

DINAMIKA SALAFISME DI INDONESIA: Akar-Akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam



Husnul Qodim

Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Alumnus Pesantren Al Fitriyah Gebang Poreng Jember dan Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar Jombang. Mantan Sekjen PMII Cabang Yogya 1999-2000, Pernah menjadi Staf Pengajar STAI-Al Falah As Sunniyyah Kencong Jember dan Staf Divisi Kajian LKIS

Beberapa pernyataan mengatakan bahwa gerakan fundamentalisme radikal berasal dari teologi non-toleransi salafisme. Asumsi ini akan mereduksi konsep “salafisme”, karena “salafisme” bukanlah entitas tunggal dan monolitik. Terutama di Indonesia, perdebatan tentang salaf memiliki dinamikanya yang kompleks. Salafisme tidak bisa diidentifikasi ke dalam satu organisasi yang memayungi, namun lebih merupakan orientasi-orientasi ideologis yang kadang

mempunyai pandangan dan praktik berbeda satu sama lain. Tulisan ini mencoba menggambarkan akar-akar intelektualitas salafisme di Indonesia, perebutan makna dan dinamika gerakannya yang beragam. Salafisme sebagai ideal moral menjadi basis orientasi dari beragam gerakan pembaharuan dan kebangkitan agama. Dewasa ini munculnya model gerakan salafi lebih menampakkan pada kecenderungan ke arah fundamentalisme agama dan radikalisme agama. Kebangkitan baru dari gerakan salafisme belakangan ini, disinyalir sebagai respons terhadap ortodoksi dominan (baik Muhammadiyah dan NU) yang dianggap tidak mewakili Islam murni.

Salafisme menjadi “Yang Tertuduh”

Semakin menguatnya radikalisasi oleh kalangan Islam militan pasca runtuhnya rezim Orde Baru dan maraknya berbagai peristiwa *bombings* di Indonesia, mendorong munculnya kembali diskursus “radikalisme agama”, “fundamentalisme agama”, dan berujung pada wacana terorisme dalam Islam.¹ Ada yang membaca ini merupakan fenomena baru dari kelanjutan revivalisme Islam dalam

¹ Pasca Revolusi Islam Iran, istilah fundamentalisme digunakan untuk menggeneralisasi gerakan-gerakan Islam yang muncul dalam gelombang revivalisme Islam. Istilah fundamentalisme sendiri masih

merespons arus globalisasi sebagai "kekuatan hegemonik Barat atas Islam". Di sisi lain, ada yang mengasumsikan bahwa munculnya gerakan ini lebih disebabkan oleh pemahaman keagamaan yang sempit dan eksklusif, seringkali dengan menyebarkan keharusan untuk kembali pada ajaran-ajaran agama yang masih murni. Fenomena ini tidak hanya dalam Islam, tapi juga dalam agama-agama lain yang juga memiliki "Kitab Suci" sebagai basis legitimasinya.²

Menurut Azyumardi Azra, gelombang revivalisme tidak selalu identik dengan gerakan fundamentalis. Fundamentalisme Islam merupakan bentuk ekstrem revivalisme. Ada dua bentuk revivalisme. *Pertama*, mengambil bentuk intensifikasi keislaman yang ditujukan ke dalam (*inward oriented*). Revivalisme dalam konteks ini berorientasi pada peningkatan kualitas keberagamaan secara individual dan berdimensi esoteris. Sementara dalam bentuk *kedua*, intensifikasi keislaman juga diarahkan keluar (*outward oriented*). Selain transformasi individual, bentuk ini juga melakukan transformasi komunal dan sosial. Oleh karenanya, bentuk ini lebih berdimensi eksoterik, yang sangat menekankan batas-

batas kebolehan dan keharaman dalam beragama.³

Kerangka yang diberikan oleh Marty dapat digunakan untuk memahami fenomena fundamentalisme. *Pertama*, fundamentalisme merupakan "*oppositionalism*" terhadap ancaman bagi eksistensi agama, seperti sekularisme. Parameter untuk menilai tingkat ancaman ini adalah kitab suci, yang dalam Islam adalah Al-Qur'an dan, dalam batas tertentu, Hadis. *Kedua*, penolakan terhadap hermeneutika dan intelektualisme. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks Al-Qur'an harus dipahami secara literal, tidak boleh ada ta'wil. *Ketiga*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme dan relativisme merupakan hasil dari pemahaman yang salah terhadap kitab suci, sebagai akibat dari intervensi intelektualisme terhadap teks kitab suci. *Keempat*, penolakan terhadap perspektif sosio-historis. Kaum fundamentalisme mengidealkan tatanan masyarakat "*as it should be*" (sebagaimana seharusnya), bukan "*as it is*" (sebagai apa adanya).⁴

Di Indonesia, prinsip-prinsip di atas dapat kita temukan dalam gerakan Islam

perlu dielaborasi lebih jauh. Bagi Gellner, gagasan dasar fundamentalisme adalah bahwa suatu agama tertentu dipegang kuat secara literal dan bulat, tanpa kompromi, tanpa reinterpretasi dan pengurangan. Lihat Ernest Gellner, *Post Modernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), hlm. 2.

² Secara historis, penggunaan istilah fundamentalisme dihubungkan dengan kebangkitan fundamentalisme dalam Gereja Protestan, khususnya di Amerika Serikat. Lihat Azyumardi Azra, "Fundamentalisme Kristen: Fenomena Kebangkitan Agama di AS", *Kompas*, 6 Maret 1997.

³ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 107-108.

⁴ Lihat Martin E Marty, "What is Fundamentalism? Theological Perspective", dalam Kung & Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge* (London: 1992), hlm. 3-13.

fundamentalis seperti Majelis Mujahidin Indonesia, Laskar Jihad, gerakan Usroh, Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam, HAMMAS dan Gerakan Dakwah Salafi. Perlu dicatat bahwa –meski memiliki pola dan metode gerakan yang berbeda- mereka relatif memiliki konsepsi yang sama mengenai proyek otentifikasi dan universalisme Islam. Slogan “penegakan syari’at Islam” dan “kembali kepada jejak *“as-salaf ash-shâlih”* menjadi spirit dasar bagi gerakan Islam tersebut. Klaim “salafi”, “Islam murni”, dan “Ahlussunnah Waljamaah” seringkali muncul dalam pemikiran dan dakwah mereka. Meski respons dan perebutan makna tentang “salafisme” beraneka ragam, adanya klaim yang paling benar sampai penolakan dan intoleransi terhadap tradisi, *the other* (kelompok lain), dan interpretasi sekaligus reinterpretasi teks kitab suci muncul dalam gerakan-gerakan ini.

