritas Syi'ah dan Ahmadiyah, umumnya para pengasuh pesantren tradisional yang diteliti tidak dapat menerimanya. Meskipun persentase pesantren tradisional lebih baik ketimbang tipologi pesantren lainnya dalam hal toleransi kepada Syi'ah dan Ahmadiyah, sikap mereka secara umum lebih banyak yang negatif (Lihat Grafik di bawah). Menurut Jeremy Menchik sikap seperti ini disebabkan oleh kuatnya keinginan komunitas merawat identitas keagamaannya ketika dihadapkan dengan teologi yang bertentangan. Kehadiran aliran keagamaan Syiah dan

Ahmadiyah yang dinilai bertentangan dengan ortodoksi dianggap dapat mengancam kohesi di kalangan komunitas pesantren tradisional (Menchik, 2016).

Grafik 8.

Korelasi antara Tipologi Pesantren dengan Persepsi Responden terhadap Pemenuhan Hak-hak Beragama bagi Ahmadiyah dan Syiah



Tantangan bagi pesantren-pesantren tradisional ke depan adalah bagaimana kepemimpinan kiyai mampu menyeimbangkan antara fungsi *social bonding* dengan fungsi *social bridging*. Ini bukan semata-mata tanggungjawab personal kiyai melainkan juga tanggungjawab kolektif para kiyai di level Ormas NU (*jam'iyyah*). Pesantren tradisional meskipun secara budaya terikat dengan NU, secara politik relatif independen. Jadi NU tidak selalu bisa mengintervensi pilihan sikap dan kebijakan politik komunitas pesantren. Namun demikian, mekanisme sosial di NU dapat menfasilitasi para kiyai pesantren untuk mengangkat masalah ini sebagai sebuah diskursus sosial-politik peran kiyai di level kebangsaan. Selain itu, institusi pemerintah juga dapat meningkatkan perannya dalam memperkuat fungsi *social bridging* kiyai melalui bentuk pelibatan mereka di program-program pembangunan kerukunan beragama. Strategi ini sesungguhnya telah dijalankan oleh Kementerian Agama (Kemenag RI) salah satunya melalui Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB),

sebuah mekanisme sosial yang mempertemukan berbagai komunitas agama yang beragam. Namun peran ini perlu terus dioptimalkan guna semakin memperkuat ikatan-ikatan kebangsaan di kalangan umat beragama.

C. "Panca Jiwa", Nilai Perekat di Pondok Modern Gontor

Sebagai bagian dari pergumulannya dengan berbagai masalah sosial-keagamaan dan sosial-politik di Indonesia, selama awal-awal abad ke-20, tiga pendiri Pondok Modern Gontor, KH Ahmad Sahal, KH Imam Zarkasyi, dan KH Zainuddin Fannani, yang dikenal dengan Trimurti (Tiga Serangkai), merumuskan nilai-nilai dasar yang menjiwai Pondok Modern Gontor (PMG). Nilai-nilai tersebut mengkristal menjadi 5 nilai atau yang biasa disebut Panca Jiwa: Keikhlasan, Kesederhanaan, Ukhuwah Islamiyah, Kebebasan, dan Kemandirian/Berdikari. Dalam pergulatan panjangnya pesantren yang di Tahun 2020 telah berusia 94 tahun ini menyadari bahwa mereka dapat mengandalkan "Panca Jiwa" ini sebagai faktor pelindung pesantren dari radikalisme dan ekstremisme kekerasan.

"Panca Jiwa" merupakan nilai-nilai perekat warga pesantren Gontor (istilah Pesantren Gontor selanjutnya akan dipertukarkan dengan Pondok Gontor, Gontor, atau PMG)[11] dengan almamaternya bahkan setelah mereka sekian lama meninggalkan kampusnya. Panca Jiwa juga diterapkan oleh puluhan Cabang Gontor dan ratusan pesantren alumni Gontor yang tersebar di berbagai daerah. Hingga kini sedikitnya 360-an pondok alumni Gontor telah didirikan di seantero Indonesia. Pondok-pondok alumni tersebut mengembangkan diri dengan melahirkan cabang-cabang sehingga sistem pendidikan Pondok Gontor menyebarluas dan beranak-pinak. Di antara pondok alumni yang telah punya nama: Pesantren Darunnajah, Ulujami, Jakarta Selatan; Pesantren Darul Qolam, Gintung, Balaraja, Banten; Pesantren Pabelan, Muntilan, Jawa Tengah; dan Pesantren Al-Amin, Perinduan, Madura. Sedangkan pondok alumni yang relatif baru, namun berkembang pesat,

termasuk yang menjadi sasaran penelitian ini: Pondok Modern Tazakka, Batang, Jawa Tengah; dan Pesantren Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalimantan Selatan. Bagi warga pesantren-pesantren ini, "Panca Jiwa" telah berhasil menjadi kesadaran kolektif dan pengikat mereka dengan komunitasnya. Nilai-nilai ini telah ditanamkan melalui berbagai strategi dan media pembelajaran yang sengaja dirancang dan dikembangkan sedemikian rupa oleh para pengasuh pesantren ini sejak awal berdiri hingga kini. Di bawah ini beberapa pengakuan warga pesantren alumni Gontor mengenai Panca Jiwa sebagai faktor pengikat identitas mereka dan karenanya menjadi sumber ketahanan terhadap radikalisme dan esktremisme kekerasan:

> "Nah itu salah satu bahwa kalo bicara tentang ketahanan pesantren itu ada hal-hal yang sifatnya itu *atssawabit* (hal-hal yang tetap, *sic*). Tetap ya. Ada yang *almughayyiroh* (hal-hal yang berubah, sic). Nah yang *atssawabit* itu tadi Panca Jiwa. Ada keikhlasan, kesederhanaan, ada kemandirian, ada *ukhuwah islamiyah*, kebebasan" (Ust Muhammad Bisri dan Ust Ferry Hidayat, staff pengajar Pondok Modern Tazakka, Batang, Jawa Tengah).[12]

> "Kalau pesannya Pak Kiai Rifai (Pendiri PP Darul Qolam, Gintung), kamu boleh jadi apa saja. Tapi jangan lupa kalau kamu itu Santri. Kamu mau jadi apa saja silahkan. Tapi jangan lupa kamu itu Santri. Mau jadi Insinyur kek mau jadi kepala pemerintahan kek mau jadi karyawan kek mau bikin perusahaan kek ataupun presiden atau mau jadi apa saja yang penting jangan lupa meninggalkan kesantriannya. Kesantrian maksudnya artinya adalah punya nilai. Yaitu nilai Pondok Modern Panca jiwa. Ada falsafahnya ini. Jangan lupain itu" (KH. Oddi Rosyihuddin, Pengasuh PP Daar El Qolam, Gintung, Balaraja, Banten).[13]

> Nilai dasar harus dimiliki semua baik santri maupun alumni. *Kesatu*, keikhlasan; *kedua*, kesederhanaan;

ketiga, Ukhwah Islamiyah; *keempat*, kemandirian; *kelima*, kebebasaan" (Ust Nur Ali, Pengajar PP Darunnajah 9, Tangerang Selatan).[14]

Nila-nilai pengikat komunitas Pondok Gontor di atas pada dasarnya bukanlah *genuine* Pesantren Gontor. Malahan pesantren-pesantran tradisional telah lama menganut nilai-nilai tersebut, terutama "keikhlasan" dan "kesederhanaan". Begitu pula dengan nilai "persaudaraan sesama Muslim" dan nilai "berdikari", keduanya sesungguhnya telah dikenal di kalangan pesantren tradisional (Wahid, 1999, hal. 140-141; Arifin, 1993, hal. 48; Solichin, 2012, hal. 65-66). Fakta ini tidak dipungkiri oleh para pendiri Pondok Gontor dan malahan mengonfirmasi bahwa nilai-nilai itu diserap dari jiwa pondok pesantren di Indonesia.[15] Namun demikian, pendiri Pondok Gontor mengkontekstualisasi nilai-nilai tersebut dengan visi dan misi Pondok Gontor dalam memperjuangkan sebuah pendidikan Islam yang modern namun berjiwa pondok. Konsekuensinya strategi tersebut melahirkan sintesa-sintesa antara nilai tradisional pondok dengan nilai kemodernan dalam berbagai manifestasi fisik maupun non-fisik: penampilan gedung-gedung, organisasi dan manajemen, termasuk manajemen berbagai usaha bisnis, pola disiplin sehari-hari, dan bahkan cara berpakaian (berjas, berdasi, dan berkopiah). Mungkin sekilas terkesan paradoks antara jiwa kesederhanaan dengan penampilan gedung-gedung sekolah dan asrama yang mentereng di banyak kampus pesantren Gontor. Fakta itu bukan menunjukkan paradoks, melainkan cerminan dari konsep nilai kesederhanaan yang dimaknai secara khas; "Sederhana bukan berarti miskin, tapi sederhana adalah terpenuhinya kebutuhan, namun tidak berlebihan."[16] Dengan nilai keikhlasan, kesederhanaan, dan kemandirian tersebut, Pondok Gontor telah memiliki aset ekonomi yang sangat besar untuk ukuran pondok pesantren, mungkin yang paling besar di Indonesia (Abubakar, 2005, hal. 230).

Dari lima nilai pengikat komunitas Pondok Gontor tersebut mungkin nilai kebebasan yang paling khas Pondok Gontor setidaknya dibandingkan dengan nilai-nilai di pondok-pondok tradisional. Nilai kebebasan sendiri mungkin yang paling kuat menggemakan perspektif modernitas. Karena itu pula nilai kebebasan dimasukkan dalam Motto Pondok Gontor yang mengabstrasikan model ideal kepribadian warga komunitas: "berbadan sehat", "berbudi pekerti luhur", "berwawasan luas", dan "berpikir bebas". Dalam dokumen sejarah Pondok Gontor, "berpikir bebas" didefinisikan sebagai "berpikir secara jujur, tidak terpasung oleh *vested interest*, objektif, dan non-partisan."[17] Motto Pondok "berwawasan luas" berfungsi mendefinisikan berpikir bebas, agar hasilnya menjadi lebih obyektif, komprehensif dan komparatif. Dalam ranah sosial-politik berpikir bebas diwujudkan dalam sikap politik yang non-partisan. Motto "Gontor berdiri di Atas dan untuk Semua Golongan" mencerminkan pendirian ini. Nilai ini pada gilirannya memperkuat nilai lain, yaitu "ukhuwwah Islamiyyah", persaudaraan sesama Muslim tanpa mengenal aliran atau mazhab fikih.

Tingginya ketegangan dan bahkan polarisasi dalam masyarakat Islam di awal abad ke-20 melatari proses pendirian Pesantren Gontor. Situasi konflik ini melibatkan terutama para pengikut Ormas tradisionalis NU dan para aktivis gerakan Muhammadiyah yang mengusung ide pembaharuan dalam kehidupan masyarakat Islam. Tampil membawa semangat persatuan di kalangan umat, para pendiri Pondok Gontor mencoba keluar dari jebakan fanatisme kelompok kala itu dan menawarkan sebuah ide segar, yaitu bersikap merangkul dan merekatkan. Nilai-nilai tersebut berfungsi ganda, menjadi perekat (*bonding*) di kalangan warga internal Pondok Gontor sendiri, sekaligus penghubung (*bridging*) antara Pondok Gontor dengan komunitas Muslim lainnya, khususnya dari kalangan NU dan Muhammadiyah. Kesadaran sebagai perekat umat ini dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari warga

Pondok Gontor di almamaternya. Sikap ini juga diikuti di berbagai pondok cabang dan pondok alumninya. Pimpinan Pondok Gontor mengungkapkan keberhasilan konsep "*social bridging*" di antara kelompok Muslim yang berbeda:

> "Kita dekat semua. Pak Hasan (pimpinan Pesantren Gontor sekarang) adalah NU. Itu alumni Gontor. Din Syamsuddin, Muhammadiyah, alumni Gontor. Jadi, alumni Gontor mau ikut kemana itu terserah. Tapi selama di pondok itu tidak boleh. Inilah yang menjadi salah satu fenomena di kalangan alumni itu. Alumni satu dengan alumni yang lain saat ketemu itu sudah jadi satu."[18]

Dalam perkembangannya, Pesantren Gontor melahirkan alumni-alumni yang berkiprah sebagai penggerak dan pemimpin di ormas-ormas Islam yang eksis di Indonesia, terutama NU dan Muhamamadiyah. Pada awal tahun 2000-an kedua Ormas Islam terbesar di Indonesia itu dipimpin oleh dua alumni Gontor. NU dipimpin oleh KH. Hasyim Muzadi sedangkan Muhammadiyah dipimpin oleh Prof. Din Syamsuddin. Kedua lembaga keagamaan tersebut dikenal sebagai pengusung utama moderasi keislaman di Indonesia. Modal sosial yang ditanamkan di Pondok Gontor kepada para santrinya pada gilirannya menjadi semacam panduan normatif buat mereka untuk berkiprah di tengah masyarakat. Dapat dikatakan bahwa modal sosial tersebut ikut berkontribusi dalam pembangunan modal sosial di komunitas-komunitas Muslim yang lebih luas.

Para pengelola Pondok Gontor secara sadar menanamkan nilai-nilai tersebut melalui proses pembelajaran di kelas. Dalam pedagogi di Pondok Gontor, penanaman nilai sepertinya lebih diutamakan daripada penguasaan materi pelajaran. Ambil contoh, pelajaran Perbandingan Mazhab Fiqih diberikan di Kelas 4/5 (setara dengan kelas 10/11 di SMA). Literatur yang digunakan adalah Kitab *Bidayatul Mujtahid* karya Ibn Rusyd,

seorang pemikir Mazhab Maliki, hidup di abad ke-12 M di Spanyol. Kitab tersebut diajarkan hanya beberapa bagian saja, dan para santri tidak membacanya secara tuntas sebagaimana umumnya santri-santri pesantren tradisional dalam mempelajari kitab kuning. Di mata beberapa santri Pondok Gontor, kitab tersebut tidak mudah dipahami. "Soalnya susah juga, tebal juga kitabnya, jadinya sulit memahami," keluh Sri Rahma, seorang santriwati Pesantren Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalimantan Selatan.[19] Namun yang menjadi titik tekan di sini bukan penguasaan argumen *fiqih muqaran* (perbandingan) secara detail, melainkan penanaman kesadaran akan esensi keragaman dalam mazhab fiqih. Selain itu, dibacanya literatur Mazhab Maliki tidak lantas menjadikan Pondok Gontor berkiblat kepada Fiqih Maliki. Buktinya dalam hal ritual ibadah, praktik yang umum lebih dekat kepada Mazhab Syafi'i. Sikap ini lagi-lagi mencermikan komitmen pada kohesi sosial di kalangan umat Islam, sebagaimana disampaikan oleh pimpinan salah satu Pondok Alumni Gontor:

> *"Nah* kita disini juga belajar *Bidayatul Mujtahid*, Ibnu Rusyd. *Nah* itu diajarkan pada kelas XI SMA. Fikih-nya itu. *Nah* ini semangat kita untuk toleransi, untuk moderat. *Nah* itu banyak diskusi ketika belajar. Tapi walaupun kita menjunjung perbedaan dengan konsep "*Bidayah*" itu tetapi pondok juga memiliki satu disiplin, satu role juga. Tetap laksanakan ibadah seperti "kaum tua" [*Nahdliyin*], memakai wirid, berwirid panjang jamaah. Kalau dalam kaidahnya adalah *Khilaful 'adah 'adawah* (Kalau kita menyelisihi atau berbeda dengan adat kebiasaan maka akan ada permusuhan), maka akan ada ketidaksingkronan dengan lingkungan" (Ust. Abdullah Husin, Pengasuh PP Darul Hijrah Putri, Afiliasi Gontor, 15 Agustus 2019).[20]

Nilai-nilai perekat umat tidak hanya ditanamkan di kelas, tapi juga di berbagai kegiatan di luar kelas. Karena semua warga pesantren tinggal bersama selama 24 jam, proses edukasi nilai

lebih mudah untuk diterapkan menyeluruh di semua ruang dan waktu yang tersedia: dalam kelas, di luar kelas, di asrama, dalam kegiatan organisasi, kegiatan pramuka, serta kegiatan seni dan olahraga. Pendek kata proses penanaman nilai-nilai tersebut ditopang oleh semacam budaya sekolah (*school culture*). Para pengasuh di Pondok Gontor menyebut pedagogi ini dengan *hidden curriculum*, bahwa "Apa yang dilihat, didengar, dan dirasakan adalah pendidikan."[21] Sebagai ilustrasi, sebuah spanduk bertuliskan "Gontor Berdiri di Atas dan untuk Semua Golongan" dengan huruf-huruf besar dan mencolok dipampangkan di salah satu tembok bangunan di komplek Pondok Gontor Ponorogo. Tentu cara itu dimaksudkan agar para santri selalu membacanya, mengingatnya, dan berkomitmen menjalankannya. "Kalau kita sudah di Gontor ya Gontor saja *lah*, tapi dari saya sendiri latar belakang saya Muhammadiyah dari keluarga. Sebagai santri Gontor untuk perekat umat," demikian ungkapan Ust Agus Budiman, salah seorang pengajar di Pondok Modern Gontor Ponorogo, menunjukkan komitmennya pada motto di atas.[22]

Bebas dari eksklusivisme kelompok juga ditanamkan dalam kebijakan-kebijakan pesantren terkait dengan penggunaan simbol-simbol. Bukan saja esklusivisme mazhab dan aliran yang dilarang, etnosentrisme pun dilarang. Para pengasuh Pondok Gontor menganggap penonjolan simbol-simbol etnis dapat menciptakan kesenjangan dan diskriminasi yang dapat menghambat proses pendidikan selama di pondok dan kelak setelah mereka terjun di masyarakat. Pandangan seperti ini disampaikan oleh Ust. Adib Fuadi Nuriz, salah satu guru di Pondok Modern Gontor, Ponorogo.

> "Anak di sini tidak boleh memakai baju klub olahraga luar seperti Real Madrid itu *nggak* boleh di sini, seperti itu nantinya ada rasis ketika ada kesenjangan sosial antara satu dengan yang lainnya. Maka ada istilah "Gontor di atas dan untuk semua golongan" itu seperti itu saya tidak boleh memakai baju daerah di sini tadi itu

> saya dari Ciamis pakai baju tulisan Ciamis… Saya hanya kumpul dengan orang-orang Ciamis saja itu tidak boleh. Saat itu akan menimbulkan percikan percikan gesekan-gesekan kesenjangan sosial. Ada istilah seperti itu, jadi semuanya setara. Kalau anaknya gak boleh gurunya juga lebih tidak boleh. Anak-anak santri kalau ke Ponorogo harus pakai kemeja, maka ustadz-ustadznya pun keluar pakai kemeja atau baju koko."[23]

Namun demikian, orientasi kebebasan dalam berkiprah di masyarakat bukan tanpa konsekuensi dimana Pesantren Gontor dianggap oleh sebagian kalangan tidak benar-benar berhasil membuktikan kelentingannya terhadap radikalisme. Salah satu indikasinya adalah fenomena Abubakar Ba'asyir, tokoh utama dan panutan kelompok radikal dan jihadis di Indonesia. Karena Ba'asyir pernah mengenyam pendidikan di Pondok Gontor tidak sedikit yang berspekulasi tentang kemungkinan pengaruh pendidikan di Pondok Gontor dengan orientasi radikal Ba'asyir. Selain itu, sepanjang pemberitaan media massa, tidak muncul pernyataan tegas dari pimpinan Pondok Gontor yang mengecam atau setidaknya menyalahkan tindakan Ba'asyir dengan ideologi radikalnya. Menyikapi persepsi dan spekulasi di atas pimpinan Gontor menolak bertanggungjawab atas radikalisme Ba'asyir. Mereka juga tidak risau dengan pandangan miring sebagian kalangan tentang ketidaktegasan Gontor menyikapi fenomena radikalisme Ba'asyir. Pimpinan Gontor memandang Ba'asyir menjadi radikal bukan karena hasil pendidikan Gontor, melainkan karena pengaruh lingkungan pergaulannya setelah menjadi alumni. Alumni Gontor yang lain, seperti budayawan Emha Ainun Najib, tampaknya lebih dianggap menampilkan profil ideal jebolan Gontor. Setidaknya ini makna yang dapat dibaca dari pernyataan pengasuh Pesantren Gontor di bawah ini:

> "Abu Bakar Ba'asyir itu Gontor, tapi Gontor bukan Abubakar Ba'asyir. Itu karena setelah dari Gontor mereka kemana, tetapi alumni dari Gontor mereka

> selalu menanamkan apa yang dilakukan gurunya di sini, tentang kesungguhan, tentang ideologi itu tetap ada, sampai Cak Nun (Emha Ainun Najib) saat ke Gontor sebelum beliau menikah bilang, saya seperti ini karena Gontor, karena dulu diajari dengan kedisiplinan dan keagamaan, nilai nilai keluhuran."[24]

Penekanan pendidikan melalui contoh dan praktik juga diterapkan dalam penanaman nilai-nilai kebangsaan. Di Pondok Gontor sendiri, mata pelajaran Pendidikan Kewarganegaraan (PKn) tidak diajarkan, namun di beberapa Pondok Alumni diajarkan, sejauh pondok tersebut mengikuti kurikulum nasional.[25] Namun demikian, kesadaran kebangsaan ditanamkan melalui berbagai kegiatan seremonial dan simbolik, seperti upacara bendera, menyanyikan lagu Indonesia Raya, dan pementasan tari-tari daerah yang rutin diselenggarakan. Santri dari suku tertentu diminta mementaskan kesenian suku lain; santri dari Bengkulu mementaskan Reog Ponorogo, sedangkan santri dari Jakarta menarikan Tari Kecak dari Bali. Selain itu, rasa kebangsaan juga ditanamkan melalui kegiatan Pramuka yang merupakan ekstrakurikuler wajib diikuti semua santri. Seorang guru di Pondok Gontor mengakui bahwa secara teoritis santri Gontor tidak dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan kewarganegaraan, namun secara praktis mereka menghayati rasa kebangsaan melalui praktik-praktik tersebut.[26] Rasa kebangsaan yang ditanamkan di sini termasuk menghargai kebhinekaan suku bangsa, mengapresiasi keragaman budaya, serta menghayati makna persatuan bangsa, dan harga diri sebagai sebuah bangsa besar yang berdaulat.

Berbeda dengan nilai penghubung sosial antara suku yang berbeda, relasi dengan non-Muslim kurang ditekankan dalam praktik dan pengalaman sehari-hari. Namun demikian, Pondok Gontor menyiapkan para santrinya dengan kerangka berpikir tentang keragaman agama-agama. Kebijakan memperkenalkan wawasan perbandingan agama sekaligus mencerminkan

komitmen untuk menjalankan motto "berwawasan luas". Pelajaran tersebut diberikan di Kelas V atau setingkat Kelas XI di SMA. Literatur yang digunakan adalah *Kitab al-Adyan*, sebuah buku yang disusun dalam Bahasa Arab oleh Mahmud Yunus, seorang tokoh pendidikan Islam asal Sumatera Barat. Buku tersebut memuat informasi mengenai sejarah agama-agama besar secara cukup obyektif, termasuk tentang Konfusionisme. Di mata Ustadz M. Anshari, seorang pengasuh di sebuah Pesantren Alumni Gontor, buku tersebut "Bukan untuk membanding-bandingkan agama ini benar ini tidak, tapi sebagai pengetahuan inilah sejarah umat. Sehingga konteks pengetahuan keagamaan santri sudah terbentuk dalam menghadapi perbedaan."[27]

Pendidikan di Pondok Gontor berdiri di atas nilai-nilai luhur Panca Jiwa pondok. Nilai-nilai tersebut ditanamkan dan dirawat melalui berbagai strategi kelembagaan, pedagogi, kurikulum, dan *hidden curriculum*. Dengan strategi seperti itu, Pondok Gontor telah berhasil mengarahkan para alumninya ke berbagai mazhab keagamaan ataupun orientasi politik yang berbeda, namun tetap menjalin solidaritas. Sebagaimana diakui oleh Woodward (2010, hal. 33) mustahil mengaitkan Pondok Gontor dengan orientasi politik tertentu. Meski demikian, Pondok Gontor dan pondok-pondok alumninya akan terus dihadapkan pada tantangan menjalankan Panca Jiwa secara konsisten. Komitmen menanamkan nilai kebebasan tentunya akan menghasilkan alumni yang bersikap obyektif dan bebas memilih berkiprah dimanapun serta berusaha mempromosikan nilai tersebut dalam masyarakat. Pada saat yang sama komitmen memperluas wawasan akan menghasilkan sosok-sosok yang mencintai ilmu pengetahuan, selalu termotivasi memperluas cakrawala berpikir, serta mempromosikan nilai-nilai tersebut di tengah masyarakat. Kalau proses pendidikan efektif maka idealnya akan menghasilkan pribadi-pribadi yang resilien terhadap ekstremisme dan radikalisme dalam berbagai bentuk

manifestasinya. Dimanapun mereka berkiprah sikap obyektif, ilmiah, jauh dari bias prasangka, non-partisan, mengedepankan persaudaraan, sederhana, tanpa pamrih, dan mandiri akan menjadi faktor-faktor pelindung psikologis dari kemungkinan terlibat apalagi terpapar radikalisme. Pasalnya, sederhana, tendensi untuk menjadi ekstremis dan radikal *by definition* tidak dapat sejalan dengan nilai-nilai yang disebut di atas.

Di tengah percaturan politik nasional yang acap mengusung identitas keagamaan, Pondok Gontor dan pondok-pondok alumninya tidak bisa sepenuhnya steril dari pengaruh dinamika politik yang berlangsung di luar tembok pondok. Kontestasi politik di Pilgub DKI Jakarta (2017) dan Pilpres (2019) dinilai telah menghasilkan dampak sosial-keagamaan berupa polarisasi di tengah umat Islam berdasarkan pilihan politiknya. Bagaimana pengasuh Pondok Gontor sendiri menyikapi isu polarisasi politik yang juga melibatkan alumninya? Seorang guru di Pondok Gontor berusaha menggambarkan bagaimana Pondok secara kelembagaan tetap berkomitmen pada sikap non-partisan di tengah polarisasi umat di satu sisi dan godaan untuk memihak di sisi lain:

> "Gontor tidak pernah menjelaskan seperti itu, karena bikin capek, terserah orang mau bilang apa. Secara lembaga ya, tidak pernah mengarahkan kepada di antara dua atau lebih, sama sekali secara lembaga tidak pernah dari mengarahkan itu… Kalau perpecahan itu bukan hampir, tapi sudah terjadi. Pesantren ini ada boleh menonton televisi, tidak boleh memiliki alat-alat elektronik mereka faham. Yang namanya orang tua ya, kiyai memperlihatkan dirinya sama seperti perjalanan itu kan memberi hati-hati. Sekarang musimnya dingin kalau kamu nanti motoran pakai jaket yang tebal, hampir tidak secara khusus memanggil santri. Kesempatan itu yang tadi memperingatkan banyak angin itu, karena banyak punya kesempatan; dalam

munasabah umpamanya, ada pas ada apel tahunan di awal tahun, ada peringatan, itu nggak-nggak secara khusus."[28]

D. Modal Sosial Pesantren Muhammadiyah dan Persis

Modal sosial dalam artian *sense of community* pesantren-pesantren Muhammadiyah dan Persis (Persatuan Islam) tidak bisa dilepaskan dari keterhubungan mereka dengan identitas bersama yang mengikat masing-masing Ormas Islam tersebut. Berbeda dengan pesantren tradisional dan pesantren model Gontor, pesantren Persis dan Muhammadiyah, tidak didirikan oleh individu-individu, tapi oleh komunitas dan disahkan oleh organisasi induknya masing-masing. Dalam konteks sejarah, pesantren Persis jauh lebih tua dibandingkan pesantren Muhammadiyah. Pesantren Persis yang pertama didirikan di Bandung tahun 1936, dan yang kedua, di Bangil, tahun 1940. Sedangkan Pesantren Muhammadiyah yang pertama didirikan tahun 1975 di Garut, Jawa Barat, dan diberi nama Pesantren Darul Arqam.[29] Pesantren-pesantren Persis dan Muhammadiyah memang didirikan untuk tujuan kaderisisasi para ulama dan muballigh yang akan mendakwahkan Islam di daerah masing-masing sesuai paham kedua ormas tersebut.[30] Menurut Muhbib Abdul Wahab, Sekretaris Lembaga Pengembangan Pesantren (LP2) Pimpinan Pusat Muhammadiyah, hingga tahun 2018 terdapat 325 pesantren yang dikelola Muhammadiyah atau juga disebut *Muhammadiyah Boarding School* (MBS) dan sekitar 100 yang secara kultural berafiliasi ke Muhammadiyah.[31] Sementara itu jumlah pesantren Persis sekitar 230 pesantren, tersebar di berbagai daerah di Indonesia.

Seperti umum diketahui Perserikatan Muhammadiyah didirikan pada 18 November 1912 oleh KH Ahmad Dahlan di Yogyakarta untuk tujuan menyebarkan ajaran Islam yang murni dan memajukan kehidupan sosial dan pendidikan umat Islam atas dasar nilai-nilai al-Qur'an dan Hadits. Sementara itu

Ormas Persatuan Islam (Persis) didirikan di Bandung pada 12 September 1923 oleh sejumlah tokoh Muslim (Wildan, 1997, hal. 7). Persis semakin menunjukkan identitasnya sebagai organisasi yang mengusung misi purifikasi Islam setelah bergabungnya A Hassan, tokoh utama Persis, sekitar tahun 1926 (Khaeruman, 2010, hal. 47-49). Kedua Ormas ini dipengaruhi oleh gerakan pembaruan Islam yang tengah berlangsung di Timur Tengah pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Para tokoh pendiri kedua Ormas tersebut banyak bersentuhan dengan pemikiran para pembaharu, seperti Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, dan Muhammad Abdul Wahhab. Para penganjur di kedua ormas tersebut dikenal mengusung motto "kembali kepada al-Qur'an dan Hadits", sebuah misi yang sejak awal telah membedakan mereka dengan identitas komunitas di pesantren tradisional. Sementara Perserikatan Muhammadiyah memberikan penekanan pada pemajuan kelembagaan pendidikan dan sosial Islam, Ormas Persis tampaknya lebih menfokuskan diri pada penguatan diskursus teologi puritan melalui praktik diskusi dan debat (Federspiel, 2001; Bruinessen, 2004, hal. 10-11; Bachtiar, 2012, hal. 47-48).[32]

Nilai perekat tersebut ditanamkan dan dipelihara di komunitas pesantren Muhammadiyah dan Persis melalui sistem pedagogi dan tentu saja hubungan mereka dengan Ormas induk secara struktural. Bagaimanapun konsolidasi identitas masing-masing Ormas memengaruhi pembangunan identitas pesantrennya. Pada masa-masa awal, di era kemerdekaan hingga awal Orde Baru, pesantren Persis memiliki identitas yang kuat dengan kepemimpinan tokoh-tokoh utamanya di pentas politik dan sosial keagamaan nasional. Seperti yang ditampilkan oleh kiprah Muhammad Natsir dan A Hassan, dua tokoh kunci Persis, dalam memengaruhi diskursus keislaman di ruang publik. Namun di masa kini konsolidasi identitas mulai menurun dengan semakin minimnya kiprah organisasi dan tokoh-tokoh kuncinya yang merepresentasikan identitas Persis

dalam skup nasional. Belakangan antara Persis dan Muhammadiyah tidak terlalu tampak identitas pembeda sehingga memunculkan isu ketidaktegasan identitas di komunitas Persis. Isu identitas ini dapat ditangkap gemanya dalam ungkapan seorang pengajar di Pesantren Persis Bangil di bawah ini:

> "Memang Persis sendiri dalam masalah organisasi *nanggung*, dalam pendidikan juga *nanggung*, tidak menonjol. Milih ke Muhammadiyah karena Muhammadiyah lebih dekat masalah fiqihnya dengan Persis, tapi tidak sama. Cuma dulu itu kalau tidak nikah dengan keturunan Turki, India dan Habaib-habaib itu dianggap tidak *kufu* (setara, *sic*). Habaib itu gelar Allah... Antara irisan Persis dan Muhammadiyah. Muhammadiyah punya mesjid sendiri, Al-Irsyad punya masjid sendiri, tinggal Persis. Sekarang masuk *lah* yang dari India-india yang berbau Syiah, tapi saya wanti wanti pada pengurus yang rata rata murid saya."[33]

Ormas Muhammadiyah sendiri semakin kuat menampilkan kiprah organisasinya di level nasional dan daerah. Hal itu ditandai dengan perkembangan yang pesat dalam berbagai bidang amal usahanya, mulai dari universitas, sekolah, rumah sakit, hingga Lembaga Amil Zakat (LAZ). Meskipun pesantren-pesantren Muhammadiyah telah berdiri sekitar 4 dekade lebih, perhatian Ormas Muhamamadiyah terhadap pemajuan lembaga pesantrennya baru ditunjukkan beberapa tahun terakhir. Salah satunya dengan dibentuknya Lembaga Pengembangan Pesantren (LP2), sebuah organ khusus di PP Muhammadiyah yang diberi mandat memajukan pesantren-pesantren Muhammadiyah. Kiprah organ khusus pesantren ini akan berdampak pada keterikatan pesantren Muhammadiyah dengan organisasi induknya dan karenanya akan berpengaruh pada konsolidasi identitas pesantren ke depannya. Keterikatan dan keterhubungan pesantren Muhamamadiyah dengan Ormas Muhammadiyah memengaruhi kelentingan mereka terhadap

goncangan-goncangan yang dapat mengancam identitas Muhammadiyah, termasuk ancaman radikalisme dan esktremisme kekerasan. Bagaimanapun pesantren-pesantren Muhammadiyah tidak bisa bebas menentukan sikap keagamaan dan politiknya tanpa arahan organisasi induknya. Hal ini juga berlaku dalam menyikapi isu-isu politik dimana pesantren Muhammadiyah menunjukkan loyalitasnya pada arahan pusat. "Dalam hal ini kami mengikuti ke pusat, apalagi kita ini selaku lembaga pesantren sangat tabu untuk menggiring santri ke arah sana, kata pusat kita ini bebas kemanapun, artinya tidak terafiliasi," demikian tegas Ust Ahmad Hidayat, pengajar Darul Arqam, Garut, Jawa Barat, menjelaskan keterikatan pesantrennya dengan Ormas induk.[34]

Keterikatan dan keterhubungan dengan pusat pada sisi lain menuntut pesantren untuk menjaga nama baik ormas induknya, sekaligus menjaga keberterimaan dan citra positif mereka di mata masyarakat. Hubungan organik ini menjadi faktor pelindung bagi pesantren Muhammadiyah terhadap radikalisme meskipun pada tingkat tertentu beberapa individu pengurus pesantren bisa saja sependapat dengan aspirasi dan pemahaman yang dipersepsikan sebagai radikal. Fakta ini dapat ditemukan dalam respon pimpinan Pesantren Al-Ikhlas, pesantren afiliasi Muhammadiyah, di Bima, Nusa Tenggara Barat.

> "Mengkritisi santri dan masyarakat yang terlibat dalam tindakan radikal dan ekstremisme adalah sebagai tugas kita. Seperti yang selalu kami tekankan ketika ada hal semacam itu. Kami menghindari betul-betul. Lebih-lebih untuk menghindari anggapan masyarakat luas terhadap Pondok Pesantren Al-Ihklas Muhammadiyah Bima sendiri. Coba *adek*, perhatikan, ada tidak santri yang menggunakan cadar di sini. Dalam arti bukannya kami tidak paham, tetapi kami lebih membatasi. Kami paham tentang cadar, tetapi setidaknya ada nilai keislaman yang dipraktekkan."[35]

Untuk Pesantren Persis sendiri relasi dengan Pusat ini tidak sama antara Pesantren Persis di Bangil dan Pesantren Persis di Jawa Barat. Menurut Ust Nur Adi Septanto, pengajar di Pesantren Persis Bangil, pesantren Persis di Jawa Barat umumnya lebih berhubungan secara hirarkis dengan Ormas di pusat. Sebaliknya keterkaitan pesantren Persis Bangil dengan Pusat lebih bersifat kultural karena pesantren Persis Bangil di bawah naungan yayasan tersendiri yang tidak berhubungan secara struktural dengan Pusat. Namun beberapa pengajar Pesantren Persis Bangil ada yang menjadi pengurus di Pusat, terutama di Lembaga Hisbat atau Majelis Tarjihnya Persis. Ust Nur Ade Septanto sendiri mengaku pernah 1 tahun menjadi pengurus Cabang Persis di Bangil namun karena minimnya kegiatan membuatnya memutuskan untuk berhenti dari kepengurusan.[36]

Satu hal perlu dicatat terkait proses pembentukan nilai-nilai perekat di pesantren Muhammadiyah. Lembaga Majelis Tarjih PP Muhammadiyah memainkan peran penting dalam pembentukan identitas pesantren Muhammadiyah melalui distribusi himpunan putusan Tarjih ke lembaga-lembaga pesantren. Kepatuhan terhadap putusan Tarjih *urgent* bagi penguatan identitas pesantren Muhammadiyah terlebih untuk pesantren yang baru berdiri, seperti Darul Arqam Serang yang usianya belum genap 10 tahun. Menghadapi berbagai persoalan keagamaan pengasuh pesantren Darul Arqam Serang menjadikan putusan Tarjih sebagai patokan. Seperti diungkapkan oleh salah satu pengasuhnya ketika ditanya bagaimana para pendidik menyampaikan isu radikalisme ke para santrinya. "*Ya* yang ada di Tarjih Muhammadiyah saja. Kita perkuat akidah. Kita kenalkan terkait Imam Samudra, NII, LDII, Wahhabi. Kalo kita tidak informasikan ke anak-anak sejak dini bahaya," ungkap Iip Saepudin, pengasuh Pesantren Darul Arqam Serang.[37] Pentingnya Keputusan Tarjih bagi pembentukan identitas pesantren Muhammadiyah juga diakui oleh Ust Arsyad, Wakil Direktur Pesantren Darul Arqam,

Gombara, Makassar:

> "... Ini yang membedakan kami, yang membedakan kami dengan sekolah yang di luar itu, *ya* kami juga punya pegangan, yaitu Putusan Tarjih Muhammadiyah. Sekalipun dia orang Muhammadiyah atau pro Muhammadiyah membuat fatwa itu tidak boleh jadi pegangan di Muhammadiyah... boleh menjadi itu, tapi tidak boleh menjadi sebagai rujukan, karena yang menjadi rujukan itu adalah Putusan *Tarjih* Muhammadiyah... Kalau sudah ditarjihkan sudah dimusyawarahkan semua ini... Inilah dalil yang shahih, ya inilah baru boleh dikatakan bahwa ini keputusan Muhammadiyah... Tapi kalau saya hanya membacakan sebuah hadits misalnya *innamal a'malu binniyyat*... Nah ini harus, sah ya, tidak salah, tapi tidak boleh dinyatakan bahwa itu adalah Fatwa Muhammadiyah karena tidak bersumber dari ini... Tarjih itu ada keputusan nomor sekian, nomor sekian..."[38]

Dalam hal jembatan sosial, pandangan kemuhammadiyahan ikut mendefinisikan pemahaman pesantren Muhamamdiyah akan hakikat relasi dengan non-Muslim atau penganut keyakinan yang berbeda. Persatuan dalam keragaman bangsa belum sungguh-sungguh diyakini sebagai dasar pengikat hubungan antara warga pesantren dengan non-Muslim. Keragaman sebagai sebuah fakta diterima sebagai hal yang alamiah. Namun, solidaritas yang sesungguhnya harus dibangun atas dasar kesamaan akidah, yaitu Tauhid, bukan kesamaan suku atau bangsa. Meskipun begitu, prinsip Tauhid tidak lalu mendorong permusuhan dengan non-Muslim. Berhubungan sosial dengan mereka tidak dilarang sepanjang tidak melibatkan akidah. Namun sejauh mana prinsip Tauhid mempromosikan suatu hubungan timbal-balik dengan non-Muslim atas dasar kepercayaan pada nilai-nilai bersama tidak terlalu jelas. Muhammadiyah memiliki kepedulian untuk melawan ketidakadilan dalam struktur ekonomi dan politik.

Meski begitu, tidak jelas apakah komitmen terhadap prinsip keadilan sosial telah diberdayagunakan sebagai dasar membangun kerjasama dengan non-Muslim untuk mencapai kemaslahatan bersama. Ataukah prinsip itu dimanfaatkan untuk solidaritas internal Muslim saja? Kesan ketidaktegasan ini dapat ditangkap dari ungkapan Ust Haeruddin, Pengasuh Pesantren Darul Arqam, Gombara, Makassar, di bawah ini:

> "... Satu hal yang dipahami Muhammadiyah ini bahwa beda antara... antara apa lagi... pluralitas dan pluralisme... *ya* dan itu sering disampaikan oleh Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Prof Ambo... jadi pluralitas itu *sunnatullah* itu dipahami Muhammadiyah, bahwa memang jadi keniscayaan kita itu berbangsa bersuku-suku gitu kan... Tapi bukan itu menjadi faktor pengikat kita, bangga pada suku, bangga pada bangsa, bukan... tujuan itu supaya kita memahami bahwa secara *thabi'i* (alamiah, sic) memang manusia itu gak ada dalam satu *clan*, satu kelompok *ya*... dan Allah juga jelaskan bahwa yang menjadi pengikat kita itu adalah aqidah, sehingga apapun bangsanya dia, apapun sukunya dia, kalau dia Muslim ya dia saudara kita... Itu dalam konteks tauhid kan itu... tapi dalam konteks sosial itu ya bukan berarti kalau kita beda tauhid, beda apa, kita bermusuhan, nda... silahkan Anda bermuamalah dengan orang yang sipit matanya ya anda mau utang-piutang dengan dia iya kan... al-Qur'an juga tidak menyuruh kalau bermuamalah itu harus yang sesama Muslim, *nda*... ... *Nah* hanya saja yang kita lawan itu sekali lagi imperialisme modern... ya dalam bentuk *ya* hegemonisasi sumber daya alam melalui paket-paket kebijakan kapitalis itu... dan Muhammadiyah punya prinsip itu... nah itu yang kita lawan."

Jelasnya semangat tauhid memperkuat rasa keterikatan komunitas pesantren dengan komunitas Muhammadiyah secara luas. Namun demikian prinsip tauhid tidak menjadi

penghambat bagi para santri untuk meningkatkan pemahaman mengenai komunitas yang berbeda. Hal ini setidaknya ditunjukkan oleh para santri di Pesantren Darul Arqam di Garut, Jawa Barat. Menurut seorang pengajar, para santri dibolehkan untuk mengunjungi gereja dalam rangka studi. Dalam mata pelajaran Sosiologi santri diberikan semacam tugas untuk melakukan riset di komunitas non-Muslim. Dari ungkapan sang guru dapat dipahami bahwa interaksi dengan non-Muslim semata-mata dilakukan untuk tujuan akademik, tidak sampai kepada semacam mendorong suatu respek terhadap perbedaan. "karena memang arahnya bukan ke aqidah, hanya ke sosialnya saja," ungkap Ust Ahmad Syauqie, guru di PP Darul Arqam Garut. Namun demikian, apapun itu, membuka diri untuk berinteraksi dengan kelompok yang berbeda sedikit banyak akan memberikan pengaruh kepada pembukaan wawasan dan karenanya berpotensi mencegah prasangka keagamaan.[39]

Aktifitas yang dapat menjembatani santri dengan komunitas non-Muslim tidak selalu sama di semua pesantren Muhammadiyah. Mungkin hanya di PP Darul Arqam Garut ditemukan kegiatan studi ke non-Muslim. Di Ponpes Muhammadiyah lainnya sepanjang riset ini tidak ditemukan. Aktivitas yang sama juga tidak ditemukan di pesantren-pesantren Persis baik di Bandung ataupun di Bangil. Bahkan untuk suatu keperluan studi pun tidak ditemukan usaha untuk membangun jembatan sosial. Seorang pengasuh Pesantren Persis Bangil mengakui perjumpaan dengan non-Muslim mengalami penurunan dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya, tahun 70-an, ketika pesantren Persis dipimpin oleh Ust. Kadir. Sang pengasuh mengeluhkan absennya dialog lintas agama di Bangil saat ini, bahkan untuk tujuan polemik agama sekalipun:

> "Pesantren ini pernah menerima murid Kristen untuk nyantri zaman Ustadz Kadir, tahun 70an, dan diterima.

> Ustadz Kadir kan begitu, pokoknya yang mau belajar silahkan… *ya gak ngapa-ngapain*, ngajak dialog sama ustadz Kadir *ya* diajak dialog dia. Terbitlah buku yang namanya santri lawan pastur. Santri santri kalau dulu katanya kalau membahas tentang masalah *Ulumul Qur'an* dan wahyu dan seterusnya, kalau mau Injil tinggal datang *aja* ke gereja, dikasih. Gereja sini, kadang-kadang disuruh minta ke gereja yang di sana… Sekarang ini *kan* kalau di Bangil ini *kan* sangat sepi dengan dialog, kalau dulu itu sangat terbuka sekali. Secara umum total sekarang sepi dengan dialog."[40]

Berbeda dengan sikap terhadap non-Muslim, sikap kepada kelompok minoritas dalam Islam, seperti Syi'ah dan Ahmadiyah, diwarnai ketidakpercayaan dan acap penolakan. Alasannya karena keyakinan mereka dinilai melenceng dari ajaran Islam. Meskipun tidak diikuti oleh semacam kebencian dan permusuhan, jelasnya tidak tampak adanya dukungan dan pembelaan atas hak-hak dan kebebasan mereka. "Saya kira mereka ini (Ahmadiyah) mempunyai pemahaman yang keliru, sebaiknya pemerintah membubarkan saja," tegas salah seorang pengajar Ponpes Darul Arqam Garut.[41] Di beberapa pesantren Muhammadiyah respon pengasuh terhadap Syi'ah dan Ahmadiyah ditandai dengan usaha memperkuat ketidakpercayaan tersebut ke dalam pandangan teologis para santri.[42] Menurut seorang pengajar Pesantren Persis Bangil, kehadiran Syi'ah di Pasuruan justru meningkatkan keterikatan (*bonding*) antara Komunitas Muhammadiyah dan NU di sana. "Sekarang NU membangun kantornya depan YAPI (Yayasan Pendidikan Islam, afiliasi ke Syi'ah, *sic*) itu, tapi untuk YAPI sepertinya Muhammadiyah dan NU sepakat," ujar Ust Faiz Abdur Razak, pengajar Pesantren Persis Bangil.[43] Ketegasan sikap pesantren Muhammadiyah dan Persis terhadap minoritas Syi'ah dan Ahmadiyah mengesankan bahwa kedua komunitas pesantren ini tengah membangun semacam resiliensi terhadap pengaruh Syi'ah dan Ahmadiyah.

Jelasnya Ponpes Muhammadiyah dan Persis pada tingkat yang berbeda tengah dan akan terus dihadapkan pada tantangan untuk memperkuat *social bonding* dengan organisasi induknya. Terlebih tantangan ini relevan untuk Pesantren Persis Bangil yang memang relatif tidak memiliki hubungan hirarkis dengan Pusat. Keterlibatan dengan Pusat berguna untuk memperkuat *sense of community* yang lebih luas, tanpa menghilangkan independesi yayasan dalam pendayagunaan aset pesantren. Bagi pesantren Muhammadiyah yang relatif baru didirikan penguatan keterikatan dengan Pusat menjadi kebutuhan tersendiri. Ini merupakan tanggung-jawab timbal-balik antara pihak pesantren dengan Ormas masing-masing guna sama-sama meningkatkan saling keterhubungan. Tantangan *kedua*, bagaimana *social bonding* di kalangan pesantren dapat diimbangi dengan pembangunan *social bridging* dengan komunitas non-Muslim untuk tujuan meningkatkan kohesi sosial atas dasar kepercayaan, kerjasama, timbal-balik, dan maslahat bersama. Meningkatkan pemahaman terhadap perbedaan dapat menjadi langkah pembuka yang penting. PP Muhammadiyah mempertegas loyalitasnya terhadap NKRI dengan mengeluarkan keputusan Muktamar di Makassar pada tahun 2015 bahwa NKRI adalah sebuah negara yang berdiri atas dasar kesepakatan dan komitmen seluruh anak bangsa ("*Darul Ahdi wa al-Sahadah*"). Tantangan ke depan bagaimana konsep "*Darul Ahdi wa al-Sahadah*" ini dikembangkan sebagai sebuah diskursus di komunitas pesantren Muhammadiyah sehingga kesenjangan antara prinsip Tauhid yang mengikat *social bonding* dengan prinsip kebangsaan yang mengikat *social bridging* dapat dijembatani. Tantangan *ketiga*, bagaimana pihak pesantren dapat membangun dialog dengan minoritas Ahmadiyah dan Syi'ah atas dasar memelihara maslahat kebangsaan, perdamaian (anti kekerasan), dan kemanusiaan guna mencegah terjadinya diskriminasi ataupun konflik komunal.

E. Terbatasnya Modal Sosial di Pesantren Salafi

Komunitas pesantren Salafi terikat dengan pemahaman keagamaan yang menonjolkan penerapan ajaran Tauhid yang murni dan cara hidup mengikuti Sunnah Nabi, termasuk dalam hal-hal penampilan fisik/luar, seperti memelihara janggut, mengenakan celana *isbal* (di atas mata kaki) untuk pria, dan memakai cadar atau *niqab* untuk wanita. Salafi sendiri berarti para pengikut kaum *al-Salaf al-Shalih* (para pendahulu yang saleh), yaitu 2 generasi awal yang hidup pada zaman Nabi: generasi para Sahabat dan *Tabi'in* dan generasi *Tabi'ut Tabi'in*.[44] Meskipun disatukan oleh akidah pemurnian serta penekanan pada Sunnah, komunitas Pesantren Salafi umumnya berselisih dalam strategi menerapkan ajaran Salafi dalam konteks politik. Perbedaan ini pula yang menjadikan Salafi terbagi ke dalam tiga kategori besar. Para ahli Salafi menyebut kategorisasi dengan nama yang berbeda-beda. *Pertama*, kategori Salafi *Puris* (*Purists*), juga disebut Salafi *Quietiest* atau *Pasifis*. Ciri utamanya menolak berpolitik dan fokus pada dakwah dan pendidikan Islam yang murni; *Kedua*, Salafi Politik, juga disebut Salafi Aktivis atau Salafi Haraki, dengan karakteristik terlibat dalam mekanisme politik resmi dengan tujuan mengubah tatanan sosial-politik menurut nilai-nilai Salafi; dan *Ketiga*, Salafi *Jihadi*, kelompok yang menilai sudah saatnya berjihad dengan kekerasan untuk memperjuangkan ajaran Salafi kalau perlu dengan menggulingkan pemerintahan yang sah (Wiktorowicz, 2006, hal. 208; Rabil, 2014; Wagemakers, 2016).[45]

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

keberadaannya telah dilarang pemerintah. Sementara itu, Salafi yang memperjuangkan visi-misinya melalui pembentukan partai politik, seperti yang terdapat di Tunisia, tidak ditemukan di Indonesia. Begitupun tidak mudah menyebut organisasi Islamis seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Jama'ah Anshar Tauhid (JAT), dan Jama'ah Ansharud Daulah (JAD) sebagai Salafi Haraki karena mereka cenderung menolak pemerintah yang sah serta menganjurkan jihad. Mereka lebih cocok disebut Salafi yang berkecenderungan Jihadi daripada haraki meski tidak sepenuhnya menjalankan aksi-aksi teror atas nama jihad. Namun demikian, hubungan Salafi Jihadi dengan kedua tiplogi yang lain tidak kedap air karena anggota Salafi Jihadi bisa saja berasal dari komunitas Salafi Haraki atau pernah menjadi bagian dari Salafi Puris.

Dalam penelitian ini ditemukan 3 kategori pesantren Salafi Puris. *Pertama*, Pesantren Salafi *Puris* yang apolitik dan tidak berafiliasi dengan ormas; *kedua*, Salafi *Puris* yang tidak mentabukan politik dan berinduk kepada Ormas (juga disebut Salafi *Tanzimi*); dan *ketiga*, Salafi *Puris* yang dekat dengan miliu sosial Salafi *Jihadi*. Ponpes Abu Hurairoh di Mataram, Al-Furqan Al-Islami di Gresik, dan Masjid Jajar di Surakarta masuk kategori pertama. Sedangkan Ponpes di bawah Ormas Wahdah Islamiyah masuk kategori yang kedua. Adapun PP As-Salam, Bima, masuk kategori terakhir. Pesantren Salafi *Puris* menyelenggarakan pendidikan agama Islam untuk memperkuat akidah kaum Muslim agar sesuai dengan pemahaman Rasul dan ulama salaf. Namun harus ditekankan di sini ulama salaf yang dimaksud bukan para ulama mazhab dalam terminologi kalangan Nahdhiyyin, melainkan para sahabat Nabi Muhammad yang hidup di abad ke-7 M atau yang disebut *al-Salaf al-Shalih*. Kaum Salafi *Puris* tidak terikat dengan fatwa ulama NU atau putusan Tarjih Muhammadiyah. Mereka juga tidak terafiliasi dengan organisasi ataupun gerakan manapun. Di bawah ini beberapa kutipan dari

narasumber pesantren Salafi Puris yang direkam dalam penelitian ini:

> "... Kalau Abu Hurairah itu perbaiki dari bawah. Jadi anak-anak ini harus dibenari, karena anak-anak inilah yang akan menjadi pemimpin besok. Kalau orang sudah kita beri pemahaman seperti pemahaman Abu Hurairah itu, orang semua tau yang pertama, pemahaman al-Qur'an dan Hadis, dan kedua pemahaman para sahabat. Karena pemahaman sahabat itu yang harus ditekankan. Dan para sahabat itu ada tiga generasi: *pertama*, Sahabat Nabi, *Tabi'un*, baru *Tabi'ut Tabi'in* (Ust. M. Sidik, Pengasuh Ponpes Abu Hurairah, Mataram, NTB)."[46]

> "Visi-misi kita gak muluk-muluk sih, kita pengen membentuk generasi yang tangguh dalam masalah akidahnya, yang bagus akidahnya, kemudian punya semangat dalam ibadah, karakter akhlaknya adabnya bagus. Itu fokus kita dalam pendidikan, terus bagaimana nanti santri ini mengamalkan, bagaimana mendakwahkannya kepada yang lain. Intinya di situ, bagaimana membentuk generasi santri-santri kita ini yang tangguh dalam masalah akidahnya, yang baik akidahnya, baik ibadahnya, baik akhlaknya (Abu Ubaidah Yusuf, Ponpes Al-Furqan Al-Islamy, Gresik)."

