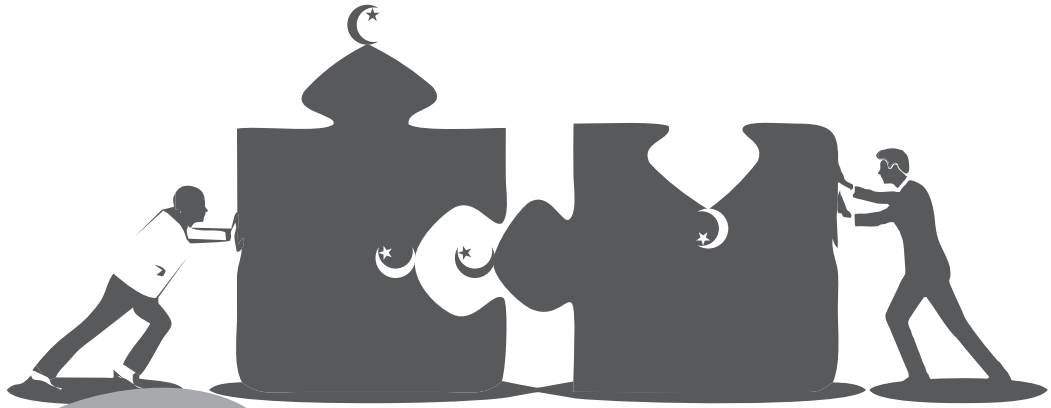


Resiliensi

KOMUNITAS PESANTREN TERHADAP RADIKALISME

• *Social Bonding* • *Social Bridging* • *Social Linking*



Resiliensi

KOMUNITAS PESANTREN TERHADAP RADIKALISME

• Social Bonding • Social Bridging • Social Linking

CONVEY REPORT

**RESILIENSI KOMUNITAS PESANTREN TERHADAP RADIKALISME
(Social Bonding, Social Bridging, Social Linking)**

Vol. 3 | No. 4 | Tahun 2020

Penanggung Jawab:

CONVEY Indonesia: CSRC UIN Jakarta: PPIM UIN Jakarta

Penulis:

Irfan Abubakar, Idris Hemay

Peneliti:

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

Penyelaras Bahasa:

Junaidi Simun

Layouter:

Hidayat alfannanie

Penerbit:

Center for The Study of Religion and Culture (CSRC)

Pusat Kajian Agama dan Budaya

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan Ciputat Timur 15419

Telepon. 021-744 5173

| Fax. 021-749 0756

Email: csrc@uinjkt.ac.id

| Website: www.csrc.or.id

ACKNOWLEDGEMENT

Laporan Convey ini didasarkan pada hasil penelitian Resiliensi Pesantren terhadap Radikalisme di 8 Provinsi di Indonesia, Aceh, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat. Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi ketahanan pesantren dalam menghadapi tantangan radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Menggunakan kerangka konseptual “resiliensi komunitas” studi ini mencoba menelisik bagaimana pesantren mendayagunakan modal sosial berupa *social bonding*, *social bridging* dan *social linking* sehingga mampu resilien. Banyak pihak yang telah berperan dengan caranya masing-masing sehingga Laporan Convey ini dapat disajikan dengan baik ke hadapan pembaca. Untuk itu kami ingin menghaturkan penghargaan dan ucapan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

PPIM UIN Jakarta, karena telah memberikan kepercayaan kepada kami untuk menuliskan Laporan Convey ini. Selain itu, PPIM UIN Jakarta telah mendukung kegiatan Penelitian yang menjadi dasar tulisan ini, bukan hanya dalam bentuk pendanaan, melainkan juga masukan-masukan konstruktif untuk kesuksesan riset tersebut.

CONVEY Indonesia, atas dukungan yang juga tidak kalah penting dalam kesuksesan penelitian dan penulisan laporan ini. Bersama dengan PPIM UIN Jakarta, tim CONVEY Indonesia bukan hanya memberikan kontribusi finansial melainkan juga masukan-masukan teknis-konseptual sejak di fase perencanaan program hingga penulisan laporan hasil penelitian Ini.

CSRC UIN Jakarta, atas semua dedikasi dan kerja keras yang dicurahkan dalam mengorganisasikan kegiatan penelitian resiliensi pesantren terhadap radikalisme di semua tahapannya. Tim manajemen dan para peneliti layak mendapatkan penghargaan dan terimakasih yang setinggi-tingginya atas kerja-kerja akademik selama pengumpulan data, analisis data hingga penulisan laporan. *insights* yang diperoleh dari laporan penelitian yang mereka hasilkan menjadi sumber inspirasi bagi penyusunan laporan ini.

DAFTAR ISI

ACKNOWLEDGEMENT | 1

RINGKASAN EKSEKUTIF | 3

A. LATAR BELAKANG | 5

B. METODOLOGI | 12

C. MODAL SOSIAL RESILIENSI PESANTREN TERHADAP
RADIKALISME | 17

D. STRATEGI PEMBANGUNAN RESILIENSI |

E. KESIMPULAN | 51

DAFTAR PUSTAKA | 62

PROFIL PENULIS | 67

TENTANG CSRC | 69

RINGKASAN EKSEKUTIF

Riset ini bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana pesantren mendayagunakan modal sosial (*social capital*) untuk mampu bertahan (resilien) terhadap radikalisme dan esktrémisme kekerasan. Selain itu, studi ini juga mendalami strategi yang dijalankan oleh pesantren dalam membangun resiliensinya sehingga dapat meningkatkan ketahanan jangka panjang. Riset yang berlangsung selama Juli 2019-Januari 2020 ini dilaksanakan di 8 Kota Provinsi dengan melibatkan 207 narasumber dari 42 pesantren. Mengkaji secara komparatif tiga kategori pesantren—Tradisional, Modernis, dan Salafi—riset ini menggunakan metode kualitatif yang dikombinasi dengan survei opini untuk mendapatkan data trend umum di kalangan pesantren yang diteliti.

Studi ini menemukan bahwa pesantren yang paling resilien dicirikan oleh identitas komunitas yang kuat. Namun pesantren tersebut mampu berhubungan dengan kelompok lain dalam semangat kebangsaan dan kebhinnekaan. Ciri penting lainnya, cakap membangun *link* dengan pemerintah. Dalam studi ini pesantren-pesantren Tradisional umumnya memiliki modal sosial yang cukup kuat. Disusul oleh Pesantren Gontor, Pesantren Muhammadiyah, lalu Pesantren Persis. Sementara itu, Pesantren Salafi diantara yang paling terbatas modal sosialnya. Satu-satunya faktor penangkal adalah doktrin ketaatan kepada pemerintah yang sah. Namun, doktrin ini tidak *ajeg*. Sebagian pengikut Salafi (Politik dan Jihadi) menolaknya karena dianggap menghambat kewajiban jihad dan amar makruf nahi munkar. Namun dengan doktrin tersebut pesantren Salafi yang a-politik (Salafi Puris) gigih menolak ISIS, JI, JAT, JAD, dan HTI. Dalam hal kewajiban mendirikan khilafah, Salafi Puris lebih tegas penolakannya daripada pesantren modernis.

Modal sosial yang menonjol dari pesantren Tradisional adalah kiyai dan Kitab Kuning. Sedangkan modal sosial pesantren Gontor dan afiliasinya bersumber dari nilai-nilai pondok yang disebut Panca Jiwa (Keikhlasan, Kesederhanaan, Ukhuwah Islamiyah, Kebebasan, dan Kemandirian). Sementara modal sosial pesantren Muhammadiyah dan Persis bersumber dari nilai-nilai kedua Ormas tersebut. Resiliensi semua tipologi pesantren sangat ditentukan oleh kapasitasnya dalam mendayagunakan nilai-nilai tersebut untuk memperkuat identitasnya (*social bonding*), terikat dengan identitas kebangsaan (*social bridging*), serta membangun *link* dengan pemerintah (*social linking*). Hubungan yang baik dengan pemerintah dapat memperkuat *social bridging*. Penerapan kurikulum pemerintah, seperti pengajaran PKn di pesantren, dapat meningkatkan nilai-nilai kebangsaan dan kebhinnekaan. Namun, syaratnya

hubungan tersebut mesti didasari oleh kepercayaan, timbal-balik, dan mencapai masalahat bersama.

Guna merawat dan mengembangkan ketahanan jangka panjang pesantren menjalankan 4 strategi pembangunan resiliensi. *Pertama*, mencegah kontak dengan aktor atau jaringan radikal. *Kedua*, mendelegitimasi ideologi radikal. *Ketiga*, menghilangkan prasangka kebencian. *Keempat*, mengatasi isu “umat Islam dizholimi”. Keberhasilan dalam pembangunan ketahanan akan ditentukan oleh komitmen dan kapasitas pesantren mendayagunakan modal sosialnya. Disahkannya UU Pesantren No 18 Tahun 2019 mengindikasikan *social linking* yang kuat. Sejauhmana pesantren dapat memaksimalkan kesempatan yang diberikan oleh UU tersebut akan menentukan ketahanan yang kokoh di masa depan.

1. Kepada Kementerian Agama RI disarankan untuk melakukan beberapa kebijakan sbb:
 - a. Meningkatkan kebijakan kontrol terhadap pengajaran Pendidikan Kewarganegaraan (PKn) dalam Program Madrasah di pesantren, Program Pendidikan Kesetaraan Pondok Pesantren Salafiyah (PPKPPS), program Mu’adalah, dan program lainnya. Selain itu perlu dilakukan peningkatan kapasitas guru-guru PKn di program-program dimaksud.
 - b. Meningkatkan metode pengajaran PKn dengan lebih banyak menerapkan studi lapangan yang memfasilitasi para santri dan pelajar untuk mengadakan perjumpaan dengan kelompok identitas berbeda untuk tujuan akademik.
 - c. Menawarkan kerjasama dengan pesantren Salafi Haraki, seperti As-Salam, Bima, untuk mengikuti model PPKPPS seperti yang telah diadakan dengan Pesantren WI.
 - d. Menyelenggarakan program yang bertujuan meningkatkan kapasitas kiyai-kiyai muda, Ustaz-ustazah pesantren Tradisional dalam kontesktualisasi Kitab Kuning guna kontra narasi radikal berbasis Kitab Kuning.
 - e. Menyelenggarakan program-program yang bertujuan membina daya kritis santri serta kemampuan untuk mengenali kompleksitas masalah sosial dan politik.
 - f. Menyelenggarakan evaluasi atas modul PKn perihal konten materi toleransi terhadap minoritas keagamaan.
 - g. Menyelenggarakan program khusus untuk pesantren-pesantren Salafi yang bertujuan meningkatkan wawasan kebangsaan dan demokrasi bagi para pengasuh dan para guru.
2. Kepada BNPT disarankan untuk menjajaki kerjasama dengan Kemenag dalam memperkuat pembinaan jangka panjang pesantren-pesantren yang dikelola

mantan Napiter.

3. Kepada PP Muhammadiyah disarankan mengembangkan formulasi NKRI sebagai *Daarul Ahdi wass-Syahadah* dan menjadikannya sebagai diskursus dalam penanaman nilai-nilai Muhammadiyah di pesantren-pesantren di bawah naungan Ormas.
4. Kepada Pengurus Pusat Persis disarankan dua hal berikut:
 - a. Menyelenggarakan program revitalisasi identitas pesantren Persis dalam bingkai 4 Pilar Kebangsaan.
 - b. Memperkuat tradisi debat dan diskusi dalam pedagogi di pesantren Persis dengan memperkaya sumber-sumber argumentasi dari nilai-nilai kebangsaan

A. LATAR BELAKANG

Pada Tahun 2016 BNPT mengumumkan sejumlah pesantren terindikasi radikal, padahal setahun sebelumnya Presiden menetapkan 22 Oktober sebagai Hari Santri Nasional (HSN) dan menuangkannya dalam Keppres No 22 Tahun 2015. Dua peristiwa tersebut terjadi dalam waktu yang hampir bersamaan namun memberikan makna yang kontradiktif. Pengumuman BNPT memberikan kesan bahwa pesantren menjadi sumber radikalisme, sedangkan peringatan HSN menunjukkan kesan bahwa pesantren sumber perjuangan kemerdekaan dan gelora nasionalisme. Harus diakui memang ada pesantren yang berorientasi jihadi, tapi jumlahnya kecil.¹ Sementara ribuan pesantren lainnya masih berkarakter moderat, toleran dan mendukung demokrasi dan NKRI.² Selain itu, pesantren telah dan terus menghasilkan para tokoh moderasi Islam. Dewasa ini tidak sedikit alumni pesantren yang berkiprah di NGO-NGO yang bergerak dalam promosi HAM, Perdamaian, Kebebasan beragama, Kesetaraan gender, dan nilai-nilai demokrasi lainnya. Selain tidak kurang yang berkiprah di Komisi-komisi negara untuk perlindungan HAM dan pelaksanaan demokrasi. Belum lagi menyebut mereka yang di pemerintahan, DPR kampus, dsb.

Setelah kejadian Bom Bali Tahun 2002 yang melibatkan beberapa aktor yang berlatar belakang pesantren, banyak bermunculan studi yang mengaitkan pesantren dengan radikalisme (Bruinessen, 2008; ICG, 2003; Qodir, 2003; Soepriyadi 2003). Namun satu dekade kemudian muncul studi-studi yang melakukan kritik terhadap hasil-hasil investigasi media dan studi-studi yang dilakukan lembaga strategis. Jurdi (2013) mengeritik laporan ICG (2003) yang mengaitkan Wahdah Islamiyah (WI) dengan organisasi teroris. Basri (2017) juga mencoba menelusuri kembali keterkaitan Pesantren Nurussalaam Ciamis dengan anasir radikalisme. Terakhir, Haryani dkk, 2018, menunjukkan praktik sehari-hari Pesantren Darusyadah, Boyalali, yang diduga radikal, tidak mengindikasikan adanya radikalisme.

Riset yang lebih komprehensif yang hasilnya menolak generalisasi pesantren sebagai radikal dilakukan oleh Woodward dkk (2010). Riset ini dengan tegas menolak anggapan pesantren sebagai pembenihan radikal, sebaliknya menemukan bahwa tradisi perayaan keagamaan di pesantren, seperti Maulidan dan Pawai Takbir Keliling, justru menjadi faktor yang mencegah radikalisasi di pesantren. Selain itu studi Woodward juga memberikan informasi penting tentang moderasi beberapa pesantren Tradisional, Pesantren Gontor dan pesantren yang berafiliasi ke Muhammadiyah.

Studi-studi yang mengindikasikan karakteristik moderasi keagamaan pesantren sebenarnya muncul lebih awal. Pohl (2006) menunjukkan bagaimana beberapa pesantren tidak asing dengan program pemberdayaan perempuan dan dialog antar iman. Azra dan kolega (2007) menganalisis keberhasilan integrasi pendidikan pesantren ke dalam pendidikan nasional sebagai faktor strategis yang menyebabkan moderasi pesantren Indonesia. Studi ini menunjukkan moderasi pendidikan pesantren di Indonesia tidak dialami oleh madrasah-madrasah di Pakistan, Mesir, dll. Farida (2015) menekankan bagaimana peran kiyai dan santri senior menentukan moderasi pesantren. Studi ini tampaknya difokuskan pada pesantren Tradisional karena ciri-ciri yang disampaikan banyak merujuk kepada sumber-sumber pedagogi di pesantren Nahdhluyyin. Terutama, Kitab Muktabarah dan Mazhab Mazhab Syafi'iyah yang dianut di kalangan pesantren Tradisional.

Studi Azra dkk (2007) meskipun tidak ditujukan untuk menganalisis resiliensi pesantren, studi tersebut telah memberikan *insights* penting mengenai hubungan ketahanan pesantren dengan keberhasilan integrasi sistem pendidikan nasional. Selain itu, Studi Farida (2015) memberikan informasi penting mengenai faktor ketahanan di pesantren Tradisional. Terakhir Studi Woodward menggali faktor kebudayaan lokal sebagai sumber ketahanan pesantren. Dari semua studi tersebut, belum ada yang melihat bagaimana pesantren-pesantren mendayagunakan modal sosial yang dimilikinya untuk menjadi resilien terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Studi ini bertujuan memperkaya riset-riset yang telah ada untuk mengkaji ketahanan pesantren dilihat dari perspektif modal sosial dan kapasitas pesantren memanfaatkan konektivitas sosial (*social connections*) guna membangun ketahanannya.