Khaled Abou El Fadl terang-terangan mengatakan bahwa gerakan fundamentalisme radikal berasal dari teologi non-toleransi Salafi.⁵ Hal senada dinyatakan oleh Martin V. Bruinenseen, bahwa hampir semua kelompok fundamentalis meyakini pewaris langsung dari tradisi fundamentalis yang diawali dari Ahmad ibn Hanbal, Ibn Taymiyah, dan Muhammad ibn Abdul Wahab sebagai pendahulu mereka. Akar-akar intelektual ini jelas mendahului modernitas dan karenanya

kehadirannya tidak kemudian ditafsirkan semata-mata reaksi terhadap modernisasi.⁶

Dalam Islam, kelompok fundamentalis mencita-citakan tatanan masyarakat sebagaimana dalam periode Rasulullah. Oleh karena itu, slogan yang kerap muncul adalah “kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah” dan era *as-salaf ash-shâlih*. Sehingga ada anggapan bahwa model gerakan keagamaan yang menganut konsepsi “salafi” memiliki kecenderungan eksklusif dan intoleran, serta memberi spirit bagi fundamentalisme dan radikalisme agama. Asumsi semacam ini akan mereduksi konsep “salaf” dan menjadi problem serius karena “salaf” bukanlah entitas tunggal dan monolitik. Sebagai contoh, sudah lama di kalangan Islam tradisional, memahami konsep “salaf” sebagai “model”, yakni dengan meneladani para pendahulu yang terbaik dengan merujuk pada warisan dan otoritas ulama, dan ortodoksi tradisional. Di sisi yang lain, model gerakan “salafisme-wahabi” maupun “salafisme modern” dengan purifikasinya, dalam praktiknya di Indonesia, juga tidak monolitik, mereka memiliki dinamika internal dan eksternalnya, yang memunculkan persamaan dan perbedaan di lapangan.

Ketertarikan untuk mengkaji gerakan ini juga dilandasi oleh kenyataan bahwa dalam dua dekade terakhir ada perdebatan dan pergeseran mengenai makna salaf di

⁵ Khaled Abou El Fadl, *Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beaco Press, 2002), hlm. 4.

⁶ Martin Van Bruinenseen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik* (Yogyakarta: Bentang, 1999).

Indonesia, terutama setelah pesantren-pesantren salafi (salafisme-wahabi) berkembang dengan pesat dan tersebar di hampir seluruh pelosok Nusantara. Menariknya lagi, gerakan ini juga pernah disinyalir menjadi bagian dari jaringan militansi dan terorisme oleh Barat, terutama dengan munculnya Laskar Jihad yang dipimpin oleh Ja'far Umar Thalib. Selain itu, gerakan ini dianggap menyebarkan anti-toleransi terhadap pluralitas tradisi dan budaya lokal yang justru menjadi bagian dari pembentukan identitas masyarakat Indonesia.

Salafisme Sebagai Ideal Moral dan Gerakan

Salafisme adalah orientasi pemikiran yang berusaha mengembalikan bahasa dan pemahaman doktrin Islam kepada sumber yang "otentik", yaitu Al-Qur'an, kehidupan Nabi Muhammad SAW, dan generasi awal umat Islam. Salafisme mengedepankan gagasan mengenai perlunya umat Islam merujuk pada periode generasi awal umat Islam untuk menemukan inspirasi dan solusi dari kompleksitas masalah yang dihadapi masyarakat Islam kontemporer. Kata salafisme, salafi, atau salafiyah berasal dari kata Arab "salaf" yang berarti "pendahulu". Kata salaf digunakan dalam Al-Qur'an yang mengacu pada masa yang telah lampau.⁷ Dalam *Al-Mu'jam al-Wasith*, kata "salaf"



berasal dari leksikon Arab yang berarti "para pendahulu yang saleh atau murni (*as-salaf ash-shâlih*)", dan salafi mengacu pada orang yang mengambil Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber otentik bagi doktrin dan praktik keagamaan.⁸ Kata "salaf" juga sering digunakan sebagai istilah pembabakan terhadap generasi awal Islam, yaitu: periode salaf yang berarti tiga generasi awal Islam mulai dari generasi pada masa Nabi Muhammad Saw, sahabat, dan para tabi'in. Dan periode khalaf yang berarti generasi setelah tiga generasi tersebut.

⁷ Lihat QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 dan QS. Al-Anfâl [8]:38)

⁸ *Al-Mu'jam al-Wasit* (Cairo), Vol. I, hlm. 461, lihat John L. Esposito (Ed. In Chief), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, Vol. 3, (Oxford: Oxford University Press, 1995), hlm. 463.

Tidak ada batasan yang tegas mengenai siapa saja yang masuk dalam kategori *as-salaf ash-shalih*. Meskipun demikian, kebanyakan sarjana Muslim sepakat bahwa, secara kronologis, *salaf* mencakup tiga generasi atau abad pertama umat Islam, yakni sejak era Nabi, sahabat, dan berakhir pada era Anas ibn Malik (w. 91 H/710 M. atau 93/712); at-Tabi'in (180/796); Tabi' at-Tabi'in (241/855). Ahmad ibn Hanbal (164-241/780-855) merupakan generasi terakhir generasi salaf. Pada mulanya Ahmad ibn Hanbal muncul untuk ikut dalam kancah perdebatan yang keras terutama ketika Islam mengalami perjumpaan dengan berbagai tradisi pemikiran Yahudi, Kristen, Shabi'in dan Zoroaster.⁹ Definisi secara kronologis tersebut sebenarnya tidak memuaskan untuk menjelaskan siapa-siapa yang masuk dalam kategori salaf. Abu Hamid Al-Ghazali (w. 1111), Ibn Taimiyah (w. 1328), Ibn Qoyyim Al-Jawziyah (w. 1350), dan Muhammad ibn Abdul Wahab (w. 1792) yang hidup di luar rentang tiga abad pertama Islam adalah beberapa contoh yang oleh banyak kalangan muslim diakui juga sebagai ulama salaf.

