

GERAKAN SALAF

Aden Rosadi

UIN Sunan Gunung Djati Bandung

adenrosadi@yahoo.com

Abstrak

Memahami makna salaf dalam konteks saat ini telah melahirkan banyak perdebatan di kalangan para sarjana muslim menyangkut penggunaan kata itu sendiri. Secara keseluruhan, umat Islam mengklaim bahwa as-salaf as-salih sebagai dasar keagamaan mereka. Namun secara historis ada perbedaan yang sangat tajam antara para pemikir reformis akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, seperti antara Jamal al-Din al-Afgani (1838-1989) dan Muhammad Abdub (1849-1905) yang dikenal luas sebagai gerakan salafiyah, dan intelektual-aktivis radikal yang lahir pada masa berikutnya seperti Sayyid Qutb yang dilabelkan dengan istilah “neo-salafi” (“islamisme” dalam istilah Oliver Roy). Tampaknya perbedaan bentuk dan pengungkapan salafi terjadi sebagai dampak dari kondisi yang berubah-ubah sepanjang sejarah umat Islam itu sendiri. Namun, sepanjang fase-fasenya yang berbeda tersebut, gerakan salafi tetap merupakan gerakan reformasi dan pembaharuan.

Kata kunci: Islam, Salaf, dan Salafi

Pendahuluan

Istilah *salafiyah* seringkali dipertukarkan dengan istilah reformasi (*islah*) dan pembaharuan (*tajdid*) yang merupakan istilah yang fundamental dalam pandangan “mendahului”. Al-Qur’an menggunakan kata *salaf* untuk merujuk masa lalu (QS. al-Ma’idah [5]: 95 وَعَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ; QS. al-Anfal [8]:38 مِمَّا قَدْ سَلَفَ.) Dalam leksikon Bahasa Arab, *salaf* adalah leluhur yang saleh (*as-salaf as-salih*), dan seorang *salafi* adalah orang yang mengambil al-Qur’an dan Sunnah sebagai satu-satunya sumber untuk peraturan agama (Shahin, 1995: 104). Dalam pengertian yang luas, *salaf* bermakna

kembali kepada Islam “sejati” yang telah dipraktikkan oleh generasi pendiri muslim, yakni Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Keinginan untuk menangkap kembali esensi Islam di masa-masa awal seringkali dilabelkan dengan “salafisme”, sebuah istilah yang diambil dari bahasa Arab, *as-salaf as-salih* (*righteous ancestors*). Karena salaf memperoleh pengetahuan Islam langsung dari Nabi Muhammad, dengan demikian praktik yang mereka lakukan masih suci. Di generasi berikutnya, Islam telah tercemar oleh elemen-elemen budaya dan agama asing sehingga menyimpang jauh dari hukum Tuhan (Fealy, 2004: 106).

Pertanyaan yang muncul kemudian dan menjadi masalah yang kontroversial adalah siapakah yang dianggap generasi *salaf*. Sebagian besar ulama sepakat bahwa *salaf* terdiri atas tiga generasi pertama yang terbentang dari tiga abad dan mencakup para sahabat Nabi yang berakhir pada Anas bin Malik (w. 91 H./710 M), *at-Tabi'in* (180 H./796 M.), *Tabi' al-Tabi'in* (241 H./855 M.) dengan Ahmad bin Hanbal sebagai orang terakhir dari generasi *salaf* (Shahin, 1995: 104). Definisi kronologis *salaf* tidak cukup untuk menjelaskan istilah ini sepenuhnya. *Salaf* tidak terbatas pada atau era tertentu. Kaum muslim mengakui para ulama yang menonjol setelah masa itu dan tokoh-tokoh independen sebagai generasi *salaf*, termasuk Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111), Ibn Taimiyah (w. 1328), Ibn Qayyim al-Jauziyah, Muhammad bin 'Abd al-Wahab (w. 1792) dan lainnya (Shahin, 1995: 104). Komponen ideologis *salafiyah* berubah seiring waktu dalam menanggapi tantangan yang dihadapi umat Islam karena dedikasinya bagi reformasi dan kebangkitan terus ada. Bahkan di era modern sekalipun sering dianggap konservatif, kalangan *salafi* menganggap dirinya sebagai pembaharu. Salafisme digunakan untuk menggambarkan sebuah organisasi yang sangat luas, mulai dari kelompok-kelompok yang teguh berdakwah dan berpartisipasi secara damai dalam pemilihan umum hingga kelompok yang meyakini bahwa jihad dengan menggunakan kekerasan (*violent jihad*) adalah satu-satunya jalan umat muslim

untuk melindungi diri dan memperoleh tujuan. *Salafi* meliputi gerakan yang berbeda-beda seperti gerakan Wahabi, neo-revivalisme Ikhwan al-Muslimin Mesir, Jama'ah Islamiyah, dan Jihad ekstrim al-Qaeda (Fealy, 2004: 107).

