

SALAFISME DI INDONESIA: IDEOLOGI, POLITIK NEGARA, DAN FRAGMENTASI

Krismono

Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia
Email : krismono57@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini dimaksudkan untuk menganalisis tentang pergeseran penting ideologi Salafi dalam merespon situasi politik regional dan internasional, terutama terkait dengan kebijakan negara yang telah menghasilkan sejumlah beragam implikasi teologis dan pragmatisme doktrin Salafi. Mengambil fokus kajian Salafisme di Indonesia, artikel ini juga bertujuan untuk menempatkan secara benar tentang keberadaan faksi-faksi Salafi di Indonesia. Implementasi ideologi Salafi yang tidak monolitik di Arab Saudi telah menciptakan polemik dan konflik yang membawa pengaruh serta beresonansi secara cepat terhadap munculnya bentuk-bentuk baru Salafisme di Indonesia yang tidak saja mereka menggunakan pendekatan terhadap agama, tetapi juga ideologi negara. Menariknya, terfragmentasinya Salafisme di Indonesia menjadi beberapa faksi tersebut pada awalnya hanya bermula dari persoalan doktrinal hingga merembet menjadi persoalan personal dan bahkan finansial.

الملخص

تم إعداد هذه المقالة لتحليل الفكر السلفي حول التحولات الهامة ردا على الوضع السياسي الإقليمي والدولي التي تتعلق أساسيا بسياسات الدولة التي أنتجت آثار اللاهوتية والبراغماتية المتنوعة للمذهب السلفي. بأخذ التركيز على دراسة السلفية في إندونيسيا، تهدف هذه المقالة أيضا إلى وضعه الصحيح على وجود الفصائل السلفية في إندونيسيا. وقد كان تنفيذ السلفية غير المتجانسة في المملكة العربية السعودية جعل الصراعات المؤثرة ويتردد صداها بسرعة إلى ظهور الأشكال الجديدة من السلفية في إندونيسيا التي ليس فقط نهجها في الدين، ولكن أيضا أيديولوجية الدولة. ومن المثير

للاهتمام، مجزأة السلفية في إندونيسيا إلى عدة فصائل في البداية تنبع من المسائل
الفقهية ثم المشاكل الفردية وحتى المشاكل المالية.

Keywords : *Salafisme, fragmentasi, ideologi, negara*

A. Pendahuluan

Revolusi Iran yang berkejolak pada 1979 merupakan awal masyarakat Indonesia terhubung dengan isu-isu global dunia Islam. Hal itu dipicu oleh peristiwa sosial-politik di Timur-Tengah, berupa konflik agama dan skisme ilmiah yang berpengaruh besar terhadap perubahan lanskap politik berbasis ideologi Islam di Indonesia. Pada dekade selanjutnya, Arab Saudi berhasil menjadi aktor dominan dalam membendung ideologi Syi'ah Iran dan secara gencar mengkampanyekan Wahhabisme atau Salafisme ke seluruh dunia. Munculnya Salafisme di Indonesia sejak tahun 1980-an setidaknya telah menunjukkan bahwa ideologi yang diimpor dari Arab Saudi tersebut tidaklah monolitik. Dalam perkembangannya, Salafisme telah menciptakan karakter kontemporer dengan terfragmentasinya ideologi tersebut menjadi beberapa faksi. Menariknya, faksi-faksi tersebut melakukan serangkaian aktivisme yang beragam dalam menyikapi berbagai kebijakan negara, dari yang cenderung apolitis hingga revolusioner dan militan. Bahkan tidak jarang pula, mereka memilih menggunakan cara-cara kekerasan dalam melawan rezim yang berkuasa.

Runtuhnya pemerintah otoritarian Suharto pada Mei 1998 merupakan momentum paling penting dalam memberikan ruang domestik yang luas bagi perkembangan dakwah Salafi di Indonesia. Penyerangan gedung pencakar langit WTC pada 11 September 2001 telah menginspirasi sekelompok anak muda dengan atribut: celana di atas mata kaki (*non-ibbal*), berjenggot (*lihya'*), dan bergamis (*jabiyyah*) untuk melakukan aksi-aksi serupa di Indonesia, seperti aksi bom Bali pertama (2001), peledakan di Hotel JW Marriot dan Ritz Carlton (2003), kedutaan besar Australia (2004), serta aksi bom Bali kedua (2005)¹. Nama

¹ John Thayer Sidel, *Riots, Program, Jihad: Religious Violence in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006), hal. 4.

Salafisme pun semakin mencuat atas berbagai tuduhan yang selalu dialamatkan kepadanya. Kemiripan ideologi dan simbol identitas yang dikenakan oleh para oknum pelakunya menjadi sebab akan hal tersebut.

Di sisi lain, Salafisme justru menunjukkan aktivisme sebaliknya. Ia cenderung menjadi penghalang utama atas serangkaian aktivitas yang mengatasnamakan jihad atau terorisme daripada sekedar fasilitator. Hal ini dapat dilihat dari mayoritas para pengikut Salafi di Indonesia yang hanya menyibukkan diri dalam hal-hal yang berkaitan dengan aktivitas keagamaan. Mereka berusaha untuk tidak terlibat dalam aktivitas-aktivitas politik-praktis apapun dan memikirkan masalah-masalah kekinian (*fiqh al-wāqī'*). Ideologi Salafi justru mengajarkan kepada para pengikutnya tentang bagaimana mentaati para penguasa atau pemerintah. Bahkan, mereka dituntut untuk menghindari sama sekali segala bentuk loyalitas baik yang berhubungan dengan partai politik maupun organisasi.²Oleh karenanya, para pengikut kelompok ini sangat jarang bahkan hampir tidak pernah ditemukan sama sekali melakukan aksi-aksi penolakan terhadap berbagai kebijakan pemerintah.

Munculnya varian-varian Salafisme di atas setidaknya membawa konsekuensi pada perumusan istilah Salafisme itu sendiri yang dalam perkembangannya selalu menuai perdebatan (*contentious label*). Oleh karena itu, artikel ini dimaksudkan untuk menganalisis tentang pergeseran penting ideologi Salafi dalam merespon situasi politik regional dan internasional, terutama terkait dengan kebijakan negara yang telah menghasilkan sejumlah beragam implikasi teologis dan pragmatisme doktrin Salafi. Dengan melacak sejarah munculnya varian-varian Salafi di Timur Tengah, khususnya di Arab Saudi, kawasan lahirnya Salafisme, artikel ini juga bertujuan untuk menempatkan secara benar tentang keberadaan faksi-faksi Salafi di Indonesia. Implementasi ideologi Salafi yang tidak monolitik di Arab Saudi telah menciptakan polemik dan konflik yang membawa pengaruh serta beresonansi secara cepat terhadap munculnya bentuk-bentuk baru Salafisme di Indonesia yang tidak saja mereka menggunakan pendekatan terhadap agama, tetapi juga ideologi negara.

² International Crisis Group, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix," dalam *ICG Asia Report*, No. 83 (2004), hal. 1. Bandingkan dengan Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2015), hal. 129.

B. Pembahasan

1. Ideologi Salafi

Terma Salafi merupakan derivatif dari akar kata *sa-la-fa* yang berarti mendahului. Sementara *salaf* sendiri berarti para pendahulu. Adapun secara terminologi, *salaf* diartikan sebagai tiga generasi pertama umat Islam yang terdiri dari para sahabat, *tabi'in*, dan *tabi'ut tabi'in* yang sering diasosiasikan dengan *al-Salaf al-Ṣālih* (para pendahulu yang shalih). Para *al-Salaf al-Ṣālih* ini dijadikan rujukan dalam beragama karena dianggap mempunyai pemahaman terbaik terhadap doktrin-doktrin Islam.³ Oleh karena itu, Salafisme tampak mempunyai kecenderungan yang berbeda dengan kelompok Islam lainnya dalam memahami dan mengajak umatnya kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah, yakni dengan mendasarkan keduanya pada pemahaman *al-Salaf al-Ṣālih* (*al-Qurān wa al-Sunnah 'alā fahm al-Salaf al-Ummah*). Menurut kelompok ini, ajaran dan praktik Islam akan mustahil terealisasikan dengan benar tanpa elemen yang terakhir.⁴

Gerakan Salafi atau Salafisme didirikan dan dipopulerkan pertama kali oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792) dengan tujuan untuk menghidupkan kembali keyakinan, praktik, dan tradisi murni Islam generasi masa lalu (*salaf*) di bawah bantuan para penguasa Saudi.⁵ Gerakan Ibn 'Abd al-Wahhab terinspirasi oleh pemikiran Ibn Taimiyah (1263-1328) dan muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyyah (1292-1350), ulama terkemuka mazhab neo-Hanbali yang beraliran *ahl al-hadis*, sehingga paham keagamaan ini pun merepresentasikan

³ Yazid bin Abdul Qadir Jawaz, *Mulia dengan Manhaj Salaf* (Bogor: Pustaka at-Takwa, 2008), hal. 14. *Ibid*, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah* (Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2006), hal. 34.

⁴ Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 133.