Ibn Hanbal merupakan artikulator salafisme klasik. Pemikiran Ibn Hanbal terfokus pada empat prinsip. *Pertama*, penempatan wahyu di atas akal dan penolakan atas *ta'wil*. Prinsip ini dimaksudkan untuk menantang kalangan

mutakallimun yang menempatkan posisi wahyu di bawah akal. Ibn Hambal juga tidak melihat adanya kontradiksi antara akal dan wahyu. *Kedua*, penolakan terhadap *kalam* dan menganggap persoalan-persoalan yang dimunculkan oleh para teolog Islam sebagai bid'ah. *Ketiga*, kesetiaan secara ekstrem terhadap Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma'. *Keempat*, Ibn Hanbal menekankan pentingnya ijtihad dan membatasi pemakaian qiyas.¹⁰

Evolusi salafisme memperoleh kontribusi pentingnya dari Ibn Taimiyah, seorang Hanbalian sekaligus hakim, dan teolog. Ia secara ekstrem menolak bid'ah dan khurafat dalam praktik keagamaan dan keimanan, khususnya yang terdapat dalam sufisme, serta mengemukakan keras diskursus dalam teologi Islam yang menurutnya sangat dipengaruhi pemikiran filsafat dan terminologi Yunani. Pemikirannya terfokus pada usaha memurnikan tauhid. Selain itu, Ibn Taimiyah memproklamirkan diri sebagai mujtahid dalam Madzhab Hanbali. Namun kemudian ia menyimpang dari Madzhab Hanbali dalam beberapa hal, yaitu terkait dengan penolakannya terhadap taklid dan ijma', serta penerimaannya terhadap qiyas.

Pada masa-masa kemunduran dan degradasi umat Islam, salafisme menjadi inspirasi bagi banyak gerakan yang berupaya mereformasi komunitas-komunitas muslim dengan berlandaskan Al-

⁹ Eko Prasetyo, *Membela Agama Tuhan*, (Yogyakarta, INSIST Press, 2002) hlm. 26

¹⁰ John L. Esposito (Ed. In Chief), *The Oxford Encyclopedia...*, hlm. 463-4.

Qur'an dan Sunnah. Sebagai sebuah gerakan,¹¹ salafisme bisa dilacak kepada gerakan reformis-fundamentalis¹² yang mendapat inspirasinya dari Muhammad ibn Abdul Wahab.¹³ Karir dan karya-karyanya mengintegrasikan tema-tema penting gerakan fundamentalis Islam abad ke-18. Pemikirannya merupakan perpaduan antara puritanisme Hanbali dan gerakan anti-sufisme Ibn Taimiyah. Di samping itu, ia juga merupakan reaksi terhadap konsolidasi bentuk-bentuk Islam ulama dan Islam sufi. Pada masa itu, berbagai varian praktik gnostis-mistisisme telah menjadi wajah Islam yang paling populer dan yang paling luas penye-

barannya. Oleh karena itu, purifikasi tauhid menjadi *concern* utama pemikirannya. Konsekuensi dari doktrin tersebut adalah penolakan terhadap segala bentuk otoritas, kecuali otoritas Nabi Muhammad Saw sekaligus menekankan pentingnya kepatuhan dan tanggung jawab individual, serta pengakuan doktrin keesaan dan transendensi Tuhan.¹⁴

Aliansi yang terbentuk di antara Muhammad ibn Abdul Wahab yang fundamentalis dan salah seorang pemimpin lokal, Muhammad Ibn Sa'ud dari Dariah, menghasilkan sebuah negara Islam yang militan dan meluas dengan cepat di Semenanjung Arabia. Momentum

¹¹ Gerakan Islam secara sederhana bisa dipahami sebagai organisasi atau gerakan yang bertujuan mewujudkan cita-cita sosial Islam. Agama dalam hal ini berfungsi sebagai basis identitas dan asosiasi di kalangan pengikutnya dalam rangka melancarkan gerakan atau aksi politik untuk mencapai tujuan sosial-keagamaan. Gerakan Islam memiliki komitmen terhadap sistem keyakinan Islam tertentu sebagai landasan aktivitas, tujuan, tolok ukur perilaku, basis legitimasi, dan wewenang. Lihat Samsu Rizal Panggabean, "Organisasi dan Gerakan Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 83.

¹² Reformisme Islam berakar dari abad KE-17 dan ke-18 dan gagasan tersebut mendahului kolonialisme Eropa. Peneladanan terhadap Nabi Muhammad menjadi ideal moral kehidupan muslim. Namun perlu dicatat bahwa pada dasarnya mentalitas reformis memperoleh embrionya dari gerakan Hanbaliyah masa awal, yang menekankan komitmen terhadap hadis Nabi, ketimbang terhadap aktivisme sosial untuk mengembangkan kualitas politik dan kehidupan komunal umat Islam. Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Bagian I dan II (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 399.

¹³ Muhammad ibn Abdul Wahab (1703-1787) lahir di Arabia Tengah dari keluarga guru yang bermadzhab Hambali. Dia terlatih dalam lingkungan Madzhab Hanbali yang ketat dan skripturalistik. Di Haramain, ia terutama belajar kepada Muhammad Hayat as-Sindi, salah seorang figur kunci kelompok revivalis kosmopolitan. Dari tokoh ini, Muhammad ibn Abdul Wahab secara intensif menerima latihan dalam studi hadis dan seringkali ditekankan gap antara komunitas ideal yang dilukiskan melalui tradisi (hadis) dan realitas sosial umat Islam. Ia terutama mempelajari madzhab Ahmad ibn Hanbal dan karya-karya Ibn Taimiyah, sehingga boleh dikata bahwa dialah pelaksana ide Ibnu Taimiyah.

¹⁴ Karena alasan penekanan terhadap konsep tauhid inilah Harun Nasution menganggap gerakan Abdullah ibn Abdul Wahab yang kemudian dikenal dengan Wahabiah kurang tepat jika disebut gerakan reformis. Ia lebih tepat disebut sebagai gerakan pemurnian tauhid. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: UI Press, 2002), hlm. 94.

yang diciptakan oleh antusiasme fundamentalis keagamaan dan kekuatan politik-militer ini terus dipertahankan setelah kematian pendirinya. Karena popularitas gerakan dan keberadaannya di pusat Islam, wahabisme kemudian menjadi prototipe bagi gerakan pembaharuan moral dan sosial secara militan, revolusioner dan radikal dalam pengalaman Islam berikutnya.