Paradigma Salaf

Menurut Shahin (1995: 110), sekalipun gerakan *salafi* lahir dalam bentuk yang berbeda-beda, namun inti gerakannya adalah reformasi dan pembaharuan. Secara paradigmatis, gerakan pembaharuan ini sangat terkondisikan oleh latar belakang sejarah, budaya, dan politik. Menurut Rahman (1985: 21-26), tipologi pembaharuan ini terbagi ke dalam beberapa kelompok, yaitu: *Pertama*, kelompok revivalis pra-modernis dengan ciri-ciri umum antara lain, (i) keprihatinan yang mendalam dan berubah terhadap kemerosotan sosial-moral masyarakat muslim; (ii) himbuan untuk “kembali” ke Islam orisinal, menanggalkan takhayul-takhayul yang ditanamkan dalam bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum tradisional, dan berusaha melaksanakan ijtihad, yakni merenungkan kembali makna pesan orisinal tersebut; (iii) menghimbau untuk membuang beban yang menghancurkan berupa pandangan tentang kodrat ilahi atau takdir yang dihasilkan agama rakyat, namun juga secara material disumbangkan oleh teologi Asy'ariyah yang pengaruhnya nyaris ada di mana-mana; dan (iv)

menghimbau untuk melaksanakan pembaharuan melalui kekuatan bersenjata (*jihad*) jika memang diperlukan. *Kedua*, kelompok modernis klasik yang memperluas isi ijtihad berdasarkan apa yang mereka anggap sebagai masalah-masalah vital bagi masyarakat muslim. Persentuhan dan interaksi mereka dengan budaya Barat telah memperkaya khazanah ijtihad, dari sesuatu yang melulu bersifat kritik internal beralih kepada pengembangan konsep yang berasal dari Barat untuk diimplementasikan di dunia muslim (Rahman, 1985: 27-30). *Ketiga*, kelompok neo-revivalis yang muncul dalam bentuk gerakan-gerakan sosial-politik yang terorganisir. Dan *keempat*, kelompok neo-modernis yang berupaya menafsirkan kembali Islam dalam konteks masa kini dengan menggunakan metode yang lebih sistemik dalam memahami Islam (Rahman, 1985: 33-38). tipologi Rahman ini sejalan dengan gerakan pembaharuan yang terdapat dalam sejarah Islam.

Senada dengan pandangan tersebut, tipologi yang sama dilakukan oleh Luthfi Assyaukanie (1998: 64-65) dalam melihat perkembangan wacana Arab modern pasca tahun 1967. *Pertama*, tipologi transformistik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriakal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar

praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang, karena itu harus ditinggalkan. Kelompok ini diwakili pertama kali oleh para pemikir Arab dari kalangan Kristen, seperti Shibli Shumayl, Farah Antun, dan Salamah Musa. Kini, kelompok itu diteruskan para pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Thayyib Tayzini, Abdullah Laroui, dan Mahdi Amil. *Kedua*, tipologi reformistik. Jika pada kelompok pertama metode yang digunakan adalah transformasi sosial, maka pada kelompok ini proyek yang hendak digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih sesuai dengan tuntutan zaman. Kelompok ini lebih spesifik lagi dibagi kepada dua kecenderungan. (1) para pemikir yang memakai pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Maksudnya, agar tradisi suatu masyarakat (agama) tetap hidup dan bisa terus diterima, maka ia harus dibangun kembali secara baru (*i'adah buniyat min jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. (2) penggunaan metode dekonstruktif. Metode dekontsruktif merupakan fenomena baru buat pemikiran Arab kontemporer. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini memiliki tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaian dan *treatment of the problem* mereka yang berbeda. *Ketiga*, kelompok tipologi pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama dari tipologi ini

adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai Islam, budaya, dan peradaban. Tiga tipologi ini menjadi ciri gerakan pembaharuan Islam yang berkembang di dunia Islam kontemporer.