Umat Islam pada umumnya tidak membesar-besarkan masalah apakah seseorang telah benar-benar mengikuti Sunnah Rasul ataukah tidak karena mereka menganggap setiap Muslim sudah seharusnya mengikuti ajaran Rasulullah. Tapi bagi pengikut Salafi, umat Islam baru benar-benar dikatakan mengikuti Sunnah apabila bersandar langsung kepada al-Qur'an dan Hadis tanpa melewati tafsir karena tafsir beresiko mencampuradukkan kemutlakan wahyu dengan nafsu manusia yang *nisbi* (Wiktorowicz, 2006). Itu alasannya para pengikut Salafi tidak merujuk kepada pendapat ulama Syafi'iyyah ataupun ulama mazhab yang empat. Meski

demikian, dalam tataran aplikatif, Pesantren Salafi tidak meminta santrinya belajar langsung dari al-Qur'an ataupun Hadis. Tapi, mereka mengajarkan kitab-kitab yang disusun oleh Muhammad bin Abdul Wahhab, pendiri aliran Wahhabi, dan kitab-kitab ulama Salafi lainnya. Di Ponpes Masjid Jajar, Surakarta, misalnya, diajarkan Kitab *Fathul Majid*, *Ushul Tsalatsah*, dan *Lum'atul I'tiqad Ibnu Qudama al-Maqdisi*, dalam bidang Tauhid. Sedangkan di bidang Fiqih, Kitab *Umdatul Ahkam* dan *Fiqih Muyassar* karya Syekh Fauzan, sebuah literatur hukum Islam yang langsung diambil dari *hadith-hadith* Nabi, atau bisa disebut *Fiqh-Hadith*.[47] Meskipun ditulis oleh ulama yang hidup jauh setelah abad ke-7 M, kitab-kitab ini diyakini mewakili pemahaman Islam yang murni.

Selain itu, pesantren Salafi Puris menolak berpolitik, dan ini yang terutama membedakan mereka dengan Salafi Haraki dan Salafi Jihadi. Ust. Arif Rahman, Guru di Ponpes Abu Hurairah, Mataram, menegaskan Ponpes Abu Hurairah "tidak memiliki struktur organisasi dan tidak berafiliasi pada politik sekalipun."[48] Menurut Wiktorowicz (2006, hal. 220) dan Wagemakers (2016) Salafi Puris menolak strategi Salafi Haraki dan Salafi Jihadi dan menganggap keduanya sebagai ancaman utama bagi purifikasi Islam yang sesungguhnya. Tujuan utama mereka semata-mata menjaga kemurnian Islam dari pengaruh *bid'ah* dalam beragama (Wiktorowicz, 2006, hal. 218). Di mata mereka gerakan politik, berpartai, atau berorganisasi tetap *bid'ah* karena praktik-praktik tersebut bukan berasal dari Ijma' Sahabat Nabi, melainkan ditiru dari model Barat. Berpolitik atau berpartai sebuah *bid'ah* yang berbahaya karena dapat mendorong para aktivisnya mengubah tujuan menjaga kemurnian tauhid dengan kepentingan partai dan kekuasaan yang duniawiyah. Bahaya ini dapat diperparah oleh sifat partai politik dan organisasi yang terbuka sehingga dapat dimasuki oleh pemahaman-pemahaman sesat dan bahkan kufur yang karenanya dapat merusak prinsip kemurnian tauhid (Wiktorowicz, 2006, hal. 220).

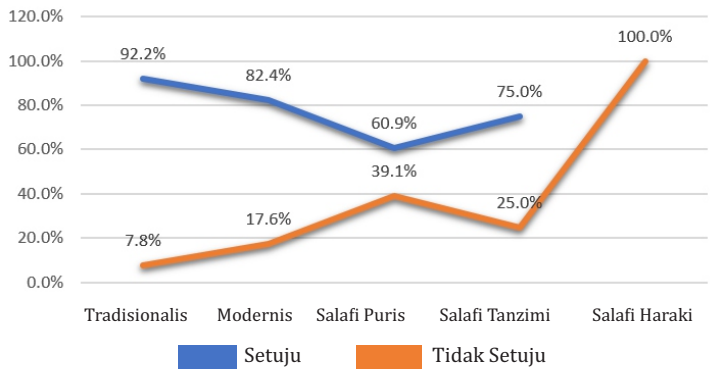
Selain non-partisan, para pengasuh Pesantren Salafi Puris cenderung tidak percaya dengan sistem demokrasi. Bagi mereka demokrasi adalah sistem yang tidak sesuai dengan hukum Islam (*Sunnah*). "Kalau demokrasi ini kan bukan dari Hukum Islam melainkan dari Barat-lah," demikian pendapat Ust M. Sidik, pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram.[49] Ketidaksesuaian Islam dan demokrasi, menurut Ust. Lis Mujiono, guru Ponpes Al-Furqan Al-Islamy, Gresik, Jawa Timur, karena dalam sistem demokrasi suara ulama disamakan dengan suara rakyat biasa:

> "Kalau menurut saya demokrasi itu memang pada dasarnya itu bukan diadopsi dari Islam. Karena dari sistem yang paling nampak dari kesalahan demokrasi itu *kan* sistem pemilu. Pemilu *kan* mengambil suara yang terbanyak *gitu ya*. Islam sendiri itu kan membedakan antara suara ulama dan suara orang-orang jelek misalkan orang peminum, narkoba. Itu *nggak* bisa disamakan. Sementara dalam sistem pemilihan umum itu menyamakan semuanya. Satu suara. Akalnya tinggi sama satu suara dengan orang-orang yang akalnya rendah" (Ust. Lis Mujiono, guru Ponpes Al-Furqan Al-Islamy, Gresik, Jawa Timur).[50]

Hasil survei memberikan gambaran bahwa tipologi pesantren tradisionalis 92,2% dan modernis 82,4% setuju bahwa Demokrasi adalah sistem yang terbaik untuk Indonesia. Walaupun pesantren Salafi Puris non partisan dibandingkan dengan Salafi *Tanzimi* dan Salafi *Haraki* persetujuan Pesantren Salafi Puris terhadap sistem Demokrasi cenderung setuju 60,9% dibandingkan dengan Salafi *Tanzimi* 75%. Sementara posisi Salafi *Haraki* sangat tidak setuju 100% bahwa demokrasi adalah sistem yang terbaik untuk Indonesia. Hasil survei dapat dilihat dalam grafik di bawah ini.

Grafik 9.

Korelasi antara Tipologi Pesantren dengan Persetujuan Demokrasi sebagai Sistem Terbaik untuk Indonesia



Dalam perspektif resiliensi terhadap radikalisme, pemahaman di atas dapat menjadi semacam faktor resiko yang dapat meningkatkan kerentanan terhadap ekstremisme kekerasan. Pasalnya, sikap warga pesantren menolak demokrasi dapat mendorong mereka untuk mengubah sistem tersebut dan menggantikannya dengan yang lebih Islami. Dengan sikap seperti itu mereka akan lebih mudah terpengaruh oleh ajakan ideolog ekstremis atau radikal untuk berjihad mengubah sistem politik yang ada secara radikal, kalau perlu dengan kekerasan. Namun paradoksnya, meskipun tidak menerima demokrasi, Salafi Puris menolak menggunakan kekerasan untuk mengubahnya. Hal itu semata-mata karena mereka meyakini keharaman *bughat* atau haramnya memberontak terhadap pemerintahan yang sah, sekalipun pemerintah tersebut dipilih dalam sebuah sistem demokratis. Artinya doktrin anti *bughat* berfungsi sebagai faktor pelindung mereka terhadap radikalisasi kekerasan. Doktrin tersebut dilandasi oleh ayat al-Qur'an yang berbunyi: "*Athi'ullah wa ati'urrasul wa*

ulil amri minkum (Taatilah Allah, taatilah Rasul, dan Pemerintah)."[51] Dimata pengasuh Pesantren Salafi Puris, jangankan perang, demonstrasi 212 yang damai saja tetap dilarang, karena cara mengeritik pemerintah yang benar adalah dengan memberikan nasihat langsung, bukan dengan turun ke jalan.[52] Ust. M. Sidik dari Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, menjelaskan doktrin anti *bughat* dalam pemahaman Salafi:

> "Kalau seperti *people power* itu sama dengan makar, dan itu yang diharamkan oleh (pesantren) Abu Hurairah. Karena pemerintah kita ini sah masalahnya. Bahkan disebutkan di kitab-kitab Aqidah itu, barang siapapun yang memberontak pada pemerintah yang sah maka dia mati seperti mati orang yang jahiliyah. Apalagi mau keluar untuk *people power* itu. Sedangkan konsep jihad ada di kitab-kitab itu, misalnya jihad ke medang perang itu memang sekarang tidak ada. Kecuali dimaknai dengan konsep jihad oleh teman-teman Jama'ah Islamiyah itu pemerintah *thaghut*, polisi, tentara itu *thaghut* dan wajib kita membunuhnya. Tapi kan Abu Hurairah, itu, wajib kita taat pada polisi itu. Jangankan melanggar yang besar jadi lampu merah saja wajib ditaati itu. Karena prinsip dasarnya itu wajib taat pada seorang pemimpin. Dalam Al-Qur'an pun disampaikan, "*Yaa ayyuhallazina amanu ati'ullah wa ati'urrasul wa ulil amri minkum*." "*Wa ulil Amri minkum*" itu adalah pemerintah, termasuk polisi" (Ust. M. Sidik, Pengasuh Ponpes Abu Hurairah, Mataram, Nusa Tenggara Barat).[53]

Dalam hal menyikapi pemerintahan yang sah, Salafi *Haraki* tidak berbeda dengan Salafi *Puris*. Namun dalam menyikapi politik dan demokrasi keduanya berbeda. Salafi *Haraki* tidak mentabukan partai politik (*Hizbiyyah*) dan tidak menolak demokrasi sebagaimana sikap Salafi Puris pada umumnya. Salafi *Haraki* terkenal karena sikap toleransi terhadap partai-

partai politik, kelompok-kelompok, dan tokoh-tokoh pergerakan Islam serta organisasi-organisasi filantropis seperti *Ihya At-Turast*, *Ash- Shafwah*, dan *Haramain* (Mudjahid, 2012, hal. 196; Basri, 2017, hal. 152). Dalam hal ini Pesantren Wahdah Islamiyah (WI) mewakili sikap Salafi Haraki. Namun, dilihat dari program yang dijalankan, mereka lebih tepat disebut Salafi Puris yang menjalankan dakwahnya lewat organisasi, atau disebut Salafi Puris Tanzimi. Ust Mohammad Fachrurozi, salah seorang guru di Ponpes Wahdah Islamiyyah, Makassar, menyatakan menerima demokrasi karena lewat demokrasi kepentingan umat Islam dapat diselamatkan dan diperjuangkan. "Kita ikuti proses hingga ada peluang umat Islam ini menang, menegakkan Syariat Islam," tegasnya.[54]

Ormas WI didirikan pada 18 Juni 1988 dan pada awalnya merupakan sebuah gerakan yang dirintis oleh para aktivis Muhammadiyah yang mengikuti pengajian KH Fathul Mu'in Daeng Mangading, seorang tokoh Muhammmadiyah di Makassar (Jurdi, 2007, hal. 131). Hingga sekarang pun aktivis WI masih merasakan kedekatannya dengan Ormas Muhammadiyah. Seperti yang diakui oleh Ust Ahmad, pengasuh Ponpes WI, "Wahdah Islamiyah secara umum, sangat dekat dengan Muhammadiyah, karena memang ya anaknya Muhammadiyah itu."[55] Namun WI mulai kental warna Salafinya setelah Muhammad Zaitun Rasmin (Ust Zaitun), pemimpin WI sekarang, menamatkan studinya Tahun 1995 dari Universitas Islam Madinah (al-Djufri, 2010). Ciri-ciri Salafi WI tampak pada sikapnya menolak Tasawuf dan tendensi gaya berpakaian ala Sunnah yang diikuti oleh para kader. WI memiliki sayap organisasi perempuan dengan nama Lembaga Muslimah (LM) dan para kadernya mengenakan cadar (Nisa, 2012).

Berbeda dengan kebanyakan pesantren Salafi Puris, Pesantren WI mengandalkan perekat identitasnya pada keterikatan dengan Ormas Wahdah Islamiyyah. Dalam hal ini faktor pelindung Pesantren WI hampir sama dengan faktor pelindung

Pesantren Muhammadiyah, yaitu keterikatan mereka dengan ormas induknya. Pesantren WI sendiri secara hukum berada di bawah naungan Yayasan Pesantren Wahdah Islamiyyah (YPWI) yang didirikan pada 25 Mei 2000. YPWI malahan lebih dahulu keberadaaannya secara *legal standing* ketimbang Ormas WI yang disahkan secara hukum pada 14 April 2002. Di bawah YPWI terdapat dua lembaga pendidikan pesantren, yaitu pesantren tingkat Tsanawiyah dan Aliyah, dan Sekolah Tinggi Ilmu Islam dan Bahasa Arab (STIBA) (Nisa, 2012).[56] Sebagai Ormas WI telah berkembang menjadi salah satu gerakan Salafi yang cukup berhasil menarik minat banyak kalangan non-Salafi, terutama segmen anak-anak muda (Basri, 2017, hal. 152). Hingga Tahun 2017 WI telah memiliki 120 cabang yang tersebar di seluruh Indonesia (Chaplin, 2017).[57] Sepak terjang WI di ranah politik dapat dilacak jejaknya pada peran Ust Zaitun, pimpinan Wahdah, dalam keikusertaannya memimpin sejumlah besar massa Muslim yang berdemonstrasi pada tanggal 2 bulan 12 Tahun 2017 atau yang dikenal dengan aksi 212. Demonstrasi itu sendiri berlangsung di kawasan Monas, Jakarta, dan bertujuan untuk menuntut sanksi pidana kepada Basuki Tjahaja Purnama alias Ahok yang kala itu menjabat Gubernur DKI karena dianggap telah melakukan penistaan agama. Ahok akhirnya, sebagaimana diketahui umum dijatuhi vonis 2 tahun penjara oleh Pengadilan Negeri Jakarta Utara. Menurut Syarifuddin Jurdi (2007, hal. 128), para pemimpin WI sejak awal pendiriannya memiliki kemampuan membaca situasi politik dan memperkuat pengaruh WI dalam situasi politik yang berubah.

Pemahaman Salafi ditanamkan kepada santri-santri WI melalui pengajaran kitab-kitab *Aqidah* yang ditulis oleh ulama Salafi, yakni Kitab *al-Thahawiyah* untuk Santri STIBA dan Kitab Tauhid 1, 2 dan 3 untuk Pesantren Tahfizul Qur'an. Namun dalam bidang fiqih, pesantren WI cukup fleksibel. Menurut pengakuan pengajarnya para santri baik di STIBA maupun di Pesantren Tahfiz diajarkan juga kitab-kitab *al-Syafi'iyyah*. Dalam bidang

Fiqh, mereka diajarkan Kitab Ibnu Suja dan untuk *Nahwu*, Kitab *Jurumiyah* seperti yang berlaku di pesantren tradisional. Mereka juga belajar Sejarah Nabi dan Tafsir Ibn Katsir. Karena mengikuti program Kapontren Kemenag, Pesantren Tahfizul Qur'an WI juga mengajarkan mata pelajaran Pendidikan Kewargaan (PKn) kepada santrinya. Menurut Ust Ahmad, di Ponpes WI tidak diajarkan literatur khas Salafi Jihadi. Tidak juga diajarkan buku-buku jihad karangan Sayyid Qutub. Menanggapi anggapan WI Ormas yang eksklusif, Ust Syandri menyangkal, "Tidak mungkin. Wahdah itu menyebar… sesuatu yang ekslusif tidak mungkin diterima oleh masyarakat, tapi saya melihat untuk Sulawesi saja ini hampir seluruh kabupaten sudah ada Wahdah."[58] Menurut Ust Ahmad, Pengasuh Ponpes Tahfiz WI, para santrinya berasal dari latar belakang yang bermacam-macam, dan tidak terbatas pada kader Salafi. Mereka tertarik masuk pesantren WI karena mengikuti program Tahfiz sehingga setelah tamat SMP bisa diterima di ICM Serpong karena mampu hafal Qur'an 20 Juz.[59] Kebijakan pimpinan pesantren untuk menerima santri dari latar belakang Ormas keislaman yang berbeda dapat dianggap sebagai faktor pelindung mereka dari kemungkinan terpapar radikalisasi kekerasan.

Ust Ahmad merasa para santrinya memiliki cukup ketahanan terhadap radikalisme dan esktremisme kekerasan. Pasalnya mereka sudah terbiasa dengan hafalan al-Qur'an. Mereka tinggal mencari apakah ada ayat al-Qur'an yang membolehkan bertindak radikal. Menurutnya, dengan mengajarkan al-Qur'an para santri menjadi terbuka dan menghayati keindahan ajaran Islam. Para santri fokus menghafal al-Qur'an dan karenanya tidak terlalu peduli dengan apa yang terjadi di luar, mungkin maksudnya peristiwa-peristiwa terkait radikalisme. Ust Ahmad juga mengakui bahwa sebagian orang tua murid memang pada awalnya khawatir apakah anaknya masuk Wahdah akan jadi radikal. Tapi pihak pesantren berusaha menepis keraguan itu dengan menegaskan bahwa Ponpes WI

tidak pernah mengajarkan radikalisme. Menurutnya, secara umum semua kalangan Muslim, utamanya NU dan Muhammadiyah, menerima Wahdah, kecuali satu kelompok yang tidak mendukung Wahdah. Ust Ahmad tidak menjelaskan kelompok mana, tapi kemungkinan yang dimaksud adalah eksponen Salafi Puris yang menolak perubahan Wahdah sebagai Ormas.[60]

Kemampuan Pesantren Salafi Puris dari semua tipologi membangun jembatan sosial dengan non-Muslim tidak terlalu kuat. Mereka umumnya jarang berinteraksi secara programatik dengan komunitas non-Muslim.[61] Meskipun demikian, sikap mereka secara umum menunjukkan suatu toleransi komunal, yang juga tidak berbeda dengan sikap Pesantren-pesantren Muhammadiyah ataupun Persis. Salah satu ciri toleransi komunal adalah dapat menerima kehadiran non-Muslim asal mereka tidak mengganggu. Namun, interaksi dengan non-Muslim harus dibatasi hanya pada ranah sosial. Di Ponpes WI, para santri tidak diberikan semacam kerangka pemahaman mengenai keragaman agama-agama. Namun demikian mereka tidak diajarkan untuk membenci apalagi melakukan kekerasan terhadap non-Muslim. Mereka sebaliknya diajarkan untuk merangkul non-Muslim dalam rangka berdakwah.[62] Kaum Salafi Puris pada dasarnya tidak bisa menerima pemimpin non-Muslim di wilayahnya. Namun kalau hal itu terjadi, maka tidak dibolehkan bertindak makar selama pemimpin tersebut tetap menjamin kebebasan beragama kaum Muslim. "*Nah*, *cuman* ketika ada pemimpin seperti itu, seperti contoh di Lombok, mudah-mudahan tidak terjadi. Ada pemimpin kita dari Hindu dan Kristen, maka kita tetap akan taat dia." Demikian ungkap Ust M. Sidik, pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram.[63]

Dibandingkan sikap mereka ke non-Muslim, sikap mereka terhadap minoritas Syiah dan Ahmadiyah cenderung intoleran. Kalau non-Muslim dinilai memiliki hak yang setara sebagai warga negara, tidak begitu halnya dengan penganut Syiah dan

Ahmadiyah. Menurut Ust Lis Mujiono dari Ponpes Al-Furqan al-Islamy, Gresik, negara tidak wajib memenuhi hak beragama bagi Syiah. Pasalnya, Syiah dinilai sebagai bukan Islam, tapi kelompok yang mengatasnamakan Islam dan telah keluar dari Islam karena mengkafirkan para sahabat dan memalsukan Al-Qur'an. Demikian halnya Ponpes Abu Hurairah, mereka menolak Syiah dan Ahmadiyah karena keduanya bukan tergolong mazhab yang diakui dalam Islam. Ponpes Abu Hurairah lewat kegiatan pendidikannya berkomitmen mengajarkan para santrinya mengenai kesesatan Syiah dan Ahmadiyah.[64]

Di antara Ponpes Salafi yang paling sedikit faktor pelindungnya adalah PP As-Salam, Bima, Nusa Tenggara Barat. Menurut pengasuhnya, tokoh-tokoh di Ponpes as-Salam sebelumnya memiliki keterhubungan ideologis dengan ISIS, terutama dalam memaknai "jihad". Namun sekarang jihad tidak lagi dipahami sebagai angkat senjata, tapi melakukan kritik terhadap kebijakan pemerintah atau menjalankan *Amar Makruf Nahi Mungkar* (Ust. Muhajir, Pimpinan As-Salam, Bima). Meskipun menolak bughat dengan cara-cara kekerasan, eksponen Ponpes as-Salam tidak mentabukan demonstrasi untuk mengeritik pemerintah. Di sini letak perbedaan mereka dengan Ponpes Salafi Puris lainnya yang menolak demonstrasi dan menilainya sebagai salah satu ekspresi *bughat* terhadap pemerintah yang sah. Dalam hal ini mereka telah bergeser dari Salafi *Jihadi* ke Salafi *Haraki*. Eksistensi mereka yang tidak terhubung dengan ormas manapun membuat defisit faktor pelindung dari radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Satu-satunya faktor pelindung yang dimiliki hari ini adalah hubungan dengan aparat pemerintah yang secara berkala melakukan kontrol terhadap kegiatan mereka. Sejauh menurut pengakuan mereka, program deradikalisasi yang dijalankan pemerintah telah menggeser sikap radikal mereka. Demikian pengakuan Ust Muhajir, pimpinan Ponpes As-Salam, Bima, Nusa Tenggara Barat:

> "Terus terang ketika saya keluar penjara banyak belajar, kemudian kita sudah pisah dengan ISIS sehingga konsentrasi kita di sini adalah dengan pemerintah ber-*amar makruf nahi munkar.* Seperti apa? Contoh, ada kezoliman yang dilakukan oleh pemerintah, dan peraturan yang tidak sesuai dengan aturan Islam, kita jelaskan pakai aturan demo dan aspirasi dakwa, itu kan sudah di atur dalam UU. Itu jihad yang kami lakukan sekarang. Tidak ada lagi jihad seperti kasus Aceh. Saya masuk penjara kan karena kasus Aceh. Semua teman-teman yang tidak lagi dukung ISIS yang berada di JAS, mengatakan tidak ada lagi jihad menentang pemerintah, itu tidak ada lagi. Maknanya lawan pakai senjata itu tidak lagi ada."[65]

Pimpinan Ponpes As-Salam Bima ini mengakui bahwa keterlibatannya dengan jaringan ISIS di Indonesia semata-mata karena pemahaman yang keliru tentang jihad. Namun demikian bukan berarti dia menanggalkan jihad sama sekali. Baginya jihad tetaplah suatu wujud keimanan yang penting. Namun, praktiknya tidak mesti dengan angkat senjata melawan pemerintah sendiri. Ketika sitausi menuntut, yakni ada negara luar yang hendak menyerang Indonesia, barulah panggilan jihad perang berlaku. Jihad dalam situasi seperti sekarang lebih dimaknai sebagai meluruskan kebijakan pemerintah yang tidak sejalan dengan syariat. "Sebaik-baiknya jihad adalah mengatakan perkataan baik terhadap pemerintah yang dzolim," ungkap Ust Muhajir mengutip sebuah Hadits Nabi. Dia juga memaklumi bahwa masih ada masyarakat yang trauma dan takut dengan adanya aksi terorisme. Tapi dia mempertegas kalau komunitas Ponpes as-Salam telah berubah dan tidak lagi ekstrem seperti sebelumnya. Harapannya, aparat pemerintah dapat membantu Ponpes As-Salam meyakinkan masyarakat kalau mereka benar-benar telah berubah.[66]

Tidak mudah menelisik lebih jauh bagaimana proses pendidikan keislaman yang berlangsung di Ponpes as-Salam,

Bima, dikarenakan sikap para pengasuh dan anggota komunitas yang cenderung eksklusif terhadap pihak luar. Meski demikian, dari cara pandang para pengurus pesantren kita dapat menangkap nuansa pedagogi yang ideologis. Ust Muhajir sendiri mengakui bahwa mereka tidak lagi sejalan dengan ISIS, tapi pandangan tentang ide kebangsaan masih diwarnai oleh kecurigaan dan prasangka konspiratif. Menurut Ust Anwar, nasionalisme tidak bisa diterima begitu saja, kita mesti berhati-hati, karena ideologi tersebut adalah bagian dari konspirasi Zionis Internasional untuk melemahkan aqidah Islam. Ust Anwar tidak melihat adanya kesesuaian antara keislaman dan kebangsaan dan pandangan yang dikotomis ini dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taimiyah yang dibacanya:

> *"Al-Haq cuman* Islam, dan *al-Batil* ini termasuk nasionalisme hati-hati karena nasionalisme ini juga cetusan mereka juga. Musuh mereka itu adalah Islam. Ulama sekarang banyak yang tidak bisa membaca zaman. Dan itu banyak disinggung dalam kitabnya Ibnu Taimiyah. Dialah kemudian yang membangkitkan semangat umat Islam untuk melawan tentara Mongol. Ada beberapa kelompok pergerakan yang membandingkan mana yang lebih *afdhol* Ibnu Taimiyah dan Imam Al-Ghazali ternyata ibnu Taimiyah. Karena dia ulama yang berjuang langsung melawan kebatilan."[67]

Mereka juga masih menunjukkan psikologi terkepung, bahwa umat Islam tengah dan akan selalu berada di bawah ancaman musuh di luar Islam. "Karena orang kafir itu *Millah*nya satu. Dan ingin menghancurkan Islam. Ujung-ujungnya Islam ingin dilemahkan," demikian tegas Ust Hakim menunjukkan rasa keterancaman umat Islam.[68] Nada yang sama juga ditekankan oleh Ust Anwar, "Jangan pernah bermimpi Islam itu gak punya musuh. Yah gak mungkinlah. Begitu juga yang saya katakan pada teman-teman yang ngaji *bid'ah* itu. *Ente-ente* itu mimpi!! Di Islam cari aman, itu mimpi!"[69] Psikologi yang membelah dunia antara orang Islam dan non-Islam, antara Mukmin dan

Kafir, antara surga dan neraka, dan sebagainya, menjadi faktor resiko kerentanan terhadap radikalisasi kekerasan. Dalam situasi dimana konflik politik melibatkan pihak Muslim seperti di Suriah, provokasi Islam dizolimi yang dihembuskan oleh ideolog radikal, akan mudah diterima dalam situasi psikologi terkepung. Di sisi lain, dengan psikologi yang sama tidak mudah bagi mereka menjalani hidup dengan kelompok identitas yang berbeda atas dasar kepercayaan, kerjasama, timbal-balik, dan mencapai tujuan bersama.

F. *Social Linking*: Keterhubungan Pesantren dengan Pemerintah

Selain modal sosial berupa kerekatan dengan komunitasnya sendiri dan keterkaitan dengan kelompok sosial dari identitas yang berbeda (horizontal), dibutuhkan satu lagi modal sosial agar komunitas pesantren memilki resiliensi terhadap esktremisme kekerasan. Para ahli menyebutnya dengan kemampuan menjalin keterhubungan dengan pemerintah (*social linking*). Kapasitas tersebut rupanya dapat berfungsi memperkuat modal sosial yang lain: *social bonding* dan *social linking*. Selain itu, ia dapat mengatasi munculnya isu-isu ketidakadilan dan kesenjangan dalam distribusi sumber-sumber ekonomi dan politik, isu mana diyakini sebagai salah satu faktor pendorong radikalisasi (Ellis & Abdi, 2017, hal. 290). Seperti halnya *social bonding* dan *bridging*, kapasitas *social linking* dengan pemerintah tidak tercipta dalam sehari, tapi diraih setelah melalui pengalaman yang panjang. Sebagian besar komunitas pesantren, terutama yang telah lama berdiri, menempa kemampuan berhubungan dengan pemerintah semenjak Indonesia merdeka. Banyak pesantren tradisional, pesantren Persis, dan pesantren Gontor berdiri sebelum kemerdekaan. Setelah Indonesia merdeka hingga pertengahan tahun 70an pendidikan pesantren masih berada di luar sistem pendidikan nasional. Baru pada tahun 1975 ketika Pemerintah Soeharto mengeluarkan kebijakan pengintegrasian seluruh

sistem pendidikan ke dalam satu atap, pesantren-pesantren dihadapkan pada pilihan yang sulit. Mereka harus memilih antara mengikuti sistem pemerintah dengan resiko mengkompromikan sistemnya sendiri atau menolak sama sekali dengan resiko tidak diakui negara. Sebagian pesantren tradisional mengakomodasi kebijakan tersebut dengan cara menyesuaikan madrasah atau sekolah yang telah ada dengan sistem pemerintah sembari tetap menjalankan praktik mengaji kitab kuning dalam waktu terpisah. Sebagian lagi memilih untuk sepenuhnya menjalankan pengajian kitab kuning seperti biasa dengan konsekuensi tidak mendapatkan pengakuan negara. Sedangkan pondok Gontor memilih menjalankan sistemnya dengan resiko para tamatan Gontor tidak menerima ijazah dari negara (Zuhdi, 2006).

Kapasitas pesantren dalam membangun *social linking*-nya disamping ditentukan oleh komitmen pada nilai kemandirian dan kapasitas kelembagaan, juga dipengaruhi oleh *political will* dari rezim yang berkuasa. Perubahan politik memengaruhi corak kebijakan pemerintah terhadap pesantren. Setelah reformasi 1998, terjadi beberapa perubahan mendasar. Pada tahun 2001 Kemenag RI membentuk suatu direktorat baru yang khusus menangani pesantren dan diniyah. Pada tahun yang sama Kemenag juga mengakui ijazah *Kulliyatul Muallimin al-Islamiyah* (KMI) yang dijalankan oleh Pesantren Gontor dan beberapa pesantren alumninya (Azra dan Afrianti, 2005, hal. 15). Peristiwa itu mengawali suatu perubahan kebijakan pendidikan nasional dimana pesantren melalui UU Sistem Pendidikan Nasional (Sisdiknas) No. 20 Tahun 2003 telah diakui sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional. KMI model Gontor kini menjadi sebuah satuan sistem pendidikan tersendiri di Kemenag dan dikenal dengan nama Satuan *Mu'adalah* (*mu'adalah*/penyetaraan). Hingga tahun 2019 sudah terdapat 88 Ponpes yang ter*mua'dalah*kan setelah memenuhi serangkain persyaratan yang ditentukan oleh Kemenag.[70] Termasuk yang telah disahkan sebagai sistem

Mu'adalah, beberapa pesantren yang menjadi sasaran penelitian ini, yaitu Ponpes Darul Qalam Gintung, Tangerang, Ponpes Darunnajah 9, Tangerang Selatan, dan Pondok Modern Tazakka, Batang, Jateng.

Ponpes tradisional yang khusus mendalami Kitab Kuning dapat mengikuti program *mu'adalah* khusus Ponpes Salafiyah dengan mengikuti ketentuan Kemenag melalui Keputusan Direktorat Jenderal Pendidikan Islam (Pendis) No. 6843 Tahun 2015 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Satuan Pendidikan *Mu'adalah* Jenis Salafiyah. Mereka juga dapat mengikuti Program Pendidikan Kesetaraan Pondok Pesantren Salafiyah (PKPPS) sesuai dengan kekhasan program yang ditawarkan. Termasuk di antaranya Program Vokasi, kalau memenuhi persyaratan akan disetarakan dengan sekolah vokasi atau kejuruan. Hingga kini menurut data Kemenag RI terdapat 3.135 Ponpes Tradisional atau Salafiyyah yang terdaftar sebagai bagian dari Pendidikan Kesetaraan. Melalui kebijakan tersebut Kemenag RI dapat membantu meningkatkan akses masyarakat terhadap pendidikan dasar dan menengah (wajib belajar 12 tahun) pada pondok pesantren. Selain itu pemerintah dapat membantu meningkatkan mutu, kesejahteraan dan subsidi bagi pendidikan di pesantren Salafiyyah yang jumlahnya cukup besar. Selain kedua model di atas, model Ma'had Aly (Pesantren Tinggi) dan Tahfizul Qur'an juga mendapat pengakuan dari pemerintah lewat Peraturan Menteri Agama (PMA) No. 13 Tahun 2014. Ponpes-ponpes lainnya yang tidak memilih jalur di atas berarti telah menyelenggarakan sistem madrasah atau sekolah dalam pesantren yang memang telah lama terintegrasi ke dalam pendidikan nasional. Total jumlah pesantren menurut catatan terakhir Kemenag RI sebanyak 2.8194 pesantren, sedangkan jumlah Madrasah Diniyyah Takmiliyah lebih banyak lagi, 84.966, Pendidikan Al-Qur'an sebanyak 13.513, Diniyah Formal di Pesantren, 74 Diniyyah, dan Ma'had Aly sebanyak 35.[71] Apakah Ponpes yang belum terintegrasi lewat Pendidikan

Kesetaraan atau Mu'adalah memilih model lain yang tersedia, atau masih di luar sistem, *wallahu a'lam*.

Dengan adanya politik merangkul yang dijalankan oleh pemerintah setelah reformasi tampak modal sosial pesantren dalam membangun keterhubungan dengan pemerintah pun semakin meningkat. Dengan begitu semakin bertambah faktor pelindung komunitas pondok pesantren dari terpapar radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Pasalnya keterhubungan yang konstruktif, partisipatif, akomodatif antara pemerintah dan pesantren memberikan keuntungan kepada pesantren dari segi pembukaan akses yang lebih mudah bagi para alumninya untuk pendidikan tinggi di dalam negeri, memasuki wilayah kerja di pasar kerja yang tersedia sesuai minat dan bakatnya, serta menjadi bagian dari aparat pemerintah itu sendiri. Dalam tataran praktis, berbagai peluang tersebut dapat meningkatkan rasa memiliki dan kesetiaaan alumni pesantren terhadap bangsa dan negaranya. Bukan rahasia lagi bahwa kebijakan pemerintah selama Orde Baru dirasa kurang memihak kepada pesantren, dalam artian integrasi yang ditawarkan pemerintah kala itu terkesan memaksakan dan *top-down*. Akibatnya, tidak sedikit pesantren yang merasa dianaktirikan dan sikap seperti ini bukan mustahil terpelihara sebagai suatu bentuk rasa ketidakpuasaan dan kemalangan (*grievancies*) dalam pikiran mereka. Namun demikian, berkat adanya faktor-faktor pelindung lain, terbukti sebagian besar pesantren mampu bertahan ketika menghadapi kuatnya pengaruh radikalisme yang memprovokasi komunitas Muslim dengan menggunakan psikologi Islam dizolimi.

Dalam riset ini ditemukan beberapa pesantren Salafi juga memiliki faktor pelindung melalui keterhubungan sistemik dengan Pemerintah. Khususnya melalui sistem pendidikan pesantren yang dikembangkan di Kemenag RI. Ponpes Wahdah Islamiyyah di Makassar mengikuti Program Kesetaraan Pendidikan Ponpes Salafiyah (PKPPS). Dengan mengikuti

program ini pihak pesantren melakukan beberapa penyesuaian, termasuk dalam hal kurikulum. Meskipun mereka dikenal menganut Aqidah Salafi, mereka mengajarkan santrinya F*iqh Syafi'iyyah*. Selain itu, mereka juga mengajarkan santrinya Pendidikan Kewarganegaraan (PKn). Ust Ahmad, pengasuh Pesantren WI menegaskan hal ini:

> "Ya, artinya, *ya*, kita tanamkan itu, seperti pelajaran PKn kan ada, ya tetap ada di situlah kemudian kita tanamkan juga… Kita tidak hilangkan, karena dalam konsep Islam kan memang seperti itu… Jadi artinya intinya kita tidak… Apa namanya… Bergeser dari apa yang sudah menjadi… Penetapan-penetapan dari kurikulum dari PK Pontren dan seterusnya…"[72]

Demikian pula dengan pesantren Salafi Masjid Jajar di Surakarta. Sebagai pesantren baru, Ponpes Masjid Jajar sedang berusaha mendapatkan pengakuan pemerintah terhadap eksistensi kegiatan pendidikan keagamaannya. Pemerintah Daerah lewat Kemenag melakukan pendekatan kepada pengasuh Ponpes Masjid Jajar untuk mengiktui program Mu'adalah yang disediakan oleh Kemenag Pusat. Mereka merasakan cocok dengan program *Mu'adalah* tersebut dan sekarang sedang mendaftarkan Program *Ma'had Aly* untuk mendapatkan pengesahan. Demikian ungkapan Ust Yuda, pimpinan Pesantren menguraikan usahanya membangun link dengan Kemenag:

> "2016 kita mulai kenalan dengan Kemenag itu *kan*. Nah terus diarahkan, ditata, ini namanya lembaga *kalo* mau bener harus ada jenjangnya. Terus sekalian kita ngurus yang setara SMP, setara SMA, dan Ma'had Aly *gitu* pak. Karena *kalo* mau memperhatikan yang *gede-gede* itu, namanya ada di Kementerian Agama. Namanya ini. Ya kita ngikut *aja*. *Lha cuman* untuk Ma'had Aly nya kan belum *beres* itu SK nya karena baru. Itungannya baru 2016."[73]

Selain melalui program-program di atas pesantren-pesantren tradisional terhubung dengan pemerintah melalui Madrasah Diniyah, Sekolah Umum, Sekolah Kejuruan yang disediakan Pesantren. Begitu pula dengan pesantren-pesantren besar yang menyelenggarakan pendidikan tinggi dari Sekolah Tinggi, Institut hingga Universitas sudah tentu berhubungan dengan pemerintah secara sistemik. Begitu pula dengan Pesantren Persis yang umumnya menyelenggarakan Madrasah terhubung dengan pemerintah melalui akreditasi madrasah di lingkungan pesantrennya. Begitu pula dengan Pesantren-pesantren di bawah Muhammadiyah yang menyelenggarakan sistem Mu'allimin juga terhubung dengan pemerintah. Selain hubungan dalam bentuk integrasi ke dalam sistem nasional, pesantren juga mendapatkan sejumlah bantuan dari pemerintah dalam bentuk Dana BOS (Bantuan Operasional Sekolah) dan kerjasama di bidang pemberdayaan ekonomi. Belum lagi hubungan insendentil melalaui kunjungan-kunjungan pejabat pemerintah. Dengan disahkannya UU No. 18 Tahun 2019 tentang Pesantren 15 Oktober 2019 keterhubungan pesantren dengan pemerintah akan semakin kuat dan itu artinya akan meningkatkan faktor pelindung pesantren terhadap radikalisme.

Beberapa pesantren modern afiliasi Gontor melibatkan aparat TNI AD atau Kepolisian untuk memberikan pelatihan-pelatihan kepada para santrinya dalam kegiatan pramuka. Seperti yang dilaksanakan secara rutin oleh Ponpes Darul Muttaqin Parung, Bogor. Sebagaimana disampaikan oleh Ust Abdullah Hudri, Guru Ponpens Darul Muttaqin di bawah ini:

Internal kita dengan program kepolisian, dengan TNI AD, biasanya dalam momen pramuka masuk dengan wawasan kebangsaan, rutin setiap tahun Pramuka-wawasan kebangsaaan TNI Shaka Wirakartika. Ada sifatnya yang rutin dari kita, ada yang prgram dari mereka dalam bentuk seminar dan pelatihan, biasanya 2 hari teori mengenai wawasan

kebangsaan, praktek baris berbaris, *outbond*. Merakit senjata dan lain lain. Kalau yang ngajar TNI kan tegas.

Memang keterhubungan pesantren dengan pemerintah penting dalam perspektif pembangunan resiliensi pesantren terhadap radikalisme. Namun demikian, keterhubungan tersebut harus tetap dijalankan dalam kerangka kesetaraan, dimana pemerintah tetap menghargai kemandirian pesantren dan juga melihat pesantren sebagai mitra utama dalam mengatasi radikalisme. Pandangan tentang pentingnya menjaga kemandirian pesantren adalah hal yang patut dipertimbangkan dalam pembangunan resiliensi pesantren terhadap radikalisme. Begitu juga dengan peningkatan kualitas pesantren-pesantren yang baru didirikan agar memenuhi standar yang disepakati. Namun demikian, program itu harus dijalankan dengan mempertimbangkan sifat dan karakteristik masing-masing pesantren. Hal ini perlu diperhatikan karena bagaimanapun pemberdayaan komunitas pesantren dengan keragaman bentuk dan standar mutunya harus dipandang sebagai bagian penting pemberdayaan *civil society* di kalangan masyarakat Muslim. Kemitraan antar pesantren perlu dipikirkan dalam program-program ke depan dengan tentu memperhatikan azas-azas partisipatif, kesetaraan, dan kemanfaatan.

Endnote:

1 Wawancara Nyai Maftuhah Minan, Pengasuh PP Tahfidz Nurul Qur'an, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 2019.

2 Wawancara KH. Makin Soimuri, Pengasuh PP Roudhatul Thalibin, Rembang, Jawa Tengah, 5 Agustus 2019.

3 Yang juga tidak kalah pentingnya kitab-kitab linguistik (Nahwu-Sharaf) dan Retorika Arab klasik (*Ilmu Balaghah*). Kitab-kitab ini berfungsi sebagai alat untuk dapat mengakses berbagai literasi keislaman yang berbahasa Arab, mulai dari kitab yang dasar hingga kitab yang *advanced*. Studi Bruinessen sebagaimana dikutip Woodward (2010, hal. 35) menunjukkan di antara

diskursus kitab kuning di pesantren, kitab fikih menempati urutan paling banyak, disusul kitab grammar bahasa Arab (*Nahwu-Sharaf*), dan terakhir kitab Aqidah.

[4] Wawancara KH Dr. Musyaffa', Pengasuh PP As-Salafi Al-Fitrah, Surabaya, Jawa Timur, 14 Agustus 2019.

[5] Wawancara Ustaz Aria, pengajar di Dayah Mahyal Ulum Al-'Aziziyah, Aceh Besar, 24 Juli 2019.

[6] Wawancara Rahmi Yati, Santriwati di Dayah Darul Muta'llimin, Aceh Barat, 7 Agustus, 2019.

[7] Wawancara Ustaz Firdaus, salah satu pengasuh Pesantren An-Nahdhah, Maksssar, Sulawesi Selatan, 10 Agustus 2019.

[8] Wawancara KH. Makin Soimuri, Pengasuh PP Roudhatul Thalibin, Rembang, Jawa Tengah, 5 Agustus 2019.

[9] Wawancara dengan KH Agus Khatibul Umam, pengasuh PP An-Nizhomiyyah, Pandeglang, Banten, 1 Agustus 2019.

[10] Wawancara Pengasuh dan pengajar di sejumlah pesantren tradisional di Jawa dan luar Jawa: KH Dr. Musyaffa', Pengasuh PP al-Salafiyah al-Fitrah, Surabaya, 14 Agustus 2019; Adlro' Hanimah (Guru), Pondok Tahfidz Nurul Qur'an, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 2019; Ahyar Asri, Pengasuh PP Darul Abror, Lombok Timur, 3 Agustus 2019; Ust. Muhammad, Pengurus Organisasi Santri Pondok Pesantren Islahudiny, Lombok Barat, 24 Agustus 2019; Ustadzah Evida, Guru Senior Pesantren Modern Darul Muta'allimin, Aceh Barat, 7 Agutus 2019.

[11] Pondok Gontor dalam sebutan lengkapnya, Pondok Modern Gontor Darussalam Ponorogo. Kadang disingkat Pondok Gontor atau Pondok Modern (PM). Gontor adalah nama desa dimana Pondok Gontor mengambil tempat. Nama pondoknya sendiri adalah *Darussalam* (Kampung Damai). Penisbatan nama tempat dengan nama pesantren merupakan hal yang biasa dalam praktik penyebutan nama pesantren-pesantren besar di Indonesia. Misal, Pesantren Tebuireng, Pesantren Krapyak, Pesantren Sidogiri, dan lain sebagainya. Pesantren-pesantren tersebut namanya diambil dari nama desa atau kecamatan tempat pesantren itu berada.

[12] Wawancara Ustaz Muhammad Bisri dan Ust Ferry Hidayat, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, Jawa Tengah, 15 Agustus 2019.

[13] Wawancara KH. Oddi Rosyihuddin, Pengasuh PP Daar El-Qolam, Gintung, Tangerang, Benten, 19 Agustus 2019.

[14] Wawancara UstazNur Ali, Pengajar PP Darunnajah 9, Tangerang Selatan, Benten, 31 Agustus 2019.

[15] Pondok Modern Gontor Ponorogo. *Sedjarah Balai Pendidikan Pondok Modern Gontor.* Penggal II, Tanpa Tahun.

[16] Pondok Modern Gontor Ponorogo. *Sedjarah Balai Pendidikan Pondok Modern*

Gontor. Hal. 240.

[17] Pondok Modern Gontor Ponorogo. *Sedjarah Balai Pendidikan Pondok Modern Gontor.* Hal. 240.

[18] Wawancara KH. Akrim Mariyat, Pimpinan Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, 9 Agustus 2019.

[19] Wawancara Ustazah Sri Rahmah, Santriwati PP Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalimantan Selatan, 15 Agustus, 2019.

[20] Wawancara Ustaz Abdullah Husin, Pengasuh PP Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalimantan Selatan, 15 Agustus, 2019.

[21] Wawancara Ustaz Adib Fuadi Nuriz, Pengajar Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, 9 Agustus 2019.

[22] Wawancara dengan Ust Agus Budiman, Pengajar Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, 9 Agustus 2019.

[23] Wawancara Ustaz Adib Fuadi Nuriz, Pengajar di Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, 8 Agustus 2019.

[24] Wawancara Ustaz Adib Fuadi Nuriz, Pengurus IKPM Gontor, Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, 8 Agustus 2019.

[25] Contohnya di Pondok Modern Tazakka, Batang, Jawa Tengah. Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhammad Bisri, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, Jawa Tengah, 15 Agustus 2019.

[26] Wawancara Ustaz Adib Fuadi Nuriz, Pengajar di Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, 8 Agustus 2019.

[27] Namun, narasumber mengaku bahwa buku pelajaran *al-Adyan* (Agama-Agama) tidak lagi diajarkan di pondoknya selama 10 tahun terakhir. Laporan hasil wawancara dengan Ust. M. Anshari, Kepala Bagian Pendidikan dan Pengajaran PP Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalimantan Selatan, 15 Agustus 2019.

[28] Wawancara Ustaz Agus Budiman, Pengajar Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, 9 Agustus 2019.

[29] https://darularqamgarut.sch.id/visi-misi-tujuan/ (diakses 12 November 2019).

[30] Pada tahun-tahun 1970-an para aktivis Muhammadiyah dikritik karena sementara menyeru kembali kepada al-Qur'an dan Hadits, sebagian besar kurang mampu membaca al-Qur'an dan Hadits kecuali dalam terjemahannya saja. Lihat Mahmud Yunus. Sejarah Pendidkan Islam di Indonesia (Jakarta: Mutiara, 1979), hal. 271-277. Lihat juga Bruinessen, 2004, hal. 9.

[31] https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/10/21/pgy68v384-pertumbuhan-pesantr en-muhammadiyah-sangat-pesat, (diakses 12 November 2019).

[32] Kebiasaan komunitas Persis berdiskusi dan berdebat masalah keagamaan

memang telah dimulai sejak Persis didirikan sebelum masa kemerdekaan.

[33] Wawancara Ustaz Faiz Abdur Razak, Pengajar Pesantren Persis Bangil, Jawa Timur, 5 Agustus 2019.

[34] Wawancara Ustaz Ahmad Hidayat, Pengajar Pesantren Darul Arqom Garut, Jawa Barat, 26 Agustus 2019.

[35] Wawancara Ustaz Garibaldin Abdollah, Pengurus PP Al-Ikhlas, di Bima, Nusa Tenggara Barat, 4 September 2019.

[36] Wawancara dengan Ust Nur Adi Septanto, Pengajar Pesantren Persis, Bangil, 5 Agustus 2019.

[37] Wawancara Ustaz Iip Saepuddin, Guru Snior Pengasuh PP Darul Arqam, Serang, Banten, 3 Agustus 2019.

[38] Wawancara Ustaz Arsyad, Wakil Direktur PP Darul Arqam, Gombara, Makassar, 3 Agustus 2019.

[39] Wawancara Ustaz Ahmad Syauqie, Guru Junior di PP Darul Arqam, Garut, Jawa Barat, 26 Agustus 2019.

[40] Wawancara Ustaz Su'ud Hasanudi, Humas Pesantren Persis, Bangil, Jawa Timur, 4 Agustus 2019.

[41] Wawancara Ustaz Ahmad Syauqie, Guru Junior di PP Darul Arqam, Garut, Jawa Barat, 26 Agustus 2019.

[42] Wawancara Ustaz Haeruddin, Kepala SMA PP Darul Arqam, Gombara, Makassar, 8 Agustus 2019.

[43] Wawancara Ustaz Faiz Abdur Razak, Pengajar Pesantren Persis Bangil, Jawa Timur, 5 Agustus 2019.

[44] *Tab'in* (pengikut) adalah generasi Islam awal pengikut Nabi, namun tidak dikategorikan sebagai Sahabat Nabi. Mereka menyaksikan para Sahabat. Sedangkan *Tabi'ut Tabi'in* (pengikut para pengikut), generasi kedua pengikut Nabi, tidak pernah menyaksikan Nabi dan Sahabat, namun mengalami hidup bersama dengan para *Tabi'in*.

[45] Noorhaidi Hasan menyebut Salafi *Puris* di Indonesia dengan Salafi *Yamani* karena berkiblat kepada Syekh al-Muqbil di Yaman. Sedangkan Salafi *Haraki* disebut dengan Sururi karena mengikuti paham Muhammad Surur bin Nayef Zainal Abidin. Lihat Noorhaidi Hasan. Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia (Jakarta: LP3ES, 2006).

[46] Wawancara Ustaz M. Sidik, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 5 Agustus 2019.

[47] Wawancara Ustaz Taufan Yuda Negara, Pimpinan Ponpes Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.

[48] Wawancara Ustaz Arif Rahman, Guru di Ponpes Abu Hurairah, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 17 Agustus 2019.

[49] Wawancara Ustaz M. Sidik, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 5 Agustus 2019.

[50] Wawancara Ustaz Lis Mujiono, Pimpinan Ponpes al-Furqan al-Islamy, Gresik, Jawa Timur,14 Agustus 2019.

[51] Wawancara Ustaz Zanwardi, Guru PP Abu Hurairoh, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 22 Agustus 2019.

[52] "*Demo 212 wati loa ta, karena demo ma ncihi re lao raka laloku pemerintah langsung ta. Mbei nasehat ndede* (Maaf, demo 212 tidak diperbolehkan, karena demo yang benar itu dengan cara mendatangi langsung pemerintah. Silahkan berikan nasihat di situ)" Laporan hasil wawancara dengan Ust. Firman, Pengurus Organisasi Santri PP Abu Hurairoh, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 9 Agustus 2019.

[53] Wawancara Ustaz M. Sidik, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 5 Agustus 2019.

[54] Wawancara Ustaz Moh Fachrurozi, Guru Senior di Ponpes Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulawesi Selatan, 9 Agustus 2019.

[55] Wawancara Ustaz Ahmad, Pengasuh Ponpes Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulawesi Selatan, 8 Agustus 2019.

[56] https://wahdah.or.id/sejarah-berdiri-manhaj/, (diakses 24 Oktober 2019).

[57] Wawancara dengan Ust Hamid, Pengasuh Ponpes Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulawesi Selatan, 8 Agustus 2019.

[58] Wawancara Ustaz Syandri, Pengasuh Santri Putra STIBA, 12 Agustus 2019.

[59] Wawancara Ustaz Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulawesi Selatan, 8 Agustus 2019.

[60] Wawancara Ustaz Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulawesi Selatan, 8 Agustus 2019.

[61] Wawancara Ustaz Lis Mujiono, pengajar Ponpes Al-Furqan al-Islamy, Gresik, 14 Agustus, 2019; Firman, Santri Ponpes Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019; Ustaz Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, 8 Agustus 2019.

[62] Wawancara Ustaz Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulawesi Selatan, 8 Agustus 2019.

[63] Wawancara Ustaz M. Sidik, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 5 Agustus 2019.

[64] Wawancara Ustaz M. Sidik, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, Nusa Tenggara Barat, 5 Agustus 2019; dan dengan Ust Lis Mujiono, pengajar Ponpes Al-Furqan al-Islamy, Gresik, 14 Agustus 2019.

[65] Wawancara Ustaz Muhajir, pimpinan Ponpes As-Salam, Bima, Nusa Tenggara Barat, 28 Juli 2019.

[66] Wawancara Ustaz Muhajir, pimpinan Ponpes As-Salam, Bima, Nusa Tenggara Barat, 28 Juli 2019.

[67] Wawancara Ustaz Anwar, guru di Ponpes As-Salam, Bima, Nusa Tenggara Barat, 27 Juli 2019.

[68] Wawancara Ustaz Hakim, guru di Ponpes As-Salam, Bima, Nusa Tenggara Barat, 297 Juli 2019.

[69] Wawancara Ustaz Anwar, guru di Ponpes As-Salam, Bima, Nusa Tenggara Barat, 27 Juli 2019.

[70] Salah satunya sudah memiliki santri minimal 300 orang dalam 3 tahun berturut-turut. https://ditpdpontren.kemenag.go.id/web/ (diakses 22 November 2019).

[71] https://ditpdpontren.kemenag.go.id/web/ (diakses 22 Nopember 2019).

[72] Wawancara Ustaz Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulawesi Selatan, 8 Agustus 2019.

[73] Wawancara Ustaz Taufan Yuda Negara, Pimpinan Ponpes Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.

BAB 4
PESANTREN DAN PEMBANGUNAN RESILIENSI

A. Pembangunan Resiliensi dalam Perspektif Pesantren

Pembangunan resiliensi yang digunakan di sini adalah yang berbasis komunitas. Yaitu suatu upaya penguatan kapasitas komunitas dalam mencegah dan menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan (Ellis dan Abdi, 2107). Resiliensi komunitas mengandaikan penguatan koneksi sosial pesantren, baik internal pesantren (*bonding*), antara komunitas pesantren dengan komunitas luar (non-Muslim), maupun hubungan pesantren dengan institusi pemerintah (*social linking*). Pada bab sebelumnya diuraikan bagaimana pesantren selama ini telah membangun modal sosialnya masing-masing melalui sebuah proses pengalaman yang panjang dan dinamis. Modal sosial itu menghasilkan kemampuan pesantren mempertahankan eksistensinya selama ini dalam menghadapi berbagai tantantangan termasuk radikalisme. Pembangunan resiliensi tidak bisa dipisahkan dari bagaaimana pesantren memelihara modal sosial dan kapasitasnya selama ini dan bahkan memperkuatnya serta bagaimana modal sosial itu diberdayagunakan untuk menghilangkan faktor-faktor resiko kerentanan.