Fokus Kajian

Riset ini bertujuan untuk mengeksplorasi ketahanan pesantren dalam menghadapi tantangan radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Menggunakan kerangka konseptual “resiliensi komunitas” studi ini mencoba menelisik bagaimana pesantren mendayagunakan modal sosial berupa *social bonding*, *social bridging* dan *social linking* sehingga mampu resilien. Dengan menjawab pertanyaan tersebut dapat kiranya dipetakan tingkat daya tahan pesantren

terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Studi ini tidak secara khusus menguji konsep di atas pada individu-individu alumni pesantren yang terpapar atau pernah terpapar radikalisme. Jadi penelitian lebih difokuskan kepada warga komunitas pesantren yang pada saat pengumpulan data aktif di pesantrennya. Selain itu, dan mengingat modal sosial juga rentan penyusutan, studi ini bertujuan mengeksplorasi bagaimana pesantren membangun ketahanannya guna menghilangkan sumber-sumber resiko kerentanan. 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. Selain itu yang disoroti dalam kaitan dengan pembangunan ketahanan komunitas adalah peran perempuan di pesantren.

Studi ini diharapkan berkontribusi dalam memperkaya pengetahuan teoritis di kalangan pemerhati pesantren dan masyarakat Muslim tentang pendidikan Islam dan ketahanannya dalam menghadapi radikalisme dan esktranisme kekerasan. Studi-studi yang mendalami faktor-faktor penyebab ketahanan pesantren masih sedikit dan pendekatan yang digunakan pun masih terbatas pada aspek-aspek pedagogis. Sejauh pengamatan belum ada studi serius yang secara khusus menggunakan pendekatan “resiliensi komunitas” untuk menguji ketahanan komunitas pesantren terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan di Indonesia.

Selain itu, studi ini juga diharapkan dapat memberikan masukan berharga kepada pemerintah (Kemenag RI, Kemendikbud, BNPT, dan Pemerintah Daerah) mengenai peta ketahanan pesantren dari segi modal sosial yang dimiliki, faktor pelindung serta faktor resiko kerentanan. Diharapkan dengan mengenal lebih baik peta ketahanan tersebut para stakeholder di atas dapat merumuskan kebijakan-kebijakan yang berdasarkan hasil riset sehingga dapat membantu pembangunan ketahanan jangka panjang. Selain itu informasi dalam studi ini dapat dimanfaatkan oleh stakeholder di atas untuk pembangunan resiliensi berbasis komunitas di luar pesantren. Pasalnya, informasi teoritik yang diberikan riset ini dapat diadaptasi kepada komunitas-komunitas lainnya sesuai kebutuhan. Yang tidak kalah pentingnya, studi ini dapat memberikan informasi penting kepada Ormas-ormas Islam, mengenai signifikansi yang dimainkan oleh Ormas-ormas Islam bagi pembangunan resiliensi pesantren-pesantren di bawah naungannya. Terakhir, pesantren di Indonesia paling berkepentingan untuk memanfaatkan hasil riset ini bukan semata karena rekomendasinya dapat membantu ketahanan terhadap radikalisme dan esktranisme kekerasan. Tapi hasil riset ini dapat memberikan inspirasi untuk peningkatan strategi pesantren sendiri dalam bertahan menghadapi berbagai kemungkinan goncangan-goncangan di masa depan.

Kerangka Konseptual

Resiliensi Komunitas (community resilience)

Untuk menganalisis data yang diperoleh di lapangan, riset ini memanfaatkan kerangka konseptual “resiliensi komunitas” (*community resilience*). Penekanan pada komunitas diberikan setelah terbit kesadaran bahwa faktor-faktor penyebab ekstremisme kekerasan tidaklah tunggal tapi kompleks sehingga penanggulangannya *pun* tidak lagi mengandalkan usaha-usaha sektoral, tapi perlu melibatkan koordinasi dan kesaling-terhubungan (*interconnectedness*). Kesadaran ini muncul setelah beberapa pengambil kebijakan dan pemerhati keamanan menganggap esktranisme kekerasan sebagai gejala sosial yang tidak mudah hilang dalam waktu yang lama. Seperti yang diakui oleh Aly Jetha, seorang CEO dan Pendiri Big Bad Boo Studios di Inggris, bahwa “*We have to deal with the fact that extremism is going to be with us for a very long time*” (Kita mesti berurusan dengan fakta bahwa ekstremisme akan selalu ada bersama kita untuk waktu yang lama) (British Council, 2018, hal. 35). Dia akan selalu muncul, dan seperti halnya bencana alam, kemunculannya acap tidak mudah diramalkan. Mungkin karena kemiripan itu, para analisis CVE mulai belajar dari *best-practices* program kesiap-siagaan menghadapi bencana (*disaster preparedness*). Kesuksesan program ini dinilai terletak pada keterlibatan komunitas (*community engagement*) yang berhasil memanfaatkan dengan baik koneksitas sosial yang tersedia. Berangkat dari situ, beberapa studi telah diadakan untuk melihat hubungan antara ketahanan terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan dengan kemampuan komunitas Muslim memanfaatkan koneksitas sosial. Riset pertama diadakan di komunitas imigran Muslim Somalia di Amerika Serikat (Weine, 2013, 2014). Riset selanjutnya diselenggarakan di beberapa negara Muslim dan non-Muslim: di Baghdad, Irak (Carpenter, 2014); di Kenya (Van Metre, 2016); dan di Denmark (dalgaard-Nielsen dan Schack, 2016).

Berbagai studi di atas menemukan bahwa ketahanan komunitas terhadap radikalisme dan esktranisme kekerasan ditentukan oleh kemampuan mereka mendayagunakan berbagai koneksitas sosial (*social connections*). Beberapa ahli mengaitkan kemampuan tersebut dengan modal sosial dan kompetensi komunitas yang dengannya mereka mampu bertahan menghadapi guncangan sosial yang berpotensi mengancam eksistensinya. Ellis dan Abdi (2017) mengelompokkan koneksitas sosial ke dalam tiga kategori, yaitu *social bonding*, *social bridging* dan *social linking*. *Social bonding* (keterikatan sosial) adalah kemampuan warga komunitas membangun rasa keterikatan dengan kelompok yang sama identitas. Sedangkan *social bridging* (keterhubungan horizontal) adalah kemampuan membangun koneksitas dengan komunitas lain yang berbeda identitas. Terakhir, *social linking* (keterhubungan vertikal) merupakan

kompetensi dalam membangun *link* dengan organisasi pemerintah. Koneksitas sosial dibangun melalui proses internalisasi seperangkat nilai dan norma yang berlangsung sepanjang waktu, yang tidak tampak dalam pandangan mata, namun menjiwai sikap dan perilaku sehari-hari. Beberapa pakar sosiologi, politik, dan budaya menyebut nilai-nilai dan norma tersebut dengan modal sosial (*social capital*). Mereka rata-rata memasukkan nilai-nilai berikut sebagai modal sosial utama, yaitu “kerjasama”, “kepercayaan”, “kejujuran”, “memegang amanah”, “timbang-balik”, “dapat diandalkan”, “keterlibatan sipil”, “orientasi pada tindakan bersama”, serta “orientasi pada masalah bersama” (Putnam, 1993; Fukuyama, 1998; Portes, 1998; Bourdieu, 1986).

Komunitas yang resilien, dengan demikian, adalah komunitas yang mampu konsisten menjalankan nilai-nilai tersebut di atas dalam kehidupan sehari-hari serta berhasil menempa kemampuan beradaptasi dengan perubahan dan memanfaatkan peluang-peluang sosial dan politik secara efektif. Resiliensi secara umum memang diidentikkan dengan kelentingan dan keluwesan. Sebaliknya kerentanan (*vulnerability*) berhubungan dengan kekakuan dan kejutan. Dalam kamus, kata resiliensi berasal dari bahasa latin “*resilire*”, yang mengandung makna “memantul” (*rebounding*) (Macmillan Dictionary). Pada perkembangan selanjutnya, kata ini diadopsi ke dalam bahasa Inggris menjadi “*resilience*”, yang memiliki beberapa pengertian yang saling terkait: “kelenturan” dan “kelentingan” (*elasticity, flexibility*); “cepat kembali pulih dari penyakit, kesulitan, dll.” (*able to quickly become healthy, happy or strong again after an illness, disappointment or other problem*); dan “ketahanan” serta “ketidakrentanan” terhadap sesuatu (*being resistant or not susceptible to something*) (Macmillan Dictionary). Resiliensi berlaku umum, bukan hanya pada manusia, melainkan juga pada alam dan lingkungan; bukan hanya bagi individu, melainkan juga bagi lembaga, komunitas, masyarakat dan bahkan negara. Pendek kata, resiliensi merupakan kemampuan menghadapi kesulitan, pulih kembali 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, p. 426).

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 esktranisme 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 analisis ini.

Modal Sosial: Faktor Pelindung vs Faktor Resiko

Dalam konsep ketahanan komunitas, adanya *social bonding*, *social bridging*, dan *social linking* dalam sebuah 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 individual 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 mengguncangkan (the Royal Society, 2014, hal. 22).

Jelasnya, kemampuan komunitas mencipta *social bonding*, *social bridging*, dan *social linking* dapat meningkatkan faktor-faktor pelindung dan menghilangkan faktor-faktor resiko kerentanan bagi komunitas tersebut. Komunitas yang kuat identitasnya memiliki faktor pelindung atau penangkal dari resiko mengalami krisis identitas (Sonn & Fisher, 1998). Pasalnya krisis identitas merupakan sumber resiko utama yang dapat mendorong (*push factor*) anak-anak muda bergabung dengan kelompok dan jaringan radikal yang menawarkan identitas baginya (Nash, Nesterova, dkk., 2017, hal, 91-92). Namun demikian, memiliki *sense of identity* saja tidak cukup untuk memperkuat resiliensi. Komunitas perlu dilapisi dengan faktor pelindung lain, yakni rasa terhubung dengan identitas lain 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). Terakhir, *social linking* dapat memperkuat dan mengatur ulang *social bonding* dan *social bridging*, disamping dapat mengatasi isu ketidakadilan, yang acap digunakan dalam retorika eskremis dengan ungkapan "Islam dizholimi" (Nash, Nesterova, dkk., 2017, hal, 91-92)

Konsep "Resiliensi Komunitas" dan Aplikasinya di Pesantren

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 kesamaan 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.

Menguji resiliensi komunitas pesantren tentunya perlu mempertimbangkan karakteristik pesantren sebagai lembaga pendidikan keislaman. Rasa keterikatan warga pesantren dengan komunitasnya tidak selalu bersifat geografis, meskipun sebagian warganya mengalami keterikatan yang demikian. *Sense of attachment* terhadap pesantren lebih bersifat psikologis atau meminjam ahli psiko-sosial “keterikatan relasional” (*relational attachment*), yaitu keterikatan yang dilandasi oleh adanya kesamaan karakteristik, apakah etnisitas, agama, pandangan keagamaan, pandangan politik, dll. (McMillan & Chavis, 1986; Sarason, 1974; Ellis & Abdi, 2017, hal 291). 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. Sebaliknya, pesantren tidak sama dengan lembaga pendidikan sekolah dimana pelajar bersosialisasi 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.

Senada dengan hal di atas, pesantren bukan sekadar tempat menuntut ilmu, melainkan “kawah candradimuka” pembinaan karakter anak-anak muda Muslim agar sesuai dengan tuntutan ajaran Islam. Menerapkan teori resiliensi komunitas di pesantren mau tidak mau harus mempertimbangkan aspek pedagogi yang khas pesantren. Namun, pedagogi pesantren tidak dilihat secara terpisah, tapi dikaitkan dengan konsep *social bonding*, *social bridging* dan *social linking*. Bagaimana kemampuan pesantren mempertahankan dan mengembangkan modal sosial di atas berhubungan timbal-balik dengan strategi pedagogis yang dirumuskan dan dikembangkan oleh masing-masing pesantren. Sistem pedagogi pesantren yang dipahami di sini bukan hanya terbatas pada kurikulum (buku/kिता dan metode pengajaran), namun juga posisi dan peran kiyai, pengasuh, manajemen, guru-guru, kegiatan ekstrakurikuler, dan kultur pesantren itu sendiri (*school culture*).

B. METODOLOGI

Riset ini diadakan selama paruh kedua Tahun 2019 dengan melibatkan 42 pesantren di 8 Kota Provinsi yang meliputi: Aceh, Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Nusa Tenggara Barat. Pemilihan kota-kota tersebut dilakukan dengan mempertimbangkan daerah-daerah yang tersebut memang dikenal sebagai basis pesantren atau setidaknya memiliki jumlah pesantren yang cukup memadai.

Pengumpulan data utamanya menggunakan metode kualitatif melalui teknik wawancara mendalam. Namun, teknik pengumpulan data juga dikombinasikan dengan survei pendapat dan opini responden. Tujuan survei untuk mendapatkan gambaran umum persepsi dan sikap komunitas pesantren terhadap isu-isu terkait riset ini. Data hasil survei digunakan untuk menjadi pembandingan data kualitatif yang diperoleh dari wawancara mendalam.

Responden sampel survei dan narasumber wawancara mendalam dipilih secara sengaja (*purposive*) dengan mempertimbangkan posisi dan peran mereka di pesantren. 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 dilakukan dengan 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 ditujukan untuk memahami resiliensi pesantren dari berbagai kategori yang ada di Indonesia. Pilihan ini dilakukan dengan asumsi bahwa “resiliensi komunitas” tidak sebangun antara satu komunitas dengan lainnya meskipun pada level umum komunitas-komunitas memiliki karakteristik yang sama. Menurut Weine (2013, hal. 82) yang merupakan ahli resiliensi komunitas pendekatan ini tidak bisa dipukul rata. Pasalnya, resiliensi komunitas banyak ditentukan oleh sejarah, corak budaya, serta konteks sosial-politik masing-masing komunitas tersebut. Dewasa ini diakui pesantren merupakan realitas sosial yang tidak monolitik kendati jumlah terbesar pesantren masih bercorak tradisional. Setelah tahun 80-an mulai muncul pesantren Salafi dengan corak teologis yang lebih puritan dibandingkan Muhammadiyah dan Persis. Hingga kini menurut penelitian PPIM UIN Jakarta (2017) jumlah pesantren Salafi mencapai 95 pesantren dimana wilayah Bogor menyumbang jumlah terbanyak. Namun jauh sebelum hadirnya pesantren Salafi pesantren bercorak modern (Khalafiyah) telah lama bercokol. Yang paling tua diantaranya adalah Pondok

Modern Gontor yang berdiri Tahun 1926. Lalu Pesantren Persis Bandung yang berdiri Tahun 1937 dan Pesantren Persis Bangil, Tahun 1940. Dari Pesantren Gontor telah lahir ratusan pesantren alumni dan cabang yang mengikuti sistem Pondok Gontor. Hingga 2016 diperkirakan jumlah Pondok Alumni Gontor yang terdata mencapai 380-an pesantren.³ Begitu pula dengan Pesantren Persis telah melahirkan sekitar 220-an pesantren Persis.⁴ Ormas Muhammadiyah yang dikenal karena sekolah dan universitasnya mulai memperkaya corak pesantren modern pada tahun 1975 dengan pendirian Pesantren Daru Arqam di Garut. Hingga kini terdapat 300-an jumlah pesantren Muhammadiyah.⁵ Pesantren Tradisional sendiri jumlahnya diperkirakan mencapai ribuan dari total jumlah pesantren menurut catatan Kemenag RI hingga tahun 2019 mencapai 28.194 pesantren.⁶

Dalam studi ini kategorisasi pesantren ditekankan pada kesamaan corak keagamaan dan ideologi politik disamping aspek metode pengajaran. Atas dasar itu, 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, kategorisasi tersebut 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 Salafiyah, 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'iyah, 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, Njuh 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 konsesus (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 besar menerima Pancasila dan menekankan argumen kesesuaiannya dengan Al-Quran dan Hadits. Pondok pesantren modernis tidak tunggal, tapi diwakili oleh beberapa varian yang berbeda.

Pertama, Pesantren Gontor dan familinya. Pesantren Gontor, meskipun bertendensi modernis secara pemikiran, 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 puritanisme secara keagamaan, modern secara kelembagaan, dan kurang familiar kalau bukan berjarak dengan Tasawuf dan ritual-ritual tradisional.