Dalam konteks ini, gerakan *salafi* mirip dengan konsep masyarakat sipil (*civil society*) yang pada dasarnya dipahami sebagai antitesa dari “masyarakat politik” atau negara. Pemikiran itu dapat dilacak dari pendapat Hobbes, Locke, Montesquieu, Hegel, Marx, Gramsci, dan lain-lain. Pemikiran mengenai masyarakat sipil tumbuh dan berkembang sebagai bentuk koreksi radikal kepada eksistensi negara karena peranannya yang cenderung menjadi alat kapitalisme. Substansi pembahasannya terletak pada penggugatan hegemoni negara dalam melanggengkan kekuatan kelompok kapitalis dengan memarjinalkan peran masyarakat pada umumnya.¹ Oleh sebab itu dibutuhkan sebuah kekuatan non-

pemerintah yang mampu mengimbangi dan mencegah kekuatan negara untuk mengurangi tekanan-tekanan yang tidak adil kepada rakyatnya. Akan tetapi di sisi lain, mendukung peran pemerintah dalam menjadi juru damai dan penjaga keamanan dari kemungkinan konflik-konflik antar kepentingan dalam masyarakat.

Manhaj Salafi: Doktrin dan Ideologi

Realitas umat Islam yang tertinggal jauh merupakan dampak dari kegagalannya dalam berdialog dengan dunia Barat dan pada sisi lain mengabaikan kebenaran Islam seperti yang diajarkan *salaf al-salib*. Menurut kelompok Ihya al-Sunnah, sikap telah melahirkan kemunduran umat Islam. Karena itu, hanya dengan kembali kepada doktrin *salaf al-salib* akan membawa muslim mampu menyelesaikan penyimpangan yang terjadi dalam praktik keimanan mereka.

Manhaj Salafi atau dikenal juga dengan *Manhaj* Ahl al-Hadith mengimplikasikan puritanisasi dan lebih dikenal dengan sebutan salafisme (Noorhaidi Hasan, 2002: 154).

Gerakan Salaf Pra-Modern

Keragaman aliran atau sekte yang muncul dalam sejarah Islam awal telah melahirkan perdebatan sengit di tengah-tengah umat Islam, hingga menimbulkan kecenderungan intelektual lain yang menganjurkan kaum muslim kembali kepada Islam yang murni dan sederhana, pemahaman doktrin berdasarkan al-

¹Dalam konteks transisi demokrasi, masyarakat sipil (*civil society*) dan masyarakat politik tidak bisa saling meniadakan, atau dipilih salah satu secara eksklusif. Keduanya saling menopang secara niscaya dan saling berhubungan satu sama lain. Menurut Juan J. Linz dan Alfred Stephan, ada lima medan utama (*major areas*) untuk konsolidasi demokrasi modern, yakni masyarakat sipil (*civil society*), masyarakat politik (*political society*), supremasi hukum (*rule of law*), aparatus negara (*state apparatus*), dan masyarakat ekonomi (*economic society*). Lihat M. Fadjroel Rachman (2010: 9-11).

Qur'an, Sunnah, dan hadis para *salaf*. Ahmad bin Hanbal adalah juru bicara utama kecenderungan ini dalam perjuangannya melawan doktrin Mu'tazilah tentang penciptaan al-Qur'an,² bahkan lebih lanjut dia memberikan prinsip-prinsip yang kelak membentuk paham *salafiyah*.

Pertama, keutamaan teks di atas akal, mengabaikan *ta'wil* dan menjelaskan teks sesuai dengan filologi Arab, hadis, dan pemahaman para sahabat Nabi dan para penerusnya. *Kedua*, menolak *kalam* (teologi) karena bid'ah dan meneguhkan kembali pandangan ortodoks mengenai masalah ini. *Ketiga*, ketaatan yang ketat pada al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'*. Selain itu, Ibn Hanbal pun memegang al-Qur'an dan ajaran Nabi sebagai sumber otoritatif dalam memahami masalah agama yang menurunkan prinsip syariat, menetapkan pedoman ketat dalam penggunaan ijtihad dan membatasi penggunaan *qiyas* (Shahin, 1995: 105). Pandangan *salafiyah* berevolusi dan berkembang hingga masa Taqi al-Din ibn Taimiyah, seorang pengikut mazhab Hanbali, *faqih* dan teolog. Dia memberikan kontribusi untuk evolusi *salafiyah* dengan menambahkan perang terhadap bid'ah dalam praktik serta

keyakinan agama, terutama yang diperkenalkan oleh tarekat sufi (panteisme, sinkretisme, dan pemujaan wali), dan secara tegas mengkritik berbagai kecenderungan teologi. Pendekatannya berfokus pada peneguhan tauhid, pembuktian kesesuaian antara wahyu dan akal, serta menyangkal argumen teologis mazhab teologi yang diyakini terpengaruh oleh filsafat dan peristilahan Yunani (Shahin, 1995: 105).

