

GLOBAL SALAFISME ANTARA GERAKAN DAN KEKERASAN

Iffah Muzammil
ivamuzammil@yahoo.co.id

Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Ampel,
Surabaya

Abstract: This article explores Salafism movement between ideology and violence. Categorically, salafi movement can be categorized in two forms. *First*, salafi. This group berorientasi the purification of faith to make improvements through individual, family, and community structure. *Second*, salafi jihadi. Although this group also aims to purification, but this group tends to be politically, do not even hesitate to commit violence. However, they both have the desire to realize a people as a form of community of believers. In the end, according to Bernard Haykel, Salafism least understood of the three basic constitution. *First*, theology embodied in the doctrine of monotheism. In matters of theology, all members of this movement looks unanimously agreed. *Second*, the law, which pivots on the issue of *ijtihad*. Although there are differences in attitude, but most of the salafi found *ijtihad* is a necessity, while *taqlid* should be avoided, even by Muslims who are not educated though. *Third*, the political, which is determined by the methodology of their choice to realize the desire involved in the international arena.

Keywords: Salafism, purification, ideology, violence.

Pendahuluan

Sebelum peristiwa 11 September 2001, salafisme belum menjadi topik perbincangan yang menarik. Di kalangan akademisi, topik mengenai fundamentalisme telah menjadi bahan penelitian semenjak pembunuhan mantan presiden Mesir, Anwar Sadat, pada tahun 1981, akan tetapi hanya sedikit sekali sarjana yang mempelajari salafisme, apalagi sebagai sebuah fenomena global, dengan pengecualian Gilles Kepel dan Reinhard Schulze.¹

Jihadi Salafism merupakan istilah yang digunakan Gilles Kepel yang dieksplorasi pada tahun 1998 untuk menggambarkan gerakan salafi yang mulai mengembangkan kekerasan lewat slogan “jihad” selama pertengahan 1990-an. Menurut Kepel, *Jihadi Salafism* merupakan kombinasi antara penghormatan terhadap teks-teks suci dalam bentuk pemahaman yang paling literal dan komitmen berjihad melawan Amerika sebagai sasaran utamanya.² Sarjana lain yang mengkaji Islam modern dalam skala global adalah Oliver Roy yang menyatakan bahwa salafisme merupakan bagian dari neo-fundamentalisme bersama beberapa gerakan lain seperti Hizbut Tahrir.

Memasuki tahun 1990-an, salafisme sudah menjadi pusat perhatian di kalangan akademisi, akan tetapi penelitian tentang salafisme masih bersifat sangat lokal atau sebaliknya, sangat luas wilayah cakupannya ketika dihubungkan dengan radikalisme. Tetapi semua berubah pasca-tragedi 11 September. Sejak peristiwa yang banyak melahirkan asumsi bahwa Islam identik dengan kekerasan tersebut,³ banyak yang menulis tentang salafisme dan Wahabisme yang beberapa di antaranya menyamakan Wahabisme dengan kekerasan. Beberapa kajian akademik yang lebih netral mempelajari dan menantang asumsi utama tentang salafisme.

Satu hal yang mencengangkan menurut Roel Meijer—sejarawan Islam dari Universitas Radboud di Nijmegen, Belanda Tenggara—adalah perkembangan salafisme yang begitu cepat. Bahkan ia menjadi gerakan keagamaan yang berkembang paling signifikan di dunia.

¹ Roel Meijer, “Introduction”, dalam *Global Salafism* (London: Hurst and Company, 2009), 1.

² <http://en.wikipedia.org/wiki/salafist-jihadism>

³ Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Arief (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 2.

Sejumlah peneliti menyatakan bahwa salafisme merupakan gerakan keagamaan penting dan dinamis, yang dalam beberapa dasawarsa mendatang akan berkembang lebih signifikan.⁴ Amin Abdullah bahkan menilai bahwa sekarang ini adalah era salafisme global, di samping kapitalisme global yang disebutnya sebagai ‘badai’ yang selalu siap mengintai.⁵

Meskipun begitu, banyak pertanyaan yang muncul di sekitar salafisme, misalnya bagaimana doktrin-doktrin yang ditanamkan dan dikembangkan oleh gerakan ini sehingga ia memiliki daya tarik? Bagaimana hubungannya dengan politik dan kekerasan? Mengapa salafisme begitu fragmentatif sehingga sulit untuk didefinisikan? Sekalipun gerakan ini memiliki karakteristik yang jelas, namun ia bukan sebuah gerakan yang homogen, khususnya di era modern ini, karena ia cenderung kontradiktif di berbagai wilayah yang berbeda.⁶

Asal-usul dan Perkembangan Salafisme

Secara etimologis, kata “salaf” berarti “yang lampau”. Kata tersebut biasa dikontestasikan dengan kata “khalaf” yang makna harfiahnya adalah “yang belakangan”. Kata ini kemudian menjadi sebuah terminologi untuk menunjuk kepada generasi keemasan Islam, yakni tiga generasi pertama (para sahabat, *tâbi‘în*, dan *tâbi‘ al-tâbi‘în*) yang biasa disebut *al-salaf al-ṣâliḥ*. Istilah ini merujuk pada ḥadīth Nabi yang diriwayatkan Imam Bukhârî yang berbunyi: *khayr al-qurûn qarni thumm al-ladhîn yalûnabum thumm al-ladhîn yalûnabum*.⁷

Terma salafi pada perkembangan berikutnya mengalami metamorfosa dan tidak bisa diartikan tunggal lagi. Terminologi tersebut menjadi multi-makna. Ulil Abshar Abdalla mendefinisikan salafisme sebagai gerakan merujuk kembali kepada pemahaman “teks-teks klasik”, baik dalam rujukan pada al-Qur’ân, Sunnah, tradisi

⁴ <http://www.ranesi.nl/arsipaktua/indonesia060905/penangkapangembonggam/> diakses 07-10-01.

⁵ Amin Abdullah, “Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Kesarjanaan” dalam <http://aminabd.wordpress.com/2010/06/16/Filsafat-Pendidikan-Muhammadiyah-Berbasis-Islamic-Studies-Tingkat-Kesarjanaan/> diakses tgl 6 November 2010.

⁶ Roel, “Introduction”, 4.

⁷ Mâlik b. Anas Abû ‘Abd Allâh al-Aṣḥuhî, *Muwattâ‘ al-Imâm Mâlik*, Vol. 3 (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991), 295.

sahabat atau sesudahnya.⁸ Sementara Internasional Crisis Group (ICG) yang dikutip Luthfi Asy-Syaukani mendefinisikan salafisme sebagai gerakan internasional yang berusaha kembali kepada zaman yang dianggap sebagai era Islam suci yang diaktualisir Nabi dan dua generasi setelahnya.