Pesantren Salafi

Pesantren Salafi dibedakan dengan pesantren modernis, meskipun dalam beberapa segi memiliki irisan yang sama, terutama dengan Muhammadiyah dan Persis. Ketiga kategori tersebut sama-sama berorientasi puritanis. Namun, kadarnya berbeda antara ketiga pesantren. Secara umum puritanisme Muhammadiyah telah mengalami proses adaptasi dengan budaya lokal, tidak lagi sekental seperti di masa-masa awal pertumbuhannya (Woodward, dkk., 2010). Sementara komunitas Salafi menunjukkan komitmen yang kuat pada misi puritanisasi Islam. Dalam bentuknya yang paling konservatif, Salafisme cenderung kontra budaya lokal, dengan komitmen yang kaku pada pemahaman keislaman *Salaf al-Shalih* di Abad ke-7 Masehi. Pada tingkat yang ekstrem, Salafisme menunjukkan radikalisme dalam paham dan sikap politik. Namun, di Indonesia arus utama pesantren Salafi masih a-politik. Pesantren salafi terbagi ke

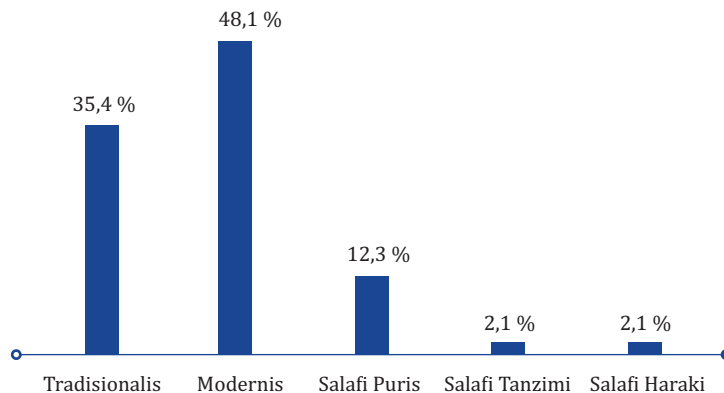
dalam 3 corak: 1) Salafi-Puris (tidak berpolitik dan menerima pemerintah selama Muslim); 2) Salafi Haraki (berpolitik dan aktif mengeriti pemerintah atas dasar nilai-nilai Salafis); dan 3) Salafi Jihadi (memandang suda saatnya untuk berjihad menegakkan sistem Islam menurut ajaran Salafi) (Wiktorowicz, 2006). Perlu ditambahkan di sini, Salafi Puris juga dapat dibedakan antara Salafi Puris dengan Salafi Puris Tanzimi. Salafi Puris tidak berafiliasi sama sekali dengan organisasi manapun, sedangkan Salafi Tanzimi berafiliasi kepada Ormas untuk tujuan mengakselerasi misi dakwahnya. Ormas Wahdah Islamiyah (WI) dapat dikategorikan ke dalam Salafi Tanzimi. Dalam Penelitian ini, yang diteliti hanya sebatas Salafi Puris dan Salafi Haraki. Salafi Jihadi tidak dimasukkan karena tidak relevan dengan tujuan penelitian.

Narasumber penelitian

Narasumber penelitian berjumlah 5 orang di setiap pesantren. Di setiap provinsi dipilih 5 pesantren yang sedapat mungkin mewakili kategori dimaksud. Dengan begitu total narasumber setiap provinsi berjumlah 25 orang dan total semuanya 200 orang. Namun dalam realisasinya jumlah pesantren yang dipilih mencapai 41 pesantren dan total jumlah narasumber di seluruh lokasi (8 provinsi) berjumlah 207 orang. Para nara sumber penelitian sengaja dipilih dari individu-individu yang dianggap dapat mewakili komunitas pesantren. Mereka adalah pimpinan pesantren, pengurus pesantren, guru pesantren senior, guru pesantren junior, dan santri. Penelitian ini berhasil melakukan wawancara mendalam di pesantren-pesantren NU, Dayah Aceh, Pesantren Gontor dan afiliasinya, Pesantren Muhammadiyah, Persis, Hidayatullah, Nahdhatul Wathon dan Pesantren Salafi. Grafik dan tabel di bawah ini merupakan gambaran narasumber riset ini berdasarkan tipologi pesantren, status di pesantren, dan jenis kelamin.

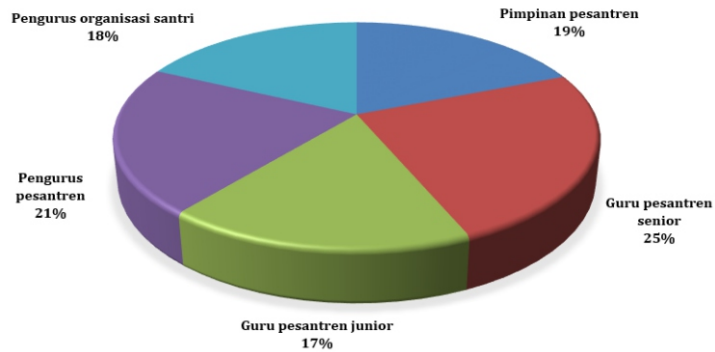
Grafik 1

Sebaran Narasumber di 8 Provinsi Berdasarkan Tipologi Pesantren



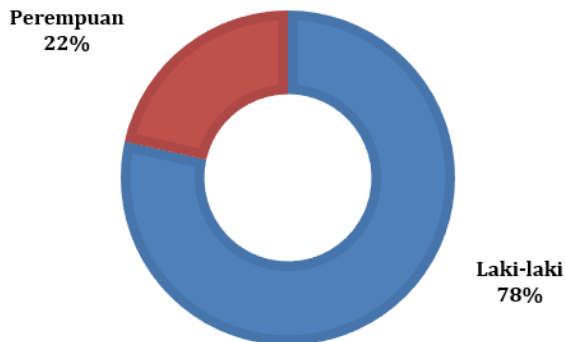
Grafik 2

Sebaran Narasumber di 8 Provinsi Berdasarkan Status dan Jabatan di pesantren



Grafik 3

Sebaran Narasumber di 8 Provinsi Berdasarkan Jenis Kelamin



Analisis Data dan Penulisan Laporan

Data yang terkumpul dianalisis dengan memanfaatkan pendekatan *Interpretive Phenomenology* (IP). Dengan pendekatan ini data yang disampaikan narasumber ditafsir dan dianalisis guna menjawab pertanyaan-pertanyaan riset. Kerangka konseptual “resiliensi komunitas” dimanfaatkan untuk menafsirkan dan menganalisis data-data yang diberikan oleh narasumber, selain digunakan untuk membantu mengarahkan desain riset dan kisi-kisi pertanyaan. Sebagai konsekuensinya tidak terhindarkan terjadinya reduksi data yang jumlahnya memang banyak.

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.

Guna menemukan jawaban atas pertanyaan riset, langkah pertama dalam analisis data adalah melakukan koding data (potongan informasi/*datum*). Koding dan kategorisasi data dilakukan dengan cara membuat kategori atas jawaban narasumber. Dengan demikian, akan diperoleh perspektif yang sama dan yang berbeda antara satu narasumber dengan narasumber yang lain. (Charmaz, 2006). Setelah dilakukan coding 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 secara keseluruhan. Akhirnya, penulisan laporan ini melewati proses yang berlapis, mulai dari analisis data di masing-masing provinsi, pembahasan kritis terhadap temuan-temuan penting, pengorganisasian ulang laporan, analisis data secara nasional dengan mempertimbangkan kerangka teoritis yang tersedia.

C. MODAL SOSIAL RESILIENSI PESANTREN TERHADAP RADIKALISME

Modal sosial (*social capital*) pesantren adalah seperangkat nilai dan norma yang dipercaya, diyakini, dan dipraktikkan warga pesantren yang berfungsi mengikat mereka dengan komunitasnya (*social bonding*). Nilai-nilai pengikat ini bersifat khas pesantren dan tidak muncul begitu saja. Ia telah ditempa oleh proses pengalaman dan praktik-praktik yang dijalankan pesantren sepanjang eksistensinya. Nilai-nilai dan norma dimaksud terbentuk setelah para pendiri pesantren menerima, menyerap, dan kemudian terikat dengan pemahaman teologi dan sosial-keagamaan yang berkembang di luar pesantren. Selain menjadi identitas pesantren, nilai dan norma tersebut diberdayakan untuk mendefinisikan hubungan mereka dengan komunitas lain yang berbeda (*social bridging*) dan hubungannya dengan pemerintah (*social linking*). Kemampuan masing-masing komunitas pesantren mengadaptasikan nilai-nilai tersebut dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara akan banyak menentukan ketahanannya terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Bahkan bukan hanya terhadap bahaya radikalisme, melainkan terhadap bahaya goncangan sosial lainnya.

Dari hasil studi ditemukan bahwa semua tipologi pesantren memiliki modal sosial yang bervariasi sesuai kekhasan akar teologis dan pemahaman sosial-politiknya. Pesantren Tradisional mengandalkan eksistensi kiyai dan Kitab Kuning yang memuat pilar-pilar Aswaja sebagai penangkal utama. Pesantren Modern (Khalafiyah) bervariasi dalam modal sosialnya. Pesantren Gontor dan afiliasinya lebih mengandalkan Panca Jiwa, lima nilai dasar yang menjiwai pondok pesantren. Yaitu Keikhlasan, Kesederhanaan, Ukhuwwah Islamiyah, Kemandirian dan Kebebasan. Sedangkan pesantren Muhammadiyah dan Persis

bersandar pada nilai-nilai dan norma yang berlaku di Ormas masing-masing. Semua nilai dan norma tersebut umumnya telah mengalami pergulatan, asimilasi dan akulturasi yang relatif lama dengan nilai-nilai kemasyarakatan, kebudayaan, dan kebangsaan. Sedangkan modal sosial pesantren Salafi bersumber dari teologi Salafi yang dominan dipraktikkan di Saudi Arabia dan beberapa negara penganut aliran Salafi di Timur Tengah. Sebagai gerakan keagamaan yang bersifat transnasional, Salafisme tengah mengalami pergumulan dengan arus utama keislaman di Indonesia selain memosisikan diri dalam lanskap keragaman nilai-nilai sosial dan budaya bangsa.

Pesantren Tradisional: Kiyai & Kitab Kuning

Di pesantren-pesantren bercorak tradisional eksistensi kiyai 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 sebut dengan “barakah kiyai” (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).

Bagi komunitas pesantren tradisional kiyai adalah teladan nilai-nilai keagamaan, akhlak, dan perilaku ideal keislaman. Bahkan keteladanan itu pun meluas ke ranah sosial-politik. 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). Intinya komunitas pesantren menaruh kepercayaan pada kebijakan sang kiyai. Karena itu, ketika menghadapi isu radikalisme warga komunitas akan tergantung pada sikap kiyainya. Seperti yang dicontohkan oleh para santri di pesantren Raudhatul Thalibin, Rembang, menyikapi radikalisme. Menurut Kiyai Makin, salah satu pengasuh PP Roudhatul Thalibin, Rembang, warga pesantrennya cukup meniru sikap KH Mustafa Bisri, yang juga pengasuh di pesantren yang sama. “Adalah kita melihat figur Mbah Mus sebagai contoh yang paling ideal bagi santri-santri sini. Sehingga santri sini dibekali untuk tidak berbuat anarkis terhadap lain, orang lain yang tidak seide dengan kami,” demikian ungkap Kiyai Makin.⁷

Komunitas pesantren Tradisional percaya bahwa sikap kiyai dilegitimasi oleh nilai-nilai Aswaja yang terkandung dalam Kitab Kuning. Selain menjadikan kiyai sebagai modal sosial utama, mereka juga menempatkan Kitab Kuning sebagai

sumber nilai yang dapat diandalkan. Di mata warga komunitas pesantren tradisional, Kitab Kuning dapat memberikan jawaban terhadap berbagai masalah moral-keagamaan di tengah dunia yang berubah. Simak jawaban pengasuh pesantren dan guru-guru pesantren Tradisional di Jatim dan Aceh, mengungkapkan kepercayaan mereka terhadap kehandalan Kitab Kuning sebagai modal resiliensi pesantren:

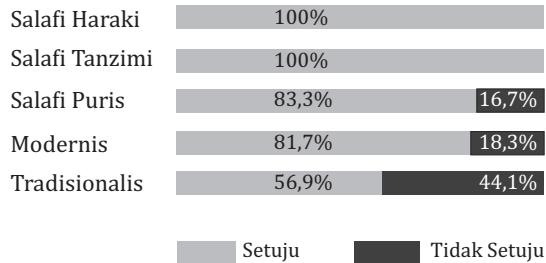
“... ada, *manteq*, filsafat ilmu, filsafat Islam, itu ada. *Tetep* diajarkan. *Yah* untuk mahasiswa, jangankan filsafat, teori-teori '*Yai* (Kiyai) menyebut Komunis' ajarkan *gak papa*. Karl Max misalnya, *gak* takut. Karena benteng untuk Ahlussunnah-nya sudah mulai *ibtida'* (tingkat dasar) sampai *ulya* (tingkat tinggi) itu (KH Dr. Musyaffa', Pengasuh *PP al-Salafiyah al-Fitrah*, Surabaya).”⁸

“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 mengabdikan disini benar-benar kita seleksi dengan baik (Ust Aria, pengajar di *Dayah Mahyal Ulum Al-'Aziziyah*, Aceh Besar).”⁹

Kiyai dengan Kitab Kuning tidak hanya berfungsi sebagai identitas perekat, tapi juga mendefinisikan hubungan dengan komunitas di luar pesantren yang berbeda identitas. Cara pesantren Tradisional memaknai hubungan dengan identitas di luar dirinya ditentukan oleh kesadaran kiyai akan bahaya yang dapat ditimbulkan oleh hubungan tersebut terhadap identitas pesantren sendiri. Sebagian besar pesantren Tradisional dapat menerima hubungan dengan non-Muslim selama hubungan tersebut dijalankan dalam muamalah sosial dan tidak saling mengganggu. Karena itu, sebagian besar pesantren Tradisional melarang mengucapkan selamat natal, meskipun masih cukup banyak yang membolehkannya (Lihat Grafik 4).

Grafik 4

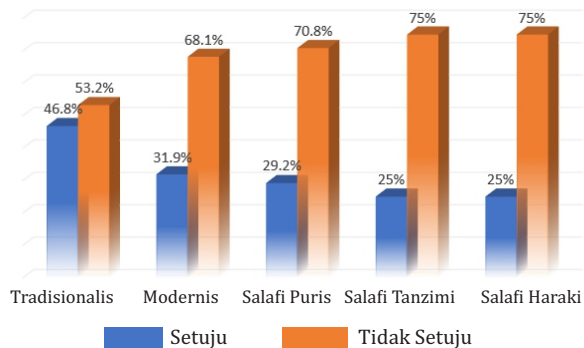
Seorang Muslim tidak boleh mengucapkan selamat natal kepada sahabatnya yang beragama Kristen



Berbeda dengan sikap terhadap non-Muslim, sikap sebagian mereka terhadap minoritas Syi'ah dan Ahmadiyah, cenderung resisten dan bahkan intoleran, meskipun secara statistik masih lebih baik daripada pesantren Modern dan Salafi (Lihat Grafik 5 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 5

Persepsi Responden terhadap Pemenuhan Hak-hak Beragama bagi Ahmadiyah & Syiah



Namun demikian, 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). Di PP Raudatul Thalibin, Rembang, kiyai memanfaatkan modal sosial ritual “Manaqiban” guna menciptakan dan merawat relasi yang kohesif antara warga

pesantren dengan warga Kristen dan Etnis Tionghoa.