Akar Intelektual Salafisme-Wahabi dan Salafisme Modern

Doktrin yang dikembangkan oleh Muhammad ibn Abdul Wahab merepresentasikan tema-tema tradisional yang umum dari fundamentalisme Muslim dan memperoleh perhatian khusus karena pengalaman Islam abad ke-18.¹⁵ Fokus perhatiannya tercurah pada upaya membawa penafsiran kembali sufisme pada kesimpulan logis fundamentalis dan menolak semua orde sufisme. Ia menggantikan teologi sufi panteistik dengan

perspektif baru yang lebih menekankan pada interpretasi atas tauhid dan transendensi Tuhan. Implisit di dalam pandangannya adalah penolakannya terhadap semua bentuk otoritas abad pertengahan dan taklid buta. Al-Qur'an dan Sunnah merupakan dua sumber fundamental dan mengikat bagi pemahaman hukum Islam, dan segala sesuatu di luar dua sumber tersebut bersifat mengikat selama masih merepresentasikan konsepsi wahyu.

Perspektif tersebut mempunyai konsekuensi penting, yakni penafian atas karya-karya ulama-ulama yang lebih awal. Dalam hal ini, salafisme-Wahabi menekankan pada kebenaran suatu analisis atas sumber-sumber fundamental secara bebas, atau yang lebih dikenal dengan ijtihad. Pengakuan atas ijtihad ini menjadikan gerakan Wahabi sebagai representasi dari gerakan fundamentalisme tradisional dan reformasi sosio-moral umat Islam abad ke-18. Penerimaan atas ijtihad ini sekaligus

¹⁵ Salah satu tema umum sejarah Islam abad ke-18 adalah upaya melakukan reorientasi sufisme yang bergerak dalam dua arah, evolusi mengenai perspektif teologi dan filosofi sufisme dan perkembangan organisasi tarekat serta fungsi dan perannya dalam masyarakat. Secara intelektual, sufisme sering dipadankan dengan corak panteistik Ibnu Arabi. Dalam hal ini, sufisme telah memberikan basis teologis bagi pengakomodasian berbagai bentuk kepercayaan dan sinkretisme. Dialog yang berlangsung antara corak sufisme panteistik dan kalangan ulama Sunni fundamentalis selama rentang abad ke-18 menghasilkan upaya untuk menafsirkan kembali tradisi Ibnu Arabi dalam kerangka transendensi Tuhan. Dengan demikian, kita melihat adanya pergeseran ke arah tradisi mistik yang lebih moderat sebagaimana yang telah diformulasikan oleh Imam Al-Ghazali pada abad ke-12. Penolakan ekstrem terhadap sufisme Ibnu Arabi muncul dari gerakan Wahabi di semenanjung Arabia. Tema umum lainnya adalah perkembangan dan pengorganisasian tarekat-tarekat pada masa ini yang melahirkan suatu reorientasi pemikiran sufistik, atau yang lebih dikenal dengan neo-sufisme, ke arah isu-isu sosial kemasyarakatan, baik dalam pengertian politik, moral, maupun spiritual. John O. Voll, *Politik Islam: Keberlangsungan dan Perubahan di Dunia Islam*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 60.

juga yang membedakan Wahabisme dari gerakan Islam konservatif lainnya.¹⁶ Konteks yang melatari gerakan Wahabisme bukanlah reaksi terhadap kolonialisme Eropa, melainkan reaksi terhadap konsepsi tauhid yang dianut oleh mayoritas umat Islam saat itu. Penolakannya terhadap semua bentuk otoritas abad pertengahan dan taklid serta konsepsinya mengenai terbukanya pintu ijtihad menjadi inspirasi gerakan reformis modern yang muncul kemudian. Gerakan-gerakan reformis yang muncul pada abad ke-19-20, ideal program sosial keagamaan yang komprehensif dan fundamentalisme politik serta semangat resistensi terhadap sufisme sepenuhnya berhutang pada gerakan Wahabisme.¹⁷

Berbeda dengan Salafisme-Wahabi abad ke-18 yang dipicu oleh keprihatinan akan kemerosotan Islam akibat penyimpangan sufisme, gerakan salafisme modern yang muncul pada akhir abad ke-19 merupakan hasil dari persentuhan intensif

dengan peradaban Barat, selain juga faktor kolonialisme Eropa yang menjadi lawan sekaligus model. Sejak akhir abad tersebut, seluruh dunia Islam sebenarnya berada di bawah kekuasaan Eropa. Kekuatan militer hadir di berbagai negara, khususnya Mesir, Aljazair, Tunisia, dan pengaruh politiknya meluas ke seluruh imperium Usmani. Kolonialisme menciptakan generasi terpelajar yang telah bersentuhan dengan sistem pendidikan Barat, sehingga cara berpikir dan pandangan dunia mereka berbeda dengan generasi sebelumnya. Dalam kondisi seperti ini, perubahan menjadi tak terelakkan. Namun penting untuk dicatat bahwa semua aspek dalam dunia Islam, baik pemikiran, perasaan, maupun struktur yang dikembangkan pada abad ke-18 merupakan dasar bagi respons umat Islam abad ke-19 terhadap perubahan sejarah.

Reformisme yang bermula dari respons abad ke-17 dan ke-18 terhadap kondisi internal umat Islam, belakangan ber-

¹⁶ Sejak abad ke-18, Wahabisme telah menjadi istilah yang memayungi pemikiran Wahabi dengan membawa misi monoteisme dan egalitarianisme dengan berbagai tingkat penafsiran kembali warisan positif tradisi Islam bagi pembangunan kembali masyarakat Muslim. Lihat John Obert Voll, *Politik Islam...*, hlm. 90-92.