Dalam riset ini ditemukan bahwa pembangunan resiliensi pesantren ditentukan oleh pemaknaan masing-masing tipologi pesantren terhadap radikalisme. Secara alamiah pesantren akan bereaksi terhadap peristiwa atau gerakan yang dianggapnya berbahaya atau mengancam eksistensinya. Hampir semua pesantren menolak ekstremisme dalam bentuk aksi-aksi bom bunuh diri, kekerasan, pengrusakan, dan pembunuhan warga sipil. Namun tidak semua menilai gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) membahayakan seperti halnya ISIS atau Jamaah Islamiyah (JI). Meskipun menolak ideologi khilafah HTI, pesantren-pesantren Modernis, seperti Gontor, Muhammadiyah dan Persis, cenderung menganggap HTI bukan sebagai ancaman yang serius. Sebaliknya pesantren Tradisional menganggap HTI sama seriusnya dengan gerakan ekstremis kekerasan yang disebut di atas. Mereka umumnya merasakan urgensi pembangunan resiliensi lebih besar dibandingkan tipologi pesantren lainnya. Pasalnya, mereka menganggap ancaman bukan hanya berasal dari ekstremisme ISIS, JI, atau radikalisme HTI. Bagi mereka ancaman demikian lebih mudah dihadapi karena sifat ancamannya yang mudah dikenali dan akan dihadapi oleh banyak pihak, terutama pemerintah. Yang mereka lebih khawatirkan justru penetrasi aliran Wahhabi. Di mata mereka penetrasi aliran Wahhabi langsung menusuk jantung eksistensi budaya mereka sendiri, yaitu budaya Islam Tradisional. Mereka merasa tidak ada yang paling berkepentingan terhadap ancaman tersebut kecuali mereka sendiri. Mungkin karena alasan tersebut komunitas pesantren Tradisional tidak secara tegas membedakan varian-varian dalam Salafi dari Salafi *Puris*, Salafi *Haraki*, hingga Salafi *Jihadi*. Di mata mereka semuanya sama, yaitu Wahhabi. Seorang guru senior Dayah di Aceh mengungkapkan kegusarannya terhadap penetrasi Wahhabi:

> "Sebenarnya, sekarang yang paling harus diwaspadai oleh umat Islam Aceh dan Indonesia adalah mewaspadai gerakan Wahhabi-Salafi, yang pemikiran

> mereka itu keras dan suka mengkafirkan umat Islam yang berbeda. Namun, untuk menghadapi kelompok Wahhabi tersebut kita juga butuh ilmu agama yang cukup, tak bisa melawan demikian saja. Saya sendiri juga yakin tak akan sanggup melawan pengaruh Wahhabi jika dengan ilmu agama yang cukup sebagaimana dipelajari di dayah selama ini. Tentu kita menolak Salafi. Karena mereka tidak mengakui para Sahabat Nabi, mereka hampir sama seperti Syiah menurut saya. Wahhabi itu sangat menyimpang dibanding Muhammadiyah dari sisi akidah terutama."[1]

Pembangunan resiliensi pesantren tergantung kepada keyakinan mereka pada modal sosial yang dimiliki. Mereka akan menggunakan modal sosial tersebut untuk menjawab tantangan yang ada. Pesantren Tradisional membangun resiliensi lewat penguatan peran kiyai dan kontekstualisasi tafsir atas Kitab Kuning dalam rangka mendelegitimasi ideologi radikal. Mereka akan menggali dalil-dalil Kitab Kuning yang dapat menjustifikasi penolakan terhadap penafsiran kaum radikal atas al-Qur'an dan *Hadith*. Pesantren Modern Gontor cenderung bersikap normal dalam artian tidak melakukan upaya yang khusus, apakah kontekstualisasi, peningkatan peran lembaga tertentu, atau melakukan modifikasi kurikulum. Pasalnya Pondok Gontor meyakini modal sosial yang telah ada telah cukup memadai untuk bertahan dari radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Pesantren Muhammadiyah dan Persis juga tidak melakukan program yang transformatif kecuali ikut mendukung program pemerintah dalam sosialiasi kontra radikalisme atau penguatan nilai kebangsaan. Sebagian pesantren Salafi Puris tidak melakukan perubahan apapun kecuali memaksimalkan satu-satunya faktor pelindung yang sudah ada, berupa doktrin anti *bughat* untuk mendelegitimasi ideologi radikal. Sebagian yang lain, seperti Pesantren WI beradaptasi dengan cara mengadopsi program yang ditawarkan pemerintah dengan konsekuensi mengom-

promikan sebagian identitas kesalafian mereka.

Di mata sebagian pengurus pesantren stigmatisasi pesantren sebagai radikal adalah hal yang salah. Mereka mengaggap pesantren sebaliknya telah berperan membendung radikalisme. Mereka meyakini bahwa pesantren memiliki cara sendiri untuk bertahan dari radikalisme. Seperti yang disampaikan di atas, masing-masing pesantren memiliki strategi yang khas dalam menghadapi radikalisme, mulai dari menekankan ketaatan pada kiyai dan kitab kuning, memegang teguh nilai-nilai pondok (Panca Jiwa), terhubung dan terikat dengan ormas, berlindung pada doktrin a-politik, serta terhubung dengan pemerintah. Karena adanya kekhasan itu maka tidak tepat adanya upaya menyeragamkan pesantren. Di mata mereka pesantren adalah kekayaan yang perlu dilestarikan dan dijaga bersama-sama keberlangsungannya.

Pembangunan ketahanan pesantren terhadap radikalisme merupakan serangkaian inisiatif pesantren dengan dukungan berbagai pihak dalam meningkatkan faktor pelindung dan menghilangkan faktor resiko dari pengaruh radikalisme. Studi ini menunjukkan terdapat 4 strategi pesantren dalam menjalankan pembangunan ketahanan (*building resilience*): 1) Mencegah kontak warga pesantren dengan gerakan dan paham radikal; 2) Mendelegitimasi ideologi radikal; 3) Menghilangkan prasangka kebencian kepada identitas yang berbeda; dan 4) Mengatasi isu ketidakadilan terhadap umat Islam.

B. Mencegah Kontak dengan Kelompok Radikal

Strategi ini bertujuan untuk menghilangkan atau minimal mengurangi resiko terpapar dengan ideologi radikal melalui kontak langsung ataupun tidak langsung. Pasalnya dalam beberapa pengalaman anak-anak muda mengalami radikalisasi kekerasan karena diawali interaksi yang intensif dengan anggota jaringan atau lingkungan radikal. Indoktrinasi ideologi radikal merupakan tahap berikutnya setelah mereka

bergabung dengan kelompok radikal. Di suatu lingkungan yang di situ ada beberapa orang terpapar radikalisme, biasanya individu-individu yang belum mengalami radikalisasi, terutama anak-anak muda, memiliki faktor resiko kerentanan yang lebih besar (Silber dan Bhatt, 2007, hal. 22). Menurut Roy (2004), pada awalnya anak-anak muda masih coba-coba, namun lama-lama mereka mengalami kegamangan kognitif (*cognitive dissonance*), yaitu situasi psikologis yang mengganggu antara yakin dan tidak yakin dengan ideologi baru. Namun, lambat laun mereka tidak tahan terhadap situasi kegamangan tersebut dan memilih meningkatkan komitmen ideologisnya agar mendapatkan kemantapan dan diterima dalam kelompok barunya (Roy, 2004).

Hampir semua komunitas pesantren yang diteliti berpotensi mengalami kontak dengan aktor atau kelompok radikal. Jalur kontaknya tidak selalu bersifat fisik, tapi juga melalui media digital. Dalam riset ini ditemukan bahwa kontak fisik dapat terjadi melalui tenaga pengajar di pesantren. Pesantren yang menyelenggarakan sekolah-sekolah umum memiliki sumber resiko kontak melalui guru-guru yang direkrut untuk mengajar bidang studi. Pesantren yang belum memiliki SDM pengajar yang memadai, seperti Pesantren Muhammadiyah, juga memiliki faktor resiko. Beberapa Pesantren Salafi juga memiliki faktor resiko kontak dengan tenaga pengajar dari gerakan radikal, khususnya pesantren Salafi yang terbuka dengan organisasi dan gerakan politik. Kontak fisik lain dapat berlangsung melalui interaksi santri dengan para alumni yang telah terlebih dahulu bergabung dengan kelompok-kelompok radikal. Di luar yang bersifat fisik, kontak dengan radikalisme juga dapat terjadi melalui akses terhadap konten radikal di media digital maupun lewat bahan bacaan. Sejauh menyangkut kontak melalui media digital, hal ini banyak ditentukan oleh kebijakan pesantren dalam penggunaan Handphone atau Internet.

Memperkuat Peran Kiyai dan Kitab Kuning

Pondok Pesantren Tradisional, termasuk dayah-dayah di Aceh, mencegah santrinya kontak dengan kelompok radikal melalui penguatan peran para kiyai pengasuh pondok. Kiyai menggunakan wibawa dan kharismanya untuk mengingatkan para santrinya untuk tidak berhubungan dengan kelompok radikal. Seperti disampaikan pada bab sebelumnya di kalangan pesantren tradisional kiyai merupakan sumber pelindung dan modal sosial utama dalam menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Sudah menjadi sistem keyakinan di pesantren Tradisional bahwa seorang santri harus menaati nasihat Kyai karena ketaatan tersebut dapat menjamin kebaikan hidupnya kelak. Hal ini yang persis dilakukan oleh kiyai PP An-Nizhomiyah, Banten, kepada para santrinya. Seperti yang diakui sendiri oleh Agung Mulyana, salah seorang santri PP An-Nizhomiyah, bahwa kiyainya sering mengingatkan para santri untuk tidak ikut-ikutan aliran-aliran Islam radikal.[2] Hal yang sama juga dilakukan oleh Kyai Makin terhadap para santrinya di PP Raudhatut Thalibin, Rembang. Sang Kyai memberikan nasihat dalam beberapa kesempatan, ketika mengajarkan Kitab Kuning, atau ketika menerima santri yang pamit untuk melanjutkan kuliah di perguruan tinggi:

> "Kalo saya mohon maaf, kalo saya pas sedang mengajar, ya itu saya singgung-singgung tentang khilafah untuk sekedar pemberitahuan saja. *Ndak* usah ikut-ikut khilafah. Karena saya ya hanya ikut *jiplak-jiplak* dari orang-orang pinter itu. Khilafah itu sendiri di mana-mana sudah ditolak… Kebetulan banyak juga yang setelah mereka lulus Aliyah kemudian melanjutkan ke perguruan tinggi. Saya setiap dipamiti seperti itu hanya pesan saya, jangan ikut *liqo'* (pengajian tertutup). Saya hanya itu aja. Jangan ikut *liqo'*… jangan terpengaruh. Kan ada yang di UNS (Universitas Sebelas Maret Surakarta), saya juga tanya UNS yang sana ada itu

orang-orang eksklusif seperti itu saya pesan ya, jangan ikut *liqo'*."[3]

Di beberapa Pesantren Tradisional, mekanisme nasihat tidak diperkuat dengan diskusi pendalaman. Misalkan tidak dibahas secara mendalam mengapa santri dilarang kontak dengan kelompok radikal atau apa ciri-ciri umum kelompok yang disebut radikal, bagaimana cara kelompok radikal memengaruhi orang lain agar menjadi radikal, dan sebagainya. Nasihat Kiyai Makin di atas memberikan indikasi umum bahwa gerakan radikal cirinya mempropagandakan khilafah dan melakukan pengajian yang ekslusif. Namun tidak tampak adanya eksplorasi lebih jauh. Akibat kurangnya unsur diskusi beberapa santri tidak memiliki wawasan tentang kelompok radikal yang ada di Indonesia. Contohnya, Agung Mulyana, Santri PP An-Nizhomiyah, mengaku tidak tahu apa-apa tentang kelompok Jamaah Ansharut Tauhid (JAT) dan Jamaah Ansharud Daulah (JAD). Namun demikian, beberapa pesantren Tradisional ada yang menyelenggarakan diskusi dengan tujuan memperluas wawasan santrinya tentang kelompok radikal. Ponpes At-Tahiriyah, Serang, misalnya, mengadakan acara diskusi dengan mendatangkan pemateri dari luar "yang punya pengetahuan mendalam tentang itu (radikalisme). Memberi pemahaman ke santri, ciri-cirinya bagaimana dan seperti apa organisasi itu."[4]

Pesantren Tradisional tidak bisa sepenuhnya steril dari faktor resiko kontak dengan paham radikal meski umumnya dengan yang *non violent*, seperti HTI. PP An-Nizhomiyah, Banten, sekalipun tidak luput dari penetrasi HTI. Diakui oleh pimpinan sendiri masuknya bukan lewat pesantren namun lewat sekolah yang dikelola pesantren. Beberapa guru yang mengajar di sekolah diidentifikasi terpapar paham radikal dan oleh Kyai guru bersangkutan dikeluarkan dengan tujuan mencegah penetrasi lebih jauh di kalangan santri. Sikap tegas tersebut diambil oleh pimpinan Pesantren karena guru tersebut

menolak mengikuti upacara bendera.[5] Potensi kontak dengan HTI juga diakui oleh para guru yang acap dikirimi propaganda khilafah HTI. Namun mereka menolak setelah menilai pemahaman keagamaan HTI menyimpang dari ajaran Aswaja.[6]

Hal yang sama juga dialami beberapa dayah di Aceh, seperti Dayah Darul Muta'allimin Aceh, yang beberapa santrinya pernah mengikuti gerakan HTI namun kemudian keluar dari gerakan setelah menyadari kesalahannya. Belajar dari pengalaman itu para guru berusaha meningkatkan resiliensi santri-santrinya dengan bersandar pada Kitab Kuning. Para santri diingatkan bahwa gerakan radikal tidak sesuai dengan identitas yang melekat pada pesantren. Mereka diwanti-wanti untuk menjauhi HTI karena pemahaman keislaman HTI tidak merujuk kepada Kitab Kuning. Hal ini diakui sendiri oleh Ustadzah Evida, salah seorang guru di dayah, yang sebelumnya pernah terpengaruh gerakan HTI:

> "...kita juga melarang mereka untuk ikut organisasi seperti HTI, karena setelah mereka ikut HTI mereka tidak aktif di pengajian lagi. Dulu ada beberapa yang ikut HTI termasuk saya sendiri... Saya (kini) melarang para mahasiswa untuk ikut HTI karena ada beberapa pemahaman mereka yang tidak sesuai dengan kitab-kitab yang saya pelajari, dan mereka lebih ke logika bukan kepada kitab."[7]

Kontak dengan ideologi HTI juga dialami komunitas Pesantren Tradisional Bahrul Ulum, di Goa, Sulawesi Selatan. Seperti yang diakui pengasuhnya, cukup banyak alumninya yang terpengaruh ajakan masuk ke dalam gerakan HTI. Terutama mereka yang melanjutkan kuliah di perguruan tinggi. Para alumni mencoba memengaruhi adik-adik kelasnya yang masih nyantri untuk bergabung dengan HTI. Menyikapi gejala demikian tidak jelas strategi pesantren dalam menghilangkan faktor resiko. Yang pasti, pihak pesantren mengakui bahwa resiliensi para santrinya tidak cukup kuat ketika berada di luar

pesantren.[8] Berkaca pada kasus-kasus di atas, modal sosial kiyai dan kitab kuning di pesantren tradisional tidak sepenuhnya menjamin para santrinya steril dari faktor resiko kontak dengan paham radikal, setidaknya dengan yang *non-violent*. Namun demikian, ketika faktor resiko itu muncul, pihak pesantren tradisional tahu apa yang mesti diperbuat. Mereka akan kembali memperkuat modal sosialnya: kiyai dan kitab kuning.

Kaderisasi Kiyai

Tantangan pesantren tradisional untuk pembangunan resiliensi dalam jangka panjang terletak pada kaderisasi kiyai yang mumpuni secara keilmuan agama dan juga dapat diterima masyarakat. Proses kaderisasi yang selama ini berjalan di pesantren tradisional dilakukan sendiri oleh kyai dengan mengkader putra-putrinya agar dapat menjadi penerus kepemimpinan pesantren. Terdapat dua strategi yang biasa ditempuh oleh para kiyai sejak zaman dulu. *Pertama*, kiyai akan menitipkan putra-putrinya untuk mondok di pesantren Tradisional lain guna memperdalam Kitab Kuning. Mereka akan berpindah dari satu pesantren ke pesantren lain agar dapat mengaji kitab tertentu kepada kiyai-kiyai sesuai kepakarannya. Biasanya kegiatan tersebut berlangsung dalam kurun 3 tahun, sesuai tuntunan Kitab *Ta'limul Muta'allim*. Yang khas dari mengaji Kitab Kuning dengan kiyai tertentu adalah terjalinnya hubungan emosional antara guru dan murid. Jadi bukan sekadar transfer pengetahuan sebagaimana dalam pengertian modern. Hubungan emosional antara santri dengan kiyainya membentuk suatu nilai kebudayaan yang diterima di kalangan komunitas pesantren Tradisional sehingga mencipta dan merawat identitas yang merekatkan santri dengan komunitasnya.

Strategi *kedua*, sekembalinya para kader dari menuntut ilmu, kiyai akan mempersiapkan kualitas kepemimpinannya dengan melibatkannya dalam urusan-urusan pesantren. Biasanya kiyai

akan menjadikan putranya sebagai *badal* (pengganti) untuk mengajar santri-santrinya, menggantikan untuk menjadi imam jama'ah di pesantren, serta membantu kiyai dalam hal-hal manajerial pesantren. Jika putra kiyai ini banyak, putranya disiapkan lahan baru untuk mendirikan pesantren baru, kemudian menitipkan beberapa santrinya untuk mengikuti putranya di tempat baru tadi, sehingga santri-santri ini kemudian lambat laun semakin banyak. Pola seperti ini dilakukan KH. Abdullah Salam Kajen kepada putranya KH. Zaki Fuad Abdillah. Pola yang sama dilakukan KH. Ali Ma'sum Krapyak Yogyakarta, ketika pindah ke Krapyak karena diambil menantu oleh KH. Munawir, santri-santri dari Lasem juga turut serta.

Selain itu, yang tidak kalah pentingnya membangun penerimaan masyarakat terhadap calon kiyai. Pada dasarnya dengan melibatkan putranya menjadi pengganti dalam mengajar dan aktivitas pesantren lainnya, secara tidak langsung kiyai telah membangun legitimasi sosial bagi putranya. Semakin mumpuni calon kiyai menguasai Kitab Kuning semakin besar legitimasinya di mata komunitas santri tradisional khususnya dan masyarakat pada umumnya. Namun penguasaan Kitab Kuning tidak cukup. Sang kyai dituntut untuk mau berkecimpung dalam kehidupan masyarakat, mulai dari menjadi pemimpin Tahlil ketika ada kematian, membaca *Manakib*, hingga mendengar pertanyaan dan keluhan *jama'ah*, serta memberikan jawaban berdasarkan ilmu yang dikuasainya. Akhirnya, resiliensi pesantren dan masyarakat sekitar terhadap ancaman radikalisme akan sangat tergantung pada keberhasilan kaderisasi kyai.[9]

Bersandar pada Nilai Kemuhammadiyahan dan ke-Persis-an

Pesantren modernis Persis dan Pesantren Muhammadiyah juga tidak luput dari resiko kontak dengan radikalisme. Seperti halnya beberapa pesantren tradisional di atas, Pesantren Persis

Bangil mengalami kontak dengan HTI melalui guru yang mengajar di Pesantren. Menurut Pengurus Pesantren, guru tersebut akhirnya dikeluarkan karena dinilai membawa pengaruh negatif ke dalam komunitas. Menghadapi faktor resiko yang demikian, pihak pesantren Persis Bangil menemukan sandaran bersikap dengan merujuk kepada Tokoh Ormas Persis, M. Natsir, yang merupakan simbol identitas perekat di kalangan Persis. Di mata Pesantren Persis HTI mengganggu persatuan di kalangan umat Islam "... *gak* tahu saya alasannya. Kayaknya dulu itu Hizbut Tahrir banyak menggunakan metode adu domba, dan Pak Natsir (Tokoh Persis) termasuk di antara yang kecewa dengan Hizbut Tahrir."[10]

Pesantren Muhammadiyah tampaknya memiliki faktor resiko yang lebih besar dari Pesantren Persis dalam hal kontak dengan radikal. Disamping kontak dengan HTI, mereka juga mengalami kontak dengan aktor-aktor radikal eks-NII, yang dalam beberapa hal memiliki kerentanan terhadap radikalisasi kekerasan lebih besar ketimbang aktivis HTI. Tentu tidak semua pesantren Muhammadiyah memiliki faktor resiko yang sama. Sepertinya Pesantren Darul Arqam yang relatif muda usianya, yang ada di Banten dan Jawa Tengah, lebih memiliki resiko kontak dibandingkan dengan yang sudah cukup dewasa, seperti Darul Arqam Garut, yang kini menjelang 50 tahun. Salah satu yang memungkinkan faktor resiko tersebut adalah minimnya SDM pengajar dari kader Muhammadiyah Pusat yang dapat direkrut untuk mengabdi di Pesantren yang baru berdiri. Karena alasan kekurangan guru yang satu ideologis, pengasuh pesantren merekrut beberapa pengajar dari eks-NII, yang secara paham keagamaan (*Aqidah*) dinilai berdekatan, walaupun strategi perjuangan berbeda. Di sisi lain pengaruh militansi lokal juga tidak bisa dikesampingkan. Beberapa eksponen Muhamamadiyah di lokalitas memiliki kedekatan historis dengan gerakan NII. Hal ini diakui oleh pimpinan Pesantren Darul Arqam Serang yang memilih merangkul eks-

NII ketimbang menjauhi mereka. Pengasuh pesantren berusaha memperkecil resiko dengan menekankan nilai kemuhammadiyahan sebagai faktor pelindung. H. Asnawi, Pengasuh Pesantren Darul Arqam Serang, tampaknya tidak terlalu khawatir dengan resiko yang diambilnya dan malahan optimis strategi tersebut lambat laun justru dapat menghilangkan dan memoderasi ideologi di kalangan eks radikal NII:

> "Jadi Muhammadiyah Serang dari dulu seperti itu. Dari dulu yang namanya Pak Mahmud Mahfudz Siddiq Darul Ilmi itu kan NII. Itu dulu guru SMA Muhammadiyah Serang. Jadi mereka-mereka yang bermasalah itu dilindungi ngajar di tempat kita. Jadi Muhammadiyah jadi tenda besar... Jadi mereka (eks-NII) yang kemana-mana bingung, larilah ke Muhammadiyah. Secara akidah kan sama cuma teknik perjuangan berbeda. Ya tadi seperti itulah kayak bendera nggak ngomong aja. Jadi ngomong tentang *Darul Ahdi*-nya Muhammadiyah. Prinsipnya teman-teman ini *oke*, tidak ada masalah. Saya pikir lama-lama nanti juga terkikis. Untuk menghadapi teman-teman itu saya kira ga ada protes. Tadinya nggak pakai nama Muhammadiyah. Saya ajak Pak Iip itu ke Jogja lalu pakai nama Muhammadiyah. Pada awalnya banyak yang protes. *Ya* dari buku *ya* kemudian ada pengajian pengajian, kita isi. Pengajian kita kasih makan. Awalnya kita modali lama-lama kencleng pengajian."[11]

Hingga hari ini, belum ada tanda-tanda yang menunjukkan bahwa pembangunan resiliensi dengan cara merangkul eks radikal dapat menghilangkan faktor resiko dan memperkuat faktor pelindung. Alih-alih, komitmen pada nilai kebangsaan yang merupakan faktor pelindung justru tidak dapat ditampilkan di lingkungan Pesantren. Pondok Pesantren tidak memasang bendera Merah-Putih kecuali tanggal 17 Agustus padahal sebagai lembaga pendidikan hal tersebut

mengindikasikan sesuatu yang fundamental. Pimpinan menyadari akan hal itu dan mengeluhkan masih kuatnya paham pemurnian "Tauhid" di komunitas Pesantren, artinya di mata sebagian anggota komunitas prinsip Tauhid tidak dapat selaras dengan penghormatan bendera. Upaya untuk membangun resiliensi melalui penguatan nilai kemuhammadiyahan telah dilakukan dan tampaknya Pengurus Pusat telah menyadari persoalan ini.[12] Seperti yang disampaikan sebelumnya bahwa dalam Muktamar di Makassar Tahun 2015 PP Muhammadiyah telah mengeluarkan keputusan meneguhkan kembali komitmen kebangsaan Muhammadiyah melalui konsep NKRI sebagai "Darul Ahdi wa As-Syahadah" (negara berdasarkan kesepakatan dan pengakuan yang mengikat). Namun, tampaknya usaha yang dilakukan Pesantren belum cukup maksimal. Mengingat usia Pesantren yang belum genap 10 tahun, dibutuhkan komitmen yang lebih kuat dari Pusat untuk meningkatkan jumlah SDM pengajar dari kader Muhammadiyah sehingga dapat lebih mewarnai corak ideologis komunitas Pesantren sesuai dengan paradigma kebangsaan Muhammadiyah.

Pesantren Darul Arqam Garut juga mengandalkan nilai kemuhammadiyahan dalam membangun resiliensi para santrinya. Dalam pandangan Muhammadiyah, menurut Pimpinan Ponpes Darul Arqam Garut, masyarakat Muslim harus memiliki kepribadian yang Islami, yaitu kepribadian yang dilandasi oleh nilai-nilai al-Qur'an dan Hadits. Masyarakat Muslim dapat hidup dalam sebuah negara yang majemuk seperti Indonesia asalkan tetap memelihara kepribadiannya yang Islami. Atas dasar itu, Pesantren Darul Arqam Garut menolak ekstremisme atas nama Islam yang hendak menggantikan Pancasila dengan ideologi lain. "Pancasila sudah final sebagai satu syarat untuk menyatukan unsur bangsa yang majemuk," demikian tegas Pimpinan Pesantren. Guna mencegah ideologi ekstremis memengaruhi para santri, pimpinan Pesantren sengaja mendatangkan eks teroris untuk

memberikan testimoni kepada para santri dengan misi agar mereka tidak mengikuti kesalahannya dulu.[13]

Gontor Mengandalkan KMI: Persemaian Bibit Guru

Pesantren Gontor dan afiliasinya pada umumnya tidak mengkhawatirkan resiko kontak dengan radikalisme di Pesantren. Pasalnya, sistem Pondok Gontor tidak mengombinasikan pesantren dengan sistem madrasah atau sekolah. Sistem Gontor dikenal dengan nama Kulliyatul al-Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI), bertujuan untuk mencetak para guru agama Islam yang handal. Karena itu Gontor tidak menghadapi masalah kekurangan tenaga pengajar sehingga memaksanya melakukan rekrutmen guru dari luar. Yang berlaku umum, alumni Gontor akan direkrut untuk menjadi pengajar untuk semua mata pelajaran atau ditugaskan mengabdi di Pondok Alumni Gontor yang baru berdiri. Pembangunan resiliensi untuk menghindari kontak dengan radikalisme tidak dilakukan secara khusus. Pengasuh Pondok Gontor tampaknya percaya bahwa pembangunan resiliensi inheren dalam upaya Pesantren menjaga mutu program kaderisasi guru yang merupakan satu dari lima program jangka panjang di Pondok Gontor (Panca Jangka) (Abubakar, 2005, hal. 217-253).

Memang ada kekhawatiran bahwa santri akan mengalami kontak dengan ideologi atau gerakan radikal melalui bacaan atau media sosial (medsos). Karena itu untuk mencegah mereka berhubungan dengan ideologi tersebut Pondok Gontor mengontrol bahan bacaan para santri. Di Pondok Gontor Pusat, santri tidak diperkenankan membaca buku-buku yang bertentangan dengan ajaran Ahlussunah dan ideologi negara.[14] Pada tahun-tahun terakhir sebelum para santri menamatkan masa belajarnya, mereka diberikan semacam pembekalan mengenai aliran-aliran dalam Islam yang dinilai destruktif bagi kemaslahatan Islam dan umat beragama. Aliran radikal masuk di dalamnya. Melalui program ini mereka diharapkan dapat

memiliki wawasan untuk mencegah kontak dengan gerakan yang dinilai dapat membawa kepada kerusakan. Ust Bisri, pengajar Pondok Modern Tazakka, Batang, Jawa Tengah, menjelaskan program pembekalan dimaksud:

> "Dan saat pembekalan kan juga ada kelas 6 itu *al-madzahib al-haddamah* (aliran-aliran yang merusak) itu. Jadi madzhab-madzhab atau kelompok-kelompok yang berpotensi untuk merusak itu disampaikan kepada anak-anak supaya ada perhatian. *Yatanabbah* (berhati-hati). *Oh* ini ada Syi'ah, ini ada aliran radikal, ini ada yang liberal, ini ada yang menyimpang dari Syariah dan seterusnya kita sampaikan itu. Khususnya yang ada di Indonesia ini. Kita datangkan ya beberapa pakar-pakar. Ada Kristologi juga kita beri pembekalan pada anak-anak. Jadi untuk literatur *ya* supaya anak-anak itu sesuai dengan tingkat ininya. Nanti *kalo* mau baca-baca *ya* nanti setelah *ya* ketika kuliah kira-kira begitu."[15]

Untuk mencegah kontak melalui internet ataupun medsos, pihak Pesantren melakukan mekanisme kontrol. Di Pondok Gontor Ponorogo santri dibolehkan mengakses internet melalui komputer. Memang ada kekhawatiran bagaimana kalau mereka mengakses konten yang tidak baik, semisal konten pornografi atau konten ekstremis. Pesantren tidak melakukan kontrol secara teknis, tapi memberikan bekal berupa keyakinan atau *Aqidah* yang kuat sebagai daya tangkal atau istilahnya imunisasi. Namun untuk Handphone mereka tidak diperkenankan. Bahkan guru-guru yang baru 1 tahun pun tidak diperkenankan menggunakan HP Android. Mereka diperbolehkan menggunakan HP teknologi lama (*jadul*) untuk sekadar berkomunikasi saja. Baru setelah 2 tahun mengajar diperkenankan menggunakan Android dan boleh mengakses internet dan medsos.[16] Di Pesantren Alumni, kontrol penggunaan HP tidak seketat di Pondok Gontor Pusat. Di Pondok Modern Tazakka, Batang, pengawasan dilakukan

dengan cara mengakses data, dimana Pesantren memiliki semua alamat email serta akun medsos santri. Meskipun santri membuat akun medsos dengan inisial berbeda tetap dapat dikontrol melalui akun *group* yang dimasukinya. Diakui pada awalnya ketika penggunaan HP dan medsos dibebaskan tanpa kontrol, pihak Pesantren mengalami kecolongan dimana santri ikut men-*share* konten-konten negatif yang biasa dilakukan pengguna medsos di luar pesantren.[17]

Salafi Puris: Melarang Buku-buku Salafi Jihadi

Pesantren Salafi yang memilih terlibat dalam politik rentan untuk mengalami resiko kontak dengan radikalisme. Sedangkan Pesantren Salafi Puris yang sejak awal tegas menolak politik cenderung tidak mengalami kontak baik melalui pengajar maupun melalui literatur. Pesantren Salafi *Puris* Abu Hurairah di Mataram dan Pesantren Salafi al-Furqon al-Islami di Gresik menyadari kemungkinan santrinya terpengaruh dengan ideologi radikal. Untuk mencegah hal itu terjadi mereka menerapkan kebijakan melarang santrinya membaca kitab-kitab yang ditulis oleh Abubakar Ba'asyir, dan buku-buku yang ditulis oleh para aktivis Salafi *Jihadi*, terutama karya para Ulama ISIS. Doktrin keharaman *Bughat* atau memberontak pemerintah yang sah dipegang teguh di Pesantren Salafi *Puris*. Dengan mengandalkan doktrin tersebut mereka mencegah para santrinya dari kontak dengan ideologi kalangan Jihadi yang memaksakan penerapan *Khilafah Islamiyah* ataupun *Syari'ah Islamiyah*. Para pengasuh Pesantren Salafi Puris bukan menolak Khilafah Islamiyyah, melainkan menolak memperjuangkannya melalui jalur politik yang dapat menyebabkan mereka tergoda melakukan *Bughat* padahal itu terlarang dalam agama.[18] Sejauh mana strategi ini dapat mencegah para alumninya dari melakukan kontak dengan ideologi radikal sangat tergantung pada kesetiaan mereka terhadap doktrin tersebut. Dalam banyak kasus, para pengikut Salafi Jihadi juga awalnya percaya dengan doktrin yang sama.

Namun, mereka merasa harus mengkompromikannya demi mencapai tujuan yang lebih utama, menegakkan keadilan untuk umat Islam yang mereka anggap selalu dizholimi (Wiktorowicz, 2006).

Wahdah Islamiyah, gerakan Salafi Tanzimi di Makassar, dalam sejarah pertumbuhannya juga disinyalir pernah mengalami kontak dengan kelompok radikal, terutama pada tahun-tahun pecahnya konflik di Poso antara kelompok umat Islam dan Kristen. Sejumlah aktivis WI disinyalir memilih langkah terlibat dengan aksi-aksi yang dinilai radikal dan beraliansi dengan kelompok radikal Jamaah Islamiyah. Lantaran persitiwa itu WI dipersepsikan oleh sebagian kalangan, seperti Sidney Jones, Peneliti International Crisis Group (ICG), sebagai organisasi jaringan teroris (Nisa, 2012). Persepsi ini ditolak oleh pengurus WI dan meminta Sidney Jones memperbaiki kesimpulan risetnya. Menurut peneliti lainnya, kelompok dalam WI terpecah dua, yang satu mengambil jalur radikal dan yang lain mengikuti jalur damai. Kelompok kedua dipimpin oleh Ustadz Muhamad Zaituna Rasmin meneruskan gerakan WI yang tidak berafiliasi dengan organisasi radikal baik dalam negeri maupun luar negeri (Nisa, 2012). Kini Pesantren WI telah menyadari kemungkinan santrinya berhubungan dengan ideologi radikal. Sejauh mana mereka mengandalkan doktrin anti-*bughat* tidak terlalu jelas. Namun demikian mereka mengaku menerapkan semacam kontrol terhadap literatur yang dibaca santrinya disamping membatasi penggunaan HP di kalangan santri.[19]

Salafi Haraki: Berpisah dengan Organisasi Radikal

Pesantren Salafi Haraki seperti As-Salam di Bima boleh dibilang baru saja memisahkan diri dari organisasi radikal JAT yang berbaiat kepada ISIS. Pengasuh Pesantren mengaku bahwa sebelumnya mereka bergabung dengan ISIS, terlibat dalam jaringan radikal, lalu oleh pengadilan divonis bersalah dan dihukum penjara. Dalam kasus As-Salam Bima pencegahan kontak dengan radikalisme dimulai dengan perubahan yang

terjadi pada ideologi para pimpinannya. Kalau perubahan itu berhasil barulah dapat diharapkan terjadinya pembangunan resiliensi di kalangan komunitas santri. Mereka mengaku telah bergabung dengan Jamaaah Ansharus Syari'ah (JAS) yang didirikan di Bekasi tahun 2014 lalu. JAS sendiri didirikan untuk mengkontra JAT dan JAD yang menyatakan berbaiat kepada ISIS. Namun demikian, JAS bukan berarti steril dari kemungkinan membangun kembali kedekatan dengan radikalisme karena bobot pemikiran ideologis masih cukup kuat mewarnai diskursus keislaman di kalangan para aktivisnya. Hal itu membuat mereka, atau setidaknya oknum anggotanya, rentan bergabung kembali dengan gerakan radikal. JAS sendiri dalam misinya berjuang menegakkan syari'ah menurut ajaran Salafi, meskipun misi tersebut tidak dicapai dengan cara-cara kekerasan.

Walaupun tidak lagi bergabung secara resmi dengan organisasi radikal, para guru di pesantren As-Salam Bima masih bisa berinteraksi dengan anak-anak muda yang tetap menyimpan semangat jihad di dadanya. Hubungan yang intens mengandung faktor resiko walau mereka mengakui telah mengalami moderasi dalam cara mencapai misi perjuangannya. Mereka memang mengaku tidak berniat untuk memperjuangkan khilafah dengan cara-cara berperang melawan pemerintah, namun demikian, mereka tetap meyakini khilafah sebagai sistem pemerintahan yang ideal bagi pelaksanaan syari'ah Islamiyyah. Seperti halnya para Salafi Puris mereka juga percaya bahwa khilafah adalah anugerah Allah manakala semua umat Islam menjalankan Sunnah dengan baik. Sedangkan demokrasi diyakini sebagai produk kafir yang tidak boleh diikuti.[20] Dengan menilai sikap dan pandangan politik yang demikian komunitas pesantren As-Salam Bima masih menyimpan benih-benih ideologi radikal yang bisa saja berkecambah kalau lingkungan di sekitarnya mendukung.

C. Mendelegitimasi Ideologi Radikal

Pembangunan resiliensi melalui delegitimasi ideologi radikal cukup mendapat perhatian di kalangan pesantren. Strategi demikian dapat menghilangkan atau mengurangi faktor resiko diterimanya ideologi radikal oleh para santri atau komunitas pesantren. Dalam banyak kasus faktor lingkungan dianggap menentukan dalam proses awal radikalisasi. Namun, di sejumlah kasus seorang anak muda melalui *platform* digital mengakses narasi esktremis dan karena tidak cukup kritis dalam menganalisisnya kemungkinan terpengaruh dan mulai bersimpati (Veldhuis dan Satun, 2009, hal. 44; Postmes dan Baym, 2005). Manakala pengalaman dalam hidupnya konkruen dengan pesan radikal yang diperoleh dari narasi, dia akan lebih mudah menerima dan bersimpati terhadapnya. Pada gilirannya, perubahan cara pandang atau yang disebut "*cognitive opening*" akan mendorong anak muda mencari kontak atau menerima tawaran bergabung dengan kelompok radikal (Wiktorowicz, 2006). Adanya perasaan dicurangi dan diperlakukan tidak adil oleh lingkungan dan sistem mendahului radikalisasi pemikiran. Namun ketika pemikiran radikal sudah menguat, perasaan dizholimi tersebut menjadi faktor yang meningkatkan proses radikalisasi (Benschop, 2005).

Komunitas pesantren yang menjadi sasaran penelitian ini menjalankan strategi delegitimasi ideologi radikal melalui program-program yang bertujuan meningkatkan wawasan kebangsaan dan memperkuat wawasan Islam moderat di kalangan santri. Program memperluas wawasan kebangsaan ditempuh melalui kurikulum di kelas dan konten yang diselipkan dalam ceramah di luar kelas. Sedangkan kegiatan memperkaya wawasan Islam moderat umumnya dilakukan dalam bentuk ceramah. Dalam ceramah tersebut tema-tema yang umum ditampilkan antara lain berkisar mengenai jihad,

mencintai negara, dan taat kepada pemerintah. Konsep-konsep tersebut dimaknai dengan cara yang mendukung perdamaian. Jihad tidak lagi dimaknai perang, tapi belajar juga jihad; keimanan tidak hanya dibatasi ibadah ritual, tapi mencintai negara juga bagian dari iman; dan kewajiban taat bukan hanya kepada Allah dan Rasul saja, melainkan juga kepada pemerintah.

Memperkuat Wawasan Kebangsaan

Beberapa pesantren memperkuat wawasan kebangsaan dengan memasukkan pelajaran Pendidikan Kewarganegaraan (PKn) dalam kurikulum pesantren. Sebagian pengasuh pesantren menyadari bahwa mata pelajaran PKn dapat digunakan mencegah para santri terpengaruh ideologi radikal. Melalui pelajaran PKn wawasan kebangsaan dan kenegaraan santri diperluas dan mereka diberikan pemahaman dan argumentasi yang bertujuan memperkuat kesadaran berpegang teguh pada Pancasila sebagai dasar negara dan mematuhi UUD 1945 dan norma hukum lainnya yang telah disepakati. Pengajaran PKn yang dilaksanakan secara efektif diharapkan mampu berfungsi mendelegitimasi ideologi radikal yang hendak mengubah sistem tata negara secara radikal. Di pesantren afiliasi Gontor, seperti Pondok Modern Tazakka, Batang, mata pelajaran PKn cukup mendapat perhatian khusus. Guru yang mengajar mata pelajaran tersebut dipilih dari alumni Gontor yang memiliki latar belakang akademik yang relevan dan pengalaman kerja di lembaga NGO internasional yang mempromosikan Hak Asasi Manusia (HAM). Bahkan dengan pengalaman yang relevan tersebut, Pondok Modern Tazakka berhasil menyusun modul pelatihan resolusi konflik yang khas pesantren. Modul tersebut tidak hanya digunakan di internal pesantren, tapi juga diterapkan untuk kalangan luas. Dengan modul tersebut mereka pernah memberikan pelatihan pembangunan perdamaian kepada delegasi ulama Afghanistan yang diutus pemerintahnya studi banding di Indonesia.[21]

Pesantren Salafi *Puris Tanzimi* seperti Wahdah Islamiyah di Makassar juga menunjukkan sikap yang berkomitmen terhadap nilai-nilai kebangsaan melalui pengajaran PKn kepada santrinya. Namun sejauh mana strategi ini berangkat dari komitmen kebangsaan yang murni (*genuine*) perlu digali lebih dalam. Yang jelas, seperti yang disampaikan di bab sebelumnya, Pesantren Tahfiz Qur'an dan Sekolah Tinggi Islam dan Bahasa Arab (STIBA) di bawah naungan WI telah mengikuti program pendidikan kesetaraan pondok pesantren Salafiyah yang diselenggarakan Kemenag RI. Sebagai konsekuensinya Pesantren harus memasukkan PKn sebagai salah satu mata pelajaran disamping melaksanakan program mengaji Kitab-Kitab Klasik yang telah ditentukan sebelumnya. Namun, di luar itu Pesantren juga mengundang pihak kepolisian, anggota DPRD, dan Pimpinan MPR RI, untuk memberikan wawasan kebangsaan berupa ceramah 4 Pilar (Pancasila, UUD Tahun 1945, NKRI dan *Bhinneka Tunggal Ika*).[22]

Pesantren Tradisional yang menyelenggarakan sistem sekolah atau madrasah sudah tentu memasukkan mata pelajaran PKn dalam kurikulum sekolah karena hal itu menjadi syarat yang wajib untuk dipenuhi. Namun, beberapa Pesantren Tradisional tidak hanya mengandalkan mata pelajaran PKn yang disampaikan oleh guru di dalam kelas, mereka juga memperkuat wawasan kebangsaan melalui ceramah yang diberikan oleh kyai dalam beberapa kesempatan pengajian.

Kyai PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, Banten, secara berkala menggunakan kesempatan ceramah di hadapan santrinya demi mengingatkan pentingnya mempertahankan Pancasila sebagai dasar negara dan NKRI sebagai bentuk negara yang final. Kiyai mengingatkan dengan gamblang bahwa ideologi khilafah dapat membahayakan pilar-pilar kebangsaan Indonesia. Dengan *link* yang kuat dengan partai politik di DPR, dimana salah satu anggota keluarga inti pesantren merupakan tokoh salah satu partai besar di Indonesia, Pesantren An-Nizhomiyah tidak

kesulitan mengundang anggota MPR RI untuk memberikan ceramah 4 Pilar (Pancasila, UUD Tahun 1945, NKRI, dan *Bhinneka Tunggal Ika*) di depan warga pesantren.[23]

Kontekstualisasi Kitab Kuning

Dalam mendelegitimasi ideologi radikal, Pesantren Tradisional akan selalu berusaha merujuk kepada Kitab Kuning sebagai modal sosialnya. Namun, sekadar mengandalkan Kitab Kuning sebagai identitas perekat tidak lagi cukup untuk sebuah kontra narasi ekstremis yang handal. Diperlukan kemampuan menafsirkan Kitab Kuning sesuai konteks agar dapat relevan dengan kebutuhan zaman yang berubah. Sejumlah pesantren Tradisional berhasil menunjukkan kapasitas kontekstualisasi, sebuah kemampuan yang membedakan Pesantren Tradisional (Salafiyah) dari Pesantren Modern atau Pesantren Salafi. Tanpa kontekstualisasi seseorang akan mudah terjebak kepada kecenderungan tekstualisme atau literalisme dalam memaknai sebuah wacana sosial dan politik yang dibahas dalam Kitab Kuning. Misalnya, Konsep Khilafah bukan sesuatu yang asing dalam kitab kuning, begitu juga dengan konsep jihad. Menerima apa adanya wacana tersebut akan membawa seseorang kepada loyalitas secara *harfiyah*. Artinya, untuk sekadar menerima ajakan mendukung khilafah tidaklah sulit karena Kitab Kuning telah membahasnya dengan cukup terperinci. Namun, sikap tersebut akan menggiring kepada pemahaman yang radikal. Hal ini persis dialami oleh seorang santri pesantren Tradisional di Banten. Santri tersebut menganggap jihad menegakkan khilafah adalah sebuah misi yang justru telah digariskan dalam Kitab *Fathul Mu'in*. "Ngapain ngaji *Fathul Mu'in* bab Jihad saja tidak diamalkan," ujar sang santri berdalih.[24]

Di sini dibutuhkan peran kiyai untuk menafsirkan Kitab Kuning secara kontekstual dengan mendayagunakan argumen lain yang juga tersedia di dalamnya. Pesantren At-Thohiriyah, sebuah pesantren Tradisional yang terletak di Serang Banten,

di antara yang mencontohkan hal ini. Ketika mendiskusikan isu khilafah, salah seorang pengajar di At-Thohiriyah menolak sistem khilafah dengan mengacu kepada pendapat ulama NU yang melarang mengganti bentuk negara yang sudah ada. Menurutnya, para ulama NU yang mumpuni dalam memahami Kitab Kuning melarang sistem khilafah diterapkan sekarang karena hal tersebut dapat merusak kesepakatan yang telah dibuat oleh semua anak bangsa. Dengan kata lain, sang guru ingin mengatakan sistem khilafah itu tidaklah buruk, tapi tidak cocok diterapkan di Indonesia karena para pendiri bangsa, termasuk para ulama, sejak awal telah menyepakati NKRI sebagai bentuk negara yang final.[25] Menggunakan argumen sosial-historis, bentuk negara bukan perkara yang esensial, melainkan pilihan yang kontekstual. Dalam artian, dipilihnya bentuk sebuah negara oleh sebuah bangsa, apakah monarki, republik, demokratis, khilafah, dan sebagainya. tidak berlangsung sekonyong-konyong, tapi pilihan itu didasarkan pada konteks perkembangan sosial-historis yang panjang dari bangsa itu. Mengubah bentuk negara secara radikal berarti menentang perkembangan alamiah dari bangsa tersebut.

Tendesi kontekstualisasi dalam memaknai konsep kebangsaan di kalangan Pesantren Tradisional juga berlaku pada tingkat lokal. Pesantren Tradisional tidak sama dalam menyikapi penerapan Syari'ah oleh negara.[26] Di mata Pengasuh Pesantren An-Nizhomiyah, tuntutan sebagian kalangan Islamis, seperti FPI, untuk ditegakkannya NKRI bersyari'ah sebagai aspirasi politik radikal karena secara tidak langsung menolak Pancasila sebagai dasar negara. Berbeda dengan sikap di atas, para pengasuh Dayah di Aceh cenderung tidak menyinggung tuntutan penerapan *syari'ah* oleh pemerintah sebagai suatu indikasi radikalisme atau penolakan terhadap Pancasila. Mereka juga tidak tampak berusaha mendorong penerapan Syari'ah oleh negara untuk ditegakkan di seluruh Indonesia. Tampaknya mereka menyadari bahwa penerapan Syari'ah yang sekarang berlangsung di Aceh merupakan bagian yang integral

dari perjalanan sejarah sosial-kultural Aceh yang unik. Sebagai gantinya, para pengasuh dayah umumnya menekankan pada penerimaan terhadap negara kesatuan sebagai ungkapan nasionalisme. Pengasuh Dayah Mahyal Ulum, Aceh, yang berafiliasi ke NU, mengaku sering membawakan tema ceramah di hadapan para santri Dayah tentang pentingnya menjaga keutuhan negara, suatu cara pandang yang jelas bertentangan dengan ide separatisme yang pernah diperjuangkan oleh Gerakan Aceh Merdeka (GAM) di masa lalu.[27]

Memperkuat Wawasan Islam Moderat

Penetrasi propaganda radikal di pesantren dapat terjadi melalui literatur, atau bacaaan yang diakses di media digital atau lewat postingan di medsos. Ajakan untuk berjihad dalam artian perang melawan pemerintah atau berjihad di negara Muslim yang dilanda konflik sering diterima oleh santri. Seperti yang diakui oleh seorang santri Pesantren Hidayatullah, Banjarbaru, ajakan tersebut tampaknya berhasil memengaruhi pikirannya sehingga dia menyatakan sangat ingin berjihad di Palestina agar dapat mati syahid.[28] Di Pesantren Persis Bangil, seorang santri mengaku telah membaca buku *Ma'alim fi al-Thariq* (Tanda-Tanda Jalan), karya Sayyid Qutub, sebuah buku yang menginspirasi gerakan radikal atas nama Islam di banyak negara. Menurutnya, buku tersebut bukan kurikulum, tapi bacaan umum bagi santri yang berminat.[29] Para santri yang membaca indoktrinasi jihad diragukan telah mendapatkan wawasan yang memadai mengenai kompleksitas permasalahan konflik yang melibatkan umat Islam, seperti di Palestina atau di Suriah. Pasalnya, tanpa memahami kerumitan akar masalah konflik, bukan tidak mungkin santri mudah terbawa kepada suatu penyederhanaan masalah sehingga membenarkan argumen bahwa konflik tersebut perang agama, seperti yang biasa dikampanyekan oleh para ideolog ekstremis.

Ajakan radikal lain yang sering diterima adalah menegakkan Khilafah Islamiyah. Propaganda khilafah erat kaitannya dengan

ajakan berjihad. Dalam perspektif radikalisme kekerasan, seperti ISIS dan jaringannya, jihad adalah syarat mutlak untuk mencapai tujuan menegakkan sistem *khilafah ala minhaj an-nubuwwah*. Namun dalam perspektif HTI yang *non-violent*, khilafah tidak mesti diperjuangkan dengan jihad perang. Khilafah dapat dicapai dengan propaganda yang terus menerus guna memobilisasi dukungan massa yang militan. Tujuannya menciptakan simpati kepada sistem khilafah dan antipati kepada sistem lain. Nampaknya tujuan tersebut telah berhasil dicapai di sebagian kalangan anak muda yang tertarik karena minimnya pemahaman yang kritis mengenai perkembangan sistem politik di masa lalu dan sistem politik di masa kini. Mereka mudah terbawa kepada suatu harapan yang utopis dan berlari dari kenyataan yang sedang dihadapi. Hal ini terjadi pada seorang guru muda di Pesantren Tahfiz al-Qur'an di Kalimantan Selatan. Guru muda itu mengaku, kalau harus memilih, dia akan memilih sistem khilafah daripada demokrasi.[30]

Terkait dengan propaganda jihad yang sering diterima oleh santri tidak banyak pesantren yang mencoba meluruskan pemahaman jihad yang diterapkan dalam merespon konflik yang melanda umat Islam dewasa ini. Beberapa pesantren modern, seperti Pondok Gontor, mencoba menampilkan narasi alternatif, sebuah strategi kontra narasi yang tidak konfrontatif terhadap propaganda ekstremis. Konsep yang selalu diajarkan adalah jihad menuntut ilmu. "Jihad itu tidak selamanya perang, tetapi belajar itu sendiri juga jihad."[31] Di sini, secara tersirat Pengasuh Gontor tidak menolak konsep jihad perang, namun mereka menolak perang sebagai satu-satunya pemaknaan terhadap jihad. Berbeda dengan strategi di atas, Pesantren Assalafi Al-Fithrah, Surabaya, salah satu pesantren tradisional yang ada di Jatim, mencoba melakukan strategi kontra narasi yang langsung menghujam ke jantung masalah. Menurut salah satu pengasuhnya, ideolog ekstremis menggunakan konflik yang melibatkan umat Islam sebagai dasar pembenar

diterapkannya jihad perang. Misalnya konflik antara Palestina dengan Israel. Dia tidak menampik bahwa umat Islam di Palestina dirugikan oleh Israel yang telah mencaplok sebagian besar wilayahnya. Namun dia menolak *framing* konflik tersebut sebagai perang agama. Menurutnya konflik Palestina-Israel adalah konflik politik yang melibatkan warga Palestina yang Muslim dan warga Israel yang Yahudi, dan bukan konflik agama yang dapat membenarkan pihak luar wilayah itu melancarkan jihad perang. Pengasuh Pesantren juga tidak menampik bahwa umat Islam wajib membantu Muslim di Palestina yang tengah kesusahan sebagai wujud solidaritas sesama Muslim (*Ukhuwwah Islamiyyah*). Namun membantu bisa dilakukan dengan cara lain, seperti mengirimkan bantuan makanan, obat-obatan, dan kebutuhan dasar lainnya. Membantu negara Muslim yang dilanda konflik politik tidak mesti dengan ikut berperang, apalagi berperang dalam suatu konflik politik tidak menjamin mati syahid.[32]

Menanamkan Doktrin Anti-Bughat

Pesantren Salafi Puris umumnya tidak menafsirkan teks al-Qur'an dan Hadits, tapi mereka mengambilnya secara literal tanpa kontekstualiasasi. Ayat al-Qur'an yang sering dirujuk untuk mendelegitimasi doktrin jihad adalah, "Taatilah Allah, taatilah Rasul, dan Pemerintah," (*Athiullah, wa athiur rasul, wa ulil amri minkum*, QS An-Nisa, Ayat 59). Memang makna ayat tersebut cukup gamblang sehingga tidak memberi ruang untuk penafsiran yang lain daripada apa yang tertera (*mantuq al-ayah*). Ayat tersebut dalam makna terbaliknya melarang pemberontakan melawan Allah, melawan Rasul dan pemerintah yang sah. Dengan pemahaman demikian, kaum Salafi Puris menentang apapun ajakan untuk berjihad, melakukan aksi kekerasan, mendirikan khilafah, sepanjang ajakan itu membawa implikasi pembangkangan terhadap pemerintah yang sah.

Pemberontakan terhadap pemerintah yang sah tidak hanya

dimaknai dalam artian angkat senjata. Bahkan tindakan mengkritik pemerintah secara terbuka, misalnya, apalagi disertai mencaci maki aparat pemerintah, juga dimaknai sebagai perilaku membangkang. "Kita rutin mengajarkan santri tidak mencaci pemerintah, makanya tidak ada radikalisme di sini," ujar pengasuh Pesantren Imam Syafi'i, di Aceh. Dia menambahkan, "para santri di sini mengidolakan Ust. Firanda dan Ust. Khalid Basalamah, yang sering mengingatkan untuk taat kepada pemerintah."[33] Apalagi memberontak pemerintah yang sah, perilaku tersebut tidak dapat ditolerir oleh pengikut Salafi *Puris*. Bagi Pesantren Salafi *Puris* Abu Hurairah di Mataram, ISIS adalah Khawarij masa kini karena keduanya sama-sama memberontak terhadap pemerintah yang sah.[34]

Sikap Salafi Puris yang gigih dalam menolak *bughat* walaupun dalam bentuk damai sekalipun tidak bisa dilepaskan dari pemahaman keislaman mereka yang bersandar pada Sunnah yang dipraktikkan para Sahabat. Mereka tidak mantabukan nasihat kepada pemerintah, namun mereka melarang protes dan kritik secara terbuka karena nasihat lebih baik diberikan dengan berbicara langsung kepada penguasa. Menurut mereka Nabi tidak pernah mengadakan demonstrasi sebagai cara menentang penguasa pada masanya. Karena itu, demontrasi dan revolusi bukanlah perilaku Islami, melainkan perilaku Barat. Wiktorowicz (2006, hal. 220) menguraikan argumen Salafi Puris sebagaimana kutipan terjemahan berikut:

> Bahkan keterlibatan dalam partai politik sekalipun dilihat sebagai *bid'ah* yang bersumber dari model partai politik Barat dan demokrasi. Dalam perspektif Salafi Puris penggunaan gaya partai politik Barat memungkinkan bahaya pengaruh asing dalam cara berpolitik: partai politik mengikuti logika kekuasaan politiknya sendiri dan menghasilkan sikap partisan (*hizbiyyah*), sikap yang dapat memaksa para aktivis politik meletakkan kepentingan partai politik di atas Allah dan kewajiban memelihara Tauhid.