Secara umum, media massa atau buku-buku akademis belakangan ini menggunakan istilah salafisme untuk merujuk pada sebuah gerakan Islam yang intoleran, rigid, bahkan reaksioner.⁹ Dua pemikir Muslim, Jûrj Tharâbîshî dan ‘Azîz al-Azmah, menggunakan istilah salafisme untuk menunjuk arus pemikiran atau kelompok yang anti-modernitas dan pembaruan. Pemikir lain seperti Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî dan Fahmî Jad‘ân menggunakan istilah ini untuk menunjuk pada setiap gerakan yang menjadikan al-Qur‘ân dan ḥadîth sebagai sistematika pemikirannya.¹⁰

Melacak asal-usul dan perkembangan salafisme, Amin Abdullah membaginya dalam tiga periode:¹¹

Pertama, masa *origin*, yakni masa Aḥmad b. Ḥanbal (780-855 M), Ibn Taymiyah (1263-1328 M), serta Muḥammad b. Abd al-Wahhâb (1703-1792 M). Ibn Ḥanbal adalah figur penting dalam gerakan salafisme modern. Pendekatan ḥadîth yang digunakannya dalam menyelesaikan persoalan fiqh, membuatnya menjadi kerangka referensial kaum salafi yang menjadikan ḥadîth sebagai sumber utama untuk mengetahui kehidupan awal generasi Muslim (salaf). Tokoh ini tidak hanya memberikan pandangan yang jelas tentang model apa yang lazim diikuti dalam konteks beragama, tapi juga menawarkan formula teologis yang menjadi rujukan kaum salafi sesudahnya. Bahkan mazhab Ḥanbali kemudian menjadi mazhab yang banyak memproduksi pemikiran salafisme. Pemerintah Arab Saudi secara resmi menjadikan

⁸ Ulil Abshar Abdalla, “Pidato Kebudayaan” dalam <http://www.apakabar.ws/content/view/3039/8888889/Diakses> 12 November 2010.

⁹ Luthfi Asy-Syaukani, *Salafisme: Asal-usul dan Perkembangannya* dalam <http://www.nusantaraonline.org/id/content/salafisme-asal-usul-dan-perkembangannya>.

¹⁰ <http://bukucatatn-part1.blogspot.com/2010/03/bisa-jadi-salafismewahabisme.html>

¹¹ Amin Abdullah, *Kuliah Metodologi Studi Islam*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 10 Januari 2011.

Ibn Ḥanbal sebagai imam terbesar yang menginspirasi lahirnya gerakan Salafisme-Wahabisme. Di samping ahli ḥadīth, Ibn Ḥanbal juga seorang teolog yang dikenal sebagai pahlawan kaum Sunni (salaf) dalam melawan kezaliman penguasa Mu‘tazilah. Dengan teologi, salafisme menjadi sebuah gerakan pemikiran, bahkan menjadi gerakan sosial dan politik. Ibn Ḥanbal telah memulai itu, dan Ibn Taymīyah—murid Ḥanbal—menganstruksinya dengan karya-karya yang sangat kokoh.

Jasa terbesar Ibn Taymīyah bagi kaum salafi modern adalah kepiawaiannya dalam menyerang disiplin keilmuan logika. Dua bukunya, *naqd al-manṭiq* dan *al-radd ‘alā al-manṭiqiyyīn* merupakan ‘senjata pamungkas’ yang terbukti ampuh dalam mengikis tradisi berpikir logis di kalangan Muslim. Sembari mendiskreditkan para filsuf dan kaum rasionalis, Ibn Taymīyah menyeru kaum Muslim untuk kembali kepada al-Qur’ān dan Sunnah sebagaimana yang diasosiasikan generasi awal Islam.¹²

Pada dasarnya istilah salafisme merujuk kepada gerakan literalis *ahl al-ḥadīth* pada masa dinasti ‘Abbāsīyah yang berkonsentrasi pada upaya mempelajari sunnah Nabi sebagai sarana untuk membersihkan Islam dari ragam penambahan yang berasal dari luar Islam. Untuk kembali kepada kemurnian, salafisme menyerukan kembali kepada sumber Islam, melalui ijtihad. Karena itu mereka mengecam taklid dan penerimaan begitu saja atas otoritas-otoritas Abad Pertengahan (mazhab). Keteguhannya dalam memegang Sunnah Nabi serta pandangannya yang sangat literalis terhadap *nasy-nasy* al-Qur’ān merupakan karakteristik dari pola ini. Dengan demikian, mereka tidak hanya skripturalis, tapi juga literalis. Mereka mengklaim bahwa model pemahaman yang harfiah menghasilkan pemahaman yang tidak terkontaminasi oleh subjektivitas manusia. Pada abad ke-4 Hijriyah terdapat keserupaan yang kuat antara *ahl al-ḥadīth* dengan pengikut Ḥanbali, hingga pada akhirnya istilah *ahl al-ḥadīth* merujuk pada keserjanaan seorang Ibn Ḥanbal.¹³

Pada abad ke-18, gerakan kembali kepada al-Qur’ān dan Sunnah kembali dihidupkan oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhâb, yang berasal dari Najed, di Arabia Tengah. ‘Abd al-Wahhâb mencoba

¹² Asy-Syaukanie, *Salafisme*.

¹³ Roel, *Global*, 4.

berkonsentrasi pertama pada reformasi masyarakat. Ia menilai umat Islam sedang tersesat dan menyimpang serta berada dalam kubangan Jahiliyah. Satu-satunya cara untuk mencapai keselamatan dan kejayaan masa lalu adalah penegasan kembali monoteisme absolut (tauhid) dan kembali kepada al-Qur'ân dan Sunnah.

Berbeda dengan Ibn Ḥanbal dan Ibn Taymîyah, 'Abd al-Wahhâb menyebut semua orang yang tidak mengikuti doktrin tauhid tersebut sebagai kafir atau murtad sehingga sah melancarkan jihad terhadap mereka.¹⁴ Tetapi benang merah yang menghubungkan antara 'Abd al-Wahhâb dengan Ibn Ḥanbal terlihat dari orientasi pemikiran keduanya, yakni bersifat literal dan tekstual.¹⁵ Yang terpenting di sini adalah 'kutukan' 'Abd al-Wahhâb terhadap taklid dan kemandegan ijtihad telah menghentak kebekuan dunia Islam pada umumnya.¹⁶

Sejatinya, Wahabisme bukan gerakan kebangkitan Islam satu-satunya pada periode tersebut yang memunculkan doktrin salafi. Di Yaman, 'Alî Muḥammad b. al-Shawkânî (w. 1834 M) adalah seorang reformis yang menyerukan ijtihad. Di India, Shah Wali Allah (1703-1762 M) meluncurkan program reformasi senada, yakni menolak taklid dan tradisi-tradisi lokal. Deobandi yang dibuka di tahun 1867, dekat New Delhi, mengajarkan ḥadîth dan menentang studi rasional hukum, logika, dan filsafat karena didasarkan pada penalaran.

Kedua, masa *change*, yakni masa Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897), Muḥammad 'Abduh (1849-1905), Muḥammad Rashîd Riḍâ (1865-1935), Ḥasan al-Bannâ (1906-1949), dan Sayyid Quṭb (1906-1966). Pada abad ini, seruan purifikasi dimunculkan kembali oleh para tokoh ini. Namun demikian, ada perbedaan mendasar antara kedua gerakan salafi tersebut. Gerakan yang kedua ini muncul sebagai respons terhadap ancaman budaya, politik, dan ekonomi Barat, sedangkan Wahabisme muncul sebagai gerakan yang diarahkan untuk pemurnian doktrin dari syirik, *bid'ah*, dan ekspresi-ekspresi keagamaan tradisional lainnya. Baru pada abad kedua puluh, ketika terjadi kontak dengan Barat, Wahabisme menolak semua yang berbau Barat, bahkan menolak teknologi Barat.

¹⁴ Roel, Global, 4-5.

¹⁵ Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam: Survey Historis dan Doktrinal" dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, 1993, 19.

¹⁶ Nurcholis Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), 130.