¹⁷ Namun demikian, sejumlah faktor harus dipertimbangkan berkenaan dengan pengaruh langsung wahabisme terhadap gerakan reformis-revivalis sesudahnya. Ada persepsi umum bahwa setiap orang yang pergi belajar ke Arabia pada abad ke-18 dan kembali ke tanah airnya membawa antusiasme fundamentalis yang sangat dipengaruhi oleh gerakan wahabisme. Persepsi ini jelas menafikan peran ulama-ulama Haramain, juga kecenderungan Islam yang lebih luas pada abad itu. Harus dicatat bahwa banyak gerakan revivalis yang muncul sejak akhir abad ke-19 berada dalam kerangka pemikiran dan organisasi neo-sufisme ketimbang mengikuti model gerakan Wahabi. Neo-sufisme merupakan unsur penting dalam peta gerakan revivalis Islam pada abad ke-18. Dengan bersandar pada tradisi-tradisi para pendahulu seperti Ibnu Taimiyah dan Ahmad Sirhindi, sejumlah tarekat memberikan kerangka bagi gerakan-gerakan purifikasi yang muncul kemudian. Lihat John Obert Voll, *Politik Islam...*, hlm. 92.

adaptasi dengan gerakan resistensi terhadap penetrasi dan kolonialisme Eropa. Gerakan reformis dipadukan dengan modernisme Muslim. Prinsip-prinsip reformis - yakni prinsip kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis, keharusan ijtihad dalam menyelesaikan permasalahan agama, penolakan terhadap taklid, tradisi lampau yang membelenggu, dan resistensi terhadap praktik pemujaan sufi-berintegrasi dengan sikap responsif kalangan reformis terhadap penetrasi politik dan kultural Eropa. Dengan demikian, terjadi pertemuan antara pemikiran reformis dan pemikiran modernis yang mengilhami gerakan Salafiyah di Mesir, Timur Tengah, Arab, dan Afrika Utara.

Dalam konteks inilah gerakan salafisme modern, atau yang lebih dikenal dengan nama Salafiyah, yang dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897),¹⁸ Muhammad Abduh (1849-1905),¹⁹ dan Rasyid Ridha²⁰ ingin menunjukkan bahwa Islam dapat diselaraskan dengan kemajuan ilmu pengetahuan modern. Sementara itu, mereka juga berusaha menyadarkan bahwa kondisi umat Islam sekarang terbelakang dan ditundukkan oleh kekuatan Barat. Gerakan ini berusaha menafsirkan nilai-nilai modernitas sesuai dengan sumber-sumber Islam orisinal. Mereka memproyeksikan institusi-institusi kontemporer seperti demokrasi, konstitusi-konstitusi atau

¹⁸ Jamaluddin Al-Afghani, di samping aktif menyebarkan ajaran Muhammad ibn Abdul Wahab, ia juga berusaha keras menyadarkan dunia Islam dari kemunduran dan keterbelakangannya. Usaha dan perjuangannya untuk mempersatukan seluruh dunia Islam, menentang kolonialisme Barat dan menolak supremasi Eropa terhadap dunia Islam inilah yang sejak seperempat terakhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 dikenal sebagai "Gerakan Pan-Islamisme".

¹⁹ Muhammad Abduh adalah murid sekaligus mitra Jamaluddin al-Afghani. Ia dikenal sebagai seorang sarjana, mufti besar, dan tokoh reformis yang sangat cermat di kalangan pemikir-pemikir Arab Muslim abad ke-19. Berbeda dengan gurunya yang menggunakan sarana politik untuk mencapai tujuan gerakannya, Abduh lebih berkonsentrasi pada dunia pendidikan sebagai sarana untuk mencerdaskan umat, memurnikan ajaran Islam dari segala macam pengaruh dan praktik bid'ah, mereformasi ajaran-ajaran Islam dalam sinar pemikiran modern, serta membela dan mempertahankan Islam dari pengaruh Eropa dan Kristenisasi. Bersama Jamaluddin, Abduh menerbitkan majalah Al-Urwat al-Wutsqa di Paris pada tahun 1883. Nama majalah ini diambil dari nama organisasi bawah tanah yang mereka dirikan sebelumnya untuk menyadarkan dan mempersatukan umat Islam di seluruh dunia.

²⁰ Abduh mempunyai murid yang terkemuka, yaitu Muhammad Rasyid Rida (1865-1935). Pemikiran Rida sangat dipengaruhi oleh Al-Urwat al-Wutsqa. Setelah membaca majalah ini, pandangan dan pemikirannya mengalami perubahan radikal dan terus berusaha mengumpulkan tulisan-tulisan Jamaluddin dan Abduh sambil mencari kesempatan untuk belajar langsung dari kedua tokoh itu. Latar belakang profesinya sebagai seorang wartawan mendorongnya untuk menerbitkan majalah Al-Manar, setelah terlebih dahulu berkonsultasi dengan gurunya, Abduh. Visi dan misi Al-Manar adalah untuk meneruskan tema-tema yang dikembangkan oleh Al-Urwat al-Wutsqa, selain upaya memurnikan ajaran Islam dari segala bentuk tahayul dan bid'ah, juga mengadakan reformasi di bidang sosial, ekonomi, politik, agama, dan membuktikan bahwa Islam tidak bertentangan dengan modernitas, serta syariat Islam tetap merupakan kerangka yuridis-formal bagi pemerintahan modern.

sosialisme dalam kerangka Islam. Di bidang pendidikan, misalnya, gerakan Salafiyah ingin mengembangkan pendidikan modern, khususnya dari segi pengorganisasian dan manajemen, pengembangan kurikulum, metodologi dan sarana-prasarana belajar lainnya. Pendidikan modern ini dimaksudkan untuk menolak sistem pendidikan tradisional sehingga dapat meminimalisir pengaruh ajaran-ajaran yang dikembangkan oleh kalangan ulama dan tarekat. Selain itu, pengembangan pendidikan ini juga terkait dengan penolakan terhadap sistem pendidikan modern sekuler yang diselenggarakan oleh negara-negara kolonial seperti Inggris dan Perancis.²¹

Pada awal kemunculannya, gerakan Salafiyah tidak banyak aktif di bidang politik. Pengaruh Abduh dan Rida dalam bidang pendidikan sebagai sarana perjuangan lebih kuat dalam perkembangan aktivisme gerakan ini dibanding Jamaluddin. Namun karena seringkali mendapat tekanan dari pemerintah kolonial, kalangan ulama dan tarekat, maka banyak organisasi Salafiyah yang bersifat rahasia, meniru model gerakan dan organisasi

bawah tanah Al-Urwat al-Wutsqa. Belakangan, pada rentang antara Perang Dunia I dan II, ketika gerakan pembebasan nasional tumbuh subur, Salafiyah semakin aktif dalam kehidupan politik, pergerakan nasional, dan perdebatan dalam berbagai segi kehidupan sosial, dengan tetap menekankan peran dan aktivitas dalam bidang pendidikan dan dakwah.