Menurut Oliver Roy (2005: 37), gerakan salafi yang lahir pada abad ke-19 atau masa modern sebagai gerakan transisi antara fundamentalisme dan islamisme. Menurutnya, di masa sebelumnya (abad ke-18), umat Islam berupaya melakukan penegasan ulang terhadap tradisi yang ada dan terus berkembang dalam kehidupan umat Islam, terutama yang berhubungan dengan tuntutan para ulama penerapan *shariah* secara lengkap dan utuh. Tuntutan untuk penerapan *shariah* secara *kaffah* ini telah melahirkan dua arus yang dominan dalam gerakan Islam. *Pertama*, fundamentalisme-tradisionalis yang memiliki prinsip dasarnya adalah *taqlid* dan menolak inovasi, mengikuti salah satu mazhab (Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali), dan memiliki pandangan tentang *shariah* bersifat legalistik. *Kedua*, fundamentalisme-reformis yang memiliki pandangan kritis terhadap tradisi, tafsir, praktik keagamaan rakyat (*marabutisme* atau aliran pemujaan terhadap orang suci), khuharat, dan takhayul. Kelompok ini dimotori oleh Syah Wali Allah (1786-

²Pada awalnya perdebatan berkisar pertanyaan al Qur'an sebagai firman (*kalam*) Allah dalam pengertian apakah ia bersifat abadi atau tidak. Kemudian dimensi lain dari pertanyaan itu secara berangsur angsur mendapatkan signifikansi yang lebih besar, Apakah ia diciptakan (*makbluq*) atau bukan, yaitu "*laysa bi makbluq*" digantikan oleh sebuah sesuatu yang lebih pasti "*ghayr makbluq*" (ketidakterciptaan). Lihat Esack (1993: 130).

1831) di India dan Muhammad bin 'Abd al-Wahab (w. 1792) di semenanjung Arab yang menggunakan ajaran Ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah.

Gerakan *Salaf* Masa Modern

Gerakan *salaf* masa modern yang dimotori oleh Jamal al-Din al-Afgani (1838-1989), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Rashid Rida (1865-1935), seperti gerakan fundamentalis-reformis, juga menolak hukum adat dan *marabutisme* dalam kehidupan umat Islam. Bahkan mereka lebih jauh dari pendahulunya dalam menolak tradisi para ulama (tafsir dan *taqlid*), selain menolak sistematisasi keempat mazhab, budaya (falsafah), teologi (tasawuf) ataupun majelis ulama, dalam pandangan mereka pembaharuan (*islah*) tidak bermakna menerima modernitas, namun kembali ke sumber utama (al-Qur'an dan Hadis) yang memungkinkan orang dapat mengkonseptualisasi modernitas ini (Roy, 2005: 38-41). Dalam konteks ini, "jargon kembali kepada al-Qur'an dan Hadis" (*back to Qur'an and Tradition*) sebagai jargon pembaharuan dalam Islam memiliki empat pemahaman yang berbeda di kalangan umat Islam. *Pertama*, kalangan Salafiyah-Wahabiyah (Ahmad bin Hanbal dan Ibn Taimiyah) yang mengikuti al-Qur'an dan Hadis secara harfiyah tanpa *ta'mil*, tafsir dan uraian. *Kedua*, kalangan mazhab yang berpandangan melalui kehidupan bermazhab itulah umat Islam bisa mengikuti pesan al-Qur'an dan Hadis. Sebab dalam pandangan mereka, umat

terbagi menjadi dua, yakni kelompok berilmu dan masyarakat awam. Karena itu sudah selayaknya masyarakat awam mengikuti pemahaman mereka yang berilmu. *Ketiga*, kalangan Pembaharu (Muhammad Abduh, Syah Waliyullah, Sayyid Ahmad Khan, Sayyid Amir Ali, dan lainnya) bahwa umat Islam harus membebaskan diri dari belenggu kelompok dan mazhab, dan berani membaca dan memahami sendiri al-Qur'an dan Hadis tanpa harus terikat oleh aturan dan tata aturan mazhab tertentu, serta berani berijtihad untuk menyelesaikan masalah di zamannya. *Keempat*, pembacaan Kontemporer (Fazlurrahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zayd, M. Syahrur, dan lainnya) yang lebih melihat al-Qur'an dan Hadis secara "struktural-fungsional", artinya meletakkan al-Qur'an dan Hadis dalam struktur budaya yang melingkupinya dan sekaligus *concern* terhadap peran yang dimainkan al-Qur'an dalam budaya yang dimaksud (Fahrudin Faiz, 2005: 47-67).