⁵ Pada fase-fase awal dakwahnya, Ibn 'Abd al-Wahhāb mendapat dukungan secara penuh dari Muhammad ibn Sa'ud (1710-1765), seorang pangeran lokal dari Nejad dan penguasa Dir'iyya. Melalui perjanjian keduanya, Ibn Sa'ud berperan sebagai pemimpin politik dan militer, sementara Ibn 'Abd al-Wahhāb berkontribusi dalam menyediakan sistem kepercayaan menyeluruh yang mampu menyatukan suku-suku dan menaklukan sebagian besar semenanjung Arab. Mereka selanjutnya menjadi kekuatan dominan di Arabia hingga akhirnya berhasil mendirikan monarkhi Saudi Arabia pada 1744. Lihat, Daniel Lev, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), hal. 43-44. Bandingkan dengan Joas Wagemakers, "Salafism", dalam <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>, diakses 10 Oktober 2016.

sekte Islam paling puritan di Jazirah Arab melalui pembacaannya yang sangat literal terhadap teks-teks Islam. Dalam perkembangannya, Salafisme ini sering dikaitkan dengan Wahhabisme, suatu wacana yang dihasilkan dan ditegakkan oleh institusi resmi keagamaan Saudi. Namun, kesan peyoratif yang melekat pada Wahhabisme menyebabkan para pengikut kelompok ini lebih suka menyebut diri mereka sebagai *muwahhidūn* (unitarian) atau *salafīyyūn* (pengikut salafi).⁶

Karakter khas Salafisme terletak pada upayanya membedakan diri dengan gerakan-gerakan Islam reformis dan modernis lainnya yang muncul pada abad ke-19 dan 20 yang dipelopori oleh Jama al-Dīn al-Afghanī (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Muhammad Rasyīd Ridhā (1865-1935) yang diklaim pula sebagai gerakan Salafi. Perbedaan itu semakin jelas dari kecenderungan gerakan-gerakan tersebut yang lebih menggunakan penalaran (rasio) dalam interpretasinya terhadap sumber-sumber Islam.⁷ Di samping itu, kemunculan mereka juga disinyalir lebih merupakan reaksi terhadap kolonialisme Barat⁸ dalam kaitannya dengan menghidupkan advokasi integrasi dan pengadopsian terhadap gagasan-gagasan modern yang diyakini bisa memberikan basis bagi modernisme di dalam Islam.⁹

Meskipun rasionalitas sangat dibatasi dalam pendekatannya terhadap teks-teks keagamaan, Salafisme sangat menganjurkan kepada para pengikutnya untuk melakukan ijtihad (penalaran independen) seluas-luasnya dan menolak secara tegas sikap taklid buta (sikap ketaatan secara eksklusif dan anti-kritik kepada salah satu mazhab sunni). Meski demikian, Haykel menegaskan bahwa dalam praktiknya, para pengikut Salafi ini lebih memilih mengikuti prinsip-prinsip mazhab Hanbali terkait dengan yurisprudensi Islam, khususnya mereka yang tinggal di Arab Saudi.¹⁰ Inilah yang memicu diferensiasi yang signifikan

⁶ Noorhaidi Hasan, "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development," dalam *Comparative Studies of South Asia, Africa, and Middle East*, vol. 27, No. 1 (2007), hal. 8.

⁷ Tore Hamming, "Politicization of the Salafi Movement: The Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt", dalam *International Affairs Review*, vol. XXII, Num. 1 (2013), hal. 4.

⁸ Natana J. Delong Bas, *Wahhabi Islam, from Revival and Reform to Global Jihad* (London: IB Tauris, 2004), hal. 7.

⁹ Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi, dan Teori* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hal. 33.

¹⁰ Bernard Haykel, "On the Nature of Salafi Thought and Action," dalam Roel Meijer

antara Wahhabisme dan Salafisme. Menyebarnya gagasan anti-mazhab (*la mazhābiyyah*) yang dipropagandakan oleh gerakan *Jamā'ah al-Salafiyah al-Muhtasiba* (JSM) pada pertengahan 1960-an, untuk selanjutnya disebut *al-Jamā'ah al-Salafiyah* yang dipelopori oleh Muhammad Nāshir al-Dīn al-Albāni (1909-1999) telah menuai banyak kontroversi terhadap paham konservatif keagamaan yang telah berkembang lama di negara petro-dollar tersebut. Al-Albāni sendiri merupakan seorang ulama ahli hadis dari Yordania yang didatangkan secara khusus ke Saudi untuk mengajar hadis di Universitas Islam Madinah. Semenjak kedatangannya di Saudi, ia tidak pernah sepakat dengan tradisi Wahhabi yang sangat eksklusif bergantung pada mazhab Hanbalian *sich* dalam pengambilan referensi hukum. Ia berupaya memperkenalkan metodologinya dengan mengedepankan hadis-hadis shahih sebagai pilar sentral di dalam memecahkan persoalan hukum dengan mengesampingkan mazhab-mazhab fikih yang ada. Gagasannya bersama *al-Jamā'ah al-Salafiyah* inilah yang di kemudian hari menjadi landasan inspirasi dan embrio gerakan dakwah Salafi yang menyebar ke seluruh dunia hingga saat ini.

Fokus utama ajaran Salafi secara tradisonal berpusat pada konsep tauhid (akidah) yang berorientasi pada pereformasian iman dan moral. Melalui pemurnian praktik-praktik Islam dari segala bentuk peribadatan yang dianggap syirik, para ulama Salafi membagai tauhid menjadi tiga cabang, yakni: *tauḥīd 'ulūhiyyah* (kesatuan ibadah), *tauḥīd rubūbiyyah* (kesatuan ketuhanan), dan *tauḥīd al-asmā' wa al-ṣifāt* (kesatuan nama dan sifat Allah). Bertumpu pada konsep keyakinan yang ketat tersebut, Salafisme menolak secara keras terhadap logika (penalaran), kehendak dan akal manusia dari segala bentuk inovasi agama (*bid'ah*). Para pengikut Salafi berkeyakinan bahwa dengan sikap tersebut, bias-bias subyektivitas manusia akan mudah dihilangkan sehingga memungkinkan mereka untuk mengidentifikasi kebenaran tunggal atas perintah-perintah Allah dan meyakini bahwa Islam hanya mengenal satu penafsiran agama yang sah dan tidak mengenal pluralisme Islam.¹¹

Dalam perkembangannya, ideologi Salafisme ini memberikan prinsip-prinsip dan sebuah metode untuk menerapkan konsep keyakinan agama

(Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: Hurst, 2009), hal. 42.

¹¹ Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement," dalam *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, Issue 3 (2006), hal. 207.

terhadap isu-isu dan masalah-masalah kontemporer. Konsep *al-walā' wa al-barā* (loyalitas dan disloyalitas) menjadi landasan utama bagi Salafisme untuk membangun solidaritas yang kuat dengan orang-orang seiman dan sekaligus menarik garis damarkasi yang tegas atas berbagai unsur bid'ah dan infedilitas.¹² Konsep ini selanjutnya berkonsekuensi pada terbentuknya ikatan-ikatan komunalitas (*jama'ah*) ke dalam komunitas kecil yang berdiri terpisah dari masyarakat terbuka yang umumnya dianggap sebagai dunia jahiliyah yang penuh dengan kemaksiatan, kesyirikan, dan bid'ah. Almond, Appleby, dan Sivan mendefinisikan kondisi semacam ini dengan enklaf (*enclave*) yang menjadi karakter khas Salafisme selanjutnya.¹³

2. Fragmentasi Salafi

Respon terhadap situasi politik regional dan internasional telah memberikan sejumlah implikasi teologis Salafisme ke arah pragmatisme doktrin, yakni berupa pergeseran sebagian pengikut Salafi untuk terlibat dalam semangat Islamisme dan jihadisme. Arab Saudi sebagai salah satu monarkhi teluk kaya minyak yang secara gencar dan intensif mengkampanyekan Salafisme ke seluruh dunia melalui kebijakannya yang kontroversial dan didukung oleh para ulama-ulamanya, turut andil dalam memicu pergeseran ini. Peran yang dimainkan Saudi sejak 1970-an dalam mempromosikan ideologi Salafi dan upayanya mengkooptasi kelompok-kelompok Islamis yang sebagian besarnya adalah aktivis-aktivis al-Ikhwān al-Muslimūn (IM) telah memunculkan bentuk-bentuk baru dari Salafisme, yang tidak saja mereka menggunakan pendekatan terhadap agama, tetapi juga negara.¹⁴ Oleh karenanya secara garis besar, Salafisme yang muncul sebagai gerakan Islam kontemporer dalam perkembangannya dapat dibagi menjadi tiga varian utama, yakni Salafi Reformis, Salafi Rejeksionis, dan Salafi Jihadis, terutama terkait dengan reaksinya terhadap kebijakan negara khususnya Arab Saudi.

¹² Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer*, hal. 80.

¹³ *Ibid.*, hal. 115.

¹⁴ Anthony Bubalo dan Gerg Fealy, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism, and Indonesia* (Sidney: Lowy Institute for International Policy, 2005), hal. 39. Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 134.

a. Salafi Reformis

Kebijakan pemerintah Arab Saudi dalam menjalin hubungan simbiotis dengan para aktivis IM untuk memproyeksikan mereka ke dalam deretan kalangan profesional atau ahli dalam pengusahaan pemerintahan modern dan rasional di Arab Saudi telah menciptakan sebuah model baru dari Salafisme. Secara ideologi, model baru dari faksi Salafi ini terletak pada perpaduannya yang seimbang antara pandangan tradisional Wahhabi dalam isu-isu teologi sosial dan *al-Ikhwān al-Muslimūn* dalam isu-isu politik dan kekinian.¹⁵ Bahkan dalam beberapa kasus, pengikut kelompok ini membedakan diri dari ajaran Wahhabi pada kecenderungan untuk memfokuskan orientasi dakwahnya dalam membahas isu-isu kontemporer daripada memikirkan tentang perdebatan teologis-abstrak.¹⁶

Salafi reformis ini direpresentasikan oleh *al-Ṣahwah al-Islāmiyyah* (Kebangkitan Islam), sebuah gerakan dakwah Salafi yang tumbuh subur di kalangan mahasiswa Saudi yang hampir seluruh ideologinya dipengaruhi oleh pemikiran IM.¹⁷ Muhammad Qutb, saudara Sayyid Qutb, salah seorang tokoh IM terkenal, berhasil memopulerkan pemikiran-pemikiran saudaranya ke dalam jaringan-jaringan kampus di seluruh Saudi melalui peran determinannya sebagai penasihat Ṣahwah dan dosen akidah di Universitas Ummul Qura'. Sejak kedatangannya di Saudi, Muhammad Qutb mampu menghubungkan pilar sentral pemikiran Salafi berupa tauhid dengan pemikiran sentral IM berupa *hākimiyyah* (tidak ada hukum kecuali hukum Tuhan) yang kemudian menghubungkan eksklusivisme Salafi dengan oposisi IM terhadap rezim-rezim sekuler. Dari hasil penggabungan tersebut, terbentuklah ideologi yang menolak rezim-rezim Muslim kecuali Saudi yang dianggap satu-satunya negara yang masih merepresentasikan negara Islam murni di Timur Tengah.¹⁸ Meskipun

¹⁵ Laurent Bonnefoy, "Saudi Arabia and the Expansion of Salafism", dalam *NOREF Policy Brief* (September 2013), hal. 1-2

¹⁶ International Crisis Group (ICG), "Saudi Arabia Backgrounder: Who Are the Islamists?", dalam *ICG Middle East Report*, No. 3 (2014), hal. 2.