Dinamika Gerakan Salafisme di Indonesia

Gerakan salafisme menjadi bagian penting dari "reformisme" dan "kebangkitan Islam". Arus salafisme tersebut, seiring perjalanan waktu, turut mewarnai atmosfir gerakan pembaharuan Islam di Indonesia. Salafisme di Indonesia muncul dengan nama-nama yang beraneka ragam.²² Beberapa dari gerakan tersebut ada yang lenyap akibat tidak tahan uji, namun ada yang tetap bertahan, bahkan menjadi salah satu gerakan Islam *mainstream* di Indonesia.²³ Secara historis, arus salafisme sebagai ideal moral dan gerakan reformisme Islam, direspons secara beragam di Indonesia.

²¹ Samsu Rizal Panggabean, "Organisasi dan Gerakan Islam," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, hlm. 86.

²² L. Stoddard mengemukakan bahwa gerakan Islam di Indonesia pada abad ke-20 dapat dipetakan ke dalam tiga kelompok, yaitu "gerakan salaf", "gerakan modernis", dan "gerakan Islam politik". Lihat Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, (Jakarta: Panitia Penerbit, 1966), hlm. 318.

²³ Contoh gerakan salaf adalah Muhammadiyah yang, oleh Martin van Bruinessen, pada awal kemunculannya merupakan gerakan sempalan di tengah arus utama tradisionalisme Islam di Indonesia. Namun, seiring perjalanan waktu, organisasi keagamaan ini mendapat simpati dan pengikut yang besar, sehingga menyaingi Islam tradisional yang direpresentasikan oleh NU. Lihat Martin van Bruinessen, "Gerakan Sempalan", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, vol III No. 1, 1992.

Abad ke-17 dan ke-18 merupakan periode yang sangat dinamis dalam sejarah sosial intelektual Islam. Periode ini sangat penting untuk memahami bagaimana gagasan reformisme-salafisme ditransmisikan ke berbagai dunia Muslim, terutama di wilayah Nusantara. Transmisi ini melibatkan proses yang sangat kompleks akibat adanya saling silang hubungan di antara banyak ulama dan jaringannya. Namun demikian, dalam banyak hal, proses transmisi yang kompleks tersebut dapat dilacak kepada munculnya jaringan ulama Haramain (Mekkah-Madinah).²⁴ Posisi istimewa kedua kota ini mendorong sejumlah ulama dan penuntut ilmu dari berbagai belahan dunia Muslim untuk datang dan bermukim, yang pada gilirannya menghasilkan diskursus keislaman yang khas.

Besarnya komunitas penuntut ilmu

asal Nusantara di Haramain memunculkan istilah "Ashhab Al-Jawiyyin" (saudara kita orang Jawi). Komunitas Jawi di Haramain ini menjadi poros utama tradisi dan jaringan intelektual Islam di kalangan Muslim Melayu-Indonesia. Ciri tradisi intelektual dari jaringan ulama ini adalah upaya ke arah harmonisasi syariat dan tasawuf, atau yang lebih dikenal dengan Neo-Sufisme. Namun yang perlu dicatat adalah kenyataan bahwa tidak adanya keseragaman terkait dengan metode dan pendekatan dalam upaya rekonstruksi masyarakat muslim ini. Mayoritas ulama memilih pendekatan damai dan evolusioner. Sementara itu, di sisi lain, kelompok minoritas yang dipelopori Muhammad ibn Abdul Wahhab di Semenanjung Arabia lebih memilih pendekatan revolusioner dan radikal, yang pada gilirannya diikuti oleh

²⁴ Sekadar latar belakang, perlu dikemukakan di sini bahwa hubungan kaum Muslim di kawasan Melayu-Indonesia dan Timur Tengah telah terjalin sejak awal Islam. Ada empat fase interaksi yang terbangun di antara keduanya. *Pertama*, sekitar abad ke-8 hingga ke-12, interaksi yang berlangsung lebih didasarkan pada faktor perdagangan. Interaksi tersebut terjadi akibat hubungan dagang antara masyarakat Melayu-Indonesia dengan para pedagang Muslim dari Arab, Persia, dan Anak Benua India. Fase berikutnya hingga akhir abad ke-15, interaksi terjadi secara lebih luas dan meliputi banyak aspek. Pada fase ini penyebaran Islam berlangsung secara intensif, baik oleh para pedagang maupun para pengembara sufi. Hubungan keagamaan maupun kultural keduanya semakin erat. Fase ketiga adalah sejak abad ke-16 hingga paruh kedua abad ke-17. Interaksi yang terbangun pada masa ini lebih bersifat politis. Faktor penting dalam hubungan ini adalah pertarungan antara kekuatan Portugis dengan Dinasti Usmani di kawasan Lautan India. Pada masa ini inisiatif banyak dilakukan oleh kaum Muslim Nusantara untuk menjalin hubungan dengan Dinasti Usmani sekaligus berperan aktif dalam sistem perdagangan di Lautan Hindia. Aspek lain yang penting untuk dikemukakan menjelang paruh kedua abad ke-17 adalah jalinan hubungan yang terbangun antara Muslim Nusantara dengan para penguasa Haramain. Dalam periode ini, Muslim Nusantara banyak yang pergi haji dan menuntut ilmu di Tanah Suci, sehingga melahirkan jalinan keilmuan antara Timur Tengah dan Nusantara. Untuk kajian komprehensif mengenai interaksi Muslim Timur Tengah dan Nusantara ini lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaharuan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 58-9.



calligraphyislamic.com

sebagian ulama dan gerakan reformis di Indonesia, khususnya gerakan Paderi di Minangkabau²⁵

Secara historis, gerakan Paderi bukanlah gerakan reformisme Islam pertama di Minangkabau. Sebelumnya, Tuanku Nan Tua telah memulai suatu gerakan kebang-

kitan agama dengan menegaskan bahwa praktik sosial keagamaan lokal (adat) harus direformasi agar sesuai dengan syari'at Islam.²⁶ Ia mengemukakan perlunya syariat Islam ditegakkan dan menempatkannya lebih tinggi dari hukum adat.²⁷ Upaya ini dilakukan secara moral dan persuasif, agar tidak menimbulkan konflik di antara masyarakat dan ulama.

Gerakan pembaharuan secara moral dan persuasif yang dilakukan oleh kalangan tarekat yang dipelopori oleh Tuanku Nan Tua ini tidak diikuti oleh gerakan reformis yang muncul berikutnya setelah kedatangan tiga haji dari Mekkah pada 1803, yaitu Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang. Gerakan ini disebut sebagai kaum putih atau gerakan Paderi, yang banyak dipengaruhi oleh doktrin Wahabisme²⁸ dan bertujuan untuk mereformasi secara total dan radikal tatanan dan perilaku masyarakat Minangkabau yang dianggap sarat dengan bid'ah dan khurafat.²⁹ Tiga

²⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 17-8.