*"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 disitu kan punya pohon mangga, itu setiap panen ya dikirimi. Mbah Mus (KH Mustafa Bisri, sic) sendiri memberi contoh hubungan dengan Etnis Tionghoa itu dan itu berbuah kepada santrinya. Ada dokter Tionghoa itu, santri sini kalo berobat itu gratis."*¹⁰

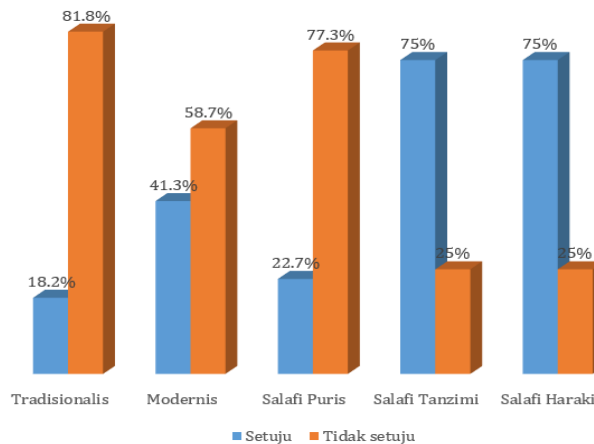
Di beberapa pesantren kiyai tidak khawatir hubungan dengan kelompok minoritas Islam dapat menggerus identitas komunitas, meskipun komunitas sekitar pesantren keberatan. KH Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizomiyah, Pandeglang, mencontohkan peran ayahnya, pendiri pesantren An-Nizomiyah, dalam melindungi hak-hak dan kebebasan beragama seseorang yang dianggap sesat oleh MUI dan masyarakat awam. Teladan yang diwariskan oleh Sang Abah kini ditiru KH Agus Khatibul Umam, penerus kepemimpinan Pesantren. Kiyai Agus berusaha menjalankan peran sebagai penghubung sosial dengan non-Muslim, khususnya dengan komunitas Katholik, walaupun dengan resiko menerima resistensi dari lingkungan sekitar.¹²

Pentingnya identitas Kitab Kuning dalam mendefinisikan hubungan dengan kelompok di luar pesantren juga dapat dilihat pada sikap pesantren tradisional terhadap HTI yang mengusung sistem khilafah Islamiyyah. Mayoritas pesantren Tradisional menolak kewajiban menegakkan sistem khilafah di Indonesia (82%). Namun, menariknya, komunitas pesantren Salafi Puris menunjukkan tendensi yang relatif sama (77%). Seperti apa alasan penolakan dari pesantren Salafi Puris terhadap HTI akan dijelaskan kemudian. Yang pasti, komunitas pesantren Tradisional menolak HTI karena membawa ajaran yang bertentangan dengan identitas yang melekat pada pesantren Tradisional. HTI ditolak karena pemahaman agamanya tidak merujuk kepada Kitab Kuning. Hal ini diakui oleh Ust 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."*¹³

Grafik 6

Mendirikan Khilafah Islamiyah wajib hukumnya bagi umat Islam



“Panca Jiwa”, Nilai Perekat di Pondok Gontor

“Panca Jiwa” merupakan nilai-nilai perekat warga pesantren Gontor dengan almamaternya. Panca Jiwa dinilai sebagai kristalisasi nilai-nilai pondok pesantren sejak dulu kala. Panca Jiwa juga diterapkan puluhan Cabang Gontor dan ratusan pesantren alumni Gontor yang tersebar di berbagai daerah. Bagi warga pesantren Gontor, “Panca Jiwa” telah berhasil menjadi kesadaran kolektif dan pengikat mereka dengan komunitasnya. Simak pengakuan pengasuh pesantren alumni Gontor mengenai Panca Jiwa sebagai identitas dan karenanya menjadi sumber ketahanan terhadap esktrémisme dan radikalisasi 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, Jateng).¹³

Dari lima nilai pengikat komunitas Pondok Gontor tersebut nilai kebebasan yang paling khas Pondok Gontor setidaknya dibandingkan dengan nilai-nilai di pondok-pondok tradisional. Nilai kebebasan dimasukkan dalam Motto Pondok Gontor yang mengabstraskan 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.”¹⁴ Motto “berwawasan luas” berfungsi mendefinisikan berpikir

bebas, agar hasilnya menjadi lebih obyektif 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.

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 almaternya. 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.”¹⁵

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. Namun yang menjadi titik tekan di sini bukan penguasaan argumen *fiqh muqaran* (perbandingan) secara detail, melainkan penanaman kesadaran akan esensi keragaman dalam mazhab fikih. 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 mencerminkan 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. Fiqh-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 menyelsihi 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).¹⁶

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 tidak mencerminkan nilai-nilai Panca Jiwa di Gontor. Radikalisme Ba'asyir dinilai karena pengaruh lingkungan pergaulannya setelah menjadi alumni. 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 disini, 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.”¹⁷

Namun demikian, Pesantren Gontor tidak memandang urgen membangun jembatan sosial dengan non-Muslim sebagai bagian dari belajar dari pengalaman. Sebagai gantinya, 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 Ust 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.”¹⁸

Seberapa resilien Pesantren Gontor dalam mempertahankan sikap non-partisan ketika menghadapi kontestasi politik nasional yang acap mengusung identitas keagamaan? Kontestasi politik di Pilgub DKI Jakarta (2018) 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 mengamini polarisasi memang benar-benar terjadi. Namun, sang guru tidak tampak tegas mengkhawatirkan kondisi tersebut. Alih-alih dia berusaha menepis anggapan bahwa Pondok Gontor tidak netral. Dia menekankan mungkin terjadi di level individu-individu, tapi secara kelembagaan pihak pesantren tidak memihak:

“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.”¹⁹

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.

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. Di dibandingkan dengan masa-masa dahulu, konsolidasi identitas di pesantren Persis mulai menurun. 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.”²¹

Pembangunan identitas pesantren Muhammadiyah tengah dimulai. Salah satunya dengan dibentuknya Lembaga Pengembangan Pesantren (Lp2), sebuah organ khusus di PP Muhammadiyah yang diberi mandat memajukan pesantren-pesantren Muhammadiyah. 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, Jabar, menjelaskan keterikatan pesantrennya dengan Ormas induk.²²

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 dibawah 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.²³

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 urgen bagi penguatan identitas pesantren Muhammadiyah terlebih untuk pesantren yang baru berdiri, seperti Darul Arqam Serang. Pengasuh pesantren Darul Arqam Serang menjadikan putusan Tarjih sebagai patokan dalam menjawab berbagai persoalan keagamaan. 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, Wahabi. Kalo kita tidak informasikan ke anak-anak sejak dini bahaya,” ungkap Iip Saepudin, pengasuh Pesantren Darul Arqam Serang. 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 diluar 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 hadis misalnya *innamal a'malu biniyyat*... 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...”²⁴

Dalam hal membangun jembatan sosial, di beberapa pesantren Muhammadiyah nilai kebangsaan belum diyakini sebagai faktor pemersatu antara komunitas yang berbeda. Hubungan dengan non-Muslim lebih didasarkan pada penerimaan keragaman yang faktual, bukan atas dasar nilai-nilai bersama. Pasalnya, menurut salah satu pengurus pesantren Muhammadiyah solidaritas harus dibangun atas dasar kesamaan Tauhid, bukan kesamaan suku atau bangsa. Pentingnya Tauhid sebagai dasar identitas Muslim ditekankan, 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'l* (alamiyah, *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... Quran juga tidak menyuruh kalau bermuamalah itu harus yang sesama Muslim, *nda*..."

Di pesantren Darul Arqam di Garut, Jabar, Prinsip Tauhid tidak menjadi penghambat bagi para santri untuk meningkatkan pemahaman mengenai komunitas yang berbeda. 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. Sang guru tidak mengkhawatirkan kontak langsung dengan kelompok non-Muslim akan menggerus identitas ke-Muhammadiyah. Palsunya, kegiatan tersebut 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 kebencian terhadap agama yang berbeda.²⁵

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. Aktivitas yang sama juga tidak ditemukan di pesantren-pesantren Persis baik di Bandung ataupun di Bangil.

Berbeda dengan sikap terhadap non-Muslim, sikap pesantren Muhammadiyah dan Persis kepada Syiah dan Ahmadiyah, diwarnai ketidakpercayaan dan acap penolakan. Memang secara umum sikap pesantren dari kalangan Modernis, termasuk Pesantren Gontor, terhadap hak-hak dasar Syi'ah dan Ahmadiyah kurang baik (68% menyatakan tidak setuju, lihat Grafik 1), hampir sama dengan sikap pesantren Salafi pada umumnya (70-an persen menyatakan tidak setuju, lihat grafik 1). Meskipun tidak diikuti oleh semacam kebencian dan permusuhan,

jelasnya tidak tampak adanya dukungan dan pembelaan atas hak-hak dan kebebasan mereka. Ironisnya seorang guru dari Pesantren Darul Arqam Garut sekalipun menunjukkan sikap intoleran terhadap Ahmadiyah “Saya kira mereka ini (Ahmadiyah) mempunyai pemahaman yang keliru, sebaiknya pemerintah membubarkan saja,” tegasnya.²⁶ Di beberapa pesantren Muhammadiyah respon pengasuh terhadap Syi'ah dan Ahmadiyah ditandai dengan usaha memperkuat ketidakpercayaan tersebut ke dalam pandangan teologis para santri.²⁷ 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

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 *Tabiut Tabi'in*.²⁸ Meskipun disatukan oleh akidah pemurnian serta penekanan pada Sunnah, komunitas Pesantren Salafi umumnya berselisih dalam menghadapi isu politik. Perbedaan ini pula yang menjadikan Salafi terbagi ke dalam tiga kategori besar. Para ahli Salafi membagi Salafi kedalam tiga kategori. *Pertama*, Salafi Puris (*Purists*), juga disebut Salafi *Quietest* atau *Pasifis*. Ciri utamanya menolak berpolitik dan fokus pada dakwah dan pendidikan Islam yang murni; *Kedua*, Salafi Politik, juga disebut Salafi Aktivistis atau Salafi Haraki, dengan karakteristik terlibat dalam mekanisme politik resmi dengan tujuan mengubah tatanan sosial-politik menurut nilai-nilai Salafi; dan *Ketiga*, Salafi Jihadi, kelompok yang menilai sudah saatnya berjihad dengan kekerasan untuk memperjuangkan ajaran Salafi kalau perlu dengan menggulingkan pemerintahan yang syah (Wiktorowicz, 2006, hal. 208; Rabil, 2014; Wagemakers, 2016).²⁹

Dalam penelitian ini ditemukan 2 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). Ponpes Abu Hurairah di Mataram, al-Furqan al-Islamiy di Gresik, dan Masjid Jajar di Surakarta masuk kategori pertama. Sedangkan Ponpes di bawah Ormas Wahdah Islamiyah masuk kategori yang kedua. Kategori lainnya, pesantren Salafi Haraki. Dalam penelitian ini hanya ada satu pesantren Salafi Haraki, yaitu PP As-Salam, Bima. Meskipun dekat dengan milieu Salafi Jihadi, para pengurus di pesantren ini telah menyatakan berpisah dari JAD dan JAT.

Sebaliknya mereka bergabung dengan Jama'ah Anshar Syari'ah (JAS) yang tahun 2004 menolak bay'at kepada ISIS. Pesantren Salafi sama-sama menekankan pemahaman agama yang mengacu kepada teladan ulama Salaf. Namun 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*. Pimpinan Pesantren Abu Hurairah, Mataram, NTB, menyampaikan Teologi Salafi yang diusung pesantrennya di bawah 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 Hadits, 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 *Tabiut Tabi'in*.”³⁰

Pengikut Salafi meyakini umat Islam belum sungguh-sungguh mengikuti Sunnah karena belum sepenuhnya bersandar langsung kepada al-Qur'an dan Hadits tanpa melewati tafsir. Pasalnya bagi mereka tafsir beresiko mencampuradukkan kemutlakan wahyu dengan nafsu manusia yang nisbi (Wiktorwicz, 2006). Itu alasannya para pengikut Salafi tidak merujuk kepada pendapat ulama Syafi'iyah ataupun ulama mazhab yang empat. Meski demikian, dalam tataran aplikatif, Pesantren Salafi tidak meminta santrinya belajar langsung dari al-Qur'an ataupun Hadits. 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 hadits-hadist Nabi, atau bisa disebut Fiqih-Hadis.³¹ 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.”³² 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.³³ Ketidaksesuain Islam dan demokrasi, menurut Ust Lis Mujiono, guru Ponpes al-Furqan al-Islamy, Gresik,

Jatim, 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 1 suara dengan orang-orang yang akalnya rendah (Ust Lis Mujiono, guru Ponpes al-Furqan al-Islamy, Gresik, Jatim).”³⁴

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 syah, 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: “*Athiullah wa atiurrasul wa ulil amri minkum* (Taatilah Allah, taatilah Rasul, dan Pemerintah).”³⁵ 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.³⁶ 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 syah masalahnya. Bahkan disebutkan di kitab-kitab Aqidah itu, barang siapapun yang memberontak pada pemerintah yang syah 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 medan 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 atiullah waatirrasul waullil amri minkum.*" "*Waullil Amri minkum*" itu adalah pemerintah, termaksud polisi (Ust. M. Sidik, Pengasuh Ponpes Abu Hurairah, Mataram, NTB)."³⁷

Sampai di sini dapat dipahami alasan mengapa pesantren Salafi Puris menolak HTI yang memperjuangkan khilafah Islamiyyah. Seperti tertera dalam Tabel 3 di atas, mayoritas komunitas pesantren Salafi Puris (77%) menolak kewajiban mendirikan khilafah, sedangkan hanya 25% responden dari Salafi Tanzimi (Wahdah Islamiyah) dan Salafi Haraki (As-Salam, Bima) yang menolak. Salafi Puris tidak menolak khilafah Islamiyyah, tapi menolak kewajiban menegakkannya. Peralnya dalam keyakinan mereka khilafah Islamiyyah tidak bisa ditegakkan melalui perjuangan politik. Jalan perjuangan politik dapat beresiko melanggar prinsip ketaatan pada pemerintah yang sah. Karena itu, menurut mereka khilafah hanya bisa ditegakkan melalui dakwah dari bawah hingga semua umat mengikuti ajaran Salafi barulah akan tegak khilafah dengan sendirinya. Tegaknya khilafah sebuah hadiah dari Allah, bukan hasil perjuangan politik.³⁸

Berbeda dengan pesantren Salafi Puris, Salafi Tanzimi (Wahdah Islamiyah) tidak mentabukan politik dan cenderung percaya pada demokrasi. 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.³⁹ Perbedaan yang utama antara pesantren Salafi Puris dengan Salafi Tanzimi terletak pada afiliasi ke Ormas. Salafi Puris menolak sama sekali segala bentuk afiliasi. Sebaliknya, pesantren Salafi Tanzimi berinduk kepada Ormas Wahdah Islamiyah (WI). Ormas WI pada dasarnya organisasi yang didirikan oleh para aktivis Muhammadiyah pada 18 Juni 1988 di Makassar. Seperti yang diakui oleh Ust Ahmad, pengasuh Ponpes WI, "Wahdah Islamiyyah secara umum, sangat dekat dengan Muhammadiyah, karena memang ya anaknya Muhammadiyah itu."⁴⁰ Namun WI mulai kental warna Salafinya setelah Muhammad Zaitun Rasmin (Ust Zaitun), salah satu pendiri WI 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).

Dengan demikian, dalam konteks modal sosial, Pesantren WI memiliki faktor pelindung yang sama dengan pesantren Muhammadiyah yaitu keterikatan

mereka dengan Ormas induknya. 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'iyah. Dalam bidang Fiqih, 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 Pesantren 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 eksklusif tidak mungkin diterima oleh masyarakat, tapi saya melihat untuk Sulawesi saja ini hampir seluruh kabupaten sudah ada Wahdah."⁴¹

Pesantren Salafi Puris dan Salafi Tanzimi tidak menganggap penting berinteraksi secara programatik dengan komunitas non-Muslim.⁴² Meskipun demikian, mereka dapat berinteraksi dengan non-Muslim di ranah sosial asal tidak mengganggu. Di Ponpes WI, para santri tidak diberikan semacam kerangka pemahaman mengenai keragaman agama-agama. Mereka sebaliknya diajarkan untuk merangkul non-Muslim, namun untuk tujuan berdakwah.⁴³

Dibandingkan sikap mereka ke non-Muslim, sikap mereka terhadap minoritas Syiah dan Ahmadiyah cenderung intoleran. Data pada Tabel 2 menunjukkan tingginya jumlah responden dari Pesantren Salafi yang menolak negara memberikan jaminan kebebasan kepada Syi'ah dan Ahmadiyah (71%--75%). 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.⁴⁴

Diantara Ponpes Salafi yang paling sedikit faktor pelindungnya adalah PP As-Salam Bima. 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.⁴⁵ Meskipun menolak *bughat* dengan cara-cara kekerasan,

eksponen Ponpes as-Salam tidak mentabukan demonstrasi untuk mengeritik pemerintah. Dalam hal ini mereka telah begeser dari Salafi jihadi ke Salafi Haraki. Eksistensi mereka yang tidak terhubung dengan ormas manapun membuat defisit faktor pelindung dari ekstremisme dan radikalisis kekerasan. Satu-satunya faktor pelindung yang dimiliki hari ini adalah hubungan dengan aparat pemerintah yang secara berkala melakukan kontrol terhadap kegiatan mereka. Para pengurus pesantren mengaku bahwa mereka tidak lagi radikal seperti sebelumnya. Demikian pengakuan Ust Muhajir, pimpinan Ponpes As-Salam, Bima, NTB:

“Terus terang ketika saya keluar penjara banyak belajar, kemudian kita sudah pisah dengan ISIS sehingga konsentrasi kita di sini adalah dengan pemerintah beramar 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 penjarakan 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.”⁴⁶

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 wajib, namun, praktiknya tidak mesti dengan angkat senjata melawan pemerintah sendiri. Jihad harus dilakukan untuk mempertahankan diri dari agresi musuh dari luar. 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 ekstrim seperti sebelumnya. Harapannya aparat pemerintah dapat membantu Ponpes As-Salam meyakinkan masyarakat kalau mereka benar-benar telah berubah.⁴⁷

Keterhubungan dengan Pemerintah (*Social Linking*)

Sebagian besar komunitas pesantren, terutama yang telah lama berdiri, menempa kemampuan berhubungan dengan pemerintah semenjak Indonesia merdeka. Setelah Indonesia merdeka hingga pertengahan tahun 70-an pendidikan pesantren masih berada di luar sistem pendidikan nasional. Ketika Pemerintah Soeharto pada Tahun 1975 mengeluarkan kebijakan pengintegrasian

seluruh sistem pendidikan ke dalam satu atap, tidak semua pesantren bersedia mengikuti kebijakan tersebut. 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 secara 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 tidak menerima pengakuan negara (Zuhdi, 2006).