Meskipun skripturalis, para reformator akhir abad kesembilan belas tidaklah literalis. Mereka mencoba menemukan semua jawaban hidup dalam ḥadīth, sebagaimana yang dilakukan Ibn ‘Abd al-Wahhâb. Namun demikian, dengan pengecualian Rashīd Riḍâ—yang kemudian menjadi pengagum Wahabisme—dalam pandangan mereka, kembali ke sumber-sumber Islam tidak berarti harus menegasikan segala yang berbau Barat. Mereka justru berusaha mendorong penerimaan rasionalitas dan kemajuan ilmu pengetahuan modern Barat yang diklaim sebagai bagian inheren dari Islam yang murni tersebut.¹⁷

Pada permulaan abad kedua puluh, seiring dengan ekspansi format negara-bangsa modern menggantikan sistem kekhalifahan dan bentuk-bentuk pemerintahan feodal lainnya yang berbasis kekeluargaan dan kesukuan, Ḥasan al-Bannâ, pendiri al-Ikhwân al-Muslimûn di Mesir, dan Abû al-A‘lâ al-Mawḍûdî (1903-1978), pencetus partai Jama‘at-i Islami di Indo-Pakistan, memperkenalkan gerakan pemikiran yang berusaha mendefinisikan Islam sebagai ideologi politik, berhadapan dengan ideologi-ideologi politik besar lainnya, seperti sosialisme.

Kedua ideolog terkemuka ini melegitimasi visi baru mereka dengan merujuk kepada seruan purifikasi (salafisme) yang telah sebelumnya diperkenalkan oleh Ibn Taymīyah, dan dihidupkan kembali oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhâb, dan diteruskan oleh Jamâl al-Dīn al-Afghânî, Muḥammad ‘Abduh, dan Muḥammad Rashīd Riḍâ. Gagasan mereka terus berkembang dan menggelinding seiring dengan perubahan waktu, dengan beberapa penyesuaian ataupun modifikasi-modifikasi.

Gagasan-gagasan para pembaru besar ini berhembus di tengah tekanan kuat gelombang kolonialisasi, sehingga melahirkan sentimen-sentimen anti-Barat dan sekaligus obsesi akan kebangunan kembali umat Islam dan sistem kekhalifahannya yang pernah berjaya berabad-abad. Al-Ikhwân al-Muslimûn dan Jamâ‘at al-Islâmî menekankan bahwa kemunduran umat Islam tidak lain disebabkan lemahnya rasa solidaritas dan persaudaraan di antara mereka serta lunturnya kesadaran akan nilai-nilai moral dan keagamaan. Baik al-Ikhwân al-Muslimûn maupun Jama‘at al-Islami mengalami pasang-surut, dan para tokohnya

¹⁷ Roel, “Introduction”, 5-7.

terlibat dalam penyebaran ide revolusioner. Bagi mereka, mengambil kontrol atas negara akan memberikan jalan bagi penyebaran Islam dalam masyarakat yang telah ternoda nilai-nilai Barat. Tidak diragukan, keduanya memiliki pengaruh yang cukup luas di berbagai belahan dunia Islam. Al-Ikhwân al-Muslimûn terutama menjadi sangat fenomenal di kawasan Timur Tengah. Dari Mesir, ia menyebar ke Suriah, Sudan, Yordania, Kuwait, dan negara-negara Teluk lainnya dengan membentuk semacam gerakan Islam Pan-Arab. Hal ini sebagiannya ditopang peran Sayyid Qutb, ideolog besar yang menulis banyak karya yang berpengaruh. Magnum opusnya, *Ma'âlim fi al-Tarîq*, menjadi rujukan klasik para Islamis di seluruh dunia.

Al-Ikhwân al-Muslimûn melahirkan beberapa kelompok sempalan yang sangat radikal, termasuk antara lain, Hizbut Tahrir, Jihad Islam, Jamâ'ah Islâmiyah, dan Jamâ'at al-Takfîr yang bertanggungjawab terhadap pembunuhan Anwar Sadat. Ia juga mengilhami sepak-terjang kelompok-kelompok Islamis lainnya, seperti Hamas di Palestina, Hizbullah di Lebanon, dan FIS (Front Islamique du Salut) di Aljazair.¹⁸

Kelompok-kelompok radikal penganut garis keras itulah yang disebut *Salafi Jihadi* saat ini, dengan dimotori diantaranya oleh al-Maqdisî, al-'Uyairî, Şâlih al-Fawzân b. Fawzân (l. 1935), dan lain-lain. Kelompok ini berhadapan dengan kelompok salafi (non-jihadi) yang dimotori oleh Nâsir al-Dîn al-Albânî (1914-1999), Ibn Bâz, dan lain-lain.¹⁹ Masa inilah yang disebut masa *development*.

Di Indonesia, tokoh-tokoh Islam garis keras semisal Rizieq Shihab, Ja'far Umar Thalib, dan Abu Bakar Baasyir berhasil memelopori pendirian kelompok-kelompok militer Islam pasca-kejatuhan Soeharto tahun 1998; Laskar Pembela Islam, Laskar Jihad, dan Laskar Mujahidin Indonesia.²⁰

¹⁸ Noorhaidi Hasan, *Melacak Akar Salafisme Radikal di Indonesia* dalam <http://www.nusantaraonline.org/id/content/melacak-akar-salafisme-radikal-di-indonesia-dinamika-islam-transnational-dalam-pergulatan>

¹⁹ Roel, "Introduction", 9-12.

²⁰ Hasan, *Melacak Akar Salafisme*.

Salafisme dan Wahabisme

Sebelum negara Arab Saudi berdiri pada tahun 1932, salafisme selalu dianggap sebatas pemahaman keagamaan sekelompok Muslim tanpa ada pretensi politik di dalamnya. Salafisme baru mendapat makna politiknya setelah abad ke-20 atau paling jauh sejak gerakan wahabisme yang dibangun oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhâb memulai aksinya pada akhir abad ke-18 melalui politik aliansinya dengan Muḥammad b. al-Sa‘ûd pada tahun 1744 M. Penting untuk menyebut wahabisme di sini karena gerakan inilah yang sesungguhnya mengubah salafisme menjadi gerakan politik.

Tanpa wahabisme, salafisme sebagai gerakan politik mungkin tidak pernah dikenal, karena di luar wahabisme, salafisme cenderung a-politis. Wahabisme-*lah* yang kemudian menyulap kecenderungan a-politis kaum salafi menjadi sangat politis. Kaum salafi-wahabi percaya bahwa penerapan Islam model Nabi tidak akan bisa dilakukan dengan sempurna jika umat Islam tidak menguasai negara. Negara adalah cita-cita tertinggi kaum salafi-wahabi, karena hanya dengan itu Islam yang *kaḥffah* dapat diaplikasikan. Atas keyakinan ini kaum salafi-wahabi mendukung gerakan politik di Afghanistan, gerakan separatis di Thailand Selatan, gerakan separatis Moro di Philipina, serta gerakan *usrah-usrah* yang menyebar di dunia Islam. Harapan mereka hanya satu, jika umat Islam dapat menguasai negara, maka model kehidupan seperti Nabi dapat diwujudkan.²¹

Dalam pandangan Khaled Abou el-Fadl—sebagaimana dikutip Sadek Hamid— pendiri salafisme modern yang sesungguhnya adalah para pembaru abad 19-20 (Abduh, dkk). Kalau kemudian istilah salafisme sering digunakan bergantian dengan Wahabisme, hal itu tidak lain karena Wahabisme telah membajak bahasa dan simbol-simbol salafisme hingga keduanya secara praktis menjadi tidak terbedakan. Terhadap fusi ini Abou el-Fadl menyebutnya “salafabism”.²²

Bermula pada akhir 1970-an dan awal 1980-an, Arab Saudi memulai suatu kampanye sistematis untuk menyebarkan wahabisme di kalangan umat Islam. Lebih penting lagi, Arab Saudi—yang mendapat limpahan rejeki dari minyak—telah menciptakan sejumlah sistem

²¹ Asy-Syaukani, “Salafisme”; Schwartz, *Dua Wajib Islam*, 268.

²² Sadek Hamid, “The Attraction of Authentic Islam” dalam *Global Salafism.....*, 385-386.

bantuan finansial berskala dunia dengan memberikan bantuan yang melimpah bagi mereka yang mendukung wahabi, atau setidaknya tidak mengkritisi paham wahabi. Sistem bantuan finansial ini juga dipakai untuk mengontrol apa yang dicetak oleh penerbit serta siapa yang diundang untuk mengikuti suatu perkumpulan atau konferensi prestisius. Kesenjangan kekayaan antara kebanyakan negara Muslim dan Arab Saudi, serta pengaruh hegemonik atas uang minyak di negara-negara Muslim, membuat kebanyakan sarjana Muslim segan mengkritisi wahabi.

Tokoh-tokoh salafi rasional segera menjadi korban kebijakan wahabi, di antaranya adalah Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996). Dengan kekuasaannya, pemerintah Saudi mencekal tulisan-tulisan al-Ghazâlî yang menulis serangkaian kritik tajam terhadap pengaruh wahabi atas keyakinan salafi. Secara halus, ia menyebut wahabi sebagai *ahl al-ḥadîth* modern seraya mengecam literalisme, antirasionalisme, serta pendekatan mereka atas teks-teks Islam yang anti-interpretasi. Tidak hanya sampai di situ, ia juga mengecam arogansi dan sikap intoleran mereka yang dinilainya memiskinkan pemikiran Islam, serta menampik humanisme dan universalisme Islam. Alhasil, di bawah pengaruh wahabisme, menurutnya, salafisme kontemporer telah menciptakan sebuah Islam Badui dan—ironisnya—Islam model inilah yang saat ini tersebar.

Muḥammad Rashîd Riḍâ adalah korban lain kebijakan tersebut. Pemerintah Saudi mencekal tulisan-tulisan rasional dan liberal Riḍâ yang—ironisnya, adalah pengagum ‘Abd al-Wahhâb—dan berhasil mencegah upaya cetak ulang karya-karyanya, bahkan di Mesir, buku-bukunya sulit dicari. Sebagai contoh, fatwa-fatwa Riḍâ yang dihimpun dan dipublikasikan dalam enam jilid pada tahun 1970 oleh penerbit Dâr al-Jayl dibeli seluruhnya oleh Arab Saudi sehingga tidak beredar di masyarakat.

Sebaliknya, pemerintah Saudi acapkali membeli buku-buku yang ditulis para penulis yang sejalan dengan wahabi dalam jumlah besar untuk menjamin para penulis ini mendapat keuntungan tinggi serta menciptakan sistem insentif bagi penerbit untuk menerbitkan buku jenis tertentu. Buku-buku tersebut kemudian diedarkannya ke masyarakat. Seandainya tidak terjadi kooptasi oleh keyakinan wahabi,

dan tulisan para tokoh salafi rasional tersebut dapat bertahan, maka wajah salafisme tentu tidak akan seperti sekarang.

Secara metodologis dan ditinjau dari substansinya, salafisme memang nyaris identik dengan wahabisme, kecuali bahwa wahabisme jauh lebih tidak toleran terhadap keragaman dan perbedaan pendapat. Baik wahabisme maupun salafisme membayangkan adanya sebuah zaman keemasan di dalam Islam yang dianggap sebagai masa paling otentik, yang mereka pikir sepenuhnya dapat diproduksi kembali di dalam konteks Islam kontemporer. Mereka menanggapi tantangan modernitas dengan melarikan diri ke rumah perlindungan teks yang aman.

Kesamaan inilah yang mempertemukan wahabisme dan salafisme. Keduanya sama-sama dirundung oleh sejenis pemikiran yang memandang diri mereka sebagai kelompok yang superior. Namun demikian, karena karya-karya yang lahir dari kaum salafi rasional—sebagaimana yang telah disebutkan di atas—sulit ditemukan, pada akhirnya teks-teks yang ditulis oleh kaum salafi kemudian menjadi tidak bisa dibedakan dari tulisan kaum wahabi. Perpaduan salafisme dan wahabisme inilah, yang mulai terjalin pada 1970-an, yang telah membentuk teologi gerakan puritan saat ini.²³

Karakteristik dan Doktrin Salafisme

Bernard Haykel dari Universitas Princeton berpendapat bahwa salafisme punya pandangan teologi yang jelas. Kaum salafi menghendaki kembalinya pola kehidupan Muslim dari generasi pertama. Mereka percaya pada penafsiran al-Qur'ân yang tegas dan harfiah. Itu mempunyai daya tarik yang besar terhadap kawula muda seluruh dunia. Peneliti Norwegia, Thomas Hegghammer, menyatakan di masa perubahan-perubahan besar dan pilihan besar yang terus-menerus dan dengan kepastian-kepastiannya yang sederhana, salafisme menimbulkan keyakinan kuat di kalangan kawula muda yang sedang mencari-cari format beragama secara ideal, baik di dunia Arab maupun di negeri Barat dan berbagai belahan dunia lainnya. Tidak hanya itu, dengan klaimnya sebagai *al-firqah al-nâjîyah*, salafisme menjadi magnet bagi kelompok orang-orang tertindas, kaum migran yang

²³ <http://orgawam.wordpress.com/2009/12/04/kebangkitan-kaum-puritan-2%E2%80%93perpaduan-salaf-wahabi/#more-1968>

didiskriminasikan, serta orang-orang yang termarjinalkan secara politik, karena merasa memiliki akses kepada kebenaran.²⁴

Tetapi, salafisme juga punya kelemahan-kelemahan. Justru karena menekankan ketegasan, maka salafisme kurang toleran terhadap penafsiran lain. Kecenderungan untuk menganggap hanya ada satu saja bentuk penafsiran yang absah tersebut menimbulkan apa yang disebut “absolutisme penafsiran” atau “otoritarianisme hermeneutik”.

Adanya asumsi bahwa ajaran-ajaran masa lampau seluruhnya dianggap masih memadai untuk menjawab berbagai persoalan kekinian disertai anggapan bahwa inovasi yang ada sebagai *bid'ah* menunjukkan bahwa gerakan ini tidak menyadari adanya kaitan erat antara teks dan konteks. Masalah besar terjadi ketika teks al-Qur'ân dan Sunnah dijadikan sebagai *conversation stopper* (penyetop perbincangan).

Karakter lain gerakan ini adalah menganggap sebuah teks sudah sedemikian “terang benderang”. Teks suci dianggap bisa berbicara sendiri tanpa memerlukan seorang penafsir. Takwil atau penafsiran alegoris dipandang dengan penuh kecurigaan.²⁵

Di samping itu, ada ambivalensi yang ditunjukkan salafisme-wahabisme. Di satu sisi mereka menyeru untuk ijtihad, tetapi di sisi lain mereka taklid kepada madhhab Hanbali. Tidak heran jika Nâsir al-Dîn al-Albânî—salah seorang pembaru salafi dari Suriah—dengan lantang menyatakan ‘Abd al-Wahhâb bukan salafi, karena dia mengikuti mazhab Hanbalî. Lebih dari itu, dia juga bukan seorang ahli ḥadîth.²⁶

Jauh sebelumnya, Muḥammad ‘Abduh telah menilai wahabi sebagai gerakan pembaruan yang paradoks, yakni gerakan yang hendak mengibaskan debu *taqlîd* yang mengotori, tapi di saat yang sama menciptakan *taqlîd* baru. Walaupun ‘Abduh dan wahabi sejatinya terikat dalam satu mimpi bersama, yaitu mengembalikan Islam pada masa Islam sebelum terkotak-kotak dalam beragam sekte, yang biasa diistilahkan sebagai ‘neo-Salafisme’, tapi keduanya memilih jalan yang berbeda. ‘Abduh melalui jalan rasionalisnya diklaim sebagai neo-

²⁴ Roel, “Introduction”, 13.

²⁵ Abdalla, “Pidato Kebudayaan”, diakses 12 November 2010.

²⁶ Roel, “Introduction”, 9.

Muktazilah; sedangkan wahabi melewati jalan literalisnya kemudian diklaim sebagai neo-Khawarij.²⁷

Doktrin lain salafisme adalah *al-walâ' wa al-barâ'*. Doktrin ini mengatur hubungan antara komunitas mukmin dan non-mukmin.²⁸ Berdasarkan doktrin ini, seorang mukmin harus menjauhkan diri dari non-mukmin, yang tujuannya, menurut Sulaymân b. 'Abd Allâh al-Shaykh (1786-1818) seorang cucu pendiri Wahabi—adalah untuk memotong loyalitas antara warga Muslim dan non-Muslim, termasuk Muslim non-Wahabi.

Karena itu Şâlih Ibn Fawzân al-Fawzân—sarjana modern dari Saudi—berpendapat bahwa seorang Muslim yang tinggal di wilayah non-Muslim harus berpindah ke wilayah Islam. Seorang mukmin sejati hanya bisa mengungkapkan keyakinan dan ketulusan imannya dengan menunjukkan permusuhan terbuka terhadap kaum 'musyrik' serta melancarkan jihad melawan mereka. Karena itu, perjuangan dengan Kekaisaran Ottoman diklaim sebagai sebuah perjuangan antara mukmin dan non-mukmin. Pandangan ini dapat dirujuk pada ajaran Qutb yang membagi masyarakat dunia menjadi dua, yakni Islam dan *jâbilîyah*, atau *dâr al-ḥarb* dan *dâr al-Islâm* dan mendeklarasikan jihad terhadap *jâbilîyah*. Seruan al-Fawzân menjadi senjata makan tuan di hadapan sang aktivis radikal, Abû Muḥammad al-Maqdisî yang akhirnya men-*takfir*-kan negara Saudi karena berhubungan erat dengan Barat, sehingga sah melancarkan jihad melawan mereka.²⁹

Doktrin *takfir* menjadi salah satu kekhasan kelompok *salafi jihadi*. Berdasarkan doktrin tersebut, kaum Muslim yang berfikir lain, dianggap kafir dan murtad (*murtaddîn*). 'Abd al-Wahhâb menilai bahwa saat ini umat Islam sedang berada dalam kejahiliyahan sehingga harus melakukan hijrah.¹²

Mereka juga menentang mayoritas umat Islam dengan merujuk kepada ḥadîth Nabi yang mensinyalir bahwa pada akhir zaman, umat Islam terpecah menjadi 73 kelompok, tetapi hanya akan ada satu yang

²⁷ http://telagahikmah.org/id/index.php?option=com_content&task=view&id=190&Itemid=1

²⁸ Joas Wagamakers, "The Transformation of a Radical Concept al-Walâ' wa al-Barâ'" dalam *Global Salafism*, 85-86.

²⁹ Roel, "Introduction", 10; Ed Husain, *The Islamist* (London: Penguin Books, 2007), 48-51.

selamat (*al-firqah al-nâjîyah*).³⁰ Dan mereka mengklaim sebagai kelompok yang selamat tersebut.³¹

Mereka juga menganggap bahwa Shi'ah adalah *bid'ah* berbahaya yang menyusup sebagai Muslim, serta membenci kaum sufi. Kutukan mereka terhadap Shi'isme karena dua alasan doktrinal. Pertama; karena Shi'ah menganggap para imam mereka *ma'sûm*. Kedua, Shi'ah membantah legitimasi tiga dari empat orang khalifah, yang dengan demikian berarti membantah juga keaslian dari *hadîth* yang diriwayatkan mereka. Doktrin ini menjadi senjata ideologis di tangan tokoh radikal Abû Muş'ab al-Zarqâwî (w. 2006) yang digunakannya di Irak, dengan efek mematikan.

Doktrin *takfîr*—yang memainkan peran penting dalam salafisme—bisa dicari akarnya pada gerakan Khawârij, sebuah sekte ekstrem yang ditolak mayoritas Muslim pada abad pertama Islam. Dalam beberapa hal ia bisa dipandang sebagai kebangkitan *Kharijism*.³² Ḥasan al-Hudaybî—tokoh salafi (non-jihadi) dari al-Ikhwân al-Muslimûn—memprotes doktrin ini. Dalam pandangannya, doktrin ini tidak sesuai dengan tradisi toleransi dalam Islam. Ia juga menentang gagasan bahwa umat Muslim secara keseluruhan berada dalam masa jahiliyah. Dalam pandangannya, sekalipun saat ini masyarakat Muslim telah banyak yang *westernized*, namun bukan berarti statusnya tidak lagi Muslim. Jawaban atas semua persoalan ini adalah mengupayakan reformasi secara bertahap, tanpa kekerasan.³³

Doktrin selanjutnya adalah *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* atau *hisbah*. Doktrin tersebut digunakan oleh kelompok ini untuk memberdayakan para pengikutnya agar aktif berdakwah, bahkan lebih kuat dengan mengambil bagian dalam jihad. Namun demikian, di sisi lain, doktrin yang telah eksis selama pemerintahan 'Abbasîyah (750-1258 M) serta dianggap oleh Ibn Taymiyah sebagai bentuk pamungkas dari *jihâd* ini, dihidupkan kembali oleh wahabisme sebagai alat untuk

³⁰ Abû Bakr Aḥmad b al-Ḥusain b 'Alî al-Baihaqî, *al-Sunan al-Kubrâ*, Vol. 10 (Hyderabad: Majlis Dâirah al-Ma'ârif al-Nizâmîyah, 1344 H), 208.

³¹ Bernard, "On the Nature", dalam *Global*, 34.

³² [http://translate.google.co.id/salafismappeal.html/search%3Fq%3Dsalafisme%20global%20Broel%20Bmeijer%](http://translate.google.co.id/salafismappeal.html/search%3Fq%3Dsalafisme%20global%20Broel%20Bmeijer%20)

³³ <http://orgawam.wordpress.com/2009/12/04/kebangkitan-kaum-puritan-2%E2%80%93perpaduan-salaf-wahabi/#more-1968>.

menegakkan moralitas publik dan alat politik untuk melawan oposisi sekuler.³⁴

Menurut Mohammed M. Hafez—pemikir Muslim—salafi jihadi kontemporer ditandai dengan lima fitur, antara lain:

1. Besar penekanan pada konsep *tawhîd* (keesaan Allah);
2. Kedaulatan Allah (*ḥâkimîyât Allâh*). Berdasarkan doktrin ini, maka hanya Allah-lah yang memiliki kedaulatan. Karena itu haram hukumnya mengikuti ideologi di luar Islam. Pemerintah yang melanggar aturan Allah boleh diperangi;
3. Penolakan dari semua inovasi (*bid'ah*) Islam;
4. *Takfîr* (yang menyatakan Muslim yang berada di luar kredo adalah kafir sehingga mereka pun harus bertobat); dan
5. Jihad melawan rezim kafir.³⁵

Adapun doktrin al-Ikhwân al-Muslimûn sebagaimana dirumuskan Hasan al-Bannâ adalah sebagai berikut:

1. *Allâh ghâyatunâ* (Allah tujuan kami) dalam bentuk mengolah bumi agar damai dan sejahtera;
2. *Al-Rasûl qudwatunâ* (Rasulullah teladan kami);
3. *Al-Qur'ân dustûrunâ* (al-Qur'ân landasan hukum kami);
4. *Al-Jihâd Sabîlunâ* (Jihad adalah jalan kami); dan
5. *Shahîd fî Sabîl Allâh Asmâ Amâninâ* (Mati syahid di jalan Allah adalah cita-cita kami yang tertinggi).³⁶

Dalam kesimpulan Amin Abdullah, “rukun iman” salafisme adalah:

1. *Al-Wala' wa al-Bara'*
2. *Jâbilîyah* kontemporer
3. *Ḥakimîyah*
4. *Bid'ah*
5. *Ṭâghûṭ*

³⁴ Prinsip ini didasarkan pada Q.S. 3:104 dan 110 serta ḥadîth Nabi yang memerintahkan setiap Muslim jika melihat kemungkaran untuk merubahnya (*taghyîr*) dengan tangan, lisan, dan hati. Merubah dengan tangan difafsirkan oleh sementara mereka merupakan wilayah penguasa politik. Selengkapnya lihat Roel Meijer, “Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action”, dalam *Global Salafism*, 191.

³⁵ <http://en.wikipedia.org/wiki/salafist-jihadism>.

³⁶ Khalimi, *Ormas-ormas Islam* (Jakarta: GP Press, 2010), 159.

6. *Takfīr*.³⁷

Aspek lain yang terkait dengan salafisme adalah kecenderungan untuk fragmentasi. Hal ini cukup beralasan karena penekanan kuat pada kemurnian doktrin dengan pendekatan literalis pasti akan mengarah pada perselisihan internal, perpecahan dan fragmentasi. Termasuk perselisihan doktrinal tentang bagaimana menerapkan agama secara tepat, dengan siapa boleh bekerjasama dan dengan siapa tidak. Juga tentang keabsahan penggunaan kekerasan sebagai senjata untuk mencapai tujuannya.

Secara fisik, identitas salafi yang mencolok ditandai dengan pakaian luar dan jenggot, untuk menekankan perbedaan antara “kami” dan “mereka”. Di Perancis dan Eropa, salafi laki-laki memakai gamis, sebuah jubah dan jalabiyah pendek, sementara para wanitanya memakai *niqâb*. Mereka juga menolak pekerjaan tertentu serta mendominasi kota tertentu karena menghindari lingkungan yang didominasi oleh ‘orang-orang kafir’. Di Mesir, mereka menolak percampuran pria dan wanita, festival musik, dan membakar toko-toko video dan bioskop. Di Yaman, kaum salafi itu melarang musik tradisional, sedangkan di Arab Saudi para pengikut Naşir al-Dîn al-Albânî menolak ikat kepala dan topi tradisional, yang dianggap tidak Islami. Di Bale Ethiopia, sejumlah kebiasaan lokal terutama ritual pernikahan dan pemakaman, dikecam dan dicap tidak sesuai dengan kehidupan seorang Muslim sejati.

Namun demikian, ada beberapa hal lain yang dapat dianggap sebagai kelebihan mereka yakni mereka tidak secara eksplisit menantang status quo dengan mengklaim untuk menggulingkannya dengan sebuah ideologi asing, melainkan klaim untuk membangun tatanan dengan memurnikan struktur yang ada pada tingkat individu, keluarga, atau masyarakat. Mereka juga menekankan pentingnya umat sebagai sebuah komunitas unggul yang didasarkan pada *tamhîd*, dari pada sekadar persaudaraan umumnya. Di samping itu, karena salafisme adalah gerakan keagamaan, maka gerakan ini memiliki keunggulan yang luar biasa dari segi ambiguitas dan fleksibilitas. Mereka bisa patuh secara politik mendukung rezim tertentu, atau menolaknya.³⁸

³⁷ Abdullah, Kuliah Metodologi Studi Islam, 10 Januari 2011.

³⁸ Roel, “Introduction”, 12-16.

Salafisme antara Politik dan Kekerasan

Salafisme, bagaimanapun memberikan konsep-konsep dan praktek-praktek yang dapat diubah menjadi alat politik, seperti prinsip *al-walâ' wa-al-barâ'* dan *al-amr bi-al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*. Prinsip-prinsip ini memungkinkan mengarah kepada tindakan kekerasan, seperti yang dilakukan Jamâ'ah al-Islamiyah di Mesir dan pemikir salafi jihadi Abû Muḥammad al-Maqdisî.³⁹

Kelompok salafi jihadi merupakan pecahan dari salafi. Di antara kelompok salafi jihadi adalah kelompok *al-Takfîr wa al-Hijrah* Mesir, *Al-Qaeda*, *Anṣâr al-Sunnah* di Irak, dan lain-lain. Perbedaan kelompok ini dengan kelompok salafi (non-jihadi) terletak pada pemahaman bagaimana mewujudkan peradaban Islam. Salafi (non-jihadi) lebih menyukai cara-cara damai dalam menciptakan peradaban Islam. Mereka juga lebih menekankan purifikasi keyakinan dan berkonsentrasi pada ilmu pengetahuan (*ilm*). Di antara tokoh kelompok ini adalah Nâṣir al-Dîn al-Albânî, 'Abd al-'Azîz b. Bâz, dan lain-lain. Sementara salafi jihadi menginginkan agar perubahan tersebut dilakukan dengan segera dengan cara-cara revolusioner.⁴⁰

Menurut Hegghammer, jika kelompok itu memiliki *concern* yang tinggi pada program politik, maka dia termasuk salafi jihadi, sementara jika kecenderungan pada politik rendah, maka dia termasuk kelompok salafi, dan bukan termasuk *takfîrî*. Hal ini akan menjawab kecenderungan berbagai pihak yang menghubungkan salafisme dengan kekerasan. Dengan demikian menjadi jelas bahwa salafisme tidak mesti berkaitan dengan kekerasan.⁴¹

Salafi jihadi banyak dipengaruhi oleh doktrin jihad yang dicetuskan oleh Sayyid Quṭb, salah satu tokoh al-Ikhwân al-Muslimûn. Pandangan Quṭb tentang keabsahan untuk memerangi rezim pemerintahan yang tidak saleh banyak mempengaruhi kelompok-kelompok perjuangan Islam. Adanya mobilisasi jihad ke Afghanistan sewaktu invasi Uni Soviet (1979-1989) memperluas penyebaran pemikiran jihad Quṭb. Dari sinilah pemikiran tentang jihad

³⁹ Roel, "Introduction", 17-18.

⁴⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/salafist-jihadism>

⁴¹ Roel, "Introduction", 27.

berkembang ke berbagai negara Muslim dalam bentuk kelompok-kelompok perjuangan bersenjata.⁴²

Naşir al-Dîn al-Albânî mengakui adanya kebutuhan akan sebuah negara Islam, tapi untuk mencapainya, dia tidak setuju dengan cara sebagaimana tersebut di atas. Dalam pandangannya, pemurnian ajaran merupakan dasar bagi keterlibatan gerakan salafi dalam politik. Dalam praktiknya, fokusnya adalah pada dakwah, yang menurut al-Albânî terdiri dari *al-taşfiyah wa-al-tarbîyah* (pemurnian agama dan pendidikan). Fatwanya yang sangat populer adalah ketika memerintahkan warga Palestina meninggalkan Tepi Barat dan Jalur Gaza karena mereka tidak dapat melakukan agama secara benar di bawah pendudukan Israel. Diberi pilihan antara melindungi akidah dan tanah, maka tentu akidah ini, menurut al-Albânî, yang harus diprioritaskan.