Argumen anti *bughat* sebenarnya bukan monopoli Pesantren Salafi, pesantren Tradisional juga menggunakannya, meski tidak menjadi wacana dominan. Seorang guru di Dayah Mahyal Ulum, Aceh, menggunakan argumen *bughat* ketika menggambarkan sikap Daud Bereuh (DI-TII) yang mengajak memberontak dari RI padahal Aceh sudah menyatakan bergabung ke Indonesia.[35] Namun, terlepas dari perilaku *bughat* yang sama-sama ditolak baik oleh Pesantren Salafi maupun Salafiyah, kedua tipologi pesantren ini tidak memiliki hubungan yang harmonis sejauh menyangkut pemahaman teologis. Pesantren Tradisional cenderung mengerangkakan delegitimasi radikalisme ke dalam delegitimasi Wahhabi secara keseluruhan. Ini tendensi yang cukup menonjol dalam sikap banyak pengasuh pesantren Tradisional, terlebih di Aceh. Mereka malahan menunjukkan sikap antipati terhadap Wahhabi. Seperti yang diungkapkan oleh seorang santri Dayah Darussalam Labuhan Haji, Aceh Selatan, bahwa Abuya, Pengasuh Dayah, sering menekankan betapa pentingnya menanamkan doktrin Aswaja untuk menangkal paham keislaman yang merusak, seperti Wahhabi.[36] Dayah Mahyal Ulum, Aceh, menegaskan akan berusaha menghadapi gerakan Wahhabi dengan cara-cara yang damai, seperti berdiskusi, namun kalau tidak berubah, dia mengindikasikan akan terjadi aksi-aksi kekerasan.[37] Di Banten, sebuah pesantren Tradisional sengaja mengadakan Studium General dengan mengangkat tema "bahaya Wahhabi".[38]

Daya Kritis Santri: Pembinaan atau Pembatasan?

Strategi pembinaan daya kritis termasuk yang paling sedikit mendapat perhatian dari para pengasuh pesantren. Padahal pembinaan daya kritis dalam konteks pembangunan resiliensi diakui siginifikan karena dapat menciptakan ketahanan jangka panjang kendati para pelajar tidak lagi berada di dalam pengawasan lembaga pendidikannya (Nash, Nesterova, dkk., 2017, hal. 101-102; British Council, 2017). Dengan daya kritis

yang baik para pelajar dapat memilih dan memilah sendiri dengan siapa atau dengan kelompok mana dia akan bersosialiasasi. Selain itu mereka juga akan mampu kritis terhadap setiap narasi dengan menghadapkannya pada fakta yang terjadi, apakah narasi didasarkan pada fakta obyektif atau sebaliknya *hoax* atau sekadar sebuah bentuk trik *framing*. Siswa yang berpikir kritis tidak akan mudah terpengaruh dengan retorika kosong nan berbahaya. Berpikir kritis merupakan metode berpikir yang obyektif, berbasis data yang memadai, menjauhi bias prasangka negatif, dan mengutamakan maslahat. Bersikap kritis karenanya mensyaratkan wawasan pengetahuan yang luas. Namun demikian, menurut Nash, Nesterova, dkk. (2017, hal. 102) sikap kritis tidak identik dengan oposisi binari atau hitam putih. Berpikir kritis berarti menyediakan ruang untuk dapat menerima keragaman pemahaman dan intrepretasi (*ambiguitas*). Mereka yang kritis tidak selalu oposan terhadap pemerintah, tapi juga bisa pro pemerintah sepanjang mampu melakukan otokritik. Pendek kata, sukses dengan berpikir kritis berarti mampu bergulat dengan masalah dan kompleksitas kehidupan nyata (Nash, Nesterova, dkk., 2017, hal. 102).

Penelitian ini menemukan bahwa pesantren-pesantren pada umumnya kurang menekankan pembinaan daya kritis dalam pengertian di atas. Nyaris tidak ada pesantren dalam riset ini yang melatih para santri mendiskusikan isu-isu kontroversial secara kritis dengan cara mengkaji kompleksitas masalah. Misalkan, dalam menyikapi aliran Wahhabi, pesantren-pesantren Tradisional cenderung sejak awal menekankan kesalahan ajaran Wahhabi dan mendoktrinasi para santri akan hal itu. Nyaris tidak ada yang mencoba melihat Wahhabi secara lebih komprehensif dan membedakan varian-varian yang ada di dalamnya, antara Salafi Puris, Salafi Haraki dan Salafi Jihadi. Mereka cenderung membuat generalisasi semua varian Salafisme sebagai Wahhabi yang mengancam. Mereka juga

jarang membahas doktrin *Bugha*t yang pada dasarnya dipahami dengan baik di kalangan pesantren Tradisional. Selain itu, mereka umumnya menilai Syi'ah dan Ahmadiyah sebagai isu kontroversial dan karenanya mereka menghindar mendiskusikannya secara obyektif. Di sisi lain, keengganan untuk mendiskusikan masalah kontroversial secara *cover both sides* juga terjadi pada topik "Umat Islam dizholimi" yang sering digunakan oleh kalangan radikal. Nyaris tidak ditemukan pesantren yang mengangkat isu tersebut untuk didiskusikan secara kritis, dilihat dimana sisi faktualnya dan dimana sisi retorikanya. Padahal mendiskusikan isu kontroversial secara kritis dapat melatih para santri membedakan mana fakta yang dapat diterima dan mana retorika provokatif yang harus dijauhi.

Para pengasuh pesantren umumnya tidak menolak pentingnya berpikir kritis, namun mereka cenderung membatasinya. Mereka kebanyakan menganggap pembinaan daya kritis seperti itu lebih tepat dilakukan setelah para santri melanjutkan pendidikannya di perguruan tinggi. Seorang santri Pesantren An-Nizhomiyah mengakui bahwa dia tidak pernah membaca buku atau mendiskusikan isu yang kontroversial karena merasa belum waktunya melakukan hal itu. Dia lebih memilih membaca novel daripada membaca buku-buku yang menampilkan kerumitan masalah. "Kita kan masih SMA," ungkap santri tersebut berdalih.[39] Di lingkungan Pesantren Tradisional di Jawa Barat memang ada diskusi dan debat di kalangan santri, tapi tidak ditujukan membahas masalah kontroversial. Seperti yang diakui oleh pengasuh Pesantren Darul Ulum Bogor, santri-santri di tingkat Tsanawiyah diajarkan bagaimana berkomunikasi, santri-santri di level Aliyah mulai dilatih diskusi dan debat. Tapi mereka tidak dilatih membahas masalah yang kontroversial (*bahtsul masa'il*).[40] Demikian juga di Pesantren Tradisional di Jawa Timur, menurut salah seorang pengajar senior, aktivitas yang mendorong daya kritis hanya ada di Ma'had Aly (Perguruan

Tinggi), kalau jenjang di bawahnya berlaku pengajaran satu arah.[41]

Alasan utama pengasuh pesantren menghindari diskusi masalah kontroversial karena tujuan pendidikan keislaman pada jenjang SMP dan SMA adalah untuk memantapkan *Aqidah* para santri. Mungkin dikhawatirkan kalau santri harus menghadapi ambiguitas masalah, pemantapan *Aqidah* akan kehilangan fokus. Apalagi pesantren esensinya adalah lembaga pendidikan agama Islam yang berbeda dengan sekolah umum yang tidak mendalami teologi tertentu. Di beberapa Pesantren Tradisional para santri diperkenalkan dengan acara ceramah dialogis tiap bulannya. Namun mekanisme tersebut tidak ditujukan untuk membina daya kritis, namun dimaksudkan untuk menyelesaikan masalah-masalah *fiqh* yang masih belum diketahui jawabannya.[41] Dalam mengaji Kitab Kuning para santri di dayah Aceh terbiasa berdiskusi, namun tujuannya lagi-lagi untuk menyelesaikan perbedaan pendapat dalam masalah Fiqih.[42]

Kalau di Pesantren Tradisional kegiatan diskusi bukan hal yang asing, beda halnya dengan santri di pesantren Salafi. Para santri di sana tidak diperkenankan untuk diskusi apalagi debat dalam masalah agama. Sifat doktrin keislaman Salafi yang tekstual menuntut penguasaan agama Islam didasarkan pada kekuatan menghafal dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis. Kalaupun ada ruang untuk diskusi, santri Pesantren Salafi tidak mendapatkannya di Pesantren, tapi di ruang-ruang sekolah (SMP dan SMA). Itu pun bukan diskusi agama, tapi membahas isu-isu dalam mata pelajaran umum.[44] Bukan hanya di kalangan santri, di kalangan para guru pun diskusi kurang ditekankan. Para guru diberikan kesempatan untuk memperluas wawasan dengan mendengarkan ceramah dari akademisi yang dihadirkan untuk memperkuat pemahaman Salafi tentunya. Yang pasti mereka tidak diperkenankan mendiskusikan isu politik. Hal ini diakui oleh seorang guru senior di Pesantren Abu Hurairah, Mataram.

> "Tradisi untuk guru-gurunya yang diadakan setiap bulannya yaitu dengan mengundang ustadz-ustadz luar untuk memberikan pencerahan ilmu dan mereka itu adalah ustadz-ustadz kelas doktor atau ustadz-uztadz nasional dan guru-guru tersebut dibiayai oleh pondok untuk melanjutkan S2, S3 bahkan ada guru-guru yang dikuliahkan di UIN. Tema-tema yang disampaikanpun sesuai dengan visi misi ponpes dan tidak pernah membahas politik. Pembahasan mengenai politik sedikit dianggap tabu."[45]

Pembinaan daya kritis santri cukup menonjol di pesantren-pesantren modernis. Di Pondok Gontor, para santri di kelas 5 dan 6 mulai dibiasakan melakukan kegiatan bedah buku mendiskusikan isu-isu kontemporer di bidang Fikih, Tafsir, Hadis, dan *Aqidah*. Kalangan santri yang berminat mengembangkan wawasan keilmuannya bergabung ke dalam Forum Pengembangan Potensi dan Wawasan Santri (FPPWS) semacam forum Bahtsul Masail di pesantren Tradisional. Namun demikian, diskusi-diskusi bukan ditujukan untuk mengenali dan memahami kompeksitas masalah, tapi untuk memutuskan jawaban terhadap masalah secara tuntas. Kegiatan diskusi yang terbuka kepada keragaman pendapat lebih mungkin dilakukan oleh mahasiswa di Kampus Universitas Darussalam (UNIDA), sebuah perguruan tinggi di bawah naungan Pondok Gontor. Sejauh mana kebebasan akademik difasilitasi di UNIDA masih perlu digali lebih dalam. Namun, patut diduga mileu kebebasan akademik di kampus akan banyak diwarnai oleh mileu Pesantren yang berorientasi pada pemantapan Aqidah. Model diskusi juga berlaku di Pondok-pondok Alumni dan afiliasi Gontor. Isu-isu diskusi berkisar pada masalah Fikih kontemporer, seperti hukumnya merokok, hukum nikah muda, dan sebagainya. Malah di beberapa Pesantren kegiatan diskusi diarahkan kepada latihan debat yang memungkinkan santri mempertahankan argumennya sendiri dan melemahkan argumen lawan

debatnya.[46] Pendek kata, pembinaan daya kritis masih sebatas untuk latihan intelektual (*intellectual excersices*), namun belum kepada pembinaan berpikir yang obyektif dan terbiasa dengan kompleksitas masalah.

Selain pondok Gontor, Pesantren modernis lain yang perhatian terhadap pembinaan daya kritis adalah Pesantren Muhammadiyah dan Pesantren Persis. Kalau di Pesantren Muhammadiyah kegiatan diskusi dan debat hanya menjadi eskrakurikuler bagi yang berminat, di Pesantren Persis kegiatan diskusi dijadikan bagian dari pedagogi di dalam kelas.[47] Di luar kelas, santri-santri Pesantren Persis terbiasa berdiskusi dan berdebat tentang isu-isu agama, baik Fikih, Hadis, Tafsir dan *Aqidah*. Bahkan mereka pernah memperdebatkan isu ISIS.[48] Namun diragukan apakah kegiatan debat menjadi semacam faktor pelindung para santri dari resiko terpapar radikalisme. Juga diragukan apakah kegiatan yang sama membantu para santri untuk meningkatkan toleransi terhadap pemahaman Islam yang berbeda. Dalam debat, para santri dilatih untuk mempertahankan posisinya dengan argumen. Jadi selalu ada pro dan kontra. Namun argumen yang ditekankan di sini bukan analisis fakta empiris atau membandingkan teori-teori. Yang dimaksud di sini lebih tepatnya dalil-dalil yang dinukil dari al-Qur'an dan Hadits Shahih yang difungsikan untuk memaknai realitas sosial.[49] Kecenderungan ini tidak bisa dilepaskan dari corak pemahaman keagamaan Persis yang menekankan pentingnya kembali kepada al-Qur'an dan Hadis. Sebagai konsekuensinya, tidak jarang praktik bernalar yang demikian justru membawa kepada sikap yang gampang menyederhanakan masalah. Misalnya, seorang guru Pesantren Persis Bandung dengan serta-merta menyimpulkan bahwa demokrasi gagal melahirkan negara yang sesuai dengan ajaran agama. Sedangkan khilafah dapat dicoba sebagai alternatif. Begitu pula, sang guru dengan enteng menganggap Syi'ah dan Ahmadiyah bukan dari agama Islam. Cara pandang yang hitam-

putih tersebut dapat dibaca dalam petikan wawancara di bawah ini:[50]

Peneliti : Setujukah kalau sistem demokrasi disebut sebagai sistem terbaik untuk indonesia?

Narasumber : Tidak setuju, karena akhir-akhir ini muncul khilafah. Saya kira itu merupakan sistem alternatif yang layak untuk dicoba, karena demokrasi tidak berhasil melahirkan negara yang sesuai ajaran agama.

Peneliti : Berarti ustadz mendukung khilafah ditegakkan di Indonesia?

Narasumber : *Ya* saya setuju, dan itu patut untuk dicoba.

Peneliti : Di sini pernah juara debat? Cara melatihnya bagaimana?

Narasumber : Di internal kami memang debat menjadi favorit, di beberapa ajang kami pernah juara. Pelatihannya ada di kelas, ada juga muhadoroh.

Peneliti : Syi'ah? Ahmadiyah?

Narasumber : Sudah pasti kami menolak, karena bukan dari agama Islam.

Mengasah daya kritis santri di pesantren umumnya dilakukan dalam batasan. Para santri dilatih menggunakan dalil-dalil untuk mendukung atau menolak suatu pandangan. Dengan dalil-dalil pula mereka diharapkan dapat mempertahankan aqidah atau pandangan Fikih dan membantah aqidah atau pandangan Fikih yang dianggap salah atau menyimpang. Semakin kuat orientasi pesantren kepada pemantapan *aqidah*

semakin enggan pesantren tersebut mendalami keragaman pendapat dan kompleksitas masalah dalam isu-isu keagamaan. Sebagai konsekuensinya para santri tidak dibiasakan untuk toleran terhadap ambiguitas (*tolerance of ambiguity*). Sebaliknya pesantren yang menyediakan kesempatan para santri untuk mengenal perbedaan pendapat lebih mungkin menerima ambiguitas. Namun, pesantren pada umumnya memberikan perhatian lebih kepada argumentasi tekstual, dan kurang menekankan penafsiran kontekstual. Selain itu, analisis terhadap fakta empiris juga kurang diperhatikan, begitu pula keragaman opini dan pandangan teoritis. Di beberapa pesantren pemikiran filsafat malah cenderung dijauhi dan dianggap tidak *legitimate*. Akibatnya, dengan pola berpikir yang demikian santri tidak cukup resilien terhadap retorika kosong yang memanfaatkan teks-teks Kitab Suci sebagai justifikasi.

D. Menghilangkan Prasangka Kebencian

Strategi ketiga dalam membangun ketahanan pesantren terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan adalah menghilangkan prasangka kebencian terhadap kelompok yang berbeda identitas. Salah satu ciri komunitas yang resilien adalah yang berhasil membina kepercayaan yang sangat tinggi antara kelompok-kelompok etnik dan agama yang berbeda (Van Metre, 2016, hal. 14-17; Quilliam, 2017). Sikap memusuhi dan menjauhi kelompok lain yang berbeda semata-mata karena mereka dianggap keluar dari keyakinan mayoritas dapat menggerus kepercayaan yang menjadi dasar bagi suatu kohesi sosial. Tapi hal ini adalah isu yang dilematis bagi komunitas pesantren pada umumnya; antara kebutuhan memperkuat identitas pemersatu dan tuntutan untuk bertoleransi terhadap mazhab dan aliran keagamaan yang berbeda. Menjaga kesimbangan tersebut perkara yang tidak mudah. Kelompok dalam Islam yang dipersepsikan jauh dari pokok-pokok ajaran agama, berpotensi dikeluarkan dari jama'ah. Menerima dan

bertoleransi terhadapnya dianggap dapat beresiko mengaburkan identitas jama'ah. Syi'ah dan Ahmadiyah adalah dua kelompok minoritas dalam Islam yang dipersepsikan telah keluar dari jama'ah. Karena alasan tersebut tidak jarang mereka disikapi secara diskriminatif dan intoleran. Sebaliknya kelompok non-Muslim cenderung mendapatkan situasi yang lebih baik karena sebagai umat yang jelas-jelas berbeda dinilai relevan mendapatkan toleransi. Salah seorang Ustadz dari Pesantren Gontor menunjukkan sikap yang lebih toleran terhadap Non-Muslim ketimbang terhadap Syi'ah dan Ahmadiyah. Ketika ditanya tentang kebolehan membangun rumah ibadah Non-Muslim di wilayah mayoritas Muslim, sang Ustadz membolehkan sesuai dengan haknya sebagai warga negara. Namun ketika diminta komentar tentang Syi'ah dan Ahmadiyah, sikapnya cenderung intoleran. "Kalau Ahmadiyah atau Syi'ah itu kan bukan termasuk Islam, Ustadz. otomatis tidak boleh". Ketika ditanya boleh diusir dari tempat tinggalnya, dijawab, "Setuju Ustadz, karena *kan* dia bukan atas nama agama Islam."[51]

Memang sikap intoleransi yang ditunjukkan sebagian besar komunitas Pesantren terhadap Ahmadiyah dan Syi'ah didasarkan pada posisi keduanya yang dianggap tidak jelas *aqidah*nya. Tidak jarang sikap ini diperkeruh oleh beredarnya prasangka kebencian terhadap keduanya yang acap menyulut emosi masyarakat awam. Dalam kasus penyerangan kelompok Syi'ah di Sampang pada Tahun 2013, prasangka yang beredar di medsos menyebut Kelompok Syi'ah memiliki Kitab al-Qur'an yang berbeda, menjalankan ibadah Shalat *nyeleneh* sambil tepuk tangan dan joget-joget, suka saling mempertukar istri, dan melaksanakan ritual menghujat Sahabat Nabi (Syarif, 2016, hal. 124). Sementara itu, prasangka dan labelisasi yang dialamatkan ke Ahmadiyah bahwa Ahmadiyah memiliki Kitab Suci sendiri, dan Ahmadiyah sesat dan menyesatkan. Bagi mereka yang acap menyampaikan prasangka kebencian tersebut secara terbuka, ujaran itu diangap sebagai

menyatakan kebenaran walaupun pahit akibatnya (Muchtadlirin, 2016, hal. 98). Dalam riset ini ditemukan stigmatisasi terhadap Ahmadiyah di sebagian komunitas pesantren masih ada dan prasangka kebencian terhadapnya belum dapat diatasi. Seperti pendapat seorang guru pesantren Tradisional di Banten di bawah ini, ketika ditanya perihal kasus penyerangan terhadap Ahmadiyah di Cikeusik:

> "Kalau lihat videonya mengerikan *ya*. Awalnya ada *tabayyun ya*, ada yang dari NU. Tabayyun dengan pimpinan Ahmadiyah. Justru dari pimpinan Ahmadiyah malah nantangin yang minta *tabayyun* tadi. Sekali dua kali menggunakan senjata tajam tidak mempan, pakai ilmu kedugalan…*ya*, awalnya *tabayyun*, kemudian ada penentangan, makanya diserang. Kalau dari segi kewarganegaraan *kan gimana* posisinya *ya*? Kalo Konghucu *kan* jelas *ya.* Kalau Ahmadiyah masuk yang mana?".[52]

Prasangka kebencian terhadap Syi'ah dan Ahmadiyah tidak langsung memicu radikalisme politik atau ekstremisme kekerasan. Yang secara langsung mendorong kepada sikap radikal adalah prasangka kebencian terhadap pemerintah yang dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam dan membiarkan penyimpangan terjadi di masyarakat. Kelompok Salafi *Jihadi* meyakini bahwa pemerintah yang tidak menjalankan syari'ah Islam telah kafir dan karenanya darahnya halal untuk ditumpahkan. Pasalnya menurut mereka kesesatan yang dilakukan pemerintah dengan kebijakannya telah menyebabkan kesesatan ribuan bahkan jutaan rakyat yang mengikuti dan terlibat dalam kebijakannya. Dengan dalil memperbaiki situasi yang *kufur* agar sesuai dengan syariat dan petunjuk Allah mereka menjustifikasi aksi-aksi bom bunuh diri di fasilitas-fasilitas negara. Mereka berdalih bahwa kekerasan diambil sebagai langkah terakhir setelah peringatan yang berkali-kali tidak digubris (Wiktorowicz, 2006).

Dalam konteks konflik politik yang melibatkan Syi'ah vs Sunni seperti di Irak dan Suriah, prasangka kebencian terhadap Syi'ah acap digunakan oleh ideolog radikal untuk memberikan justifikasi terhadap aksi-aksi kekerasannya (Smith, 2015). Bukan tanpa alasan bahwa propaganda anti Syi'ah di Indonesia marak terjadi sekitar Tahun 2014-2016 ketika konflik Suriah berkecamuk dan ISIS muncul meningkatkan eskalasi konflik. ISIS memandang konflik Suriah sebagai penindasan Syi'ah atas umat Islam Sunni dan mereka mengkampanyekan pembasmian Syi'ah sebagai cara menyelesaikan konflik. Selama tahun-tahun tersebut beredar prasangka kebencian terhadap Syi'ah di medsos yang menyatakan dalam kurun 20 tahun Indonesia akan disyi'ahkan. Ketakutan hegemoni Syi'ah merupakan bagian dari propaganda ISIS dalam usaha mereka men*framing* konflik politik di Suriah sebagai konflik antara Sunni dan Syi'ah. Pada waktu yang hampir bersamaan, di Indonesia muncul sebuah gerakan yang dipelopori kalangan Islamis dari berbagai daerah mendeklarasikan Aliansi Nasional Anti Syi'ah (ANNAS) di Bandung pada 20 April 2014 (Syarif, 2016). Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa prasangka kebencian terhadap Syiah dan Ahmadiyah jelas telah memicu tindakan *hate speech* dan *hate crime* terhadap keduanya. Namun hubungannya dengan radikalisasi kekerasan akan tergantung konteks politik yang melibatkan propaganda Syi'ah vs Sunni di dalamnya.

Menelisik apa yang dilakukan oleh para pimpinan pesantren menyikapi prasangka kebencian, cukup banyak yang tidak setuju dengan sikap intoleransi terhadap kelompok yang berbeda, termasuk Syi'ah dan Ahmadiyah. Bahkan beberapa pengasuh pesantren Tradisional sering menyebarkan metode dakwah (*thariqah*) NU yang *non-violent*. Salah satunya KH M Sholeh Bahruddin, Pengasuh Pesantren Ngalah Yayasan Darut-Taqwa, Pasuruan, yang mengingatkan pentingnya umat Nahdhiyyin menanamkan semboyan dakwah Wali Songo, "Merangkul tidak memukul, Memberi tidak Membenci,

Membina tidak Menghina, Mengajak tidak Mengejek." KH M Sholeh juga mengingatkan metode dakwah NU yang menekankan tiga jenis *ukhuwwah*: *pertama*, *ukhuwwah basyariyyah* (persaudaraan kemanusiaan); *kedua*, *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaran kebangsaan); dan *ketiga*, *ukhuwwah Islamiyyah* (persaudaraan Muslim) (Syarif, 2016, hal. 153).

Namun demikian, upaya untuk menanamkan nilai *ukhuwwah basyariyyah* tidak mudah diterima masyarakat. Hal ini diakui oleh Pengasuh Pesantren An-Nizhomiyah di Pandeglang, Banten. Komunitas seputar pesantren tidak mudah menerima konsep tersebut karena mungkin masih asing dan merasa khawatir bahwa sikap tersebut dapat merongrong identitas Muslim. Bahkan di antara guru-guru pun tidak semua dapat menerima sikap toleransi yang aktif. Diceritakan oleh KH. Agus Khatibul Umam sendiri, bahwa suatu ketika dia meminta seorang guru Bahasa Inggris untuk mengajarkan murid-muridnya Lagu *Bohemian Rhapsody* yang dipopulerkan oleh Freddie Mercury dari Queen, sebuah Band legendaris Inggris yang pernah berjaya pada tahun 80-an. Tujuan Pak Kiyai meminta hal itu agar para santri lebih termotivasi untuk meningkatkan kemampuan bahasa Inggrisnya. Namun, sang guru merasa keberatan dan malahan menceritakan ke para santri kalau lagu *Bohemian Rhapsody* adalah lagu Kristen, padahal lagu itu sama sekali bukan nyanyian Gereja.[53]

Mengandalkan Kurikulum Pemerintah

Seperti yang disinggung di atas, kebanyakan komunitas pesantren menunjukkan sikap yang toleran terhadap non-Muslim meskipun dengan tetap menekankan batasan-batasan *Aqidah* maupun akhlaq. Di pesantren sendiri pembangunan sikap toleransi ini lebih banyak dilakukan dalam bentuk pengajaran dan pembentukan wawasan kognitif ketimbang melalui perjumpaan-perjumpaan fisik. Pesantren banyak bersandar pada kurikulum pemerintah untuk menanamkan

sikap toleransi ini, terutama Pendidikan Kewarganegaraan (Pkn), Pelajaran Sosiologi dan Pendidikan Agama Islam (PAI). Dalam menerapkan mata pelajaran tersebut tidak banyak pesantren yang menggunakan metode studi lapangan dimana santri difasilitasi untuk melakukan perjumpaan-perjumpaan secara fisik. Di antara yang sedikit tersebut adalah Pesantren Darul Arqam Garut. Menurut seorang guru di Pesantren Muhammadiyah ini, para santri ditugaskan untuk melakukan wawancara di gereja. Juga ada yang ditugaskan untuk mewawancarai aktivis Syi'ah dan bahkan HTI. Tujuan studi lapangan ini memperluas wawasan santri terhadap kelompok-kelompok tersebut, namun kurang diarahkan untuk memahami aspek teologi atau keyakinan. Betapapun terbatasnya, memberikan kesempatan para santri untuk melakukan perjumpaan dan kontak secara fisik dengan identitas yang berbeda dapat memperkecil faktor resiko terpapar prasangka kebencian terhadap kelompok-kelompok yang berbeda.[54]

Pesantren-pesantren Muhammadiyah lainnya juga mengandalkan kurikulum pemerintah dalam membangun ketahanan para santrinya terhadap propaganda kebencian yang acap disebarkan oleh kaum radikal di lini massa.[55] Pesantren Al-Furqan, Banjarmasin, menggunakan Mata Pelajaran PKn untuk menanamkan nilai toleransi. Meskipun tidak menggunakan metode perjumpaan dengan kelompok yang berbeda, guru PKn mengajak para santri untuk mendiskusikan kasus-kasus intoleransi yang ditayangkan di program televisi. "Kalau di pelajaran PKn biasanya dari kejadian-kejadian di televisi ditanyakan anak-anak, pendapat mereka bahwa itu hanya keegoisan satu golongan", papar Ibu Ida Norsanty, guru PKn di Pesantren Al-Furqan, Banjarmasin.[56] Penggunaan Mata pelajaran PKn untuk pengajaran toleransi juga dilakukan di Pesantren Putri Muhammadiyah, yaitu Pesantren Putri Ummul Mukminin, Gombara Makassar. Pimpinan pesantren merasa PKn cukup memadai untuk

menanamkan toleransi di tingkat siswa SMA. Adapun pendalaman wawasan toleransi akan diperoleh pada pelatihan-pelatihan yang diberikan oleh Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) atau Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) di tingkat mahasiswa.[57]

Pemanfaatan kurikulum pemerintah untuk membangun jembatan sosial di kalangan santri juga dilakukan di pesantren-pesantren afiliasi Gontor. Selain Pondok Modern Tazakka, Batang, yang memberi perhatian besar pada pengajaran PKn, Pesantren Putri Darul Hijrah, Banjarbaru, juga mendayagunakan PKn selain Sosiologi dan Pendidikan Agama Islam (PAI) untuk tujuan yang sama. Menurut seorang santriwati Darul Hijrah Putri dalam pengajaran toleransi ditekankan untuk saling menghargai antara penganut agama dan tidak saling memengaruhi *Aqidah* masing-masing. Pesantren Darul Hijrah Putri cukup memberikan perhatian pada pengajaran PKn sehingga beberapa santrinya acap kali ikut dalam lomba debat 4 Pilar Kebangsaan dan meraih juara di tingkat Provinsi.[58]

Seperti yang disampaikan di atas, Pesantren Wahdah Islamiyyah di Makassar juga mengandalkan kurikulum PKn untuk mengajarkan nilai keragaman dan toleransi. Dalam modul PKn diajarkan tentang dasar negara Pancasila, UUD Tahun 1945, dan juga Bhinneka Tunggal Ika. Kalau mata pelajaran PKn diajarkan di semua jenjang, tentu konten-konten tersebut akan tersampaikan. Selain pengajaran formal melalui PKn, santri juga diberikan kesempatan untuk mendengarkan ceramah 4 Pilar yang mencakup nilai-nilai kenegaraan dan kebangsaan.[59] Sejauh mana pelajaran PKn dan Ceramah 4 Pilar menekankan perlindungan atas hak-hak kewargaan bagi kelompok-kelompok minoritas perlu digali lebih jauh.

Perhatian pesantren pada penanaman toleransi melalui mata pelajaran PKn, Sosiologi, dan PAI, tidak berbanding lurus dengan sikap komunitas pesantren terhadap Syi'ah dan

Ahmadiyah. Seorang santri Pesantren Tradisional di Banten mengaku dia mendapatkan pelajaran toleransi, Pancasila, Hak Asasi Manusia (HAM) melalui pelajaran PKn. Mengacu kepada buku PKn dia mendefinisikan HAM sebagai hak dasar yang dibawa sejak lahir hingga orang itu meninggal. Artinya HAM dipahami sebagai hak yang tidak boleh dicabut dari seseorang selama dia hidup. Namun ketika ditanya sikapnya terhadap Ahmadiyah, mengemuka kontradiksi antara pemahaman HAM dan penerapannya pada kelompok Ahmadiyah. "Menurut saya *sih* lebih baik dipindahkan diusir, takutnya mengajak ke orang lain." Ketika ditanya bagaimana kalau Ahmadiyah tidak mengganggu, dia menjawab, "*Ya gak papa*. Tapi takutnya mempengaruhi."[60] Ambivalensi dalam penerapan HAM ini memang menjadi gejala yang menonjol di kalangan pesantren umumnya. Dalam beberapa kesempatan Pelatihan Agama dan HAM yang diselenggarakan oleh CSRC UIN Jakarta pada Tahun-tahun 2009-2014 acap kali muncul ambivalensi demikian. Ungkapan yang menggambarkan ambivalensi tersebut bunyinya kira-kira, "Kami dapat menerima HAM bagi penganut agama lain, tapi bagi Syi'ah dan Ahmadiyah nanti dulu."[61]

Dari segi konten Mata Pelajaran PKn memang menekankan pentingnya toleransi dan HAM serta menjaga Kebhinnekaan di Indonesia. Namun demikian, untuk kasus-kasus yang melibatkan perbedaan pemahaman teologis internal agama, seperti kasus Syi'ah dan Ahmadiyah, PKn tampaknya membatasi diri. Kalau diperhatikan lebih seksama, topik-topik atau kasus-kasus pelanggaran HAM terhadap Syi'ah dan Ahmadiyah kurang mendapatkan tempat. PKn lebih menekankan sikap anti kekerasan secara umum. Bagaimana penerapannya dalam pengajaran di kelas mungkin lebih banyak diserahkan kepada guru pengampu mata pelajaran (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016 dan 2017). Di sini urgensi seorang guru PKn atau guru PAI memiliki pemahaman yang cukup tentang sekte-sekte dalam Islam, apakah Syi'ah dan Ahmadiyah, atau yang lainnya. Pemahaman

di sini tidak berorientasi sektarian, tapi lebih diarahkan pada wawasan sosial-historis, tentang bagaimana kedua sekte itu dengan berbagai variannya dipahami dan diterapkan oleh penganutnya, bukan bagaimana pihak luar memandang mereka.

Minimnya Perjumpaan

Seperti disampaikan sebelumnya, penanaman toleransi di pesantren pada umumnya mengandalkan pengajaran di kelas, dan kurang menekankan perjumpaan langsung dengan kelompok yang ditoleransi. Jelas bahwa pendidikan pesantren berbeda dengan pendidikan di sekolah umum dalam hal interaksi siswa dengan identitas yang berbeda. Di pesantren dapat dipastikan semua siswa Muslim, sedangkan di sekolah umum, siswa Muslim terbiasa bercampur dengan non-Muslim. Karena hal itu, tuntutan kepada santri untuk berinteraksi dengan yang berbeda lebih besar daripada tuntutan kepada sekolah. Seperti kata pepatah, "Tak kenal maka tak sayang", kurangnya interaksi dapat menumbuhkan salah paham dan prasangka negatif. Beberapa pesantren menyiasati keterbatasan ini dengan memanfaatkan pengalaman interaksi santrinya dengan non-Muslim sebelum belajar di pesantren. Pesantren Al-Falah, sebuah pesantren Tradisional di Banjarbaru, memanfaatkan pengalaman santrinya yang kebanyakan dari Kalimantan Tengah bertetangga dengan non-Muslim. Pihak pesantren tinggal menegaskan saja pentingnya toleransi dengan mengacu kepada pengalaman tersebut. Selain itu, pesantren juga memanfaatkan program Perkemahan Lintas Agama yang diadakan Kemenag RI untuk memberikan pengalaman berinteraksi dengan non-Muslim.[62]

Di beberapa pesantren tradisional upaya untuk memberikan kesempatan para santri mengalami langsung perjumpaan dengan yang berbeda ditempuh dengan beberapa strategi. Antara lain lewat kerja sama dengan lembaga non-Muslim, seperti yang diadakan oleh Pesantren An-Nizhomiyah,

Pandeglang, yang bekerja sama dengan GKI. Namun seperti yang diakui sendiri oleh pengasuhnya, kerja sama lintas agama seperti ini tidak selalu mendapatkan dukungan internal pesantren.[63] Lain lagi dengan Pesantren Assalafi Al-Fitrah Surabaya, mereka tidak bekerja sama secara kelembagaan, tapi mengundang non-Muslim untuk hadir dalam acara-acara pengajian yang digelar. Pesantren Assalafi Al-Fithrah mengandalkan tradisi *Amaliyah* Tarekat untuk berbagi dengan non-Muslim. Yang sering menghadiri acara Amaliyah Tarekat para tokoh agama Hindu.

Sebenarnya tidak sedikit mekanisme yang tersedia untuk digunakan sebagai metode melibatkan santri berinteraksi dengan yang berbeda. Salah satunya Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) yang disediakan bagi para tokoh lintas agama untuk mempererat tali silaturahmi dan menghilangkan prasangka dan kecurigaan. Beberapa pengasuh pesantren juga ada yang aktif sebagai pimpinan FKUB. Seperti Pimpinan Pesantren Darul Arqam, Serang, yang menjabat sebagai Ketua FKUB Kabupaten Serang. Namun, seperti yang dikonfirmasi oleh Pimpinan Pesantren, hubungan yang dibangun di FKUB tidak terkait sama sekali dengan pesantren. Tidak ada inisiatif Pimpinan untuk mendekatkan para santri dengan anak-anak muda dari agama lain melalui hubungan yang terbina di FKUB. Menurut Pimpinan Pesantren tidak dirasakan urgensi untuk membawa misi FKUB ke pesantren. "Kita kan hampir 100% mayoritas muslim *ya* ajaran agama *ya* begini. Sebenarnya mereka tidak khawatir," ungkap Pimpinan Pesantren beragumen.[64]

Batasan dalam Pergaulan

Seperti disampaikan sebelumnya, toleransi diajarkan di pesantren, pergaulan dengan non-Muslim tidak dilarang. Namun jarang ditemukan pesantren yang mendorong santrinya untuk bergaul dengan non-Muslim. Kalaupun dibolehkan bergaul, maka pergaulan itu harus dilaksanakan

dengan memerhatikan batasan-batasan. Pesantren menekankan pentingnya santri tidak mencampuradukkan antara pergaulan sosial dengan masalah *Aqidah*. Selain itu, yang perlu diperhatikan adalah masalah makanan dan pakaian.[65]

Sikap eksklusif dan minimnya pesantren terhubung dengan perbedaan dan keragaman lebih terasa di pesantren-pesantren Salafi *Puris*. Meskipun mereka tidak menunjukkan sikap membenci non-Muslim, mereka cenderung menghindar untuk bergaul dekat dengannya kecuali dalam interaksi-interaksi sosial di tempat-tempat umum. Mereka juga kurang mendukung pergaulan dan interaksi dengan kelompok Islam yang berbeda. Sikap eksklusif tersebut diperkuat oleh kebijakan yang tidak memberikan akses santri untuk membaca buku-buku pemikir keagamaan Indonesia karena dinilai tidak selaras dengan aqidahnya. Buku-buku Tasawuf dan Filsafat juga tidak diperkenankan untuk dibaca karena dianggap tidak sesuai *Manhaj* Wahhabi. Sementara itu, pesantren Persis Bangil juga memiliki sikap yang eksklusif karena memiliki pergaulan yang kurang terbuka dengan komunitas yang berbeda. Penekanan pada pentingnya debat dan adu argumentasi tidak dapat menjadi faktor pengimbang dari sikap eksklusif tadi. Seperti yang disampaikan di atas, sikap kritis yang semata-mata didasarkan pada dalil tekstual tidak banyak membantu terbangunnya sikap yang lebih terbuka dan toleran.

E. Mengatasi Isu Umat Islam Dizholimi

Strategi terakhir adalah mengatasi prasangka negara bersikap mendiskriminasi umat Islam atau perasaan bahwa umat Islam dizholimi. Psikologi bahwa umat Islam terancam karena pemerintah menguntungkan kelompok agama lain acap dijadikan kampanye untuk menumbuhkan sikap radikal melawan pemerintah. Umat Islam terzholimi juga propaganda yang disebarkan ISIS untuk mendelegitimasi pemerintah di Suriah agar mereka mendapatkan dukungan dari pemuda Muslim untuk berjihad menggulingkan pemerintah Basyar Al-

Asad yang dituduh menindas kaum Sunni. Kenyatan bahwa di dalam beberapa kasus sekelompok umat Islam menemui perlakuan tidak adil dari rezim penguasa memang tidak bisa dipungkiri. Namun mengatakan bahwa dalam semua situasi umat Islam dizholimi adalah hal yang terkait dengan kerentanan psikologis (Borum, 2014, hal. 293). Perasaan terzholimi baik sebagai individu maupun sebagai komunitas secara alamiyah mendorong manusia untuk mencari kambing hitam yang bertanggung jawab atas kemalangan yang dihadapinya. Pemerintah adalah pihak yang kerap menjadi sasaran untuk dimintakan tanggung jawab. Pada tingkat yang ekstrem kerentanan psikologis akibat perasaan dizholimi mendorong seseorang untuk memberikan hukuman kepada pihak yang dianggap bersalah (Borum, 2014, hal. 293).

Dalam diskursus pembangunan resiliensi kemampuan komunitas membangun *link* dengan organisasi pemerintah dapat mengatasi isu-isu ketidakdilan dan kesenjangan dalam distribusi ekonomi dan politik. Selain itu kapasitas *social linking* juga diyakini dapat kembali memperkuat modal sosial yang lain: *social bonding* dan *social bridging* (Ellis & Abdi, 2017, hal. 290). Pada paparan di bagian sebelumnya dijelaskan bagaimana integrasi pesantren dengan sistem pendidikan nasional baik lewat Kemenag RI maupun Kemendikbud RI telah ikut memperkuat modal *social bonding* dan *social bridging* pesantren. Digunakannya kurikulum pemerintah melalui mata pelajaran PKn telah membantu menciptakan faktor pelindung dari resiko pengaruh radikal, serta prasangka kebencian kepada identitas berbeda. Juga telah dijelaskan pada bab sebelumnya kapasitas pesantren membangun *link* dengan pemerintah baru benar-benar berhasil secara sistematis khususnya setelah era reformasi. Sebelum era reformasi, relasi pesantren dengan pemerintah diwarnai oleh psikologi kecurigaan dan prasangka. Namun dengan adanya berbagai kebijakan pemerintah yang mengintegrasikan sistem pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional, relasi yang

diwarnai kecurigaan tersebut berangsur-angsur berkurang seiring dengan makin intensifnya hubungan antara pesantren dengan pemerintah (Azra & Afrianti, 2005; Zuhdi, 2006).

Kasus integrasi Sistem Pendidikan KMI Gontor ke dalam sistem pendidikan nasional perlu mendapatkan perhatian khusus. Pasalnya, Pondok Gontor di antara pesantren besar yang cukup lama bertahan untuk tidak mengikuti kurikulum nasional karena Pondok Gontor tidak mau berintegrasi tapi dengan mengorbankan sistem yang telah dibangun sejak dulu. Dengan kata lain Pondok Gontor tidak mau kehilangan identitas dan modal sosial utamanya. Pada tahun 2003 kesenjangan hubungan antara Pondok Gontor dan pemerintah dalam hal sistem pendidikan berhasil diatasi dengan diakuinya sistem Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI) sebagai bagian dari sistem pendidikan nasional melalui UU Sisdiknas No. 20 Tahun 2003. Setelah disahkannya UU Pesantren No. 18 Tahun 2019, sistem KMI semakin mendapatkan payung hukum yang kuat dalam sistem pendidikan nasional. Hingga kini sistem KMI dimasukkan dalam skema Unit Pendidikan Mu'adalah (Penyetaraan) dalam sistem pesantren di bawah Kemenag RI. Kini bukan hanya Pondok Gontor yang telah diakui dalam sistem Mu'adalah, 88 pesantren lain yang menerapkan sistem KMI juga diakui dalam skema ini.

Dalam perspektif modal sosial, pengakuan pemerintah terhadap sistem KMI menunjukkan kapasitas Pesantren membangun *link* dengan pemerintah sembari mempertahankan kemandiriannya (*Social Bonding*). Tidak berhenti di situ saja, 88 pesantren tersebut dituntut untuk meningkatkan mutu pelaksanaan sistemnya. Dengan sendirinya muncul kebutuhan untuk membangun inisiatif meng-organisasikan diri guna mencapai kepentingan bersama. Kini Pondok Gontor dipilih sebagai Koordinator Forum Komunikasi Pesantren Mu'adalah (FKPM). Forum ini telah beberapa kali mengadakan pertemuan guna

memperbincangkan isu seputar sistem *Mu'adalah* dan tentu saja kepentingan-kepentingan bersama yang dapat diperjuangkan bersama pemerintah.[66] Fakta adanya koordinasi yang mandiri dari komunitas-komunitas pesantren yang berbeda ini memberi saluran yang lebih terpercaya dan membuka kanal-kanal komunikasi dengan pemerintah dalam mengatasi berbagai masalah yang dihadapi. Dengan demikian, berbagai isu terkait dengan kebijakan yang tidak memihak pesantren, kebijakan diskriminatif, atau kebijakan yang menzholimi umat Islam tidak hanya menjadi rumor atau dipendam dalam-dalam. Sebaliknya isu tersebut dapat dibicarakan di forum ini dalam suasana yang lebih terbuka dan partisipatif dan langsung diklarifikasi kepada otoritas pemerintah yang dapat memberikan jawaban secara terbuka dan transparan.

Memang tidak semua pesantren menunjukkan kapasitas *social linking* yang baik dengan pemerintah. Di beberapa pesantren, kecurigaan masih mewarnai hubungan. Relasi dengan pemerintah belum sepenuhnya dibangun atas dasar saling percaya, tapi lebih bersifat untuk kepentingan pragmatis belaka. Kesadaran akan pentingnya membangun hubungan yang sungguh-sungguh tidak bisa sepenuhnya diserahkan ke salah satu pihak, apakah hanya ke pemerintah atau hanya ke pesantren. Hubungan timbal-balik mensyaratkan kepercayaan timbal-balik dan juga *take and give*. Di beberapa pesantren yang mengikuti sistem Madrasah misalnya disyaratkan mengajarkan beberapa mata pelajaran wajib, antara lain PKn. Namun tidak semua pesantren melihat PKn sebagai suatu kebutuhan untuk menanamkan kesadaran kebangsaan dan kewarganegaraan kepada santri. Mereka malahan melihatnya sebagai sekadar syarat formal untuk memperoleh pengakuan pemerintah. Karena itu tidak heran beberapa pesantren tidak menyediakan guru yang mengajar PKn, tapi cukup memberikan diktat kepada para santri untuk dipelajari sendiri.[67] Tentu saja tidak akan sama hasil yang diperoleh antara belajar di bawah bimbingan

guru dengan belajar tanpa bimbingan guru.

Selain hubungan yang bersifat sistemik antara pesantren dan pemerintah seperti yang diuraikan di atas, *link* dengan pemerintah juga dibangun melalui beberapa kegiatan. Umumnya, pesantren menerima inisiatif pemerintah untuk menjalankan sosialisasi program pemerintah. Berbagai pesantren dari tipologi mengaku pernah mengadakan kegiatan sosialisasi bahaya radikalisme yang melibatkan BNPT, Polri dan juga TNI. Antara lain pesantren Daar El-Qolam Gintung, Tangerang; Pesantren Tradisional Darul Abror Nahdhatul Wathan, Lombok; Pesantren Bahrul Ulum, Goa, Sulawesi Selatan; dan Pesantren Al-Ikhlas yang berafiliasi dengan Muhammadiyah di Bima. Selain pesantren Taradisional dan Modernis, beberapa pesantren Salafi juga menyelenggarakan kegiatan yang tujuannya sama, sosialisasi bahaya radikalisme di pesantren. Termasuk Pesantren Salafi al-Furqan al-Islami, Gresik dan Pesantren Abu Hurairah, Mataram. Pada bagian sebelumnya juga sudah dijelaskan bahwa Pesantren Salafi Tanzimi di bawah Wahdah Islamiyah juga mengaku menghadirkan anggota DPR dan MPR RI untuk berceramah tentang 4 Pilar di komunitas pesantren.

***Endnote*:**

[1] Wawancara Teungku Munawar, Guru Senior Dayah Darussalaman Labuhan Haji, Aceh Selatan, 15 Agustus 2019.

[2] Wawancara Agung Mulyana, Santri PP An-Nizhomiyyah, Pandeglang, 2 Agustus 2019.

[3] Wawancara KH Makin Soimuri, Pengasuh PP Roudhatul Thalibin, Rembang, 5 Agustus 2019

[4] Wawancara Ustadz Abdul Nasir, Guru Senior PP At-Thahiriyah, Serang, 3 Agustus 2019.

[5] Wawancara KH. Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, 1-2 Agustus 2019.

[6] Wawancara Ustadz Saipudin, Guru PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, 2 Agustus

2019.

[7] Wawancara Ustadzah Evida, Guru Senior Pesantren Darul Muta'allimin, 7 Agustus 2019.

[8] Wawancara HM. Arwani, Pimpinan Pesantren Bahrul Ulum, Goa, 6 Agustus 2019.

[9] Wawancara Ustadzah Kamilia Hamidah, Pengajar Pesantren Tahfizul Qur'an di Pati, Agustus 2019.

[10] Wawancara Ustadz Su'ud Hasanudin, Humas Ponpes Persis Bangil, 4 Agustus 2019.

[11] Wawancara H. Asnawi Sarbini, Pengasuh PP Darul Arqom Serang, 3 Agustus 2019.

[12] Ibid.

[13] Wawancara Ustadz Agus Yusuf, Pimpinan PP Darul Arqom Serang, Garut, 26 Agustus 2019.

[14] Wawancara Ustadz Adib Fuadi Nuriz, Pengurus IKPM Gontor, Pondok Modern Gontor, Ponorogo, 8 Agustus 2019.

[15] Wawancara Ustadz Muhammad Bisri, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, 15 Agustus 2019.

[16] Wawancara KH. Akrim Mariyat, Salah satu pengasuh Pondok Modern Gontor, Ponorogo, 9 Agustus 2019.

[17] Wawancara dengan Ust Muhammad Bisri, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, 15 Agustus 2019.

[18] Wawancara Pengasuh Pesantren Abu Hurairah Mataram, 5 Agustus 2019, dan Pengasuh al-Furqan al-Islamy di Gresik, 15 Agustus 2019

[19] Wawancara Ustadz Hamid, Pengasuh Pesantren WI, Makassar, 8 Agustus 2019

[20] Wawancara Pengasuh dan guru di PP As-Salam Bima, 27-29 Juli 2019.

[21] Wawancara dengan Ust Muhammad Bisri, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, 15 Agustus 2019.

[22] Wawancara Ustadz Ahmad Pujiyanto, Ponpes WI, Makassar, 8 Agustus 2019.

[23] Wawancara KH. Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, 1-2 Agustus 2019.

[24] Wawancara Ustadz Abdul Nasir, Pengajar di PP At-Thahiriyah, Serang, 3 Agustus 2019.

[25] Ibid.

[26] Wawancara KH. Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, 1-2 Agustus 2019.

[27] Wawancara Ustadz Arya, Guru muda di Dayah Mahyal Ulum al-Aziziyah, Aceh Besar, 26 Juli 2019.

[28] Wawancara M Daffa, Santri PP Hidayatulah, Banjarbaru, 7 Agustus 2019.

[29] Wawancara Abdun Nur, Santri PP Persis, Bangil, 4 Agustus 2019.

[30] Wawancara Ustadzah Syarifah Milla, guru junior di PP al-Ihsan Banjarmasin, 15 Agustus 2019.

[31] Wawancara Ustadz Husni Kamil Jaelani, Pimpinan Pondok Modern Gontor 10, Aceh Besar, 26 Juli 2019.

[32] Wawancara Ustadz Ali Sofwan Muzani, Pengurus PP Al-Fitrah, Surabaya, 4 Agustus 2019.

[33] Wawancara Ustadz Fajri, Kepala Madrasah Aliyah Pesantren Imam Syafi'I, Aceh Besar, 22 Juli 2019.

[34] Wawancara Ustadz M Sidik, Pimpinan Pesantren Abu Hurairah, Mataram, 5 Agustus 2019.

[35] Wawancara Ustadz Arya, Guru Muda Dayah Mahyal Ulum al-Aziziyah, Aceh Besar, 26 Juli 2019.

[36] Wawancara Nuratul Ikramah, santriwati Dayah Darussalaman Labuhan Haji, Aceh Selatan, 15 Agustus 2019.

[37] Wawancara Ustadz Arya, Guru Muda Dayah Mahyal Ulum al-Aziziyah, Aceh Besar, 26 Juli 2019.

[38] Wawancara Ustadzah Ela H., pengajar Ponpes At-Thahiriyah, Serang, 3 Agustus 2019.

[39] Wawancara Ana Rosaria, Santri Senior PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, 2 Agustus 2019.

[40] Wawancara Ustadz Ahmad Yani, Guru Senior PP Darul Ulum Lido, Bogor, 16 Agustus 2019.

[41] Wawancara Ustadz Ahmad Imam Bashori, Guru Senior PP Al-Fitrah Surabaya, 4 Agustus 2019.

[42] Wawancara Ustadzah Adlro' Hanimah, Guru di Pesantren Tahfizh Nurul Qur'an Pati, 28 Juli 2019.

[43] Wawancara Afrizal, Santri Dayah Mahyal Ulum al-Aziziyah, Aceh Besar, 24 Juli 2019.

[44] Wawancara Ustadz Arif Rahman, Guru Senior di PP Abu Hurairah, Mataram, 17 Agustus 2019.

[45] Wawancara Ustadz Arif Rahman, Guru Senior di PP Abu Hurairah, Mataram, 17 Agustus 2019.

[46] Wawancara Pengasuh dan santri di Pondok Modern Tazakka, Batang, di Pondok Darul Qalam, Gintung, Tangerang, di Pondok Darul Hijrah, Banjarbaru, Agustus 2019.

[47] Wawancara Nor Najmiati, Santri Pesantren al-Furqan, Banjarmasin, 22 Juli 2019.

[48] Wawancara Ustadz Deden Rosihin, Pimpinan Pesantren Persis Bandung 1, 26 Agustus 2019.

[49] Wawancara Ustadz Suud Hasanudin, Pengurus Pesantren Persis Bangil, 4 Agustus 2019.

[50] Wawancara Ustadz Hamam Winandi, Guru Junior Pesantren Persis Bandung 1, 24 Agustus 2019.

[51] Wawancara Ustadz Aib, Pengajar Pondok Modern Gontor, Ponorogo, 9 Agustus 2019.

[52] Wawancara Ustadz Abdul Nasir, Guru Senior PP At-Thahiriyah, Serang, Banten, 3 Agustus 2019.

[53] Wawancara KH. Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, 1-2 Agustus 2019.

[54] Wawancara A Hasan, Pengurus PP Darul Arqam, Garut, 26 Agustus 2019.

[55] Termasuk PP Darul Arqam Serang juga mengajarkan PKn kepada para santrinya. Wawancara Nunung Fauziyah, guru di PP Darul Arqam, Serang, Banten, 3 Agustus 2019.

[56] Wawancara Ibu Ida Norsanty, Guru Mata pelajaran PKn di PP Al-Furqan, Afiliasi Muhammadiyah, Banjarmasin, 22 Juli 2019.

[57] Wawancara Ustadzah Masriwaty, Pimpinan Pesantren Putri Ummul Mukminin, Gombara, 5 Agustus 2019.

[58] Wawancara Sri Rahmah, Santriwati PP Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalsel, 15 Agustus, 2019; dan dengan Laporan hasil wawancara dengan Ust Abdullah Husin, Pengasuh PP Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, 15 Agustus, 2019.

[59] Wawancara Ustadz Ahmad Pujiyanto, Ponpes WI, Makassar, 8 Agustus 2019.

[60] Wawancara Agung Mulyana, Santri PP An-Nizhomiyyah, Pandeglang, 2 Agustus 2019.

[61] Laporan Pelatihan Agama dan HAM bagi Kalangan Pesantren di Indonesia (2009-2014) Kerjasama CSRC UIN Jakarta dengan Kondrad Adenuer Stiftung (KAS) Jerman.

[62] Wawancara Ustadz Abdul Basit, Pengasuh Pesantren al-Falah, Banjarbaru, 5 Agustus 2019.

[63] Wawancara KH. Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, 1-2 Agustus 2019.

[64] Wawancara H. Asnawi Sarbini, Pimpinan PP Darul Arqam, Serang, 3 Agustus 2019.

[65] Wawancara Ustazdah Syarifah Milla, guru junior di PP al-Ihsan Banjarmasin, 15 Agustus 2019.

[66] https://ditpdpontren.kemenag.go.id/web/ diakses pada tanggal 22 Nopember 2019.