Tujuan kalangan *salaf* yang dimotori Muhammad Abduh dan Rashid Ridha dalam memahami al-Qur'an adalah menggambarkan al-Qur'an sebagai sebuah konstruksi rasional yang membangun nilai-nilainya sebagai struktur berpikir, sumber teologi, dan pengajaran moral sehingga umat Islam dapat menghadapi modernitas. Dalam makna ini, peran *mufassir* sangat relevan dengan konteks sosial dan politik. Menurut Abdul Hamid Ibnu Badis (seorang *mufassir* Aljazair), ada beberapa

petunjuk yang mengarah pada al-Qur'an sebagai kitab referensi untuk aksi praktis. Menurutnya, al-Qur'an adalah *codex* kehidupan sosial dan politik, namun tidak merinci mekanisme operasionalisasinya pada tingkat organisasi negara yang efektif..... Tafsir al-Qur'an kalangan *salafi* berdasarkan pada sudut pandang historis (*historical point of view*), artinya bahwa tafsir merupakan respon terhadap masa dan tempat tertentu (Campanini, 2007: 104, 108; Nguyen, 2008: 483).

Upaya penafsiran kembali terhadap al-Qur'an ini selanjutnya berkembang ke bidang-bidang lainnya. *Pertama*, konteks sosial-politik, untuk melawan warisan yang stagnan, kehancuran moral dan sosial, despotisme politik, dan dominasi asing, gerakan salafi yang diserukan al-Afgani dan Abduh mencoba menghidupkan kembali Islam, menjembatani jurang antara Islam historis dan modernitas, dan memulihkan solidaritas dan kekuatan muslim. Mereka mengidentifikasi akar masalah tidak terletak dalam ajaran Islam, namun dalam infiltrasi konsep asing, disintegrasi umat Islam, dan praktik despotisme politik. Distorsi keyakinan Islam dasar menyebarkan sikap kepasrahan, kepasifan, dan ketundukan di kalangan umat Islam, yang berujung pada stagnasi dan peniruan secara buta oleh para ulama tradisional. *Kedua*, untuk menghadapi ancaman budaya dan kolonialisme Barat. Gerakan *salafi* modern berupaya menegaskan validitas Islam pada masa modern dan membuktikan kesesuaiannya dengan akal

dan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, penafsiran kembali Islam. Muhammad Abduh merangkum tujuan *salafiyah* sebagai berikut: “membebaskan pemikiran dari belenggu *taqlid*, dan memahami agama sebagaimana dipahami oleh leluhur sebelum munculnya perpecahan, berpaling kembali dalam memperoleh pengetahuan agama ke sumber pertamanya, dan menimbanginya dalam neraca akal manusia” (Shahin, 1995: 107). Selain itu, mereka mengharmonisasikan antara akal dan wahyu, mencoba mengaitkan al-Qur'an dengan kondisi masa kini. Dalam bidang tafsir, mereka membangkitkan pesan al-Qur'an, memulihkan relevansinya dan membuatnya mudah dipahami oleh masyarakat awam.

Perhatian politik dalam gerakan *salafi* mulai berkembang di penghujung abad ke-19, seiring dengan lahirnya gerakan-gerakan sekuler yang berjuang mempersiapkan kemerdekaan dari penjajah (Choueiri, 1997: 32). Pada sisi lain, perhatian mempercepat penyebaran gerakan *salafi* ke seluruh penjuru dunia Islam, antara lain Ikhwan al-Muslimin di Mesir, Asosiasi Ulama Aljazair pimpinan 'Abd al-Hamid ibn Badis dan gerakan Masyumi di Indonesia (Choueiri, 1997: 35). Antara tahun 1920 dan 1940 'Abd al-'Aziz al-Tha'alibi di Tunisia, 'Abd al-Hamid ibn Badis di Aljazair dan 'Allal al-Fasi di Maroko, ketiganya mengadopsi program reformasi politik dan slogan-slogan patriotik berdasarkan salafisme. Al-Tha'alibi di Tunisia mendirikan *destour* atau konstitusi partai untuk mengembangkan

reformasi politik dan budaya. Gerakan reformis Aljazair dikenal sebagai salafisme muncul tahun 1930-an sebagai respon atas kebijakan kolonial Perancis, dengan tokohnya adalah seorang *'alim salafi* bernama ibn Badis. Bersama dengan tokoh lain, pada tahun 1931 ibn Badis mendirikan Asosiasi Ulama Aljazair dengan tujuan utamanya adalah melawan pemerintah kolonialisme Perancis yang berupaya menolak Aljazair sebagai entitas politik dan entitas nasional (Choueiri, 1997: 37-38).

