

ARAH BARU PESANTREN DI INDONESIA:
Fundamentalisme, Modernisme dan Moderatisme

Badrus Samsul Fata
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
bad_rus2003@yahoo.com

Abstract

For a decade, acts of terrorism in Indonesia indicated that alumnae of *pesantrens*, the first three linked to Jamaah Islamiyyah (Pesantren *al-Mukmin* Ngruki, Pesantren *Al-Muttaqien*, and Pesantren *Darusy Syahadah* in Central Java) and the later not associated to Jamaah Islamiyyah (Pesantren al-Manar and al-Hikmah), have been proven their active involvements in such acts. The question comes up in mind is whether *Pesantren* has turned its function from peaceful Islamic institutions into institutions that tolerate and even outbreak violence in the name of religion. This paper is aimed to measure and portrait current developments of radical *pesantrens*, especially to the extent of the global Islamic political movements contributed to fuel radicalization and fundamentalism in the current situation.

Kata kunci: *Islam, Pesantren Radikal, Madrasah, Fundamentalisme, dan Moderisme*

A. Pendahuluan

Syahdan, pesantren dan madrasah yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU) adalah salah satu model pendidikan *par excellence* di Indonesia. Pasalnya, sistem pengajaran dan pendidikan Islam yang dikembangkan bercorak inklusif dan pluralis, sama sekali jauh dari watak dan karakter kekerasan, apalagi terorisme.

Hal ini misalnya dikuatkan hasil kajian sosiologis-antropologis Zamakhsyari Dhofier. Menurutnya, pesantren sebagai lembaga pendidikan alternatif, sejak kelahiran hingga menjelang 1970-an, merupakan lembaga pendidikan yang unik dan khas, termasuk komunitas di dalamnya yang terdiri dari kyai, santri, masjid, pondok dan kitab kuning.¹ Pada fase ini, pesantren lebih sebagai gerakan kultural yang “berjarak” dengan gerakan politik Islam di tanah air.² Abdurrahman Wahid bahkan

¹ Bandingkan dengan karya-karya lain tentang pesantren yang ditulis oleh beberapa *Indonesianist*, antara lain: Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS), 1994; dan Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 1997).

² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm 44. Bandingkan juga dengan hasil penelitian salah seorang *Indonesianist* bernama Karel Steenbrink dalam bukunya *Pesantren, Madrasah dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994).

secara kokoh menahbiskan pesantren sebagai sub-kultur yang menjelma menjadi salah satu *soko guru* kebudayaan dan identitas Indonesia dengan segala pluralitasnya.³

Sejak reformasi bergulir, pesantren mengalami banyak dinamika dan perubahan yang cepat, terlebih ketika banyak bersinggungan dengan dimensi ideologi Islam, baik dalam skala nasional maupun transnasional. Pada fase ini, pesantren lalu memproduksi beragam makna, fungsi serta image yang tak-terpikirkan (*unthinkable*). Pasalnya, di era ini, segala sesuatu atas nama kebebasan dan demokrasi bisa dimunculkan secara *absah*, tak terkecuali lahirnya pesantren yang mengusung corak ideologi transnasional.⁴

Merebaknya pesantren-pesantren dengan corak ideologi baru, termasuk pesantren salafi yang dikembangkan Ja'far Umar Thalib, international Islamic boarding school, dan Ma'had az-Zaitun misalnya menjadikan lembaga ini sebagai varian lain yang patut diperhitungkan. Hal ini tentunya memberikan wajah dan corak baru tentang varian pesantren yang sebelumnya telah menjadi bahan penelitian sosial antropologis para pemerhati pesantren.⁵ Bahkan, paska peristiwa 11 September 2001 dan Bom Bali I dan II serta penangkapan Abu Bakar Ba'ayir yang dianggap terlibat dalam kegiatan terorisme di Indonesia menciptakan stigma negatif yang sampai hari ini terus menghantui lembaga keagamaan ini.⁶

Terlebih, sebagian media Barat menyuguhkan berbagai narasi bahwa pesantren di Indonesia memiliki andil dalam gerakan radikalisme keagamaan. Termasuk fakta-fakta yang membuktikan tentang relasi gerakan radikalisme dengan pendidikan di pesantren, khususnya paska terungkapnya beberapa alumni Jamaah Islamiyah (JI) dengan pesantren al-Mukmin Ngruki di Solo pimpinan Abu Bakar

³ Abdurrahman Wahid, "Pesantren Sebagai Subkultur" dalam buku *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKIS, 2001), hlm 1-20.

⁴ Richard Fox, "Strong and weak media? On the Representation of 'Terorisme' in Contemporary Indonesia," *Journal of Modern Asian Studies*, 40, 4, the University of Chicago Divinity School: Cambridge University Press (2006), hlm. 993-1052

⁵ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: LP3ES-KITLV, 2008), hlm 98-104.

⁶ Merlyna Lim, *Radical Islamism In Indonesia And Its Middle Eastern Connections*, *Journal of Middle East Review of International Affairs*, Vol. 15, No. 2, 2011, hlm. 30-35, Proquest E-Journal, diunduh pada 10 Mei 2013.

Ba'asyir yang saat ini sedang menjalani vonis hukuman di penjara Nusakambangan, karena terbukti terlibat dalam kegiatan terorisme di Aceh.⁷

Pertanyaannya yang muncul adalah apakah memang pesantren akhir-akhir ini telah merubah fungsi dirinya dari institusi pendidikan islam damai menjadi lembaga yang mentolelir dan bahkan menopang tindak kekerasan atas nama agama? Ataukah, justru persepsi banyak orang termasuk kalangan media terhadap institusi ini yang keliru. Sebab itu, artikel ini berusaha menjawab beberapa pertanyaan tersebut, khususnya sejauhmana gerakan politik islam global memiliki andil dalam perubahan karakter orisinal pesantren dan perkembangannya termutakhir.

B. Kebangkitan Fundamentalisme Global

Secara umum, berdasarkan kajian keserjanaan muslim dan muslim, menguatnya gerakan fundamentalisme dan radikalisme agama, baik dalam agama dan lembaga Islam, Kristen dan Yahudi yang berkembang di beberapa Negara muslim maupun non-muslim dapat dipahami dalam beberapa kerangka hipotetik berikut:

Pertama, gerakan fundamentalisme atau radikalisme agama tidak lebih sebagai gerakan politik (*political movement*) yang berbalut dengan doktrin keagamaan.⁸ Hal ini misalnya tampak dalam fenomena gerakan politik di Negara Yahudi-Israel, Negara Islam-Pakistan, atau Negara Islam-Iran. Dalam konteks ini, persilangan politik dan agama hampir tidak bisa dipisahkan. Masing-masing elemen saling menguatkan, sehingga batas antara yang profan dan transenden hampir tidak bisa dipisahkan.⁹

Dalam konstitusi pendirian Negara Israel misalnya, jelas tertulis nomenklatur *The Establishment of Jewish State* (pendirian Negara Yahudi). Terlebih konstitusi ini kemudian dikukuhkan dengan dua doktrin teologi bangsa Israel yang cukup masyhur, *the promised land* (tanah yang dijanjikan) dan *the chosen people* (bangsa

⁷ International Crisis Group (ICG), *The Dark Side of Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT)*, Update Briefing Asia Briefing N°107, Jakarta/Brussels, 6 Juli 2010, hlm. 2-3. www.crisisgroup.org, diunduh pada 11 Juni 2013.