[67] Wawancara Ustadz Nur Adi Septanto, Pengajar Pesantren Persis Bangil, Jatim, 5

BAB 5

PERAN PEREMPUAN DALAM PEMBANGUNAN RESILIENSI DI PESANTREN

A. Pesantren Perempuan dalam Tinjauan Sejarah

Pesantren dalam konteks Indonesia merupakan lembaga pendidikan tertua, dimana tradisi pesantren adalah fondasi sekaligus tiang penyangga bangunan peradaban Indonesia sejak tahun 1200 (Dhofier, 2011). Pesantren kemudian semakin meningkatkan perannya dan turut serta dalam mewarnai perjalanan sejarah bangsa Indonesia. Pesantren mampu bertahan bukan hanya karena fleksibilitas pesantren dalam melakukan upaya penyesuaian demi penyesuaian, akan tetapi karena karakteristik pesantren adalah lembaga yang tidak hanya identik dengan makna keislaman tetapi juga menjadi bagian dari keaslian Indonesia. Sehingga pesantren lahir dari proses sosial yang terus-menerus dan senantiasa dinamis.

Dari data yang dirilis oleh pangkalan data pondok pesantren Kementerian Agama, setidaknya jumlah pesantren di Indonesia ada sekitar 25.938 pesantren, dengan 3.962.700 siswa madrasah yang tersebar di 34 provinsi di Indonesia, di mana kurang lebih 79,93% siswa/santri tinggal di asrama pesantren.[1] Sebagian pesantren memang tidak serta merta

menampung semua santri-santrinya di asrama karena beberapa faktor, baik itu karena faktor keterbatasan asrama, posisi santri yang berdekatan dengan pesantren yang memungkinkan santri untuk pulang-pergi ke pesantren atau santri yang "nyantri" dengan cara berpindah-pindah pesantren dengan maksud ingin mengaji dari beberapa kyai. Sementara jika melihat persentase sebaran santri berdasarkan gender, maka kurang lebih terdapat 1.886.748 orang santri laki-laki (50,19%), dan 1.872.450 orang santri perempuan (49,81%).[2] Dari data ini dapat disimpulkan bagaimana pesantren sangat akomodatif dalam menyediakan kesempatan bagi perempuan untuk menjadi bagian dari pesantren, sehingga pesantren tidak hanya didominasi oleh laki-laki.

Sebagai institusi pendidikan tertua di Indonesia, tidak banyak yang mengemukakan kapan pesantren menyediakan komplek (tempat tinggal) khusus perempuan. Jika ditelusuri dalam kajian-kajian literatur tentang sejarah pesantren, seluk-beluk tentang perempuan di pesantren tidak banyak diceritakan. Cliffort Geertz hanya menyebutkan siswa pria muda dan bukan siswi muda. Dari sini dapat disimpulkan bahwa pesantren pada masa-masa awal berdirinya hanya dikhususkan untuk anak-anak muda laki-laki.

Diperkirakan mulai awal tahun 1920 atau awal 1930, kaum perempuan muslim banyak mulai memasuki pesantren. Seperti Pesantren Denanyar Jombang. K.H. Abdurrahman Wahid mengisahkan tentang upaya Kyai Bisri Syansuri -pengasuh Pesantren Denanyar- adalah termasuk kyai yang pertama-tama menerima santri putri di pesantrennya. Pada masa itu menerima santri perempuan masih dianggap sebagai hal yang tidak lazim dilakukan di pesantren, bahkan dapat dikatakan sebagai "upaya melangkahi aturan agama". Karena hal inilah konon Kyai Bisri Syansuri menerima santri perempuan dengan cara diam-diam, bahkan ketika Kyai Hasyim Asy'ari berkunjung ke pesantrennya di Denanyar, Kyai Bisri buru-buru meminta

istrinya untuk menyembunyikan santri putrinya supaya tidak diketahui oleh Kyai Hasyim (Muhammad, 2016).

Pesantren sebagai lembaga-lembaga pengajian biasanya hanya memberikan pengajaran pada kitab-kitab klasik yang dasar (Dhofier, 2011). Bahkan Kyai Hasyim Asy'ari pun mengajar sendiri putrinya yang bernama Nyai Khairiyah. Karena didikan ayahanda inilah Nyai Khairiyah mampu menggantikan posisi suaminya Kyai Ma'sum Ali sebagai pimpinan Pesantren Seblak sewaktu suaminya meninggal pada tahun 1932 (Husna A. & Ambarwati, 2014).

Sementara secara umum, perempuan masa itu hanya mendapatkan pengetahuan-pengatahuan dasar keagamaan sebatas yang berkaitan dengan masalah perempuan, utamanya tentang cara bersuci dan beribadah.

Dalam konteks tampilnya perempuan di ruang sosial dan pendidikan masih menjadi perdebatan di kalangan ulama, kasus ini kemudian dibawa dalam forum *bahtsul masail* NU. Forum ini membahas pertanyaan seputar bolehkah perempuan mempelajari ilmu-ilmu agama dan bukan hanya al-Qur'an? Bolehkah perempuan mendatangi kegiatan-kegiatan keagamaan? Dan beberapa pertanyaan lain yang mengemuka tentang perempuan dalam forum pembahasan masalah-masalah keagamaan pada Muktamar NU yang diselenggarakan sekitar tahun 1920-an. Isu ini dapat dibaca dalam kumpulan *Bahtsul Masail Diniyah* dalam buku *Ahkam al-Fuqoha* yang dihimpun oleh KH. A. Aziz Masyhuri pada tahun 1997 (Muhammad, 2016).

Hal ini menunjukkan bahwa pesantren untuk perempuan telah menjadi perhatian para kyai sejak tahun 1910-an. Penelitian yang dilakukan oleh Dhofier antara tahun 1977 dan 1978 menunjukkan bahwa hampir semua pesantren menyediakan pondok untuk murid-murid perempuan. Jumlah santri perempuan juga semakin besar dengan perbandingan rata-rata

60% dari santri putra. Pola pengajaran dan pendidikan yang dilakukan pada masa itu juga dengan pola terpisah, sehingga baik santri laki-laki maupun santri perempuan belajar dalam ruang dan waktu yang terpisah. Namun sangat disayangkan dalam penelitian ini tidak secara detail mengemukakan tentang cara kehidupan santri perempuan di pesantren.

Dalam konteks dimana budaya struktur sosial yang patriarkis masih kental, pesantren pada masanya telah menginisiasi dalam membuka kesempatan bagi perempuan untuk memasuki pesantren. Meskipun pada masa itu masih sangat terbatas pada kebutuhan praktis, terutama pada hal-hal yang berkaitan dengan masalah perempuan, seperti *haid, nifas, istihadhah, shalat* dan lain-lain yang berhubungan dengan kewajiban perempuan (Dhofier, 2011). Hal ini, dikarenakan pengetahuan tentang ini menjadi *fardhu 'ain*, yaitu kewajiban yang harus dilakukan oleh setiap individu. Sementara pengetahuan lain seperti berhitung, sejarah bangsa, dan lain-lain dianggap sebagai *fardhu kifayah*, yang artinya jika sudah ada yang mengerjakan, maka gugurlah kewajiban untuk yang lainnya. Alasan inilah yang menjadikan bahwa pengetahuan yang bersangkutan tentang kewajiban agama bagi perempuan, dianggap sudah sangat cukup memadai sebagai penggugur kewajiban seorang perempuan bagi tanggung jawab keberagamaan (Muhammad, 2016).[3]

Pandangan yang demikian hingga saat ini masih mendominasi kultur pesantren, terutama ketika hal itu berkaitan dengan visi dan misi pesantren yang berkaitan dengan isu perempuan. Pembahasan mengenai hal ini akan secara spesifik dikaji dalam tema berikutnya yang berkaitan dengan diskursus gender dalam pesantren perempuan (Abdullah, 2016, hal. 57-65).

Sementara di sisi lain, keengganan para kyai untuk menerima santri perempuan disebabkan faktor kekhawatiran tidak mampu menjaga mereka dengan baik karena anggapan yang umum jika mengasuh santri perempuan itu lebih sulit. Meski

demikian, perkembangan pesantren untuk perempuan semakin sedemikian pesatnya. Hal ini berdasarkan data di atas, ditunjukkan dengan persentase jumlah santri laki-laki maupun santri perempuan di pesantren hampir seimbang. Sehingga jika diperhatikan makin banyak pesantren-pesantren yang menerima santri perempuan (Muhammad, 2016). Mulai dari Pesantren Denanyar (Jombang), Tambakberas (Jombang), Lirboyo (Kediri), Cukir (Jombang), Pandanaran (Yogyakarta), Babakan Ciwaringin (Cirebon), Buntet (Jawa Timur), sampai dengan Gontor (Ponorogo) juga membuka pesantren perempuan –Gontor Putri (Ngawi) – mulai tahun 1990.

Modernisasi sistem pendidikan yang pertama kali dikenalkan pada masa Belanda sedikit banyak telah memaksa sistem pendidikan tradisional Islam, seperti surau (Minangkabau) dan pesantren (Jawa) untuk memberikan respon baik dalam bentuk "menolak sambil mengikuti" atau "menolak dan mencontoh". Respon ini diterapkan oleh kaum Reformis untuk mempertahankan keaslian sistem Islam tanpa harus mengubah secara signifikan isi pendidikan surau. Demikian juga yang dilakukan pesantren dalam konteks Jawa, dimana komunitas pesantren melakukan sejumlah akomodasi dan penyesuaian sebagai bentuk dukungan kontinuitas pesantren itu sendiri, seperti sistem penjenjangan, kurikulum yang lebih jelas dan sistem klasikal (Madjid, 1997).

Dari sini terlihat bagaimana dinamika pesantren yang pada awalnya identik dengan kultur pedesaan telah masuk pada kultur masyarakat perkotaan. Sebagai contoh, Pesantren Manba'ul Ulum (Surakarta) yang didirikan Susuhunan Pakubuwono pada tahun 1906 merupakan salah satu perintis, bagaimana pesantren memasukkan mata pelajaran membaca (tulisan latin) Al-Jabar, dan berhitung ke dalam kurikulumnya. Rintisan ini kemudian diikuti beberapa pesantren lain, seperti Pesantren Tebuireng (Jombang), Pesantren Rejoso (Jombang) yang tidak hanya mengadopsi sistem pendidikan modern tetapi

juga memasukkan beberapa pelajaran umum. Dalam nuansa yang sedikit berbeda Pondok Modern Gontor (Ponorogo) juga melakukan respon yang sama, yaitu dengan memasukkan sejumlah mata pelajaran umum ke dalam kurikulumnya, mendorong santrinya untuk mempelajari bahasa Inggris - selain bahasa Arab- dan menambahkan sejumlah kegiatan ekstra kurikuler, seperti olahraga dan kesenian (Madjid, 1997).

Ragam penyesuaian yang akomodatif inilah yang menjadikan sistem pendidikan pesantren tetap bertahan dalam konteksnya saat ini. Ini pula yang mendorong makin terbukanya akses pendidikan yang seluas-luasnya bagi perempuan di dunia pesantren.

B. Pesantren dan Kesetaraan Gender

Pesantren sebagai lembaga pendidikan tertua di Indonesia memiliki kontribusi besar dalam membangun wacana kesetaraan gender. Jika sejak tahun 1920 Pesantren Manba'ul Ma'arif Denanyar (Jombang) menjadi salah satu pesantren yang mempelopori menerima santri perempuan untuk turut serta "nyantri" di pesantren tersebut. Hal ini terjadi dalam konteks masyarakat yang belum terlalu terbiasa dengan keberadaan perempuan dalam pendidikan pesantren (Muhammad, 2016).

Pada kisaran tahun yang sama pula berdiri Perguruan Diniyah Putri Padang Panjang pada 1 November 1923 oleh Bunda Rahmah El Yunusiyyah dan dicatat oleh sejarah sebagai lembaga pendidikan modern khusus putri dengan melakukan inovasi pemikiran dan pendikan pada zamannya. Keberadaan Diniyah Putri inilah yang kelak menginspirasi Universitas Al-Azhar untuk membuka *Kulliyatul Lil Banat*, fakultas yang dikhususkan untuk perempuan.

Tidak banyak literatur yang mengupas bagaimana kehidupan perempuan di pesantren dengan detil selain yang ditulis oleh KH. Husein Muhammad dan juga dari pengamatan yang

peneliti (Kamilia Hamidah, red) amati dari proses interaksi dengan pesantren perempuan secara langsung. Namun secara umum, aktifitas kehidupan santri perempuan tidak jauh berbeda dengan santri laki-laki. Mereka juga diwajibkan belajar secara terjadwal, mengikuti aktifitas-aktifitas lainnya sebagaimana santri laki-laki. Meskipun proses belajar secara umum tidak dibedakan. Yang membedakan ialah santri perempuan tidak sebebas santri laki-laki dalam hal keluar pesantren.

Pada pesantren salaf tradisional, komplek pesantren untuk perempuan tertutup, ada pula yang masih sangat tertutup dan bertempat terpisah dari pesantren laki-laki, biasanya di belakang rumah kyai yang dikelilingi tembok supaya tidak mudah santri perempuan bertemu dengan laki-laki. Pada banyak kasus, kegiatan pesantren untuk santri perempuan sebatas nimbrung dengan kegiatan santri laki-laki. Sehingga dengan begitu pesantren perempuan umumnya tidak mempunyai program atau kurikulum khusus yang berkaitan dengan gender.

Demikian pula dengan pesantren modern. Meskipun pesantren dikhususkan untuk perempuan, akan tetapi pada kenyataannya tidak banyak pengasuh-pengasuh perempuan yang dilibatkan dalam perumusan kebijakan pesantren, terutama yang berkaitan dengan santri perempuan. Sehingga praktis kurikulum atau program yang dibangun lebih pada gambaran ideal perempuan bagi laki-laki, ketimbang bagaimana memberdayakan perempuan sesuai dengan kapasitasnya dari kaca mata perempuan.

Isu agama dan keadilan gender masih menjadi isu penting yang terus diperdebatkan oleh banyak kalangan, termasuk oleh kalangan agamawan sendiri. Pada kenyataannya, realitas sosial masih memperlihatkan pandangan-pandangan yang diskriminatif terhadap perempuan. Pembagian kerja domestik (perempuan) vs publik (laki-laki), masih mendominasi

keyakinan oleh banyak komunitas agama dan dianggap sebagai kodrat, fitrah, hakikat, norma ketuhanan yang tetap dan oleh karena itu tidak boleh diubah.

Pertanyaan terkait isu gender yang kerap mengemuka adalah apakah agama mengafirmasi relasi laki-laki dan perempuan sebagai relasi yang setara dan sejajar menyangkut hak-hak sosial, budaya dan politik perempuan? Dalam merespons ini, dapat ditemukan dua aliran besar, yakni *pertama*, yang berpendapat bahwa posisi perempuan subordinat laki-laki, menempatkan perempuan sebagai makluk Tuhan kelas dua. Aliran *kedua* berpendapat bahwa perempuan dan laki-laki mempunyai status dan posisi yang setara, masih sedikit ulama yang menganut aliran ini, yang mungkin bisa dikategorikan sebagai aliran progresif (Muhammad, 2016). Kedua aliran tersebut sama-sama merujuk dari sumber otoritatif yang sama yakni al-Qur'an dan Hadis. Perbedaan pendekatan pemahaman atas teks, antara tafsir dan *ta'wil*,[4] universal versus partikular, menjadikan produk pemikiran tentang gender sangat kontras antara aliran pertama dan kedua.

Dapat dikatakan bahwa sebagian doktrin fikih yang terdapat dalam kitab-kitab klasik yang diajarkan di pesantren menunjukkan kedudukan perempuan di bawah laki-laki, dengan rujukan utama surah An-Nisa ayat 34, yaitu laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan karena Tuhan telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena laki-laki memberikan nafkah dari sebagian hartanya. Dari teks inilah terbentuk masalah hukum yang bias gender.

Kitab *Al-Ashbah wa al-Nadhair* adalah kitab tentang kaidah-kaidah fikih atau hukum yang banyak dipelajari di pesantren, membuat semacam ringkasan mengenai hak dan kewajiban hukum antara laki-laki dan perempuan dalam banyak sumber Islam, khususnya mazhab Syafi'i, memberi judul khusus tentang perempuan dibedakan dari laki-laki dalam sejumlah

hukum. *Al-Untsa Tukhalif al-Rajul fi Ahkam*, salah satu contohnya bahwasanya kencing bayi perempuan yang masih ASI harus disiram dengan air, sementara untuk bayi laki-laki cukup dipercikkan.[5]

Selain itu ada kitab *Syarh 'Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq al-Zaujain* karya Syeikh Nawawi al-Bantani, merupakan kitab yang membahas secara khusus tentang hak dan kewajiban suami istri dan tingkah laku perempuan. Ada kitab *Qurrah al-'Uyun fi al-Nikah al-Syar'i* tulisan Idris al-Hasani, yang mengkhususkan pembahasan pada soal hubungan seksual suami-istri dan etikanya. Ada juga kitab *Adab al-Mua'syaroh bain al-Zaujain li Tahshil al-Sa'adah al-Zawajiyah al-Haqiqiyah* karya Ahmad bin Asymuni, membahas tentang etika pergaulan suami-istri untuk mencapai kebahagiaan sejati dalam perkawinan. Siapapun yang membaca kitab-kitab tersebut secara tekstual tanpa analisis kritis akan menyimpulkan bahwa secara umum kitab-kitab klasik memuat wacana keagamaan yang bias gender. Sampai saat ini pesantren-pesantren masih mengajarkan kitab-kitab ini kepada santrinya dan pada beberapa pesantren memadukan antara *qauli* dan *manhaji*.[6]

Khasanah diskursus kesetaraan gender terus berkembang dari waktu ke waktu. Dari lembaga Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) yang didirikan oleh sejumlah kyai terkemuka, antara lain KH. Yusuf Hasyim, KH. M. Sahal Mahfudz. Kyai Abdurrahman Wahid dan para aktivis sosial kemasyarakatan di Jakarta, yang sejak tahun 1990-an lembaga ini diprogramkan untuk melakukan upaya-upaya penguatan dan pemberdayaan pada pondok pesantren di berbagai bidang, baik itu bidang sosial, bidaya dan ekonomi, dengan para peserta yang meliputi kyai-kyai muda dan santri-santri pondok pesantren seluruh Indonesia.

Tema-tema kajian tentang perempuan juga diangkat oleh P3M yang meliputi isu tentang Islam dan gender, hak-hak perempuan dalam fikih, hak-hak perempuan dengan isu

seksualitas, kesehatan reproduksi dan isu HIV/AIDS. Tokoh penting di belakang aktifitas yang populer dengan nama Fiqh al-Nisa antara lain Lies Marcoes[7] Natsir kemudian Cicik Farha,[8] selain itu juga Masdar F. Mas'udi,[9] almarhum Dr. Mansour Fakih[10] dan Kyai Husein Muhammad[11] adalah diantara tokoh laki-laki penting yang lantang dalam isu gerakan pemberdayaan perempuan.

Dari sinilah kemudian terbentuk kelompok-kelompok yang berjejaring dalam upaya menyosialisasikan wacana dan gerakan *gender mainstreaming* di daerahnya masing-masing. Sebut saja Yayasan Kesejahteraan Fatayat (YKF) Yogyakarta, Fatayat NU, Rahima, Puan Amal Hayati, Women Crisis Centre (WCC) Balqis, Puspita, Fahmina Institute. Kesemuanya ini kemudian bermuara pada terwujudnya Kongres Ulama Perempuan Indonesia (KUPI) pertama kali di Cirebon pada tahun 2017, yang menghasilkan beberapa rekomendasi penting, antara lain yang berkaitan dengan isu pernikahan anak, kekerasan seksual dan masalah kerusakan alam dalam konteks ketimpangan sosial.[12]

Pasca KUPI, isu yang diusung oleh aktifis-aktifis perempuan pesantren ini semakin dinamis dengan isu-isu faktual yang lebih kontekstual. *Halaqoh* Ulama Perempuan di Jawa Tengah misalnya, menghasilkan deklarasi penting[13] yang berkaitan dengan penegasan komitmen terhadap bangsa dan negara, memperteguh paham moderasi Islam dan memperkuat jaringan ulama perempuan dalam upaya edukasi pencegahan tindak radikalisme dan terorisme di daerah masing-masing.

Terlepas dari dinamika gerakan perempuan pesantren yang sangat dinamis sekaligus memberikan kontribusi bagi otoritas keagamaan terhadap isu-isu faktual yang melibatkan peran dan partisipasi aktif perempuan, akan tetapi di sisi lain perlu dikaji lebih jauh bagaimana praksis perempuan pesantren di tengah diskursus wacana tersebut. Inilah yang menjadi fokus dari temuan penelitian ini terkait peran perempuan dalam

pembangunan resiliensi pesantren terhadap radikalisme.

Pada prakteknya ulama dan kyai mengakui bahwa kaum laki-laki dan perempuan adalah makhluk Tuhan yang hanya ketakwaan yang membedakan. Demikian juga yang berkaitan dengan kewajiban dalam menuntut ilmu pengetahuan. Dalam sabda Rasulullah: "menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap muslim baik laki-laki maupun perempuan (H.R. Ibnu Majah).[14]

Pada umumnya pemimpin tertinggi dalam pesantren dipegang oleh pemimpin laki-laki. Jika dalam tradisi pesantren salafiyah dipegang oleh kyai. Kyai dalam kultur pesantren salafiyah adalah seseorang yang diakui oleh masyarakat karena keahlian keagamaan. Umumnya kepemimpinan kyai adalah proses *genuine* yang muncul secara gradual. Dapat pula karena faktor genealogi sosial. Berbeda dengan pola kepemimpinan pesantren-pesantren modern yang telah mengembangkan sistem kepemimpinan kolektif dengan segenap perangkat organisasinya. Akan tetapi perbedaannya adalah bentuk kepemimpinan yang demikian (pesantren modern) tidak secara kultural diakui oleh masyarakat.

Istri kyai disebut "nyai", secara struktural tampak seperti pemimpin "kelas dua" setelah kyai. Meskipun secara sosial peran seorang "nyai" juga sama pentingnya dengan peran kyai. Sehingga banyak "nyai" yang dalam prosesnya mendampingi kyai, melakukan penyesuaian-penyesuaian dalam proses memantaskan diri sebagai pendamping kyai. Identitas "nyai" dengan demikian adalah proses gradual yang dibentuk oleh identitas kyai.[15]

Kultur sosial yang menempatkan perempuan sebatas sebagai pendamping suami, banyak didapati pada kultur pesantren. Hal ini sebagaimana diungkapkan Nyai Lilis, Pengasuh Pesantren Darunnajah 9, Tangerang Selatan, Banten:

> "Pesantren ingin mencetak pendamping pemimpin umat, orang-orang shalihah, generasi baik. Fokusnya

pada yang berkaitan dengan keputrian, yang dibutuhkan tentang seorang ibu, *thaharoh* dan lain sebagainya, tapi khusus putri."[16]

Demikian pula ungkapan Ustadz Farid, Guru muda dari Pesantren Darunnajah 9 Tangerang Selatan, Banten, tentang visi dan misi ideal pesantren, yaitu "Membuat santriwati yang bisa masak, bisa menjadi istri shalihah dan *nurut* pada suami."[17]

Pada pesantren tradisional salafiyah, kultur yang demikian ini memberikan pengaruh bagaimana para kyai menaruh perhatian istimewa kepada putera-puteranya untuk kelak menjadi penggantinya. Bila seorang kyai mempunyai anak lebih dari satu, maka anak tertua kelak diharapkan menjadi penggantinya. Sedangkan yang lain dididik untuk mendirikan pesantren sendiri atau menduduki kepemimpinan pesantren mertuanya. Karena pada banyak praktiknya keluarga kyai akan memilih besan dengan sesama kyai. Atau jika kyai mempunyai anak perempuan, akan dinikahkan dengan santrinya yang pandai dan sudah dipersiapkan jika kelak menjadi pemimpin pesantren. Sehingga sangat jelas sekali bagaimana dominasi laki-laki sebagai pemegang otoritas kepemimpinan masih banyak mendominasi kultur pesantren (Dhofier, 2011). Fenomena ini pada banyak wawancara dengan pengasuh pesantren, secara eksplisit selalu menekankan bagaimana dalam kepemimpinan laki-laki lebih utama daripada perempuan.

Demikian yang tergambar dari ungkapan Ustadzah Ela H, Pengasuh Pesantren At-Thahiriyah, Serang, Banten, yang mengambil dalil al Qur'an *"ar rijaalu qowwamuna 'ala annisa'"*, sebagai argumen tidak diperbolehkan perempuan untuk menjadi pemimpin. Demikian pula yang diungkapkan oleh Fakhrusi Syakirin,[18] santri senior dari Pesantren Darul Qolam, Tangerang, Banten:

> "*Kalo* dalam Islam pemimpin itu laki-laki. Tapi semua bertugas masing-masing. *Kalo* ada laki-laki kenapa harus perempuan. *Kalo* dari sifat kasar, ada Syaikh Abdurrahman, perempuan itu sangat beda. Di kajiannya, perempuan itu lebih menangkap maksud dari ucapan, sedangkan laki-laki menangkap maksud."

Ungkapan yang sama juga diutarakan oleh Ustadzah Iis Aisyah, pengurus Pesantren Darul Qolam, Tangerang, Banten, yang menyatakan:

> "Kalau masih ada laki-laki, sebaiknya laki-laki, kalau dalam Islam *gak* boleh *ya*, *dalil*-nya karena wanita bersaksi harus dua *ya*, *kan* wanita lemah."[19]

Selain minimnya wacana gender dalam tradisi pesantren, penelitian ini juga menemukan bahwa para perempuan di lingkungan pesantren, cenderung memiliki pandangan gender yang lebih "tajam" ketimbang para laki-laki sendiri, yang sangat berpotensi menempatkan mereka dalam posisi yang subordinat.

Nur Najmiati,[20] pimpinan pengurus organisasi santri di pondok pesantren modern Al-Furqon, Banjarmasn, misalnya menyatakan bahwa baginya, secara fitrah laki-laki ditakdirkan Tuhan memiliki kemampuan yang lebih tinggi dari perempuan. Hal ini dibuktikan dengan keharusan menghadirkan saksi dua bagi perempuan dan hanya satu bagi laki-laki, karena perempuan akalnya lebih lemah dari laki-laki. Dalam implementasinya, Nur Najmi menganggap, bahwa kepemimpinan idealnya harus dipegang laki laki, perempuan sebaiknya memegang tampuk kepemimpinan hanya pada kondisi terpaksa atau jika tidak ada pilihan lainnya. Baginya, konsep pemimpin perempuan itu bertentangan dengan semangat dalam Islam.

Pada prakteknya, Nur Najmiati sendiri memimpin organisasi santri dan me*manage* banyak santri laki laki dibawah

koordinasinya. Namun dalam posisi tersebut, ia tetap mengakui bahwa posisinya adalah posisi yang tidak ideal dan seharusnya dipegang oleh laki laki. Meskipun ia mengaku bahwa selama ia memimpin OSIS, organisasi berjalan dengan baik dan ia masih belum bisa mempercayakan organisasi ini kepada pengurus lain apakah itu laki laki atau perempuan.

Pandangan terkait fanatisme keagamaan juga ditemukan pada Anita, Ustadzah pada Pesantren Darul Hijrah Putri. Ia mengaku termasuk yang mendukung pendirian syariat Islam di Indonesia, dan meyatakan bahwa ia kerap juga menanamkan semangat untuk mencintai dan membela agama kepada santri-santrinya di pesantren yang ia ajar. Ia pendukung cara-acara FPI dalam berdakwah dan membenci campur tangan Barat di dunia Islam. Berbeda dengan guru laki-laki lainnya di Darul Hijrah yang tidak mempersoalkan isu kepemimpinan perempuan di area publik, Anita, termasuk yang keras menolak kepemimpinan perempuan sebagai pemimpin. Menurutnya, secerdas dan setinggi apapun jabatan dan pendidian perempuan, rumah tetap tempat yang terbaik dan paling layak sebagai tempat pengabdian dan bekerja.

Pandangan yang lebih ekstrem terkait fanatisme keagamaan pada riset ini bahkan juga ditemukan pada pesantren milik Jama'ah Tabligh. AZ, salah satu staf pengajar pada PP. Al-Ihsan, Banjarmasin, menyatakan bahwa ia termasuk pesimis dengan negara. Menurutnya negara saat ini tidak sukses mengelola lembaga lembaga pendidikan agama dengan baik, yang ia ukur dengan bantuan dan dukungan dana dan moril yang sangat minim. Bahkan ia beralibi bahwa pemerintah cenderung berbohong, ketika mereka datang meminta data dan kemudian meninjau pesantrennya, namun hingga saat ini bantuan yang ditunggu tidak kunjung terealisasi.

AZ termasuk yang mendukung Gerakan Demonstrasi 212 bahkan berharap bisa bergabung untuk mendukung secara konkrit, namun karena keterbatasan yang ia miliki, ia hanya

bisa mendoakan dari kejauhan. Baginya, Syari'ah Islam adalah solusi, jika Indonesia dapat menjalankan Syari'at Islam, maka berbagai problem bangsa akan dapat terselesaikan dengan baik.

Sebelum keluarga besar AZ bergabung di Jamaah Tabligh, mereka adalah pengusaha yang memiliki banyak pelanggan dari berbagai kalangan, termasuk non-Muslim. Rekanan bisnis keluarga AZ bukan hanya muslim, namun ada Kristen, Konghucu dan lain sebagainya. Namun AZ mengaku setelah bergabung dengan Jamah Tabligh dan mengenal agama lebih dalam, ia menarik diri dari pergaulan dengan non-Muslim. Beberapa rekanan bisnis yang kerap mengunjungi mereka ketika lebaran, tidak lagi diakomodir dengan baik, dan sebaliknya, tradisi keluarganya untuk mengunjungi rekan bisnis ketika Imlek atau Natalan, tidak pernah lagi dilakukan. AZ menyatakan bahwa sejak mengenal agama ia lebih menjaga aqidahnya dari pergaulan yang tidak selayaknya. Ia juga teguh meyakini bahwa Islam adalah agama terbaik, dan bertekad untuk mengabdikan hidupnya untuk dakwah dan menyebarkan Islam kemana dan kepada siapapaun.[21]

Pandangan AZ misalnya, sangat berbeda dengan apa yang disampaikan oleh Ustadz Tamzid, unsur pimpinan pada pesantren Al-Ihsan -pesantren yang sama dengan AZ- yang misalnya menyatakan, ia menerima kepemimpinan perempuan. Bahwa Ustadz Tamzid sendiri sampai saat ini memiliki banyak sekali relasi dan kawan dekat dekat yang non-Muslim dan menerima Pancasila sebagai asas terbaik bagi bangsa Indonesia. Ia dengan tegas menolak Syariat Islam yang menurutnya hanya dongeng yang mustahil akan bisa dijalankan di Indonesia.

Pada beberapa pesantren, ditemukan bahwa perempuan memiliki padangan yang lebih fanatis terkait agama, gender dan konsep negara, ketimbang para laki laki di pesantren yang sama. Bahkan pada beberapa kasus, mereka menolak

kepemimpinan perempuan atau peran perempuan yang dominan dalam keluarga maupun masyarakat, kemampuan perempuan yang secara alamiah di bawah laki laki dan mengakui otoritas mutlak laki laki sebagai pemimpin.

Meskipun ada beberapa pengasuh pesantren yang sudah membangun budaya kepemimpinan berdasarkan kemampuan. Seperti yang dilakukan oleh Pondok Pesantren Al-Furqan, Banjarmasin, Kalimantan Selatan, akan tetapi sebagian besar isu kepemimpinan pada kultur pesantren yang berhasil dihimpun dalam penelitian ini, masih didominasi oleh wacana kepemimpinan laki-laki. Sehingga diskursus kesetaraan yang digaungkan oleh aktifis perempuan pesantren belum mampu memberikan warna dalam kultur pesantren yang masih didominasi dengan kultur patriarki.

Perempuan dan Profesi di Dunia Kerja

Salah satu isu yang terkait institusi pesantren adalah, bagaimana pesantren sebagai lembaga pendidikan menyiapkan anak didik mereka untuk bisa *survive* dalam kehidupan sosial di masyarakat. Terkait konteks ini, mengirim anak-anaknya ke pesantren, bagi sebagian besar, bahkan hampir semua orang tua, tujuan utamanya adalah membekali anak-anak dengan pendidikan agama yang mapan karena tujuan utama pendidikan pesantren adalah mendidik ilmu-ilmu agama, sehingga basis pendidikan di pesantren adalah pendidikan akhlak dan pengetahuan-pengetahuan yang terkait dengan keagamaan dan kemanusiaan.

Pesantren sejak awal berdirinya, memang tidak mempersiapkan lulusannya dengan kemampuan atau keterampilan tertentu terkait dunia kerja. Kalaupun ada, biasanya hanya bersifat ekstra-kurikuler di luar pelajaran utama dengan alokasi waktu yang tidak begitu banyak atau bahkan dapat dikatakan sama sekali tidak membangun kurikulum pesantren yang difokuskan untuk membangun *skill*

dan ketrampilan sebagai bekal kemandirian santri. Sehingga ketika dalam masa "nyantri" (menjadi santri) kegiatan santri difokuskan hanya kepada proses belajar ilmu agama saja dan tidak lebih dari itu.

Pesantren Raudhatut Tholibin, Rembang, misalnya, beberapa kali ditawari kerjasama program pelatihan untuk pengembangan *skill* santri, tapi semua tawaran-tawaran tersebut tidak diakomodir oleh pihak pesantren, karena jadwal santri sudah cukup penuh sejak pagi hingga malam untuk mendalami ilmu agama. Wawancara dengan Kyai Makin Shoumuri menyatakan:

> "Pondok sini itu sudah sejak lama ditawari hal-hal seperti itu. Tapi tidak pernah diterima, ada kursus jahit, pernah ditawari untuk memelihara (*ngingoni*) bebek, *ya* tujuannya memang baik, bagaimana anak-anak santri setelah keluar, di masyarakat bisa mandiri, tapi bagaimana mereka *ngurusi* seperti itu, sedang ngaji saja sudah sibuk. Lantas *ngaji*nya *kan* terganggu. Dan ternyata *nyuwun sewu* (mohon maaf), santri-santri sini, setelah meninggalkan pesantren (*boyong*) *ya* ternyata bisa hidup layak secara ekonomi."[22]

Meskipun demikian, tidak seluruhnya bersikeras dengan konsep tersebut. Beberapa Pesantren lain mengambil langkah lebih fleksibel terkait isu ini. Seiring dengan perkembangan zaman serta evolusi yang terus-menerus dialami oleh pihak pesantren, pengayaan pembelajaran di luar jam belajar pun terjadi. Beberapa Pesantren menyadari pentingnya kemampuan tertentu bagi santri mereka agar bisa *survive* ketika nanti keluar dari pesantren. Karenanya, beberapa pesantren mencoba menyediakan pelatihan keterampilan disamping ilmu agama sebagai landasan dasar.

Pesantren Al-Falah, Banjarmasin, misalnya, pernah bekerja sama dengan Dinas Pertanian Kota Banjarbaru dan membuka lahan kecil di belakang pesantren untuk melatih santri-santri

mereka dalam bercocok tanam. Namun, menurut pengakuan KH. Nursyahid Romli, kegiatan ini tidak berjalan lama dikarenakan tidak adanya kaderisasi yang mumpuni untuk mengelola kegiatan ini. Pihak Dinas Pertanian sendiri memang memberikan pelatihan kepada santri dan beberapa guru, namun asistensi dari mereka pada proses praktek lapangan tidak berjalan panjang. Sehingga sebagian besar proses pendampingan, dilanjutkan oleh siswa yang menerima pelatihan secara langsung atau para guru di pesantren yang dirasa memiliki pengetahuan sederhana tentang hal tersebut.

Namun, tidak sampai mencapai satu tahun, keberlanjutan pengelolaan ini pada akhirnya terhenti. Selain karena faktor kaderisasi yang mandek, padatnya kurikulum sekolah, yang mewajibkan siswa harus fokus pada mata pelajaran di pesantren dan kewajiban menguasai mata pelajaran umum agar bisa lolos dalam ujian nasional, juga menjadi faktor penghambat mereka untuk bisa meluangkan waktu dalam memperdalam ketreampilan terkait kebutuhan kerja.[23]

Kondisi yang sama juga terjadi pada Pesantren Hidayatullah. Namun bedanya, proses pembekalan dan pelatihan kerja bertahan lebih lama dan dilakukan lebih serius. Menurut pengakuan KH. Mushaddiq, Pimpinan Pesantren Hidayatullah Banjarbaru, awalnya, di Pesantren Hidayatullah pusat di Kawasan Gunung Tembak Balikpapan, dan beberapa cabang awal, pelajaran-pelajaran terkait keterampilan kerja diberikan secara khusus dan dimasukkan dalam kurikulum wajib pesantren. Beberapa keterampilan tersebut antara lain adalah bercocok tanam, bengkel dan komputer. Karena merupakan bagian dari kurikulum wajib pesantren, maka pihak pengelola menyediakan lahan, peralatan praktek dan merekrut guru-guru khusus untuk kegiatan *skill training* ini di pesantren, yang dilakukan di luar jam pelajaran kelas. Di beberapa pesantren yang didirikan awal, seperti Pesantren Hidayatullah Gunung Tembak Balikpapan dan Pesantren HIdayatullah Depok,

kegiatan ini berjalan serius dan telah menghasilkan beberapa angkatan yang ketika selesai di pesantren, mampu bekerja di luar dari keterampilan yang mereka dapatkan selama belajar.[24]

Namun, seiring dengan berjalannya waktu, beberapa perubahan kebijakan pesantren dilakukan karena berubahnya komposisi pimpinan, *merger* pesantren dengan lembaga pendidikan nasional yang mengharuskan mereka memasukkan beberapa mata pelajaran nasional, sehingga waktu belajar semakin padat, juga menambah beban pesantren untuk serius menekuni kegiatan *life skill* ini. Maka lambat laun pelajaran-pelajaran terkait *skill* kerja sudah tidak lagi menjadi perhatian Pesantren Hidayatullah dan secara pelan-pelan menghilang dari perhatian.

Pada pesantren putri yang dipimpin oleh pimpinan perempuan, program pembangunan keterampilan bagi santri perempuan terintegrasi dalam kegiatan yang terencana dan tersusun teratur. Kasus ini dapat dilihat pada praksis yang dilakukan di Pesantren Tahfidz Nurul Qur'an Kajen, Pati, Jawa Tengah. Dalam wawancara dengan Pimpinan Pesantren, Ibu Nyai Maftuhah Minan, menegaskan bagaimana santri-santri pesantren ini setelah menjadi alumni sudah disediakan lahan pengabdian di TPQ-TPQ yang ada dalam jaringan *Qiroati* yang tersebar luas di Pati. Sehingga santri tidak perlu mencari lahan pengabdian. Selanjutnya dalam pengembangan *skill* bagi santri perempuan, mereka dibekali keterampilan-keterampilan seperti merias, memasak, kaligrafi, *khitobah*, cara berdagang dimana kesemuanya itu selalu ada proses regenerasi dari tahun ke tahun. Bahkan dalam rangka membangun mental kepemimpinan santri perempuan ini, setiap Ramadhan mereka diberi kesempatan untuk menjadi *event organizer* dalam kegiatan "posonan"[25] pesantren kilat untuk anak-anak TPQ yang dikelola oleh pesantren. Sehingga seluruh kegiatan dari perencanaan, implementasi hingga substansi dari kegiatan dikelola semuanya oleh santri-santri perempuan.

Dalam wawancara dengan Ibu Nyai Maftuhah Minan

menyatakan:

> "Saya sendiri tidak pernah berpikir tentang kesempatan kerja bagi santri, yang penting anak santri dibekali setelah menjadi *Hafidhah* mereka sudah ada lahan TPQ, sudah ada binaan. Nanti yang di bagian dapur dibina keterampilan memasak, yang di koperasi dibina bagaimana mengelola koperasi supaya tidak rugi, kemudian ada komputer juga dibina kemampuaannya, anak-anak yang suaranya bagus masuk sekolah, sehingga semua kegiatan itu ada yang bakat tabligh, bakat ngaji, bakat mengajar, bakat belanja, bakat masak, bakat nulis dan juga kaligrafi. Ada juga bakat merias, dimana awalnya kita panggil tukang rias profesional untuk mengajari santri, santri dibiayai dari pondok, kita kursuskan merias, kemudian yang dua orang ini mengajari santri-santri setelahnya, sampai selesai, kemudian setahun sekali dilombakan, dan perlombaan merias ini, yang juara akan menjadi kader untuk tahun berikutnya. Jadi semua ketrampilan itu diajarkan, dari merias, melukis, kaligrafi, khat, baki lamaran juga ada. Kursus-kursus ini dilaksanakan setiap hari Kamis dan Jum'at, dan santri diberikan kebebasan sendiri-sendiri untuk memilih sesuai minat dan kecenderungannya."[26]

Pada praksisnya tidak banyak pesantren perempuan yang membuat program-program pembangunan keterampilan secara khusus bagi santri perempuannya. Pada pesantren dimana lokasi pesantren putra dan putri berada pada tempat yang sama, kebanyakan kegiatan-kegiatan di pesantren putri lebih pada sebatas menginduk pada kegiatan di pesantren putra. Terlebih jika lokasi untuk pesantren putri tidak terlalu luas. Maka kebanyakan pesantren tidak membuat program-program khusus untuk santri perempuan karena minimnya ketersediaan tempat sebagai penunjang kegiatan.

Seperti yang dialami Pesantren Masjid Jajar di Surakarta. Di

pesantren ini seluruh santri perempuan diwajibkan bercadar, dan menempati satu gedung yang serba tertutup. Di dalam gedung tersebut dibagi menjadi asrama dan kelas, sehingga praksis kegiatan santri perempuan hanya sebatas dalam satu gedung tersebut. Dalam wawancara dengan salah satu ustadzah pengasuh di Pesantren Masjid Jajar ini, Ustadzah Hanifah, menceritakan bagaimana karena keterbatasan fasilitas bagi santri perempuan, sehingga santri-santri putri belum memiliki kegiatan ekstra kurikuler yang tujuannya untuk mengembangkan keterampilan bagi perempuan. Demikian disampaikan oleh Ustadzah Hanifah:

> "*Ya* sebenarnya di sini juga sangat butuh kegiatan ekstrakurikuler yang khusus wanita, kaya bisa masak, bisa menjahit dan lain sebagainya, itu harusnya juga bisa diajarkan, tapi memang belum mulai gitu. Terus, kalau di sini tujuan utamanya kan belajar untuk menjadi ibu yang baik."[27]

Dari sini dapat disimpulkan jika kepedulian pesantren pada pengembangan *skill* dan kemampuan santri sangat erat kaitannya dengan kebijakan yang diambil oleh pimpinan pesantren. Ketika pimpinan pesantren memiliki kepedulian gender, maka program-program untuk santri perempuan juga akan diberikan alokasi secara proporsional. Terutama ketika pengasuh pesantren atau pemimpin pesantren itu adalah perempuan, yang senantiasa dilibatkan dalam pengambilan kebijakan pesantren. Sementara di sisi lain, pembangunan keterampilan ini dirasa tidak terlalu mendesak, mengingat santri ketika *mondok* tidak diarahkan untuk lulus dan mendapatkan pekerjaan, karena misi dan visi pesantren tidak untuk mencetak pekerja.

Di sisi lain pandangan yang mendominasi di kalangan pesantren, bahwa rezeki itu sudah diatur oleh Allah dan manusia tinggal berusaha dan *tawakkal*. Hal ini pula yang ditegaskan oleh Kyai Makin[28] dari Pesantren Raudhatut

Tholibin Rembang, Jawa Tengah, yang dalam kebijakan pesantrenmya selalu menolak tawaran program-program pengembangan *skill* santri, karena melihat kenyataan banyak alumni-alumni pesantren yang tetap bisa bekerja dan bahkan menjadi pengusaha sukses. Padahal di pesantren tidak pernah diajarkan bagaimana caranya bekerja.

Jika pada pesantren-pesantren yang lebih terbuka, *life skill* diberikan untuk tujuan tujuan *survive* dalam kehidupan sosial serta mempersiapkan mereka untuk bisa berperan dalam masyarakat luas, maka sebaliknya, pesantren-pesantren yang bersifat puritan -terutama pesantren-pesantren putri- menyediakan *life skill* bagi santriwatinya untuk tujuan pengayaan *domestic* dalam rangka mendukung pengabdian kepada keluarga dan ibadah kepada Allah.

Di Pesantren Tahfidz Putri Ummi Sullaim, Banjarbaru, para santri selain diberikan mata pelajaran khusus terkait peran domestik perempuan melalui kitab *Nasihati lil Nisa*', juga ada kelas memasak, menjahit, dan kelas perawatan kesehatan sederhana untuk keluarga.

Ustadzah Rahmah, salah satu pengajar di sana menyampaikan, keterampilan-keterampilan ini diberikan untuk menyiapkan para santri agar bisa menjadi ibu yang kuat agamanya sekaligus terampil dalam mengatur rumah tangga.

> "Selain menghafal al-Qur'an, kami juga mempunyai program keterampilan menjahit, memasak, juga sedang disusun untuk kelas kesehatan sederhana bagi bayi dan anak-anak. Jadi diharapkan akan menyiapkan mereka menjadi madrasah pertama dan ibu yang terbaik dalam keluarganya."[29]

Sedangkan pada Pesantren Salafi laki-laki, keterampilan-keterampilan di luar pelajaran agama, tidak ditemukan. Meskipun begitu, pengetahuan dan keterampilan agama yang mereka pelajari, meskipun dititikberatkan pada urusan

akhirat, sebagian besar sangat menunjang dalam keidupan dunia.

Pada Pesantren Bakkah misalnya, selain mengajarkan *tahfidz* dan ilmu-ilmu agama, di kelas khusus *Tadribbudduat*, mereka diajarkan untuk bisa menjadi imam masjid, berkhutbah di depan jamaah dan secara khusus mendalami beberapa tema fikih yang paling banyak menjadi persoalan umat. Kelas ini di desain khusus untuk menyiapkan santri-santrinya terjun di masyarakat dengan menjadi dai dan mendampingi masyarakat untuk memecahkan persoalan keagamaan mereka.[30] Meski ditujukan untuk tujuan akhirat, keahlian-keahlian khusus yang disiapkan dalam Pesantren Salafi Bakkah ini, membuat sebagian besar para lulusannya tidak lagi bermasalah secara finansial. Karena dalam setiap aktifitas dakwah, mereka juga dihargai secara material. Meskipun begitu, para santri ini dilarang meminta atau menetapkan tarif tertentu dalam setiap aktifitas dakwah mereka. Karena jalan dakwah adalah jalan pengabdian kepada Allah, dan tidak ada balasan yang lebih layak selain ganjaran akhirat. Jika ada ganjaran finansial, hal tersebut hanyalah bonus dan bukan tujuan utama.

> "Saat ini, banyak sekali permintaan masyarakat terhadap lulusan Bakkah kelas *Tadribbuduat* ini untuk mengisi masjid-masjid atau membina majlis ta'lim, terutama di daerah Pelaihari dan Hulu Sungai. Masyarakat kita sangat membutuhkan ulama-ulama yang konsisten untuk membimbing umat. Kelas ini memang dibuat agar mereka bisa mendampingi masyarakat untuk kembali menghidupkan sunnah sesuai dengan kaidah kaidah fikih yang benar. Biasanya mereka dikontrak untuk menjadi imam masjid atau langgar, menjadi imam tetap selama bulan Ramadhan dan mengisi pengajian pengajian rutin. Di program ini mereka dibekali dengan keahlian keahlian khusus untuk berdakwah serta pengetahuan pengetahuan yang lebih mendalam terhadap beberapa permaslahan

> fikih yang secara umum dan paling banyakterdapat dalam masyarakat, sehingga diharapkan mereka dapat menuntun masyarakat untuk kembali kepada *sunnah*."[31]

Pesantren Salafi memang secara konsisten meneguhkan dirinya sebagai lembaga yang fokus hanya pada ilmu-ilmu agama dan segala apapun yang akan menunjang mereka pada kehidupan akhirat. Namun jika ada kemampuan yang mereka dapatkan selama belajar di pesantren yang membantu mereka secara finansial, maka hal tersebut bukan diniatkan untuk dapat bersaing dalam dunia kerja, namun hanya sekedar kelebihan yang diberikan Allah bagi orang orang yang mendahulukan kepentingan akhirat ketimbang kepentingan dunia.

Sebagaimana pada pesantren putra, hal yang sama juga terjadi pada pesantren putri, Selain dibekali ilmu agama, para santriwati juga diajarkan *skill-skill* khusus, berupa keterampilan memasak atau menjahit adalah *skill* yang dapat digunakan untuk menghasilkan uang. Namun hal tersebut bukanlah tujuan utama yang ingin dicapai. Para santri diajarkan keahlian tersebut agar mereka nantinya siap menjadi ibu dan istri yang baik dan cekatan dalam keluarga. Meski mereka diajarkan memasak misalnya, namun tujuan komersil sama sekali tidak disertakan dalam pengajaran tersebut. Pengabdian dalam ranah domestik bagi perempuan dipandang sebagai bagian dari ibadah dan cinta kepada Allah, dan bukan untuk tujuan dunia. Bahkan para santri salafi sangat ditekankan untuk tidak terlibat dalam kehidupan sosial yang cenderung akan membawa mereka pada kemudharatan yang banyak.

Perempuan dan Akses Pendidikan

Terkait posisi perempuan dalam pendidikan, hampir semua narasumber menyatakan bahwa perempuan berhak dan wajib menerima pendidikan tinggi yang seluas-luasnya. Karena hal tersebut merupakan bagian dari kewajiban yang diamanahkan oleh agama Islam. Menuntut ilmu adalah kewajiban yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Pada pembahasan terkait ini, hampir semua pesantren satu suara. Hanya saja, terdapat beberapa perbedaan pada praksisnya di lapangan. Pandangan ini mendominasi jawaban dari pengasuh-pengasuh pesantren, baik itu pengasuh pesantren laki-laki atau perempuan yang terkait dengan kesempatan pendidikan kepada perempuan. Seperti ungkapan Kyai Makin, Pengasuh Pesantren Roudhatut Tholibin, Rembang, Jawa Tengah,[32] yang menyatakan jika dalam kesempatan pendidikan maupun kesempatan untuk "ngaji", memberikan kesempatan sama bagi santri putra maupun santri putri. Dalam bahasa beliau, pesantren tidak membedakan kitab-kitab apa saja yang wajib dipelajari berdasarkan gender.

Nada yang sama juga disampaikan dalam wawancara dengan Drs. Samir Abdullah, Pengurus Yayasan Pesantren Imam Syafi'i, As-Syafi'iyah, Aceh Besar, berikut ini:

> "Gender itu ada hak laki-laki dan perempuan dan hak bersama. Dalam Islam hak-hak itu dijaga. Namun ada beberapa larangan yang mengatur itu bertujuan untuk menjaga dan bersifat adil."[33]

Ustadzah Ela H, Pengasuh Pesantren At-Thahiriyah, Serang, Banten,[34] menyatakan jika hak menuntut ilmu bagi perempuan adalah wajib, sehingga jika suami melarang istri mencari ilmu keluar dan tidak mendidik istrinya, suami mendapatkan dosa. Hal yang sama juga diutarakan oleh Ustadzah Risti Aghisti, Pengurus Pesantren An-Nizhomiyah, Pandeglang, Banten.[35] Ia menyatakan jika perempuan mempunyai tugas yang banyak, di

antaranya tugas menjadi ibu atau menjadi perempuan itu tidak mudah, sehingga perempuan harus belajar terus. ungkapan yang sama juga disampaikan oleh Ustadzah Adlro' Hanimah, Pembantu Pengasuh di Pondok Tahfidz Nurul Qur'an, Pati, Jawa Tengah,[36] yang menyatakan jika ada santri yang ingin melanjutkan kuliah ke luar negeri sangat mendukung dan tidak membatasi perempuan untuk berkarir di jabatan publik sekalipun. Lebih lanjut, hal yang sama juga diutarakan oleh Ustadz Muhammad, Pengurus Organisasi Santri Pondok Pesantren Islahudy, Lombok Barat,[37] yang mencontohkan bagaimana praksis kesetaraan gender menjadi praksis sehari-hari di pesantren, memberikan kesempatan yang sama kepada santri dan juga pengajar di pesantren tidak berdasarkan perbedaan gender.

Praksisnya pada pesantren-pesantren yang bercorak moderat, santri perempuan cenderung didorong untuk belajar berbagai mata pelajaran yang sama dengan santri laki-laki. Mereka juga diberikan kesempatan untuk terlibat di berbagai kegiatan ekstra kurikuler untuk membantu mereka membangun *skill* akademik dan sosial. Pada pesantren-pesantren ini, santri putri didorong untuk sekolah lebih tinggi, memperoleh beasiswa, sekolah keluar negeri. Bahkan Kyai Nursyahid di Pesantren Al-Falah atau Kiai Abdullah Husein di Pesantren Darul Hijrah, dengan sangat bangga mengurutkan banyak nama santrinya yang telah belajar di Al-Azhar, Mesir, Yaman atau berbagai negara negara Timur Tengah serta juga menyebutkan alumni mereka yang telah menduduki berbagai jabatan publik. Santri perempuan didorong untuk belajar lebih tinggi, karena agar selain bermanfaat bagi kehidupan dunia akhirat, mendidik anak-anak, mereka juga diharapkan dapat berperan dalam kehidupan sosial ke masyarakat.

Dorongan pesantren untuk sekolah setinggi-tingginya, tergambar dari visi siswa dan guru yang diwawancarai terkait pandangan mereka tentang komitmen pesantren terhadap pendidikan bagi perempuan.

Sri Rahmah misalnya, santriwati pondok pesantren Darul Hijrah ini menyatakan bahwa setelah menyelesaikan pendidikannya, ia ingin kuliah di Jurusan Akuntansi agar bisa menjadi manajer melanjutkan perusahaan keluarganya. Pesantren ia pilih agar ia dapat menyeimbangkan pengetahuan dunia dan akhirat sekaligus. Meski perempuan, ia percaya bahwa ia memiliki kemampuan untuk bisa menjalankan perusahaan keluarga nantinya, asal ia memiliki bekal pengetahuan yang cukup.

> "Selama tinggal di pesantren, saya belajar banyak hal selain mata pelajaran yang ada di kelas. Di sini terutama saya belajar bagaimana me*manage* waktu. Di pesantren saya juga dapat memperdalam ilmu agama yang sulit saya dapatkan ketika saya sekolah di luar. Dulu sebelum masuk pesantren saya tidak pernah berjilbab. Sekarang alhamdulillah saya Insya Allah istiqomah akan selalu berjilbab. Saya juga yakin pesantren dapat memberi saya bekal bukan hanya ilmu agama tapi juga ilmu dunia. Asal saya terus menerus belajar dan sekolah yang tinggi. Setelah tamat dari pesantren saya merencanakan kuliah di Fakultas ekonomi jurusan Akuntansi, saya berniat melanjutkan perusahaan keluarga. Meskipun saya perempuan, saya yakin bisa melakukannya, asal kita punya bekal pengetahuan yang cukup."[38]

Cita-cita yang sama juga disampaikan oleh Nur Najmi, santri Pesantren Al-Furqon Banjarmasin yang ingin memperdalam kemampuan bahasa asing agar ia bisa berinteraksi dengan dunia yang lebih luas. Saat ini Nur Najmi adalah salah satu santri andalan Pondok Pesantren Al-Furqan untuk kompetisi debat Bahasa Inggris dalam berbagai *event* antar sekolah di Kalimantan Selatan.