²⁶ Christine Dobbin, *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani yang Sedang Berubah*, (Jakarta: INIS 1983), hlm. 162-164.

²⁷ Menurut laporan Murodi, bahwa sebelum gerakan Tuanku Nan Tua muncul, hubungan syariat dan adat berjalan harmonis. Hal ini terungkap dalam pepatah masyarakat Minangkabau "adat basandi syara', syara' basandi adat". Lihat Murodi, *Melacak Asal-Usul Gerakan Paderi di Sumatera Barat* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 5.

²⁸ Ketika berkunjung ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji, ketiga orang ini menyaksikan secara langsung bagaimana kaum Wahabi di Mekkah meluruskan faham keagamaan masyarakat dari praktik yang dianggap bid'ah, tahayul, dan khurafat. Mereka terkesan dan tertarik dengan gerakan Wahabi tersebut, serta bercita-cita setelah pulang nanti akan meluruskan faham keagamaan masyarakat Minangkabau. Nugroho Nutosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia IV*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 169

²⁹ Kesamaan gerakan Wahabi dengan Paderi ini dikemukakan oleh Karel A. Steenbrink. Ia melihat kesamaan itu dalam hal bahwa selain keduanya sama-sama gerakan reformis dan purifikasi akidah Islam, juga sama-sama menggunakan pendekatan radikal dan ekstrem. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam Abad ke- 19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 33.

orang ini berkampanye mencari dukungan para tetua adat dan ulama. Kampanye ini mendapat respons positif dari delapan ulama yang dipimpin Tuanku Nan Ren-keh (salah seorang murid Tuanku Nan Tuo), yang mereka kemudian dikenal dengan sebutan Harimau Nan Salapan. Mereka memaklumkan jihad melawan kaum Muslim yang tidak mau mengikuti ajaran-ajaran mereka. Sebagai salah seorang ulama terkemuka waktu itu, Tuanku Nan Tuo dimintai dukungannya bagi gerakan Paderi. Meski sama-sama ingin melakukan reformisme Islam, namun ia menolak bergabung karena Gerakan Paderi menggunakan pendekatan yang radikal dan ekstrem.³⁰

Gerakan Paderi menjadi salah satu tonggak penting dalam sejarah pembaharuan Islam di Indonesia. Meski kebanyakan tokoh gerakan Paderi mendapat inspirasi pembaharuannya dari kalangan tarekat, pada tahap selanjutnya mereka dipengaruhi oleh beberapa faktor lain, seperti “keberhasilan” kaum Wahabi di Arabia dan kondisi lokal Minangkabau, yang mendorong mereka mengambil sikap radikal. Gerakan Paderi menggugat bukan hanya tingkat intensitas pembaharuan di

kalangan tarekat, namun lebih penting lagi adalah upaya menentang formulasi yang telah mapan mengenai hubungan antara “tradisi besar” dan “tradisi kecil” Islam yang bercampur dengan unsur-unsur tradisi lokal.

Dalam perkembangannya, gerakan Paderi mengalami perubahan orientasi, dari gerakan menentang tradisi lokal ke arah perjuangan melawan kolonialisme Belanda. Dominasi pemikiran Wahabisme yang berhasil ditanamkan Paderi selama dua dekade abad ke-19, sejak 1845 mulai memudar akibat penaklukan Belanda yang kemudian merevitalisasi adat. Walaupun demikian, spirit gerakan Paderi masih terpelihara dan teraktualisasikan melalui bidang dakwah dan pendidikan, gerakan sosial dan politik, serta perjuangan kebangsaan pada periode berikutnya dengan munculnya madrasah-madrasah dan sekolah modern. Yang paling populer adalah Sumatera Thawalib.³¹ Generasi pada periode ini banyak dipengaruhi oleh salafisme modern Muhammad Abduh.³²

Tokoh yang paling berperan dalam gerakan salafisme Muhammad Abduh adalah murid-murid Syekh Ahmad Khatib

³⁰ Azyumardi Azra, “Surau di Tengah Kritis” dalam Dawam Rahardjo, ed., *Pergulatan Dunia pesantren* (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 153.

³¹ Lothrop Stoddard, *Dunia Baru Islam*, hlm. 298.

³² Pada tahun 1900-an, pengaruh pemikiran Abduh ikut mewarnai gerakan pembaharuan dan pemurnian di Indonesia. Al-Qur'an dan Sunnah dijadikan titik tolak untuk menilai kebiasaan agama dan kebudayaan yang ada. Tema sentral dalam gerakan ini adalah penolakan terhadap taklid. Perdebatan mengenai taklid ini awalnya tidak begitu terasa benar. Namun pada rentang tahun 1910-1930, perdebatan tersebut menjadi semakin tajam. Orang yang menolak taklid biasanya disebut sebagai “Kaum Muda”, sedangkan pengikut mazhab (khususnya madzhab Syafi'i) disebut “Kaum Tua”. Lihat Karel A. Steenbrink,

(1855-1916)³³. Sedangkan ia sendiri, meski melakukan upaya pembaharuan melalui kritiknya terhadap praktik-praktik tarekat Naqshabandiyah,³⁴ namun pendekatannya terhadap fiqh berbeda dengan murid-muridnya. Ia relatif tradisional (bahkan menjadi imam ulama madzhab Syafi'i di Mekah) dan tidak menerima pemikiran Muhammad Abduh, meski ia mengenal baik pemikiran itu.³⁵ Sedangkan beberapa muridnya, seperti Syekh Muhammad Taher ibn Jalaluddin (1867-1957) terlibat langsung dalam penyebaran pemikiran Salafiyah Muhammad Abduh ke Asia Tenggara. Di antara murid-muridnya yang menjadi tokoh pembaharu salafiyah modern (Muhammad Abduh) di Minangkabau adalah Muhammad Djamil Djambek, Abdul Karim Amrullah, dan Abdullah Ahmad. Untuk Jawa adalah Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah. Mereka inilah yang merupakan penerus gerakan Islam di Minangkabau sekaligus membina kader gerakan reformis Islam abad ke-20 yang terorganisir dalam

gerakan pendidikan di sekolah-sekolah modern.