Neo-Salafisme atau Islamisme: Kasus Indonesia

Neo-Salafisme berkembang di Indonesia di awal tahun 1990-an oleh seorang Indonesia keturunan Arab bernama Jafar Umar Thalib. Jafar mengidentifikasi dirinya sebagai "*salafi*", merujuk kepada gerakan Islam yang bertujuan membangun kepercayaan merujuk pada contoh generasi pertama para pengikut Nabi. Gerakannya lebih tepat dipahami sebagai neo-fundamentalis atau neo-salafisme karena penekanannya pada masalah-masalah konservatif yang tidak berhubungan dengan salafisme periode awal. Hal tersebut antara lain meliputi pengasingan yang ketat terhadap wanita, bermusuhan dengan gaya hidup Barat, dan meyakini konspirasi dunia melawan Islam. Gerakan ini memahami hukum Islam secara formalistik dan positivistik, menolak pemahaman kontekstual (Hefner, 2002: 761).

Kalangan Islam radikal mengidealisasikan

pandangan *as-salaf as-salih* – berharap agar masyarakat akan menjadi saleh dengan sendirinya – dan pada akhirnya melihat negara sebagai yang paling bertanggung jawab untuk menegakkan kepatuhan terhadap ajaran-ajaran Islam. Hukum Islam atau *shariah* menjadi jantung Islam radikal di Indonesia. Semua kelompok yang ada percaya bahwa implementasi syariah secara komprehensif menjadi kunci penciptaan masyarakat yang taat dan sangat mendukung penafsiran al-Qur'an secara literal. Mereka berpendapat bahwa di Indonesia hingga kini *shariah* hanya sedikit sekali diimplementasikan dan terbatas pada hukum keluarga dan masalah-masalah ibadah. Ini artinya bahwa kekuatan etika dan hukum ilahi yang utuh belum dibawa ke dalam masyarakat sehingga melahirkan korupsi yang merajalela, ketidakadilan, dan amoralitas. Hanya dengan *shariah* yang mencakup semua aspek kehidupan, Indonesia bisa bebas dari multi krisis yang melanda bangsa saat ini (Fealy, 2004: 106-107).³

³Dalam konteks ini, menarik untuk melihat gagasan Nurcholish Madjid yang memandang "Islam Salaf" dalam konteks sejarah ekspansi umat Islam. Menurutnya, ekspansi umat Islam ke seluruh penjuru dunia telah melahirkan tekanan nyata untuk mengatur masyarakat. Hal ini berdampak pada lahirnya salah satu aliran pemikiran yang selalu berposisi antara kelompok Basrah yang menekankan pemahaman keagamaan yang lebih esoterik (*batini*) dengan tokohnya Hasan al-Bashri (bapak rasionalisme ilmu kalam Mu'tazilah dan spiritualisme ilmu tasawuf kaum sufi) dan kelompok Kufah yang menekankan pemahaman keagamaan lebih pada legal-formal dan eksoterik. Dalam perkembangannya, kelompok Kufah

Kalangan muslim radikal menganggap bahwa penerapan *hudud*, yakni hukuman yang ditetapkan al-Qur'an untuk kejahatan tertentu, sangat diperlukan antara lain hukum rajam dan cambuk. Mereka juga meremehkan kalangan muslim "liberal" yang berpendapat bahwa penafsiran hukum Islam harus "dikontekstualisasikan" atau "dimodernisasikan" agar lebih sesuai dengan realitas sosial kontemporer. Bagi mereka, *shari'ah* bersifat abadi dan upaya "penafsiran kembali" akan berakibat melemahkan perintah ilahi itu sendiri.

Berikut tiga contoh organisasi neo-salafisme yang terdapat di Indonesia, yakni Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlussunnah wal Jamaah (FKAWJ), dan Jama'ah Islamiyah. *Pertama*, Front Pembela Islam (FPI). Secara doktrinal, FPI menggambarkan dirinya sebagai ahlu sunnah wal jamaah. Di sebagian besar dunia muslim, ahlu sunnah wal jamaah adalah kepanjangan dari "Sunni", namun FPI menggunakan istilah tersebut dalam pengertian yang paling sederhana. Mereka menganggap ahlu sunnah wal jamaah sebagai organisasi yang berorientasi *salafi*, dan mengkritik *mainstream* organisasi Islam yang menggunakan istilah tersebut dalam makna yang lebih luas. FPI mendukung

lebih dominan dengan *sharia*-nya yang dalam perkembangan berikutnya dipersempit pada pemahaman yang bersifat *fiqh an sich*. Menurutnya, orientasi "serba *sharia*" ini tercermin dalam Piagam Jakarta. Lihat Buddy Munawar-Rachman (2006: 1195-1197).