⁸ Nikki R. Keddie, *The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalisms" Appear?*, *Journal of Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 4, 1998, hlm. 696-700, source: <http://www.jstor.org/stable/179307>. Diunduh 29 Mei 2013.

⁹ A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalisme Kristen, Yahudi, Islam*, (Jakarta: Kompas Gramedia, 2009), hlm 161-162.

terpilih), sebagaimana tersurat dalam kitab suci mereka, Torah.¹⁰ Selain kemerdekaan, berdirinya Negara ini juga tidak terlepas dari sekte radikal Yahudi di bawah komando Baruch Goldstein dan Yigal Amir.¹¹

Fenomena ini nampaknya juga terjadi di Iran dan Pakistan. Sejarah radikalisme Iran cukup panjang lebar diurai Bernard Luwis dalam *The Assassins*. Persilangan antara unsur agama dan politik kekuasaan menjadi contoh paling ultimate dalam kasus ini. Sebaliknya, lahirnya Negara Yahudi ini juga telah memunculkan anti-tesa, yakni *Harakat al-Muqawwama al-Islamiyyah* (Hamass) Palestina. Hamass dianggap sebagai gerakan paling radikal di bumi Palestina, dan seringkali abai terhadap upaya diplomasi dalam perjuangan kemerdekaan Palestina.¹²

Kedua, gerakan fundamentalisme agama juga bisa dilihat sebagai upaya penegasan identitas (*reassertion of religious identity*) kaum agamawan di penjuru dunia sebagai konsekuensi-dialektis terhadap gelombang modernisme, sekularisme dan globalisme yang dianggap meruntuhkan sekat-sekat lokalitas dan tradisi suatu bangsa.¹³ Penegasan ini semakin menguat tatkala modernisme dikukuhkan sebagai ancaman terhadap narasi-narasi agama, baik pada tingkat lokal maupun nasional. Secara empiris, tipologi gerakan ini dapat kita simak perkembangannya di Negara Turki, Thailand, Mesir, dan Malaysia.

Kasus Turki memberi gambaran yang cukup jelas, bahwa sekularisme dan modernisme yang diprakarsai Barat di bawah arahan Kemal At-Tatruk dianggap menghancurkan sendi-sendi peradaban dan bangsa Turki. Tak ayal, gelombang islamisme mencuat seiring dengan melemahnya dukungan publik terhadap rezim yang dianggap menjadi ancaman keberlangsungan sebuah Negara. Pergantian rezim sekular di Turki menjadi rezim islamis secara mendadak dalam beberapa hal sebenarnya juga telah diprediksi banyak pengamat. Hal ini lebih karena sekularisme dan modernisme diadopsi secara arbitrer ke dalam jantung kebudayaan dan

¹⁰ The Declaration of The Establishment of The State Of Israel on May 14, 1948, <http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx>, diunduh pada 11 Juni 2013.

¹¹ Yoram Peri, *The Assassination of Yitzhak Rabin*, (California-USA: Stanford University Press, 2000), hlm. 124.

¹² Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror* (Berkley Publishing Groups: New York, 2003), hlm. 21-50

¹³ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: LP3ES-KITLV, 2008), hlm 228-245.

peradaban Turki, tanpa terlebih dulu melakukan proses pendidikan yang adaptif-rasional.¹⁴

Ketiga, menguatnya sekte fundamentalisme agama tidak bisa dilepaskan dari proses kolonialisasi dan imperialisme suatu bangsa atas yang lain. Kolonialisme ini kemudian melahirkan resistensi dan perlawanan absolute atas penjajahan dan represi yang dilakukan rezim tertentu. Kasus yang paling banyak dirujuk karya-karya kesarjanaan barat dan Islam adalah Moro Islamic Liberation Front (MILF) di Filipina.

Dalam kasus Filipina, khususnya bagi gerakan MILF atau MNLF, doktrin *ancestral domain* (tanah para leluhur kerajaan Sulu) adalah harga mati dan tidak dapat dinegosiasikan, sekaligus menjadi bukti otentik klaim ini. Tanah ini membentang dari Luzon hingga Mindanao. Sejak 1960, tak terhitung jumlah korban jiwa yang meninggal akibat pecah perang antara MILF dengan pemerintah Filipina. Konflik yang terus berlangsung hingga saat ini, minimal telah mengakibatkan 120.000 orang tewas, dan 700.000 orang kehilangan tempat tinggal. Hal ini semakin membuat kita mengerti bahwa konflik tanah dan penguatan identitas sering melahirkan perang, sebuah bencana kemanusiaan.¹⁵

Sarjana Philipina, Carmen Abubakar, menyatakan bahwa gerakan Moro National Liberation Front yang seringkali dihubung-hubungkan dengan Abu Sayyaf dipimpin oleh mereka-mereka yang justru tidak mengenyam pendidikan madrasah (pesantren dalam perbincangan di Indonesia). Mereka justru terdidik di lembaga-lembaga pendidikan sekuler. Demikian juga para pemimpin MILF, dengan satu pengecualian, yakni Hasyim Salamet.¹⁶ Perjuangan kaum Muslim Moro, tidak bisa dihindarkan mempergunakan cara berjuang, sebagaimana bangsa yang terjajah.

Ihwal inilah yang membuat sarjana muslim liberal pada era 1990-an mengalami dilema pembacaan dan ketebelahan sikap. Di satu sisi, mereka menolak paham absolutisme dan esktrémisme yang disponsori gerakan fundamentalisme

¹⁴ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley: University of California Press, 1998), hlm. 40-58

¹⁵ Astrid S. Tuminez, *This Land is Our Land: Moro Ancestral Domain and Its Implications for Peace and Development in the Southern Philippines*, (SAIS Review Edisi 27, Nomor 2, 2007), hlm. 80-90. Diunduh pada 12 Mei 2013.

¹⁶ Carmen Abu Bakr, "Madrasah Education in the Philippines: Issues, Problems and Government Policies", *Contemporary Islamic Movements in the South and South East Asia: Roots of Fundamentalism, Networks, Policy and Trend*, (Jakarta, 20-23 Agustus 2004), hlm. 8-12

Islam, namun di sisi lain, propaganda konflik-Israel dan kebijakan *double-standard* dunia barat terhadap dunia Islam, khususnya di Timur tengah, membuat para intelektual muslim liberal berada di posisi yang cukup dilematis, khususnya dalam kaitannya dengan konflik arab-Israel dan Perang Teluk 1 (Gulf War).¹⁷

Dari dilema ini, di samping tiga hal di atas, gerakan radikalisme dan fundamentalisme di dunia Islam mendapatkan momentumnya. Karena itu, kita tidak hanya perlu melakukan kritik-teoritis atas fundamentalisme Islam, namun juga perlu menganalisa dimensi historis-sosiologis fenomena kebangkitan fundamentalisme, khususnya fenomena yang terjadi di timur tengah saat ini.