> "Sejak kelas XI. Masuk di sekolah ini karena orang tua. Ingin memperdalam agama dan menurutnya karena lembaga pendidikan Muhammadiyah itu lebih baik, dan

> lebih teratur. Terkait aliran, keluarga ada yang salafi, ada yang NU dan Muhammadiyah. Yang salafi dari keluarga, sepupu mama. Dengan sekolah di pesantren, pemikiran kita bisa terasah, kita lebih tahu tentang cita-cita kita, arah hidup kita. Kita bisa berpikir kritis, dan fokus pada bidang yang ingin kita kembangkan. Karena orientasi cita-cita saya adalah ingin fokus di bidang bahasa nantinya, iklim pesantren di sini sangat mendukung saya untuk mengembangkan hal tersebut. Selain itu, kenapa pesantren penting, bagi saya karakter agama itu penting. Tapi juga di sini kita selain pendidikan kita dapat punya arah hidup seperti cara berteman, akhlak, di asrama kita diajarkan dari bangun pagi hingga seterusnya."[39]

Jika para santri di pesantren modern memiliki orientasi kerja dalam masyarakat yang lebih luas, hal berbeda, dibangun oleh santriwati pada pesantren-pesantren Salaf. Di beberapa pesantren Salafi perempuan, seperti Ummi Sullaim di Banjarbaru misalnya, para santri dibekali *skill* khusus, namun bukan bertujuan untuk bekal mereka bekerja, tapi ditujukan agar mereka lebih siap menangani pekerjaan domestik sebagai ibu rumah tangga, yang pada pesantren laki-laki, *skill* tersebut sama sekali tidak diberikan. Karena bertujuan menyiapkan mereka pada kehidupan domestik, maka *skill* terkait kehidupan sosial, seperti kepanduan, tidak disediakan bagi perempuan. Para santri perempuan, meski didorong untuk belajar lebih tinggi, namun mereka diprioritaskan untuk dapat menjadi istri yang "siap" bagi suami dan anak-anaknya kelak. Menuntut ilmu yang tinggi bagi para santriwati di pesantren-pesantren puritan dititikberatkan pada pengabdian kepada Allah dan keluarga dan membatasi diri dengan sangat ketat kepada kehidupan kehidupan sosial yang dinilai akan lebih banyak mudharat ketimbang kebaikan bagi para perempuan. Seiring dengan tujuan pendidikan pada pesantren-pesantren Salaf yang focus pada tujuan akhirat, maka para santri di sana, juga

diarahkan untuk membangun visi misi yang lebih berorientasi kepada akhirat dan pengabdian bagi keluarga sebagai bagian dari ibadah.

Dari sepuluh santri yang diwawancarai di Pondok Pesantren Ummi Sullaim tentang apa visi dan cita-cita mereka ke depan, hampir semua kompak satu suara menjawab: *Hafidz* 30 juz dan menjadi istri yang shalehah. Visi misi tentang pendidikan yang tinggi atau bekerja atau menjadi mandiri, tidak ditemukan pada santri di pondok pesantren ini. Menjadi ibu rumah tangga yang baik, mendidik anak anak dan membawa keluarga pada kehidupan akhirat yang berkah adalah tujuan utama hidup mereka.

Rina, salah satu santriwati yang tinggal di Pesantren Ummi Sullaim menyatakan, ia duduk di bangku Kelas Dua SMP di Martapura ketika memutuskan untuk pindah ke pesantren dan fokus hanya menghapal al-Qur'an. Ia tidak peduli bahwa pesantrennya tidak menyediakan ijazah penyetaraan dan akan menyulitkannya nanti untuk sekolah lebih tinggi atau untuk mencari pekerjaan. Baginya, tujuan akhirat lebih utama dari hanya sekedar tujuan dunia.

> "Sejak awal masuk di sini saya ingin menjadi Muslimah yang baik dan sesuai dengan Syari'at Islam, saya melihat pergaulan teman-teman sebaya saya sudah sangat melampaui batas. Terus terang saya tidak nyaman dengan lingkungan sekolah saya sebelumnya. Sulit sekali menghindari untuk tidak berinteraksi dengan laki-laki, padahal sebagaimana yang diatur oleh Islam, batasan pergaulan antara laki-laki dan perempuan itu sudah jelas. Saya takut dengan Allah. Selama di sini saya sangat tenang. Saya juga berkumpul dengan teman teman yang sesuai dengan harapan saya. Juga ada ustadz-ustadzah yang membimbing saya untuk menuju kehidupan akhirat yang lebih baik. Di sini saya ingin menuntaskan cita-cita saya menjadi *hafidzah* 30 juz.

> Tapi kalau ada ustadz yang melamar, saya mau. Karena kalau ustadz pasti ilmunya banyak dan bisa membimbing saya lebih baik lagi."[40]

Seperti halnya Rina, Mahmudah, santriwati lainnya juga menyatakan pendapat yang sama. Hanya saja, ia menambahkan, jika seandainya yang meminangnya nanti adalah seorang *habaib*, ia bahkan bersedia menjadi istri kedua pun. Karena bagi mereka, segala hal yang akan mendukung kepada kehidupan akhirat yang lebih baik, layak untuk diperjuangkan dan dijalani.[41]

Namun, ada juga ustadzah di pesantren Ummi Sullaim yang bercita cita meneruskan sekolah lagi, yaitu Ustadzah Mujibah. Mujibah (19 tahun), telah 8 bulan menjadi pengasuh di pesantren Ummi Sullaim Banjarbaru dan sebelumnya adalah lulusan Pondok Pesantren Imam Bukhari di Solo. Ia mengaku sempat mengikuti tes sekolah di Mesir dan LIPIA dan lolos pada kedua tes tersebut. Namun karena ia masih sendiri dan pertimbangan *mahram* yang masih belum ada, ayahnya melarang ia melanjutkan sekolahnya tersebut. Meski begitu, Mujibah bercita-cita akan ikut tes lagi tahun depan dan berharap ayahnya membantunya untuk mencarikan solusi terkait *mahram* atau keamanan perjalanan menuju kampus di luar negeri agar ia bisa meneruskan sekolah ke jenjang yang lebih tinggi. Meski begitu, Mujibah tidak menyebutkan secara spesifik tujuan pekerjaan masa depan yang ingin ia capai dengan sekolah ke luar negeri. Saat ini, ia masih menikmati mengabdi di pesantren.

C. Bu Nyai, Ustadzah dan Kebijakan Pesantren

Pada pesantren putri, peran nyai sangat ditentukan oleh bagaimana posisi nyai baik secara kultural maupun struktural pesantren. Secara sosiologis-antropologis, peran Nyai/ustadzah sangat berbeda tergantung pada karakteristik pesantren itu sendiri. Pada kultur pesantren tradisional "Nyai"

adalah sebutan untuk tokoh perempuan atau pemimpin pesantren di Jawa. Sehingga konotasi "nyai" menempati posisi teratas dalam sebuah hierarki di antara perempuan-perempuan lain di pesantren. Dapat dikatakan jika hierarki ini adalah sebentuk perpaduan sistem kelas sosial Jawa dan pada batas tertentu adalah perkawinan budaya antara feodalisme Jawa dan Islam (Srimulyani, 2012).

Jadi "nyai" menunjukkan status yang diperoleh seorang perempuan dari ayah atau suaminya.Dalam praktiknya ketika seorang perempuan menikahi kyai, maka dia akan otomatis menjadi seorang nyai, terlepas dari latar belakang dan pendidikan keluarganya. Sehingga dalam banyak aspek "nyai" memiliki keutamaan genealogis dan karenanya diizinkan untuk melakukan tugas tententu karena afiliasinya dengan keluarga kyai. Dalam praksisnya dipesantren salafiyah tradisional, nyai juga dapat dilihat sebagai "ibu" untuk santri-santrinya.Dalam banyak kasus "nyai" juga dapat menggunakan otoritas tidak resmi yang memungkinkannya untuk bertindak atas nama kepemimpinan pesantren, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan murid perempuan, terlepas apakah "nyai" namanya terdaftar secara resmi dalam struktur manajemen pesantren atau tidak. Akan tetapi secara kultural "nyai" adalah pemimpin perempuan di sebuah pesantren.

Dari sini dapat digarisbawahi peran "nyai" di pesantren adalah sebagai berikut: *pertama*, sebagai motivator. Salah satu bentuk kongkritnya, bagaimana nyai memberikan kepercayaan kepada pengurus atau ustadzah untuk mengelola kegiatan pesantren. *Kedua*, sebagai koordinator. Bagaimana nyai juga mempunyai peran penting dalam mengkoordinir segala hal yang berkaitan dengan praktik keseharian pesantren. *Ketiga*, sebagai fasilitator. Dalam proses pengambilan keputusan, nyai kerap meminta masukan dari berbagai pihak untuk mendengarkan langsung sebelum memutuskan suatu keputusan.

Praksisnya, penjelasan di atas sangat erat kaitannya dengan peran nyai yang secara tidak langsung juga berkontribusi pada proses pengambilan keputusan di pesantren. Hal ini juga berlaku pada nyai-nyai yang memimpin pesantren secara mandiri, seperti pada kasus Pondok Tahfidz Nurul Qur'an, Pati, Jawa Tengah, yang secara langsung dipimpin oleh Nyai Maftuhah Minan semenjak suaminya -Kyai Minan Abdullah- mengalami sakit menahun dan aktifitas kepemimpinan pesantren kemudian dilanjutkan oleh Nyai Maftuhah. Demikian pula pada Pesantren Modern Darul Muta'allimin, Aceh, bagaimana Umi Hj. Zikriati secara langsung berkontribusi pada pola pendidikan dan warna pengajaran di pesantrennya. Hal yang sama juga terjadi di Pondok Pesantren Al-Furqon, Banjarmasin, Kalimantan Selatan.

Dengan demikian, nyai dengan karakteristik pesantren yang berbeda, memiliki otoritas penuh pada pola pendidikan di pesantrennya. Pada model pesantren yang demikian, nyai atau ustadzah dapat sewaktu-waktu menggunakan hak veto pada kebijakan-kebijakan pesantren yang krusial. Seperti contohnya pada proses penentuan pemilihan ketua organisasi pondok, dimana pada kebanyakan praktiknya, meskipun santri mengadakan proses pemilihan terbuka dan mengerucut pada beberapa kandidat, akan tetapi dari beberapa kandidat yang dipilih oleh santri, kemudian nyai atau ustadzah secara aklamasi menentukan sendiri siapa yang akan menjadi ketua pondok. Dengan demikian secara tidak langsung ketua pondok yang "terpilih" ini adalah tangan kanan bu nyai dan sebagai *layer* terdepan dalam membantu tata kelola pesantren.

Sementara itu pada pesantren yang telah melakukan perluasan kategorisasi pendidikan pesantren pada kelembagaannya menjadi pendidikan formal, sedikit banyak telah mengalami pergeseran budaya kepemimpinan menjadi lebih terdesentralisasi pada divisi-divisi yang berbeda. Pada kasus pesantren yang demikian, peran nyai dan kontribusinya pada

kebijakan pesantren tidak terlalu signifikan memberikan warna yang otoritatif. Di sisi lain kyai juga tidak lagi menjadi pemimpin tunggal dalam pesantren, melainkan didelegasikan pada beberapa pimpinan yang pada praktiknya sangat didominasi oleh pengasuh laki-laki. Dari sini dapat dilihat bagaimana diskursus yang berkaitan dengan gender sangat diwarnai gambaran ideal wacana gender dari sudut pandang maskulin (laki-laki) ketimbang dari sudut pandang perempuan. Meskipun di beberapa pesantren dalam kategori ini telah mengakomodir keterlibatan perempuan untuk turut berkontibusi dalam proses evaluasi dan *monitoring* yang dilakukan pesantren. Bahkan memberikan kesempatan bagi perempuan untuk menjadi pemimpin sekolah, tetapi dominasi wacana perempuan dibentuk oleh yayasan/lembaga yang didominasi oleh pengurus laki-laki.

Pada pesantren putri dengan sistem manajemen yang terstruktur, kebanyakan posisi kepengasuhan bu nyai digantikan oleh ustadzah pengasuhan yang sehari-hari mendampingi santri. Seperti pada konteks Pesantren Masjid Jajar, Surakarta, terlihat bagaimana peran ustadzah pengasuh yang mendampingi santri sangat dominan, baik dalam memberikan masukan kurikulum atau kegiatan yang berkaitan dengan keputrian. Sementara istri dari pimpinan pesantren (bu nyai) tidak banyak berkiprah dalam pendampingan dan pengajaran santri perempuan, selain hanya sebagai pemberi otoritas perizinan bagi santri perempuan yang keluar pesantren. Sehingga kebijakan-kebijakan pesantren yang berkaitan dengan pesantren putri dipengaruhi oleh masukan dari ustadzah pengasuhan yang sehari-hari mendampingi santri setiap saat.

Demikian pula yang dipraktikkan di Pesantren Darul Arqam, Kendal, Jawa Tengah, dimana pengasuhan pesantren di komplek perempuan dipegang oleh ustadzah pengasuhan. Ustadzah pengasuhan ini adalah kader dari alumni-alumni

senior pesantren tersebut. Sehingga dapat dikatakan jika kebijakan-kebijakan di pesantren putri juga melibatkan ustadzah-ustadzah yang mendampingi santri, terutama masukan kebijakan ataupun kegiatan yang berkaitan dengan pesantren putri. Seperti yang diutarakaan oleh Ustadzah Sukmawati, salah satu pengasuh senior pesantren Darul Arqom, Kendal, Jawa Tengah.[42] Ia pernah mengusulkan jika setiap seminggu sekali, secara rutin mereka diajak serta dalam rapat internal yang berkaitan dengan masukan atau usulan kebijakan pesantren putri. Misalnya dari pengasuhan putri pernah mengusulkan program *Shodaqoh Qobla Dirosah* (SDQ). Usulan kegiatan ini diterima menjadi program rutin dan hingga sekarang diterapkan di Pesantren Putri Darul Arqom, Kendal, setiap seminggu dua kali.

Dari gambaran peran nyai atau ustadzah seperti diulas di atas, dapat disimpulkan bahwa nyai kultural terbangun secara *genuine*, dengan karakteristik: *pertama*, matang dalam kedewasaan berfikir maupun berinteraksi sosial. *Kedua*, merupakan tokoh kultural dan secara sosial sebagai *role model* bagi masyarakat sekitar. Sehingga pada kasus nyai yang memiliki latar belakang pendidikan yang tinggi dan aktifisme sosial yang tinggi, sangat potensial dalam berperan membangun dan menginisiasi program integratif ramah gender yang secara aklamatif dapat dimasukkan dalam kurikulum pesantren putrinya. Hal ini tentu akan memberikan dampak sosial pada masyarakat di sekitarnya. Karena di sisi lain nyai juga sebagai *role model* bagi masyarakat, khususnya masyarakat sekitar pesantren.

Kemudian, meskipun nyai tidak memiliki latar belakang pendidikan yang tinggi, jika ditopang dengan *jam'iyyah* yang menekankan pada moderasi beragama, faktor kultural taat kepada suami/kyai yang moderat juga menjadi faktor penunjang resiliensi pesantren. Sebaliknya akan menjadi *deviant*, jika nyai tidak memiliki wacana diskursus gender atau

bahkan cenderung mendidik santrinya ke arah paham-paham yang eksklusif dan secara sosial juga akan memberikan pengaruh di masyarakat sekitar. Karena pada umumnya nyai pada pola ini, dapat dipastikan memiliki jamaah kajian yang pesertanya adalah masyarakat umum.

Pada kasus ustadzah struktural pesantren, dapat dilihat jika kedewasaan berfikir mereka masih terikat dengan kebijakan struktural petinggi yayasan/lembaga yang dalam praktiknya sangat didominasi oleh laki-laki. Kedewasaan berpikir yang dimaksud juga belum dapat dikatakan dewasa karena ustadzah-ustadzah ini rata-rata adalah ustadzah senior yang belum berkeluarga, yang merupakan alumni santri senior. Di sisi lain ustadzah pada pola ini bukan tokoh sosial yang otoritas sosialnya sebagai *role model* tidak diketahui oleh masyarakat umum. Otoritas mereka hanya sebatas di dalam lingkup pesantren saja. Meskipun pada praktiknya mereka mendapatkan kesempatan di struktural pesantren dalam proses perumusan atau masukan kebijakan, akan tetapi karena struktur maskulinitas sangat dominan di pesantren menyebabkan diskursus gender hampir seragam dengan diskursus yang terbangun dari atas. Seperti diskursus tentang masalah kepemimpinan perempuan dalam wawancara dengan Pengasuh Pesantren At-Thahiriyah, Pandeglang, Banten, Ustadzah Ella[43] ketika dimintai pendapatnya tentang kepemimpinan perempuan dengan lugas beliau menjawab; "Kalo dalam al-Qur'an tidak boleh *ya*. *Arrijalu qowwamuna ala Nisa*." Pendapat serupa juga disampaikan Ustadz Abdul Nasir, guru senior di Pesantren At-Thahiriyah, Pandeglang, Banten, yang menyatakan:

> "*Kalo* itu saya jawab pakai ilmu *shorof ya*. *Arrijalu qowwamuna ala Nisa*. Saya memahaminya *arrijalu* pakai *alif lam lil jinsi*, jenis laki-laki memang lebih unggul dari perempuan, itu dari segi akal dan keagamaan. Saya kira itu akal yang kita bayangkan, ternyata dalam agama seperti mengalami masa haid,

jadi agamanya kurang. Kalau untuk memimpin pemerintahan kalau mampu kenapa tidak? Selama tidak meninggalkan tugasnya sebagai isteri diperbolehkan".[44]

Meskipun Ustadz Abdul Nasir tidak menolak kepemimpinan perempuan, akan tetapi pada keutamaan kepemimpinan tetap dibangun diskursus keutamaan laki-laki menjadi pemimpin didahulukan dibanding perempuan. Konteks inilah yang menjadi latar belakang umum kenapa diskursus gender tidak banyak didiskusikan di pesantren perempuan.

D. Cadar dan *Burqah* di Pesantren

Cadar merupakan kain penutup muka atau sebagian wajah wanita, minimal untuk menutupi hidung dan mulut, sehingga hanya matanya saja yang tampak. Cadar sendiri dalam bahasa Arab disebut dengan *khimar*, *Niqab*, sinonim dengan *Burqa*.[45] Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) cadar berarti kain penutup kepala, sehingga dari sini dapat dipahami bahwa cadar adalah kain penutup bagian kepala dan wajah, sehingga hanya kedua mata yang tampak.[46]

Umat Islam di luar Arab mengenal cadar dari salah satu penafsiran ayat al-Qur'an di surat An-Nur ayat 31 yang berbunyi:

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ
زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّۖ وَلَا يُبْدِيْنَ
زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اٰبَآئِهِنَّ اَوْ اٰبَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَآئِهِنَّ اَوْ اَبْنَآءِ بُعُوْلَتِهِنَّ
اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اَخَوٰتِهِنَّ اَوْ نِسَآئِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ
اَيْمَانُهُنَّ اَوِ التّٰبِعِيْنَ غَيْرِ اُولِى الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ
يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ
زِيْنَتِهِنَّۗ وَتُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ جَمِيْعًا اَيُّهَ الْمُؤْمِنُوْنَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

"Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung." (Q.S. An-Nur [24]: 31)

dan surat Al-Ahzab ayat 59:

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَاۤءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّۗ ذٰلِكَ اَدْنٰىٓ اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَۗ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا

"Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."(Q.S. Al-Ahzab [33]: 59)

Sehingga pembahasan cadar wanita dalam Islam masuk dalam pembahasan disiplin ilmu Islam termasuk fikih dan sosial. Sementara penggunaan cadar sendiri banyak dijumpai di Arab Saudi dan Timur Tengah, hal itu disebabkan karena iklim cuaca

yang panas ataupun faktor geografis yang berada di gurun pasir. Sementara untuk masyarakat Indonesia beberapa faktor yang menjadikan seseorang memilih menggunakan cadar adalah lahir dari dorongan pribadi ataupun dari pengaruh lingkungan seperti keluarga, teman, organisasi ataupun lainnya.

Pada masa Jahiliyah dan awal Islam, wanita-wanita Jazirah Arab memakai pakaian yang pada dasarnya mengundang kekaguman pria, disamping untuk menghindari udara yang panas, mereka memakai kerudung panjang yang menutupi kepala. Hanya saja penutup kepala ini tersulur ke belakang, sehingga dada dan perhiasan kalung yang menghiasi leher mereka tampak dengan jelas. Bahkan sebagian buah dadanya dapat terlihat karena longgar atau terbukanya baju mereka. Dapat disimpulkan bahwa cadar bukanlah bagian dari tradisi maupun budaya masyarakat Arab Jahiliyah.

M. Quraish Shihab dalam buku "Jilbab Pakaian Wanita Muslimat" (Shihab, 2014) mengungkapkan jika memakai pakaian tertutup termasuk cadar bukanlah monopoli masyarakat Arab dan juga bukan berasal dari budaya mereka, bahkan Murtadha Mutahhari berpendapat bahwa hijab, termasuk cadar telah banyak dikenal di kalangan bangsa-bangsa dunia jauh sebelum datangnya Islam. Islam mengakomodir budaya cadar sebagai bentuk kelonggaran bagi segolongan perempuan muslimah yang saat itu menjadikan cadar sebagai mode berpakaian (Muthahhari, 1990).

Pada perkembangan berikutnya, cadar kemudian berubah menjadi simbol identitas sekaligus simbol sosial. Terutama pada masa pemaksaan untuk tidak memakai cadar pada masa Syah Reza, dimana masa sebelum Revolusi Iran yang dikenal dengan *Black Friday*, penampilan tanpa cadar bagi seorang perempuan adalah simbol modernitas dan perubahan sekaligus simbol resistensi terhadap Syiah. Hingga akhirnya pada masa pembangunan Republik Iran, pemaksaan cadar

merupakan simbol kemajuan, namun di sisi lain juga sekaligus kemunduran (Rasyid dan Bukido, 2018).

Pada konteks Indonesia, pada masa awal perkembangan Islam di Indonesia, secara tradisional belum ditemukan pemakaian jilbab apalagi cadar di kalangan perempuan-perempuan Muslim. Secara umum penggunaan jilbab bercadar hanya banyak dijumpai di Arab Saudi atau Timur tengah, faktor geografis membedakan bagaimana perbedaan praktik berkerudung pada perempuan muslim Indonesia yang biasanya hanya memakai kerudung, penutup kepala yang terbuat dari kain tipis.

Pasca Revolusi Iran, jilbab mulai diperkenalkan kepada perempuan muslim di Indonesia, dengan dukungan industri fashion dan media, jilbab kemudian menjadi pakaian populer bagi perempuan muslim. Jilbab dengan demikian telah masuk dalam budaya lokal dalam konteks Indonesia, akan tetapi tidak demikian dengan cadar. Pemahaman masyarakat tentang cadar masih ada jarak dengan budaya setempat. Cadar kemudian mendapatkan stigma negatif setelah peristiwa Bom Bali pada 12 Oktober 2002, dimana media menampilkan bagaimana pakaian istri-istri pada tersangka teroris ini semuanya adalah perempuan bercadar. Sehingga dari sinilah kenapa perempuan bercadar selalu dikorelasikan dengan terorisme.

Dalam konteks Indonesia saat ini, fenomena cadar identik dengan budaya "hijrah" yang makin populer terutama pada kalangan muslim perkotaan. Didukung oleh industri *fashion* muslim dan juga kampanye media, kajian-kajian hijrah yang menganggap bahwa perempuan ketika memilih bercadar itu menandakan berislam yang semakin sempurna dan semakin banyaknya komunitas-komunitas bercadar, sebut saja seperti *Hijaber Community, Niqab Squad*, yang pada setiap *gathering*nya selalu dibanjiri oleh ratusan komunitas cadar, sehingga kita lihat bagaimana stigma cadar ini mulai bergeser menjadi *life style* bagi sebagian perempuan muslim di

Indonesia, bukan sebatas pada kelompok usia dewasa, bahkan bagaimana pada salah satu *gathering Niqab Squad* juga ramai oleh mahasiswi dan juga pelajar-pelajar menengah atas.[47]

Pada pesantren-pesantren di Indonesia, penggunaan cadar memang tergolong baru seiring dengan munculnya pesantren-pesantren Salafi yang mencoba mengadopsi kehidupan Islam di era awal kenabian secara *kaffah* termasuk model berpakaian. Meski begitu, fenomena ini tidak merata di seluruh pesantren di Indonesia. Sebagian besar pesantren-pesantren lainnya, terutama pesanten berbasis modern, seperti Darul Hijrah, Gontor atau pesantren Al-Falah, bukan hanya tidak menyentuh cadar sebagai bagian dari cara berpakaian bagi santri putri, namun bahkan juga "mewaspadai" ketika santrinya menggunakan cadar. Perbedaan ini biasanya didasarkan pada ideologi yang masing-masing dianut oleh pesantren-pesantren tersebut.

Kewajiban menggunakan cadar umumnya akan ditemukan pada pesantren-pesantren yang berafiliasi Salafi, Jamaah Tabligh atau sebagian Pesantren Tahfidzul Qur'an yang berafiliasi Salafi.[48] Penggunaan cadar ini juga merefleksikan kehidupan sosial para santri perempuan yang wajib menjaga diri dan pergaulannya dari kehidupan sosial secara lebih ketat.

Pada Pesantren Al-Ihsan, Banjarmasin, diatas misalnya, para santri perempuan diwajibkan menggunakan cadar, selain dengan pakaian jubah longgar dengan warna gelap. Cara berpakaian ini berkorelasi dengan cara pandang mereka terhadap kehidupan dunia dan pergaulan sosial yang dinilai lebih banyak mudharatnya bagi perempuan.[49] Khadijah misalnya, salah satu santri di Pesantren Al-Ihsan mengakui datang dari keluarga yang memang sangat ketat dalam menjaga pergaulan kaum perempuan yang berada di rumah mereka. Ayahnya adalah seorang guru hafidz, mengajar mengaji dan juga memiliki pengajian di rumah mereka yang sederhana di Batulicin. Demikian pula ibunya, seorang *hafidzah* yang

menjaga anak-anak menghafal al-Qur'an. Selain mengajar, ibunya adalah ibu rumah tangga yang sehari-harinya mengurus keluarga dan tentu, bercadar. Keluarganya mengajarkan bahwa seluruh diri perempuan adalah aurat, sehingga mereka harus menjaga diri dan kehormatannya dengan lebih banyak beribadah dan tinggal di rumah daripada harus beraktifitas di luar. Khadijah sempat sekolah SD hingga kelas 6, dan setelah lulus melanjutkan ke sekolah tahfidz sekitar tempat tinggal mereka. Sekolah Tahfidz yang hanya mengajarkannya membaca dan menghafal Al-Qur'an, membatasai Khadijah terhadap akses pada bidang-bidang ilmu yang lain. Meski begitu ia menikmati menggeluti Al-Quran setiap hari. Hingga ketika umur 11 tahun ia dipindahkan ayahnya ke Pesantren Al-Ihsan di Banjarmasin agar bisa lebih fokus menghafal Al-Qur'an.[50]

Pindah ke Pesantren Al-Ihsan yang sekaligus menyediakan asrama bagi santri perempuan, merupakan alasan utama ayah Khadijah menyekolahkannya di sana. Pergaulan yang terkontrol dinilai merupakan nilai-nilai yang harus ditanamkan sejak dini bagi perempuan. Di rumah Khadijah dan ibunya memang bercadar, namun sangat sulit menemukan kelompok sosial yang sama yang mampu saling menguatkan satu sama lain dalam hal menjaga diri mereka terhadap kelompok lain yang berbeda. Sebagian besar tetangga mereka merasa asing dengan pakaian Khadijah dan ibunya yang serba tertutup dan bercadar. Karena, masuk pesantren dengan kehidupan yang sama adalah pilihan terbaik agar mereka bisa *istiqomah* dan saling menguatkan satu sama lain.

Pesantren Al-Ihsan, sejak pertama kali didirikan pada tahun 2004 memang mewajibkan santri putrinya menggunakan cadar, seiring dengan semangat Jamaah Tabligh untuk mengikuti jejak salafus Shalih secara *kaffah*, termasuk model berpakaian yang mengadopsi kultur Timur Tengah.[51]

Selain bercadar, beberapa ketentuan lainnya juga diberlakukan.

Di pesantren ini santri perempuan dilarang pulang ke rumah atau kembali ke pondok tanpa disertai mahram, sehingga membuat tingkat ketergantungan mereka sangat tinggi terhadap pihak lain dan tidak terbiasa melakukan perjalanan jauh secara mandiri. Karena ketentuan tersebut, jarang sekali pondok ini sepi, karena kuantitas "pulang kampung"santrinya sangat rendah. Mereka harus menunggu dijemput, atau menunggu ada rombongan yang sejalur dengan arah pulang jika ingin mudik. Jika tidak ada, mereka harus merelakan kesempatan libur dengan tetap tinggal di pesantren. Mereka juga tidak diijinkan berjalan-jalan di sekitar atau keluar pondok tanpa alasan yang *urgent*, karena akan berpotensi bertemu dengan lawan jenis dan membuka kemungkinan-kemungkinan terjadinya dosa beriteraksi dengan lawan jenis. Jika ada keperluan tertentu, mereka bisa menitipkan kebutuhannya untuk minta dibelikan kepada ustadzah senior yang lain. Menundukkan pandangan adalah prasayarat utama yang ditekankan jika mereka sedang berada di luar area pesantren atau di luar rumah. Hal lainnya, Para santri perempuan di pesantren tidak diperbolehkan mengakses internet. Bukan hanya di lingkungan pesantren, bahkan ketika pulang ke rumah pun, mereka tidak pernah mengakses dunia maya.

Dampaknya, santri-santri di pesantren putri yang berafiliasi Salafi memiliki akses yang sangat terbatas dengan dunia luar. Mereka tidak akan keluar pondok jika tidak ada yang menjemput, asing dengan sekitar bahkan dengan pengetahuan-pengetahuan di luar, kecuali dari pengetahuan yang mereka dapatkan dari sekolah dan rumah. Dari tiga santri perempuan yang diwawancarai misalnya, ketika disebutkan nama Abdurrahman Wahid dua santri mengaku pernah mendengar namun tidak bisa menjelaskan siapa sosok tersebut. Bahkan Khadijah, gadis 14 tahun tersebut mengaku belum pernah mendengar nama tersebut.[52] Kehidupan sosial di luar pesantren seakan merupakan sesuatu yang asing bagi mereka. Santriwati-santriwati di pesantren model ini memang

dibangun untuk memfokuskan hidup dan menggali pengetahuan-pengetahuan pada hal-hal yang lebih substansi dalam agama. Gambaran keterbatasan akses pengetahuan para santri perempuan digambarkan oleh Ustdazah Aulia:

> "Para santri disini tidak mengenal soal-soal polarisasi politik atau apalah namanya, apalagi soal pilkada atau kubu-kubuan. Bahkan kalau saya cerita tentang keadaan itu mereka *melongo* saja, seakan tidak tahu sama sekali dengan dunia luar."[53]

Selain keterbatasan dalam akses sosial, santri-santri pada pesantren berciri khas Salafi juga terbatas dalam menerima jenis pengetahuan. Mereka hanya menerima mata-mata pelajaran wajib, seperti fikih, hadis atau *tarikh* atau mata pelajaran yang secara langsung terkait dengan agama dan kehidupan akhirat. Tidak ada pelajaran Bahasa Inggris, matematika atau ilmu pengetahuan alam misalnya. Bahkan pada pesantren tahfidz putri seperti Pesantren Al-Ihsan Jamaah Tabligh, para santri perempuan baru diprioritaskan menerima pelajaran agama jika mereka telah menuntaskan hafalan 30 juz dengan tujuan, agar santri dapat fokus pada al-Qur'an dan tidak terpecah konsentrasinya dengan ilmu-ilmu lainnya di luar hubungannya dengan akhirat.

Fokus hanya pada ilmu-ilmu agama yang wajib juga dilakukan bagi santri. Pada pesantren tahfidz putrid Ummi Sullaim, mereka rata-rata hanya menerima mata pelajaran agama wajib, disamping memperkuat hafalan Al-Qur'an. Jika ada kegiatan tambahan atau mata pelajaran lainnya, itu pun terkait dengan peran domestik wanita di rumah, seperti fikih wanita dan keterampilan memasak serta menjahit. Tujuan tujuan untuk mendidik perempuan yang berpengatahuan agama, taat pada keluarga dan menghindari pergaulan sosial yang cenderung mudharat bagi perempuan, ditemukan sangat kental pada pesantren-pesantren berbasis Salaf. Dalam rangka mendukung tujuan-tujuan tersebut, maka menutup diri dengan jubah dan

cadar adalah representasi dari pandangan, ideologi dan respon pesantren dalam memandang kehidupan sosial masyarakat yang lebih luas.

Berbeda dengan pesantren berciri khas Salafi atau yang berbasis Jamaah Tabligh, pesantren modern rata-rata tidak mewajibkan santri putri mereka untuk bercadar. Bahkan terdapat beberapa pesantren dalam sampel riset ini, memberikan perhatian yang lebih intens kepada santri putri mereka yang memakai cadar.

Pondok modern Darul Hijrah misalnya, pernah memanggil tiga siswa putri mereka yang tiba-tiba menggunakan cadar ketika pulang dari kampung halaman. Panggilan memang dilakukan dengan jalan persuasif dan sederhana. Guru kelas mengajak siswa bicara empat mata di kelas dan menanyakan kenapa tiba-tiba mereka menggunakan cadar ketika kembali ke pesantren. Dari hasil pendekatan dan pengamatan, ustadz yang mewawancarai, mereka menyimpulkan sebagian bahkan hampir semua santri yang pernah menggunakan cadar di pesantren, hanya terdorong oleh motivasi ikut-ikutan semata-mata. Ketika mereka pulang, membuka media sosial bagaimana *trend* cadar sedang mulai mewabah pada sebagian besar anak-anak muda di kota besar, mereka penasaran untuk mencobanya. Namun menurut pengakuan Ustadz Abdullah Husein, beberapa siswa yang terdorong bercadar tersebut, rata-rata tidak konsisten dalam menggunakannya. Setelah beberapa lama tinggal kembali ke kehidupan pesantren, tidak mengakses media sosial, pelan-pelan mereka berhenti sendiri menggunakan cadar. Pada pesantren-pesantren modern, cadar sama sekali tidak pernah dianjurkan untuk dipakai.[54]

Pesantren Putri Ummul Mukminin bahkan melarang santrinya untuk menggunakan cadar. Andi Arras, pimpinan pondok menyatakan bukan hanya santriwati yang dilarang, bahkan di tingkat guru pun, yang menggunakan cadar ditolak untuk mengajar di pesantren mereka.

> "*ya* pakaiannya, kan seperti cadar belum kita bisa terima di sini… nah kalau ada yang pakai cadar maukah buka cadarnya, kalau bilang tidak bisa ada memang saudara-saudara kita dia tidak mau… *biar mi* (aja) paksa *ya* tidak mengajar di sini yang penting tetap pakaian saya… ada, ada beberapa orang begitu map karena tidak bisa begitu… dia tidak bisa mengubah pakaiannya ketat itu juga tidak bisa terima."[55]

Keleluasaan pada model berpakaian di pesantren-pesantren modern, merupakan relasi dari pandangan-pandangan pesantren yang lebih terbuka terhadap kehidupan sosial yang lebih luas. Rata-rata pesantren yang tidak mewajibkan penggunaan cadar, seperti Darul Hijrah, Pesantren Al-Falah atau Ummul Mukminin adalah pesantren-pesantren berbasis modern, yang bukan hanya mendorong anak didik mereka untuk alim dalam bidang agama, namun juga memiliki bekal akan *skill* sosial yang baik. Pandangan terhadap kehidupan sosial sebagai bagian dari tempat bekerja dan berkhidmat kepada umat, terwujud dari berbagai mata pelajaran ekstra kurikuler yang disediakan oleh pesantren untuk mengasah *skill* mereka dalam masyarakat.

Pesantren-pesantren modern ini mengasah *skill* kepanduan santri lewat Pramuka atau di Muhammadiyah, dikenal dengan *Hizbul Wathan*, dimana anak-anak diajarkan membangun relasi sosial dengan kecakapan tertentu untuk bisa menghadapi tantangan yang dihadapi dalam kehidupan sekitar. Selain itu, ada juga ekstra kurikuler *muhadharah*, keterampilan berbicara di depan umum yang bertujuan memberikan *skill* komunikasi massa kepada santri. Selain itu, biasanya juga ada ekstra kurikuler *drum band*, debat atau PMR (Palang Merah Remaja). Perbedaan penggunaan cadar merupakan aplikasi dari perbedaan-perbedaan pandangan pesantren tentang kehidupan sosial dan dampaknya bagi perempuan.

Pesantren-pesantren dalam penelitian ini tidak banyak yang menjadikan cadar sebagai aturan berpakaian yang wajib ditaati bagi santri perempuan. Karena secara umum aturan berpakaian pada kebanyakan pesantren putri identik dengan pakaian yang longgar, tidak ketat sehingga menampilkan lekuk tubuh. Sementara untuk jilbab penutup kepala, kebanyakan pesantren yang ada di penelitian ini, hanya mewajibkan jilbab standar yang menutupi kepala dan dada, tetapi tidak mewajibkan cadar.

Menurut data penelitian ini, ada beberapa pesantren yang mewajibkan santri perempuannya untuk bercadar. Rata-rata pesantren yang demikian berafiliasi pada Salafi Wahhabi, jama'ah Tabligh, meskipun ada juga yang berafiliasi Nahdhatul Ulama. Dari beberapa pesantren tersebut antara lain: Pesantren Al-Ihsan Banjarmasin, yang berafiliasi pada gerakan Jama'ah Tabligh yang berpusat di Raiwind Pakistan; Pesantren Masjid Jajar yang berafiliasi pada Salafi Wahhabi, sebelumnya pernah menjadi lokasi konsolidasi pengiriman Laskar Jihad ke Ambon pada kisaran tahun 1999 yang berafiliasi pada Ja'far Umar Tholib; Pesantren Al Furqon, Gresik, Jawa Timur, yang berafiliasi Salafi Wahhabi dengan santri kurang lebih sekitar 1200-an; Pesantren As-Syafi'iyah, Aceh bercorak Salafi; Pesantren Assunnah, Makasar; dan Pesantren Mahyal Ulum Al-Aziziyah bercorak Nahdhatul Ulama (NU).

Pada mayoritas hasil wawancara dengan pengasuh maupun pimpinan pesantren, tidak menyinggung sama sekali program-program yang khusus untuk santri perempuan, sehingga meninggalkan kesan keberadaan santri perempuan di pesantren hanya sebatas pelengkap yang kegiatan dan kurikulum pembelajarannya ikut sebagaimana pesantren putra. Tidak adanya diferensiasi kegiatan yang spesifik untuk santri perempuan ini membangun diskursus yang secara umum diterima oleh pengasuh putri ataupun santri perempuan dan menerima hal tersebut sebagai keniscayaan bahwa kodrat

perempuan utamanya adalah di rumah dan mengajar bagi anak-anaknya.

Wawancara dengan pengasuh Pesantren Masjid Jajar, Ustadzah Hanifah[56] menegaskan jika pendidikan adalah hak bagi laki-laki dan perempuan, akan tetapi perempuan utamanya adalah di rumah, jika perempuan berkarir, maka sebaiknya karir yang erat dengan dunia pendidikan, karena perempuan utamanya adalah sebagai sekolah pertama bagi anak-anaknya. Hal yang sama juga diungkapkan oleh Ustadzah Aulia Aziz[57] salah satu pengajar di Pesantren Al-Ihsan Putri, Banjarmasin yang mengemukakan perempuan sebaiknya tidak menuntut, jika ingin sekolah atau yang penting menjadi orang beriman. Wawancara ini menggambarkan bagaimana pesantren-pesantren yang mewajibkan santrinya untuk bercadar cenderung membangun kultur tertutup.

E. Relasi Santri Putra dan Santri Putri di Pesantren

Budaya pemisahan antara santri laki-laki dan perempuan dalam proses belajar telah menjadi budaya yang melekat dalam proses pendidikan di pesantren. Dalam pesantren manapun tradisi ini menjadi ciri khas pesantren dalam proses pembelajaran kepada santri-santrinya. Praksisnya ketika budaya ini dilanggar oleh pesantren, tidak jarang menjadikan pesantren tersebut dianggap telah meninggalkan tradisi pesantren, karena menerapkan sistem *co-education*. Sehingga dalam tema ini akan menitik beratkan pada model pembelajaran terpisah laki-laki dan perempuan dalam praksis pesantren.

Memisahkan santri berdasarkan pertimbangan gender bagi lembaga pendidikan yang awalnya dibangun dengan konsep pesantren, tentu lebih mudah. Karena disain awalnya telah matang, baik dari disain fisik, seperti kelas, asrama, ruang sholat, maupun tenaga pengajar, dan kurikulum. Namun, bagi beberapa lembaga pendidikan yang sedang berproses menuju

pesantren, seperti pada beberapa pesantren Muhammadiyah, proses ini berjalan lumayan berliku.

Pada pesantren Muhammadiyah Al-Furqon, Banjarmasin, misalnya, proses pemisahan gender baru dimulai sejak Agustus 2019. Karena sejak berdiri pada 16 September 2004, model proses pembelajaran yang dilaksanakan adalah model kelas-kelas sekolah biasa yang mencampurkan antara laki-laki dan perempuan. Meskipun konsep pendidikan pesantren sudah mulai dijalankan sejak tiga tahun yang lalu atau sekitar tahun 2016, proses awal hanya difokuskan pada mata pelajaran, sistem *boarding school* serta praktek pengajian kitab kuning dan hapalan al-Qur'an. Baru tahun 2019 pemisahan dimulai dengan proses yang lumayan *alot*. Pendiri sekaligus pimpinan sekolah, KH. Muhran Juhri, tidak menyarankan adanya pemisahan gender. Menurut beliau, proses pembelajaran yang selama ini dijalankan sudah sangat baik. Pemisahan gender juga akan membatasi anak-anak untuk mengenal perbedaan dengan lebih terbatas. Menurutnya, anak-anak yang dipisahkan dengan lawan jenis akan cenderung lebih centil dari mereka yang terbiasa bergaul dengan jenis kelamin yang berbeda.[58]

Pemisahan antara santri perempuan dan laki-laki adalah bagian dari tradisi yang terdapat dalam dunia pesantren. Sehingga interaksi pelajar laki-laki dan perempuan pada lembaga pendidikan ini sangat kecil terjadi. Komunikasi dengan lawan jenis hanya terjadi pada forum-forum formal. Misalnya, rapat antar pengurus OSIS atau ketika para pelajar mewakili sekolah pada *event-event* perlombaan yang diadakan di luar pesantren yang mengharuskan mereka bersama-sama dalam satu tim. Area tinggal dan belajar santri laki-laki dan perempuan selalu dipisahkan. Kalaupun berada di area komplek yang sama, akan didisain sedemikian rupa sehingga akses komunikasi antara laki-laki dan perempuan tidak dapat dilakukan.

Pertimbangan gender di pesantren, juga diterapkan pada tingkat pengajar. Ustadz laki-laki akan diprioritaskan mengajar pada kelas laki-laki, dan sebaliknya, tenaga pengajar perempuan akan diarahkan untuk mengajar di pondok putri. Budaya prioritas berdasarkan gender ini, berimplikasi pada akses tenaga pengajar yang mereka terima. Umumnya ustadzah-ustadzah muda tidak direkomendasikan untuk mengajar di kelas laki-laki. Hanya ustadzah-ustadzah senior yang bisa melakukannya, itu pun dengan pertimbangan yang ketat, misalnya, keterbatasan keilmuan yang tidak bisa dimiliki oleh pengajar laki-laki, sehingga pada pilihan akhir, diperbolehkanlah perempuan mengajar di kelas tersebut.[59]

Beberapa implikasi dari praksis ini terutama pada santri perempuan. Santri perempuan kerap kali tidak mendapatkan pengajar yang mumpuni karena hambatan ketiadaan ustadz yang mampu mengajar, dikarenakan masih ada dalam tradisi pesantren yang tidak memperkenankan ustadz lajang untuk mengajar di kelas putri.

Terlepas dari berbagai tantangan dan perkembangan terkait isu gender dalam pendidikan pesantren, pemisahan proses pembelajaran antara santri laki-laki dan perempuan, baik bagi guru maupun pelajar, merupakan salah satu ciri khas lembaga pendidikan pesantren yang paling kuat dan tetap dipertahankan hingga saat ini.

F. Peran Perempuan dan Pembangunan Resiliensi terhadap Radikalisme di Pesantren

Kebijakan penanggulangan radikalisme dan terorisme yang mengacu pada Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003, masih netral gender dalam konteks penanggulangan atau pencegahan *violent extremism*.[60] Pelibatan perempuan dalam pencegahan radikalisme akan memberikan wacana cara pandang perempuan dan laki-laki dalam memaknai fenomena kekerasan dan perbedaan bagaimana menerjemahkan rasa

aman, rasa damai dan harmoni sosial, mestinya memungkinkan perempuan untuk memegang kepemimpinan strategis dalam kegiatan pencegahan terhadap radikalisme (Taskarina, 2018).

Keterlibatan perempuan dalam aksi terorisme semakin muncul di publik. Sederet nama perempuan sebagai pelaku aktif aksi terorisme telah mengubah pola peran perempuan dalam sejumlah aksi terorisme dari peran di belakang layar menjadi peran yang lebih aktif. Untuk menyebut di antaranya, Dian Yulia Novi, misalnya, merupakan contoh keikutsertaan perempuan dalam merencanakan bom bunuh diri di Istana Negara pada tahun 2016 silam.[61] Minhati Madrais, perempuan asal Bekasi yang merupakan istri Omar Maute yang bertindak sebagai pemodal kelompok teror Maute. Madrais juga tersangka yang mengatur logistik dan keuangan.[62] Dita Siska Milenia, perempuan muda yang diduga akan melakukan aksi penusukan terhadap anggota Brimob di Mako Brimob Kelapa Dua, Depok, Jawa Barat.[63] Anindia Afiyantari, Retno Hernayani, Turmini, ketiganya ditahan sejak September 2019 dan resmi didakwa atas tindak pidana mendanai terorisme. Ketiganya ditangkap sejak September 2019 atas tuduhan mendukung kelompok ISIS dan Jamaah Anshorut Daulah (JAD) melalui pendanaan.[64] Dan sepasang suami-istri yang melakukan penyerangan terhadap Menkopolhukam Wiranto, Oktober 2019, dimana dalam penyerangan tersebut sang istri juga menjadi pelaku aktif yang turut serta dalam penyerangan.

Kenapa perempuan tertarik untuk bergabung bahkan turut serta terlibat dalam gerakan kelompok radikal? Dalam buku "Perempuan dan Terorisme" (Taskarina, 2019) menempatkan faktor religius menjadi salah satu faktor utama yang menjadi daya tarik perempuan untuk bergabung. Maka tidak mengherankan jika konstruksi doktrin *arrijalu qowwamuna 'alan-nisa'* membangun doktrin ketidakberdayaan perempuan yang diperkuat oleh narasi agama dan dijadikan dalih supaya perempuan taat sepenuhnya kepada suaminya tanpa

terkecuali. Faktor lain seperti ideologis, politis dan pribadi juga berkontribusi pada ketertarikan perempuan untuk bergabung pada gerakan radikalisme.

Pesantren sebagai institusi pendidikan yang memproduksi ulama perempuan memiliki peran strategis dalam pembangunan resiliensi terhadap radikalisme. Akan tetapi dari data-data yang terkumpul dari proses wawancara dalam riset ini yang melibatkan pengasuh pesantren, pengajar dan juga terutama yang berkaitan dengan isu gender, masih didominasi dengan kultur patriarkis. Sehingga tidak mengherankan jika program ataupun kegiatan pesantren yang berkaitan dengan pembangunan relasi gender yang setara dan saling mendukung, tidak banyak dibahas dalam lingkup pesantren. Dari data kuesioner yang terkumpul terkait ada tidaknya program yang mendiskusikan isu-isu kesetaraan perempuan di pesantren, dari lima kategori pesantren di 8 provinsi sebanyak 47% data responden menyatakan tidak ada.

Peran Perempuan dalam Pembangunan Resiliensi terhadap Radikalisme

Peran pesantren menjadi sangat krusial dalam membangun wacana ideologis yang diajarkan kepada santri-santrinya sebagai aktor potensial penjaga ketahanan sosial pada masyarakat akar rumput. Di sinilah peran strategis pesantren dalam pembangunan resiliensi terhadap radikalisme, karena pesantrenlah yang memiliki otoritas keagamaan dalam membangun pola pikir sosial dan mengenalkan prinsip moderasi Islam. Sehingga diharapkan pesantrenlah yang semestinya memiliki kekayaan literasi yang mengajarkan Islam yang ramah.

Pemberdayaan tokoh agama perempuan, bu nyai, pengasuh pesantren putri untuk menjadi pioner pembangunan resiliensi terhadap radikalisme di pesantren, sebagai upaya kaderisasi terhadap santri perempuan menjadi sangat penting, karena

nanti secara kultural santri-santri ini adalah kader-kader pesantren yang akan terjun di masyarakat. Sehingga tentu saja legitimasi keulamaan perempuan perlu mendapatkan pengakuan tidak hanya secara sepihak oleh kaum perempuan saja, akan tetapi juga meleburnya konsep "ulama" itu tanpa sekat gender.

Membangun legitimasi keulamaan perempuan sangat erat kaitannya dengan terbukanya akses pendidikan (ramah perempuan) bagi pembangunan kapasitas perempuan itu sendiri. Juga diperlukannya dukungan dan dorongan moral maupun material dari lingkungan, terutama lingkungan terdekat untuk menghapus stigma yang umumnya terbangun di masyarakat jika perempuan tidak perlu sekolah tinggi-tinggi. Faktor biologis yang berkaitan dengan reproduksi kerap kali menjadi hambatan bagi perempuan dalam kesempatannya meraih akses pendidikan yang lebih tinggi ditambah pula ketidaksiapan lingkungan atau pasangan untuk berbagi peran karena faktor pembagian kerja yang terbangun secara struktural menempatkan perempuan sebagai penanggung jawab *domestic*.

Tentu saja hal ini memerlukan upaya untuk mendekonstruksi pemahaman kebanyakan "kyai" ulama serta *fuqoha* (juris Islam) yang melarang perempuan menjadi pemimpin berdasarkan firman Allah: "*ar-rijalu qawwamuuna 'alan-nisa*",[65] yang dimaknai secara tekstual bahwa *term* pemimpin itu identik dengan laki-laki. Pemahaman ini juga dikuatkan dengan sebuah hadis shahih: "*lan-yufliha qoumun wallahu amro-hum imro'atan*",[66] tidak akan bahagia kaum yang menyerahkan urusannya (mengangkat penguasa, presiden) seorang wanita.

KH. Said Aqiel Siradj menjelaskan jika ayat 34 surat An-Nisa' yang dijadikan sebagai pijakan utama pengharaman perempuan untuk memimpin, bukanlah dalam bentuk kata perintah, melainkan kalimat *khabariyah* (berita) sehingga

akurasi hukum wajib atau haram memiliki kadar yang kurang efektif. Pun dengan hadis tersebut juga bukan berupa kalimat larangan (*nahiy*) tapi hanya *khabariyah* (berita), karena itu hukum larangan pun tidak memiliki signifikansi yang akurat. Sehingga tidak berlebihan jika Ibn Jarir Al-Thabari menandaskan bahwa pemimpin perempuan bukanlah penghalang dalam hukum Islam. Pendapat ini kemudian juga dikuatkan oleh sebagian ulama Malikiyah dalam memberikan legitimasi *Ratu Syajaratud-Dur* di Mesir (Siradj, 2015).

Dari temuan di atas, interaksi santri-kyai/nyai merupakan salah satu model yang mampu menggambarkan bagaimana dinamika relasi gender di lingkungan pesantren. Bahkan dari data kuantitif sangat jelas bagaimana ketika berbicara tentang gender, praksis pesantren belum cukup akomodatif untuk membangun program integratif yang bertujuan khusus menyasar pada pengembangan kapasitas dan kemampuan perempuan. Jika kita telisik, dari sekian ribu pondok pesantren berapa jumlah perempuan pesantren atau bu nyai yang memiliki kualitas keulamaan sejati? Karena kenyataannya sangat memprihatinkan sebagian besar ibu nyai masih berperan sebagai manajer *catering*, menerima biaya makan santri dan menyiapkan makanan setiap hari, sehingga tidak mengherankan perannya diambil oleh pria.

Dalam wawancara dengan Nyai Hindun Anisah,[67] Pengasuh Pesatren Hasyim Asy'ari Jepara, yang juga salah satu aktifis Ulama Perempuan Indonesia, mengemukakan:

> "Dalam kesempatan upacara 17 Agustus lalu dimana saya sebagai inspektur upacaya, saya selalu begitu juga pada setiap saya *ngajar* "ngaji" (mengajar kitab) ke santri-menegaskan peran pesantren pada perjuangan kemerdekaan Republik Indonesia dan menekankan jika NKRI dan Pancasila sudah *final*, karena dengan adanya Pancasila mengakui adanya keberagaman".

Dalam praktiknya *amar ma'ruf nahi munkar* ala Nyai Hindun juga selalu mencegah santri dan masyarakat supaya tidak terlibat dalam gerakan radikal. Dalam praktiknya di pesantren ini santri kerap dikenalkan dengan komunitas yang berbeda, diajak berdialog sekaligus berdiskusi dengan komunitas yang berbeda baik itu Kristen, Protestan, Katholik, aliran kepercayaan. Bahkan mereka juga diajak mengunjungi dan *live-in* di pesantren ini, sehingga santri tidak hanya punya pemahaman tetapi juga mempraktikkan toleransi.

Dalam isu gender, Nyai Hindun lebih mempraktikkan prinsip kesetaraan ketimbang hanya dalam kerangka teoritis. Misalnya mulai dari peraturan pesantren yang tidak membedakan peraturan untuk santri perempuan maupun laki-laki. Demikian juga akses untuk mengikuti berbagai macam kegiatan tidak dibedakan berdasarkan kelamin. Dalam hal kebijakan pesantren, baik santri laki-laki maupun santri perempuan sama-sama diajak untuk berembuk bersama dan semuanya dilibatkan. Hal yang lebih menarik lainnya adalah bagaimana di Pesantren Hasyim Asy'ari ini kriteria pengajar berdasarkan kompetensi. Guru laki-laki dapat mengajar di kelas perempuan, begitu juga sebaliknya sehingga tidak ada pemisahan akses terhadap guru berdasarkan jenis kelamin.

Tentu saja perempuan di pesantren memiliki peran yang krusial untuk berkontribusi pada pembangunan resiliensi pesantren terhadap radikalisme dan ekstremisme. Pada pesantren salaf, meskipun secara umum dalam prakteknya *gap* tentang wacana kesetaraan gender masih tinggi dalam diskursus pesantren. Tapi kerekatan terhadap *jam'iyyah* besar yang tersambung secara kultural dan geenologis, secara tidak langsung membangun kultur taat pada nyai, sebagai bentuk resiliensi yang dibangun di kultur pesantren salaf. Karenanya "nyai" adalah simbol kultural yang menjadi role model bagi masyarakat umum, khususnya masyarakat di sekitar pesantren. Kerentanan bisa muncul ketika nyai -sebagai role

model- justru berperan dalam melanggengkan relasi patriarki dan pembatasan kesempatan bagi santri perempuan. Praktek yang demikian ini dikhawatirkan dilanggengkan oleh santri menjadi budaya secara turun-temurun, baik santri laki-laki maupun santri perempuan.