implementasi *shari'ah* yang komprehensif dan pengakuan konstitusional Piagam Jakarta, namun tidak seperti Darul Islam, Jamaah Islamiyah, dan Majelis Mujahidin Indonesia. FPI menolak pendirian negara Islam di Indonesia. Abdul Riziq berpendapat bahwa ketika al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan agar memegang *shari'ah* tidak berarti perintah mendirikan negara Islam. Negara Islam bukanlah syarat untuk melaksanakan perintah al-Qur'an untuk memegang *shari'ah*. Karena itu, FPI mengakui Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila sebagai bentuk final negara (Fealy, 2004: 114).

Kedua, Forum Komunikasi Ahlussunnah wal Jamaah (FKAWJ). Secara ideologis FKAWJ memiliki kesamaan dengan FPI. Mereka menekankan perlunya implementasi hukum Islam secara utuh dan mengajak agar Indonesia kembali ke negara Islam. FKAWJ seringkali menjustifikasi segala aksi-aksinya dengan mengutip pandangan-pandangan ulama *salafi* terkenal di Yaman dan Arab Saudi seperti Sheikh Muqbil ibn Hadi al-Wadi dan Sheikh Mufti al-Hadi Husain. Organisasi ini menolak demokrasi, namun dalam praktiknya mendukung partai Islam yang melakukan kampanye tentang Piagam Jakarta (Fealy, 2004: 115).

Ketiga, Jama'ah Islamiyah memang bukan organisasi maya. Keberadaannya memang telah ada sejak 1979 yang berpusat di Mesir dan merupakan pecahan dari Ikhwanul Muslimin (IM)

pimpinan Hasan Al Banna. Gerakan DI/TII pimpinan Sekarmadji Maridjan Kartosoewirjo (SMK) merupakan gerakan politik Islam militan, yang sistem dan metodologinya berbeda dengan IM maupun Jama'ah Islamiyah. Namun, salah satu faksi neo DI/TII (atau NII) pasca SMK di bawah pimpinan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir mulai mengadopsi atau terinspirasi oleh metodologi dan sistem ini sekitar tahun 1995.

Meski Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir pernah memberikan Tadzkirah – sebagaimana Djohan Effendi mengutip majalah Nidaul Islam (lihat KOMPAS edisi 7 November 2002) – yang semangatnya sama dengan Jama'ah Islamiyah, bukan berarti secara formal-struktural adalah bagian dari Jama'ah Islamiyah pimpinan Omar Abdur Rahman. Apalagi sampai menjulukinya sebagai Imam (spiritual) gerakan Jama'ah Islamiyah untuk kawasan Indonesia.

Meski Jama'ah Islamiyah pimpinan Omar Abdur Rahman dituduh oleh Amerika pernah bekerjasama melakukan aksi peledakan terhadap fasilitas militer AS, institusi itu sama sekali bukan bagian dari struktur Al Qaeda. Karena nama Al Qaeda sendiri baru dimunculkan AS tahun 2000 pasca tragedi Oklahoma yang ternyata dilakukan oleh Timothy Mc Veigh (warga negara AS), bukan Al Qaeda. Hingga kini tuduhan keterlibatan Al Qaeda terhadap tragedi Oklahoma tidak dapat dibuktikan, begitu pula tuduhan adanya hubungan antara Al Qaeda

dengan Jama'ah Islamiyah pimpinan Omar Abdur Rahman.

Sampai sejauh ini Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir memang tidak pernah menjadi bagian dari harakah Jama'ah Islamiyah pimpinan Omar Abdur Rahman. Kesamaan dalam ideologi, metodologi, sistem berharakah, dan kesamaan dalam memposisikan syari'at Islam di dalam konteks kehidupan bernegara adalah hal yang lumrah dan sama sekali tidak bisa dikatakan adanya kaitan dari sebuah jaringan.

Metodologi dan sistem berharakah serta bagaimana memposisikan syari'at Islam di dalam konteks kehidupan bernegara, tidak bisa dikaitkan dengan dengan “sikap keras” yang mewarnai perjalanan harakah Jama'ah Islamiyah pimpinan Omar Abdur Rahman ataupun sikap berani Osamah bin Laden terhadap Barat (Amerika).

Lihatlah bagaimana santun dan teduhnya komunitas Partai Keadilan (PK) yang elemen terbesarnya adalah komunitas Tarbiyah (Ikhwanul Muslimin versi Indonesia), yang juga mengadopsi atau terinspirasi oleh metodologi dan sistem berharakah Ikhwanul Muslimin Mesir pimpinan Syaikh Sa'id Hawwa'. Padahal metodologi dan sistem berharakah yang sama juga ditemukan pada Jama'ah Islamiyah pimpinan Omar Abdur Rahman.