Dalam konteks ini, arus fundamentalisme Islam cenderung pada sebuah pilihan sikap totalitarianisme yang cukup mengkhawatirkan. Namun, sebagai seorang sarjana yang cukup obyektif, ia juga tidak serta merta mengamini klaim bahwa peradaban islam adalah musuh baru (*new enemy*) terhadap Barat, seperti ramalan Samuel Huntington dalam *The Clash of Civilization*. Tesis benturan peradaban ini bagi beberapa kalangan pemikir Islam sangat tidak tepat, mengingat hampir dua pertiga umat Islam masih terus bahu-membahu mewujudkan perdamaian dan dialog antara dunia Islam dan Barat, meski dalam beberapa sisi harus berhadapan dengan dua tantangan sekaligus, yakni despotisme dalam negeri di satu sisi dan hegemoni Barat di sisi lain.¹⁸

Hal senada juga pernah disampaikan Abdurrahman Wahid dalam satu Ceramah di PBB, ketika seorang audien bertanya: Bagaimana pendapat anda tentang ramalan Huntington yang menyebut Benturan Peradaban (*The Clash of Civilization*)? Wahid menjawab: Huntington telah gagal memahami “Hutan Belantara Islam”, khususnya Islam Indonesia. Ia mencontohkan masih begitu banyak kerjasama antara dunia Barat-Islam yang telah terjalin selama ratusan tahun dan hampir merambah berbagai bidang, pendidikan, sosial-budaya, ekonomi dan pertahanan, khususnya hubungan Amerika-Indonesia. Hal ini secara jelas

¹⁷ Daniel Brumberg, *Democratization Versus Liberalization In The Arab World: Dilemmas And Challenges For U.S Foreign Policy*, <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/pub620.pdf>, diunduh pada 12 Mei 2013.

¹⁸ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley: University of California Press, 1998), hlm 193-197.

menyiratkan bahwa benturan peradaban adalah sebuah ilusi belaka yang tidak memiliki pendasaran empiris.¹⁹

Dalam banyak hal, Islam sebagai keyakinan agama (*religious belief*) dengan proyek fundamentalisme Islam sebagai ideologi politik (*political ideology*) perlu dibedakan. Fundamentalisme Islam, dalam berbagai bentuknya, bukan sebuah ekspresi atau manifestasi pencerahan agama (*renaissance of religion*), namun malah sebaliknya, ia merefleksikan ideologi politik yang menggunakan baju agama sebagai justifikasi dogmatis, tentu dengan target politik-kekuasaan sebagai tujuan akhirnya.²⁰

Jika demikian, pada dasarnya seorang fundamentalis sejati tidak lebih dari sekedar aktor politik (*a political man*) yang memanfaatkan simbol politik (*political outlook*), dan dalam kasus yang lain, ia tidak lebih dari seorang aktifis politik (*a political activist*) yang sama sekali abai terhadap etika keagamaan dan harga diri. Jika demikian, Islam politik justru malah bisa bersifat destruktif, bukan dalam konteks bahwa ia akan mampu mengalahkan Barat (demokrasi liberal/budaya modernitas), namun lebih karena bisa berpotensi menciptakan ketidakseimbangan dunia dengan skala yang sangat massif.²¹

Dalam hal ini, penegasan sekaligus kecaman atas watak intoleran dan pemahaman yang tektual dan cenderung menyimpang dalam konsep teologi kaum fundamentalis harus dilakukan oleh kaum kelompok moderat atau liberal. Termasuk juga tindakan kekerasan dan penyerangan terhadap para intelektual arab yang dianggap sebagai kelompok liberal yang berusaha dengan santun mengkritik sikap ortodoksi kaum fundamentalis. Misalnya dalam kasus pembunuhan yang menimpa salah satu penulis Arab bernama Faraq Fuda, pemenang Noble Prize Naguib Mahfouz, serta tuduhan murtad yang dialamatkan kepada salah satu intelektual Mesir, Nasr Hamid Abu-Zaid. Hal ini merupakan taktik terror yang dilancarkan kaum fundamentalis dengan memanipulasi pemahaman atas ayat-ayat al-Quran. Pasalnya, tidak ada satupun wahyu (ayat) al-Quran yang menjelaskan secara tersurat

¹⁹ Abdurrahman Wahid, *Round Table: Dialogue among Civilizations*, (United Nations, New York, 5 September 2000), <http://www.unesco.org/dialogue/en/wahid.htm>, diunduh 14 Mei 2013.

²⁰ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley: University of California Press, 1998), hlm. 197-201.

²¹ Nikki R. Keddie, *The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalisms" Appear?*, *Journal of Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 4, 1998, hlm. 696-700, source: <http://www.jstor.org/stable/179307>. Di unduh 29 Mei 2013

bahwa sangsi orang murtad (keluar dari islam) adalah dengan membunuhnya atau mencabut nyawanya. Perintah itu jelas tafsir yang tidak islami, dan pasti disalahgunakan kaum fundamentalis.²²

Selain itu, jargon anti-barat yang sering menjadi propaganda kelompok fundamentalisme adalah sekedar upaya manipulasi publik. Kaum fundamentalis terus menancapkan pengaruh anti-barat ke dalam jantung kesadaran umat Islam di dunia. Mereka menggunakan segala cara termasuk menafsirkan tradisi Islam klasik sesuai dengan kepentingannya, sembari menyepuhnya modernisme dengan simbol-simbol ortodoksi mereka. Ideologi-kuasa semacam ini jauh lebih berbahaya daripada para ekstremis yang membunuh. Peralnya, demi tujuan politik kekuasaan ini, mereka tidak segan-segan mengeliminasi seluruh ideologi dan konsep Negara-bangsa (nations-state) yang masih berkembang di dunia saat ini untuk kemudian digantikan dengan sistem Negara-Islam (versi mereka), persis seperti pada tahun 1648 M (Ottoman Empire).²³

Selain itu, kaum fundamentalis tidak akan pernah mampu mewujudkan agenda politik mereka, meskipun suatu saat mereka mampu menciptakan instabilitas dunia dalam skala yang besar. Terlepas dari perdebatan teologis dikalangan para sarjana muslim, fundamentalisme agama bukanlah sebuah ekspresi kebangkitan agama, namun lebih sebagai agenda politik demi mewujudkan rezim baru. Visi ini tidak lebih dari sekedar kehendak dari rezim totalitarianisme (*totalitarianism rule*).²⁴

Dalam banyak kasus, visi ini akan menjadi tantangan yang sangat serius bagi penerapan demokrasi di era kita saat ini. Alih-alih mengurai kebangkitan fundamentalisme dari perspektif ekonomi, Tibi lebih cenderung melihat ini sebagai problem identitas (*identity problems*) sebagai salah satu factor kunci kebangkitan fundamentalisme, yakni akibat dari sikap traumatik sebagian dunia Islam ketika dipaksa untuk berhadapan dengan modernisme dan globalisme.

²² Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley: University of California Press, 1998), hlm. 207-209.

²³ James Waller, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*, (USA: Oxford University Press, 2002), hlm 226. Lihat juga Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, hlm 199.

²⁴ Paul Brykeczynski, *Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb*, *History of Intellectual Culture* (2005), Volume 5, No. 1, hlm 207. Lihat juga Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*, hlm 215.

Tentu saja, sudah banyak pergeseran pola gerakan dan strategi kaum fundamentalisme dalam upaya propaganda mereka demi mewujudkan Negara Islam, termasuk diantaranya gerakan fundamentalisme trans-nasional yang bahkan sudah menjangkau bilik-bilik pesantren di Indonesia.

C. Daur Ulang Fundamentalisme di Indonesia

Berbagai aksi terorisme yang terjadi di Indonesia, yaitu sejak aksi Bom Bali I pada tanggal 12 Oktober 2002 sampai dengan Bom Masjid Adz Dzikro di Cirebon pada tanggal 15 April 2011, ternyata banyak melibatkan alumni pesantren, baik itu pesantren yang terkait dengan Jamaah Islamiyah (JI) seperti Pondok Pesantren Al-Mukmin Ngruki, Al-Muttaqien dan Darusy Syahadah di Jawa Tengah maupun pesantren yang tidak terkait dengan Jamaah Islamiyah (JI), seperti Pondok Pesantren Al-Manar (pesantrennya Abdullah Sunata) dan Pondok Pesantren Al Hikmah, yang salah satu pengajarnya adalah Aman Abdurrahman, seorang pemimpin Jamaah Tauhid wal Jihad.²⁵ Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah sejauhmana pesantren-pesantren salafi itu mengakomodasi cara-cara kekerasan?

Penelitian Setara Institute tentang *Islam Militant* di Indonesia menunjukkan, sebagian dari gerakan radikal yang melibatkan alumni pesantren sejatinya tidak bisa dipisahkan dari benih-benih kelompok formalis yang memperjuangkan negara Islam di Indonesia semenjak era kemerdekaan.²⁶ Mata rantai keterkaitan ideologisasi ajaran keagamaan pada era kontemporer dengan masa-masa awal kemerdekaan. Dengan demikian, meski ada beberapa alumni pesantren yang terlibat dalam radikalisme agama, belum bisa dijadikan sebagai pijakan kesimpulan bahwa pesantren adalah lembaga yang mentolelir tindak kekerasan, apalagi sebagai produsen kelompok militan yang akrab dengan pelbagai tindak kekerasan.²⁷

Hal ini berangkat dari kenyataan bahwa alumni pesantren tidak semuanya menjadi agamawan, melainkan juga melahirkan alumni yang beragam. Disparitas alumni tentunya tidak bisa menjadi indikator ataupun ukuran bahwa sebuah lembaga

²⁵ Solahuddin, *NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 53-69.

²⁶ Sri Yunanto et. al (ed), *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara*, (Jakarta: The Ridep Institute 2003), hlm 24-25.

²⁷ Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah dan D.I Yogyakarta*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012), hlm. 95-108.

hanya akan melahirkan satu jenis output, sementara menafikan lulusan-lulusan lainnya yang tidak kalah pentingnya dalam kiprahnya di tengah-tengah masyarakat. Pesantren Ngruki yang menjadi sorotan pelbagai kalangan, karena faktor Ba'asyir, sejatinya sama dengan pesantren lainnya yang melahirkan variant alumni, tidak saja agamawan, tetapi juga birokrat, akademisi, aktivis LSM, politisi, bahkan ada yang menjadi koresponden the Washington Post wilayah Asia Tenggara.²⁸

Munculnya radikalisme di sebagian alumni pesantren memang bisa dihubungkan dengan mata ajaran serta kurikulum pengajaran yang diberikan di pesantren. Faktor lain yang memungkinkan beberapa alumni pesantren terlibat dalam radikalisme agama adalah faktor sentimen sesama muslim akan pelbagai ketidakadilan yang menimpa muslim di pelbagai wilayah konflik, terutama di Timur Tengah serta Asia Tengah dan Selatan.²⁹ Di samping itu, interaksi alumnus pesantren dengan organisasi-organisasi keislaman yang literalis menjadi salah satu faktor keterlibatan alumni pesantren dalam lingkaran radikalisme.³⁰

Faktor lain yang juga signifikan adalah ketidakberdayaan, baik secara sosial, kultural dan mungkin yang paling penting adalah ekonomi. Kondisi umat Islam yang secara makro berada di bawah tekanan-tekanan ketidakberdayaan tersebut menjadikan sebagian alumni pesantren tertarik dengan interpretasi literal akan terma jihad sebagai perlawanan fisik. Kematian melalui jalur jihad ini dianggap sebagai way out dari himpitan ketidakberdayaan.³¹ Meski harus juga disadari bahwa secara kuantitatif, alumni yang terjebak dlis tersebut tidaklah signifikan jika harus dibandingkan dengan mayoritas alumni dunia pesantren secara keseluruhan.

Namun demikian, dalam beberapa literatur, potensi pesantren radikal di Indonesia memang cukup besar, termasuk salah satunya di Cirebon. Di kabupaten ini ada 2 pesantren yang selama ini menjadi perhatian para peneliti, antara lain Pesantren Al-Muttaqien, Beber Cirebon yang terletak di Desa Patapan Kecamatan

²⁸ Noor Huda Ismail, *Temanku, Teroris? Saat Santri Ngruki Menempuh Jalan Berbeda*, (Jakarta: Hikmah Press, 2010), hlm 209-239.

²⁹ Solahuddin, *NII Sampai Ji: Salafy Jihadisme di Indonesia*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 70-75.

³⁰ Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naipospos, *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah dan D.I Yogyakarta*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012), hlm. 95-108.

³¹ Iqbal Ahmed, "Roots of Religious Right", dalam Dohra Ahmed (ed.), *Between Past and Future: Selected Essays on South Asia*, (Pakistan, Oxford University Press 2004), hlm 7-10.

Beber. Pesantren ini terletak sangat terisolasi, yakni di sebidang tanah sawah pinggir jalan utama Cirebon-Kuningan yang di sekitarnya tidak ada pemukiman. Salik Firdaus, salah satu dari tiga pelaku bom bunuh diri dalam tragedi Bom Bali II tahun 2005, pernah mengajar di pesantren ini.³² Sholahuddin al-Ayubi, yang ditahan dalam penggerebekan polisi di tempat persembunyian di Wonosobo pada bulan April 2006, juga pernah mengajar di sana.

Indikasi Pesantren Al-Muttaqien sebagai potensi Islam garis keras tersebut misalnya disebutkan oleh ICG (International Crisis Group). Dalam laporan tertanggal 27 Agustus 2009 yang berjudul *Indonesia: Noordin Top's Support Base* itu ICG menjelaskan jaringan teroris kelompok Nordin M. Top. Selain Al Muttaqien Beber (Cirebon), ICG juga menyebutkan beberapa sekolah dan pondok pesantren sebagai jaringan Ji. Pesantren-pesantren itu antara lain Al Muttaqien (Jepara), Darusy Syahadah (Boyolali), Darul Manar (Kediri), Ma'had Aly An-Nuur (Solo), dan Darul Fitrah (Sukoharjo). Pesantren Al-Muttaqien hanya mendidik santri setingkat SMP (sekarang berjumlah 50 orang), yang setingkat SMA dipindahkan ke Pesantren Husnul Hadi Desa Panawuan Cilimus Kuningan.³³

Setelah Pesantren Al-Muttaqien Beber, yang harus disebut adalah Pesantren Nurul Hadid yang terletak di Desa Winduhaji Kecamatan Sedong Kabupaten Cirebon. Dalam sebuah dokumen disebutkan bahwa Pesantren ini merupakan Amal Usaha dari Yayasan Pendidikan dan Pembinaan Umat Nurul Hadid yang beralamat di Jalan Mayor Sangun Jatibarang Indramayu.³⁴

Di Yayasan Nurul Hadid Jatibarang ini akan terlihat jaringannya dengan pesantren Al-Muttaqien Beber, yaitu Yayasan Nurul Hadid, di antara penasehatnya adalah Prof. Dr. H. Salim Bajri yang memiliki peran dalam pendirian Al-Muttaqin. Ustadz Abdul Muid yang adalah Ketua Yayasan Nurul Hadid Jatibarang, juga memiliki peran penting dalam pendirian Al-Muttaqin, dan Muhammad Salik Firdaus, pelaku bom bunuh diri Bali II, tercatat sebagai seksi Humas Yayasan Nurul Hadid,

³² International Crisis Group (ICG), *Indonesia: Noordin Top's Support Base*, Asia Briefing N°95 27 Aug 2009, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B095-indonesia-noordin-tops-support-base.aspx>, diunduh pada 15 Mei 2013.

³³ International Crisis Group (ICG), *Indonesia: Noordin Top's Support Base*, Asia Briefing N°95 27 Aug 2009, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B095-indonesia-noordin-tops-support-base.aspx>, diunduh pada 15 Mei 2013.

³⁴ International Crisis Group (ICG), *Indonesia: Noordin Top's Support Base*, Asia Briefing N°95 27 Aug 2009, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B095-indonesia-noordin-tops-support-base.aspx>, diunduh pada 15 Mei 2013.

pernah mengajar di Al-Muttaqin dan tercatat sebagai tenaga pengajar sekaligus bendahara (tahun 2003-3004) Pesantren Nurul Hadid Winduhaji Sedong Cirebon.³⁵

Pada tahun 2003, Pesantren ini mengasuh 16 orang anak asuh/santri yang berasal dari kalangan miskin dan anak yatim, di samping ratusan santri lain. Di pesantren ini juga terdapat satuan pendidikan formal yaitu Madrasah Aliyah (MA) Nurul Hadid. Terdapat sekitar 60 santri Pesantren Nurul Hadid (semuanya laki-laki) yang bersekolah di Madrasah Aliyah Nurul Hadid. Sekilas, karya-karya ulama yang menjadi rujukan pesantren salafi seperti ini adalah Sayyid Qutb, Hassan al-Banna, Ibnu Taimiyyah, Ibnu Qoyyim al-Jauziyah, Muhammad bin Abdul Wahhab, Abdullah bin Baz, Abu Rabi al-Madhkahli, Abdullah Azzam, dan banyak ulama Salafi Wahabi yang lain.

D. Fundamentalisme: Kritik atas Modernisme?

Secara garis besar, berbagai pendekatan para sarjana baik Islam maupun barat dalam memahami pesantren fundamentalis, khususnya di Timur Tengah dan Negara dunia ketiga, memiliki dua (2) skema yang perlu dicermati, yakni: *Pertama*, kajian kesarjanaan islam dan Barat memotret kelahiran dan perkembangan fundamentalisme melulu berdasarkan konteks sosial dan ekonomi semata. *Kedua*, tren sebagian besar sarjana Islam dan Barat yang selalu memosisikan pesantren ini sebagai sebuah reaksi *irrasional* terhadap *modernisme* ala Barat. Untuk mengungkap dua skema tersebut kita dapat menggunakan teori politik komparatif (*comparative political theory*) dan politik penamaan (*the politic of naming*) untuk melakukan rekonstruksi perspektif.³⁶

Teori ini bisa digunakan untuk melihat fenomena pesantren fundamentalis melalui lokus pada sistem keyakinan (*belief system*) mereka sendiri. Sistem keyakinan dalam hal ini bisa dipahami sebagai sebuah pendekatan-kritis, jika ia adalah sebuah perilaku politik kaum *foundationalist* atas diskursus rasionalisme

³⁵ International Crisis Group (ICG), *Indonesia: Noordin Top's Support Base*, Asia Briefing N°95 27 Aug 2009, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B095-indonesia-noordin-tops-support-base.aspx>, diunduh pada 15 Mei 2013.

³⁶ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, United Kingdom: Princeton University Press, 1999, hlm. xi-xii.

Barat, sekaligus sebagai bentuk *anti tesis* terhadap perilaku politik Barat, khususnya paska masa pencerahan (*post-enlightment*).³⁷

Hal ini penting dilakukan untuk mendudukkan gagasan Islam fundamentalisme dalam kerangka teori trans-kultural. Dengan begitu, akan terungkap dimensi-dimensi “tak-tergali” dari pesantren fundamentalis, sambil membandingkannya secara sejajar dengan kegelisahan-kegelisahan para penganut Kristen fundamentalis, penganut post-modernisme, konservatisme maupun komunitarianisme terhadap karakter/tabiat pemikiran politik dan keterbatasan rasionalisme barat modern.

Jika demikian, bisa jadi gambaran diskursif rasionalis barat selama ini bersifat *bias (refraction of discourse)*. Kita perlu mengapresiasi Michel Foucault yang mengenalkan relasi kuasa/pengetahuan (*power knowledge*), bagaimana modus sebuah diskursus dianggap menjadi lebih ilmiah-rasional oleh penguasa yang kemudian berubah menjadi perangkat, prosedur, dan kriteria pemahaman yang mengontrol, memproduksi *image*, memerintahkan serta mengukuhkan satu klaim kebenaran tertentu, sembari di saat yang sama mendiskualifikasi prosedur *liyan* sebagai sebuah irrasionalitas dan non-ilmiah.

Begitu juga dengan anggitan *orientalisme* Edward Said yang menyatakan bahwa orientalisme adalah salah satu episode yang menggambarkan hegemoni budaya (*cultural hegemony*), di mana *image* budaya dunia timur justru lebih banyak diproduksi dunia-barat berdasarkan watak *ekterioritas*-nya, dan bukan dari watak *interioritas*-nya. Dan ketika aspek ekterioritas ini berkorelasi dengan dominasi-kuasa barat, maka yang terjadi adalah fakta sebenarnya (*the real is*) tentang kebenaran dunia timur malah justru di kontrol, dikendalikan, diproduksi oleh paradigma barat yang rasionalis positivistik.³⁸

Melalui Foucault dan Said ini tampak bahwa gerakan politik Islam selama ini bisa dilihat sebagai respon intelektual atau pemikir muslim terhadap pengalaman ketertindasan atas kuasa dan dominasi barat yang telah berlangsung kurang lebih 200 tahun. Reaksi ini dapat mengambil pola dan bentuk yang sangat beragam, baik dari bentuk penerimaan, hingga penolakan total terhadap modernisme dan peradaban barat. Akan tetapi, gagasan utama tentang pemikiran politik Islam, sebagai sebuah

³⁷ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, hlm. 3-6.

³⁸ Ibid, hlm. 22-23.

respon perlawanan atas pemikiran politik barat menghadirkan tantangan tersendiri bagi para sarjana barat yang mengkaji karya-karya para pemikir dan ideolog muslim.³⁹

Secara lebih khusus, pemikiran sebagai sebuah bentuk “reaksi-perlawanan” ini kemudian melahirkan perbedaan antara corak pemikiran ideologi barat yang berkarakter rasional-modern dengan corak pemikiran ideologis Islam yang “irrasional” dan “tradisional”. Karena itu, sangat mudah bagi kita untuk mengidentifikasi para pemikir Islam ideologis-reaksioner yang beralih pada rasionalisme dan modernisme. Model seperti ini salah satunya dikembangkan oleh Bernard Lewis yang mengurai bahwa gambaran buruk keterbelakangan Islam itu merujuk pada bentuk riil atau imajinasi sejarah keagungan Islam di masa lampau. Meskipun banyak pula para akademisi dan para sarjana barat yang juga kurang menyetujui dengan perbedaan model ini, karena tentu bersifat diametral dan positivistik.

Poin penting lain yang harus dicermati adalah klaim sepihak para akademi barat yang memposisikan pemikiran Islam dengan tipologi *irrasional*, sehingga hal ini seakan memberi lampu hijau bagi pemikir barat untuk menerjemahkan dan menjelaskan pemikiran Islam berdasarkan perspektif rasionalisme-modern secara *arbitrer*, khususnya menyangkut bangkitnya gerakan fundamentalisme Islam. Pembacaan *bias* ini pada akhirnya membuat para akademisi barat mengambil kesimpulan *apriorik* bahwa gerakan fundamentalisme, sebagai sebuah mekanisme respon lahir karena desakan “problem struktural” semata termasuk faktor kesenjangan ekonomi, sosial, dan politik yang selama ini dihadapi masyarakat timur tengah. Hal ini menurut Euben tidak benar, karena semangat yang menjadi kekuatan gerakan ini, bagi penganutnya, selalu dijadikan visi-politik etis alternatif bagi modernisme dan globalisme saat ini.

Jika kita mampu memahami pola dan model transendensi pemikiran yang melampaui paradigma kaum rasionalis, maka pemikiran politik Islam *it-self* harus ditempatkan dan dipahami berdasarkan konteks dan status keilmuannya sendiri, atau dengan kata lain, ia harus dipahami dengan kerangka berfikir para penganutnya sendiri. Jika tidak, kita akan terjebak pada pembacaan yang sangat *bias* terhadap makna dan nilai gerakan ini karena kita tidak akan memperoleh fakta sebenarnya,

³⁹ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, hlm. 33-35

melainkan tidak lebih gambaran palsu yang lahir dari refleksi pra-konsepsi *apriorik* kita sebelumnya.⁴⁰

Jika demikian, analisis sosial yang dikembangkan kaum rasionalis-barat tidak mencukupi, sebab model ini hanya menggiring setiap pengkaji fundamentalisme Islam dalam khazanah intelektual sebagai sebuah *epifenomena* yang tidak membuahkan pengetahuan tentang visi *universalitas etika politik* gerakan ini. Tugas penting dalam hal ini adalah justru mengungkap makna atau nilai instrinsik visi dan misi kelompok fundamentalis tersebut. Model pembacaan yang dikembangkan Euben ini kiranya mampu membantu setiap pengkaji yang *concern* terhadap fundamentalisme Islam tidak sekedar sebagai jelajah akademik, tetapi juga bisa dipakai dalam kerangka proses pembentukan sikap dialogis antara pihak-pihak yang bersitegang.⁴¹

Tentang sistem etika kaum fundamentalis ini juga diakui misalnya oleh Bassam Tibi. Ia ia mengulas bahwa dunia barat sebaiknya melihat Islam sebagai sebuah sistem etika (*ethical system*) yang juga diyakini sebagian kaum fundamentalis; syariah bagi sebagian umat islam adalah ajaran yang diturunkan dari al-Quran dan Sunnah. Secara empiris, bagi sebagian kaum fundamentalis, konsep Negara-bangsa (*nation-state*) adalah konsep yang memang berasal dari peradaban barat, yang mungkin dianggap asing dan *western-minded*. Kesalahpahaman inilah yang seringkali menjadi faktor pemicu berbagai ketegangan pada ranah konseptual dan berujung pada stigmatisasi, prasangka, dan saling curiga antara barat dan umat Islam. Ketegangan ini menurut Tibi harus dijabatani dengan upaya dialog yang intensif dan terbuka antara kedua belah pihak, sehingga berbagai prasangka antara kedua belah pihak bisa semakin dieliminasi.⁴²

Basis argumentasi inilah yang perlu kita gunakan untuk memahami dan menggali tema nasionalisme dalam pemikiran politik Qutb dan Hassan al-Banna berdasarkan karya-karya dari masing-masing pemikir ideologis Islam tersebut dan berdasarkan kerangka berfikir teks dan penulis itu sendiri, dan tidak memaksakan

⁴⁰ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, hlm. 37-40.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 42-43.

⁴² Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press, 1998, hlm. 5-8 .

kandungan atau muatan teks karya tersebut masuk dalam kerangka teoretik yang bersifat pre-konsepsional positivistik.⁴³

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah misalnya apakah Qutb dan al-Banna adalah tokoh pemikir *gæk* yang hanya relevan untuk zaman keemasan Islam pra-modern mengutip kalimat Lewis⁴⁴, atau sebagai penganjur kritik post-modernisme atas modernitas (*purveyors of a post-modern critique of modernity*). Hal ini bisa terungkap jika kita merelakan diri untuk membaca secara lengkap gagasan dan idenya tanpa disertai pre-konsepsi awal. Secara khusus, kita perlu menggarisbawahi misalnya ajaran-ajaran Qutb dan al-Banna tentang visi nasionalismenya.⁴⁵

Visi politik dan nasionalisme Qutb nampaknya tertuang dalam kitab *Māʿalim fī al-Tariq* (rambu-rambu jalan). Kitab ini menghadirkan konsep *jahiliyyah* modern dan beberapa gagasan lain seputar kebebasan (*liberty*), kesetaraan (*equality*), ilmu pengetahuan (*science*), epistemologi, gender, dan ras, termasuk visi etika politik Islam yang kemudian menjadi salah satu dasar perjuangan pendirian Negara Islam (*Islamic state*). Pemikiran Qutb mampu melewati batas wilayah kebangsaan di dunia Islam sejak Maroko hingga ke Indonesia, dan berkat ide-ide kontroversialnya terhadap negara Mesir, ia selanjutnya dieksekusi mati di tiang gantungan oleh pemerintahan Gamal bin Abd an-Nasser pada 1966.⁴⁶

Etika politik Qutb dalam karya *Maʿalim fī at-Tariq* inilah yang dijadikan basis gerakan revivalisme Islam oleh kaum Reformis, Islamis hingga kelompok Islam radikal-revolusioner, sejak Mesir sampai ke Indonesia. Kitab *Maʿalim fī at-Tariq* ini merumuskan beberapa konsep tatanan dunia (*world order*) yang diperjuangkan, antara lain konsep tentang jahiliyah-modern dan masyarakat adil, kebebasan dan kesetaraan, gender dan ras, sains dan epistemologi, tindakan politik, moralitas dan politik, serta Negara Islam.⁴⁷

Selain itu, kitab *Maʿalim fī at-Tariq* ini juga mengupas tentang dasar-dasar pembentukan Negara Islam (Daulah Islamiyyah) sebagai tujuan perjuangan. Ia

⁴³ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, hlm. 43-45

⁴⁴ Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, (New York: Oxford University Press).

⁴⁵ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, hlm. 45-48

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 51-53

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 55

mengurai, kalimat pembuka dalam kitab ini adalah: “*Saat ini manusia berada di tepi jurang kehancuran...*”⁴⁸ Krisis multi-dimensional yang dihadapi umat manusia saat ini dipahami Sayyid Qutb secara religius, yakni sebagai bentuk penyimpangan sadar atas otoritas Tuhan dan martabat kemanusiaan *it self*. Salah satu tawaran solutif Qutb untuk mengatasi krisis ini adalah “*desekularisasi sistem politik*” dan menggantinya dari sistem politik pemerintahan manusia menjadi kedaulatan Allah (*hakimiyya*), atau dengan kata lain, dengan mendirikan negara Islam di bawah pimpinan seorang *Khalifah* yang menjalankan urusan negara berdasarkan semangat al-Quran, Sunnah dan Tradisi generasi *salafus al-shaleh* awal.

Dalam sistem *hakimiyyah* ini, tujuan paling penting adalah ketundukan total manusia pada kehendak dan otoritas Allah Swt, keadilan sosial, pembatasan kekayaan, redistribusi kekayaan dan gaji minimum. Dalam arti, penekanan pada prinsip ketakwaan dan kesederhanaan hidup sebagai solusi keluar dari krisis. Tentu saja, gagasan ini sangat menantang, namun terkadang dalam perwujudan-praktisnya hampir tak terpraktekkan. Meskipun demikian, Qutb telah berhasil merumuskan arah perjuangan dan telah menjadi Ideolog para pejuang Negara Islam di belahan bumi manapun termasuk di Indonesia.⁴⁹ Jadi, pemikiran dan visi politik Qutb tidak dapat dipahami melalui “bahasa irrasionalisme” atau “anti-modernisme” semata. Sebab ini adalah hasil ijtihad Qutb untuk menggabungkan dimensi metafisika dalam konteks politik yang sudah sejak lama diabaikan oleh para akademisi barat, yakni bagaimana merengkuh dimensi pemikiran non-rasional (*embrace of the non-rational*).

Lalu bagaimana Qutb jika disandingkan dengan pemikiran para intelektual barat termasuk Robert N. Bellah, Hannah Arendt, Alasdair MacIntyre,⁵⁰ Daniel Bell,⁵¹ dan Richard John Neuhaus terkait kritik mereka atas modernisme barat.⁵² Bellah misalnya menyebut modernisme dengan beragam sebutan, antara lain: budaya

⁴⁸ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, hlm. 57.

⁴⁹ Ibid., hlm. 58.

⁵⁰ Salah satu kritik MacIntyre terhadap modernisme adalah, modernitas hanyalah pembawa budaya *emotivisme*. Kritik ini tertuang dalam karyanya *The Ethics of Authenticity*. Ibid., hlm. 123-137.

⁵¹ Daniel Bell dalam *The Cultural Contradictions of Capitalism* mengkritik modernisme dalam dua level sekaligus, makna dan komunitas. Lebih lengkap lihat Ibid., hlm. 144-150.

⁵² Salah satu kritik Neuhaus adalah pelarangan moralitas agama dalam ruang public akan berdampak tidak hanya pada chaos moral (*moral chaos*), namun juga berakibat pada hilangnya makna (*meaningless*). Hal ini tertuang dalam bukunya berjudul *The Naked Public Square*. Ibid., hlm. 138-141.

terapeutik permissive (*permissive theurapetic culture*); budaya pemisahan (*the culture of separartion*); budaya individualisme radikal (*the culture of radical individualisme*). Hal ini tertuang dalam bukunya *Habits of the Heart*.⁵³ Arendt menulis tiga esai yang mencoba mendudukan problematika modernisme, yakni: “What Is Authority”?; “Human Condition”; and “The Crisis in Education”. Dalam tiga karya ini, Arendt banyak mengkritik kuasa otoritas yang selama ini diproduksi dan dipahami dunia barat, baik dalam dirinya maupun sebagai perpektif eksterior untuk melihat dunia ketiga.⁵⁴

Jika demikian, pemikiran Qutb juga memiliki banyak kesamaan dengan para pemikir barat di atas. Titik kesamaan ini bisa kita lacak dalam konsep mereka tentang kehancuran sebuah komunitas (*dissolution of community*), dampak inividualisme (*excesses of individualism*), hilangnya makna dalam masyarakat modern (*the loss of meaning in modern society*). Meski dua kubu ini memiliki *concern* yang sama, namun solusi dari masing-masing tentu tetap berbeda. Terlepas dari perbedaan perspektif di antara mereka, yang perlu digaris bawahi dari pendekatan teori politik komparatif dan politik penamaan ini terungkap bahwa fundamentalisme Islam tidak semata berdasarkan konteks sosial-ekonomi dan budaya, namun berdasarkan pada semangat kritis atas rasionalisme, modernisme dan globalisme yang terus berupaya mendefinisikan dan memproduksi *liyan* berdasarkan perspektif mereka sendiri.

E. Pesantren Moderat: The Last Hope?

Jika kita kembali pada sejarah, ciri khas pesantren moderat secara umum adalah keteguhannya dalam pelestarian budaya. Sejarah panjang pelestarian budaya lokal dalam konteks Islamisasi di nusantara bisa dilacak dalam kiprah Walisongo yang menjadi inspirator sekaligus model pendidikan dan pengajaran pesantren. Cara-cara persuasif yang digunakan Walisongo dalam menyebarkan Islam serta penghormatannya terhadap budaya lokal Hindu Budha di sebagian wilayah di Jawa, misalnya, menjadi indikator kuat akan akulturasi hidup berdampingan secara damai. Proses yang demikian sekaligus menunjukkan adanya model Islam kultural, di mana ulama, para pemimpin pesantren moderat sebagai agen perubahan sosial yang

⁵³ Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror*, hlm. 142-143.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 127-132.

dipahami secara luas telah memelihara dan menghargai tradisi lokal dengan cara mensubordinasi nilai-nilai budaya tersebut ke dalam nilai-nilai Islam.⁵⁵

Prinsip pelestarian budaya lokal yang dikembangkan dunia pesantren moderat ini mengingatkan tentang etika global yang dikembangkan oleh Hans Kung, agamawan Jerman kontemporer yang mengembangkan dialog dengan memperhitungkan nilai-nilai lokal. Dengan jargon yang dikampanyekan yakni “tidak hanya kebebasan, tetapi juga keadilan, tidak saja persamaan melainkan juga pluralisme, tidak saja persaudaraan laki-laki, tetapi juga perempuan, tidak saja berdampingan, tetapi juga kedamaian”.⁵⁶

Dari sini terlihat bahwa dunia pesantren memiliki perhatian tinggi terhadap nilai-nilai yang disebutkan dalam kutipan di atas. Budaya lokal yang diadopsi oleh komunitas pesantren, misalnya menjadi indikator akan adanya upaya *peaceful building* dari komunitas pesantren. Di samping itu, pelestarian budaya juga terefleksi dalam tradisi intelektual pesantren. Pelajaran yang ditawarkan dalam lembaga pesantren merupakan literatur kitab kuning yang dipelihara dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut dan langsung berkaitan dengan religiusitas. Kitab-kitab klasik melambangkan *the right tradition* dan memelihara ilmu-ilmu agama yang telah diijazahkan secara luas kepada masyarakat Islam oleh para ulama besar pada masa terdahulu.⁵⁷

Secara kependidikan, fungsi materi-materi yang diberikan di pesantren adalah untuk memberikan akses kepada para santri, tidak hanya warisan masa lalu, tetapi juga pada peran-peran langsung masa depan, terutama untuk keseimbangan kosmologi kehidupan yang menekankan perdamaian dan harmoni dengan Tuhan, masyarakat dan alam. Melihat pada kurikulum yang diajarkan di pesantren pada umumnya, sejatinya dapat disimpulkan bahwa santri mendapatkan bekal keilmuan keagamaan yang senantiasa inklusif, bukan eksklusif. Di pelbagai pesantren salafiyah syafi'iyah yang besar, seperti Tebu Ireng Jombang, Lirboyo dan Ploso di Kediri, Asembagus serta pelbagai pesantren moderat lainnya, mata pelajaran

⁵⁵ Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), hlm. 27-62.

⁵⁶ Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 145-178.

⁵⁷ Abdurrahman Wahid, "Principles of Pesantren Education, dalam Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher, *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, (Jakarta: P3M 1988), hlm 197.

yang paling menonjol adalah fikih dan ushul fikih, di samping perangkat-perangkat keilmuan keislaman lainnya.

Meski diajarkan pemikiran fikih madhab Syafi'i yang ketat, dalam kenyataannya, semenjak awal santri telah diperkenalkan dengan pelbagai varian pendapat. Hal ini secara sadar sebagai upaya mentradisikan toleransi perbedaan pendapat. Pluralitas dalam wilayah fikih ini juga ditopang dengan tradisi tasawuf pesantren yang juga amat toleran berdasarkan kearifan lokal. Misalnya, Kyai Asnawi Kudus semasa hidupnya, meski telah banyak menuntut ilmu di Mekkah, namun beliau masih teguh memelihara tradisi masyarakat Kudus yang tidak menyembelih sapi, serta melestarikan bangunan mesjid Menara Kudus yang bentuknya mirip dengan tempat ibadah umat Hindu.

Di sisi lain, warisan budaya dan prinsip toleransi seperti ini harus terus dilanjutkan bersama, sehingga situasi ini pada nantinya akan mendorong komunitas pesantren moderat untuk terus mengembangkan Islam yang humanis dan jauh dari muatan fundamentalisme atau paham terorisme. Dengan demikian posisi pesantren moderate sebagai lembaga pendidikan yang memiliki karakter budaya harus terus didorong sebagai filter internal bagi pesantren-pesantren yang cenderung menghalalkan tindakan dan aksi kekerasan dan terorisme atas nama Islam.

F. Simpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa banyak ragam pesantren di Indonesia yang memiliki kecenderungan masing-masing. Pesantren selama ini identik dengan tradisional sekarang sudah mengalami perkembangan pesat. Dinamika di dalam pesantren menunjukkan adanya adaptasi terhadap perkembangan modern di dunia pesantren. Pesantren tidak identik dengan fundamentalisme. Sekarang pesantren lebih banyak bergerak ke arah modernitas dan moderat. Sehingga pesantren sekarang tidak dapat dijadikan ajang untuk memahami doktrin tertentu yang menyalahi fungsi pesantren. Pesantren tidak melahirkan orang-orang yang eksklusif dan lebih mengembangkan karakter humanis yang saling menyapa dan berinteraksi di antara umat manusia.

Daftar Pustaka

- Ahmed, Iqbal, "Roots of Religious Right", dalam Dohra Ahmed (ed.), *Between Past and Future: Selected Essays on South Asia*, (Pakistan, Oxford University Press 2004).
- Bakr, Carmen Abu, "Madrasah Education in the Philippines: Issues, Problems and Government Policies", *Contemporary Islamic Movements in the South and South East Asia: Roots of Fundamentalism, Networks, Policy and Trend*, (Jakarta, 20-23 Agustus 2004)
- Bruinessen, Martin Van, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS), 1994
- Brumberg, Daniel, *Democratization Versus Liberalization In The Arab World: Dilemmas And Challenges For U.S Foreign Policy*, <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/pub620.pdf>, diunduh pada 12 Mei 2013.
- Brykczynski, Paul, *Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb*, History of Intellectual Culture (2005), Volume 5, No. 1
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994)
- Euben, Roxanne L., *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, (United Kingdom: Princeton University Press, 1999)
- Fealy, Greg, Barton, Greg, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 1997).
- Fox, Richard, "Strong and weak media? On the Representation of 'Terorisme' in Contemporary Indonesia," *Journal of Modern Asian Studies*, 40, 4, the University of Chicago Divinity School: Cambridge University Press (2006)
- Gunaratna, Rohan, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror* (Berkley Publishing Groups: New York, 2003)
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, (Jakarta: LP3ES-KITLV, 2008).
- Hasani, Ismail dan Tigor Naipospos, Bonar, *Dari Radikalisme Menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah dan D.I Yogyakarta*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012)
- Hendropriyono, A.M. Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalis Kristen, Yahudi, Islam*, (Jakarta: Kompas Gramedia, 2009).
- International Crisis Group (ICG), *Indonesia: Noordin Top's Support Base*, Asia Briefing N°95 27 Aug 2009, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B095-indonesia-noordin-tops-support-base.aspx>, diunduh pada 15 Mei 2013
- International Crisis Group (ICG), *The Dark Side of Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT), Update Briefing Asia Briefing N°107*, Jakarta/Brussels, 6 Juli 2010, www.crisisgroup.org, diunduh pada 11 Juni 2013.

- Ismail, Noor Huda, *Temanku, Teroris? Saat Santri Ngruki Menempuh Jalan Berbeda*, (Jakarta: Hikmah Press, 2010).
- Keddie, Nikki R., *The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalisms" Appear?*, *Journal of Comparative Studies in Society and History*, Vol. 40, No. 4, 1998, <http://www.jstor.org/stable/179307>. Diunduh 29 Mei 2013.
- Kung, Hans, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, (New York: Oxford University Press, 1998)
- Lewis, Bernard, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, (New York: Oxford University Press, 1997).
- Lim, Merlyna, *Radical Islamism In Indonesia And Its Middle Eastern Connections*, *Journal of Middle East Review of International Affairs*, Vol. 15, No. 2, 2011, Proquest E-Journal, diunduh pada 10 Mei 2013.
- Peri, Yoram, *The Assassination of Yitzhak Rabin*, (California-USA: Stanford University Press, 2000).
- Solahuddin, *NII Sampai Ji: Salafy Jihadisme di Indonesia*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011).
- Steenbrink, Karel, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994).
- Sunyoto, Agus, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011).
- The Declaration of The Establishment of The State Of Israel on May 14, 1948, <http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx>, diunduh pada 11 Juni 2013.
- Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, (Berkeley: University of California Press, 1998)
- Tuminez, Astrid S., *This Land is Our Land: Moro Ancestral Domain and Its Implications for Peace and Development in the Southern Philippines*, (SAIS Review Edisi 27, Nomor 2, 2007). Diunduh pada 12 Mei 2013.
- Wahid, Abdurrahman, "Principles of Pesantren Education, dalam Manfred Oepen dan Wolfgang Karcher, *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, (Jakarta: P3M 1988), hlm 197.
- _____, *Round Table: Dialogue among Civilizations*, (United Nations, New York, 5 September 2000), <http://www.unesco.org/dialogue/en/wahid.htm>, diunduh 14 Mei 2013.
- _____, "Pesantren Sebagai Subkultur" dalam *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren* (Yogyakarta: LKIS, 2001).
- Waller, James, *Becoming Evil: How Ordinary People Commit Genocide and Mass Killing*, (USA: Oxford University Press, 2002).
- Yunanto, Sri et. al (ed), *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara*, (Jakarta: The Ridep Institute 2003).