Setelah reformasi 1998, terjadi beberapa perubahan mendasar. Pada Tahun 2001 Kemenag RI mengakui ijazah Kulliyatul Muallimin al-Islamiyyah (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 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 RI dan dikenal dengan nama Satuan Mu'adalah (*mu'adalah/penyetaraan*). Hingga tahun 2019 sudah terdapat 88 Ponpes yang termua'*dalahkan* setelah memenuhi serangkaian persyaratan yang ditentukan oleh Kemenag RI.⁴⁸

Ponpes Tradisional yang khusus mendalami Kitab Kuning disediakan program Muadalah khusus Ponpes Salafiyah dengan mengikuti ketentuan Kemenag melalui Keputusan Direktorat Jenderal Pendis No 6843 Thun 2015 tentang Kerangka Dasar dan Struktur Kurikulum Satuan Pendidikan Muadalah Jenis Salafiyah. Mereka juga dapat mengikuti Program Pendidikan Kesetaraan Pondok Pesantren Salafiyah (PPKPPS) sesuai dengan kekhasan program yang ditawarkan. Hingga kini menurut data Kemenag RI terdapat 3135 Ponpes Tradisional atau Salafiyah yang terdaftar sebagai bagian dari Pendidikan Kesetaraan. Selain kedua model di atas, model Ma'had Aly (Pesantren Tinggi) dan Tahfizul Qur'an juga mendapat pengakuan dari pemerintah lewat PMA No 13 Tahun 2014. Ponpes-ponpes lainnya yang tidak memilih jalur diatas berarti telah menyelenggarakan sistem madrasah atau sekolah dalam pesantren yang memang telah lama terintegrasi ke dalam pendidikan nasional.

Adanya pengintegrasian pendidikan pesantren ke dalam sistem pendidikan nasional mengindikasikan menguatnya *social linking* pesantren. Fakta ini menunjukkan semakin menguatnya modal sosial dan karenanya risilien pesantren-pesantren tersebut. Dalam riset ini ditemukan beberapa pesantren Salafi juga membangun *social linking* dengan pemerintah. Khususnya melalui sistem pendidikan pesantren yang dikembangkan di Kemenag RI. Ponpes Wahdah Islamiyyah di Makassar mengikuti Program Pendidikan Kesetaraan Pondok Pesantren Salafiyah (PPKPPS). Dengan mengikuti program ini pihak pesantren melakukan beberapa penyesuaian, termasuk dalam hal kurikulum.

Meskipun mereka dikenal menganut Aqidah Salafi, mereka tidak ada masalah mengajarkan Fiqih Syafi'iyah. Selain itu, mereka juga mengajarkan santrinya Pendidikan Kewarganegaraan (PKn). Ust Ahmad, pegasuh Pesantren menegaskan hal ini:

“Ya, artinya, ya, kita tanamkan itu, seperti pelajaran PKn kan ada, ya tetap ada disitulah 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...”⁴⁹

Pesantren Salafi Puris yang baru berdiri juga melakukan hal yang sama. Pemerintah Daerah lewat Kemenag melakukan pendekatan kepada pengasuh Ponpes Masjid Jajar untuk mengiktui program Muadalah yang disediakan oleh Kemenag Pusat. Mereka merasakan cocok dengan program Muadalah 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.”⁵⁰

Dengan integrasi ke dalam sistem pendidikan nasional, pesantren-psantren mendapatkan sejumlah dukungan finansial dan fasilitas lainnya. Mereka juga mendapatkan bantuan Dana BOS, serta kerjasama di bidang pemberdayaan ekonomi. Dengan disyahnkannya UU 18 Tahun 2019 tentang pesantren tanggal 15 Oktober 2019 keterhubungan pesantren dengan pemerintah akan semakin kuat dan itu artinya meningkatkan faktor pelindung pesantren terhadap radikalisme.

D. STRATEGI PEMBANGUNAN RESILIENSI

Pembangunan resiliensi bertujuan untuk menghilangkan faktor resiko yang dapat meningkatkan kerentanan pesantren terhadap radikalisme dan ekstremisme kekerasan. Strategi dalam pembanguna resiliensi banyak ditentukan oleh kemampuan pimpinan dan pengasuh pesantren mendeteksi adanya sumber resiko di pesantrennya. Dalam riset ini ditemukan terdapat setidaknya 4 faktor resiko. *Pertama*, kontak dengan aktor atau jaringan radikal. *Kedua*, adanya akses terhadap narasi ekstremis dan wacana radikal yang dibaca

lewat buku, majalah, atau postingan di media digital dan Medsos. *Ketiga*, diterimanya provokasi kebencian terhadap agama lain atau minoritas dalam Islam. *Keempat*, diterimanya propaganda ekstremis bahwa umat Islam tengah dizholimi negara. Dengan mempertimbangkan keempat sumber resiko tersebut, pesantren-pesantren melakukan 4 strategi pembangunan ketahanan untuk tujuan menghilangkan atau mengatasi faktor resiko tersebut. Strategi *pertama*, mencegah kontak dengan aktor atau jaringan radikal; *kedua*, mendelegitimasi ideologi radikal; *ketiga*, menghilangkan prasangka kebencian; *keempat*, mengatasi isu “Umat Islam dizholimi.” Strategi lain yang terkait dengan pembangunan resiliensi jangka panjang adalah “membina daya kritis santri”, dan “memperkuat peran perempuan di pesantren”.

1. Mencegah Kontak dengan Kelompok Radikal

Hampir semua komunitas pesantren yang diteliti berpotensi mengalami kontak dengan aktor atau kelompok radikal. Jalur kontakannya tidak selalu bersifat fisik, tapi juga melalui media digital. Dalam riset ini ditemukan bahwa pesantren Tradisional yang menyelenggarakan sekolah-sekolah umum memiliki sumber resiko kontak melalui guru-guru yang direkrut untuk mengajar bidang studi. Pesantren yang kurang SDM pengajar yang memadai, seperti Pesantren Muhammadiyah yang baru berdiri, juga memiliki faktor resiko kontak. Beberapa Pesantren Salafi juga memiliki faktor resiko kontak dengan tenaga pengajar dari gerakan radikal, khususnya pesantren Salafi Tanzimi atau Haraki. 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.

Memperkuat Peran Kiyai

Pondok Pesantren Tradisional, termasuk Dayah-Dayah di Aceh, mencegah santrinya kontak dengan kelompok radikal melalui penguatan peran para kiyai pengasuh pondok. Pengasuh PP An-Nizomiyah, Banten, sering mengingatkan kepada para santrinya untuk tidak ikut-ikutan aliran-aliran Islam radikal.⁵¹ Hal yang sama juga dilakukan oleh Kiyai Makin terhadap para santrinya di PP Raudhatul Thalibin, Rembang. Sang Kiyai 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 tanggung-tanggung tentang khilafah untuk sekedar pemberitahuan saja. *Ndak* usah ikut-ikut khilafah. Karena saya ya hanya ikut jiplak-jiplak dari orang-orang pintar itu. Khilafah itu sendiri dimana-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 Negeri Surakarta), saya juga tanya UNS yang sana ada itu orang-orang eksklusif seperti itu saya pesan ya, jangan ikut *liqo'*.”⁵²

Beberapa pesantren Tradisional mengaku pernah mengalami kontak dengan paham. PP An-Nizomiyah, Banten, mengalami kontak lewat guru-guru yang mengajar di sekolah. Guna mencegah kontak lebih jauh, Kiyai mengambil sikap tegas mengeluarkan yang bersangkutan agar tidak memengaruhi para murid.⁵³ Hal yang sama juga dialami beberapa dayah di Aceh, seperti Dayah Darul Muta'llimin Aceh, yang beberapa santrinya pernah mengikuti gerakan HTI namun kemudian keluar dari gerakan setelah menyadari kesalahannya. Belajar dari pengalaman pimpinan pesantren berusaha meningkatkan resiliensi santri-santrinya dengan bersandar pada Kitab Kuning. Para santri diingatkan bahwa gerakan radikal tidak sesuai dengan identitas dayah yang berdasarkan Aswaja.⁵⁴

Memperkuat Nilai Kemuhammadiyah dan ke-Persis-an

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 dari pesantren. Pihak pengurus bersandar pada penilaian negatif yang diberikan Tokoh Persis, M Natsir, terhadap HTI. “... *gak* tahu saya alasannya. Kayaknya dulu itu Hizbuttahrir banyak menggunakan metode adu domba, dan Pak Natsir (Tokoh Persis) termasuk diantara yang kecewa dengan Hizbuttahrir,” ungkap seorang guru Pesantren Persis Bangil menjelaskan alasannya.⁵⁵

Beberapa pesantren Muhammadiyah yang baru berdiri mengalami kontak dengan eks NII. Salah satu yang memungkinkan faktor resiko tersebut adalah minimnya SDM pengajar dari kader Muhammadiyah Pusat yang dapat direkrut untuk mengabdikan 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. Menyikapi faktor resiko ini pimpinan Pesantren memilih merangkul eks-NII ketimbang menjauhi mereka. Pengasuh pesantren berusaha memperkuat faktor pelindung melalui penguatan nilai kemuhammadiyah. H Asnawi, Pengasuh Pesantren Darul Arqam Serang, tampaknya tidak terlalu khawatir dengan resiko yang diambalnya dan malahan optimis strategi tersebut lambat laun justru dapat 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.”⁵⁶

Tampaknya perlu waktu dan usaha yang lebih maksimal untuk memperkuat faktor pelindung. Pengasuh pesantren sendiri mengakui bahwa suasana kebangsaan tidak terasa di pesantren. Pondok Pesantren tidak memasang bendera Merah-Putih kecuali tanggal 17 Pimpinan menyadari akan hal itu dan mengeluhkan masih kuatnya paham pemurnian “Tauhid” di komunitas Pesantren, artinya dimata sebagian anggota komunitas prinsip Tauhid tidak dapat selaras dengan penghormatan bendera. Upaya untuk membangun resiliensi melalui penguatan nilai kemuhammadiyahhan telah dilakukan dan tampaknya Pengurus Pusat telah menyadari persoalan ini.⁵⁷ Dalam Mukhtar 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 penguatan konsep kebangsaan ini perlu dilakukan secara lebih programatik lagi di semua pesantren Muhammadiyah. Di Pesantren Darul Arqam Garut upaya mencegah kontak dengan radikal dilakukan dengan membangun kesadaran santri terhadap bahaya terorisme. Salah satu caranya dengan mendatangkan eks teroris untuk memberikan testimoni kepada para santri dengan misi agar mereka tidak mengikuti kesalahannya dulu.⁵⁸

Mengandalkan Kulliyatul Muallimin al-Islamiyyah (Pondok Gontor)

Pesantren Gontor dan afiliasinya tidak mendeteksi adanya kontak dengan radikalisme secara langsung. Pasalnya, Pondok Gontor dengan sistem Kulliyatul al-Mu'allimin al-Islamiyyah (KMI) tidak menghadapi masalah kekurangan tenaga pengajar sehingga tidak melakukan rekrutmen guru dari luar. Alumni Gontor akan direkrut untuk menjadi pengajar untuk semua mata pelajaran. Pengasuh Pondok Gontor tampaknya percaya bahwa pembangunan

resiliensi inheren dalam upaya Pesantren menjaga mutu program KMI sebagai pendidikan menyemai guru-guru yang handal (Abubakar, 2005, hal. 217-253). Memang ada kekhawatiran santri akan mengalami kontak lewat bacaan atau medsos. Karena itu pencegahan dilakukan dengan cara mengontrol bahan bacaan para santri yang memang telah menjadi kebijakan umum dalam program KMI. Di Pondok Gontor Pusat, santri tidak diperkenankan membaca buku-buku yang bertentangan dengan ajaran Ahlussunah dan ideologi negara.⁵⁹ Para santri di tahun terakhir diberikan semacam pembekalan mengenai aliran-aliran dalam Islam yang dinilai desktruktif 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.⁶⁰ Untuk mencegah kontak melalui internet ataupun medsos, pihak Pesantren melakukan mekanisme kontrol. Di Pondok Gontor Ponorogo penggunaan HP Android dilarang di kalangan santri dan guru-guru muda.⁶¹ Sementara di beberapa pesantren alumni, penggunaan HP tidak dilarang, namun dilakukan kontrol dengan mengakses semua alamat email serta akun Medsos santri.⁶²

Salafi Puris: Melarang Buku-buku Salafi Jihadi

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-Furqan al-Islamy di Gresik mencegah kontak dengan menerapkan kebijakan melarang santrinya membaca kitab-kitab yang ditulis oleh Abubakar Ba'asyir, dan buku-buku karya aktivis Salafi Jihadi, terutama karya para Ulama ISIS. Selain itu, pencegahan juga dilakukan dengan menanamkan doktrin keharaman memberontak pemerintah yang sah (*bughat*).⁶³ Sejauhmana strategi ini dapat mencegah para alumennya 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 dizolimi (Wiktorowicz, 2006).

Wahdah Islamiyah, gerakan Salafi Tanzimi di Makassar, dalam sejarah pertumbuhannya disinyalir pernah mengalami kontak dengan kelompok radikal, terutama pada tahun-tahun pecahnya konflik di Ambon antara kelompok umat Islam dan Kristen (ICG, 2003; Jurid, 2006). 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.⁶⁴

Salafi Haraki: Berpisah dengan Organisasi Radikal

Pengasuh Pesantren As-Salam di Bima mengaku baru saja memisahkan diri dari organisasi radikal JAT yang berbaiat kepada ISIS. Mereka memang mengaku tidak berniat untuk memperjuangkan khilafah dengan cara-cara berperang melawan pemerintah, namun demikian, sebagian besar pengurus (75%) meyakini khilafah wajib ditegakkan (Lihat Tabel 3). Sebagian kecil percaya bahwa khilafah adalah anugerah Allah manakala semua umat Islam menjalankan Sunnah dengan baik. Sebagian diantara mereka juga meyakini demokrasi sebagai produk kafir yang tidak boleh diikuti.⁶⁵ Dengan menilai sikap dan pandangan politik yang demikian komunitas pesantren As-Salam Bima masih beresiko untuk membangun kontak dengan kelompok radikal.

2. Mendelegitimasi Ideologi Radikal

Komunitas pesantren yang menjadi sasaran penelitian ini menjalankan strategi delegitimasi ideologi radikal melalui peningkatan wawasan kebangsaan dan penguatan wawasan Islam moderat. Penguatan wawasan kebangsaan umumnya ditempuh melalui pengajaran Pendidikan Kewarganegaraan (Pkn). Namun beberapa pesantren menambahkannya melalui ceramah kiyai. Penguatan wawasan Islam moderat juga ditempuh melalui penyampaian ceramah dalam bentuk narasi alternatif dan kontra narasi radikal. Beberapa pesantren Tradisional menerapkan metode kontekstualisasi Kitab Kuning dalam mendeligitmasi ideologi radikal baik narasi jihad perang maupun keajiban menegakkan khilafah.

Memperkuat Wawasan Kebangsaan

Banyak 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. 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 pernah bekerja di lembaga NGO internasional yang mempromosikan Hak Asasi Manusia (HAM).⁶⁶

Pesantren Salafi Tanzimi seperti Wahdah Islamiyyah di Makassar juga mengajarkan PKn kepada santrinya. Pengajaran PKn ini dilakukan sebagai bagian dari kerjasama dengan Kemenag RI melalui skema Program Pendidikan Kesetaraan Pondok Pesantren Salafiyah (PPKPPS).⁶⁷ Namun

sejauh mana strategi ini berangkat dari komitmen kebangsaan yang murni (*genuine*) perlu digali lebih dalam. Pasalnya, sebagian pengurus pesantren WI tampak memiliki wawasan kebangsaan yang rendah terbukti dari hasil data survei sebanyak 75% (sama dengan angka pesantren Salafi Haraki) responden meyakini khilafah wajib ditegakkan (lihat Tabel 3 di atas).