Sementara itu pada pesantren modern atau pesantren yang struktur kepemimpinannya telah terbagi-bagi, resiliensi pesantren terbangun dalam konteks pelibatan pengasuh perempuan (ustadzah) dalam proses pengambilan kebijakan. Dengan demikian program integratif yang menyasar pada pemberdayaan perempuan dapat diusulkan dalam bentuk akomodasi kebutuhan santri perempuan. Di sisi lain program pesantren perempuan juga dapat dikembangkan secara mandiri yang bukan merupakan kegiatan yang sifatnya hanya mendompleng kegiatan di pesantren putra. Kerentanan dapat terjadi ketika pucuk pimpinan pesantren masih didominasi laki-laki yang tetap menempatkan perempuan sebagai kelompok yang subordinat. Jika itu terjadi, meskipun pengasuh-pengasuh perempuan dilibatkan dalam proses pengambilan kebijakan, akan tetapi belum tentu dapat diakomodir oleh pimpinan pesantren.

Endnote:

[1] Ditpdpontren.kemenag.go.id, "Pangkalan Data Pondok Pesantren", https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik (diakses 10 Oktober 2019).

[2] Pendis.kemenag.go.id, "Analisis dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah (Madin), Taman Pendidikan Qur'an (TPQ) Tahun Pelajaran 2011-2012", http://www.pendis.kemenag.go.id/file/dokumen/pontrenanalisis.pdf (diakses 10 Oktober 2019).

[3] Islami.co, Fera Rahmatun Nazilah, "*Manba'ul Ma'arif, Pesantren Perempuan Pertama di Pulau Jawa*", https://islami.co/manbaul-maarif-pesantren-perempuan-pertama-di-pulau-jawa/.

[4] Dua kata sering dimaknai secara sama yakni menjelaskan, mengungkapkan sesuatu. Perbedaan antara keduanya, Tafsir berkaitan dengan riwayat atau informasi, *nukilan* atau sumber berita, sementara *Ta'wil* berkaitan dengan pemahaman, isi/substansi berita. Lihat Al Zarkasyi, *al Burhan fi Ulum al Qur'an*, Juz II, hlm. 149-150.

[5] Baca *Jalal al Din al Suyuti, Al Asybah wa al Nadhaair*, (Maktabah Dar Ihya al Kutub al Arabiyah, Indonesia), hlm. 151-153.

[6] Mazhab *Qouli* dengan pendekatan tekstual, sementara Mazhab *Manhaji* yaitu dengan pendekatan metodologis kontekstual. Lihat NU.or.id, KH. Dr. M. A. Sahal Mahfudh, "Fikih Sosial, Upaya Mengembangkan Madzhab Qouli dan Manhaji", https://www.nu.or.id/post/read/7209/fiqh-sosial--upaya-pengembangan-madzhab-qauli-dan-manhaji.

[7] Lies Marcoes, menulis sejumlah hasil penelitian yang dipublikasikan, baik di dalam maupun luar negeri, antara lain: "Women's Grassroots Movement Post Reformasi in Indonesia" dalam buku Women in Indonesia: Gender and Equality and Development (ANU, Canberra, 2002).

[8] Cicik Farha, aktifis gerakan perempuan dan desa, pendiri yayasan Tanoker.

[9] Masdar F. Mas'udi kala menjadi Direktur P3M sangat aktif menyebarkan wacana gender dalam perspektif Islam di pesantren-pesantren, tulisannya yang penting mengenai isu ini berjudul "Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning: Wanita Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual".

[10] Dr. Mansour Fakih banyak terlibat dalam pendidikan dan pelatihan gender untuk aktifis pesantren ataupun kalangan lainnya yang lebih luas. Salah satu bukunya yang sangat popular dan menjadi referensi banyak orang tentang gender dan feminisme yaitu "Analisis Gender dan Transformasi Sosial dan Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam".

[11] K.H. Husein Muhammad dari tahun 2001 mendirikan sejumlah lembaga swadaya masyarakat untuk isu-isu hak-hak perempuan, kyai yang menjadi Komisioner Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, diantara karyanya antara lain "Fikih Perempun Refleki Kyai atas Agama dan Gender".

[12] Radarcirebon.com, "Ini 3 Rekomendasi Hasil Kongres Ulama Perempuan", https://www.radarcirebon.com/ini-3-rekomendasi-hasil-kongres-ulama-perempuan-indonesia.html, (diakses 22 Oktober 2019). Lihat juga Nu.or.id, "Ulama Perempuan Diperhitungkan dalam Sejarah", https://www.nu.or.id/post/read/77401/ulama-perempuan-indonesia-diperhitungkan-dalam-sejarah, (diakses 22 Oktober 2019).

[13] Khazanah.republika.co.id, "Ulama Perempuan se-Jawa siap Jaga Kedaulatan", https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/03/30/p6dscj366-ulama-perempuan-sejawa-siap-jaga-kedaulatan, (diakses 22 Oktober2019).

[14] Ada beberapa ulama yang menganggap hadits ini sanadnya lemah, seperti Imam Ahmad. Lihat *Al Muntakhob Min-al-'ilali lil-Hilal*, hlm. 129-128. Mayoritas ulama berpendapat memperbolehkan hadits dhaif untuk hal-hal yang berkaitan dengan *fadhailul amal*.

[15] Dalam pengamatan dan interaksi penulis (Kamilia Hamidah, red) dengan kultur pesantren, ada satu kasus bagaimana pola penyesuaian yang dilakukan 'nyai' dalam proses gradual sebagai pendamping kyai. Dalam satu pesantren seorang putra kyai dinikahkan dengan seorang perempuan putri kyai yang masih berusia sangat muda, seiring berjalannya waktu pesantren berdiri dan santri semakin bertambah, 'nyai' muda ini telah melakukan penyesuaian sebagai diri dan menjadi *hafidhah* langsung dari *sanad* abah mertuanya.

[16] Wawancara Nyai Lilis, Pengasuh Pesantren Darunnajah 9, Tangerang Selatan, 31 Agustus 2019.

[17] Wawancara Ustadz Farid, Guru Junior Pesantren Darunnajah 9, Tangerang Selatan, 31 Agustus 2019.

[18] Wawancara Fakhrusi Syakirin, Santri Senior Pesantren Darul Qolam, Tangerang, 18 Agustus 2019.

[19] Wawancara Ustadzah Iis Aisyah, Pengurus Pesantren Darul Arqom, Tangerang, 19 Agustus 2019.

[20] Wawancara Nor Najmiati, Siswa/Ketua IPM (OSIS) Pesantren Al Furqon, Banjarmasin, 22 Juli 2019.

[21] Wawancara AZ, Ustadzah Pesantren Al Ihsan, Banjarmasin, 13 Agustus 2019.

[22] Wawancara K.H. Makin Shoumuri, Pengasuh Pesantren Roudhotut Tholibin, Rembang, 5 Agustus 2019.

[23] Wawancara K.H. Nursyahid Ramli, Pimpinan Pesantren Al Falah, Banjarbaru, 15 Agustus 2019.

[24] Wawancara K.H. Mushaddiq, Pimpinan Pesantren Hidayatullah Banjarbaru, 6 Agustus 2019.

[25] 'Posonan' adalah istilah yang identik dengan kegiatan pesantren kilat yang diadakan di pesantren salaf tradisional pada bulan Ramadhan. Biasanya posonan ini diisi dengan berbagai kegiatan, dari kajian kitab kuning dan lain sebagainya, tergantung pesantren penyelenggara.

[26] Wawancara Nyai Hj. Maftuhah Minan, Pimpinan Pesantren Tahfidz Nurul Qur'an, Pati, 28 Juli 2019.

[27] Wawancara Ustadzah Hanifah, Pengasuh Putri di Pesantren Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.

[28] Wawancara K.H. Makin Shoumuri, Pengasuh Pesantren Raoudhotut Tholibin, Rembang, 5 Agustus 2019.

[29] Wawancara Ustadzah Rahmah, Guru di Pesantren Ummi Sullaim, Banjarbaru,

30 November 2019.

[30] Wawancara Ustadz Meilana Dharmaputra, PImpinan Pesantren Bakkah, Banjarbaru, 12 November 2019.

[31] Wawancara Ustadz Ayman Abdillah, Pimpinan Pesantren Bakkah, Martapura, 28 Agustus 2019.

[32] Wawancara K.H. Makin Shoumuri, Pengasuh Pesantren Raoudhotut Tholibin, Rembang, 5 Agustus 2019.

[33] Wawancara Drs. Samir Abdullah, Pengurus Yayasan Pesantren Imam Syafie Asy-Syafi'iyah, Aceh Besar, 24 Juli 2019.

[34] Wawancara Ustadzah Ella H, Pengasuh Pesantren At-Thahiriyah, Serang, 3 Agustus 2019.

[35] Wawancara Ustadzah Risti Aghisti, Pengurus Pesantren An-Nidhomiyah, Pandeglang, 2 Agustus 2019.

[36] Wawancara Ustadzah Adlro' Hanimah, Pembantu Pengasuh Pondok Tahfidz Nurul Qur'an, Pati, 28 Juli 2019.

[37] Wawancara Ustadz Muhammad, Pengurus Organisasi Santri Pesantren Islahudy, Lombok Barat, 24 Agustus 2019.

[38] Wawancara Sri Rahmah, Santriwati Pesantren Darul Hijrah, usia 15 tahun, 15 Agustus 2019.

[39] Wawancara Nur Najmi, Santriwati Pesantren Al Ihsan, usia 16 tahun, 20 Agustus 2019.

[40] Wawancara Rina, Santriwati Pesantren Ummu Sullaim, Banjarbaru, usia 15 tahun, 16 November 2017.

[41] Wawancara Mahmudah, 15 Tahun, Santriwati Pesantren Ummi Sullaim, Banjarbaru, 16 November 2017.

[42] Wawancara Ustadzah Sukmawati, Pengasuhan Santriwati Pesantren Darul Arqom, Kendal, 15 Agustus 2019.

[43] Wawancara Ustadzah Ela H., Pengasuh Pesantren At-Thahiriyah, Serang, 3 Agustus 2019.

[44] Wawancara Ustadz Abdu Nasir, Guru Senior Pesantren At-Thahiriyah, Serang, 3 Agustus 2019.

[45] Kamus Bahasa Arab Al Munawir, hlm. 368.

[46] Kamus Besar Bahasa Indonesia, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/cadar.

[47] Wolipop.detik.com, "Mengenal Niqab Squad Komunitas Para Wanita Bercadar di Indonesia", https://wolipop.detik.com/hijab-update/d-3574754/mengenal-niqab-squad-komunitas-para-wanita-bercadar-di-indonesia. (diakses 27 Oktober 2019).

[48] Misalnya di pesantren puteri yang berafiliasi salafi Pesantren Imam Bukhori di Solo, dan Pesantren Ummi Sullaim di Banjarbaru, Kalimantan Selatan.

Sementara Pesantren Al-Ihsan, Banjarmasin, yang berafiliasi Jamaah Tabliqh dimana hampir semua kegiatan pesantren tersebut fokus pada Tahfidzul Qur'an.

[49] Wawancara Ustdadz Tamjidnoor, Pimpinan Pesantren Al-Ihsan, Banjarmasin, 20 Agustus 2019.

[50] Wawancara Khadijah, Santriwati Pesantren Al-Ihsan, Banjarmasin, 16 Agustus 2019.

[51] Wawancara Ustdadz Tamjidnoor, Pimpinan Pesantren Al-Ihsan, Banjarmasin, 20 Agustus 2019.

[52] Wawancara Khadijah, Sarifah Mila dan Lu'lu' Az-Zahra, Santriwati Pesantren Al-Ihsan, Banjarmasin, 15 Agustus 2019.

[53] Wawancara Ustadzah Aulia Aziza, Guru Pesantren Al-Ihasan, Banjarmasin, 13 Agustus 2019.

[54] Wawancara Abdullah Husein, Pimpinan Pesantren Darul Hijrah, Banjarbaru, 15 Agsutus 2019.

[55] Wawancara Andi Aras, Pimpinan Pesantren Ummul Mukminin, Makassar, 13 Agustus 2019.

[56] Wawancara Ustadzah Hanifatur Rosyidah, Guru Pengasuhan di Pesatren Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.

[57] Wawancara Ustadzah Aulia Aziz, Guru Pesantren Al-Ihsan Puteri, Banjarmasin, 13 Agustus 2019.

[58] Wawancara KH. Muhran Juhri, Pimpinan Pesantren Al-Furqon, Banjarmasin, 22 Juli 2019.

[59] Wawancara Nursyahid Ramli, Pengurus Yayasan Pesantren Al-Falah, Banjarbaru, 5 Agustus 2019.

[60] USAID/Indonesia, "Gender Analysis of Countering Violent Extremism", Indonesia Monitoring & Evaluation Support Project, 2017, hlm. 5.

[61] Time.com, "ISIS Unveiled: The Story Behind Indonesia's First Female Suicide Bomber", https://time.com/4689714/indonesia-isis-terrorism-jihad-extremism-dian-yulia-novi-fpi/.

[62] Tirto.id, "Ujung Nasib Minhati Madrais, Perempuan Bekasi Istri Panglima Maute", https://tirto.id/ujung-nasib-minhati-madrais-perempuan-bekasi-istri-panglima-maute-czM7.

[63] Antaranews.com, "Ponpes Darul Arqom: Dita Siska Berwatak Keras", https://www.antaranews.com/berita/709890/ponpes-darul-arqom-dita-siska-berwatak-keras.

[64] News.detik.com, "3 PRT Indonesia di Singapura Didakwa Mendanai Terorisme", https://news.detik.com/internasional/d-4757425/3-prt-indonesia-di-singapura-didakwa-mendanai-terorisme?single=1.

[65] Al-Quran Surat Al-Nisa [4]: 34.

[66] HR. Bukhari.

[67] Wawancara Ny. Hj. Hindun Anisah, Pengasuh Pesantren Hasyim Asy'ari, Bangsri, Jepara, 15 Septemberr 2019.

BAB 6
KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

A. Modal Sosial dan Ketahanan Pesantren

Pesantren mendefinisikan ketahanan terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan berdasarkan kesadarannya tentang hakikat bahaya gerakan dan ideologi tersebut. Pesantren dari berbagai kategori, Tradisional, Modernis, dan Salafi Puris (non-Jihadi), sepakat bahwa radikalisme dan ekstremisme kekerasan harus ditolak manakala terwujud dalam aksi-aksi yang jelas-jelas membahayakan keselamatan, keamanaan, dan ketenangan hidup bersama. Mereka tidak ragu mengingatkan para santrinya untuk menjauhi aksi-aksi bom bunuh diri, pengrusakan fasilitas umum, dan aksi-aksi terorisme lainnya. Namun, tidak semua pengasuh pesantren memandang gerakan yang mengusung ideologi khilafah, seperti HTI, berbahaya. Pesantren Tradisional dan Salafi Puris umumnya menunjukkan sikap yang tegas menolak HTI. Sementara pesantren modernis bervariasi dalam menyikapi HTI, sebagian ada yang menolak dan sebagian lagi bersikap biasa saja. Alasan penolakan karena ideologi, tapi sebagian lagi karena perilaku para aktivis HTI. Sementara pesantren tradisional umumnya menolak HTI karena alasan ideologis, beberapa yang lain karena alasan teologis. Dayah di Aceh, misalnya, menolak HTI semata-mata karena pemahaman

keagamaannya tidak sesuai dengan Teologi Aswaja (Ahlussunnah wal Jama'ah). Berbeda dengan pesantren tradisional, Pesantren Salafi Puris yang fokus pada pemurnian Islam dan a-politik menolak HTI bukan karena tidak setuju khilafah, melainkan karena tidak menerima cara-cara HTI memperjuangkan khilafah. Di mata mereka, cara-cara HTI tersebut bertentangan dengan ijma' Sahabat Nabi yang melarang demonstrasi dan aksi-aksi yang dapat menggiring kepada pemberontakan terhadap pemerintahan yang sah (*Bughat*).

Selain itu, resiliensi pesantren terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan juga ditentukan oleh kepercayaan mereka pada modal sosial (*social capital*) yang dimilikinya. Modal sosial pesantren merupakan seperangkat nilai dan norma yang dipercaya, diyakini, dan dipraktikkan warga pesantren sehari-hari. Modal sosial ini pada dasarnya diberdayagunakan karena kebutuhan pesantren untuk mempertahankan eksitensinya. Dengan modal sosial tersebut komunitas pesantren mampu bertahan dan bahkan berkembang di tengah pergulatannya menghadapi berbagai goncangan yang terjadi di lingkungan sosial, politik dan keagamaan, goncangan mana dipersepsikan sebagai ancaman terhadap eskistensi pesantren. Modal sosial pertama-tama berfungsi untuk merawat rasa memiliki dan keterpautan warga komunitas dengan pesantrennya (*social bonding*). Modal sosial yang sama juga digunakan untuk mendefinisikan hubungan komunitas pesantren dengan komunitas lain yang berbeda (*social bridging*). Akhirnya, dengan modal sosial yang sama pesantren menjalankan hubungannya dengan struktur pemerintah (*social linking*). Modal *social bonding* yang kuat dapat mencegah komunitas pesantren tertarik oleh tawaran identitas ideologi radikal. Dengan modal jembatan sosial, komunitas pesantren dapat menghilangkan fakto resiko kebencian terhadap identitas yang berbeda. Sedangkan modal *social linking*, pesantren dapat mengatasi isu-isu ketidakadilan

terhadap umat Islam yang biasa digunakan oleh kelompok radikal dalam narasi ekstremisnya. Semakin efektif modal sosial diberdayagunakan, semakin kuat resiliensi pesantren menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan.

Modal sosial ini diperoleh masing-masing pesantren melalui proses panjang pengalaman dan praktik-praktik yang dijalankan sepanjang waktu. Ia menjelma ke dalam identitas pesantren yang sumber pembentukannya dipengaruhi oleh penerimaan, penyerapan, dan keterikatan pesantren dengan pandangan teologi dan sosial-keagamaan yang berkembang di luar dirinya. Meskipun sama-sama mengikuti Teologi Sunni, pesantren-pesantren yang diteliti memiliki modal sosial yang khas sesuai dengan kekhasan tipologinya, walaupun selalu ada kemungkinan irisan antara satu dengan yang lain. Studi ini menemukan modal sosial pesantren Tradisional yang menonjol adalah eksistensi kiyai dan Kitab Kuning. Modal sosial kyai dan Kitab Kuning saling terkait karena eksistensi kiyai ditentukan oleh penguasaannya terhadap Kitab Kuning, sedangkan fungsi Kitab Kuning ditentukan oleh kehandalan kyai meng-kontestuliasasikan tafsir atasnya sesuai dengan perubahan dan perkembangan zaman. Kitab Kuning bagi pesantren Tradisional memiliki makna teologis tersendiri, bukan sekadar statusnya yang klasik, melainkan karena Kitab Kuning memuat pilar-pilar Aswaja: Fiqih Syafi'iyyah, Teologi Asy'ariyah, dan Tasawuf Al-Ghazali. Kemampuan pesantren Tradisional mempertahankan dan mengembangkan modal sosialnya tidak hanya berarti bagi warga pesantren tapi juga bagi resiliensi komunitas Muslim di sekitar pesantren karena kiyai tidak hanya diandalkan oleh pesantren tapi juga menjadi teladan bagi masyarakat sekitarnya.

Berbeda dengan pesantren Tradisional, modal sosial pesantren Gontor dan afiliasinya bersumber dari "Panca Jiwa", yaitu nilai-nilai keikhlasan, kesederhanaan, *ukhuwwah Islamiyyah*, kemandirian, dan kebebasan. Panca Jiwa ini diyakini oleh para

pendiri pesantren Gontor sebagai kristalisasi nilai-nilai pondok pada umumnya. Dengan Panca Jiwa ini komunitas pesantren Gontor, sejak kyai, guru-guru, hingga para santri, menjalankan keseluruhan program pendidikan dan pengajaran, kaderisasi guru, wakaf, dan kesejahteraan komunitas pesantren. Panca Jiwa sebagai identitas pesantren tidak hanya dimiliki oleh Pesantren Gontor Pusat di Ponorogo, tapi juga dipercaya oleh ratusan pondok alumni yang berafiliasi ke sistem Gontor. Berbeda dengan pesantren Tradisional, Pesantren Gontor tidak menekankan modal sosialnya pada aspek teologis dan mazhab fikih, tapi pada nilai-nilai filosofis Islam dalam menjalani kehidupan sosial kemasyarakatan. Dengan nilai kebebasan pesantren Gontor menanamkan sikap non-sektarian kepada komunitasnya (Gontor Berdiri di Atas dan untuk Semua Golongan). Namun dengan nilai yang sama mereka dibebaskan untuk berkiprah dalam berbagai organisasi kemasyarakatan dengan tetap menjaga nilai persaudaraan sesama Muslim. Adanya alumni Gontor yang terlibat dalam gerakan radikal seperti yang diwakili dalam sosok Abu Bakar Ba'asyir dianggap sebagai suatu deviasi dari nilai-nilai Panca Jiwa. Namun apapun itu, ketahanan pondok Gontor dan para alumninya terhadap radikalisme dan esktremisme kekerasan akan sangat ditentukan oleh tingkat kesadaran dan konsistensinya menjalankan nilai-nilai dalam Panca Jiwa.

Pesantren-pesantren modernis seperti Muhammadiyah dan Persis, mengandalkan nilai-nilai ke-Muhammadiyah-an dan ke-Persis-an sebagai modal sosialnya dalam menyikapi radikalisme dan esktremisme kekerasan. Kuatnya modal sosial ini akan ditentukan oleh kemauan dan kemampuan masing-masing pesantren untuk membangun kerekatannya dengan identitas Ormas Induk masing-masing. Strategi ini telah dijalankan oleh Pesantren Muhammadiyah yang telah lama berdiri, seperti Darul Arqam Garut. Namun, strategi yang sama perlu semakin diperkuat di beberapa pesantren Muhammadiyah yang baru berdiri. Konsep kenegaraan

Muhammadiyah hasil Muktamar Makassar Tahun 2015 bahwa NKRI adalah "*Darul Ahdi wa as-Syahadah*" (negara atas dasar kesepakatan dan pengakuan yang mengikat) diterima dengan baik di kalangan pengasuh pesantren. PP Muhammadiyah perlu mengembangkan formulasi kebangsaan tersebut dan mendorongnya menjadi narasi penting dalam penanaman nilai-nilai ke-Muhammadiyah-an di kalangan para guru dan pengurus Pesantren Muhammadiyah. Sementara itu, pesantren-pesantren Persis bersama dengan Ormas Persis dituntut untuk merevitalisasi ikatan identitas ke-Persis-an di tengah arus utama nilai-nilai kebangsaan dan kenegaraan yang makin mengokohkan Pancasila, UUD Tahun 1945, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai pilar-pilar utamanya. Tradisi diskusi dan debat yang menonjol dalam pedagogi di pesantren Persis perlu direvitalisasi dan diperkaya dengan memanfaatkan sumber-sumber yang tersedia dalam sejarah dan pengalaman kebangsaan dan kenegaraan Indonesia tanpa menghilangkan kekhasan corak keagamaan Persis itu sendiri.

Berbeda dengan pesantren Tradisional, Pesantren Gontor dan Pesantren Modernis Muhammadiyah dan Persis, pesantren-pesantren Salafi Puris mengandalkan modal sosial berupa doktrin haramnya memberontak pada pemerintahan yang sah (*Bughat*). Doktrin ini pula yang membedakan Salafi *Puris* dengan Salafi *Haraki* (politis), dan Salafi *Jihadi*. Warga pesantren Salafi Puris cukup percaya dengan keampuhan doktrin tersebut dalam mencegah radikalisme dan esktremisme kekerasan. Namun, modal sosial ini pada dasarnya kurang memadai karena tidak didukung dengan komitmen pada nilai-nilai kewarganegaraan Indonesia. Penolakan tehadap sistem demokrasi di kalangan Pesantren Salafi *Puris* dapat menggerus modal sosial tersebut. Pasalnya, tidak ada jaminan para santri kelak tidak akan melanggar doktrin ketaatan pada pemerintah yang sah manakala muncul dorongan yang kuat untuk menggantikan sistem demokrasi dengan sistem politik yang lebih Islami. Karena itu, diperlukan

kemauan di kalangan komunitas pesantren Salafi *Puris* untuk berdialog dan membuka wawasan mengenai kompatibilitas antara Islam dan demokrasi sehingga paradoks pemahaman relasi agama dan politik dapat diatasi secara lebih permanen.

Sementara itu, Pesantren Salafi *Tanzimi* di bawah naungan Ormas Wahdah Islamiyah (WI), Makassar, memiliki ciri yang lebih dekat dengan corak Muhammadiyah daripada dengan kebanyakan Salafi *Puris* yang menolak organisasi. WI dan Muhammadiyah meski beririsan dalam sejarah, dari segi keterikatan dengan doktrin Sunnah mereka berbeda. Komunitas WI lebih kental loyalitasnya pada Sunnah (para santriwati di Pesantren WI mengenakan cadar) ketimbang kebanyakan warga Muhammadiyah. Namun demikian WI memiliki modal sosial yang lebih baik daripada pesantren Salafi Puris lainnya. Disamping dapat menerima sistem demokrasi, WI juga berusaha terhubung dengan Ormas-ormas Islam yang telah ada, NU dan Muhammadiyah, suatu sikap *social bridging* yang kurang ditunjukkan oleh kebanyakan Salafi Puris. Ormas WI juga dikenal memiliki hubungan baik dengan pemerintah, dibuktikan antara lain dengan penyelenggaraan sosialisasi 4 Pilar Kebangsaan dan Kenegaraan di pesantren yang melibatkan pemerintah dan anggota DPR. Namun demikian, selama ini diperoleh kesan di sebagian kalangan bahwa tujuan WI membangun relasi dengan ormas Islam dan pemerintah lebih bersifat taktis agar dakwah puritanisasi Islam di level masyarakat dan negara dapat berlangsung mulus tanpa gangguan. Sementara penerapan strategi adaptasi mengindikasikan adanya kompetensi, ketahanan yang kokoh terhadap radikalisme dan ektremisme kekerasan membutuhkan lebih dari sekadar kemampuan beradaptasi. Ketahanan yang langgeng mensyaratkan kesadaran, kesediaan, dan komitmen komunitas pesantren untuk hidup berdampingan dengan semua anak bangsa berlatar apapun identitasnya atas dasar prinsip kepercayaan, timbal-balik, kesetaraan, dan maslahat bersama.

Satu-satunya pesantren Salafi *Haraki* yang diteliti, yaitu Pesantren As-Salam, Bima. Disebut Salafi Haraki karena komunitas pesantren ini kental dengan teologi puritanis *ala* Salafi pada umumnya. Namun berbeda dengan Salafi *Puris*, Salafi *Haraki* tidak mentabukan politik dan organisasi yang bergerak untuk tujuan politik. Pesantren As-Salam Bima sendiri menginduk ke Jamaah Anshar Syari'ah (JAS) sebuah gerakan Islamis yang menolak *bai'at* ke ISIS, namun berusaha untuk menperjuagkan penerapan Syari'ah melalui mekanisme politik yang formal. Dari segi modal sosial, pesantren ini memiliki sumber pelindung (*protective factors*) yang paling sedikit dibandingkan semua jenis pesantren. Hal tersebut tercermin dari masih kentalnya nuansa ideologi Islamis dalam wacana politik-keagamaan para pengasuh dan guru-gurunya. Fakta bahwa sebagian eksponen pesantren ini baru saja memutuskan hubungan dengan gerakan esktremis ISIS menunjukkan resiko kerentanan belum sepenuhnya pudar. Namun, adanya komitmen pemisahan diri dari kelompok jihadi (JAT dan JAD) mengindikasikan setitik harapan untuk memulai pembangunan resiliensi yang lebih kokoh di masa depan. Ketahanan pesantren selanjutnya akan banyak ditentukan oleh keberhasilan pemerintah merangkul komunitas pesantren dan menghadirkan kepercayaan timbal-balik antara para pengurus pesantren dengan pemerintah. Pemerintah dapat memulai pendekatan s*ocial linking* dengan menjajaki kemungkinan keikutsertaan Pesantren As-Salam dalam skema Pendidikan keislaman yang dikembangkan oleh Kemenag RI. Selain itu, pmerintah perlu memfasilitasi komunitas Pesantren As-Salam Bima untuk terus mendialogkan aspirasi politiknya dengan ormas-ormas Islam yang ada dan juga dengan *stakeholder* lainnya dalam suasana yang terbuka dan saling menghargai.

Modal Social Bridging Pesantren

Seperti dikemukakan sebelumnya, modal sosial pesantren dari berbagai tipologi disamping berfungsi membangun identitas

internal, juga digunakan untuk mendefinisikan hubungan dengan komunitas dari identitas yang berbeda, terutama dengan non-Muslim. Studi ini menemukan bahwa pesantren-pesantren umumnya memandang hubungan dengan non-Muslim dalam kerangka toleransi berdampingan (*coexistent tolerance*) (Rawls, 1987 dan Fletcher, 1996). Relasi koeksistensi dalam kaca mata pesantren dibatasi oleh beberapa syarat: tidak mencapuradukkan *aqidah* dengan muamalah sosial, tidak saling mengganggu, Muslim harus menjaga makanan, dan Muslimah harus menjaga pakaian (aurat). Karena keterbatasan ruang perjumpaan dengan non-Muslim, komunitas pesantren jarang membangun *social bridging* melalui perjumpaan yang sengaja diprogramkan. Perjumpaan dengan non-Muslim tidak dilarang, tapi juga tidak sengaja didorong kecuali di beberapa pesantren. Misalnya Pesantren Darul Arqam, Garut, yang memberikan kesempatan santri berkunjung ke gereja sebagai bagian dari studi lapangan dalam pelajaran Sosiologi. Atau Pesantren Tradsional Raudatut Thalibin, Rembang, yang terbiasa membangun interaksi yang intens dengan tetangganya yang non-Muslim, dengan saling berkunjung dan menunjukkan hubungan saling percaya dan timbal balik.

Meskipun kurang menekankan perjumpaan fisik, pesantren-pesantren umumnya memberikan wawasan toleransi kepada santrinya melalui pengajaran di kelas. Hampir semua pesantren, termasuk pesantren Salafi *Puris* dan *Tanzimi*, mengandalkan kurikulum pemerintah, baik melalui PKn, Sosiologi, maupun Pendidikan Agama Islam (PAI), untuk memperkenalkan konsep kebhinnekaan kepada para santrinya. Sejauhmana penerapan kurikulum pemerintah ini efektif mesti dikaji lebih dalam. Namun studi ini menemukan beberapa pesantren ada yang memang secara sadar menjadikan kurikulum PKn sebagai cara kontra narasi radikal (Pondok Modern Tazakka, Batang; Pesantren Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalsel). Namun di beberapa yang lain

kurikulum tersebut dipandang sekadar sebagai syarat formal untuk memeroleh pengakuan dari pemerintah (Pesantren Persis Bangil). Indikasinya adalah dalam mata pelajaran PKn tidak disediakan guru khusus, tapi cukup disediakan diktat untuk dibaca. Beberapa pesantren menambah modal *social bridging* dengan kurikulum yang khas. Pondok Gontor di antara yang menampilkan kekhasan dalam hal pengenalan wawasan keagamaan komparatif. Dilandasi motto berwawasan luas, Pesantren Gontor memperkenalkan para santri kepada keragaman internal Islam dan keragaman agama-agama. Yang pertama diperkenalkan melalui pengajaran Kitab *Bidayatul Mujtahid* karya pemikir besar Mazhab Maliki, Ibnu Rusyd. Yang kedua melalui pengajaran Kitab *al-Adyan* (agama-agama) karya tokoh pendidik Indonesia, Ustadz Mahmud Yunus.

Berbeda dengan sikap terhadap non-Muslim yang relatif toleran, pesantren umumnya bersikap negatif terhadap minoritas Islam, utamanya Syi'ah dan Ahmadiyah. Hampir jarang ditemukan pesantren yang berinisiatif melakukan dialog tentang Syi'ah dan Ahmadiyah dalam suatu suasana yang obyektif. Umumnya cenderung berangkat dari prasangka negatif. Bahkan pesantren Gontor sekalipun yang mengedepankan nilai-nilai ukhuwwah Islamiyyah dan kebebasan tidak menunjukkan sikap yang positif. Apalagi di pesantren Salafi, sikap terhadap Syi'ah dan Ahmadiyah lebih-lebih negatif. Mereka cenderung memantapkan ketidak-percayaan kepada keduanya melalui indoktrinasi kesesatan Syi'ah dan Ahmadiyah.

Tantangan bagi semua pesantren dalam membangun *social bridging* adalah menciptakan keseimbangan antara memperkuat identitas internal pesantren dengan membangun jembatan sosial yang didasari dengan yang berbeda atas dasar kepercayaan timbal balik. Strategi ini tidak mudah diterapkan manakala berhubungan dengan Syi'ah dan Ahmadiyah karena prasangka kebenciaan terhadap keduanya terlanjur melekat.

Selain itu, pembangunan dialog dan hubungan yang harmonis ditakutkan dapat memperlemah *social bonding* di kalangan yang mayoritas.

B. Pesantren dan Strategi Pembangunan Resiliensi

Pembangunan resiliensi di pesantren bertujuan untuk memperkuat kapasitas komunitas pesantren dalam mencegah dan menghadapi radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Dalam konteks modal sosial, pembangunan resiliensi tidak dapat dipisahkan dengan bagaimana pesantren memelihara modal sosial dan kapasitasnya selama ini dan bahkan memperkuatnya. Serta bagaimana modal sosial itu diberdayagunakan untuk menghilangkan faktor-faktor resiko kerentanan. Studi ini menunjukkan bahwa semua pesantren, dengan variasi yang berbeda-beda, tidak steril dari faktor resiko yang memungkinkan kerentanan terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan.

Faktor resiko pertama adalah kontak dengan aktor atau jaringan radikal baik secara langsung maupun lewat media sosial. Pesantren tradisional mengalami resiko umumnya kontak melalui guru mata pelajaran di sekolah, dan melalui alumni yang telah terlebih dahulu bergabung dengan organisasi radikal semisal HTI. Pesantren Muhammadiyah yang baru berdiri mengalami resiko kontak (Darul Arqam, Serang, Banten dan Darul Arqam, Kendal, Jateng) melalui guru-guru dari eks NII. Hal ini dimungkinkan karena terbatasnya tenaga guru yang berasal dari latar Muhamamadiyah yang bersedia mengabdi di Pesantren. Pesantren Gontor tidak mengalami resiko kontak karena sistem pendidikan Kulliyatul Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI) mensyaratkan pengajar harus alumni Gontor.

Faktor resiko kedua adalah terbukanya para santri dan guru-guru untuk menggunakan internet dan medsos sehingga berpotensi terekspos dengan narasi ekstremis dan propagada

kebencian. Hampir semua santri berpotensi mengalami resiko membaca ideologi radikal karena luasnya akses terhadap media digital. Narasi ekstremis yang umum diterima adalah ajakan berjihad untuk membela umat Islam yang dizolimi di Palestina, Suriah, dan di wilayah lainnya. Propaganda yang lain adalah ajakan mendukung *khilafah ala minhaj an-nubuwwah*. Narasi yang tidak kalah kuatnya adalah prasangka kebencian terhadap minoritas Syi'ah dan Ahmadiyah. Beberapa santri (Pesantren Hidayatullah, Kalimantan Selatan) mengaku setelah membaca kampanye jihadis punya keinginan yang kuat untuk berjihad di Palestina agar bisa mati syahid. Seorang guru muda (al-Ihsan, Kalimantan Selatan) yang sering membaca kampanye khilafah malah menyatakan lebih memilih sistem khilafah daripada demokrasi. Faktor resiko ketiga yang juga dapat menghadirkan kerentanan adalah kuatnya pedagogi indoktrinatif dalam mengajarkan agama. Pesantren-pesantren Salafi Puris memiliki resiko yang besar dalam hal ini mereka menekankan hafalan daripada diskusi.

Studi ini menunjukkan terdapat 4 strategi pesantren dalam menjalankan pembangunan ketahanan (*building resilience*): 1) Mencegah kontak warga pesantren dengan gerakan dan paham radikal; 2) Mendelegitimasi ideologi radikal; 3) Menghilangkan prasangka kebencian kepada identitas yang berbeda; dan 4) Mengatasi isu ketidakadilan terhadap umat Islam. Masing-masing pesantren berusaha menjalankan 4 strategi pembangunan resiliensi dengan mengandalkan modal sosial masing-masing.

Pesantren Tradisional menjalankan strategi pembangunan resiliensi baik mencegah kontak dengan radikal, delegitimasi ideologi radikal, dan menghilangkan prasangka kebencian, lewat penguatan peran kyai dan kontekstualisasi tafsir atas Kitab Kuning. Mereka akan menggali dalil-dalil Kitab Kuning yang dapat menjustifikasi penolakan terhadap penafsiran kaum radikal atas al-Qur'an dan Hadis. Salah satu contoh

kontekstualisasi Kitab Kuning adalah menafsirkan kembali konsep khilafah. Kyai tidak mengatakan khilafah buruk pada dirinya, tapi sistem khilafah tidak bisa diterapkan di Indonesia karena kalau dipaksakan maka akan beresiko melanggar prinsip lain, yaitu larangan mengubah kesepakatan. NKRI adalah betuk negara yang telah final, bentuk negara ini merupakan hasil kesepakan pendiri bangsa dan para ulama. Mengubahnya akan membawa kepada kerusakan bukan kebaikan. Tantangan bagi pesantren tradisional untuk pembangunan resiliensi dalam jangka panjang terletak pada kaderisasi kyai yang mumpuni secara keilmuan agama. Proses kaderisasi yang selama ini berjalan di pesantren tradisional dilakukan sendiri oleh kyai dengan mengkader putra-putrinya agar dapat menjadi penerus kepemimpinan pesantren. Proses kaderisasi kyai akan menemui kendala pada pesantren Tradisional yang putra-putrinya tidak berminat untuk melanjutkan tugas kepemimpinan pesantren.

Pesantren Modern Gontor cenderung bersikap normal dalam artian tidak melakukan upaya yang khusus, apakah kontekstualisasi, peningkatan peran lembaga tertentu, atau melakukan modifikasi kurikulum. Pasalnya Pondok Gontor meyakini modal sosial yang ada telah cukup memadai untuk bertahan dari radikalisme dan esktremisme kekerasan. Pembangunan resiliensi untuk menghindari kontak dengan radikalisme tidak dilakukan secara khusus. Meksipun demikian, di beberapa pesantren Gontor terdapat usaha untuk melakukan narasi alternatif, yaitu mengedepankan narasi damai tanpa secara langsung mengkontra narasi esktremis. Contohnya, menekankan keragaman makna jihad. Jihad bukan semata-mata perang, belajar juga adalah jihad. Pengasuh Pondok Gontor tampaknya percaya bahwa pembangunan resiliensi inheren dalam upaya Pesantren menjaga mutu program pendidikan dan pengajarannya merupakan satu dari lima program jangka panjang di Pondok Gontor (Panca Jangka).

Pesantren Muhammadiyah dan Persis juga tidak melakukan program yang transformatif kecuali ikut mendukung program pemerintah dalam sosialiasi kontra radikalisme atau penguatan nilai kebangsaan. Sebagian pesantren Salafi *Puris* tidak melakukan perubahan apapun kecuali memaksimalkan satu-satunya faktor pelindung yang sudah ada, berupa doktrin anti *bughat* untuk mendelegitimasi ideologi radikal. Sebagian yang lain, seperti Pesantren WI beradaptasi dengan cara mengadopsi program yang ditawarkan pemerintah dengan konsekuensi mengompromikan sebagian identitas kesalafian mereka.

Untuk mencegah para santri kontak dengan ideologi radikal melalui bacaan, media digital dan medsos, sebagian pesantren menerapkan kontrol atas bacaan dan media digital. Di beberapa pesantren penggunaan internet tidak dibatasi tetapi penggunaan HP dibatasi di kalangan santri dan guru-guru muda. Kontrol atas bacaan juga dilakukan terhadap santri. Di pesantren Salagi Puris para santri dilarang membaca kitab-kitab yang ditulis oleh Abu Bakar Ba'asyir dan buku-buku yang ditulis oleh para aktivis Salafi Jihadi, terutama karya para Ulama ISIS.

Urgensi Pembinaan Berpikir Kritis di Pesantren

Kecuali di pesantren Salafi Puris yang lebih menekankan hafalan, pesantren-pesantren Modernis dan Tradisional umumnya mengadakan kegiatan-kegiatan diskusi dan debat untuk melatih santri berpikir kritis. Namun tujuan diskusi dan debat bukan untuk membiasakan para santri dengan keragaman pandangan dan kompleksitas sebuah masalah, melainkan untuk melatih mereka berargumen bedasarkan dalil. Diskusi dan debat tidak diarahkan agar santri berani menghadapi isu-isu kontreoversial secara kritis. Sebaliknya latihan diskusi lebih diorientasikan untuk menyelesaikan kasus-kasus Fiqih secara tuntas. Hal ini erat kaitannya dengan tujuan pendidikan pesantren yang menekankan pemantapan

Aqidah. Para pengasuh pesantren tampaknya khawatir apabila santri di usia yang belum matang diperkenalkan isu kontroversial pemantapan Aqidah akan gagal. Oleh karena itu, pesantren umumnya tidak menolak mendiskusikan isu kontroversial secara kritis, tapi mereka cenderung menunda setelah para santri duduk di perguruan tinggi.

Pelatihan diskusi dan debat untuk tujuan berargumen dengan dalil tampaknya tidak cukup sebagai metode dalam pembangunan resiliensi jangka panjang. Pasalnya, diskusi untuk menyelesaikan kasus Fiqih dengan penggunaan dalil tekstual semata dapat menggiring santri kepada suatu pola penyederhanaan masalah karena terbatasnya sumber-sumber data. Pola pelatihan diskusi yang polemik untuk mencari pemenang juga tidak cukup mampu mengatasi narasi persuasif yang didasarkan pada prasangka kebencian. Mereka akan mudah setuju karena menganggap narasi tersebut didasarkan pada dalil-dalil tesktual dari al-Qur'an dan Hadis. Ada baiknya pesantren mempertimbangkan dengan serius untuk memperkenalkan para santri yang duduk di bangku Aliyah atau SMA dengan isu konroversial. Namun isu tersebut harus didiskusikan dengan cara kritis agar mereka terbiasa membedakan mana fakta yang obyektif dan mana retorika kosong yang bias prasangka.

Pentingnya Link dengan Pemerintah

Kemampuan pesantren membangun *link* dengan pemerintah tidak hanya berfungsi mengatasi isu Islam dizolimi, tapi juga dapat kembali memperkuat modal *social bonding* dan *bridging* pesantren. Integrasi pendidikan pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional sejak terbitnya UU Sisdiknas No 20 Tahun 2003 hingga disahkannya UU Pesantren Nomor 18 Tahun 2109 telah menunjukkan suatu keberhasilan pesantren membangun *social link* secara sistemik. Dampaknya cukup besar dalam pembangunan resiliensi pesantren yang kokoh dan berkelanjutan. Bukti *social linking* ini memperkuat social

bridging adalah dengan diterapkannya kurikulum pemerintah dalam pengajaran konsep kebangsaaan dan kewarganegaraan. Bagi pesantren yang tidak memiliki cukup modal sosial untuk menanamkan nilai kebangsaan dan kebhinekaan melalui tafsir keagamaan, pelajaran PKn dan Sosiologi dapat menjadi pelapis yang menciptakan faktor pelindung. Namun yang perlu diperhatikan dalam penerapan kurikulum PKn adalah kualitas pengajaran materi tersebut sejauhmana efektif untuk menanamkan cinta tanah air dan toleransi terhadap perbedaan di kalangan para santri. Penggunaan metode studi lapangan yang dicontohkan oleh pesantren Muhammadiyah dalam mata pelajaran Sosologi adalah alternatif yang perlu disodorkan kepada pesantren. Pemerintah perlu melakukan kebijakan khusus untuk penguatan pembelajaran materi ini di pesantren.

Salah satu buah dari integrasi sistem pendidikan pesantren ke dalam pendidikan nasional adalah kebijakan membuka progran penyetaraan dan Mu'adalah bagi pesantren-pesantren yang tidak menyelenggarakan Madrasah atau Sekolah. Pesantren-pesantren Salafiyah yang mengkhsuskan pada pendalaman Kitab Kuning dapat tetap melanjutkan program khasnya namun memperoleh pengakuan pemerintah. Dalam skema tersebut pemerintah memberikan beberapa syarat yang memungkinkan adanya penanaman ideologi negara sekaligus konsep kewarganegaraan di pesantren tersebut. Begitu pula halnya dengan pesanren Salafi juga dapat terlibat dalam program penyetaraan atau Mu'adalah. Seperti yang dicontohkan oleh Pesantren Tahfizul Qur'an WI dan Pesantren Masjid Jajar di Surakarta yang mengikuti program penyetaraan pondok pesantren Salafiyyah. Melalui program ini Pesantren WI memperkenalkan para santrinya dengan Kitab-Kitab Mazhab Syafi'iyyah disamping belajar PKn. Pemerintah melalui Kementerian Agama perlu mempertimbangkan untuk memberikan penawaran kepada pesantren-pesantren Salafi lainnya denga program ini tanpa mengorbankan tujuan peningkatan standar mutu pesantren.

Pada Tahun 2001 Program KMI Pesantren Gontor Ponorogo telah mendapatkan Mu'adalah dari Kemenag sehingga dengan kurikulumnya yang khas pesantren Gontor tetap dapat berjalan namun tidak lagi terkendala dengan pengakuan pemerintah. Kini telah ada 88 pesantren yang ikut prgram Mu'adalah dan pesantren-pesantren tersebut telah membentuk Forum Silaturrahmi Pondok Pesantren Mu'adalah yang ketuanya dijabat oleh pengasuh Pondok Gontor. Adanya forum ini membuktikan bagaimana *social link* pesantren dapat memperkuat *social bonding* dan *social bridging* antara pesantren yang berbeda yang kini menyandang identitas yang sama, pesantren Mu'adalah. Pada saat yang sama forum koordinasi dapat berfungsi sebagai jembatan para pengasuh pesantren mendiskusikan kepentingannya untuk disampaikan kepada pemerintah. Dengan begitu, munculnya berbagai rumor tentang pemerintah yang menzholimi umat Islam dapat langsung diatasi dalam mekansime sosial yang tersedia, dibahas secara terbuka, dan lebih mungkin memperoleh klarifikasi langsung dari pemerintah.

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Jurnal, Laporan, dan Artikel

Abdullah, M. Amin. *Pendidikan Agama Era Multikultural-Multireligius*. Jakarta: PSAP, 2005.

Abdullah, Nafilah. "Rahmah El Yunusiyyah, Kartini Padang Panjang 1900-1969." *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial* 10, No. 2, Juli-Desember 2016, 51-82, ISSN: 1978-4457.

Abdurrahman, Jalaluddin ibn Abu Bakr al Suyuthi. *Al Asybah wa al Nadha-ir*. Indonesia: Maktabah Dar Ihya al Kutub al Arabiyah, Indonesia, t.t.

Abubakar, Irfan. "Pengelolaan Wakaf di Pondok Modern Gontor Ponorogo: Menjaga Kemandirian Civil Society." Dalam *Revitalisasi Filantropi Islam: Studi Kasus Lembaga Zakat dan Wakaf di Indonesia*, disunting oleh Chaider S. Bamulaim dan Irfan Abubakar, 217–54. Jakarta: PBB UIN Jakarta, 2005.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhum al-Nash Dirasat fi Ulum Alquran*. Kairo: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1993.

Adams, Charles J., "Islamic Religion Tradition." Dalam *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, ed. Leonard Binder. New York: John Wiley and Sons, 1976.

Adraoui, Mohamed-Ali. "The Hijra in French Salafism: A Quest for Purity Through Religious Migration." *Sociology of Islam* 7, No. 2–3 (23 September 2019), 132–47, https://doi.org/10.1163/22131418-00702002.

Ahmed, Akbar S. *Islam sebagai Tertuduh*. Bandung: Arasy Mizan, 2004.

Ahmad, Munawar. *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*. Jakarta: LKiS, 2010.

Ali, Muhamad. "Mengapa Membumikan Paham Kemajemukan dan Kebebasan Beragama di Indonesia?" Dalam *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*,

eds. Abdul Hakim dan Yudi Latif, Jakarta: PSIK, 2007.
Ali, Mohamed. "Understanding Salafis, Salafism and Modern Salafism." *Islāmiyyāt* 41, No. 1 (30 Juni 2019), 125–36.
Ali, Tariq. *Benturan Antar Fundamentalis, Jihad Melawan Imperialisme Amerika*. Jakarta: Paramadina, 2004.
Al-Ibrahim, Bader. "ISIS, Wahhabism and Takfir." *Contemporary Arab Affairs* 8, no. 3 (3 Juli 2015): 408–15. https://doi.org/10.1080/17550912.2015.1051376.
Aly, Anne, Elisabeth Taylor, dan Saul Karnovsky. "Moral Disengagement and Building Resilience to Violent Extremism: An Education Intervention." *Studies in Conflict & Terrorism* 37, No. 4 (3 April 2014), 369–85, https://doi.org/10.1080/1057610X.2014.879379.
Ambarwati dan Aida Husna. "Manajemen Pesantren Responsif Gender: Studi Analisis di Kepemimpinan Nyai Pesantren di Kabupaten Pati." *PALASTREN* 7, No. 2 (Desember 2014), 445-456.
Angus, Chris. "Radicalisation and Violent Extremism: Causes and Responses." *NSW Parliamentary Research Service*, 2016, 23.
An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*. Bandung: Mizan, 2007.
Azra, Azyumardi, dan Dina Afrianty. "Pesantren and Madrasa: Modernization of Indonesian Muslim Society." Boston, MA: Boston University, CURA, 2005.
Azra, Azyumardi, Dina Afrianty, dan Robert W. Hefner. "Pesantren and Madrasa: Muslim Schools and National Ideals in Indonesia." *Schooling Islam, the Culture and Politics of Modern Muslim Education*, 2006, 172–98.
Azzam, Shaikh Abdullah. *Defense of the Muslim Lands*. 2 ed., 2002. http://archive.org/details/Defense_of_the_Muslim_Lands.
Az-Zarkasyi, Imam. *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Juz II. Kairo: Darut Turots, 1984.
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. *Moderasi Bergama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
Badar, Mohamed, Masaki Nagata, dan Tiphanie Tueni. "The Radical

Application of the Islamist Concept of Takfir." *Arab Law Quarterly* 31, no. 2 (14 Juni 2017): 134–62. https://doi.org/10.1163/15730255-31020044.

Basri, Husen Hasan. "Pendidikan dan Paham Keagamaan Pesantren Nurussalam Ciamis." *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan* 15, No. 2 (31 Agustus 2017), 141-160, https://doi.org/10.32729/edukasi.v15i2.449.

Baz, Mira. "Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism." *Islam and Christian–Muslim Relations* 29, No. 1 (2 Januari 2018), 105–7, https://doi.org/10.1080/09596410.2017.1406110.

Beider, Harris, dan Rachel Briggs. "Promoting Community Cohesion and Preventing Violent Extremism in Higher and Further Education." *Institute of Community Cohesion*,March 2010, http://www.safecampuscommunities.ac.uk/uploads/files/2013/05/promoting_community_cohesion.pdf (diakses 12 Januari 2020).

Bertelsen, Preben. "Violent radicalization and extremism: A Review of Risk Factors and a Theoretical Model of Radicalization." Dalam *Tværprofessionelt samarbejde om udsathed blandt børn og unge*, ed. Hansen Lund J. HanTurbine: Aarhus, 2016.

Bonci, Alessandra. "Salafi fuel for ISIS Tanks? The ideological relationship between Salafism and the Islamic State." *Journal Mediterranean Politics,* 15 January 2019.

Borum, Randy. "Psychological Vulnerabilities and Propensities for Involvement in Violent Extremism." *Behavioral Sciences & the Law* 32, No. 3 (Mei 2014), 286–305, https://doi.org/10.1002/bsl.2110.

Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." Dalam *Readings in Economic Sociology*, ed. Nicole Woolsey Biggart, 280–91. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd, 2002, https://doi.org/10.1002/9780470755679.ch15.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

_____. "'Traditionalist' and 'Islamist' Pesantren in Contemporary Indonesia." Dalam Farish Noor, Yoginder Sikand, dan Martin

van Bruinessen. *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkage*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Cardozo, Mieke T. A. Lopes. "'Education as a Stronghold? The Ambiguous Connections between Education, Resilience and Peacebuilding' Norrag Policy Research Note #2", https://www.academia.edu/12777279/_Education_as_a_Stronghold_The_Ambiguous_Connections_between_Education_Resilience_and_Peacebuilding_NORRAG_Policy_Research_Note_2 (diakses 31 Desember 2019).

Carpenter, Ami C. "Community Competence." Dalam *Community Resilience to Sectarian Violence in Baghdad*, disunting oleh Ami C. Carpenter, 119–31. *Peace Psychology Book Series*. New York, NY: Springer, 2014, https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8812-5_9.

_____. "Economic Resources." Dalam *Community Resilience to Sectarian Violence in Baghdad*, disunting oleh Ami C. Carpenter, 107–18. *Peace Psychology Book Series*. New York, NY: Springer, 2014, https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8812-5_8.

_____. "Information and Communication." Dalam *Community Resilience to Sectarian Violence in Baghdad*, disunting oleh Ami C. Carpenter, 95–106. *Peace Psychology Book Series*. New York, NY: Springer, 2014, https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8812-5_7.

_____. "Resilience: Conceptual Foundations." Dalam *Community Resilience to Sectarian Violence in Baghdad*, disunting oleh Ami C. Carpenter, 63–80. *Peace Psychology Book Series*. New York, NY: Springer, 2014, https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8812-5_5.

_____. "Social Capital." Dalam *Community Resilience to Sectarian Violence in Baghdad*, disunting oleh Ami C. Carpenter, 81–94. *Peace Psychology Book Series*. New York, NY: Springer, 2014, https://doi.org/10.1007/978-1-4614-8812-5_6.

Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Chicester UK: Willey-Blackwell, 2010.

Chandra, Anita, dkk. "Partnership: Develop Strong Partnerships Within and Between Government and Other Organizations." Dalam *Building Community Resilience to Disasters; A Way Forward to Enhance National Health Security*, RAND Corporation, 2011.

Cottee, Simon. "'What ISIS Really Wants' Revisited: Religion Matters in Jihadist Violence, but How?" *Studies in Conflict & Terrorism* 40, No. 6 (3 Juni 2017), 439–54, https://doi.org/10.1080/1057610X.2016.1221258.

Cragin, R. Kim. "Resisting Violent Extremism: A Conceptual Model for Non-Radicalization." *Terrorism and Political Violence* 26, No. 2 (1 April 2014): 337–53, https://doi.org/10.1080/09546553.2012.714820.

Dalgaard-Nielsen, Anja, dan Patrick Schack. "Community Resilience to Militant Islamism: Who and What?: An Explorative Study of Resilience in Three Danish Communities." *Democracy and Security* 12, No. 4 (1 Oktober 2016), 309–27, https://doi.org/10.1080/17419166.2016.1236691.