Senada dengan al-Albânî, pendiri salafisme di Yaman dan pengikut Albânî, Muqbil Hadî al-Wadî'î, menyatakan bahwa kemerdekaan Yaman Selatan dari pemerintahan Inggris pada tahun 1967 lebih buruk dari kolonialisme karena di bawah kekuasaan pemerintah sosialis menyebabkan kematian sesama Muslim. Untuk alasan yang sama, kelompok salafisme non-politik di Indonesia juga menyesalkan jatuhnya rezim Suharto pada tahun 1998.

Memprioritaskan akidah atas politik, mendapat kritik tajam dari al-Ikhwân al-Muslimûn yang memang lebih cenderung politis. Sudah sejak tahun 1930-an, al-Ikhwân di Mesir menyalahkan salafi lokal, yakni Jam'iyah al-Shar'iyah, karena lebih tertarik pada ritual dan doktrin daripada membebaskan negara dari Inggris. Hamas dapat dengan mudah menggambarkan salafisme sebagai kolaborator dengan pemerintah Israel karena pemimpinnya menghindar dari politik dan dengan demikian dapat dinilai sebagai pendukung pendudukan.⁴³ Contoh lain dari ketegangan antara menyebarkan dakwah dan godaan politik adalah di Indonesia, di mana Ja'far Umar Thalib yang telah sejak lama memproklamirkan diri apolitik, setelah rezim Suharto jatuh dipaksa untuk melibatkan dirinya dalam persaingan dengan gerakan lain seperti al-Ikhwân al-Muslimûn dan organisasi massa yang lain.⁴⁴

⁴² <http://harmanza.wordpress.com/2010/06/30/perbedaan-salafi-dan-salafi-jihadi/>

⁴³ Roel, "Introduction", 18-19.

⁴⁴ Roel, "Introduction", 21-23.

Dalam praktiknya, bagaimanapun sulit bagi salafisme untuk sepenuhnya mengabaikan politik. Sebagian telah menjadi fakta bahwa doktrin-doktrin agama telah menjadi sangat politis. Tetapi sumber utama ketegangan antara agama dan politik berasal dari doktrin tauhid itu sendiri. Kewajiban untuk hanya menyembah Allah (tauhid) dan mengakui Allah sebagai satu-satunya otoritas dihadapkan pada keharusan untuk setia dan patuh terhadap penguasa, sekalipun ia korup (doktrin asli Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhâb). Konsep *ḥakimīyah* Quṭb yang biasanya dianggap sebagai legitimasi untuk memberontak terhadap otoritas politik yang mapan (*ḵburūj ‘alâ al-ḥâkim*) jika dinilai melanggar *sharī‘ah*, ditolak oleh kelompok salafi dan dinilai *bid‘ah* karena istilah tersebut tidak ada dalam al-Qur‘ân.⁴⁵

Sikap paradoks wahabi terlihat juga dari keputusannya mengizinkan Amerika menempatkan pasukan di tanah suci di tahun 1990. Akibatnya, keputusan tersebut tidak hanya merusak Arab Saudi sendiri, menghancurkan sendi kebenaran yang dianutnya, dan memprovokasi oposisi internal seperti *saḥwah* (gerakan reformasi Arab Saudi yang muncul tahun 1980-an), tapi juga menghancurkan pengaruh pada negara-negara dimana salafisme telah berakar. Keputusan tersebut menyebabkan salafisme internasional harus menentukan posisi mendukung atau menentang. Noorhaidi Hasan—dosen UIN Yogyakarta—menganalisis bagaimana di Indonesia perjuangan antara dakwah salafiyah dan dakwah hizbiyah berubah menjadi sebuah perjuangan antara apa yang disebut “Sururis” (para pengikut Muhammad Surûr b. Zayn al-‘Âbidîn, yang kritis terhadap kehadiran Amerika di tanah suci) dan “non-Sururis”. Sadek Hamid menganalisis bagaimana di Inggris, JIMAS terpecah menjadi kelompok yang berbeda, satu mendukung gerakan *saḥwah* di Arab Saudi, sedangkan salafi murni mendukung pemerintah Saudi. Ini contoh bagaimana politik telah menyebabkan gerakan salafi terfragmentasi.

Hubungan salafisme dengan kekerasan merupakan persoalan yang memperburuk interaksinya dengan dunia nyata dan politik. Logikanya, kekerasan bersumber dari penolakan terhadap realitas yang dinilai korup dan merusak, karena bertentangan dengan doktrin (*‘aqîdah*) serta *manhaj* yang menjadi dasar salafisme a-politis. Ironisnya,

⁴⁵ Roel, “Introduction”, 18-19.

salafi jihadi, merupakan manifestasi salafisme paling modern, sebagaimana reinterpretasi ideolog wahabisme al-Maqdisî dan al-Zarqâwî. Interpretasi ini jelas sangat bertolak belakang dengan arus utama salafisme yang justru berusaha menghindari realitas serta memisahkan diri dari politik.

Yûsuf al-‘Uyairî, adalah tokoh yang mampu merumuskan jihad kontemporer dengan menggabungkan istilah-istilah salafisme seperti *tawhîd*, pemurnian, dan niat yang murni, dengan realitas, berdasarkan analisis yang tajam dan kejam yang diarahkan untuk strategi pelaksanaan jihad. Akibatnya, salafisme mampu membuat orang merasa superior. Lewat berbagai bentuk propaganda yang tersedia secara luas di berbagai media seperti internet, membuat banyak kaum muda di Barat dan Timur, bersedia menjadi pahlawan sebagai mujahidin dan martir. Intelektual Saudi seperti Lewis ‘Aṭiyat Allâh memperparah persoalan dengan memberikan model kuno anti-imperialisme dengan mengaitkan penolakan terhadap Barat dengan kemurnian dan kesucian dua tanah suci (*bilâd al-haramayn*). Pemikiran ini jelas melahirkan kontroversi, termasuk penolakan dari Albani, karena dinilai menjadi sumber kekerasan baru.⁴⁶

Salafisme Lokal dan Salafisme Global

Sejauh mana salafisme telah menjadi sebuah gerakan global setidaknya dapat dilihat dari beberapa peristiwa berikut:

1. Ketika mufti Arab Saudi, Ibn Bâz, mengeluarkan fatwa membenarkan kebijakan penempatan pasukan Amerika di Arab Saudi tahun 1990-1991, tidak hanya membuat gelombang kejutan, tetapi krisis berkumandang di seluruh jaringan transnasional salafi mulai Ahl al-Sunnah di Bale, Ahl al-Ḥadîth di Pakistan, hingga ke kelompok salafi yang terorganisir di JIMES di Inggris, dan salafi di Indonesia.⁴⁷
2. Ketika terjadi perang di Bosnia, kaum salafi dari berbagai belahan dunia, membanjir berjihad di sana, termasuk kaum salafi di Inggris dari berbagai kelompok seperti YMO, dan lain-lain.⁴⁸

⁴⁶ Roel, “Introduction”, 24-26.

⁴⁷ Roel, “Introduction”, 27-29.

⁴⁸ Ed Husain, *Matinya Semangat Jihad*, terj. A Malik (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2008), 110.

3. Pemerintah Saudi memberi dukungan terhadap berbagai gerakan politik di Afghanistan, gerakan separatis di Thailand Selatan, separatis Moro di Philipina serta gerakan *usrah-usrah* yang menyebar di dunia Islam.⁴⁹

Tetapi jelas bahwa di balik perkembangan transnasional yang luas, salafisme juga harus mengatasi keadaan setempat, beradaptasi dengan mereka, dan kadang-kadang mengalah kepada mereka. Di Perancis, salafisme telah mengadopsi sikap posmodern terhadap kapitalisme, individualisme, serta sistem pasar. Wanita salafi Belanda mencoba untuk menemukan identitas modern, bukan Belanda juga bukan Maroko tradisional. Di Mesir, al-Jamâ'ah al-Islâmîyah berhasil memanfaatkan sebuah prinsip salafi seperti *hisbah* menjadi sebuah program sosial yang revolusioner. Di Irak, al-Zarqâwî berhasil memobilisir dimensi sektarian salafisme dan bermain untuk memperluas jurang antara Sunnî dan Shî'ah dalam keadaan perang saudara serta invasi Amerika.

Situasi lokal juga jelas menghambat perkembangan beberapa gerakan. Di Tepi Barat dan Gaza, salafisme belum mampu membuat terobosan pada posisi dominan Hamas. Di Bale, etno-nasionalisme atau kekuatan religius-nasionalis telah mencegah generasi muda salafi bergerak. Di Afghanistan, kekakuan salafisme sangat merusak lingkungan yang tradisional. Tampaknya di mana tradisi lokal masih eksis atau suatu perjuangan etnik-nasionalisme menonjol, salafisme transnasional tidak dapat mengambil akar. Salafisme hanya dapat berhasil ketika gerakan nasionalis telah gagal.

Menjadi jelas bahwa semakin mengglobal dan menyebar gerakan salafi ini, maka semakin kontradiktif, ambivalen, dan fragmentatif di ranah lokal. Di Mesir, pada tahun 1980 dan 1990-an awal, al-Jamâ'ah al-Islâmîyah dicampur dengan Qutbism dan salafisme, sedangkan di Arab Saudi, salafisme Muḥammad Surûr diasimilasikan dengan ideologi al-Ikhwân al-Muslimûn. Di Irak, al-Zarqâwî menyusun sebuah ideologi yang memadukan nasionalisme Arab, politik, dan jihadi-salafisme. Di Inggris, salafisme bahkan dicoba digabungkan dengan musuhnya, yakni tasawuf.⁵⁰

⁴⁹ Asy-Syaukani, *Salafisme*, Schwartz, "Dua Wajah Islam", 268.

⁵⁰ Roel, "Introduction", 27-29.

Catatan Akhir

Tidak mudah memahami salafisme sebagaimana diakui oleh para ahli. Salafisme adalah sebuah terminologi agama, tapi faktanya ia juga bersinggungan dengan politik, bahkan kekerasan. Secara garis besar, gerakan salafi dapat dikategorikan pada dua bentuk. *Pertama*, salafi. Kelompok ini berorientasi pada pemurnian akidah dengan melakukan perbaikan melalui individu, keluarga, serta struktur masyarakat. *Kedua*, salafi jihadi. Walaupun kelompok ini juga bertujuan melakukan pemurnian, tetapi kelompok ini cenderung politis, bahkan tidak segan melakukan kekerasan. Namun demikian, keduanya sama-sama memiliki keinginan mewujudkan sebuah umat sebagai wujud komunitas kaum beriman.

Pada akhirnya, menurut Bernard Haykel, salafisme setidaknya dapat dipahami dari tiga dasar konstitusinya. *Pertama*, teologi yang diejawantah-kan dalam doktrin *tawhîd*. Dalam persoalan teologi, seluruh anggota gerakan ini terlihat sepakat secara bulat. *Kedua*, hukum, yang berporos pada persoalan tentang ijtihad. Sekalipun masih terdapat perbedaan sikap, namun sebagian besar kaum salafi berpendapat bahwa ijtihad merupakan kebutuhan, sementara *taqlîd* harus dihindari, bahkan oleh Muslim yang tidak berpendidikan sekalipun. *Ketiga*, politik, yang ditentukan oleh pilihan *manhaj* mereka untuk mewujudkan keinginan terlibat dalam percaturan dunia.⁵¹

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar. “Pidato Kebudayaan” dalam <http://www.apakabar.ws/content/view/3039/8888889/> Diakses 12 November 2010.
- Abdullah, Amin. “Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Kesarjanaan” dalam [http://aminabd.wordpress.com/2010/06/16/Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Kesarjanaan/](http://aminabd.wordpress.com/2010/06/16/Filsafat-Pendidikan-Muhammadiyah-Berbasis-Islamic-Studies-Tingkat-Kesarjanaan/) diakses tgl 6 November 2010.
- Abdullah, Amin. Kuliah Metodologi Studi Islam, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 10 Januari 2011.

⁵¹ Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action”, dalam Roel Meijer (ed.) *Global Salafism* (London: Hurts and Company, 2009), 50-51.

- Aşbuhi (al), Mâlik b. Anas Abû ‘Abd Allâh. *Muwattâ‘ al-Imâm Mâlik*, Vol. 3. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991.
- Asy-Syaukani, Luthfi. “Salafisme: Asal-Usul dan Perkembangannya” dalam <http://www.nusantaraonline.org/id/content/salafisme-asal-usul-dan-perkembangannya>.
- Azra, Azyumardi. “Fenomena Fundamentalisme dalam Islam: Survey Historis dan Doktrinal” dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. IV, 1993.
- Baihaqî (al), Abû Bakr Aḥmad b al-Ḥusain b ‘Alî. *al-Sunan al-Kubrâ*, Vol. 10. Hyderabad: Majlis Dâirah al-Ma‘ârif al-Nizâmîyah, 1344.
- Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action”, dalam Roel Meijer (ed.), *Global Salafism*. London: Hurts and Company, 2009.
- Ed Husain, *Matinya Semangat Jihad*, terj. A Malik. Tangerang: Pustaka Alvabet, 2008.
- Hamid, Sadek. “The Attraction of Authentic Islam” dalam *Global Salafism*, 385-386.
- Hasan, Noorhaidi. *Melacak Akar Salafisme Radikal di Indonesia*, <http://www.nusantaraonline.org/id/content/melacak-akar-salafisme-radikal-di-indonesia-dinamika-islam-transnational-dalam-pergulatan>
<http://en.wikipedia.org/wiki/salafist-jihadism>
<http://harmanza.wordpress.com/2010/06/30/perbedaan-salafi-dan-salafi-jihadi>
<http://orgawam.wordpress.com/2009/12/04/kebangkitan-kaum-puritan-2%E2%80%93perpaduan-salaf-wahabi/#more-1968>
http://telagahikmah.org/id/index.php?option=com_content&task=view&id=190&Itemid=1
<http://www.ranesi.nl/arsipaktua/indonesia060905/penangkapan-gembong-gam071001>
- Husain, Ed. *The Islamist*. London: Penguin Books, 2007.
- Khalimi. *Ormas-ormas Islam*. Jakarta: GP Press, 2010.
- Madjid, Nurcholis. *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Meijer, Roel. “Introduction”, dalam *Global Salafism*. London: Hurst and Company, 2009.

Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam: Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Ariev. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Wagamakers, Joas. “The Transformation of a Radical Concept al-wala’ wa al-bara” dalam *Global Salafism*.