Beberapa pesantren tidak memandang pengajaran PKn sebagai kebutuhan pematapan wawasan kebangsaan, tapi lebih memenuhi syarat formal belaka. Buktinya di Pesantren Persis Bangil tidak disediakan guru khusus yang mengajar PKn, tapi cukup mengandalkan diktat untuk dipelajari sendiri.⁶⁸ Tentu saja tidak akan sama hasil yang diperoleh antara belajar dibawah bimbingan guru dengan belajar tanpa bimbingan guru.

Beberapa pesantren Tradisional tidak hanya mengandalkan mata pelajaran PKn, tapi menambahkannya melalui ceramah. Kiyai PP An-Nizomiyah, Pandeglang, Banten sering berceramah di hadapan santrinya untuk 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.⁶⁹

Kontekstualisasi Kitab Kuning

Dalam mendelegitimasi ideologi radikal, Pesantren Tradisional menganggap penting melakukan kontesktualisasi Kitab Kuning. Pasalnya, tanpa kontekstualisasi seseorang akan mudah terjebak kepada kecenderungan literalisme dalam memaknai sebuah wacana politik 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 harfiah. Seorang santri pesantren Tradisional di Banten yang ikut HTI menganggap jihad menegakkan khilafah adalah sebuah misi yang justru telah digariskan dalam Kitab Fathul Mu'in. Seperti yang diceritakan kembali oleh salah satu narasumber di pesantren tersebut bahwa santri tadi mengeritik warga pesantren yang menolak berjihad, "*Ngapaian ngaji Fathul Mu'in bab Jihad saja tidak diamalkan.*"⁷⁰

Salah satu contoh kontesktualisasi Kitab Kuning diberikan oleh seorang pengajar di Pesantren At-Thohiriyah, Serang Banten. Sang guru mengkontesktualisasi penafsiran terhadap sistem khilafah dengan mengacu kepada pendapat ulama NU yang melarang mengganti bentuk negara yang sudah ada. Menurutnya, para ulama NU 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 hari ini karena para pendiri bangsa, termasuk para ulama, telah menyepakati NKRI sebagai bentuk negara yang final.⁷¹

Memperkuat wawasan Islam Moderat

Ajakan untuk berjihad 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.⁷² 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.⁷³ 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 Islamiyyah. 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 propoganda yang terus menerus guna memobilisasi dukungan massa yang militan. Tujuannya menciptakan simpati kepada sistem khilafah dan antipati kepada sistem. Beberapa guru muda di pesantren Tablighi ada yang terpengaruh dengan propaganda khilafah. Contohnya yang dialami seorang guru muda di Pesantren Tahfiz al-Qur'an di Kalsel. Guru muda itu mengaku, kalau harus memilih, dia akan memilih sistem khilafah daripada demokrasi.⁷⁴

Menghadapi propoganda jihad, beberapa pesantren, seperti Pondok Gontor, menekankan keragaman makna jihad.⁷⁵ Guru mengajarkan para santri bahwa "jihad itu tidak selamanya perang, tetapi belajar itu sendiri juga jihad." Berbeda dengan strategi di atas, pengasuh pesantren Tradisional di Surabaya, Pesantren al-Fitrah, mencoba melakukan kontra narasi yang langsung menghujam ke jantung masalah. Menyikapi ajakan jihad di Palestina, sang guru menegaskan 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 melancarkan jihad perang. Menurutnya yang harus dilakukan terhadap konflik Palestina adalah memberikan bantuan kemanusiaan bagi Muslim di Palestina yang tengah kesusahan sebagai wujud solidaritas sesama Muslim (Ukhuwwah Islamiyyah). Karena bukan konflik agama maka, menurutnya, jihad di Palestina tidak akan mati syahid.⁷⁶

Menanamkan Doktrin Anti-Bughat

Pesantren Salafi Puris umumnya mendelegitimasi doktrin jihad kaum ekstremis dengan mengutip ayat al-Qur'an, "Taatilah Allah, taatilah Rasul, dan Pemerintah," (*Athiullah, wa athiur rasul, wa ulil amri minkum*, QS An-Nisa, Ayat 59). Mendasarkan pada ayat tersebut, 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 mengeritik 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."⁷⁷ Bagi Pesantren Salafi Puris Abu Hurairah di Mataram, ISIS adalah Khawarij masa kini karena keduanya sama-sama memberontak terhadap pemerintah yang sah.⁷⁸

Terbatasnya Pembinaan Daya Kritis Santri

Pembinaan daya kritis dalam konteks pembangunan resiliensi diakui signifikan 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). Bersikap kritis mensyaratkan wawasan pengetahuan yang luas dan keediaan mendengarkan berbagai pandangan yang berbeda. Nash, Nesterova, dkk. (2017, hal. 102) menekankan sikap kritis tidak identik dengan oposisi binari atau hitam putih. Berpikir kritis berarti menyediakan ruang untuk dapat menerima keragaman pemahaman dan intepretasi (ambiguitas). 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. Padahal mendiskusikan isu kontroversial secara kritis dapat melatih para santri membedakan mana fakta yang dapat diterima dan mana retorika provokatif yang harus dihindari.

Kecuali pesantren Salafi Puris yang lebih menekankan hafalan daripada diskusi dan debat agama, para pengasuh pesantren umumnya tidak menolak pentingnya berpikir kritis, namun mereka cenderung membatasinya.⁷⁹ Ada dua alasan mengapa pembinaan daya kritis dibatasi. Pertama, para pengasuh menganggap para santri belum siap mendiskusikan masalah kontroversial secara kritis. Karena itu mereka berpendapat pembinaan itu tepat di perguruan tinggi. Seperti yang diakui oleh pengasuh Pesantren Tradisional di Jatim, aktivitas yang mendorong daya kritis hanya ada di Ma'had Aly (Perguruan Tinggi), kalau jenjang di bawahnya berlaku pengajaran satu arah. Alasan lain karena tujuan pendidikan pesantren adalah untuk memantapkan Aqidah para santri. Mungkin dikhawatirkan kalau santri harus menghadapi ambiguitas masalah, pemantapan Aqidah akan kehilangan fokus. Karena itu, praktik diskusi di pesantren-pesantren Tradisional dan Pesantren Gontor umumnya diarahkan untuk melatih menyelesaikan masalah-masalah fiqh kontemporer yang masih belum diketahui jawabannya.⁸¹

Pesantren Persis dikenal luas karena menjadikan diskusi dan debat sebagai bagian dari pedagogi di dalam kelas.⁸² Para santri terbiasa berdebat masalah-masalah hukum Islam, termasuk berdebat isu ISIS.⁸³ Namun metode debat lebih ditekankan pada kemampuan memberikan dalil-dalil yang dinukil dari al-Qur'an dan Hadits Shahih.⁸⁴ Diragukan bahwa metode pelatihan debat seperti ini dapat mencegah santri menyederhanakan masalah. Gejala penyederhaan masalah dapat dibaca dari komentar seorang guru Pesantren Persis Bandung yang membanggakan tradisi debat di pesantrennya. Namun ketika ditanya tentang demokrasi, narasumber serta-merta menyimpulkan bahwa demokrasi gagal melahirkan negara yang sesuai dengan ajaran agama. Sedangkan khilafah dapat dicoba sebagai alternatif. Begitu pula, ketika diminta tanggapan tentang Syi'ah dan Ahmadiyah sang guru dengan enteng menganggap Syi'ah dan Ahmadiyah bukan dari agama Islam.⁸⁵ Tidak ada diskusi!

3. 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). Isu ini dilematis bagi komunitas pesantren pada umumnya; antara kebutuhan memperkuat identitas pemersatu dan tuntutan untuk bertoleransi terhadap mazhab dan aliran keagamaan yang berbeda. Menjaga keseimbangan 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. Salah seorang Ustad 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."⁸⁶

Memang sikap intoleransi yang ditunjukkan sebagian besar komunitas Pesantren terhadap Ahmadiyah dan Syi'ah didasarkan pada posisi keduanya yang dianggap tidak jelas aqidahnya. 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 Syiah memiliki Kitab A-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, aliran ini memiliki Kitab Suci sendiri, dan sesat dan menyesatkan. Bagi mereka yang acap menyampaikan prasangka kebencian tersebut secara terbuka, ujaran itu dianggap sebagai menyatakan kebenaran walaupun pahit (Muctadlirin 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?"⁸⁷

Beberapa pimpinan pesantren Tradisional tidak sedikit juga yang menolak sikap intoleransi terhadap Syiah dan Ahmadiyah. Salah satunya KH M Sholeh Bahrudin, 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* (persaudaraan kebangsaan); dan ketiga, *ukhuwwah Islamiyyah* (persaudaraan Muslim) (Syarif, 2016, hal. 153). Pentingnya dakwah *ukhuwwah basyariyyah* juga ditekankan oleh Pengasuh Pesantren An-Nizomiyyah di Pandeglang, Banten. Namun, menurutnya, komunitas seputar pesantren tidak mudah menerima konsep tersebut karena masih kuatnya prasangka terhadap yang berbeda. Bahkan diantara 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 Freddy Mercury dari the Queen, sebuah Band legendaris Inggris yang pernah berjaya pada tahun-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.⁸⁸

Pesantren banyak bersandar pada kurikulum pemerintah untuk menanamkan sikap toleransi, terutama Pendidikan Kewarganegaraan (Pkn), Pelajaran Sosiologi, dan Pendidikan Agama Islam (PAI). Pesantren-pesantren Muhammadiyah mengandalkan Sosiologi dan PKn untuk menanamkan nilai toleransi dan mengatasi prasangka kebencian.⁸⁹ Hal yang sama juga dilakukan oleh beberapa pesantren alumni Gontor. Bahkan beberapa santrinya mengikuti lomba debat PKn dan menjadi juara di tingkat Provinsi.⁹⁰ Namun ironisnya, perhatian pesantren pada pengajaran 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.”

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 Syiah 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.⁹¹

4. Mengatasi Isu Umat Islam Dizholimi

Strategi terakhir adalah mengatasi prasangka 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. Kenyataan 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). Pada tingkat yang ekstrem kerentanan psikologis akibat perasaan dizholimi mendorong seseorang untuk memberikan hukuman terhadap pihak yang dianggap bersalah (Borum, 2014, hal. 293).

Kasus integrasi Sistem Pendidikan KMI Gontor ke dalam sistem pendidikan nasional perlu mendapatkan perhatian khusus. Pasalnya, Pondok Gontor diantara pesantren besar yang cukup lama bertahan untuk tidak mengikuti

kurikulum nasional karena Pondok Gontor tidak menolak berintegrasi kalau harus dengan mengorbankan sistem yang telah menjadi identitasnya. 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 Muadalah (Penyetaraan) dalam sistem pesantren di bawah Kemenag RI. Kini bukan hanya Pondok Gontor yang telah diakui dalam sistem Muadalah, 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*). Dewasa ini 88 pesantren Muadalah telah membangun jaringan dalam bentuk Forum Silaturahmi Pondok Pesantren Muadalah. Forum ini telah beberapa kali mengadakan pertemuan guna memperbincangkan isu seputar sistem Muadalah dan tentu saja kepentingan-kepentingan bersama yang dapat diperjuangkan bersama pemerintah.⁹² Fakta adanya koordinasi yang mandiri dari komunitas-komunitas pesantren yang berbeda ini memberi saluran yang lebih terpercaya dan membukakan kanal-kanal komunikasi dengan pemerintah dalam mengatasi berbagai masalah yang dihadapinya. Dengan demikian, berbagai isu terkait dengan kebijakan yang dianggap tidak memihak pesantren, kebijakan diskriminatif, atau kebijakan yang menzholimin 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 diklarsifikasi 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.

5. Perempuan dan Pembangunan Resiliensi di Pesantren

Dalam riset ini ditemukan bahwa perempuan di pesantren berperan dalam pembangunan resiliensi di pesantren. Namun perannya tidak dilihat sebagai sesuatu yang *genuine* perempuan, tapi masih subordinatif pada peran yang masih dominan yang dimainkan oleh kaum laki-laki. Hal ini bukan telah menjadi kesadaran bersama antara laki-laki dan perempuan di pesantren. Beberapa Bu Nyai yang memimpin pesantren Modern pun memiliki kesadaran yang sama. Simak ungkapan Nyai Lilis, Pengasuh Pesantren Darunnajah 9 Tangerang Selatan, Banten:

“Pesantren ingin mencetak pendamping pemimpin umat, orang-orang sholihah, generasi baik. Fokusnya pada yang berkaitan dengan keputrian, yang dibutuhkan tentang seorang ibu, *thaharoh* dan lain sebagainya, tapi khusus putri.”⁹³

Visi dan misi yang sama juga ditegaskan Ustadz Farid, Guru Junior di Pesantren Darunnajah 9 Tangerang Selatan, bahwa pesantrennya bertujuan “Membuat santriwati yang bisa masak, bisa menjadi istri sholihah dan *nurut* pada suami.”⁹⁴

Meskipun usaha untuk mengarusutamakan kesetaraan gender di pesantren telah dilakukan dengan cukup aktif, namun diskursus dominan masih belum berhasil di geser, bahwa perempuan melengkapi laki-laki dalam peran-peran di pesantren. Hingga saat ini kebanyakan pesantren tidak memiliki kurikulum yang praktis untuk menanamkan kesadaran akan kesetaraan gender. Kalaupun ada kurikulum tentang perempuan itupun dirumuskan berdasarkan pandangan ideal perempuan di mata laki-laki, bukan pandangan ideal perempuan dari perspektif perempuan.

Masalahnya bukan hanya terletak pada penafsiran teks al-Qur'an tentang kedudukan perempuan yang masih bias gender, melainkan tafsir tersebut dipandang sebagai kebenaran oleh sebagian aktor perempuan di pesantren. Dalam beberapa kasus, guru-guru laki-laki memiliki pandangan yang cukup sensitif gender. Tapi guru perempuan di pesantren yang sama justru tidak sensitif gender.

Contoh di pesantren Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, guru-guru laki laki tidak mempersoalkan isu kepemimpinan perempuan di wilayah publik. Guru perempuan justru menolak keras kepemimpinan perempuan. Menurutnya, secerdas dan setinggi apapun jabatan dan pendidikan perempuan, rumah tetap tempat yang terbaik dan paling layak sebagai tempat pengabdian dan bekerja. Tampaknya pandangan yang “tajam” dalam perbedaan gender ini konkrue dengan konservatisme dalam pemikiran sosial-politik. Guru tersebut termasuk yang mendukung Gerakan demo 212 bahkan berharap bisa

bergabung untuk mendukung secara konkrit, namun karena keterbatasan yang ia miliki, ia hanya bisa mendoakan dari kejauhan. Baginya, Syariah Islam adalah solusi, jika Indonesia dapat menjalankan Syariat Islam, maka berbagai problem bangsa akan dapat terselesaikan dengan baik.

Di beberapa pesantren Salafi Puris, seperti Masjid Jajar, Surakarta, perempuan tidak memiliki cukup ruang dan kesempatan untuk mengembangkan diri. Ustadzah Hanifah, pengajar di Pentren mengeluhkan keterbatasan fasilitas bagi santri perempuan untuk mengembangkan ketrampilannya. Demikian disampaikan oleh Ustadzah Hanifah:

“Ya sebenarnya disini 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 disini tujuan utamanya kan belajar untuk menjadi ibu yang baik.”⁹⁵

Di balik gambaran yang masih buram tentang peran perempuan di pesantren, harapan terbit pada kesadaran beberapa santriwati untuk melanjutkan pendidikan di jenjang yang lebih tinggi dan merencanakan karier yang lebih menjanjikan bagi perbaikan ekonomi. Sri Rahmah misalnya, santriwati pondok pesantren Darul Hijrah ini menyatakan bahwa setelah tamat ingin kuliah di Jurusan Akuntansi agar bisa menjadi manager untuknya melanjutkan perusahaan keluarganya.