Davis, Rachel, Danice Cook, dan Larry Cohen. "A Community Resilience Approach to Reducing Ethnic and Racial Disparities in Health." *American Journal of Public Health* 95, No. 12 (1 Desember 2005), 2168–73, https://doi.org/10.2105/AJPH.2004.050146.

Dhofier, Zamakhsari. "Kinship and Marriage among the Javanese Kyai." *Indonesia* No. 29, 1980, 47-58.

_____. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Tempe, Ariz: Asu Center for Asian Research, 1999.

_____. *Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.

Djafar, Alamsyah M. *(In)Toleransi! Memahami Kebencian dan Kekerasan Atas Nama Agama*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2018.

Effendy, Bahtiar. "Agama dan Politik: Mencari Keterkaiatan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik." Dalam *Islam dan Politik Era Orde Baru*, ed. M. Dien

Syamsuddin. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
Egerton, Frazer. *Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism*. Cambridge University Press, 2011.
Ellis, B. Heidi, dan Saida Abdi. "Building Community Resilience to Violent Extremism through Genuine Partnerships." *American Psychologist* 72, No. 3 (April 2017), 289–300, https://doi.org/10.1037/amp0000065.
Fakih, Mansour. *Membincang Feminisme, Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
_____. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Insist Press, 2008.
Farida, Umma. "Radikalisme, Moderatisme, dan Liberalisme Pesantren: Melacak Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Pesantren Di Era Globalisasi" *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam* 10, No. 1 (Februari,2015), 145-163, https://doi.org/10.21043/edukasia.v10i1.789.
Fauzi, Muhammad Latif. "Traditional Islam in Javanese Society: The Roles of Kyai and Pesantren in Preserving Islamic Tradition and Negotiating Modernity." *Journal of Indonesian Islam* 6, No. 1 (1 Juni 2012), 125 144–144, https://doi.org/10.15642/JIIS.2012.6.1.125-144.
Federspiel, Howard M. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (Persis), 1923 to 1957*. BRILL, 2001.
———. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Equinox Publishing, 2009.
Firro, Tarik K. "The Political Context of Early Wahhabi Discourse of *Takfir*." *Middle Eastern Studies* 49, no. 5 (September 2013): 770–89. https://doi.org/10.1080/00263206.2013.811648.
Fukuyama, Francis. "Social Capital and Civil Society." *IMF Working Papers*, April 2000, https://www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2016/12/30/Social-Capital-and-Civil-Society-3547 (diakses 10 Januari 2020).
Galtung, Johan, *Peace and Conflict, Development and Civilization*. Terj. Asnawi dan Safruddin. Sage Publication, 1996.

Ghosh, Ratna, W. Y. Alice Chan, Ashley Manuel, dan Maihemuti Dilimulati. "Can education counter violent religious extremism?" *Canadian Foreign Policy Journal* 23, No. 2 (4 Mei 2017), 117–33, https://doi.org/10.1080/11926422.2016.1165713.

Ghufron, Fathorrahman, "Radikalisme dan Politik Identitas", *KOMPAS*, 5 Mei 2017.

Gilperez-Lopez, Irene, Javier Torregrosa, Mahmoud Barhamgi, dan David Camacho. "An Initial Study on Radicalization Risk Factors: Towards an Assessment Software Tool." Dalam *2017 28th International Workshop on Database and Expert Systems Applications (DEXA)*, 11–16. Lyon, France: IEEE, 2017, https://doi.org/10.1109/DEXA.2017.19.

Glantz, Meyer D., dan Jeannette L. Johnson. *Resilience and Development: Positive Life Adaptations*. Springer Science & Business Media, 2006.

Gunaratna, Dr. Rohan, Jolene Anne R. Jerard, dan Salim Mohamed Nasir. *Countering Extremism: Building Social Resilience Through Community Engagement*. 1 edition. London: Imperial College Press, 2013.

Haryani, Tiyas Nur, Muhammad Ikhsanul Amin, Nur Hidayatul Arifah, dan Arina Mardhiyana Husna. "Islamic Education in Supporting De-Radicalization: A Review of Islamic Education in Pondok Pesantren." *Nadwa* 12, No. 2 (7 Januari 2019), 259–72, https://doi.org/10.21580/nw.2018.12.2.2581.

Hasan, Noorhaidi. "Salafism in Indonesia: Transnational Islam, Violent Activism, and Cultural Resistance." Dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed. Robert W. Hefner. United Kingdom: Taylor & Francis, 2018.

Hassan, Muhammad Hanif. *Teroris Membajak Islam, Meluruskan Jihad Sesat Imam Samudra dan Kelompok Islam Radikal*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007.

Hefner, Robert W. dan Muhammad Qasim Zaman. *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton University Press, 2007.

Henningsson, Martin. "Fundamentalist Separation or Extremist Indoctrination: Salafism in Contemporary Society. A Study of Preventative Practices' Adaptation to Salafist Radicalisation in Sweden." *LUP Student Papers Lund University, Department of Sociology of Law*, 2019, http://lup.lub.lu.se/student-papers/record/8983939.

Herrenkohl, Todd I, Eugene Maguin, Karl G Hill, J. David Hawkins, Robert D Abbott, dan Richard F Catalano. "Developmental Risk Factors for Youth Violence." *Journal of Adolescent Health* 26, No. 3 (Maret 2000), 176–86, https://doi.org/10.1016/S1054-139X(99)00065-8.

Hidayat, K., *Kontroversi Khilafah, Islam, Negara, dan Pancasila*. Bandung: Mizan, 2014.

Inayah, Nurul dan Nawal Ika Susanti. "Eksistensi Cadar di Tengah Jilbab Santri (Kajian Eksistensi Santri Bercadar Lingkungan Pondok Pesantren di Jawa Timur)." *Jurnal Darussalam: Jurnal Pendidikan, Komunikasi, dan Pemikiran Hukum Islam* XI, No. 1, September 2019, 182-198, ISSN: 1978-4767.

Jamhari, Jajang Jahroni (eds.). *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Jamhari. "New Trend of Islamic Education in Indonesia." *Studia Islamika* 16, no. 2 (2009). https://doi.org/10.15408/sdi.v16i2.482.

Jurdi, Syarifuddin. "Gerakan Sosial Islam: Kemunculan, Eskalasi, Pembentukan Blok Politik Dan Tipologi Artikulasi Gerakan." *JPP (Jurnal Politik Profetik)* 1, no. 1 (2013). https://doi.org/10.24252/jpp.v1i1.1615.

———. *Islam dan politik lokal: studi kritis atas nalar politik wahdah Islamiyah*. Pustaka Cendekia Press, 2006.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/cadar.

Kebbell, Mark R, dan Louise Porter. "An Intelligence Assessment Framework for Identifying Individuals at Risk of Committing Acts of Violent Extremism against the West." *Security Journal* 25, No. 3 (Juli 2012), 212–28, https://doi.org/10.1057/sj.2011.19.

Kementrian Pendidikan & Kebudayaan. *Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan untuk SMA Kelas X*. 2016, t.t.

———. *Pendidikan Pancasila dan Kewarganegaraan untuk SMP kelas VII*. Kementrian Pendidikan & Kebudayaan, 2017.

Kessels, Eelco, Tracey Durner, dan Matthew Schwartz. *Violent Extremism and Instability in the Greater Horn of Africa: An Examination on Drivers and Responses*. Indiana: Global Center on Cooperative Security, April 2016.

Koh, Ian Russeell. "The Genesis of Salafism: A Modern Interpretation of Fundamentalism." Singapore, 2018, http://works.bepress.com/ian_russel_koh/13/.

Kovacs, Amanda. "Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia's Muslims." *GIGA Focus International Edition English*, No. 07 (2014).

Lauzière, Henri. "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History." *International Journal of Middle East Studies* 42, No. 3 (Agustus 2010), 369–89, https://doi.org/10.1017/S0020743810000401.

_____. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. Columbia: Columbia University Press, 2015.

Lukens-Bull, Ronald A. "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java by Zamakhsyari Dhofier." *The Journal of Asian Studies* 59, No. 4 (November 2000), 1091–92, https://doi.org/10.2307/2659290.

Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan, Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2009.

Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 1997.

Marks, Monica. "Youth Politics and Tunisian Salafism: Understanding the Jihadi Current." *Mediterranean Politics* 18, No. 1 (1 Maret 2013), 104–11, https://doi.org/10.1080/13629395.2013.764657.

Masten, Ann S., Karin M. Best, dan Norman Garmezy. "Resilience and

Development: Contributions from the Study of Children Who Overcome Adversity." *Development and Psychopathology* 2, No. 4 (1990), 425–44, https://doi.org/10.1017/S0954579400005812.

Mas'udi, Masdar F. "Perempuan di antara Lembaran Kitab Kuning." Dalam *Wanita Indonesia dalam Kajian Teks dan Kontekstual Islam*, eds. Lies Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman, 155-163, Jakarta: INIS, 1993.

Matesan, Ioana Emy. "Grievances and Fears in Islamist Movements: Revisiting the Link between Exclusion, Insecurity, and Political Violence." *Journal of Global Security Studies* 5, no. 1 (1 Januari 2020): 44–62. https://doi.org/10.1093/jogss/ogz042.

Meijer, Roel, ed. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. 1 edition. New York: Oxford University Press, 2009.

_____. "The Political, Politics, and Political Citizenship in Modern Islam." Dalam *The Middle East in Transition: The Centrality of Citizenship, Monograph Book*, eds. Nils A. Butenschøn dan Roel Meijer, 25 Mei 2018, https://www.elgaronline.com/view/edcoll/9781788111126/9781788111126.00016.xml.

Milla, Mirra Noor, Faturochman, dan Djamaludin Ancok. "The Impact of Leader–Follower Interactions on the Radicalization of Terrorists: A Case Study of the Bali Bombers." *Asian Journal of Social Psychology* 16, No. 2 (2013), 92–100, https://doi.org/10.1111/ajsp.12007.

Miller, Joyce. "Resilience, Violent Extremism and Religious Education." *British Journal of Religious Education* 35, No. 2 (1 Maret 2013), 188–200. https://doi.org/10.1080/01416200.2012.740444.

Mirahmadi, Hedieh. "Building Resilience against Violent Extremism: A Community-Based Approach." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 668, no. 1 (1 November 2016): 129–44. https://doi.org/10.1177/0002716216671303.

Monahan, John. "The Individual Risk Assessment of Terrorism:

Recent Developments." *SSRN Electronic Journal*, 2015, https://doi.org/10.2139/ssrn.2665815.

Muhammad, K.H. *Perempuan, Islam dan Negara, Pergulatan Identitas dan Entitas*. Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016.

Mukhibat. "Deradikalisasi dan Integrasi Nilai-Nilai Pluralitas dalam Kurikulum Pesantren Salafi Haraki di Indonesia." *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 14, No. 1 (Mei 2014), 181-204, https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v14i1.121.

Mukhlis, Maulana, Syarief Makhya, dan Imam Mustofa. "The Urgency of Starting Condition in the Religious De-Radicalization Policy Collaboration: The Pesantren Perspective in Lampung Province." *Proceedings of the 1st Annual Internatioal Conference on Social Sciences and Humanities (AICOSH 2019)*, Atlantis Press, 2019, https://doi.org/10.2991/aicosh-19.2019.26.

Munawwir, A.W. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1984.

Musnad Ahmad: IV/273.

Muthahhari, Murtadha. *Gaya Hidup Wanita Islam*, Terj. Agus Efendi dan Alwiyah Abdurrahman. Bandung: Mizan, 1990.

Napoleni, Loretta. *Modern Jihad: Tracing Behind the Terror Network*. London: Pluto Press, 2003.

Nash, Carolyn, Yulia Nesterova, dan Kenneth Primrose. *Youth Lead Guide on Prevention of Violent Extremism trough Education*. New Delhi: UNESCO & MGIP, 2017.

Nashir, Haedar, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologi di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2007.

Natsir, Lies Marcus, *Women in Indonesia: Gender and Equality and Development*. Canberra: ANU, 2002.

Nilan, Pam. "The 'Spirit of Education' in Indonesian Pesantren." *British Journal of Sociology of Education* 30, No. 2 (1 Maret 2009), 219–32, https://doi.org/10.1080/01425690802700321.

Nisa, Eva F. "Cadari of Wahdah Islamiyah: Women as Dedicated Actors of Ultra-concervatism." *Intersections: Gender and Sexuality in Asia and the Pacific*, no. 30 (November 2012).

Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*. Oxford University Press, 1973.

Norris, Fran H., Susan P. Stevens, Betty Pfefferbaum, Karen F. Wyche, dan Rose L. Pfefferbaum. "Community Resilience as a Metaphor, Theory, Set of Capacities, and Strategy for Disaster Readiness." *American Journal of Community Psychology* 41, No. 1–2 (Maret 2008), 127–50, https://doi.org/10.1007/s10464-007-9156-6.

Oliver Roy, *Who Are the New Jihadis?*, 13 April 2017, https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis (diakses 8 Oktober 2019).

Painikkar, Raimundo. *Dialog Intra Religius*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Pall, Zoltan. "Can the Umma Replace the Nation? Salafism and Deterritorialised Citizenship in Lebanon and Kuwait." *The Middle East in Transition*, 25 Mei 2018, https://www.elgaronline.com/view/edcoll/9781788111126/9781788111126.00017.xml.

Patel, Sonny S., M. Brooke Rogers, Richard Amlôt, dan G. James Rubin. "What Do We Mean by 'Community Resilience'? A Systematic Literature Review of How It Is Defined in the Literature." *PLoS Currents* 9 (1 Februari 2017), https://doi.org/10.1371/currents.dis.db775aff25efc5ac4f0660ad9c9f7db2.

Pedahzur, Ami, dan Daphna Canetti-Nisim. "Support for Right-Wing Extremist Ideology: Socio-Economic Indicators and Socio-Psychological Mechanisms of Social Identification." *Comparative Sociology* 3, No. 1 (2004), 1–36, https://doi.org/10.1163/1569133041513756.

Pfefferbaum, Betty, Rose L. Pfefferbaum, dan Richard L. Van Horn. "Community Resilience Interventions: Participatory, Assessment-Based, Action-Oriented Processes." *American Behavioral Scientist* 59, No. 2 (Februari 2015), 238–53, https://doi.org/10.1177/0002764214550298.

Pohl, Florian. "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia."

Comparative Education Review 50, No. 3 (2006): 389–409.
_____. *Islamic Education and the Public Sphere: Today's Pesantren in Indonesia*. Münster: Waxmann Verlag GmbH, Germany, 2009.
Portes, Alejandro. "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology." *Annual Review of Sociology* 24 (1998), 1-24, http://faculty.washington.edu/matsueda/courses/590/Readings/Portes%20Social%20Capital%201998.pdf (diakses 12 Januari 2020).
Purwanto, Wawan H. *Terorisme Undercover: Memberantas Terorisme hingga ke Akar-akarnya, Mungkinkah?* Jakarta: CMB Press, 2007.
Putnam, Robert D., Robert Leonardi, dan Raffaella Y. Nanetti. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, 1994.
Qodir, Zuly. *Ada apa dengan Pondok Pesantren Ngruki*. Pondok Edukasi, 2003.
Qodir, Zuly. "Kaum Muda, Intoleransi, dan Radikalisme Islam", *Jurnal Studi Pemuda* 5, No. 1, Mei 2016, 429-445, https://jurnal.ugm.ac.id › article › download.
Rabil, Robert G. *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism*. Washington D.C: Georgetown University Press, 2014.
Ramakrishna, Kumar. *Radical Pathways: Understanding Muslim Radicalization in Indonesia*. Greenwood Publishing Group, 2009.
Ranstorp, Magnus, Filip Ahlin, Peder Hyllengren, dan Magnus Normark. *Between Salafism and Salafi-Jihadism: Influence and Challenges for Swedish Society*. Försvarshögskolan (FHS), 2018, http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:fhs:diva-8534.
Rasyid, Lisa Aisiyah dan Rosdalina Bukido. "Problemtika Hukum Cadar Dalam Islam: Sebuah Tinjauan Normatif-Historis." *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah* 16, No. 1, Tahun 2018, Institut Agama Islam Negeri (IAIN Manado).
Rofiq, Aunur. *Tafsir Resolusi Konflik, Model Manajemen Interaksi dan*

Deradikalisasi Beragama Perspektif Al- Qur'an dan Piagam Madinah. Malang: UIN Maliki Press, 2012.

Rohan, Gunaratna, Jerard Jolene Anne R, dan Mohamed Nasir Salim. *Countering Extremism: Building Social Resilience Through Community Engagement*. World Scientific, 2013.

Rohim, Zaini Tamin Abd. "Sinergi Pendidikan Pesantren dan Kepemimpinan dalam Pandangan KH. M. Hasyim Asy'ari." *Jurnal Pendidikan Islam* 2, No. 3 (2015): 323-345.

Romaniuk, Peter. *Does CVE Work?: Lesson Learned from the Global Effort to Counter Violent Extremism*. Indiana: Global Center on Cooperative Security, September 2015, https://www.globalcenter.org/wp-content/uploads/2015/09/Does-CVE-Work_2015.pdf (diakses 12 Januari 2020).

RTI International. "Countering Violent Extremism: The Application of Risk Assessment Tools in the Criminal Justice and Rehabilitation Process (Literature Review)." North Carolina, Februari 2018.

Sachedina, Abdulaziz. *Beda tapi Setara: Pandangan Islam tentang Non-Islam*. Jakarta: Serambi, 2001.

Sarason, Seymour B. *The Psychological Sense of Community: Prospects for a Community Psychology*. Cambridge, MA, US: Brookline Books, 1974.

Schoon, Ingrid. *Risk and Resilience: Adaptations in Changing Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, https://doi.org/10.1017/CBO9780511490132.

Sherrieb, Kathleen, Fran H. Norris, dan Sandro Galea. "Measuring Capacities for Community Resilience." *Social Indicators Research* 99, No. 2 (November 2010), 227–47, https://doi.org/10.1007/s11205-010-9576-9.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.

Shihab, M. Quraish. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimat*. Jakarta: Lentera Hati, 2014.

Siauw, Felix, *Talak Tiga Nasionalisme Now!*, https://felixsiauw.com/home/talak-tiga-nasionalisme-

now/ (diakses 6 Oktober 2019).

Silva, Samantha de. "Role of Education in the Prevention of Violent Extremism." *The Joint World Bank-UN Flagship Report "Can Development Interventions Help Prevent Conflict and Violence?"* World Bank, 2017, http://documents.worldbank.org/curated/en/448221510079762554/pdf/120997-WP-revised-PUBLIC-Role-of-Education-in-Prevention-of-Violence-Extremism-Final.pdf.

Sivan, Emmanuel, dan Menachem Friedman. *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*. Suny Press, 1990.

Smith, Allison G. "Risk Factors and Indicators Associated with Radicalization to Terrorism in the United States: What Research Sponsored by the National Institute for Justice Tells Us." Washington D.C: National Institute of Justice, 2018.

Soepriyadi, Es. *Ngruki dan jaringan terorisme: Melacak jejak Abu Bakar Ba'asyir dan jaringannnya dari Ngruki sampai bom Bali*. Almarwadi Prima, 2003.

Srimulyani, Eka. *Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia: Negotiating Public Spaces*. The Netherland: Amsterdam University Press, 2012.

Steenbrink, K. *Madrasah, Pesantren dan sekolah: Pendidikan Islam dalam kurun modern* [Madrasah, Pesantren and school: Islamic education in modern period]. Jakarta: LP3ES. 1986.

Stewart, Sheelagh. "Building Resistence to Violent Extremism." British Council, 2018.

Tamam, Baddrut. *Pesantren, Nalar, dan Tradisi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Taskarina, Leebarty. *Perempuan dan Terorisme, Kisah Perempuan dalam Kejahatan Terorisme*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2018.

Taylor, Elisabeth (Lily), Peter Charles Taylor, Saul Karnovsky, Anne Aly, dan Nell Taylor. "'Beyond Bali': a Transformative Education Approach for Developing Community Resilience to Violent Extremism." *Asia Pacific Journal of Education* 37, No. 2 (3 April 2017), 193–204, https://doi.org/10.1080/02188791.2016.1240661.

The Global Center on Cooperative Security. "Countering Violent Extremism and Promoting Community Resilience in the Greater Horn of Africa: An Action Agenda." USA, Mei 2015, https://www.globalcenter.org/wp-content/uploads/2015/05/HOA_CVE_Action_Agenda_lo.pdf.

The Royal Society (Great Britain). *Resilience to Extreme Weather*. Science Police Centre Report 02/14, 2014.

Torelli, Stefano M., Fabio Merone, dan Francesco Cavatorta. "Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunuties for Democratization." *Middle East Policy* 19, No. 4 (Winter 2012): 140–54.

Turmudi, Endang. *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*. Canberra: ANU E Press, 2006, https://doi.org/10.22459/SU.10.2006.

Turmudi, Endang dan Riza Sihbudi (eds.). *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2004.

Umam, Fawaizul. *Reposisi Islam Reformulasi Ajaran*. Mataram: LEPPIM IAIN Mataram, 2011.

United Nations Development Programme (UNDP). "Preventing Violent Extremism through Promoting Inclusive Development, Tolerance and Respect for Diversity: A Development Response to Addressing Radicalization and Violent Extremism." New Yourk: UNDP, 2016.

UNESCO. *A Teacher's Guide on the Prevention of Violent Extremism*. Paris: UNESCO, 2016.

_____, Education Sector, dan Qian Tang. *Preventing Violent Extremism through Education: A Guide for Policy-Makers*, 2017, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247764.

USAID/Indonesia. "Gender Analysis of Countering Violent Extremism". Indonesia Monitoring & Evaluation Support Project, 2017.

Van Metre, Lauren. *Community Resilience to Violent Extremism in Kenya*. Washington D.C: United States Institute of Peace (USIP), 2016.

Veldhuis, Tinka, dan Jørgen Staun. *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model*. Netherlands Institute of International Relations Clingendael, 2009.

Wagemakers, Joas. "Salafism." *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, 5 Agustus 2016, https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.255.

Wahid, Abdul. *Pluralisme Agama; Paradigama Dialog untuk Resolusi Konflik dan Dakwah*. Mataram: LEPPIM IAIN Mataram, 2016.

Wahid, Abdurrahman. "Pondok Pesantren Masa Depan." Dalam *Pesantren Masa Depan*, eds. Marzuki Wahid, dkk. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

Weine, Stevan M. "Building Resilience to Violent Extremism in Muslim Diaspora Communities in the United States." *Dynamics of Asymmetric Conflict* 5, No. 1 (1 Maret 2012), 60-73, https://doi.org/10.1080/17467586.2012.699085.

Weine, Stevan M, dan William Braniff. "Empowering Communities to Prevent Violent Extremism." Dalam *The Handbook of the Criminology of Terrorism*, 449–67. John Wiley & Sons, Ltd, 2017, https://doi.org/10.1002/9781118923986.ch29.

Weine, Stevan M, Schuyler Henderson, Stephen Shanfield, Rupinder Legha, dan Jerrold Post. "Building Community Resilience to Counter Violent Extremism." *Democracy and Security* 9, No. 4 (September 2013), 327–33, https://doi.org/10.1080/17419166.2013.766131.

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29, No. 3 (1 Mei 2006), 207–39, https://doi.org/10.1080/10576100500497004.

Woodward, Mark, Ali Amin, dan Inayah Rohmaniyah. "Lessons from Aceh Terrorist De-Radicalization." *Consortium for Strategic Communication, Arizona State University*, Report #1001, 13 Mei 2010.

Woodward, Mark, Inayah Rohmaniyah, Ali Amin, dan Diana Coleman. "Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun as Counter-Radicalization Strategies in Indonesia." *Perspectives on Terrorism* 4, Issue 4 (Oktober 2010), 28–50.

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

Yeung, Douglas, Jeffrey Garnett, Lisa S Meredith. "Definition and Application of Community Resilience." Dalam *Building Community Resilience to Disasters; A Way Forward to Enhance National Health Security*, RAND Corporation, 2011.

Zada, Khamami. "Jihad: Memperebutkan Perang Suci", dalam *Jurnal Ulumuna*, 2006.

Zakaria, Gamal Abdul Nasir. "Pondok Pesantren: Changes and Its Future." *Journal of Islamic and Arabic Education* 2, No. 2 (2010), 45–52, http://journalarticle.ukm.my/782/1/19.pdf.

Zen, Fathurin. *Radikalisme Retoris*. Jakarta: Bumen Pustaka Emas, 2012.

Ziemek, Manfred. *Pesantren dalam perubahan sosial*. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1986.

Zuhdi, Muhammad. "Modernization of Indonesian Islamic Schools' Curricula, 1945–2003." *International Journal of Inclusive Education* 10, No. 4–5 (1 Juli 2006), 415–27, https://doi.org/10.1080/13603110500430765.

Website

Antaranews.com, "Ponpes Darul Arqom: Dita Siska Berwatak Keras", https://www.antaranews.com/berita/709890/ponpes-darul-arqom-dita-siska-berwatak-keras (diakses 22 Oktober2019).

Darularqamgarut.sch.id, "Profil Visi dan Misi", https://darularqamgarut.sch.id/visi-misi-tujuan/ (diakses 12 November 2019).

Ditpdpontren.kemenag.go.id, "Pangkalan Data Pondok Pesantren", https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik (diakses 10 Oktober 2019).

Islami.co, "Membumikan Ajaran Islam Rahmatan Lil Alamin ala KH.

Hasyim Muzadi", https://islami.co/membumikan-ajaran-islam-rahmatan-lil-alamin-dari-kh-hasyim-muzadi/ (diakses 26 November 2019).

Islami.co, Fera Rahmatun Nazilah, "Manba'ul Ma'arif, Pesantren Perempuan Pertama di Pulau Jawa", https://islami.co/manbaul-maarif-pesantren-perempuan-pertama-di-pulau-jawa/ (diakses 22 Oktober2019).

Khazanah.republika.co.id, "Ulama Perempuan se-Jawa siap Jaga Kedaulatan", https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/03/30/p6dscj366-ulama-perempuan-sejawa-siap-jaga-kedaulatan (diakses 22 Oktober2019).

Pendis.kemenag.go.id, "Analisis dan Interpretasi Data pada Pondok Pesantren, Madrasah Diniyah (Madin), Taman Pendidikan Qur'an (TPQ) Tahun Pelajaran 2011-2012", http://www.pendis.kemenag.go.id/file/dokumen/pontren analisis.pdf (diakses 10 Oktober 2019).

Nasional.kompas.com, "DPR Sahkan RUU Pesantren dan PPP, Tunda 4 RUU Termasuk RKUHP Sesuai Permintaan Jokowi", https://nasional.kompas.com/read/2019/09/25/08565641/dpr-sahkan-ruu-pesantren-dan-ppp-tunda-4-ruu-termasuk-rkhup-sesuai?page=all (diakses 25 September 2019.

Nasional.tempo.co, "Salawat Iringi Pengesahan RUU Pesantren", https://nasional.tempo.co/read/1251784/salawat-iringi-pengesahan-ruu-pesantren/full&view=ok (diakses 15 Oktober 2019).

News.detik.com, "3 PRT Indonesia di Singapura Didakwa Mendanai Terorisme", https://news.detik.com/internasional/d-4757425/3-prt-indonesia-di-singapura-didakwa-mendanai-terorisme?single=1 (diakses 22 Oktober2019).

News.detik.com, "Tok DPR Sahkan RUU Pesantren", https://news.detik.com/berita/d-4719531/tok-dpr-sahkan-ruu-pesantren, diakses 15 Oktober 2019.

Nu.or.id, KH. Dr. M. A. Sahal Mahfudh, "Fikih Sosial, Upaya

Mengembangkan Madzhab Qouli dan Manhaji", https://www.nu.or.id/post/read/7209/fiqh-sosial--upaya-pengembangan-madzhab-qauli-dan-manhaji (diakses 17 Oktober2019).

Nu.or.id, "Program Muadalah dan Hak Santri Melanjutkan ke PTN", https://www.nu.or.id/post/read/53804/program-muadalah-dan-hak-santri-melanjutkan-ke-ptn (diakses 17 Oktober 2019).

Nu.or.id, "Ulama Perempuan Diperhitungkan dalam Sejarah", https://www.nu.or.id/post/read/77401/ulama-perempuan-indonesia-diperhitungkan-dalam-sejarah, (diakses 22 Oktober 2019).

Otago.ac.nz, "University of California Barkeley Library, Turabian and Chicago Styles Citations", https://www.otago.ac.nz/library/pdf/chicago-turabianstyle.pdf (diakses 30 Desember 2019).

Radarcirebon.com, "Ini 3 Rekomendasi Hasil Kongres Ulama Perempuan", https://www.radarcirebon.com/ini-3-rekomendasi-hasil-kongres-ulama-perempuan-indonesia.html, (diakses 22 Oktober 2019).

Republik.co.id, "Pertumbuhan Pesantren Muhammadiyah Sangat Pesat", https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/10/21/pgy68v384-pertumbuhan-pesantren-muhammadiyah-sangat-pesat, (diakses 12 November 2019).

Time.com, "ISIS Unveiled: The Story Behind Indonesia's First Female Suicide Bomber", https://time.com/4689714/indonesia-isis-terrorism-jihad-extremism-dian-yulia-novi-fpi/ (diakses 27 Oktober2019).

Tirto.id, "Ujung Nasib Minhati Madrais, Perempuan Bekasi Istri Panglima Maute", https://tirto.id/ujung-nasib-minhati-madrais-perempuan-bekasi-istri-panglima-maute-czM7 (diakses 27 Oktober2019).

Tribunnews.com, "Muhammadiyah Konsisten Tolak RUU Pesantren Meskipun Sudah Disahkan DPR",

https://www.tribunnews.com/nasional/2019/09/24/muhammadiyah-konsisten-tolak-ruu-pesantren-meskipun-sudah-disahkan-dpr, diakses 15 Oktober 2019.

Wahdah.or.id, "Sejarah Berdiri & Manhaj", https://wahdah.or.id/sejarah-berdiri-manhaj/, (diakses 24 Oktober 2019).

Wolipop.detik.com, "Mengenal Niqab Squad Komunitas Para Wanita Bercadar di Indonesia", https://wolipop.detik.com/hijab-update/d-3574754/mengenal-niqab-squad-komunitas-para-wanita-bercadar-di-indonesia, (diakses 27 Oktober 2019).

Voaindonesia.com, "Survei Intoleransi Meningkat di Indonesia", https://www.voaindonesia.com/a/survei-intoleransi-meningkat-di-indonesia/1530777.html (diakses 4 Oktober 2019).

Dokumen Wawancara

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Imam Syafi'i (Asy-Syafi'iyyah), Aceh Besar, 22 Juli 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Mahyal 'Ulum Al-'Aziziyah, Aceh Besar, 24 Juli 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Modern Gontor 10, Aceh Besar, 26 Juli 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Muta'allimin, Aceh Barat, 7 Agustus 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darussalam Labuhan Haji, Aceh Selatan, 15 dan 17 Agustus 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren An-Nizhomiyah, Pandeglang, 1-2 Agustus 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren At-Thohiriyah, Serang, 3 Agustus 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Arqom, Serang, 3 Agustus 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Daar El-Qolam, Tangerang, 18 dan 19 Agustus 2019.

Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darunnajah 9 Puteri, Tangerang Selatan, 31 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Muttaqien, Bogor, 26 Juli 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren YAPIDH (Yayasan Perguruan Islam Darul Hikmah), Bekasi, 8 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Ulum Lido, Bogor, 16 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Persis 1, Bandung, 16 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Arqom, Garut, 26 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Tahfidz Nurul Quran (PTNQ), Pati, 28 Juli 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Rhodhatut Thalibin, Rembang, 5 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Modern Tazakka, Batang, 15 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Arqom, Kendal, 15 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Hasyim Asy'ari, Jepara, 15 September 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren As-Salafi Al-Fithrah, Surabaya, 4, 7, dan 14 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Persis, Bangil, 4 dan 5 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Sidogiri, Pasuruan, 6 dan 20 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Modern Gontor, Ponorogo, 8 dan 9 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Al-Islami, Gresik, 13 dan 14 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Al-Furqon,

Banjarmasin, 22 dan 24 Juli 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Al-Falah, Banjarmasin, 24 Juli 2019 dan 5 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Hidayatullah, Banjarbaru, 6 dan 7 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Al-Ihsan Puteri, Banjarmasin, 7, 15, 16 dan 20 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Hijrah Puteri, Banjarbaru, 15 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Arqom Gombara, Makassar, 3, 8 dan 13 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Ummul Mukminin Gombara, Makassar, 5 dan 6 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren An-Nahdhah, Makassar, 7, 8, dan 10 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Wahdah Islamiyah, Makassar, 8, 9, dan 12 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Bahrul Ulum, Gowa, 6 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Abnaul Amir, Gowa, 3, 4 dan 13 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Darul Abror, Lombok Timur, 3, 21, dan 24 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Abu Hurairah, Mataram, 5, 9, 17, 22, dan 24 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Islahudiny, Lombok Barat, 15, 18, 19, 22, dan 24 Agustus 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren As-Salam, Bima, 27, 28, dan 29 Juli 2019.
Wawancara dengan Narasumber dari Pondok Pesantren Al-Ikhlas, Bima, 26, 27, 28 Agustus 2019, dan 4 September 2019.

PROFIL PENULIS & EDITOR

Abdul Malik, lahir di Simpasai, Bima, Nusa Tenggara Barat pada 23 September 1979. Penulis menyelesaikan pendidikan S2 dan S3 di Kota Pendidikan Yogyakarta. Penulis merupakan dosen di UIN Mataram. Selain itu penulis juga aktif melakukan riset dan kajian Pendidikan Islam, terorisme dan *peace building*.

Karya buku yang telah diterbitkan Horizon Keilmuan UIN Mataram: Membangun Pemahaman Filsafat Pendidikan Karakter Secara Integratif dan Holistik (2018), Lanscape Pendidikan; Sebuah Percikan Filsafat (2018), Melejitkan Potensi Mengajar (2019), Pendidikan Pesantren dan Isu Terorisme (2019). Publikasi populer yang pernah diterbitkan di antaranya: "*Membangun Kembali Otoritas Guru*" (Artikel Opini Lombok Post, 2010), "*Menggugat Ujian Nasional (UN)*" (Artikel Opini Lombok Post 2010), "*Pertautan Logika Pendidikan dengan Logika Kapitalis*" (Opini NTB Post 2010), "Guru Sang Sutradara Pembelajaran (Refleksi Hari Guru Nasional)" (Lombok Post 2011), "*Kematian Ruang Kelas*" (Lombok Post 2011), "*Mencerahkan Pendidikan vs Pendidikan Mencerahkan*" (Koran Radar Lombok 2011), "*Mewujudkan Ujian Nasional (UN) Bermartabat*" (Lombok post 2011), "*Ujian Nasional (UN): Sebuah Pertaruhan Moral*" (Lombok post 2012), "*Guru Makhluk Pembelajar*" (NTB Post 2012), "*Kematian Pendidikan Keluarga*" (Online Kahaba.net, 2012).

Idris Hemay, Direktur Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Dosen FISIP UIN Jakarta. Idris berpengalaman dan tertarik melakukan penelitian dibidang sosial politik keagamaan, perilaku politik, politik identitas, radikalisme, demokrasi dan HAM, serta resolusi konflik dan pembangunan perdamaian. Idris lahir di Pamekasan Madura 3 April 1982. Menyelesaikan pendidikan di SDN Kertagena Tengah Kadur Pamekasan, MTs Khairul Falah Bungbaruh Kadur Pamekasan, MA. 2 PP. Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep, S1 Politik Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan S2 di Pascasarjana Ilmu Politik Universitas Nasional Program Studi Magister Ilmu Politik. Pada tahun 2015-2017, Idris pernah menjadi koordinator program "*Pesantren for Peace (PFP): a Project Supporting the Role of Indonesian Islamic Schools to Promote Human Rights and Peaceful Conflict Resolution*. Program ini kerjasama antara CSRC UIN Jakarta dan Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) Jerman dengan dukungan Uni Eropa. Disamping CSRC UIN Jakarta, Idris juga aktif sebagai Direktur riset di INDEX INDONESIA sebuah lembaga survei opini publik khususnya survei pilkada, pileg dan pilpres.

Pria yang sejak mahasiswa aktif di HMI Cabang Ciputat sudah mempublikasikan hasil penelitiannya dalam bentuk buku dan jurnal: "*Membumikan Pancasila untuk Bina Damai dan Resolusi Konflik Sosial*", Badan Pengkajian MPR RI, 2018; Pesan Damai Pesantren Modul Kontra Narasi Ekstremis, CSRC UIN Jakarta dan Konrad Adenauer-Stiftung (KAS), 2018; "*Literasi Keagamaan Takmir Masjid, Imam dan Khatib*", CSRC, PPIM, CONVEY dan UNDP, 2018; "*Kaum Muda Muslim Milenial: Konservatisme, Hibridasi Identitas, dan Tantangan Radikalisme*", CSRC, PPIM, CONVEY dan UNDP, 2017; "*Menilai Politik Elektoral dengan Tropong Prinsip Musyawarah Mufakat*", Jurnal Majelis Media Aspirasi Konsitusi, 2018; "*Aktualisasi Nilai-Nilai Demokrasi Pancasila dalam Masyarakat Indonesia*", Jurnal Majelis Media Aspirasi Konsitusi, 2017;"*Cerita Sukses Pendidikan Perdamaian*

di Ambon" CSRC UIN Jakarta-The Asia Foundation, 2015; Modul "*Pencegahan Terorisme di Daerah*", BNPT 2013; "*Benih-benih Islam Radikal di Masjid Studi Kasus Jakarta dan Solo*", CSRC UIN Jakarta, 2010; dan "*Pengaruh Politik Identitas Kesukuan dan Citra Figur Kandidat Gubernur terhadap Perilaku Pemilih Menjelang Pilkada Provinsi Bengkulu Tahun* 2015", UNAS, 2016. Idris dapat dihubungi di idris.hemay@gmail.com.

Irfan Abubakar, Peneliti Senior & Dewan Penasehat CSRC UIN Jakarta 2019-2023. Sebelumnya, selama 2010-2018 menjabat Direktur CSRC UIN Jakarta. Dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta ini seorang akademisi dengan minat keilmuan yang luas dalam kajian humaniora dan ilmu-Ilmu sosial. Menamatkan S1 Bahasa dan Sastra Arab, IAIN Jakarta (1995), Irfan melanjutkan kuliah di Pasca Sarjana IAIN Jakarta dan meraih magister di bidang Studi-studi Keislaman di universitas yang sama (1999). Pada tahun 2000 mengikuti joint research tentang Islam dan Fenomenologi di Faculty of Arts, McGill University, Montreal, Canada.

Setelah bergabung ke CSRC tahun 2003, Irfan diutus belajar tentang resolusi konflik di AMAN's School of Peace Studies and Conflict Resolution di Bangkok, Thailand (2005). Minatnya pada isu-isu konflik mengantarkan dia mengikuti Advance Course dalam bidang Security Studies di APCSS, Honolulu, Hawaii (2015). Jebolan Pesantren Gontor ini telah menulis dan menyunting banyak buku dan modul pelatihan seputar ragam tema, mulai dari Filantropi Islam, Islam dan Perdamaian, Resolusi Konflik, Islam dan HAM, hingga Islam dan Demokrasi. Dia juga meneliti dan menulis beberapa artikel di media seputar isu Hate Speech. Berkat karya-karyanya tersebut tahun 2011 Irfan dinobatkan oleh Majalah Campus Indonesia (Agustus, Vol. 5) sebagai satu di antara 20 akademisi top Indonesia (untuk bidang humaniora) di bawah usia 45 tahun. Sebagai ahli ujaran kebencian, beberapa tahun terakhir Irfan Abubakar secara

reguler diminta menjadi narasumber di berbagai seminar dan pelatihan yang diikuti oleh para perwira POLRI.

Jejen Musfah, dosen Kebijakan Pendidikan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Saat ini menjabat sebagai Kaprodi Magister (S2) Manajemen Pendidikan Islam, Wakil Sekretaris Jenderal Pengurus Besar PGRI, Pemimpin Redaksi Majalah "Suara Guru" (2016-sekarang), dan Staf Ahli Komite III DPD RI. Penulis buku, artikel ilmiah, dan opini pendidikan di harian Republika, Sindo, Jawa Pos, Detik.com, dan Media Indonesia.

Penulis menyelesaikan studi di Fakultas Tarbiyah (Jurusan Pendidikan Bahasa Arab) IAIN Jakarta (1996-2000), lulus S2 Kajian Islam UIN Jakarta (2002-2004). Pada 2006-2007 mengikuti Diploma Pendidikan Bahasa Arab di LIPIA Jakarta. Lulus S3 Ilmu Pendidikan UNINUS Bandung (2007-2010). Sebelumnya pernah menjabat Sekretaris Program Magister FITK (2012-2016).

Junaidi Simun, menempuh pendidikan di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Mengikuti The 12th Asian Training and Study Session for Human Rights Defenders (ATSS), Forum-Asia, Bangkok, Thailand, 2008; Mengikuti *The 2010 Gwangju Asian Human Rights Folk School* (GAHRFS), The May 18 Memorial Foundation, Seoul-Gwangju, Korea Selatan, 2010; Pada 2011-2012 mengikuti *Fellowship Exchange Programme* (FK-South-South Staff Exchange Programme) di Forum-Asia, Bangkok, Thailand; Selama Juli 2011 mengikuti *The 18th Fredskorpset Norway Preparatory Course in Asia, Bangkok, Thailand*.

Sejak 2015-sekarang, Junaidi aktif sebagai Peneliti & Koordinator Divisi Media dan Publikasi CSRC UIN Jakarta; Narasumber Wawasan Kebangsaan Tim Pelaksana Manajemen Substansi Pusat Deradikalisasi Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) di Lembaga Pemasyarakatan Khusus Kelas IIB Sentul

(Narapidana Terorisme), 2017-sekarang; Pernah menjadi Tenaga Ahli PMU Peace Through Sustainable Village Development (PROSEVEN) Ditjen PDTu Kemendesa PDTT dan PT. Donggi Senoro Liquefied Natural Gas (DSLNG) (2016-2019); Konsultan Hukum & HAM PT. Tropika Komunika (2013-2014); Fellow & Programme Officer East Asia Programme dan ASEAN Advocacy Programme Forum-Asia, Bangkok (2012-2013); Peneliti & Manajer Program di IMPARSIAL (*the Indonesian Human Rights Monitor*), 2004-2013. Ia dapat dihubungi melalui email: junaidi.simun@gmail.com.

Kamilia Hamidah (Cendekia Google: K Hamidah) merupakan dosen tetap di Fakultas Dakwah dan Pengembangan Masyarakat di Institut Pesantren Mathali'ul Falah (IPMAFA), Pati, Jawa Tengah. Pendiri Komunitas 'Madrasah Damai' yang fokus pada mempromosikan, mendidik, dan melatih nilai-nilai perdamaian berbasis pesantren. Penulis banyak beraktifitas sebagai fasilitator dan koordinator program untuk beberapa pelatihan pembangunan perdamaian, pelatihan pengembangan kapasitas dan pelatihan trainer untuk fasilitator perdamaian. 'Pantura Interfaith Journey' merupakan salah satu kegiatan yang diinisiasi olehnya. Anggota Dewan Asatidz www.pesantrenvirtual.com dan tim penulis buku "Konflik Intra dan Antar Agama".

Sebagai dosen di Prodi Pengembangan Masyarakat Islam, ia kerap berbicara tentang tema-tema pengembangan masyarakat, pengembangan sosial, serta paradigma dan teori perubahan sosial. Penulis memperoleh gelar sarjana S1 bidang Akidah dan Perbandingan Agama dan gelar magisternya di bidang Politik dan Hubungan Internasional dari International Islamic University Islamabad (IIUI), Pakistan. Dia merupakan salah satu anggota Jaringan LSM internasional KAICIID (King Abdullah bin Abdulaziz Interreligious and Intercultural Dialogue) untuk Asia Selatan dan Asia Tenggara dan Board Team LPI (Lembaga Perdamaian Indonesia). Dua paper terbarunya yang masih dalam

proses penerbitan adalah '*The Discourse Phenomenology of Digital Dakwah and the Challenge of Islamic Moderate Mainstream Media in Seizing Digital Public' dan 'Mechanization of Islamic Moderation in the Nahdhatul Ulama Pesantren Tradition*'.

Muchtadlirin, pernah nyantri di Madrasah Aliyah Khusus (MAPK) Solo dan menyelesaikan S1-nya dari Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia juga aktif mengajar di berbagai perguruan tinggi di DKI Jakarta dan sekitarnya, salah satunya di Institut Pembina Rohani Jakarta (IPRIJA) Jakarta Timur. Disamping itu, ia juga menjadi trainer dan fasilitator beberapa pelatihan dan workshop.

Muchtadlirin saat ini juga aktif sebagai Peneliti & Koordinator Divisi Pelatihan dan Pengembangan Jaringan CSRC UIN Jakarta. Kontribusinya dalam menulis tertuang dalam beberapa buku, antara lain: Pendidikan Agama Islam untuk Mahasiswa (2004), Cerita Sukses Pendidikan Multikultural di Indonesia (2010), Islam di Ruang Publik (2011), dan Agama dan HAM (2014). Ia juga pernah terlibat dalam pembuatan film "Filantropi dalam Masyarakat Islam" dan "Gerbong Penuh Warna".

Muhajir Al-Fairusy, lahir di Banda Aceh pada 21 Maret 1987, merupakan dosen STAIN Meulaboh, Aceh. Kini, penulis sedang menuntaskan program doktoral Anthropologi Budaya di Universitas Gadjah Mada (UGM). Pernah menjadi Pengurus MAA Provinsi Aceh, dan terlibat aktif pada beberapa lembaga riset, di antaranya CSRC UIN Jakarta, PKPM Aceh, dan ICAIOS. Menaruh minat pada wacana studi agama dan budaya. Beberapa buku dan jurnal sudah pernah dipublikasikan. Penulis dapat dihubungi melalui email: muhajiralfairusy@gmail.com.

Rita Pranawati, menamatkan masternya pada Interdisciplinary Islamic Studies (IIS), Sekolah Paska Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2006) dan master bidang sosiologi (2013) di Monash University Australia dengan beasiswa Australian

Leadership Award (ALA) sekaligus penerima Allison Sudrajat Award.

Rita mendalami Islam, demokrasi, HAM, pembangunan perdamaian, perempuan sejak bergabung dengan CSRC UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2006. Ia terlibat dalam training Agama dan HAM sejak pembuatan modul training level pemula hingga advance yang dilakukan untuk Pemimpin Muda Muslim di kalangan pesantren di 22 kota di Indonesia (2009-2013). Alumni Moslem Exchange Program (MEP) Indonesia-Australia ini juga terlibat aktif menjadi fasilitator pada program Pesantren for Peace (PfP) untuk pesantren se-Jawa dari tahun 2014-2016. Ia pun menjadi pelatih bagi Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) untuk isu HAM, perempuan dan anak.

Rita menguatkan keterlibatannya pada isu anak dan keluarga saat ia bergabung di Nasyiatul Aisyiyah dan Children Center Muhammadiyah pada saat tsunami Aceh. Ia juga menjadi komisioner Komisi Perlindungan Anak Indonesia periode 2014-2017 dan 2017-2022 sekaligus komisioner bidang keluarga dan pengasuhan alternatif. Saat ini menjabat Wakil Ketua KPAI. Ia menggagas penelitian pengasuhan berkualitas di KPAI dan menjadi tim penulis modul dan tim fasilitator Bimbingan Perkawinan Kementerian Agama. Saat ini Rita menjadi Wakil Ketua Majelis Pelayanan Sosial Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan Koordinator Divisi Sosialisasi Perundang-undangan Majelis Hukum dan HAM Pimpinan Pusat 'Aisyiyah. Ia juga dosen di FISIP Universitas Prof. Dr. Hamka (UHAMKA). Ia dapat dihubungi melalui email: pranawati_rita2000@yahoo.com.

Siti Tarawiyah, pengajar pada Universitas Nahdlatul Ulama Kalimantan Selatan. Pernah menjadi peneliti pada The Wahid Institute dan Komnas Perempuan, aktif sebagai pekerja perdamaian di Komunitas Gusdurian dan Staf Ketua pada Fatayat Nahdlatul Ulama Kalimantan Selatan. Selain mengajar, saat ini

fokus menjadi pengasuh dan membina Pesantren Hidayatullah, sebuah pesantren Salaf di Martapura, Kalimantan Selatan.

Ubed Abdilah Syarif, dosen tetap pada Program Studi Ilmu Komunikasi Universitas Buddhi Dharma, Tangerang. Ia juga mengajar sebagai dosen luar biasa di beberapa universitas swasta di Tangerang dan Tangerang Selatan (BSD), antara lain di Surya University, Matana University, Pradita Institute, dan International University Liason Indonesia (IULI), untuk materi: Etika dan Agama, Kepemimpinan, Pancasila dan Kewargaan, Riset Kualitatif, Komunikasi, dan Etika Komunikasi..

Sebagai peneliti, ia tergabung dalam Asosiasi Peneliti Jaringan Sosial Indonesia (Apjarsi), aktif melakukan penelitian individual maupun bersama lembaga seperti CSRC UIN Jakarta, ICRP, CRCS UGM, dan lembaga lainnya. Minat kajiannya antara lain bidang filsafat, sosial keagamaan, global terrorism, politik kebudayaan, cultural studies, dan komunikasi budaya. Alumnus Filsafat UGM (2001) dan CRCS-UGM (2005) kini menetap bersama keluarga di Serpong, Tangerang Selatan, Banten. E-mail: abdeeki@gmail.com.

TENTANG CSRC UIN JAKARTA

Center for the Study of Religion and Culture/CSRC (Pusat Kajian Agama dan Budaya) adalah lembaga kajian dan riset di bidang agama dan sosial-budaya, didirikan berdasarkan SK Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 28 April tahun 2006. Pusat ini merupakan pengembangan dari bidang budaya pada Pusat Bahasa dan Budaya (PBB UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999-2006), mengingat semakin meningkatnya tuntutan untuk mengembangkan kajian dan penelitian agama (terutama Islam) dalam relasi-relasi sosial-budaya dan politik. Tujuannya adalah untuk mengetahui dan memahami apa saja peran penting yang dapat disumbangkan agama guna mewujudkan tatanan masyarakat yang adil dan sejahtera, kuat, demokratis, dan damai.

Pentingnya pengembangan ini dapat dicermati dari semakin meningkatnya peran dan pengaruh agama di ruang publik. Dari hari ke hari, agama tidak saja menjadi perbincangan berbagai lapisan masyarakat, di tingkat nasional maupun internasional, tetapi juga pengaruhnya semakin menguat di ruang publik, di tengah derasnya arus modernisasi dan sekulerisasi.

Salah satu bukti menguatnya agama di ruang publik adalah tumbuhnya identitas, simbol, dan pranata-pranata sosial yang bercirikan keagamaan. Ekspresi Islam, harus diakui, mendapat tempat cukup kuat dalam ruang publik di tanah air. Namun demikian, Islam bukanlah satu-satunya entitas di dalam ruang tersebut; terdapat juga entitas-entitas lain yang ikut meramaikan wajah ruang publik kita. Sebagai ajaran, sumber etik, dan inspirator bagi pembentukan pranata-pranata sosial, Islam acap tampil dalam ekspresinya yang beragam, sebab ia dipraktikkan berdasarkan multi-interpretasi dari komunitas-komunitas Muslim yang memiliki latar-belakang yang berbeda. Alhasil, dari sumber yang beragam itu, lahirlah banyak tafsiran dan aliran Islam; karena itu pula ajaran dan nilai-nilai agama yang luhur ini

seringkali diamalkan dalam warna dan nuansa yang khas. Adakalanya ia tampil dalam berbagai potret eksklusivisme, namun tidak jarang juga hadir sebagai sumber etika sosial, inspirator bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, mediator bagi integrasi sosial, serta motivator bagi pemberdayaan sosial-ekonomi masyarakat madani. Islam juga mempengaruhi pembentukan pranata-pranata sosial-politik, ekonomi, dan pendidikan yang sedikit banyak punya andil positif bagi pembangunan nasional. Dalam konteks ini, kehadiran Islam di ruang publik tidak perlu dirisaukan. Sebaliknya etika dan etos agama seperti itu perlu diapresiasi oleh masyarakat dan dukungan semua pihak, terutama pemerintah.

Kehadiran CSRC bertujuan untuk merevitalisasi peran agama dalam konteks seperti itu. Agama harus diaktualkan dalam wujud etika dan etos sekaligus, guna mewarnai pembentukan sistem yang baik dan akuntabel. Ke depan, transformasi agama secara berhati-hati perlu dilakukan guna menjawab berbagai tantangan yang dihadapi umat, yang dari hari ke hari tampak semakin kompleks, di tengah derasnya gelombang perubahan sosial dan globalisasi. Mengingat arus perubahan berlangsung lebih cepat dari kemampuan umat untuk meng-upgrade kapasitasnya, maka perlu strategi yang tepat untuk menghadapinya.

Sesuai tugas dan perannya, CSRC mencoba memberi kontribusi di sektor riset, informasi, dan pelatihan serta memfasilitasi berbagai inisiatif yang dapat mendorong penguatan masyarakat sipil melalui pengembangan kebijakan (*policy development*) di bidang sosial-keagamaan dan kebudayaan. Kami berharap, ke depan, institusi-institusi Islam berkembang menjadi pusat produktivitas umat (*production center*), dan bukan malah menjadi beban sosial (*social liability*). Dengan demikian diharapkan umat Islam dapat meningkatkan perannya dalam kehidupan sosial-budaya dan ekonomi secara positif dan konstruktif.[]

Dari hasil studi ini ditemukan bahwa semua tipologi pesantren memiliki modal sosial yang bervariasi sesuai kekhasan akar teologis dan pemahaman sosial-politiknya. Pesantren Tradisional mengandalkan peran kiyai dan Kitab Kuning yang memuat pilar-pilar Aswaja sebagai penangkal utama. Sedangkan pesantren Muhammadiyah dan Persis bersandar pada nilai-nilai ke-Muhammadiyah-an dan ke-Persis-an-nya. Berbeda dengan pesantren modernis lainnya, Pesantren Gontor dan afiliasinya lebih mengandalkan Panca Jiwa, lima nilai dasar yang menjiwai pondok pesantren. Semua pesantren memberdayagunakan modal sosialnya masing-masing untuk menjadi nilai perekat identitas pesantren. Selain itu modal sosial yang sama digunakan untuk mendefinisikan hubungannya dengan kelompok lain yang berbeda serta hubungannya dengan pemerintah.

Di antara pesantren yang paling terbatas daya tangkal terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan adalah Pesantren Salafi. Satu-satunya yang dijadikan faktor pelindung adalah doktrin yang melarang pemberontakan melawan pemerintah yang sah (*bughat*). Namun di kalangan Salafi sendiri doktrin ini tidak *ajeg*. Berdasarkan temuan tersebut, tingkat kerentanan atau ketahanan pesantren terhadap radikalisme ditentukan oleh faktor-faktor resiko dan pelindung yang terdapat pada komunitas pesantren itu sendiri. Semakin besar faktor pelindung yang dimiliki pesantren, maka semakin kecil faktor kerentanan terhadap radikalisme. Dan sebaliknya semakin besar faktor resiko, tanpa diimbangi faktor pelindung, maka semakin besar tingkat kerentanan pesantren terhadap radikalisme. []

CSRC
UIN SYARIF HIDAYATULLAH
JAKARTA

CONVEY
INDONESIA

PPIM
UIN JAKARTA