¹⁷ Terje Ostebø, *Localising Salafism: Religious Change among Oromo Muslims in Bale Ethiopia* (Leiden: Brill, 2011), hal. 28.

¹⁸ Stephane Lacroix, "Fundamentalist Islam at a Crossroads: 9/11 Iraq and Saudi Debate," dalam *CSIS Middle East Programme* (2008), hal. 1, Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 138.

demikian, kelompok ini terlihat aktif dalam mengkritik dan mereformasi kebijakan negara tetapi tanpa pernah lugas mempersoalkan legitimasi negara.¹⁹

Safar al-Hawāli, Salmān al-Audah dan Aiman Zuwāhirī adalah sedikit dari murid-murid Muhammad Qutb yang telah memberikan kontribusi penting dalam penyebaran gagasan-gagasan Islamisme di Saudi. Peran mereka semakin terlihat jelas di ruang publik Saudi ketika mereka berani mengkritik dan menegur raja dan pemerintah dalam upaya mengizinkan pasukan non-Muslim Amerika Serikat untuk membuka pangkalan militer di wilayah teritorial mereka. Kritik mereka semakin menggema setelah para ulama yang tergabung dalam *Hai'ah Kibār al-Ulamā* (majelis ulama-ulama senior Saudi) yang diketuai oleh Syaikh bin Baz melegitimasi kebijakan pemerintah tersebut melalui fatwa-fatwanya. Para aktivis Islamispun tidak tinggal diam dan memertanyakan loyalitas para ulama tersebut serta menganggapnya sudah terkooptasi oleh kepentingan pemerintah dibandingkan Islam. Mereka menyindir para ulama tersebut sebagai *ulamā al-sultān* (ulama pemerintah). Bahkan, Muhammad Surur al-Nayef Zainal Abidin, seorang anggota IM Syria yang pernah tinggal lama di Saudi tampil sebagai tokoh Islamis berpengaruh di Saudi dengan mempromosikan ajaran Wahhabi melalui versi yang dipolitisirnya. Ia mencoba mengawinkan ideologi Sayyid Qutb dengan keyakinan Wahhabisme. Hasilnya, ia menjadi tokoh yang paling lantang dalam mengutuk ulama-ulama Saudi yang duduk di jajaran Lembaga *Hai'ah Kibār al-Ulamā* dan menuduh mereka sebagai budak Amerika Serikat. Para pengikut pemikiran Surur ini selanjutnya disebut sebagai kelompok Surūriyah.²⁰

Dengan demikian, keberadaan Surur dan tokoh-tokoh Islamis lainnya mengindikasikan bahwa Sahwah bukanlah organisasi yang kohesif. Munculnya dua sayap dalam tubuh Sahwah tentang gagasan-gagasan Islamisnya yang menyebar ke seluruh kawasan Arabia semakin menegaskan bahwa gagasan-

¹⁹ Thomas Hegghammer dan Stephane Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utayby Revisited," dalam *Journal of Middle East Study*, 39 (2007), hal. 105.

²⁰ Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi* (New York: Cambridge University Press, 2012), hal. 34. Noorhadi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications Cornell University, 2006), hal. 59. Robert G. Rabil, *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism* (Georgetown: Georgetown University Press, 2014), hal. 55. Krismono, *Ekonomi Politik Salafisme*, hal. 139.

gagasan mereka tidaklah monolitik. Sebagian besar para pengikut dari gagasan Islamis yang berorientasi revolusioner (didominasi oleh pemikiran Sayyid Qutb) menjadi pendukung utama dan tergabung dalam banyak organisasi jihad internasional, seperti al-Qaeda, Jama'ah Islamiyyah (JI) ataupun ISIS. Adapun para pengikut dari gagasan-gagasan Islamis yang berorientasi non-revolusioner (didominasi oleh ajaran Hasan al-Banna, termasuk juga diantaranya Hasan al-Hudaibi dan 'Umar al-Talmasani) hanya berorientasi pada dakwah dan terbatas hanya melakukan aktivisme kritik-mengkritik terhadap kebijakan negara. Menariknya, akhir-akhir ini di beberapa negara di kawasan Timur-Tengah seperti di Kuwait, Yaman, dan Mesir, para aktivis ini turut terlibat dalam pendirian partai-partai politik berbasis Salafi. Bahkan, mereka tidak segan-segan berpartisipasi aktif dalam kerangka demokrasi, seperti menghadiri demonstrasi di jalan-jalan, berparlemen, debat politik, menyampaikan petisi, dan lain-lain.²¹

b. Salafi Rejeksionis

Berbeda dengan Salafi reformis yang lebih berkarakter pragmatis dan dinamis, kelompok Salafi jenis ini hanya memfokuskan pada upaya "pemurnian" dari tradisi-tradisi Islam yang menyimpang (*tasfiyyah*) dan menonjolkan pendidikan melalui dakwah Islamiyah (*tarbiyyah*). Para pengikut kelompok ini umumnya menolak atau menghindari sama sekali segala bentuk aktivisme politik karena mereka meyakini bahwa keterlibatan mereka dalam aktivisme seperti itu hanya akan menimbulkan fitnah yang lebih besar, seperti instabilitas, kekacauan (*chaos*), dan perang sipil (*civil war*).²² Dalam beberapa literatur, kelompok ini sering disebut dengan "Salafi Pasif" (*Quietist Salafi*)²³ atau "Salafi Puritan" (*Purist Salafi*)²⁴ yang menyeru dan mendukung ketaatan

²¹ Krismono, "Salafi dan Partai Politik: Munculnya Partai-Partai Politik Berbasis Salafi di Mesir," dalam *Thaqafiyat*, vol. 14, no. 1 (2013), hal. 51-68.

²² Lihat selengkapnya, Joas Wagemakers, "Salafism", dalam <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>, diakses 10 Oktober 2016.

²³ Laurent Bonnefoy, "Saudi Arabia and the Expansion of Salafism", hal. 2.

²⁴ Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement," hal. 207-39.

secara penuh tanpa syarat apapun kepada para penguasa (pemerintah) yang sah dan secara tegas mengkritik kelompok IM dan Jihad.²⁵

Keberadaan kelompok ini secara historis sangat terkait dengan dinamika politik internal Arab Saudi. Meskipun sejak awal kelompok ini mempunyai doktrin Islam yang radikal, sikap apolitisnya mampu terjalin dan terbina cukup baik dan kuat dengan pemerintah. Kedekatan semacam ini sebenarnya sudah terbangun melalui hubungan simbiotis antara Ibn 'Abd al-Wahhāb (pendiri Salafi) dan Ibn Sa'ud (penguasa Saudi) hingga kepada keturunan-keturunannya. Kolaborasi keduanya tampak semakin jelas dari peran yang dimainkan Pemerintah Saudi dalam melindungi dan mendukung otoritas keagamaan melalui posisi, dana, dan dominasi yang cukup kuat terhadap pemahaman dan nilai-nilai keagamaan konservatif yang direpresentasikan oleh ulama-ulama seluruh Saudi. Begitu pula sebaliknya, para ulama *de facto* memainkan peran penting sebagai agen penguasa yang memberikan legitimasi keagamaan yang dibutuhkan pemerintah atau rezim melalui kebijakan-kebijakannya.²⁶

Gagasan-gagasan IM yang disebarkan oleh Sahwah yang masuk ke Saudi terutama melalui jaringan-jaringan sekolah dan kampus telah dianggap membahayakan pemerintah Saudi sendiri ketika sebagian dari kelompok mereka berubah menjadi kelompok garis keras. Terlebih setelah rezim menangkap dua ulama terkemuka mereka, al-Hawāli dan al-Auda pada 1994. Menyadari akan bahaya yang mengancam, pemerintah Saudi berusaha menekan kelompok Sahwah dengan memenjarakan dan memecat tokoh-tokoh mereka dari jabatan penting di dalam struktur pendidikan, media, dan pemerintahan, kemudian mengisinya dengan intelektual-intelektual sekuler dan tokoh-tokoh Salafi yang loyal dengan pemerintah. Di samping itu, pemerintah Saudi berupaya menghalangi berkembangnya pemahaman IM dengan memperkuat posisi dan jaringan ulama-ulama Salafi dalam struktur sosial masyarakat. Upaya ini bisa

²⁵ Quintan Wiktorowicz, "The Salafi Movement in Jordan," dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No. 2 (2000), hal. 219-40. Din Wahid, "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia", Disertasi Ph.D di Universitas Utrecht, tidak dipublikasikan, hal. 37-8.

²⁶ Joseph Nevo, "Religion and National Identity in Saudi Arabia," dalam *Middle Eastern Studies* 34, 3 (1998): 34-53. Shmuel Bachar, Rachel Machtinger, dan Yair Minzili, "Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan", dalam *Research Monographs on the Muslim World*, series No. 1, Paper No. 4 (Desember 2006), hal. 12. Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer*, hal. 31-2. Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 132.

dikatakan berhasil setelah pemerintah dan para ulamanya mampu mendapat dukungan dari masyarakat akar rumput melampaui kalangan terdidik yang menjadi domain Sahwah.²⁷

Untuk memperluas pengaruhnya di kalangan akademisi dan profesional, Universitas Islam Madinah yang didirikan pada 1961 di bawah kepemimpinan Mufti Besar Arab Saudi, Muhammad ibn Ibrāhīm Ālu-Syaikh, menjadi pusat desiminasi akan meluasnya ajaran-ajaran Salafi di seluruh Hijaz. Institusi tersebut menjadi sarana yang efektif bagi para ulama (dosen-dosen) untuk menyebarkan doktrin-doktrin Salafi di kalangan mahasiswa. Mereka didorong untuk lebih banyak menyibukkan dan memfokuskan diri dalam hal-hal yang berkaitan dengan penguasaan pengetahuan keagamaan dan dakwah daripada melibatkan diri secara aktif dalam memikirkan masalah-masalah politik dan kekinian (*fiqh al-waqi'*). Satu dekade selanjutnya, Universitas Islam Madinah mampu menghasilkan generasi ulama-ulama baru Salafi yang diakui loyalitasnya yang tinggi terhadap pemerintah, seperti diantaranya yang terkenal: Syaikh Abd al-Muhsin al-Abbād, Rabī' ibn Hādi al-Madhkhali, dan Muqbil ibn Hādi al-Wādī'i.