“Selama tinggal di pesantren, saya belajar banyak hal selain mata mata pelajaran yang ada di kelas. Di sini terutama saya belajar bagaimana memanaje waktu. Di pesantren saya juga dapat memperdalam ilmu ilmu agama yang sulit saya dapatkan ketika saya sekolah diluar. Dulu sebelum masuk pesantren saya tidak pernah berjilbab. Sekarang alhamdulillah saya Insha Allah istiqomah akan selalu berjilbab. Saya juga yakin pesantren dapat memberi saya bekal bukan hanya ilmu agama tapi juga ilmu ilmu dunia. Asal saya terus menerus belajar dan sekolah yang tinggi. Setelah tamat dari pesantren saya merencanakan kuliah di Fakultas ekonomi jurusan Akutansi, saya berniat melanjutkan perusahaan keluarga. Meskipun saya perempuan, saya yakin bisa melakukannya, asal kita punya bekal pengetahuan yang cukup.”⁹⁶

E. KESIMPULAN

Modal Sosial Pesantren

Ketahanan pesantren terhadap radikalisme dan esktrémisme kekerasan ditentukan oleh kemampuannya mendayagunakan modal sosial dalam setting sosial, budaya dan politik di Indonesia yang plural dan demokratis. Modal sosial

pesantren merupakan seperangkat nilai dan norma yang bersumber dari penerimaan, penyerapan dan internalisasi masing-masing pesantren atas keyakinan teologis dan pemahaman sosial-keagamaan yang berkembang di luar pesantren itu sendiri. Dengan modal sosial tersebut pesantren memperkuat identitas dirinya (*social bonding*), mendefinisikan hubungan horizontal dengan kelompok lain (*social bridging*), serta membangun *link* dengan pemerintah (*social linking*). Dengan mendayagunakan modal sosial tersebut pesantren bertahan dan bahkan berkembang di tengah pergulatannya menghadapi berbagai goncangan yang terjadi di lingkungan sosial, politik dan keagamaan.

Pesantren dengan identitas yang kuat dapat membentengi santri dan warganya dari tawaran identitas baru yang dipropagandakan oleh gerakan radikal. Namun, sebatas identitas internal saja, tidak cukup untuk resilien. Pesantren perlu mengimbangi identitasnya dengan kemampuan membangun identitas yang lebih besar, terutama identitas kebangsaan. Pesantren yang memiliki rasa kebangsaan yang tinggi cenderung lebih besar resiliennya daripada yang rasa kebangsaannya tipis. Namun, pesantren yang memiliki *link* yang kuat dengan pemerintah cenderung dapat menciptakan faktor pelindung apabila kemampuan *social bridging*-nya lemah. Pesantren-pesantren Salafi umumnya kurang memiliki nilai-nilai internal yang dapat dimanfaatkan untuk penguatan rasa kebangsaan dan toleransi. Keterbatasan tersebut dapat dilapisi oleh kemauan pesantren bekerjasama dengan pemerintah melalui penerapan kurikulum pemerintah. Pesantren Salafi yang mengajarkan PKn berpotensi untuk mencegah resiko intoleransi dan meningkatkan komitmen kebangsaan. Selain itu, hubungan dengan pemerintah pun dapat memperkuat faktor pelindung yang telah ada. Misalnya, Pondok Modern Tazakka, Batang, yang mendapatkan Muadalah dari Kemenag RI Tahun 2106, diberikan kepercayaan untuk mengembangkan modul pelatihan resolusi konflik untuk ulama-ulama Afghanistan yang studi banding di Indonesia. Tanggungjawab baru tersebut pada gilirannya meningkatkan resiliensi Pesantren Tazakka.

Studi ini menemukan modal sosial pesantren Tradisional yang menonjol adalah eksistensi kiyai dan Kitab Kuning. Modal sosial kiyai dan Kitab Kuning saling terkait karena eksistensi kiyai ditentukan oleh penguasaannya terhadap Kitab Kuning, sedangkan fungsi Kitab Kuning ditentukan oleh kehandalan kiyai mengkontestuliasasikan tafsir atasnya sesuai dengan perubahan dan perkembangan zaman. Meskipun Kitab Kuning dapat berperan dalam membangun identitas di pesantren, keberadaannya tidak serta merta berfungsi untuk memperkuat rasa kebangsaan. Diperlukan kemampuan menkontektualisasi Kitab Kuning untuk menghadapi pengaruh narasi radikal yang juga didasarkan atas rujukan Kitab Klasik. Kemampuan pesantren Tradisional mempertahankan dan mengembangkan modal sosialnya tidak hanya berarti bagi warga pesantren tapi juga bagi komunitas Muslim di sekitar

pesantren karena kyai 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 pondok pesantren berupa keikhlasan, kesederhanaan, ukhuwwah Islamiyyah, kemandirian, dan kebebasan. Dengan nilai kebebasan pesantren Gontor menanamkan sikap non-sektarian kepada komunitasnya (Gontor Berdiri di Atas dan untuk Semua Golongan). Adanya alumni Gontor yang terlibat dalam gerakan radikal seperti yang diwakili dalam sosok Abubakar Ba'asyir dianggap sebagai suatu deviasi dari nilai-nilai 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 esktrisme 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. Begitu pula hasil keputusan Tarjih PP Muhammadiyah diakui sebagai sumber identitas perekat bagi pesantren Muhammadiyah.

Berbeda dengan pesantren-pesantren di atas, pesantren-pesantren Salafi Puris mengandalkan doktrin haramnya memberontak pada pemerintahan yang sah (Bughat). Doktrin ini pula yang membedakan Salafi Puris dengan Salafi Haraki (politik), dan Salafi Jihadi. Warga pesantren Salafi Puris cukup percaya dengan keampuhan doktrin tersebut dalam mencegah radikalisme dan esktrisme kekerasan. Hal itu dibuktikan sediki responden Pesantren Puris yang mendukung kewajiban menegakkan khilafah. Bahkan dibandingkan dengan Pesantren Modernis, pesantren Salafi Puris lebih banyak yang menolak khilafah ditegakkan apalagi dibandingkan dnegan Salafi Tanzimi (Wahdah, Makassar) dan Salafi Haraki (As-Salam, Bima). Namun, untuk jangka panjang modal sosial kurang memadai karena tidak didukung dengan komitmen pada nilai-nilai kewarganegaraan Indonesia. Adanya tendensi menolak 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.

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. 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, khususnya NU dan Muhammadiyah. Ormas WI juga dikenal memiliki hubungan baik dengan pemerintah. Namun demikian, besarnya dukungan pengasuh pesantren WI terhadap ide menegakkan khilafah (75%) menimbulkan kesan ambivalensi, antara menerima demokrasi dan mendukung khilafah. Fakta ini juga memunculkan pertanyaan seberapa efektifkah pengajaran PKn bagi komunitas pesantren?

Dari semua pesantren yang diteliti, pesantren Salafi Haraki yang paling lemah modal sosialnya. Pesantren As-Salam di Bima adalah pesantren Salafi Haraki satu-satunya yang diteliti. Minimnya faktor pelindung pesantren ini diindikasikan oleh 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. Pesantren As-Salam Bima menginduk ke Jamaah Anshar Syari'ah (JAS) sebuah gerakan Islamis yang menolak bay'at ke ISIS, namun berusaha untuk memperjungkan penerapan Syari'ah melalui mekanisme politik yang formal. Adanya komitmen pemisahan diri dari kelompok jihadi (JAT dan JAD) menunjukkan 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.

Dengan modal sosialnya pesantren mendefinisikan hubungannya dengan identitas lain. Studi ini menemukan pesantren umumnya menerima hubungan (*muamalah*) dengan non-Muslim asalkan memelihara batasan-batasan. Mereka umumnya menghendaki hubungan itu tidak mencapuradukkan aqidah, tidak saling mengganggu, dan menghargai budaya dan etika Muslim dalam makan dan berpakaian. Pesantren tidak banyak yang mengadakan program interfaith atau program-program perjumpaan dengan non-Muslim. Perjumpaan dengan non-Muslim tidak dilarang, tapi juga tidak didorong. Sedikit pesantren yang melakukan program berkunjung ke komunitas non-Muslim. Antara lain, Pesantren Darul Arqam, Garut, yang memberikan kesempatan santri berkunjung ke gereja sebagai bagian dari studi lapangan dalam pelajaran Sosiologi. Pesantren

An-Nizhomiyyah, Pandeglang, yang bekerjasama dengan GKI.

Beberapa pesantren mengimbangi keterbatasan perjumpaan fisik dengan memberikan wawasan keragaman dan toleransi 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). 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 memperoleh pengakuan dari pemerintah (Pesantren Persis Bangil). Indikasinya adalah dalam mata pelajaran PKn tidak disediakan guru khusus, tapi cukup disediakan diktat untuk dibaca.

Beberapa pesantren mengadakan kurikulum sendiri yang khas untuk menanamkan wawasan keragaman dan toleransi terhadap perbedaan. Pondok Gontor Ponorogo dan cabang-cabangnya mengajarkan *Kitab Bidayatul Mujtahid* karya pemikir besar Mazhab Maliki, Ibnu Rusyd. Pengajaran Kitab ini bertujuan untuk memperkenalkan keragaman dalam mazhab sekaligus membangun kesadaran toleransi internal Islam. Selain itu, Pondok mengajarkan *Kitab al-Adyan* (agama-agama) karya pendidik Indonesia, Ustaz Mahmud Yunus. Pengajaran ini bertujuan untuk memperkenalkan keragaman agama-agama dan berpotensi untuk membangun toleransi dengan non-Muslim.

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.

Pembangunan Resiliensi di Pesantren

Pembangunan resiliensi di pesantren bertujuan untuk memperkuat ketahanan pesantren dengan cara menghilangkan faktor-faktor resiko kerentanan dan memperkuat faktor-faktor pelindung. Semua pesantren memiliki faktor resiko yang berbeda-beda kadar dan bentuknya. 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 Muhammadiyah yang bersedia mengabdikan 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 propaganda kebencian. Hampir semua santri berpotensi mengalami resiko membaca ideologi radikal karena luasnya akses terhadap media digital. 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 karena penekanan pada hafalan. Faktor resiko keempat, diterimanya propaganda umat Islam dizholimi yang acap dilancarkan oleh kelompok radikal melalui media digital dan Medsos.

Studi ini menunjukkan pesantren umumnya menjalankan 4 strategi pembangunan ketahanan (*resilience building*): 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. Pembangunan resiliensi pesantren juga ditentukan oleh kesadaran pimpinan dan pengurus untuk melakukan deteksi dan bereaksi terhadap faktor resiko yang dikenalnya.

Pesantren Tradisional menjalankan strategi pembangunan resiliensi baik mencegah kontak dengan radikal, delegitimasi ideologi radikal, dan menghilangkan prasangka kebencian, lewat penguatan peran kiyai 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 Hadits.

Pesantren Modern Gontor cenderung bertahan dengan modal sosial yang ada dan tidak merasa urgen untuk mengadakan inisiatif-inisiatif baru untuk pembangunan resiliensi. Pengasuh Pondok Gontor tampaknya percaya bahwa pembangunan resiliensi inheren dalam upaya Pesantren menjaga mutu program KMI. Tidak diperoleh gambaran mengenai deteksi pesantren Gontor terhadap faktor resiko dan bagaimana mereka bereaksi terhadapnya. Namun, dari data hasil survei menunjukkan responden dari pesantren Gontor dan afiliasi masih cukup banyak yang setuju dengan kewajiban menegakkan Khilafah Islamiyyah (37%).

Pesantren Muhammadiyah dan Persis juga tidak melakukan program yang transformatif kecuali ikut mendukung program pemerintah dalam sosialisasi kontra radikalisme atau penguatan nilai kebangsaan. Namun, yang juga perlu diperhatikan bahwa masih cukup banyak responden dari pesantren modernis yang bersimpati pada penegakkan khilafah Islamiyyah. Masing-masing, Muhammadiyah (41%) dan Persis (54%).

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. Doktrin ini sejauh ini berpotensi berpengaruh dalam menangkal propaganda penegakkan khilafah karena 77% dari responden Salafi Puris menolak ideologi tersebut. Sebagian yang lain, seperti Pesantren WI beradaptasi dengan cara mengadopsi program yang ditawarkan pemerintah. Namun seperti disampaikan di atas, masih terdapat ambivalensi sikap di sebagian kalangan pesantren terhadap komitmen kebangsaannya.

Untuk mencegah para santri kontak dengan ideologi radikal, 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 Salafi Puris para santri dilarang membaca kitab-kitab yang ditulis oleh Abubakar Ba'asyir, dan buku-buku yang ditulis oleh para aktivis Salafi Jihadi, terutama karya para Ulama ISIS.

Rekomendasi

1. Kepada Kementerian Agama RI disarankan untuk melakukan beberapa kebijakan sebagai berikut:
 - a. Meningkatkan kebijakan kontrol terhadap pengajaran Pendidikan Kewarganegaraan (PKn) dalam Program Madrasah di pesantren, Program Pendidikan Kesetaraan Pondok Pesantren Salafiyah (PPKPPS), program Muadalah, dan program lainnya. Selain itu perlu dilakukan peningkatan kapasitas guru-guru PKn di program-program dimaksud.
 - b. Meningkatkan metode pengajaran PKn dengan lebih banyak menerapkan studi lapangan yang memfasilitasi para santri dan pelajar untuk mengadakan perjumpaan dengan kelompok identitas berbeda untuk tujuan akademik.
 - c. Menawarkan kerjasama dengan pesantren Salafi Haraki, seperti As-Salam, Bima, untuk mengikuti model PPKPPS seperti yang telah diadakan dengan Pesantren WI.
 - d. Menyelenggarakan program yang bertujuan meningkatkan kapasitas kiyai-kiyai muda, Ustaz-ustazah pesantren Tradisional dalam kontesktualisasi

- Kitab Kuning guna kontra narasi radikal berbasis Kitab Kuning.
- e. Menyelenggarakan program-program yang bertujuan membina daya kritis santri serta kemampuan untuk mengenali kompleksitas masalah sosial dan politik.
 - f. Menyelenggarakan evaluasi atas modul PKn perihal konten materi toleransi terhadap minoritas keagamaan.
 - g. Menyelenggarakan program khusus untuk pesantren-pesantren Salafi yang bertujuan meningkatkan wawasan kebangsaan dan demokrasi bagi para pengasuh dan para guru.
2. Kepada BNPT disarankan untuk menjajaki kerjasama dengan Kemenag dalam memperkuat pembinaan jangka panjang pesantren-pesantren yang dikelola mantan Napiter.
 3. Kepada PP Muhammadiyah disarankan mengembangkan formulasi NKRI sebagai *Daarul Ahdi wass-Syahadah* dan menjadikannya sebagai diskursus dalam penanaman nilai-nilai Muhammadiyah di pesantren-pesantren di bawah naungan Ormas.
 4. Kepada Pengurus Pusat Persis disarankan 2 hal berikut:
 - a. Menyelenggarakan program revitalisasi identitas pesantren Persis dalam bingkai 4 Pilar Kebangsaan.
 - b. Memperkuat tradisi debat dan diskusi dalam pedagogi di pesantren Persis dengan memperkaya sumber-sumber argumentasi dari nilai-nilai kebangsaan.

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>.

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>.

² <http://www.wapresri.go.id/menerima-pimpinan-pondok-modern-darussalam-gontor-2/> Diakses tanggal 20 Desember 2019.