Selain PK, yang sewarna dengan itu adalah SHT (Shabab Hizbut Tahrir), Ponpes Hidayatullah di Kalimantan Timur, Ponpes Ngruki, dan ponpes-

ponpes lain yang dikelola oleh para alumninya. Masih banyak lagi termasuk KPPSI (Komite Persiapan Penegakan Syari'at Islam) di Sulawesi Selatan, atau MMI (Majelis Mujahidin Indonesia) yang lahir Agustus 2000 di Yogyakarta. Kalau dikatakan bahwa JI ada di Indonesia, secara sistem dan metodologis bisa dimengerti. Namun, secara riil dan formal-struktural sama sekali sangat keliru dan terlalu naif.

Semua kesesatan informasi ini

bersumber dari analisa dan investigasi Sidney Jones Direktur ICG (Interenational Crisis Group) untuk Indonesia, yang tanpa menggunakan ukuran yang jelas berusaha mengkaitkan semua institusi itu sebagai JI bahkan mengkaitkan kegiatan masa lalu Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir sebagai program JI. Padahal istilah JI baru muncul di dalam ruang persidangan khususnya persidangan Abdullah Sungkar (1979) saja dan tidak pada persidangan lainnya.

Tabel: Perilaku Kelompok-kelompok Neo-Salafisme

Kelompok	Syariah Komprehensif	Negara Islam	Khalifah	Demokrasi
DI/NII	Ya	Ya	Tidak	Tidak
Jamaah Islamiyah	Ya	Ya	Ya	Tidak
Majelis Mujahidin Indonesia	Ya	Ya	Ya	Tidak
Front Pembela Islam	Ya	Tidak	Tidak	Ya
Forum Komunukasi Ahli Sunnah Wal Jamaah/ Laskar Jihad	Ya	Tidak	Tidak	Tidak
Hizbut Tahrir	Ya	Ya	Ya	Tidak

Sumber: Fealy (2004: 107)

Kesimpulan

Gerakan *salafi* adalah gerakan reformasi dan pembaharuan dengan segala bentuk dan modelnya yang berkembang sejarah periode pra-modern dan periode modern. Gerakan *salafi* pra modern doktrinal dan terbatas cakupan reformasinya karena terfokus pada masalah keyakinan dan kemurnian Islam. Meskipun menekankan perlunya kembali kepada Islam murni, gerakan *salafi* modern meluaskan dimensi reformasinya dalam melawan ancaman kolonialisme Eropa dan mengakomodasi kebutuhan

modernitas. Selain itu, bentuk dan model gerakan *salafi* tumbuh berkembang sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan umat Islam. Karena itu, di masa kontemporer muncul gerakan baru yang disebut “neo-salafi” atau islamisme, seperti organisasi FPI dan FKAWJ di Indonesia.

Daftar Kepustakaan

- A. Luthfi Assyaukanie. (1998). Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer. Dalam *Paramadina*, I (1), 64-65.

- Buddhy Munawar-Rachman. (2006). *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid. 2. Jakarta: Mizan-Paramadina-Center for Spirituality of Leadership.
- Campanini, Massimo. (2007). *The Qur'an: The Basics*. English: Routledge.
- Choueiri, Youssef M. (1997). *Islamic Fundamentalism*. London: Printer.
- Esack, Farid. (1993). Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects. *The Muslim World*, LXXXIII (2), 130.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Fealy, Greg. (2004). Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?. *Southeast Asian Affairs*.
- Hefner, Robert W. (2002). Global Violence and Indonesian Muslim Politics. *American Anthropologist*, 104 (3), 761.
- Noorhaidi Hasan. (2002). Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia. *Indonesia*, 73, 154.
- Nguyen, Martin. (2008). Hermeneutics as Translation: An Assessment of Islamic Translation Trends in America. *The Muslim World*, 98, 483.
- Rahman, Fazlur. (1985). Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa Ini. Dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (ed). *Perkembangan Modern dalam Islam*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Roy, Oliver. (2005). *Gagalnya Islam Politik*. Terjemahan Harimurti dan Qomaruddin SF. Jakarta: Serambi.
- Shahin, Emad Eldin. (1995). Salafiyah. Dalam John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 5, Oxford: Oxford University Press.
- Wiktorowicz, Quintan and John Kaltner. (2003). Killing in the Name of Islam Al-Qaeda's Justification for September 11. *Middle East Policy*, X (2).