Selain itu, keberadaan Universitas Islam Madinah juga mempunyai peranan penting dalam membendung pemikiran-pemikiran IM dengan munculnya gerakan dakwah Salafi, *al-Jamā'ah al-Salafiyah al-Muhtasiba* (JSM) di kampus tersebut pada pertengahan 1960-an. JSM merupakan jama'ah yang tumbuh dari gerakan Ahl-al-Hadits yang terinspirasi oleh pemikiran Muhammad Nashr al-Dīn al-Albāni. Gerakan ini cenderung mengambil sikap apolitik dan menekankan upaya membersihkan tauhid umat dari dosa-dosa syirik dan bid'ah. Kemunculan Albāni dan JSM-nya yang memopulerkan pemikiran *la mazhābiyyah* dengan menjadikan hadis shahih sebagai pilar sentral dalam kehidupan umat, pada mulanya menimbulkan ketegangan dan konflik dengan institusi keagamaan Saudi, khususnya para ulama yang tergabung dalam *Āimat al-Da'wa al-Najdiyyah* (Imam-iman Dakwah dari Nejd) yang masih berpegang teguh pada mazhab Hanbali.²⁸ Namun, garis pemikiran Albāni yang

²⁷ Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 140.

²⁸ Al-Albāni awalnya dianggap menjadi "ancaman" bagi institusi keagamaan Saudi dengan pemikiran *la mazhābiyyah*-nya. Keunikan metode pemikiran Albāni tersebut selanjutnya dihadapkan pada persoalan-persoalan yang kaitannya dengan fatwa-fatwanya yang menimbulkan kontradiksi dengan Mazhab Hanbali yang telah tumbuh subur dalam

juga menyuarakan kritik dan penolakannya secara tegas terhadap aktivisme politik terutama dua gerakan pendatang baru di Saudi, yakni IM dan Jama'ah Tabligh, dimanfaatkan pemerintah untuk mendukung *status-quo* politik keagamaan negara dalam menghambat radikalisme dari kalangan kelompok Islamis dan membendung gerakan *ala* Sufisme.²⁹

c. Salafi Jihadis

Bangkitnya Pan-Islamisme ekstrim di Saudi pada 1980-an, memunculkan ide-ide baru di kalangan kelompok Islamis bahwa seluruh Muslim adalah satu jama'ah atau bangsa (umat) dan harus bersatu menghadapi tantangan dunia modern yang secara sistematis telah menindas keberadaan mereka. Solidaritas bersama menjadi kata kunci untuk membantu Muslim lainnya yang membutuhkan.³⁰ Hal ini terkait dengan masuknya paham baru di Saudi yang menggabungkan antara pentingnya aktivisme politik dan suatu keyakinan bahwa persoalan kontemporer membutuhkan perjuangan meskipun dengan cara kekerasan sebagai bentuk kewajiban bagi setiap individu Muslim yang mengatasnamakan jihad.³¹ Dengan kata lain, munculnya faksi ini lebih diartikulasikan sebagai bentuk penciptaan identitas baru dengan menanamkan keyakinan ke dalam benak setiap Muslim suatu gagasan bahwa satu-satunya identitas yang benar adalah solidaritas bersama dalam sebuah komunitas global

masyarakat dan institusi-institusi keagamaan Saudi. Posisi Albāni pun sebagai pengajar (dosen) di Universitas Islam Madinah semakin terancam. Terlebih setelah al-Albani menulis dan menerbitkan buku yang berjudul *Jilbab Mar'ah Muslimah* (Jilbab Wanita Muslimah) yang memberikan konklusi bahwa cadar tidak diwajibkan bagi wanita muslimah. Hal ini menuai kontroversi yang tidak bisa diterima oleh mazhab keagamaan Saudi yang mewajibkan wanita memakai cadar. Dampaknya, institusi Saudi memberhentikan Albāni dari pekerjaannya sebagai dosen di Universitas Islam Madinah pada 1963 dengan mencari pembenaran tentang kasus tersebut. Namun demikian, meski pandangan Albāni membawa konflik dengan pihak kerajaan Saudi justru hal tersebut membuat dirinya dan pemikirannya semakin populer di kalangan pengikut Salafi. Lihat selengkapnya, Stéphane Lacroix, "Between Revolution and Apoliticalism: Nāsir al-Dīn al-Albāni and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism," dalam Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's News Religious Movement* (London: Columbia University Press, 2009), hal. 58-80. *Ibid*, "Al-Albani's Revolutionary Approach to Hadith," dalam *ISIM Review*, 21 (2008), hal. 6-7.

²⁹ Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer*, hal. 50.

³⁰ Thomas Hegghammer, "Islamist Violence and Regime Stability in Saudi Arabia," dalam *International Affairs* 84, 4 (2008), hal. 702-3.

³¹ Peter Mandaville, *Islam and Politics* (London & New York: Routledge, 2014), hal. 50.

Muslim karena hal tersebut dianggap lebih memberikan rasa nyaman, aman, dan mampu melindungi kehormatan martabat manusia. Upaya inipun didukung dan disajikan melalui program aksi militer (jihad). Aksi Jihad ini diyakini akan membalikkan gelombang sejarah dengan menebus dan mengeluarkan kaum Muslim dari segala penderitaan yang berkepanjangan di bawah hegemoni ideologi dan kepentingan bangsa lain.³²

Ideologi jihadis yang tersebar di kalangan pengikut Salafi di Saudi tidak lepas dari peran penting Abdullah Azzam. Azzam merupakan salah seorang anggota IM Palestina-Yordania, yang menjadi tokoh sentral dalam lingkaran pejuang jihadis asing di Afghanistan. Ia mampu memainkan peran penting dalam nada legalistik dari polemiknya yang terkenal *Ilhāq bi al-Qāfila* (Bergabung bersama Kafilah) dan *Difa'ā 'an Ard al-Muslimīn* (Mempertahankan Bumi Kaum Muslimin). Melalui dua karya tulisnya tersebut, Azzam menandakan bahwa tanah-tanah umat Islam seperti satu tanah. Oleh karena itu, seluruh umat Islam mempunyai kewajiban secara individu (*fardhu 'ain*) untuk melakukan pembelaan dari setiap jengkal tanah tersebut, termasuk diantaranya tanah-tanah konflik yang ada di Afghanistan. Hal ini tentu saja menuai kontroversi yang tidak bisa diterima oleh sebagian besar ulama-ulama Saudi yang menfatwakan bahwa jihad di Afghanistan hukumnya adalah *fardhu kifayah*.³³

Pemikiran Azzam ini selanjutnya didukung dan dilanjutkan oleh Abū Muhammad al-Maqdisi, seorang ideolog kontroversial dari Yordania yang pernah menjadi mentor Abū Mus'ab al-Zarqāwi, salah seorang "buron" Amerika Serikat yang menjadi pemimpin al-Qaeda dan otak penyerangan WTC pada 11 November 2001. Dengan nama lengkap 'Āshim ibn Muhammad ibn Ṭahir al-Barqāwi, al-Maqdisi tampil sebagai ideolog baru yang mengawinkan antara ajaran Salafisme dan Qutbisme ekstrim. Tulisannya yang berjudul *Millah Ibrahim* (Agama Ibrahim) menjelaskan secara panjang lebar tentang pemahamannya yang mencampurkan elemen *hākimiyyah* Qutb dengan persoalan *al-walā' wa al-barā'*, yang merupakan salah satu karakter inti ajaran Salafi.³⁴ Ada dua konteks

³² Assaf Moghadam, "The salafi Jihad as a Religious Ideology", dalam *CTC Sentisel*, Vol. 1, Issue 3 (2008). Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 149.

³³ Anthony Bubalo dan Gerg Fealy, *Joining the Caravan?*, hal. 24.

³⁴ Dalam konteks ini, al-Maqdisi bisa dikategorikan sebagai kelompok *quietist-jihad* yang mengkonotasikan dua komitmennya untuk menyebarkan pesan-pesan Salafi melalui dakwah di satu sisi dan mendukung jihad kekerasan di sisi lain. Ia mengubah konsep-konsep atau

yang dipolitisir oleh al-Maqdisi terkait konsep *al-walā' wa al-barā'*. Pertama, pemerintah Islam yang loyal dengan pemerintah non-Muslim melalui kebijakan luar negeri dihukuminya sebagai pemerintah yang murtad (kafir).³⁵ Begitu pula al-Maqdisi juga menghukumi kafir terhadap persoalan domestik negara, seperti negara yang menggunakan sistem politik dan hukum buatan manusia. Kedua, konsep *al-walā' wa al-barā'* mensyaratkan seorang Muslim untuk menegasikan dan mengingkari rezim kafir. Gagasan ini digunakannya untuk menghukumi kafir kepada siapa saja yang secara aktif terlibat dan mendukung rezim-rezim tersebut, seperti agen-agen intelijen dan militer.³⁶

3. Dinamika Salafisme di Indonesia: Dakwah, Politik, dan Aksi "Jihad"

Arab Saudi sebagai sponsor utama operasi dakwah dan kemanusiaan, serta organisasi atau gerakan transnasional yang mengkampanyekan Wahhabisme atau Salafisme ke seluruh dunia telah menyumbangkan kekuatan yang cukup berpengaruh dan efektif dalam menghubungkan dengan banyak negara-negara.³⁷ Kombinasi faktor-faktor domestik yang berpotongan dengan perubahan-perubahan sosial-politik dan ideologi kawasan telah berkontribusi besar terhadap muncul dan berkembangnya Salafisme di berbagai negara. Namun, ideologi dan teologi Salafi yang dibangun Arab Saudi dalam beberapa kasus telah mewariskan sejumlah keganjilan, ambiguitas, dan ketegangan dalam konteks domestik yang ditandai dengan munculnya varian-varian Salafi

sumber-sumber Salafi untuk tujuan politik dalam upaya melakukan rekonfigurasi gagasan pentingnyadengan cara mendorong audiens dan melindungi komunitas mereka dengan melancarkan jihad kepada pemerintah yang dianggapnya sebagai *taghut* (tiran). Disini jelas bahwa al-Maqdisi memberikan corak lain dari varian Salafisme yang mengedepankan dakwah Salafi untuk aksi dengan keengganannya terlibat langsung dalam aksi-aksi politik dan revolusioner. Baca selengkapnya, Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

³⁵ Gagasannya ini kemudian dituangkannya di dalam bukunya yang berjudul *al-Kawāsif al-Jaliyyah fī Kufr al-Daulah al-Su'ūdiyyah* (Membongkar Kekafiran Negara Saudi). Buku tersebut berisi tentang kritik keras terhadap pemerintah Arab Saudi yang sangat loyal dengan Amerika Serikat.