³ <http://sditalhikmah187.sch.id/2016/08/12/daftar-pesantren-persis-se-indonesia/> diakses tanggal 20 Desember 2019

⁴ <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/18/10/21/pgy68v384-pertumbuhan-pesantren-muhammadiyah-sangat-pesat>, diakses pada tanggal 12 Nopember 2019

⁵ <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/web/> diakses pada tanggal 22 Oktober 2019

- ⁶ Laporan hasil wawancara dengan KH Makin Soimuri, Pengasuh PP Roudhatul Thalibin, Rembang, Jateng, 5 Agustus 2019.
- ⁷ Laporan hasil wawancara dengan KH Dr. Musyaffa', Pengasuh PP As-Salafi Al-Fitrah, Surabaya, 14 Agustus 2019.
- ⁸ Laporan hasil wawancara dengan Ust Aria, pengajar di Dayah Mahyal Ulum Al-'Aziziyah, Aceh Besar, 24 Juli 2019.
- ⁹ Laporan hasil wawancara dengan KH Makin Soimuri, Pengasuh PP Roudhatul Thalibin, Rembang, Jateng, 5 Agustus 2019.
- ¹⁰ Laporan hasil wawancara dengan KH Agus Khatibul Umam, pengasuh PP An-Nizhomiyyah, Pandeglang, Banten, 1 Agustus 2019.
- ¹¹ Laporan hasil wawancara dengan Ustadzah Evida, Guru Senior Pesantren Darul Muta'allimin, Aceh 7 Agustus, 19.
- ¹² Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhammad Bisri dan Ust Ferry Hidayat, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, Jateng, 15 Agustus 2019.
- ¹³ Sedjarah Balai Pendidikan Pondok Modern Gontor, Penggal II, Tanpa Tahun, hal. 240
- ¹⁴ Laporan hasil wawancara dengan KH Akrim Mariyat, Pimpinan Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jatim, 9 Agustus 2019.
- ¹⁵ Laporan hasil wawancara dengan Ust Abdullah Husin, Pengasuh PP Darul Hijrah Putri, Banjarbaru, Kalsel, 15 Agustus, 2019.
- ¹⁶ Laporan hasil wawancara dengan Ust. Adib Fuad Nuriz, Pengurus IKPM Gontor, Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jatim, 8 Agustus 2019.
- ¹⁷ 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, Kalsel, 15 Agustus 2019
- ¹⁸ Laporan hasil wawancara dengan Ust Agus Budiman, Pengajar Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jatim, 9 Agustus 2019.
- ¹⁹ Laporan hasil wawancara dengan Ust. Faiz Abdur Razak, Pengajar Pesantren Persis Bangil, Jatim, 5 Agustus 2019.
- ²⁰ Laporan hasil wawancara dengan Ust. Ahmad Hidayat, Pengajar Pesantren Darul Arqom Garut, Jabar, 26 Agustus 2019.
- ²¹ Laporan hasil wawancara dengan Ust Nur Adi Septanto, Pengajar Pesantren Persis, Bangil, 5 Agustus 2019.
- ²² Laporan hasil wawancara dengan Ust lip Saepuddin, Guru Snior Pengasuh PP Darul Arqam, Serang, Banten, 3 Agustus 2019.
- ²³ Laporan hasil wawancara dengan Ust Arsyad, Wakil Direktur PP Darul Arqam, Gombara, Makassar, 3 Agustus 2019.
- ²⁴ Laporan hasil wawancara dengan Ust Ahmad Syaueqie, Guru Junior di PP Darul Arqam, Garut, Jabar, 26 Agustus 2019.
- ²⁵ Laporan hasil wawancara dengan Ust Ahmad Syaueqie, Guru Junior di PP Darul Arqam, Garut, Jabar, 26 Agustus 2019.
- ²⁶ Laporan hasil wawancara dengan Ust Haeruddin, Kepala SMA PP Darul Arqam, Gombara, Makassar, 8 Agustus 2019.
- ²⁷ *Tab'in* (pengikut) adalah generasi Islam awal pengikut Nabi, namun tidak dikategorikan sebagai Sahabat Nabi. Mereka menyaksikan para Sahaba. Sedangkan *Tabiut Tabi'in* (pengikut para pengikut), generasi kedua pengikut Nabi, tidak pernah menyaksikan Nabi dan Sahabat, namun mengalami hidup bersama dengan para *Tabi'in*.
- ²⁸ 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 bib Nayef Zainal Abidin. Lihat Noorhaidi Hasan, Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia, Jakarta: LP3ES, 2006)
- ²⁹ Laporan hasil wawancara dengan Ust M. Sidiq, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, NTB, 5 Agustus 2019.
- ³⁰ Laporan hasil wawancara dengan Ust Taufan Yuda Negara, Pimpinan Ponpes Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.
- ³¹ Laporan hasil wawancara dengan Ust Arif Rahman, Guru di Ponpes Abu Hurairah, Mataram, NTB, 17 Agustus 2019.
- ³² Laporan hasil wawancara dengan Ust M. Sidiq, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, NTB, 5 Agustus 2019.
- ³³ Laporan hasil wawancara dengan Ust Lis Mujiono, Pimpinan Ponpes al-Furqan al-Islamy, Gresik, Jatim, 14 Agustus 2019.
- ³⁴ Laporan hasil wawancara dengan Ust. Zanwardi, Guru PP Abu Hurairoh, Mataram, NTB, 22 Agustus 2019.
- ³⁵ “Demo 212 wati loa ta, karena demo ma nchi 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, NTB, 9 Agustus 2019.
- ³⁶ Laporan hasil wawancara dengan Ust M. Sidiq, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, NTB, 5 Agustus 2019.
- ³⁷ Laporan hasil wawancara dengan para pengasuh Pesantren Abu Hurairah Mataram, 5 Agustus 2019, dan Pengasuh al-Furqan al-Islamy di Gresik, 15 Agustus 2019
- ³⁸ Laporan hasil wawancara dengan Ust Moh Fachruruzi, Guru Senior di Ponpes Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulsel, 9 Agustus 2019.
- ³⁹ Laporan hasil wawancara dengan Ust Ahmad, Pengasuh Ponpes Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulsel, 8 Agustus 2019
- ⁴⁰ Laporan hasil wawancara dengan Ust Syandri, Pengasuh Santri Putra STIBA, 12 Agustus 2019
- ⁴¹ Laporan hasil wawancara dengan Ust Lis Mujiono, pengajar Ponpes Al-Furqan al-Islamy, Gresik, 14 Agustus, 2019; dengan Firman, Santri Ponpes Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019; dengan Ust Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulsel, 8 Agustus 2019
- ⁴² Laporan hasil wawancara dengan Ust Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulsel, 8 Agustus 2019
- ⁴³ Laporan hasil wawancara dengan Ust M. Sidiq, Pimpinan Ponpes Abu Hurairah, Mataram, NTB, 5 Agustus 2019; dan dengan Ust Lis Mujiono, pengajar Ponpes Al-Furqan al-Islamy, Gresik, 14
- ⁴⁴ Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhajir, pimpinan Ponpes As-Salam, Bima, NTB, 28 Juli 2019
- ⁴⁵ Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhajir, pimpinan Ponpes As-Salam, Bima, NTB, 28 Juli 2019
- ⁴⁶ Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhajir, pimpinan Ponpes As-Salam, Bima, NTB, 28 Juli 2019
- ⁴⁷ Salah satunya sudah memiliki santri minimal 300 orang dalam 3 tahun berturut-turut. <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/web/> diakses pada tanggal 22 Nopember 2019
- ⁴⁸ Laporan hasil wawancara dengan Ust Ahmad, Pengasuh Pesantren Tahfiz Wahdah Islamiyyah, Makassar, Sulsel, 8 Agustus 2019
- ⁴⁹ Laporan hasil wawancara dengan Ust Taufan Yuda Negara, Pimpinan Ponpes Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.
- ⁵⁰ Laporan hasil wawancara dengan Agung Mulyana, Santri PP An-Nizhomiyyah, Pandeglang, Banten, 2 Agustus 2019.
- ⁵¹ Laporan hasil wawancara dengan KH Makin Soimuri, Pengasuh PP Roudhatul Thalibin, Rembang, Jateng, 5 Agustus 2019

- 52 Laporan hasil wawancara dengan KH Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, Banten, 1-2 Agustus 2019.
- 53 Laporan hasil wawancara dengan Ustadzah Evida, Guru Senior Pesantren Darul Muta'allimin, Aceh 7 Agustus, 19.
- 54 Laporan hasil wawancara dengan Ust Su'ud Hasanudin, Humas Ponpes Persis Bangil, Jatim, 4 Agustus 2019.
- 55 Laporan hasil wawancara dengan H. Asnawi Sarbini, Pengasuh PP Darul Arqom Serang, Banten, 3 Agustus 2019.
- 56 Laporan hasil wawancara dengan H. Asnawi Sarbini, Pengasuh PP Darul Arqom Serang, Banten, 3 Agustus 2019.
- 57 Laporan hasil wawancara dengan Ust Agus Yusuf, Pimpinan PP Darul Arqom Serang, Garut, Jabar 26 Agustus 2019
- 58 Laporan hasil wawancara dengan Ust. Adib Fuad Nuriz, Pengurus IKPM Gontor, Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jatim, 8 Agustus 2019
- 59 Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhammad Bisri, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, Jateng, 15 Agustus 2019
- 60 Laporan hasil wawancara dengan KH Akrim Mariyat, Salah satu pengasuh Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jatim, 9 Agustus 2019
- 61 Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhammad Bisri, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, Jateng, 15 Agustus 2019
- 62 Laporan hasil wawancara dengan para pengasuh Pesantren Abu Hurairah Mataram, 5 Agustus 2019, dan Pengasuh al-Furqan al-Islamy di Gresik, 15 Agustus 2019
- 63 Laporan hasil wawancara dengan Ust Hamid, Pengasuh Pesantren WI, Makassar, 8 Agustus 2019
- 64 Laporan hasil wawancara dengan pengasuh dan guru di PP As-Salam Bima, tanggal 27-29 Juli 2019.
- 65 Laporan hasil wawancara dengan Ust Muhammad Bisri, pendidik di Pondok Modern Tazakka (afiliasi Gontor), di Batang, Jateng, 15 Agustus 2019
- 66 Laporan hasil wawancara dengan Ustaz Ahmad Pujiyanto, Ponpes WI, Makassar, 8 Agustus 2019
- 67 Laporan hasil wawancara dengan Ust. Nur Adi Septanto, Pengajar Pesantren Persis Bangil, Jatim, 5 Agustus 2019
- 68 Laporan hasil wawancara dengan KH Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, Banten, 1-2 Agustus 2019
- 69 Laporan hasil wawancara dengan Ust Abdul Nasir, Pengajar di PP At-Thahiriyah, Serang, Banten, 3 Agustus 2019
- 70 Laporan hasil wawancara dengan Ust Abdul Nasir, Pengajar di PP At-Thahiriyah, Serang, Banten, 3 Agustus 2019
- 71 Laporan hasil wawancara dengan M Daffa, Santri PP Hidayatulah, Banjarbaru, Kalsel, 7 Agustus 2019
- 72 Laporan hasil wawancara dengan Abdun Nur, Santri PP Persis, Bangil, Jatim, 4 Agustus
- 73 Laporan hasil wawancara dengan Ustazah Syarifah Milla, guru junior di PP al-Ihsan Banjarmasin, Kalsel, 15 Agustus 2019
- 74 Laporan hasil wawancara dengan Ust Husni Kamil Jaelani, Pimpinan Pondok Modern Gontor 10, Aceh Besar, 26 Juli 2019.
- 75 Laporan hasil wawancara dengan Ust Ali Sofwan Muzani, Pengurus PP Al-Fitrah, Surabaya, Jatim, 4 Agustus 2019
- 76 Laporan hasil wawancara dengan Ust Fajri, Kepala Madrasah Aliyah Pesantren Imam Syafi'i, Aceh Besar, 22 Juli 2019
- 77 Laporan hasil wawancara dengan Ust M Sidik, Pimpinan Pesantren Abu Hurairah, Mataram, 5 Agustus

2019

- ⁷⁸ Laporan hasil wawancara dengan Ust Arif Rahman, Guru Senior di PP Abu Hurairah, Mataram, 17 Agustus 2019
- ⁷⁹ Laporan hasil wawancara dengan Ust Ahmad Imam Bashori, Guru Senior PP Al-Fitrah Surabaya, 4 Agustus 2019
- ⁸⁰ Laporan hasil wawancara dengan Ustazah Adlro' Hanimah, Guru di Pesantren Tahfih Nurul Qur'an Pati, Jateng, 28 Juli 2019; Laporan hasil wawancara dengan para Pengasuh dan santri di Pondok Modern Tazakka, Batang, di Pondok Darul Qalam, Gintung, Tangerang, di Pondok Darul Hijrah, Banjarbaru, Kalsel, selama bulan Agustus 2019.
- ⁸¹ Laporan hasil wawancara dengan Nor Najmiati, Santri Pesantren al-Furqan, Banjarmasin, Kalsel, 22 Juli 2019
- ⁸² Laporan hasil wawancara dengan Ust Deden Rosihin, Pimpinan Pesantren Persis Bandung 1, 26 Agustus 2019
- ⁸³ Laporan hasil wawancara dengan Ust Suud Hasanudin, Pengurus Pesantren Persis Bangil, 4 Agustus 2019
- ⁸⁴ Laporan hasil wawancara dengan Ust Hamam Winandi, Guru Junior Pesantren Persis Bandung 1, 24 Agustus 2019
- ⁸⁵ Laporan hasil wawancara dengan Ust Aib, Pengajar Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jatim, 9 Agustus 2019.
- ⁸⁶ Laporan hasil wawancara dengan Ust Abdul Nasir, Guru Senior PP At-Thahiriyah, Serang, Banten, 3 Agustus 2019
- ⁸⁷ Laporan hasil wawancara dengan KH Agus Khatibul Umam, Pengasuh PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, Banten, 1-2 Agustus 2019.
- ⁸⁸ Laporan hasil wawancara dengan A Hasan, Pengurus PP Darul Arqam, Garut, Jabar, 26 Agustus 2019; Laporan hasil wawancara dengan Nunung Fauziyah, guru di PP Darul Arqam, Serang, Banten, 3 Agustus 2019; Laporan hasil wawancara dengan Ibu Ida Norsanty, Guru Mata pelajaran PKn di PP Al-Furqan, Afiliasi Muhammadiyah, Banjarmasin, 22 Juli 2019; dan Laporan hasil wawancara dengan Ustazah Masriwati, Pimpinan Pesantren Putri Ummul Mukminin, Gombara, Makassar, 5 Agustus 2019.
- ⁸⁹ Laporan hasil wawancara dengan 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, Kalsel, 15 Agustus, 2019
- ⁹⁰ Laporan hasil wawancara dengan Agung Mulyana, Santri PP An-Nizhomiyah, Pandeglang, Banten, 2 Agustus 2019.
- ⁹¹ <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/web/> diakses pada tanggal 22 Nopember 2019
- ⁹² Wawancara Nyai Lilis, Pengasuh Pesantren Darunnajah 9, Tangerang Selatan, 31 Agustus 2019.
- ⁹³ Wawancara Ustadz Farid, Guru Junior Pesantren Darunnajah 9, Tangerang Selatan, 31 Agustus 2019.
- ⁹⁴ Wawancara Ustadzah Hanifah, Pengasuh Putri di Pesantren Masjid Jajar, Surakarta, 9 Agustus 2019.
- ⁹⁵ Wawancara Sri Rahmah, Santriwati Pesantren Darul Hijrah, usia 15 tahun, 15 Agustus 2019.

Daftar Pustaka

- 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.
- 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.
- Badar, Mohamed, Masaki Nagata, dan Tiphonie 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.
- Baz, Mira. "Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism." *Islam and Christian-Muslim Relations* 29, No. 1 (2 Januari 2018), 105–7.
- 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 *Tværfprofessionelt 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.
- Bourdieu, Pierre. "The Forms of Capital." Dalam *Readings in Economic Sociology*, ed. Nicole Woolsey Biggart, 280–91. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd, 2002.
- 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_Peace_building_NORRAG_Policy_Research_Note_2 (diakses 31 Desember 2019).
- Carpenter, Ami C. “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.
- 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.
- _____. *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.
- 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.
- 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.
- Meijer, Roel, ed. *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*. 1 edition. New York: Oxford University Press, 2009.
- 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.
- Nash, Carolyn, Yulia Nesterova, dan Kenneth Primrose. *Youth Lead Guide on Prevention of Violent Extremism through Education*. New Delhi: UNESCO & MGIP, 2017.
- Nilan, Pam. "The 'Spirit of Education' in Indonesian Pesantren." *British Journal of Sociology of Education* 30, No. 2 (1 Maret 2009), 219–3.
- 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.
- 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).
- 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.
- 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).
- 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.

- Roy, Oliver, *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).
- Sarason, Seymour B. *The Psychological Sense of Community: Prospects for a Community Psychology*. Cambridge, MA, US: Brookline Books, 1974.
- Sherrieb, Kathleen, Fran H. Norris, dan Sandro Galea. "Measuring Capacities for Community Resilience." *Social Indicators Research* 99, No. 2 (November 2010), 227–47.
- 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 jaringannya dari Ngruki sampai bom Bali*. Almarwadi Prima, 2003.
- Steenbrink, K. *Madrasah, Pesantren dan sekolah: Pendidikan Islam dalam kurun modern* [Madrasah, Pesantren and school: Islamic education in modern period]. Jakarta: LP3ES. 1986.
- Turmudi, Endang. *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java*. Canberra: ANU E Press, 2006.
- Turmudi, Endang dan Riza Sihbudi (eds.). *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2004.
- 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 York: UNDP, 2016.
- UNESCO. *A Teacher's Guide on the Prevention of Violent Extremism*. Paris: UNESCO, 2016.
- 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.
- 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.
- 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.

PROFIL PENULIS

Irfan Abubakar, Dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta ini adalah seorang akademisi dengan minat keilmuan yang luas dalam kajian humaniora dan ilmu-ilmu sosial. Direktur CSRC periode 2010-2018 ini 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 Filsafat Islam dan Fenomenologi di Faculty of Arts, McGill University, Montreal, Canada.

Setelah bergabung ke CSRC tahun 2003, Irfan 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, Vo. 5) sebagai satu diantara 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.

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 di bidang 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. An Nuqayah 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.

TENTANG CSRC

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. Diharapkan, 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.[]



**Building Resilience to Prevent Violent Extremism
through Moderate Religious Education in Indonesia**

Gedung PPIM UIN Jakarta, Jalan Kertamukti No. 5, Ciputat Timur, Tangerang Selatan,
Banten 15419 Indonesia

Tel: +62 217499272 | Fax: +62 217408633 | E-mail: pmu.convey@gmail.com
Website: <https://conveyindonesia.com>

Collaborative Program of:

