

- **Fachri Aidulsyah**
Universitas Gadjah Mada

Berebut Ruang Publik Sekolah Pasca Orde Baru: Studi Kasus Pertarungan Politik Ideologi di Kerohanian Islam (ROHIS)

A B S T R A C T

The Burgeoning of the Islamic Movements in Indonesia –especially originated from the Middle East- that growing up since authoritarian era have been influencing various institutions in Indonesia, including educational institution in Ex Karesidenan Surakarta region. In this research, I exhibit that Ex-Karesidenan Surakarta region has become a centre of Islamic movement turbulence in Indonesia. Since pre-Independence era, various Islamic ideologies actualize and compete with each other –from traditionalist, modernist, and radical movement- for gaining influence in these regions. This research discusses the implication of contestation among Islamic ideologies in Senior High School that affect the scramble of educational public sphere and interchange cultural symbols in these institutions. This paper attempts to address two main issues; 1) to examine various contestation and hegemony models performed by each of Islamic ideologies for gaining influence in the public educational sphere –especially Kerohanian Islam (ROHIS); 2) to explore various political ideologies in each Islamic movement that led to different meanings towards Islam, state, and democracy.

Latar Belakang

Setelah beberapa dekade terakhir, transmisi gerakan revivalisme Islam Timur Tengah telah menunjukkan eksistensinya sebagai *system of symbolic* dan *collective identity* yang telah berperan penting dalam menciptakan dinamika sosial politik di Indonesia. Ketika transmisi gerakan revivalisme Islam Timur Tengah berkembang secara signifikan di masa Orde Baru, Islam tidak lagi berada di wilayah pinggiran, melainkan secara perlahan tapi pasti menjadi bagian dari ekspresi politik,

transaksi hukum, kegiatan ekonomi, hingga praktik sosial dan budaya (Hasan, 2009; Meuleman, 2011). Di masa Orde Baru misalnya, disaat adanya represi terhadap politik Islam, justru transmisi Islam Timur Tengah terus mengalami perkembangan yang signifikan dengan cara memanfaatkan ruang publik baik melalui sektor formal mau pun informal, seperti: masjid –baik masjid kampus, mau pun di wilayah perkotaan, pondok pesantren, hingga institusipendidikan- (Hefner, 2000; Abuza, 2007; Fealy dan Bubalo, 2007).

Melalui pemanfaatan terhadap ruang publik tersebut, terdapat dua varian gerakan revivalisme Islam Timur Tengah yang berkembang di Indonesia, diantaranya; a) Gerakan Islam Salafi yang berafiliasi pada Muqbiyy-Rabi'y (FKAWJ, Laskar Jihad, dsb), Jihadis (Majelis Mujahidin Indonesia, Jamaah Islamiyah), Surury-Turotsy, mau pun Hajury (ICG, 2004; Hasan, 2005); b) Gerakan Non-Salafi seperti: Ikhwanul Muslimin (Jemaah Tarbiyah), Darul Arqam, Jama'ah Tabligh, Hizbut Tahrir, dsb; Dua karakteristik gerakan ini tumbuh secara bersamaan dan saling bersinggungan satu sama lain dan saling memiliki karakteristik gerakan politik yang berbeda-beda, baik kelompok yang lebih memilih jalur *kooperasionis*, *rejeksionis*, *jihadis*, mau pun *tandhimi* (Abuza, 2007; Ali, 2013; Wahid, 2014).

Secara sosio-historis, sejak abad XX wilayah Karesidenan Surakarta telah menjadi pusat berkembangnya berbagai gerakan politik dan keagamaan yang saling berebut dalam mempengaruhi ruang publik serta memiliki pengaruh yang besar terhadap dinamika sosial-politik Indonesia. Di bidang gerakan politik, wilayah Karesidenan Surakarta menjadi pusat kelahiran Serikat Dagang Islam (1905) –yang kemudian berkembang menjadi Serikat Islam (SI)– hingga menjadi wilayah basis utama Partai Komunis Indonesia (PKI) di Indonesia. Di bidang gerakan keagamaan, wilayah Karesidenan Surakarta menjadi pusat serta tumbuh berkembangnya tradisi Islam Kejawen, Nahdhatul Ulama' (NU), Muhammadiyah, Majelis Tafsir Al-Quran (MTA), hingga menjadi pusat berbagai gerakan Jihadis mau pun Islam radikal, seperti; Usrah (1980-an), Jama'ah Islamiyah (JI, 1993), Majelis Mujahidin Indonesia

(2000), dan Jamaah Anshorut Tauhid (JAT, 2008). Tumbuh dan berkembangnya gerakan Islam radikal juga telah berkontribusi terhadap maraknya pertumbuhan sayap paramiliter Islam seperti: Laskar Hizbullah Sunan Bonang, Laskar Jundullah, Laskar Zilfikar, Laskar Salamah, Laskar Teratai Emas, Laskar Honggo Dermo, Laskar Hamas, Laskar Hawariyyun, Barisan Bismillah, Forum Komunikasi Aktivis Masjid (FKAM), Front Pemuda Islam Surakarta (FPIS), Forum Umat Islam Surakarta, mau pun Majelis Al-Islah, dan di saat yang bersamaan, tepatnya di era 1970-an, berbagai gerakan revivalisme Islam Timur Tengah juga tumbuh dan berkembang di seluruh wilayah eks-Karesidenan Surakarta, diantaranya: gerakan Salafi, Hizbut-Tahrir Indonesia (HTI), mau pun Jemaah Tarbiyah (Wildan, 2013: 50; Haryanto, 2015: 244).

Setiap gerakan Islam saling berkompetisi memperebutkan ruang publik dengan corak dan karakteristik yang berbeda-beda, diantaranya; 1) Gerakan Jihadis lebih berorientasi pada memperebutkan ruang publik di daerah *slum area* wilayah Eks-Karesidenan Surakarta; 2) Gerakan paramiliter Islam lebih berorientasi pada memperebutkan ruang publik di wilayah industri dan area pasar tradisional; 3) Sedangkan gerakan revivalisme Islam Timur Tengah seperti Salafi, HTI, mau pun Jemaah Tarbiyah lebih berorientasi pada memperebutkan ruang publik di wilayah urban dan institusi-institusi pendidikan seperti sekolah menengah dan universitas negeri.

Dari ketiga varian perebutan ruang publik gerakan Islam tersebut, kontestasi gerakan Islam yang terjadi di wilayah institusi pendidikan menarik untuk ditelaah

lebih jauh. Harus dipahami bahwa, corak perebutan ruang publik yang dilakukan oleh gerakan Islam terhadap institusi pendidikan – khususnya Sekolah Menengah Atas (SMA)- adalah suatu hal yang bersifat *fluid* dengan berbagai macam *pattern*. Dalam konteks SMAN Eks-Karesidenan Surakarta, setidaknya terdapat dua *pattern* yang cukup dominan dilakukan oleh gerakan sosio-keagamaan dalam memperebutkan ruang publik Rohis, diantaranya; a) Melalui alumni Rohis yang berperan sebagai dewan pembina atau pun mentor agama; b) Melalui Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) ataupun pembentukan wadah asosiasi Rohis ekstra sekolah. Baik alumni Rohis mau pun LSM saling berupaya untuk memobilisasi berbagai kegiatan Rohis guna penyediaan berbagai kepentingan politis dan ideologis mereka. Tidak jarang, dalam rangka memenangkan perebutan ruang publik, aktor dari berbagai ideologi tersebut harus melegalkan tindakan yang tidak sesuai dengan prosedur administrasi sekolah, secara konfrontatif melibatkan peranan aktor eksternal sekolah untuk terlibat menjadi pengisi acara kegiatan Rohis, serta melakukan demonisasi terhadap ideologi yang berseberangan dengannya (Salim Et Al, 2011; Supraja Et Al, 2015).

Dari gambaran diatas, secara komparatif tulisan ini mencoba mengurai fenomena perebutan ruang publik –terkhusus yang dilakukan oleh berbagai varian gerakan revivalisme Islam Timur Tengah- yang terjadi di institusi Kerohanian Islam di berbagai SMAN di Eks-Karesidenan Surakarta dengan cara menganalisis berbagai strategi pendekatan gerakan Islam dalam melakukan ekspansi ideologi dan melakukan perebutan ruang publik terhadap institusi Rohis, serta melihat cara bagaimana setiap gerakan Islam tersebut memelihara

pengaruhnya dan melakukan demonisasi terhadap ideologi yang berseberangan di Institusi tersebut melalui pendekatan aktor. Di sisi lain, tulisan ini juga berupaya untuk melihat implikasi apa yang dihasilkan dari hegemoni ideologi gerakan Islam di institusi ROHIS terhadap persepsi dan praktik keberagaman Islam yang dilakukan oleh setiap aktor yang terlibat dalam institusi tersebut.

Metodologi Penelitian

Dalam penelitian lapangan ini, penulis juga menekankan kajian literatur sebagai upaya untuk menciptakan hasil penelitian yang komprehensif. Penelitian ini mencoba menganalisa fakta-fakta lapangan serta melakukan generalisasi empiris terhadapnya dalam rangka menyajikan gambaran tentang fenomena perebutan ruang publik Rohis di SMAN Eks-Karesidenan Surakarta.³⁷² Karakteristik penelitian ini bersifat *eksploratory*, dimana penelitian ini berupaya untuk mengungkapkan data, informasi, kondisi setting sosial, serta ide-ide tentang sesuatu hal yang relatif baru, serta mengembangkan teknik teoritis yang membutuhkan pendalaman penelitian lebih lanjut (Neuman, 2007).

Ada pun sumber data penelitian ini berasal dari data primer yang meliputi hasil observasi lapangan, wawancara mendalam (*indepth interview*) mau pun *focus group discussion* secara *purposive* baik yang dilakukan terhadap pengurus Rohis mau pun *stake-holder* sekolah, mau pun data sekunder yang dihasilkan dari berbagai literatur tematik yang ada. Dalam rangka menjaga validitas data, penelitian ini mengadopsi teknik triangulasi, dimana hasil *indepth interview* dan *focus group discussion* yang

diperbandingkan dengan hasil pengamatan terhadap realitas lapangan yang sedang terjadi mau pun literatur tematik yang berkaitan dengan studi penelitian ini.

Kerangka Teoritis

Konsepsi teoritik Habermas tentang ruang publik mengalami perkembangan yang cukup signifikan, diantaranya; **a)** Teoritisasi awal yang terkandung dalam *The Structural Transformation of Public Sphere* (1989) lebih menekankan pada pendekatan Marxian yang melihat bahwa kontestasi perebutan ruang publik hanya dilakukan oleh kaum borjuis dalam rangka mengkonstruksi ruang publik sesuai dengan kepentingan ekonomi politik mereka; **b)** Teoritisasi kedua yang terkandung dalam *Between Facts and Norms* (1996) dimana Habermas menekankan bahwa kontestasi ruang publik merupakan bagian terpenting dalam deliberasi demokrasi; **c)** Teoritisasi ketiga "*The Political*": *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology* (2011) dimana Habermas melakukan bantahan terhadap pandangan Carl Smith dengan mengungkapkan bahwa kebangkitan ruang publik negara modern (negara demokratis) justru sama sekali tidak mampu mereduksi peran agama, bahkan yang terjadi adalah sebaliknya dimana gerakan fundamentalisme agama semakin eksis dan menunjukkan pengaruhnya di setiap ruang publik, namun tetap saja konstruksi teoritisasi tersebut lebih berpaku pada *individual and public interest* dalam level negara tanpa memperhatikan level struktur institusi sosial masyarakat yang berada di bawahnya.

Salvatore (2007) menggambarkan bahwa limitasi teoritik pada dua konstruksi teoritik yang dikembangkan Habermas

(1989; 1996) telah mendapatkan kritik yang mendalam baik dari Taylor (1990, 1993), Calhoun (1992), Seligman (1997, 2000), mau pun Eisenstadt (2002) yang melihat bahwa konstruksi ruang publik bisa dilakukan oleh berbagai karakteristik aktor melalui berbagai macam *angle* dan *interest* yang tidak selamanya *rational-critical discourse* yang dikonstruksi oleh aktor selalu dikaitkan dengan kepentingan ekonomi-politik.

Meski pun begitu, dalam konsepsi teoritiknya tentang ruang publik, Habermas mengungkapkan bahwa ruang publik dilihat sebagai sekumpulan ide-ide yang terlembagakan dan mendapatkan klaim secara objektif sehingga bisa diterima oleh publik secara luas, yang jika tidak terealisasi, minimal ide tersebut melekat secara sadar dibenak publik. Ide-ide tersebut menuntut adanya tindakan, perdebatan pembuktian, dan mendapatkan legitimasi yang merepresentasikan *collective interest* dari setiap aktor yang terlibat di dalamnya (Salvatore and LeVine (eds), 2005; Nashrullah, 2012). Dari pendekatan inilah, maka ruang publik dalam gambaran Habermas juga menjadi bagian terpenting dalam pembentukan nilai-nilai *citizenship*. Dalam kaitannya antara *politic* dan *sphere*, Foucault (1978) melihat bahwa *sphere* merupakan ruang kontestasi relasional guna memperoleh kekuasaan atau legitimasi tertentu. Dalam konteks yang tidak jauh berbeda, Calhoun (2010) menilai bahwa *public sphere* merupakan arena yang paling didominasi oleh penyemaian simbol kuasa dan material-material kuasa lainnya, yang dikonstruksi oleh aktor untuk mempertahankan hegemoni kuasa yang dimilikinya.

Dalam level perebutan ruang publik yang dilakukan oleh gerakan sosio-

keagamaan, Salvatore dan LeVine (2005) mencoba melakukan analisa terhadap perebutan ruang publik yang dilakukan oleh gerakan sosio-keagamaan melalui pendekatan “Hegemony” *ala* Gramsci dan “Political Spirituality” *ala* Foucault. Dalam konteks ini, Gramsci mengungkapkan bahwa peranan agama sangat berpotensi dalam melakukan hegemoni dengan cara mengkonstruksi blok historis, serta kemampuan agama dalam mengkonstruksi *new forms of consciousness* di tengah masyarakat. Laclau dan Mouffe (2001) yang terinspirasi dengan konstruksi teoritik hegemoni *ala* Gramsci lebih melihat bahwa tindakan hegemonik dilakukan dalam rangka melakukan respon terhadap terjadinya *crisis*. Sedangkan Foucault menilai bahwa dalam *political spirituality* merupakan konvergensi antara *personal transformation* dengan pemahaman agama yang menuntut adanya praksis. Dalam konsepsi yang lebih jauh, baik Gramsci mau pun Foucault melihat bahwa gerakan sosio-keagamaan mencoba melakukan konstruksi *common sense* dan *social action*, serta menjadikan legitimasi di ruang publik sebagai instrumen untuk melakukan agenda mobilisasi politik yang dilakukan oleh elite. Dari konsepsi inilah, Gramsci menilai bahwa peran agama di ruang publik bisa menciptakan kondisi ruang publik yang cacat, sedangkan bagi Foucault menilai bahwa peranan agama terhadap ruang publik berpotensi sangat ekspresif dan seringkali elite agama mengkombinasikan menggunakan estetika agama di ruang publik.

Konstruksi teoritik yang digambarkan dari pemikiran Habermas, Gramsci, mau pun Foucault sudah barang tentu memiliki simplifikasi dan problematisasi tersendiri jika diupayakan untuk membaca realitas

kehadiran agama di ruang publik yang bersifat kompleks. Meski pun berbeda konteks, dalam bahasa yang sedikit “hati-hati”, Fealy (2008) menggambarkan bahwa “komodifikasi Islam” –baik dalam hal ini dimaknai terhadap ruang publik mau pun *entrepreneurship*- tidak selamanya berorientasi pada motif ekonomi-politik, melainkan juga seringkali lebih dominan berorientasi *spiritual*. Terlebih, realitas konstruksi sekularisasi negara yang pernah berkembang di Turki sejak era Musthafa Kamal Atatruk, Tunisia di era pembungkaman Partai Islam Nahda, mau pun Indonesia semasa Orde Baru justru dijadikan sebagai alat legitimasi untuk melakukan tindakan otoritarianisme dan militerisasi (Abuza, 2007; Esposito, 2010). Kondisi ini senada dengan apa yang digambarkan oleh Holmes (1993) bahwa ruang publik membutuhkan agama, sebab tanpa adanya agama di dalam ruang publik –khususnya ruang publik pendidikan- sangat sulit untuk mengilustrasikan “*high value*” yang bersifat abstrak, yang lahir dari sistem sekuler dan demokrasi. Dalam hal ini, agama sangat dibutuhkan dalam menerjemahkan *high value* kedalam hal yang bersifat simplistis dan aplikatif. Hanya saja, dalam konteks ruang publik pendidikan, peranan agama terhadapnya membutuhkan *social-control* serta *rule and law* yang jelas agar tidak menjadikan ruang publik sebagai ajang penyemaian sektarianisme dan penafsiran-penafsiran ideologis yang bersifat artifisial (Johnson dalam Dawson and Denver, 1957; Taylor, 2011).

Sudah barang tentu, dalam penelitian ini penulis tidak berarti menyandarkannya sebagai basis analitik sepenuhnya atau pun melakukan negasi analitik sepenuhnya dari konstruksi teoritik yang dibangun oleh

Habermas serta relasinya dengan konstruksi Hegemoni ala Gramsci dan *political spirituality* ala Foucault –sebagaimana yang dibahas oleh Salvatore dan LeVine. Tidak sepenuhnya menjadikan sebagai basis analitik mau pun negasi analitik lebih dikarenakan adanya problem limitasi dari setiap teori dalam membaca konteks Indonesia yang tidak selamanya ruang publik didefinisikan pada level *privat* atau pun *state*. Dalam konteks Indonesia, perebutan ruang publik juga terjadi di level mikro –bahkan level organisasi intra-sekolah, yaitu Rohis.

Dalam konteks Rohis saja, berbagai gerakan Islam yang berada di luar lingkungan sekolah mencoba menajamkan pengaruh ideologisnya terhadap institusi tersebut dengan cara melakukan *hegemoni* atau pun *political spirituality* dengan berbagai ekspresi dan orientasinya. Berbagai gerakan Islam mencoba memanfaatkan ruang publik guna mengaktualisasikan proyek reislamisasi melalui kegiatan dakwah –baik terhadap individu mau pun institusional-. Proyek reislamisasi bersifat plural dan memiliki karakteristiknya masing-masing –baik yang bersifat kompromis, seperti; Islamis, populis, moderat, dan nasionalis religius, mau pun non-kompromis- revivalis, radikal- (Moghissi, 2005; Bruinessen, 2013). Perbedaan karakteristik gerakan Islam tersebut saling berupaya menajamkan pengaruh serta mewarnai karakteristik ruang publik Rohis baik dengan; **1)** berbagai simbol-simbol ideologis mau pun kultural, seperti: kurikulum pembelajaran agama, asosiasi terhadap himpunan pelajar ekstra-sekolah, konstruksi cara berpakaian, hingga kultur komunikasi yang terjalin –baik antara intern mau pun ekstern gerakan Islam yang menghegemoni institusi Rohis tersebut-; **2)** perbedaan dalam menafsirkan “ajaran Islam”

diantara berbagai gerakan Islam telah memberikan peluang bagi setiap elite gerakan Islam untuk menciptakan *barrier* serta menjadikan isu pembeda tersebut sebagai argumentasi penguatan identitas diantara mereka (Hasan dan Abubakar (eds), 2011); **3)** seringkali kondisi penguatan identitas ini dimanfaatkan oleh elite gerakan Islam guna melegalkan kepentingan-kepentingan ekonomi-politik tertentu.

Tiga tesis di atas sudah barang tentu memberikan implikasi perbedaan pola dalam; **a)** ruang publik Rohis; **b)** konstruksi struktur; **c)** dan relasinya terhadap *stakeholder* institusi sekolah. Gambaran *theoretical framework* ini menjadi landasan bagi penulis untuk secara eksploratif melakukan analisa terhadap realitas perebutan ruang publik yang terjadi di institusi Rohis.

Berebut Kontrol Ruang Publik Rohis: Dari Islam Moderat hingga Islam Fundamental

Masuknya berbagai gerakan Islam di SMAN Eks-Karesidenan Surakarta sudah berlangsung sejak era 1980-an disaat gerakan tersebut mendapatkan momentumnya dalam mengekspansikan ideologi mereka di berbagai lini. Momentum ekspansi ideologi tersebut ditengarai sebagai sebuah titik kulminasi masyarakat yang berupaya mencari alternatif ruang publik baru dalam praktik pembelajaran dan pengamalan Islam. Ditengah massifnya Rezim Orde Baru dalam mengontrol politik dan kegiatan Islam yang berlangsung di setiap Masjid, secara informal gerakan Islam mampu menjadikan bidang kerohanian yang terdapat di berbagai institusi pendidikan dan kemasyarakatan sebagai ruang publik aktivitas kegiatan Islam baru

yang terhindar dari jangkauan kontrol Rezim, tidak terkecuali Rohis (Sidiq, 2003; Aspinall, 2005). Memasuki era Reformasi, berbagai gerakan Islam mulai menunjukkan eksistensinya di ruang publik dengan cara membentuk organisasi dengan berbagai macam perwajahnya –baik secara eksplisit dan implisit- dalam rangka menyemai agenda politis-ideologis di ruang publik. Dalam konteks perebutan ruang publik Rohis, *legal-formal* organisasi gerakan Islam ditunjukkan dengan *massif*-nya berbagai LSM yang bergerak di bidang moralitas pelajar mau pun forum-forum asosiasi Rohis yang diinisiasi oleh berbagai gerakan Islam (Kailani, 2011; Salim Et Al, 2011; Supraja Et Al, 2015).

Dalam konteks Rohis SMAN Eks-Karesidenan Surakarta, strategi gerakan Islam dalam memperebutkan ruang publik Rohis sangat dipengaruhi oleh struktur organisatoris dan alur komunikasi yang terjalin antara Rohis dengan *stake-holder* Sekolah. Setidaknya terdapat tiga varian struktur organisatoris dan alur komunikasi Rohis yang terdapat di SMAN Eks-Karesidenan Surakarta, diantaranya; **1)** Rohis yang berada langsung dibawah kontrol sekolah. Dalam konteks ini, Rohis menjadi bagian dari salah satu divisi yang terdapat di organisasi OSIS. Dalam konteks ini, kegiatan Rohis harus selalu berkoordinasi dan mendapatkan persetujuan dari OSIS dan Kepala Sekolah yang memiliki kedudukan sebagai Pembina dan Penanggung Jawab berbagai organisasi dan kegiatan ekstrakurikuler intra sekolah. Contoh dari varian Rohis yang berada dibawah kontrol sekolah adalah; SMAN 3 Boyolali, SMAN 1 Wonogiri, dan SMAN 1 Klaten; **2)** Rohis yang kedudukannya langsung berada dibawah kontrol guru agama. Dalam varian ini, guru agama memiliki peran sebagai

Pembina dan Penanggung Jawab dari setiap kegiatan kerohanian yang dilakukan oleh Rohis. Status guru agama sebagai pembina Rohis juga berfungsi menjadi penghubung antara pengurus Rohis dengan Kepala Sekolah. Ada pun struktur Rohis yang terbentuk dalam varian ini lebih bersifat egaliter antara pengurus, anggota, mau pun alumni Rohis. Contoh dari varian ini adalah SMAN 1 Nguter (Sukoharjo); **3)** Rohis yang kedudukannya sebagai organisasi yang otonom setara dengan OSIS, serta menempatkan *stake-holder* institusi sekolah sebagai Pembina atau pun Penasehat. Dalam konteks ini, peran sekolah biasanya hanya sebatas sebagai penyedia sarana dan prasarana, serta memberikan bantuan finansial secara terbatas. Model struktur seperti ini memberikan keleluasaan bagi Rohis untuk mengerjakan berbagai program kegiatan secara otonom dan mandiri tanpa mendapatkan intervensi dari pihak sekolah. Secara sosiologis, model struktur seperti ini sangat rentan dipengaruhi oleh ideologi gerakan Islam. Contoh dari varian Rohis yang memiliki sistem otonom adalah; SMAN 1 Surakarta, SMAN 1 Gemolong (Sragen) dan SMAN Kerjo (Karanganyar).

Meski pun begitu, harus dipahami bahwa bukan berarti Rohis yang berada dibawah kontrol sekolah “bebas” dari pengaruh berbagai gerakan Islam. Salah satu sarana penghubung masuknya gerakan Islam lebih banyak dipengaruhi oleh peranan para alumni Rohis mau pun LSM baik dengan cara menjadi *mentor agama* atau pun menawarkan kerjasama untuk memfasilitasi berbagai kegiatan kerohanian Islam –baik di dalam mau pun di luar lingkungan sekolah-. Melalui legitimasi alumni Rohis dan LSM, gerakan Islam berhasil dalam mengkonstruksi perubahan karakter Rohis

yang lebih politis-ideologis, melampaui tujuan Divisi Kerohanian yang digariskan oleh sekolah (Salim Et Al, 2011). Kehadiran para alumni dan LSM telah mendorong terjadinya perubahan baru dalam pandangan keagamaan di SMAN Eks-Karesidenan Surakarta (Supraja, Et Al, 2015).

Beberapa contoh Rohis SMAN Eks-Karesidenan Surakarta yang dikonstruksi oleh Alumni Rohis diantaranya adalah SMAN 3 Boyolali, SMAN 1 Surakarta, SMAN Kerjo, SMAN 1 Klaten, dan SMAN 1 Gemolong dengan berbagai macam varian strategi dan aktivitasnya. Dalam konteks SMAN 3 Boyolali, para alumni Rohis yang berperan aktif dalam berbagai kegiatan Rohis lebih banyak berafiliasi dengan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI)/Partai Keadilan Sejahtera (PKS) mau pun Muhammadiyah. Para alumni Rohis dilibatkan sebagai narasumber dalam kegiatan Rohis seperti kegiatan *Malam Bina Iman dan Takwa* (Mabit), *Bina Remaja Masjid* (BRM), *Studi Islam Intensif* (SII), mau pun Latihan Dasar Kepemimpinan (LDK). Pada suatu kesempatan, seorang alumni yang menjadi pemerakarsa ROHIS FIRMAN (Rohis SMAN 3 Boyolali) –yang juga menjadi kader PKS sempat berupaya mencari simpatisan bagi partai politiknya yang berasal dari anggota Rohis. Melalui para alumni Rohis, para anggota Rohis diperkenalkan dengan Sohib Center –sebuah LSM yang bergerak dibidang pembinaan moral pelajar dan remaja-, mau pun forum jejaring Rohis seperti Forum Sillaturahmi Antar Rohis SMA/SMK/MA se-Boyolali (FORSAIS). Meski pun berbagai kegiatan yang diselenggarakan oleh Sohib Center mau pun Forsais lebih banyak bersifat pelatihan motivasi, *campaign* moralitas pelajar, Tabligh Akbar, aksi solidaritas, serta

kegiatan *workshop* kepemudaan lainnya yang tidak mengindikasikan kegiatan-kegiatan tersebut langsung mengarah pada aktivitas politik praktis, namun di tahun 2010 sempat menyelenggarakan Dialog Tokoh Nasional bersama Hidayat Nur Wahid yang ketika itu masih menjadi Ketua Badan Kerjasama antar Parlemen sekaligus politisi senior PKS.

Pada dasarnya, apa yang terjadi di Rohis SMAN 3 Boyolali tidaklah jauh berbeda dengan apa yang terjadi di SMAN lainnya seperti SMAN Kerjo, SMAN 1 Klaten, SMAN 1 Gemolong, dan SMAN 1 Surakarta dengan varian ideologi dan kadar *hegemoni* yang berbeda-beda. Di Rohis SMAN Kerjo, peranan alumni Rohis yang tergabung dalam Kesatuan Alumni Rohis SMAN Kerjo (KARISMANKER) sangat kuat dalam mempengaruhi kegiatan sekaligus organisasi Rohis. Bahkan, pembentukan divisi-divisi dalam organisasi Rohis sangat dipengaruhi oleh para alumni. Dengan beragamnya afiliasi gerakan Islam anggota KARISMANKER –baik yang berafiliasi dengan KAMMI/PKS, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama (NU), mau pun Salafi–telah menjadi momentum bagi setiap anggota dengan latar belakang yang berbeda tersebut untuk menjaga keberagaman dengan cara tidak melakukan ekspansi dan mobilisasi ideologi terhadap institusi Rohis.

Hal yang berbeda justru terjadi di Rohis SMAN 1 Klaten dimana *stake-holder* sekolah melakukan proteksi terhadap alumni Rohis dengan cara meninjau keselarasan antara kurikulum Mentoring Agama Islam (MAI) serta mengetahui *background* fasilitator mentor yang selama ini difasilitasi oleh para alumni Rohis. Bahkan, sekolah mendapatkan kewenangan penuh untuk memberhentikan aktivitas mentoring jika hal tersebut

dijadikan sebagai saluran penyemaian ideologi atau mobilisasi politik praktis. Di sisi lain, *stake-holder* sekolah juga melakukan proteksi dan seleksi untuk memberikan izin terhadap berbagai kegiatan kerohanian Islam diluar sekolah, salah satunya terhadap Persatuan Rohis se-Klaten (Periska). Salah satu organisasi ekstra sekolah yang bahkan mengalami penolakan yang cukup keras dari pihak sekolah adalah organisasi Al-Kahfi, sebuah organisasi pelajar yang bergerak di kerohanian Islam yang oleh *stake-holder* sekolah dianggap berpaham “Liberal”. Meski pun begitu, harus dipahami bahwa proteksi yang kuat dilakukan oleh *stake-holder* SMAN 1 Klaten merupakan instruksi Bupati Kabupaten Klaten pasca ditangkapnya 3 pelajar (yang juga merupakan anggota Rohis) dan 3 alumni SMKN 2 Klaten oleh Densus 88 lantaran diduga terlibat dalam agenda terorisme tahun 2011 silam.

Dalam konteks SMAN 1 Gemolong dan SMAN 1 Surakarta, corak konstruksi ruang publik Rohis dilakukan oleh alumni yang bermazhab Salafi dan Wahabi. Baik di SMAN 1 Gemolong dan 1 Surakarta organisasi Rohis dirubah menjadi Majelis Kerohanian Islam (MKI). Hanya saja, meski pun ada kesamaan penamaan MKI, namun orientasi Salafi *Turotsy-Surury* dan Salafi *Muqbily-Rabi'i* yang berkembang di dua sekolah tersebut berbeda dan saling bertentangan satu dengan yang lain. Di SMAN 1 Gemolong, alumni MKI berperan dalam memberikan saran terhadap berbagai program kerja yang ditetapkan oleh MKI. Para alumni sangat berperan untuk menjaga ideologi *Salafi Surury-Turotsy* dengan cara menghubungkan antara pengurus Rohis dengan beberapa *Ma'had Salafi Surury-Turotsy* yang tersebar di area Surakarta dan

sekitarnya, seperti; *Ma'had* Imam Bukhori Karanganyar, *Ma'had* Ibnu Abbas As-Salafy Sragen, dan *Ma'had* Al-Madinah Surakarta. Sudah beberapa periode, setiap pengurus Rohis berkepentingan untuk mengadakan kajian rutin bertemakan *Aqidah* dan *Fiqh* setiap hari Selasa dan Jumat dengan mengundang para *asatidzah* dari *Ma'had-Ma'had* tersebut.

Kondisi yang tidak jauh berbeda terjadi di SMAN 1 Surakarta, dimana alumni sangat berperan untuk menghubungkan MKI SMAN 1 Surakarta dengan beberapa *Ma'had Salafi Muqbily-Rabi'i*, diantaranya *Ma'had* Darussalaf dan *Ma'had* Ibnu Taymiyah/*Ma'had* Daarus-Salaf. Dari kedekatannya dengan *Ma'had-Ma'had* tersebut, MKI SMAN 1 Surakarta mengadakan kajian rutin seringkali mendatangkan ustadz Abu Falah, ustadz Abu Asma, bahkan ustadz Ayip Syafruddin yang merupakan mantan Wakil Panglima dan Juru Bicara Laskar Jihad. Dari para alumni, para pengurus MKI putera diperkenalkan dengan berbagai macam kajian Salafi yang terselenggara di luar sekolah sekaligus menjadi penyokong untuk diselenggarakannya Kajian Sesuai Test (Kaset), Pengajian Akbar SMA/SMK se-Eks-Karesidenan Surakarta (Pekasa) setiap tahun yang diadakan di Masjid An-Nur SMAN 1 Surakarta dengan mendatangkan para *asatidzah* dari *Salafi Muqbily-Rabi'y*.

Dalam konteks SMAN 1 Surakarta dan SMAN 1 Gemolong, meski pun kedua institusi MKI tersebut memiliki karakteristik simbol kultural yang sama, seperti; banyaknya siswi anggota MKI yang mengenakan hijab besar dan cadar mau pun siswa yang memakai celana cingkrang dan berjenggot, serta adanya pembatasan komunikasi dan tatap muka yang tegas

diantara mereka yang berbeda *muhrim*, namun sejatinya asosiasi Salafi di institusi tersebut saling bertentangan dan berkontradiksi satu sama lain yang diakibatkan oleh pertentangan pandangan politik terkait status kebijakan diplomatik Saudi Arabia yang terjadi antara Syaikh Muqbil bin Hadi Al-Wadi'i dengan Syaikh Muhammad Surur bin Nayif Zainal Abidin yang terjadi sejak tahun 1974 silam (ICG, 2004; Hasan, 2005; Wahid, 2014). Adanya faksionalisasi di tubuh Salafi juga berimplikasi terhadap faksionalisasi terhadap jejaring Rohis/ MKI yang berafiliasi dengan paham Salafi. Dalam konteks Eks-Karesidenan Surakarta, MKI SMAN 1 Gemolong memiliki forum komunikasi dengan MKI SMAN 5 Surakarta karena adanya kesamaan ideologi Salafi Turotsy-Surury, namun tidak dengan MKI SMAN 1 Surakarta. Harus dipahami bahwa dalam konteks Surakarta sendiri begitu banyak asosiasi forum komunikasi antar Rohis yang didasarkan pada identitas ideologis tertentu, salah satunya adalah Forum Aktivistis Rohis (Farois) Surakarta yang secara tidak langsung berafiliasi dengan PKS.

Kondisi yang terdapat di lima sekolah tersebut berbeda dengan SMAN 1 Nguter dan SMAN 1 Wonogiri. Baik dalam Rohis SMAN 1 Nguter mau pun SMAN 1 Wonogiri peran alumni tidaklah terlalu signifikan. Meski pun berbeda konteks, agen yang cukup berperan dalam mempengaruhi ideologi di dua institusi Rohis tersebut justru berasal dari LSM mau pun organisasi ekstra sekolah. Dalam konteks Rohis SMAN 1 Nguter, pada dasarnya perebutan ruang publik diantara berbagai gerakan Islam tidak terlalu kentara. Disamping lantaran kelahiran organisasi Rohis di sekolah tersebut yang masih tergolong belia (berdiri tahun 2009), kegiatan

dan program kerja yang ditetapkan oleh Rohis SMAN 1 Nguter juga sangat ditentukan oleh tiga dewan pembina yang berasal dari guru agama dan guru yang ditunjuk oleh pihak kepala sekolah. Dari kondisi inilah, beberapa kegiatan Rohis seperti pengajian rutin Rohis lebih banyak melibatkan *stake-holder* sekolah untuk menjadi pengisi kajian tersebut. Barulah kegiatan rutin tilawah Al-Qur'an yang dilaksanakan setiap hari Selasa dan Jum'at difasilitasi oleh Lembaga Peduli Remaja Pioner Sukoharjo –yang tidak memiliki kewenangan intervensi apa pun terhadap Rohis-. Dengan adanya keterlibatan *stake-holder* sekolah yang cukup tinggi telah menciptakan iklim heterogenitas di tubuh Rohis cukup terjaga dengan baik. Dalam konteks struktur Rohis, tidak ada satu gerakan Islam pun yang mendominasi kepemimpinan Rohis.

Kondisi ini justru sangat berkebalikan dengan SMAN 1 Wonogiri. Tidak jauh berbeda dengan SMAN 1 Kerjo peranan *stake-holder* sekolah jauh lebih dominan dibandingkan alumni Rohis. Dengan adanya tindakan protektif yang kuat dari sekolah tidak serta-merta langsung mampu menutup ruang gerak pengaruh gerakan Islam dalam melakukan perebutan ruang publik. Hal tersebut dilihat dari cara bagaimana Forum Rohis se-Kabupaten Wonogiri (Farohis) yang secara tidak langsung dikendalikan oleh PKS berupaya mensosialisasikan berbagai kegiatan kerohanian Islam di luar sekolah meski dengan legalitas organisasi yang dipertanyakan. Farohis yang sudah berdiri sejak tahun 1990-an akhir tersebut telah mengakar dan berjejaring ke berbagai SMA yang terdapat di wilayah Wonogiri bagian tenggara, selatan, timur, mau pun kota yang meliputi beberapa kecamatan tersebut

seringkali dalam mensosialisasikan kegiatannya lebih memilih berkomunikasi langsung terhadap Rohis dibandingkan terhadap institusi sekolah.

Dengan kondisi inilah, meski pun terdapat proteksi yang kuat dari pihak sekolah mau pun tidak adanya peran alumni Rohis yang signifikan, namun keterhubungan antara Rohis SMAN 1 Wonogiri dengan Farohis terus menggenerasi. Harus diakui bahwa pada dasarnya Farohis merupakan forum *sillaturrahim* Rohis yang kepengurusannya berasal dari para anggota Rohis, tidak terkecuali dari anggota Rohis SMAN 1 Wonogiri yang saat itu juga menjabat sebagai ketua Farohis. Hanya saja, meski pun Farohis diorganisir oleh para pelajar, namun seringkali keputusannya tidaklah independen dan sarat dengan instruksi –baik secara langsung mau pun tidak langsung- dari bagian pembinaan dakwah pelajar PKS Kabupaten Wonogiri. Kondisi ini pula yang seringkali membuat Farohis seringkali kurang diterima oleh *stake-holder* sekolah. Bahkan, dalam konteks SMAN 1 Wonogiri pihak dewan pembina Rohis SMAN 1 Wonogiri menganggap bahwa Farohis merupakan organisasi yang ilegal lantaran tidak menginduk kepada salah satu dinas pemerintahan apa pun, serta tidak mengikut sertakan Musyawarah Guru Mata Pelajaran (MGMP) Agama Islam Kabupaten Wonogiri. Atas kondisi inilah, aktifitas Farohis tidak mendapatkan *social-control* dari dinas pemerintahan apa pun.

Berdasarkan gambaran diatas menunjukkan bahwa pola hegemoni gerakan Islam terhadap ruang publik Rohis di SMAN Eks-Karesidenan Surakarta bersifat beragam. Dalam konteks SMAN 1 Surakarta, SMAN 1 Gemolong, hegemoni gerakan Salafi yang

dilakukan secara *directive* terhadap ruang publik MKI mendapatkan momentumnya disaat gerakan tersebut mampu merangkul Rohis dan alumni Rohis di dua SMAN tersebut untuk memberikan legitimasi dan klaim objektif terhadap hegemoni Salafi. Kondisi ini sedikit berbeda dengan SMAN 3 Boyolali dan SMAN 1 Wonogiri, dimana pada akhirnya hegemoni gerakan PKS terhadap ruang publik Rohis yang dilakukan secara tidak langsung diperankan oleh LSM dan Forum-forum asosiasi Rohis diluar sekolah dengan cara mengasumsikan bahwa LSM mau pun Forum-forum asosiasi Rohis tersebut terbentuk dari sekumpulan ide-ide *collective interest* para anggota Rohis yang terlembagakan, namun sejatinya LSM dan Forum-forum asosiasi Rohis tersebut secara tidak langsung dikendalikan oleh PKS. Ada pun dalam konteks SMAN 1 Klaten dan SMAN 1 Nguter ruang gerak gerakan Islam menjadi sangat terbatas, hal tersebut dikarenakan adanya proteksi dari *stakeholder* sekolah yang cukup kuat. Setiap gerakan Islam cukup sulit menyemai narasi ideologisnya di dalam institusi tersebut, mengingat *stake-holder* sekolah mewajibkan adanya penyelarasan antara program kerja dan kurikulum kajian Rohis dengan kurikulum mata pelajaran agama Islam yang terdapat di sekolah tersebut. Dua kondisi diatas berbanding terbalik dengan realitas SMAN Kerjo yang pada akhirnya “menetralisir” ruang publik Rohis dari hegemoni ideologi apa pun sebagai sebuah implikasi dari tidak adanya ideologi dominan serta tingginya tingkat heterogenitas varian ideologi gerakan Islam di tubuh alumni Rohis.

Proliferasi Vs Faksionalisasi Gerakan terhadap Ruang Publik Rohis: Bertarung Mencipta “Citra” Islam

Beragamnya varian gerakan Islam dalam menghegemoni ruang publik Rohis telah berimplikasi pada penguatan identitas anggota Rohis terhadap satu identitas gerakan Islam tertentu. Penguatan identitas tersebut bukan hanya sebatas adanya diferensiasi ideologis dan simbolis diantara berbagai institusi Rohis dalam memaknai “Islam dan Non-Islam” serta instrumen-instrumen yang terdapat didalamnya – seperti: tata-cara berpakaian Islami, hubungan relasional antara laki-laki dan perempuan, hubungan relasional antara pendidikan Islam dan pendidikan formal, namun juga diferensiasi dalam memaknai *state*, *citizenship*, dan *democracy*.

Berkembangnya *differential meaning* terhadap berbagai macam dimensi sosial yang terdapat di beberapa institusi Rohis – terutama Rohis yang secara *directive* mau pun *indirective* mengalami hegemoni baik dari Salafi mau pun KAMMI/PKS-telah berimplikasi pada tindakan tertentu –baik yang bersifat politis mau pun relasional- serta melakukan *barrier* dan antitesa terhadap setiap kelompok sosial yang berseberangan dengannya. Dalam konteks aksiologi politis tergambar dalam; a) Rohis yang secara *indirective* terhegemoni oleh KAMMI/ PKS dapat menerima demokrasi, aktif terlibat dalam konstruksi *citizenship*, namun kritis terhadap *state*. Namun hal ini berbanding terbalik dengan MKI yang secara *directive* terhegemoni oleh Salafi Muqbily-Rabi’i mau pun Salafi Surury-Turotsy yang tidak dapat menerima demokrasi, pasif terlibat dalam konstruksi *citizenship*, namun loyal terhadap

state. b) Dalam konteks yang bersifat makro, adanya tindakan dan pemaknaan politis yang berbeda diantara berbagai gerakan Islam tersebut seringkali dimanfaatkan oleh elite negara mau pun elite politik untuk memberikan legitimasi tertentu. Sebagai contoh, dengan melakukan komodifikasi isu moralitas pelajar, berbagai Forum asosiasi Rohis (seperti: Farohis, Farois) dikumpulkan dalam deklarasi Forum Rohis Nusantara (FORNUSA) di ruang publik yang tidak netral –yaitu Nurul Fikri Islamic Boardingschool –yang merupakan kediaman Hilmi Aminuddin yang ketika itu masih menjabat sebagai Ketua Majelis Syuro’ PKS-tahun 2013 silam. Ikrar Fornusa sendiri berasal dari kata-kata mutiara Hasan Al-Banna tentang “Dakwah Kami” yang terdapat di Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin yang selama ini menjadi kurikulum penting *Halaqah* PKS. Dalam konteks yang bersifat mikro, MKI –yang dihegemoni baik oleh Salafi Muqbily-Rabi’i mau pun Salafi Surury-Turotsy- tidak menerima berbagai kegiatan Forum Asosiasi Rohis seperti Farohis dan Farois (seperti: demonstrasi pembelaan terhadap Palestina, parade moralitas pelajar, lomba nasyid, dsb) yang dianggapnya *bid’ah* dan bertentangan dengan ajaran Islam. Adanya penolakan pemberian izin terhadap beberapa kegiatan Farohis/Farois baik dari institusi sekolah mau pun pemerintahan daerah seringkali dipolitisir oleh elite gerakan Islam tertentu guna melakukan delegitimasi terhadap institusi Farohis/Farois itu sendiri. Harus diakui bahwa pada dasarnya, para *asatidzah* Salafi Muqbily-Rabi’i yang terdapat di MKI SMAN 1 Surakarta merupakan salah seorang penentang utama terhadap dakwah yang dilakukan oleh Salafi Surury-Turotsy dengan mengkampanyekan bahwa Salafi Surury-

Turotsy merupakan bagian dari kelompok *khawarij* yang bersekutu dengan Ikhwanul Muslimin bahkan ISIS.¹

Meski pun kontestasi diantara berbagai gerakan Islam dalam melakukan kooptasi terhadap ruang publik Rohis di SMAN Eks-Karesidenan Surakarta cukup sengit, namun kontestasi tersebut lebih dikemas dengan *logic-logic framing* dakwah yang bersifat populis serta tidak secara langsung melakukan tindakan *ignorance* secara konfrontatif. Tingginya tingkat heterogenitas, serta tidak adanya satu pun ideologi gerakan Islam yang menjadi basis formalisme ideologi Rohis yang ditetapkan oleh *state* telah menciptakan iklim kontestasi perebutan ruang publik Rohis bersifat *co-existence*. Meski pun setiap gerakan Islam telah lama menancapkan hegemoni ideologis dan politis di berbagai ruang publik Rohis, namun pada hakikatnya kekuatan hegemonik tersebut sangat rentan mengalami penolakan dan pelarangan –baik dari institusi sekolah mau pun kebijakan negara-. Kondisi ini jauh berbeda dengan beberapa gerakan Islam di beberapa daerah seperti di Provinsi Sumatera Barat dan Provinsi N.A.D Aceh dimana Asosiasi Pelajar Islam Sumatera Barat (Assalam) dan Kesatuan Aksi Pelajar Muslim Indonesia (KAPMI) Aceh –yang secara tidak langsung berasosiasi dengan PKS-, meski tidak sepenuhnya melakukan hegemoni dominan terhadap ruang publik Rohis, namun kedua organisasi tersebut

mampu mengartikulasikan isu moralitas pelajar sebagai isu publik, dimana pemerintah daerah juga harus berperan aktif terlibat didalamnya. Dari kemampuan artikulatif inilah, baik Assalam Sumbar dan KAPMI Aceh berhasil mendapatkan dana organisasi tahunan dari pemerintah daerah dengan cara mengintegrasikan program isu moralitas pelajar milik pemerintah daerah dengan program milik Assalam Sumbar dan KAPMI Aceh.

Kesimpulan

Setidaknya terdapat beberapa poin penting yang dapat dijadikan sebagai sebuah kesimpulan dalam studi ini, diantaranya adalah; **a)** ruang publik Rohis di beberapa SMAN Eks-Karesidenan Surakarta tidak bersifat netral. Ruang publik Rohis tersebut menjadi arena perebutan, dikonstruksi, dan dihegemoni oleh berbagai gerakan Islam melalui *pattern* yang beragam; **b)** tidak seluruh ideologi gerakan Islam yang hadir di ruang publik Rohis mampu selaras dengan pengembangan nilai-nilai *citizenship* dan demokrasi. Kondisi ini telah mengakibatkan ruang publik Rohis terperangkap dalam *eksklusivitas* serta kesulitannya dalam menerima perbedaan; **c)** harus diakui bahwa adanya ruang hegemoni bagi setiap gerakan Islam terhadap ruang publik Rohis lebih dikarenakan rendahnya kontrol sekolah serta belum adanya regulasi pemerintah yang *fix* terhadap manajemen dan kurikulum

kerajaan Arab –yang didukung oleh Ulama Wahabi- untuk bersekutu dengan Amerika Serikat dalam perang teluk 1 dan 2 hingga mengakibatkan Muhammad Surur harus diusir dari Saudi Arabia. Dari konteks inilah, para pengikut salafi *ala* Muhammad Surur dianggap sebagai bagian dari kelompok *khawarij* yang tidak jauh berbeda dengan Ikhwanul Muslimin bahkan ISIS.

¹ Para *asatidzah* Salafi Muqbiy-Rabi'I menyatakan bahwa Salafi Surury-Turotsy merupakan bagian dari kelompok *khawarij* yang bersekutu dengan Ikhwanul Muslimin bahkan ISIS dilatar-belakangi oleh status Muhammad Surur bin Nayif Zainal Abidin (yang menjadi Ulama' rujukan Salafi Surury-Turotsy) yang merupakan mantan anggota Ikhwanul Muslimin yang beralih menjadi Salafi, namun di tahun 1974 melakukan kritik yang cukup keras terhadap kebijakan

pengembangan mata pelajaran Islam bagi para anggota Rohis. Di tengah krisis kontrol dan regulasi inilah, setiap gerakan Islam mencoba memanfaatkan momentum tersebut untuk mensosialisasikan ideologinya dengan cara memfasilitasi berbagai aktivitas Rohis – seperti: mentoring, pengajian akbar, seminar motivasi, dsb- baik yang digerakkan oleh alumni Rohis mau pun LSM.

Dari tiga poin inilah, hegemoni ruang publik yang dilakukan oleh setiap gerakan Islam tidak sepenuhnya bisa dipersalahkan, atau pun tidak selalu dinilai secara negatif. Hanya saja, tanpa adanya kontrol dan regulasi yang jelas terhadap kehadiran gerakan Islam terhadap ruang publik Rohis hanya akan menjadikan ruang publik Rohis sebagai arena kontestasi penyemaian ideologis dan politis yang kehilangan “ruh” untuk menjalankan ajaran Islam dalam bingkai keberagaman.

Daftar Pustaka

- Abuza, Zachari. 2007. *Islam and Violence in Indonesia*. London: Routledge.
- Ali, Asad. 2012. *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi: Gerakan-Gerakan Sosial-Politik dalam Tinjauan Ideologis*. Jakarta: LP3ES.
- Armando Salvatore and Mark LeVine (eds). 2005. *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Aspinall, Edward. 2005. *Opposing Suharto: Compromise, Resistance, and Regime Change in Indonesia*. California: Stanford University Press.

- Azca, M Najib. 2011. *After Jihad: A Biographical Approach to Passionate Politics in Indonesia*. Ph.D Thesis: Universiteit van Amsterdam.
- Bruinessen, Martin V. 2013. ‘*Ghazwul fikri or Arabisation? Indonesian Muslim Responses to Globalisation*. Dalam Ken Miichi and Omar Farouk (eds). *Dynamics of Southeast Asian Muslims in the era of globalization*. Tokyo: Japan International Cooperation Agency Research Institute.
- Calhoun, Craig. 2010. *The public sphere in the field of power*. Social Science History, 34 (3). pp. 301-335
- Effendy, Bahtiar. 2011. *Islam dan Negara: Transformasi Gagasan dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Democracy Project.
- Eugene E. Dawson and Denver. 1957. *Religion in Public Education*. International Review of Education. Volume 3, Issue 3, pp 275-287.
- Ernesto Laclau and Chantal Mouffe. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (Second Edition)*. London-New York: Verso.
- Esposito, John L. 2010. *Rethinking Islam and Secularism*. Pennsylvania: ARDA Guiding Papers Series.
- Fealy, Greg. 2008. *Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Piesitm in Contemporary Indonesia*. Chapter dalam Greg Fealy and Sally White (eds). *Expressing Islam: Religious life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS Publishing.
- Foucault, Michael. 1978. *The History of Sexuality: An Introduction (Volume I)*. New York: Pantheon Books.

- Greg Fealy dan Anthony Bubalo. 2007. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Habermas, Jurgen. 1989. *The Structural Transformation of Public Sphere: An Inquiry into Category of Bourgeois Society*. Massachusetts: MIT Press.
- _____. 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Massachusetts: MIT Press
- _____. 2011. "The Political": *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*. Chapter in Mendieta and Van Antwerpen (eds). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Hairus Salim, Najib Kailani, dan Nikmal Azekiyah. 2011. *Politik Ruang Publik Sekolah: Negosiasi dan Kontestasi di SMUN Yogyakarta*. Yogyakarta: Monograf CRCS UGM.
- Haryanto, Joko Tri. 2015. *Relasi, Transformasi dan Adaptasi Tradisionalis terhadap Puritanisme di Surakarta Jawa Tengah*. Analisa Journal of Social Science and Religion, Vol. 22, No. 02, Desember 2015.
- Hasan, Noorhaidi. 2005. *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Doctoral Thesis: University of Utrecht
- _____. 2009. *Islamizing Formal Education: Integrated Islamic School and a New Trend in Formal Education Institution in Indonesia*. Working Paper No. 172. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. New Jersey: Princenton University Press
- Holmes, Mark. 1993. *The Place of Religion in Public Education*. Interchange, Vol. 24/3, 205-223.
- International Crisis Group. 2004. *Indonesia-Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*. Southeast Asia/Brussels: Asia Report N 83.
- Kailani, Najib. 2011. *Kepanikan Moral dan Dakwah Islam Populer (Membaca Fenomena 'Rohis' di Indonesia)*. Analisis, Volume XI, Nomor 1, Juni 2011.
- Latif, Yudi. 2005. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. UK and USA: Blackwell
- Mendieta and Van Antwerpen (eds). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Sidiq, Mahfudz. 2003. *KAMMI dan Pergulatan Reformasi: Kiprah Politik Aktivistis Dakwah Kampus dalam Perjuangan Demokratisasi di Tengah Gelombang Krisis Nasional Multidimensi*. Solo: Era Intermedia.
- Supraja, Muhammad Et Al. 2015. *Anak Muda dalam Arus Gerakan Kerohanian Islam*. Yogyakarta: Dept. Sosiologi Fisipol UGM bekerjasama dengan Gambang Buku Budaya.
- Wahid, Din. 2014. *Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia* (Unpublished Ph.D Dissertation). (Utrecht: Universiteits Utrecht).
- Wildan, Muhammad. 2013. *The Nature of Radical Islamic Groups in Solo*.

Journal of Indonesian Islam Vol. 7 No. 1, June 2013.

Wildan, Muhammad. 2008. Mapping Radical Islamism in Indonesia Al-Jami'ah, Vol. 46. No. 1, 2008 M/ 1429 H.