³⁶ Daniel Lev, *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, hal. 134. Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 151-2.

³⁷ Quintan Wiktorowicz, "The Global Threat: Transnational Salafis and Jihad," dalam *Middle East Policy* 8, 4 (2001), hal. 248.

yang sebagian besar dipengaruhi oleh kondisi dan dinamika konflik Salafi di Timur Tengah.³⁸

Perkembangan Salafisme di Indonesia semakin menarik untuk dikaji dikarenakan Indonesia merupakan negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia. Di samping itu, Islam Indonesia dengan posisinya sebagai perifer Islam (Islam pinggiran) yang banyak bersentuhan dengan tradisi dan budaya asli Indonesia harus menerima kenyataan bahwa Salafisme yang merupakan gerakan Islam transnasional ini telah mendapat penerimaan masyarakat Indonesia yang cukup signifikan terutama pada akhir satu dekade ini. Menariknya lagi, proliferasi Salafisme tersebut tidak hanya tumbuh subur di kalangan komunitas kota dan kampus yang dikenal akan rasionalitasnya, bahkan akhir-akhir ini Salafisme mulai masuk dan berkembang di dalam komunitas pedesaan yang kental dengan budaya lokal dengan nuansa mistiknya (irasional).

Muncul dan berkembangnya Salafisme di Indonesia pada 1980-an hingga sekarang ini adalah bagian dari ambisi Arab Saudi sendiri untuk menguatkan kekuasaan dan mengokohkan kedudukannya sebagai pusat dunia Islam dengan memanfaatkan posisi penting dan strategis melalui status permanennya sebagai *al-Khādim al-Haramain* (Pengawal Dua Kota Suci) yakni, Masjid al-Haram (Mekkah) dan Masjid al-Nabawi (Madinah).³⁹ Hal itu pula didukung oleh keberhasilan Arab Saudi dalam memberikan model atau *prototype* dari sebuah masyarakat shalih yang dicita-citakan (*an imagined pious society*) dan solusi pragmatis di dalam menangani isu-isu kontemporer yang berkaitan dengan keadilan dan terorisme. Kuatnya hubungan antara institusi keagamaan Saudi dan aktor-aktor keagamaan di Indonesia yang dijaga melalui individu, profesional, dan bahkan hubungan virtual telah meningkatkan resonansi klaim-klaim Salafi yang merepresentasikan Islam sejalan dengan praktik-praktik tempat paling suci bagi umat Islam dan secara logistik meningkatkan akses untuk pendanaan, baik melalui donatur pribadi dari luar negeri ataupun yayasan-yayasan yang berafiliasi dengan kepentingan Saudi.⁴⁰

³⁸ Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 153.

³⁹ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad*, hal. 36.

⁴⁰ Chris Chaplin, "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesia Salafi Discourse," dalam *Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 7 (2), hal. 217-236.

Relasi intim dari jejaring Salafi yang dibangun Saudi di Indonesia melalui figur-figur kunci dan para ustadz berkonsekuensi pada terfragmentasinya ideologi Salafi menjadi beberapa faksi di Saudi yang secara otomatis pula berpengaruh langsung terhadap dinamika dan konflik Salafi di Indonesia. Saudi dijadikan kawasan yang menghasilkan banyak ulama Salafi terkemuka dan menjadi referensi otoritatif serta terpercaya dalam pengambilan putusan hukum (fatwa-fatwa) dari *mainstream* Muslim sunni di seluruh dunia, khususnya di Indonesia. Oleh karena itu, jaringan Salafi Saudi di Indonesia menunjukkan karakter yang berbeda-beda dan sangat bergantung pada ulama-ulama yang dijadikan rujukan oleh para ustadz Salafi Indonesia mengenai fatwa-fatwa mereka. Hal ini tentunya akan memengaruhi pula terhadap arah pergerakan dakwah dari masing-masing faksi.

Pada awal-awal pertumbuhannya, gerakan dakwah Salafi di Indonesia hanya menampilkan satu gerakan dakwah yang memfokuskan pada upaya pereformasian moral dan pemurnian ajaran Islam dari tradisi, budaya, dan sejarah yang menyimpang. Namun, pada tahap-tahap selanjutnya konflik internal yang tak terelakkan lagi di antara figur-figur utama Salafi menyebabkan gerakan dakwah ini menjadi rawan konflik.⁴¹ Perselisihan doktrinal, personal hingga finansial di antara tokoh-tokoh Salafi yang diawali sejak 1990-an bermuara pada perpecahan dengan frekuensi tinggi yang menyebabkan terbentuknya faksi-faksi baru Salafi yang dipimpin oleh figur-figur utama.⁴²

Gerakan dakwah Salafi di Indonesia yang muncul pada awal tahun 1980-an pertama kali dikelola oleh para santri dan alumni generasi awal LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) dan sedikit alumni universitas-universitas ternama di Saudi, seperti Universitas Islam Madinah dan Universitas Muhammad Ibnu Sa'ud. Tokoh-tokoh sentral generasi awal Salafi, seperti: Ja'far Umar Thalib, Yazid Abd al-Qadir Jawaz, Yusuf Usman Baisa, Muhammad Umar as-Sewed, Aunurrafiq Gufron, dan Abu Nida pada mulanya merupakan kolega dalam memberantas segala bentuk kesyirikan dan kebid'ahan yang melanda sebagian besar umat Islam Indonesia. Namun seiring perjalanan waktu, perselisihan doktrinal di antara mereka menjadi permasalahan yang serius hingga terfragmentasinya mereka menjadi beberapa faksi Salafi yang

⁴¹ Krismono, *Ekonomi-Politik Salafisme*, hal. 184.

⁴² Anthony Bubalo dan Gerg Fealy, *Joining the Caravan?*, hal. 76.

masing-masing pengikut faksi tersebut saling mengklaim dirinya sebagai kelompok yang paling selamat dan berjalan di atas *manhaj* Salaf.

Perselisihan doktrinal di kalangan tokoh-tokoh Salafi tersebut diawali dari tuduhan Thalib terhadap Baisya yang telah dianggap membawa pemikiran Surur. Di dalam sebuah forum i'tikaf di Masjid Pesantren al-Irsyad, Tenganan, pada 1993, Baisya melontarkan sebuah prinsip yang menjadi gagasan kelompok Sururiyah, yakni *al-muwazanah baina al-sayyiat*, di mana seseorang juga harus mempertimbangkan kebaikan-kebaikan para pelaku bid'ah selain kejelekan-kejelekannya. Berpijak pada prinsip *al-muwazanah*, Baisya mengemukakan gagasan barunya tersebut demi memperoleh pendukung dari kalangan masyarakat luas dan gerakan-gerakan Islam lainnya dengan idenya untuk "mengambil kebaikan al-Ikhwan al-Muslimun dalam masalah manajemen dakwah Islam, mengambil kebaikan Jama'ah Tabligh dalam masalah hikmah dalam berdakwah, dan mengambil kebaikan Salaf dalam masalah akidah".⁴³ Tentu saja hal ini semakin memicu kemarahan Thalib yang menyebabkan dirinya keluar dari kepengurusan Pesantren al-Irsyad.

Setelah keluar dari Pesantren al-Irsyad pada 1990, Thalib bergabung dengan Abu Nida untuk berdakwah bersama-sama di Yogyakarta. Dengan posisinya yang tidak terikat oleh al-Irsyad, Thalib semakin intensif menjalin hubungan dengan ulama-ulama Salafi di Saudi dan Yaman. Pada tahun yang sama, ia berkesempatan berkunjung ke Dār al-Hadīts, Dammaj, Yaman dan bertemu langsung dengan Syaikh Muqbil al-Wādi'i, seorang ulama Salafi kharismatik di Yaman. Pertemuan yang singkat atau hanya sekitar tiga bulan tersebut telah membentuk karakter Thalib sebagai pengikut Salafi yang murni. Ia menjadi semakin menyadari tentang hakikat dakwah Salafi yang sebenarnya dan mengetahui sepak terjang musuh-musuh dakwah Salafi, terutama dari kelompok Sururiyah.⁴⁴

Sepulangnya dari Yaman, Thalib bersama rekan-rekannya, seperti Abu Nida, Jawwaz, dan Ahmad Faiz Asifuddin mendirikan Yayasan al-Sunnah. Mereka selanjutnya mendirikan Masjid Usman bin Affan di Degolan, 15 kilometer sebelah utara kota Yogyakarta. Di bawah yayasan itu pula diterbitkanlah

⁴³ Abu Mujahid, *Sejarah Salafi di Indonesia* (Bandung, Toobagus Publishing, 2012), hal. 176

⁴⁴ Abu Mujahid, *Sejarah Salafi di Indonesia*, hal. 160.

majalah *as-Sunnah* yang menjadi corong media dakwah yang efektif bagi perkembangan dakwah Salafi di Indonesia. Degolan pun seolah menjadi semacam pusat markas dakwah mereka. Secara rutin, Thalib mengisi kajian di Masjid Usman bin Affan. Banyaknya para penuntut ilmu yang berdatangan dari berbagai daerah di seluruh Indonesia di masjid tersebut menginspirasi Thalib dan rekan-rekannya untuk mendirikan pesantren di kompleks perkampungan tersebut, yang selanjutnya diberi nama Pesantren Ihya'us Sunnah. Dengan mencanangkan Program *Tadribut Du'at*, pesantren tersebut mampu meluluskan dan mencetak banyak kader dan dai-dai Salafi yang siap berdakwah di seluruh kota di Indonesia.

Popularitas Thalib pun semakin melejit dan mengungguli rekan-rekannya termasuk Abu Nida sendiri melalui sikap *tamayyuz* (membedakan secara tegas antara dakwah Salafi dengan kelompok-kelompok sesat) dari setiap majelis-majelis yang diadakannya. Thalib menjadi figur sentral yang selalu memeringatkan kepada kalangan Salafi Indonesia akan bahaya fitnah Sururiyah yang telah memecah belah barisan mereka. Kritik pedas Thalib ini sebenarnya ditujukan kepada pesaingnya, Abu Nida, yang mengelola sendiri majalah *as-Sunnah*, di mana dengan nama yang sama, majalah tersebut juga diterbitkan Bin Surur di Inggris. Selain itu, Thalib juga menyoroti sikap Abu Nida yang menjalin kerjasama secara intens dengan *Jam'iyat Ihya' al-Turath* Kuwait yang didirikan oleh 'Abd al-Rahmān 'Abd al-Khāliq, kritikus utama Bin Baz, sebagai pendonor utama yayasan yang didirikannya.⁴⁵ Tak pelak, isu Sururiyah yang dihembuskan Thalib kepada Abu Nida telah memicu konflik dan merenggangkan hubungan keduanya. Abu Nida lantas memisahkan diri secara total dari Thalib dan segala aktivitas yang berkaitan dengan Degolan.⁴⁶

⁴⁵ Bin Surur merupakan pendiri Yayasan al-Muntada yang berbasis di Birmingham Inggris. Sementara, Abd al-Rahmān Abd al-Khāliq merupakan pendiri Yayasan Ihya' al-Turath yang berbasis di Kuwait. Keduanya adalah rekanan dalam mengkritik kebijakan Saudi yang didukung oleh para ulamanya dalam mengizinkan pasukan non-Muslim Amerika Serikat membuka pangkalan militer di wilayah teritorial Saudi. Melalui yayasan filantropi yang didirikan, keduanya bertemu dalam satu gagasan yang melahirkan Poros Birmingham-Kuwait yang selanjutnya disebut "Sururiyah". Lihat, As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi: Gerakan-gerakan Sosial-Politik dalam Tinjauan Ideologis* (Jakarta, LP3ES, 2012), hal. 117.

⁴⁶ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad*, hal. 81.

Nama Thalib semakin melambung semenjak dirinya menjadi pemimpin dari kelompok para militer Islam, Laskar Jihad (LJ), sebuah aksi misi suci jihad di Ambon. Di bawah organisasi payung Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), LJ menjadi organisasi terbesar dalam mengorganisir para relawan jihad ke Maluku. Namun, aksi jihad yang diklaim mendapat restu dari para ulama Saudi dan Yaman ini selanjutnya menjadi persoalan ketika fatwa-fatwa mereka disinyalir disalahgunakan oleh para ustadz Salafi Indonesia untuk mengeluarkan pernyataan yang menguntungkan kepentingan tertentu dan posisi doktrinal mereka. Keganjilan tersebut semakin tampak dari dibubarkannya LJ yang didorong oleh fatwa mereka pula.⁴⁷ Tentu saja hal ini membawa persoalan baru bagi Thalib yang semakin dipertanyakan kredibilitasnya sebagai pemimpin LJ sekaligus figur utama Salafi oleh para pengikutnya. Karakter khas perilaku ustadz-ustadz Salafi Indonesia yang memberikan penghormatan lebih kepada pemimpin senior Salafi Timur Tengah yang dianggap mampu memberikan fatwa-fatwa otoritatif, sementara para ustadz tersebut memandang diri mereka sendiri berada pada level subordinat sebagai 'pencari ilmu' (*ṭulab al-'ilmi*) yang hanya membuat putusan-putusan hukum Islam yang lebih kecil, mendorong para rekan-rekan Thalib di FKAWJ berani mengkritik Thalib yang dianggap telah menyimpang dari prinsip-prinsip Salafi setelah mendapat legitimasi fatwa dari para ulama-ulama Salafi senior Timur-Tengah tersebut.⁴⁸

Sejak LJ dibubarkan pada 2002, sebagian besar para pengikut Salafi mulai meninggalkan Thalib dan segala aktivitas Degolan.⁴⁹ Mereka membentuk

⁴⁷ Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Joining the Caravan*, hal. 228-9.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Ada beberapa hal yang menyebabkan para pengikut Salafi memisahkan diri dari Thalib, baik itu terkait dengan persoalan doktrinal maupun personal. Dalam persoalan doktrinal, diantaranya pada kasus "Peristiwa Kebon Cengkeh" dalam konflik di Maluku, Thalib dianggap melakukan mobilisasi massa yang mana hal tersebut dinilai sebagai bentuk pemberontakan dan sikap melawan pemerintah yang sah. Tentunya hal ini sangat bertentangan dengan prinsip ajaran Salafi yang sangat menekankan ketaatan secara mutlak kepada para penguasa atau pemerintah. Demikian pula sikapnya tentang sistem komando di bawah baiat atau imarah, aksi demonstrasi, mencari dukungan dari para politisi, dan kerjasamanya dengan tokoh-tokoh pergerakan pada acara Mukernas Mei 2002 dianggap sebagai penyimpangan yang cukup serius. Selain itu, persoalan personal terkait Thalib dalam setiap aksi dan aktivitasnya hanya dilandasi oleh kepentingan pribadi dan popularitasnya merupakan tuduhan yang perlu pembuktian.

kelompok tersendiri secara terpisah. Muhammad Umar as-Sewed dan Luqman Ba'abduh menjadi tokoh sentral kelompok ini dan menjadi pesaing baru bagi Thalib maupun Abu Nida. Kelompok yang dipimpin oleh kedua tokoh tersebut selanjutnya lebih dikenal dengan kelompok Salafi Yamani⁵⁰, yang mana sebagian besar ustadz-ustadz yang tergabung dalam kelompok ini merupakan alumni Dār al-Hadīs Dammaj, Yaman. Menariknya, kelompok ini juga memiliki ciri khas akan sikapnya yang tegas terhadap kelompok-kelompok Islam yang dianggap menyimpang dari *manhaj* Salafi dengan mengambil parameter fatwa dari dua ulama yang sangat mereka segani, yakni Syaikh Rabi al-Madkhali dan Muqbil al-Wādi'i. Bahkan, kedua ulama tersebut hampir bisa dikatakan mampu mewarnai setiap pemahaman dan arah pergerakan kelompok ini. Fatwa dan nasihat keduanya pun seolah menjadi "harga mati" dalam rujukan utama untuk merekomendasikan dan memvonis seseorang atau kelompok tertentu sesat atau tidaknya. Pada realitasnya, kelompok ini hanya disibukkan oleh tuduhan-tuduhan terhadap lawan-lawan mereka dengan cap-cap sesat. Metode dakwah model *tahzir* dan *hajr mubtadi'*⁵¹ ini pun tak ayal menjadikan kelompok ini semakin rawan konflik.

Sebagai contoh, perseteruan yang terjadi antara Syaikh Yahyā al-Hajuri dengan ulama-ulama senior lainnya murid Syaikh Muqbil al-Wādi'i di Yaman berimbas pada terciptanya ketegangan dan konflik yang merembet pada terpecahnya kelompok ini menjadi beberapa faksi.⁵² Hal ini dipicu oleh

⁵⁰ Istilah Salafi Yamani diperkenalkan pertama kali oleh Abu Abdurrahman al-Thalibi dalam karyanya yang berjudul, "Dakwah Salafiyah Dakwah Bijak: Meluruskan Sifat Keras Da'i Salafi". Dalam karyanya tersebut, al-Thalibi mengkritik keras ustadz-ustadz kelompok ini yang sangat mudah menuduh kelompok lain yang tidak sepaham dengannya sebagai *mubtadi'* (ahli bid'ah) atau *hizbiyyah* (kelompok yang menyimpang).

⁵¹ *Tahzir* berasal dari akar kata *hazara-yuhaziru-tahziran* yang berarti memperingatkan orang lain dari kesalahan atau orang yang bersalah sebagai bentuk kewaspadaan darinya. Metode dakwah model *Tahzir* oleh kelompok ini dianggap sebagai bentuk realisasi amar ma'ruf nahi munkar. Adapun *hajr mubtadi'* adalah tindak lanjut dari sikap *tahzir* berupa sikap untuk mengisolasi para pelaku bid'ah sebagai bentuk sanksi dan pelajaran atasnya agar bisa kembali lagi ke jalan yang benar.

⁵² Syaikh Yahya al-Hajuri merupakan ulama Salafi terkemuka di Yaman dan juga menantu dari Syaikh Muqbil al-Wādi'i, pendiri Dar al-Hadis Dammaj Yaman. Setelah Syaikh Muqbil wafat, kepemimpinan Dar al-Hadis dipegang sepenuhnya oleh al-Hajuri. Perselisihan bermula dari konflik perebutan santri dengan iming-iming materi yang dituduhkan al-Hajuri kepada Abd al-Rahman al-Adeni, pendiri Ma'had Dar al-Hadis di Fiyusy. Konflik ini pun akhirnya melibatkan banyak ulama-ulama Salafi senior murid Syaikh

tuduhan Syaikh Rabi al-Madkhali kepada al-Hajuri sebagai Haddadi⁵³ hingga berbuntut pada kontroversi yang menimbulkan perpecahan dengan frekuensi tinggi terutama di kalangan santri Indonesia yang sedang menimba ilmu di pesantren-pesantren Salafi di Yaman. Setidaknya ada dua kubu utama yang pro maupun kontra terkait tuduhan Syaikh Rabi kepada al-Hajuri. Kubu yang kontra dari kalangan Salafi Indonesia diwakili oleh Abu Turab Saif bin Hadlar al-Jawi⁵⁴. Kelompok Abu Turab atau Turabiyah merupakan kelompok yang tidak rela gurunya al-Hajuri dianggap sesat oleh lawan perseteruan dari kalangan kelompok Luqman Ba'abduh yang sepakat dengan fatwa al-Madkhali. Kedua kubu itu pun tidak jarang saling mengkritik dan menyerang dengan klaim-klaim, argumen-argumen, serta label-label hingga kata-kata kritis yang memojokkan, baik yang dilakukan di setiap kajian-kajian umum maupun di dalam situs-situs resmi mereka di internet.

Meski kelompok Salafi dengan figur-figur utamanya seperti Thalib, Abu Nida, Luqman Ba'abduh maupun Abu Turab sering terjadi konflik terkait interpretasi mereka yang tidak monolitik terhadap manhaj Salafi, namun mereka tetap sepakat dalam mentaati aturan-aturan ataupun kebijakan-kebijakan yang dibuat pemerintah atau negara. Oleh karenanya, konflik internal yang terjadi di antara mereka tidaklah membahayakan negara ataupun menghalangi kebijakan-

Muqbil lainnya, seperti Syaikh Muhammad al-Imam, Abd al-Rahman al-Mar'i, Muhammad bin Abd al-Wahhab al-Wushabi, dan Abd al-'Aziz al-Bura'i. Upaya rekonsiliasi konflik yang tak kunjung selesai tersebut akhirnya melibatkan Syaikh Rabi al-Madkhali, ulama ahl al-hadis kharismatik di Saudi, sebagai mediator. Untuk lebih jelasnya, baca Anthony Bubalo, Sarah Philips, dan Samina Yasmeen, *Talib or Taliban? Indonesia Students in Pakistan and Yemen* (Sydney: Lowy Institute for International Policy, 2011), hal. 38-39.

⁵³ Haddadi atau Haddadiyyah merupakan nisbat dari Abu Abdillah Mahmud bin Muhammad al-Haddad. Ia seorang berkebangsaan Mesir yang membawa sekte Islam paling keras dengan karakter sikap keberagamaannya yang dianggap berlebihan (*ghuluw*). Ia bekas murid dari Rabi al-Madkhali yang dituduh sesat oleh gurunya tersebut dikarenakan sikap ekstrim dengan mencela banyak ulama-ulama Salafi, seperti Imam Ibn Hajar, al-Nawawi, Asya-Syaukani, Bin Baz, al-Albani, al-Utsaimin, Shalih Fauzan, Luhaidan dan lain-lain. Abu Fairuz Abdurrahman Sukaya al-Qudsy, "Karakter Hadaddiyah dalam Diskusi Imniah: Bagian Pertama," dalam www.ashabulhadis.wordpress.com, diakses tanggal 5 Februari 2017.

⁵⁴ Abu Turab merupakan mantan anggota Laskar Jihad yang sejak tahun 2002 menuntut ilmu di Dar al-Hadis Dammaj Yaman di bawah bimbingan Syaikh Yahya al-Hajuri. Ia dikenal sangat gigih dalam membela gurunya, al-Hajuri, dari berbagai tuduhan yang dialamatkan kepadanya. Sepulang dari Yaman, Abu Turab mendirikan pesantren di Desa Arga Mulya, Padang Jaya, Bengkulu.

kebijakan pemerintah. Bahkan sebaliknya, mereka adalah tokoh-tokoh vokal yang selalu menyuarakan kepada para pengikutnya untuk mendukung upaya program pemerintah terutama terkait dengan deradikalisasi dan kontra-terorisme di Indonesia. Namun demikian tidak bisa dipungkiri, sebagian kecil dari pengikut Salafi ini masih saja yang belum puas dengan prinsip ajaran Salafi yang lebih menekankan sikap apolitis (tidak berpolitik) dan sikap anti-kritik terhadap penguasa secara absolut. Mereka pun selanjutnya ada yang menciptakan kelompok-kelompok kecil dan berupaya mengkontekstualisasikan doktrin Salafi, yang dimaksudkan untuk memberikan solusi yang nyata untuk persoalan sosial dan politik Indonesia. Sebagian mereka ada yang mengadopsi sistem keorganisasian (*tanzim*) dan sebagian yang lain ada yang memilih dengan jalan kekerasan ('jihad').

Wahdah Islamiyah (WI) barangkali salah satu contoh yang tepat pada kasus ini. WI didirikan di Makasar pada era Orde Baru 1989 yang awalnya para anggota WI banyak dipengaruhi oleh ide-ide al-Ikhwan al-Muslimun dalam aktivisme Islam. Namun banyaknya anggota WI yang selanjutnya menuntut ilmu agama di Arab Saudi dan kembalinya ke tanah air pada 1982, mereka pun mulai banyak berorientasi pada doktrin Islam yang berprinsip pada ajaran Salafi. Dalam perkembangannya, WI menampilkan karakter khas dengan banyak terlibat dengan budaya Indonesia dan perkembangan sosial-politik serta berorientasi nasional dengan berusaha mengikuti jejak dari organisasi keagamaan lainnya seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Menurut Chaplin, WI dengan slogan *wasathiyah*-nya telah memberikan penegasan ideologi terhadap peningkatan karakter keindonesiaan. *Wasathiyah* WI dimaksudkan sebagai jalan tengah ideologi yang tidak condong ke kiri dalam mengikuti paham komunisme ataupun liberalisme, begitu pula tidak condong ke kanan dalam mengikuti paham Khilafah Islamiyah atau Daulah Islamiyah. Dengan kata lain, WI memberikan bukti dalam perluasan dan kontekstualisasi doktrin Salafi di Indonesia dengan melihat diri mereka sendiri sebagai bagian integral dari Indonesia kontemporer.⁵⁵ Oleh karenanya tidak mengherankan, para pemimpin WI, dari segi penampilan, misalnya, seperti

⁵⁵ Chris J. Chaplin, "Global Salafi Activism and Indonesian Islam" dalam <http://www.newmandala.org/global-salafi-activism-indonesian-islam/>, diakses tanggal 5 Februari 2017.

halnya ketua WI, Ustadz Zaitun Rasmin ketika tampil di ruang publik tidak sungkan-sungkan untuk memperkenalkan batik dan songkok hitam dan bukan gamis yang sudah maklum menjadi ciri khas identitas Salafi. Selain itu, bagi para wanitanya, mereka sudah mulai memakai pakaian (kerudung) warna-warni untuk mengurangi berbagai tuduhan terhadap pakaian dan cadar yang serba hitam.⁵⁶

Menurut hemat penulis, karakter khas yang ditunjukkan WI tersebut sangat mirip dengan gerakan *Sahwah* yang berkembang di kalangan pelajar di kampus-kampus Saudi pada era 1980-an yang berupaya memadukan antara ideologi Salafi dalam persoalan praktik-praktik agama dan ideologi IM dalam persoalan sosial dan politik. Hal ini sangat dimungkinkan karena keterkaitan dari para anggotanya yang banyak belajar ke Arab Saudi yang kemudian terpengaruh oleh pemikiran *Sahwah*. Sebagaimana *Sahwah*, WI dalam perjalanan dakwahnya juga ikut terlibat dalam masalah politik di Indonesia. Meski awalnya hanya sebatas kritik verbal kepada pemerintah, namun pada akhirnya mereka turut menghasilkan militan-militan Islam yang melakukan aktivisme Islam hingga mengarah kepada kekerasan dan teror. International Crisis Group (ICG) pimpinan Sydney Jones, misalnya, merilis laporannya akan keterlibatan Agus Dwikarna, Suryadi Masoed, dan Syawal Yasin, ketiganya merupakan tokoh dan anggota WI, sebagai pelaku bom Makasar pada akhir 2002.⁵⁷

Dari sini dapat dikonklusikan bahwa telah terjadi pergeseran fundamental meski tidak secara total terkait implementasi doktrin Salafi ke arah pragmatisme doktrin. Hal lain yang bisa dibuktikan adalah keterlibatan sebagian para veteran pejuang Salafi di medan jihad Afghanistan yang kemudian menciptakan teror sekembalinya ke tanah air. Imam Samudera cs pada kasus bom Bali bukti nyata akan pergeseran doktrin ke arah politik-revolusioner (jihad) atau dikenal dengan Salafi Jihadi. Hal ini sangat dimungkinkan karena kecenderungan mereka yang lebih memilih fatwa-fatwa dalam permasalahan hukum, terutama terkait masalah jihad dari ulama-ulama mujahid yang pernah ikut serta dalam jihad di medan perang. Oleh karenanya seperti Imam Samudera, ia hanya mengambil

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ International Crisis Group, "Jemaah Islamiyah in South East Asia: Damaged but Still Dangerous", dalam *ICG Asia Report*, No. 63 (2003), hlm 14-15. Baca pula, <http://wahdah.or.id/resensi-buku-wahdah-islamiyah-ormas-lokal-yang-diperhitungkan-dunia-internasional/>, diakses 5 Februari 2017.

fatwa yang dirasa tepat dari ulama-ulama seperti Abdullah Azzām, Safar al-Hawāli, Ayman al-Zawahiri, dan Osama bin Laden. Menurut Din Wahid, figur-figur lain seperti Abu Bakar Ba'asyir dan Aman Abdurrahman masuk dalam kategori Salafi jihadi atau Salafi Takfiri ini. Hal itu sangat beralasan karena sikap mereka dalam meligitimasi kekerasan sebagai upaya untuk memerjuangkan syari'at Islam di satu sisi dan perlawanannya terhadap hegemoni Barat di dunia Islam terutama Amerika Serikat di sisi lain. Dalam analisis Wahid, kedua tokoh tersebut mempunyai pandangan bahwa pemerintah yang tidak menerapkan syari'at Islam seperti halnya Indonesia dianggapnya taghut dan rakyat yang mendukungnya dianggap kafir.⁵⁸ Mereka melegalkan pemahamannya tersebut seperti apa yang menjadi doktrin al-Maqdisi dengan mengawinkan ideologi ekstrim Sayyid Qutb terutama dalam masalah *hākimiyyah* dan *al-walā wa al-Barā'* dengan Salafisme. Bahkan, Aman Abdurrahman sendiri meski mendekam di Nusa Kambangan bertahun-tahun lamanya secara produktif menerjemahkan buku-buku karya al-Maqdisi.

C. Kesimpulan

Respon terhadap situasi politik regional di Arab Saudi terutama terkait dengan kebijakan negara telah mewariskan sejumlah implikasi teologis Salafisme ke arah pragmatisme doktrin, yakni berupa pergeseran penting sebagian pengikut Salafi untuk terlibat dalam semangat Islamisme dan jihadisme. Hal ini bisa terlihat dari terfragmentasinya ideologi Salafi menjadi beberapa faksi di Saudi yang secara otomatis berpengaruh langsung terhadap dinamika dan konflik Salafi di Indonesia. Saudi dijadikan kawasan yang menghasilkan banyak ulama Salafi terkemuka dan menjadi referensi utama serta terpercaya dalam pengambilan putusan hukum (fatwa-fatwa) dari *mainstream* Muslim sunni di seluruh dunia, khususnya di Indonesia. Oleh karena itu, karakter yang berbeda-beda dari masing-masing faksi Salafi tersebut sangat bergantung dari ulama-ulama yang dijadikan rujukan mengenai fatwa-fatwa mereka. Hal ini tentunya telah berkontribusi penting dalam memengaruhi arah pergerakan dakwah

⁵⁸ Din Wahid, "Posisi Abu Bakar Baa'syir dan Aman Abdurrahman dalam Gerakan Salafi Indonesia", dalam <http://rumahkitab.com/posisi-abu-bakar-baasyir-dan-aman-abdurrahman-dalam-gerakan-salafi-di-indonesia/>, diakses tanggal 6 Februari 2017.

mereka di Indonesia, di mana lebih dari satu dekade terakhir ini mereka tidak hanya menggunakan pendekatan terhadap agama, tetapi juga ideologi negara.

Munculnya faksi-faksi Salafi yang berkarakter rejeksionis, reformis, dan jihadis di Indonesia tidak lain karena pengaruh konflik Salafi di Timur Tengah, khususnya yang terjadi di Arab Saudi. Salafi rejeksionis ini diwakili oleh kelompok Thalib, Abu Nida, Ba'abduh, dan Abu Turab. Karakter utama dari kelompok rejeksionis adalah apolitis dan sikap taat tanpa syarat kepada pemerintah yang sah. Terfragmentasinya kelompok Salafi jenis ini yang diwakili oleh figur-figur utama tersebut lebih disebabkan oleh persoalan doktrinal atau ideologi agama. Namun dalam beberapa kasus, perpecahan juga menyangkut terhadap persoalan personal. Bahkan, persoalan-persoalan tersebut kemudian merembet pada persoalan finansial, seperti sokongan dana dari Yayasan Ihya' al-Turats dari Kuwait yang ditengarai menjadi pemicu terbelahnya kelompok Salafi rejeksionis menjadi dua, yakni kelompok Yamani dan kelompok Abu Nida.

Berbeda halnya dengan Salafi rejeksionis, Salafi reformis yang diwakili oleh Wahdah Islamiyah lebih cenderung pragmatis dengan memberikan bukti keluasan akan kontekstualisasi doktrin, berupa keterlibatannya dalam persoalan sosial dan politik di Indonesia. Meski mengambil doktrin Salafi dalam praktik-praktik beragama, WI dalam perjalanan dakwahnya mengadopsi sistem keorganisasian sebagaimana gerakan *Sahwah* di Saudi dengan melibatkan secara langsung dalam aktivitas politik praktis. Dalam realitasnya, kelompok ini tidak jarang melancarkan kritikan-kritikan verbal terhadap pemerintah melalui aksi demonstrasi di jalan-jalan. Bahkan dalam beberapa kasus, WI turut andil dalam menghasilkan militan-militan Islam yang diduga terlibat dalam beberapa aksi teror.

Pergeseran penting dari pragmatisme doktrin Salafi ini semakin kasat mata disaksikan dari pelbagai aksi-aksi kekerasan atau terorisme yang terjadi di Indonesia. Kelompok Salafi ini disebut dengan kelompok Salafi jihadi yang melegitimasi aksi-aksi kekerasan mereka sebagai bagian dari memerjuangkan syari'at Islam dan perlawanannya terhadap hegemoni Barat. Para pengikut Salafi jenis ini merasa tidak puas memecahkan problematika umat hanya menggunakan pendekatan terhadap doktrin agama. Mereka mulai mencoba alternatif lain dengan menggunakan pendekatan ideologi negara. Mereka

menganggappemerintah yang tidak menerapkan syari'at Islam seperti Indonesia dianggapnya *taghut* dan rakyat yang mendukungnya dianggap kafir. Menurut hemat penulis, para pengikut Salafi Jihadi ini sangat dipengaruhi oleh pemikiran dan fatwa-fatwa tokoh-tokoh Islamis di Arab Saudi seperti Abdullah Azzam, Safar al-Hawali dan sejenisnya. Sementara, aksi-aksi takfir (mengkafirkan) dan lebih jauh lagi pada aksi-aksi teror oleh kelompok ini lebih didasari oleh doktrin al-Maqdisi yang mengawinkan ideologi ekstrim Sayyid Qutb terutama dalam masalah *hākimiyah* dan *al-walā' wa al-Barā'* dengan Salafisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Sukaya al-Qudsy, Abu Fairuz, "Karakter Hadaddiyah dalam Diskusi Imniah: Bagian Pertama," dalam www.ashabulhadis.wordpress.com, diakses tanggal 5 Februari 2017.
- As'ad, Said Ali, 2012, *Ideologi Gerakan Pasca-Reformasi: Gerakan-gerakan Sosial-Politik dalam Tinjauan Ideologis*, Jakarta, LP3ES
- Bachar, Schmucl, Machtinger, Rachel, dan Minzili, Yin, 2006, "Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudi Arabia, and Jordan", dalam *Research Monographs on the Muslim World*, series No. 1, Paper No. 4 (Desember 2006),
- Bas, Natana J. Delong. 2004, *Wahhabi Islam, from Revival and Reform to Global Jihad*, London: IB Tauris, 2004
- Bubalo, Anthony, Philips Sarah,, dan Yasmina, Sameen, 2011, *Talib or Taliban? Indonesia Students in Pakistan and Yemen*, Sydney: Lowy Institute for International Policy
- _____, dan Fealy, Gerg, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism, and Indonesia*, 2005, Sidney: Lowy Institute for International Policy,
- Bonnefoy, Laurent. 2013, "Saudi Arabia and the Expansion of Salafism", dalam *NOREF Policy Brief* (September 2013)
- Chaplin, J. Chris, 2014, "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The Social and Doctrinal Importance of Saudi Arabia in Indonesia Salafi Discourse," dalam *Austrian Journal of Sout-East Asian Studies*
- _____, "Global Salafi Activism and Indonesian Islam" dalam <http://www.newmandala.org/global-salafi-activism-indonesian-islam/>, diakses tanggal 5 Februari 2017

- Hamming, Tore. 2013, "Politicization of the Salafi Movement: The Emergence and Influence of Political Salafism in Egypt", dalam *International Affairs Review*, vol. XXII, Num. 1 (2013)
- Hasan, Noorhaidi. 2006, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications Cornell University
- _____. 2007, "The Salafi Movement in Indonesia: Transnational Dynamics and Local Development," dalam *Comparative Studies of South Asia, Africa, and Middle East*, vol. 27, No. 1(2007)
- _____. 2012, *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi, dan Teori*, Yogyakarta: Suka Press
- Haykel, Bernard. 2009, "On the Nature of Salafi Thought and Action," dalam Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst
- Hegghammer Thomas dan Lacroix, Stephane. 2007, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utayby Revisited, " dalam *Journal of Middle East Study*, 39 (2007)
- _____. 2008, "Islamist Violence and Regime Stability in Saudi Arabia," dalam *International Affairs* 84, 4 (2008)
- International Crisis Group, 2003, "Jemaah Islamiyah in South East Asia: Damaged but Still Dangerous", dalam *ICG Asia Report*, No. 63 (2003)
- _____. 2004, "Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix," dalam *ICG Asia Report*, No. 83
- _____. 2014, "Saudi Arabia Backgrounder: Who Are the Islamists?", dalam *ICG Middle East Report*, No. 3 (2014)
- Jawaz, Yazid bin Abdul Qadir, 2006, *Mulia dengan Manhaj Salaf*, Bogor: Pustaka at-Takwa
- _____, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, 2006, Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i
- Krismono. 2015, *Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa*, Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
- _____. 2013, "Salafi dan Partai Politik: Munculnya Partai-Partai Politik Berbasis Salafi di Mesir," dalam *Thaqafiyat*, vol. 14, no. 1 (2013)
- Lacroix, Stephane. (2008), "Fundamentalist Islam at a Crossroads: 9/11 Iraq and Saudi Debate," dalam *CSIS Middle East Programme*

- Lev, Daniel. 2012. *Radical Islam and the Revival of Medieval Theology*, Cambridge: Cambridge University Press
- Mandaville, Peter. 2014, *Islam and Politics*, London & New York: Routledge
- Moghadam, Assaf. 2008, "The salafi Jihad as a Religious Ideology", dalam *CTC Sentisel*, Vol. 1, Issue 3 (2008)
- Mujahid, Abu. 2012, *Sejarah Salafi di Indonesia* (Bandung, Toobagus Publishing)
- Nevo, Joseph. 1998, "Religion and National Identity in Saudi Arabia," dalam *Middle Eastern Studies* 34, 3 (1998)
- Ostebø, Terje. 2011, *Localising Salafism: Religious Change among Oromo Muslims in Bale Ethiopia*, Leiden: Brill
- Rabil, Robert G. 2014, *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism*, Georgetown: Georgetown University Press
- Sidel, John Thayer. 2006, *Riots, Program, Jihad: Religious Violence in Indonesia*, Ithaca, NY: Cornell University Press
- Wahid, Din. 2014, "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia", Disertasi Ph.D di Universitas Utrecht, tidak dipublikasikan
- _____, "Posisi Abu Bakar Baa'syir dan Aman Abdurrahman dalam Gerakan Salafi Indonesia", dalam <http://rumahkitab.com/posisi-abu-bakar-baasyir-dan-aman-abdurrahman-dalam-gerakan-salafi-di-indonesia/>, diakses tanggal 6 Februari 2017.
- Wagemakers, Joas, 2012. *A Quietist Jihadi: The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, New York: Cambridge University Press.
- Wagemakers, Joas, "Salafism", dalam <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>, diakses 10 Oktober 2016.
- Wiktorowicz, Quintan. 2006, "Anatomy of the Salafi Movement," dalam *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, Issue 3 (2006)
- _____, Quintan, 2000, "The Salafi Movement in Jordan," dalam *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 32, No. 2 (2000)
- _____, 2001, "The Global Threat: Transnational Salafis and Jihad," dalam *Middle East Policy* 8, 4 (2001)
- <http://wahdah.or.id/resensi-buku-wahdah-islamiah-ormas-lokal-yang-diperhitungkan-dunia-internasional/>, diakses 5 Februari 2017.