Di Penghujung abad ke-19 ini, Sumatera Barat merupakan pintu masuk dari gerakan salaf dan pembaharuan pemikiran Islam ke Indonesia. Banyak sekolah didirikan untuk mendukung pembaharuan tersebut. Di Padang Panjang, Abdullah Ahmad mendirikan sekolah Adabiyah (1909). Zainudin Labay el-Yunusi dan Rahmah Labay el-Yunusi, mendirikan madrasah diniyah putra (1915) dan diniyah putri (1923). Sementara itu, Sumatera Thawalib didirikan oleh Abdul Karim Amrullah (1921), dan pada tahun yang sama Ibrahim Musa mendirikan Sumatera Thawalib di Parabek. Pada tahun 1931, Sekolah Normal Islam (*Islamic Training College*) didirikan oleh Mahmud Yunus. Pada tahun yang sama, berdiri *Kulliyatul Muballighin Muhammadiyah*, dan di Payakumbuh berdiri *Training Collage*. Dilaporkan dalam Biografi KH. Imam Zarkasyi (kemudian menjadi pembaharu

Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kuntun Modern (Jakarta: LP3ES, 1974). Kajian khusus mengenai konflik antara "Kaum Mudo" dan "Kaum Tuo" ini bisa dilihat dalam Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, terj. Sutan Maimun (Jakarta: INIS, 1997).

³³ Seorang ulama Minangkabau. Setelah mengikuti pendidikan di sekolah rendah dan sekolah guru di daerahnya, Ahmad Khatib belajar ke Mekkah pada 1876, di mana ia kemudian mencapai posisi tertinggi dalam mengajarkan agama, yaitu sebagai imam dari madzhab Syafi'i di Masjidil Haram. Meski kemudian menetap di Mekkah, ia tetap menjalin hubungan dengan daerah asalnya melalui mereka yang naik haji ke Mekkah dan belajar padanya dan yang kemudian menjadi guru agama di daerah asalnya masing-masing.

³⁴ Syaikh Khatib adalah seorang sufi, tapi tidak menyukai tarekat yang memakai cara-cara tertentu melalui seorang guru karena khawatir bid'ah. Beliau adalah menantu dari Syaikh Shaleh Kurdi. Lihat Saifullah Ma'sum (editor), *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan dan Yayasan Saefuddin Zuhri, 1998), hlm. 73.

³⁵ John O. Voll, *Politik Islam....*, hlm.159.

Pesantren Modern Gontor), saat itu dia sudah belajar Bahasa Arab, Bahasa Inggris dan ilmu pasti (Aljabar, Ilmu Ukur dan Ilmu Alam) juga mengikuti aktifitas kepanduan (gerakan Pramuka) saat belajar di Normal Islam.³⁶ Pengkaderan ini terus dilakukan melalui sekolah-sekolah modern yang terorganisir dalam kelas dan kurikulum terstruktur di sekolah tersebut. Penting untuk dicatat bahwa alumni sekolah Thawalib banyak dimanfaatkan oleh Muhammadiyah untuk menjadi guru dan muballigh. Sementara organisasi lain seperti Sarekat Islam, Persatuan Muslim Indonesia (1930), dan Partai Islam Indonesia (1938) memanfaatkan para alumni Thawalib sebagai propagandis.³⁷

Di Jawa, gerakan Salafisme Modern Muhammad Abduh mendapat tempat di hati KH. Ahmad Dahlan, beliau mendirikan organisasi Muhammadiyah pada tahun 1912.³⁸ Sejak awal, gerakan ini lebih bercorak progresif dan modernis

ketimbang bercorak puritan dan fundamentalis, yang memfokuskan pada aspek keagamaan, pendidikan, dan kemasyarakatan.³⁹ Namun keharusan berijtihad, penolakan terhadap taklid dalam beragama dan rujukan yang ketat pada ajaran dasar Islam, Al-Qur'an dan Hadis, membuat organisasi ini mempunyai sayap konservatif, sehingga banyak kalangan salafi yang agak radikal dewasa ini yang memiliki latar belakang Muhammadiyah.⁴⁰

Penting untuk dicatat bahwa Muhammadiyah dan Sumatera Thawalib memiliki kedekatan ideologis. Perluasan Muhammadiyah ke luar Yogyakarta sekitar tahun 1920 memanfaatkan bantuan dari para pedagang Muslim Minangkabau. Mudah dimengerti bahwa cabang utama Muhammadiyah untuk luar Jawa didirikan di Minangkabau atas jasa Abdul Karim Amrullah, atau juga dikenal sebagai Haji Rasul. Namun, strategi gerakan membedakan Muhammadiyah dan Suma-

³⁶ Tim Pondok Pesantren Gontor, KH. Imam Zarkasyi *Dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, (Ponorogo: Gontor press, 1996), hlm. 31-32.

³⁷ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), hlm. xix-x.

³⁸ Ahmad Dahlan lahir di Yogyakarta tahun 1869 dengan nama Muhammad Darwis, anak dari KH. Abubakar ibn Kiai Sulaiman, salah seorang khatib di masjid Kesultanan Yogyakarta. Setelah mempelajari ilmu nahwu, fiqh, dan tafsir di Yogyakarta dan sekitarnya, ia melanjutkan belajar ke Mekkah tahun 1890, terutama di bawah bimbingan Ahmad Khatib. Sekitar tahun 1903 ia berkunjung lagi ke Mekkah untuk yang kedua kalinya dan menetap di sana selama dua tahun.

³⁹ A. Jaenuri, *Muhammadiyah: Gerakan Reformasi Islam di Jawa Pada Awal abad XX* (Surabaya: Bina Ilmu, 1981), hlm. 38.

⁴⁰ Pondok Pesantren Karangasem, Paciran, Lamongan menjadi salah satu pesantren Muhammadiyah yang banyak melahirkan tokoh-tokoh salafi kontemporer. Sekadar contoh adalah Abu Nida' (pimpinan Islamic Centre Bin Baz Piyungan Yogyakarta) dan Afifuddin (pimpinan pesantren Al-Bayyinah Sedayu Gresik Jawa Timur).

tera Thawalib, meski dalam masalah-masalah keagamaan kedua organisasi ini sefaham. Terutama ketika antara tahun 1922 sampai 1927 berada di bawah pengaruh Komunisme⁴¹ dan kemudian sampai tahun 1934 berada di bawah pengawasan dan pembinaan Permi,⁴² Sumatera Thawalib kemudian lebih banyak terjun dalam kegiatan-kegiatan politik.⁴³

Pengaruh Salafisme Wahabi dan Muhammad Abduh juga menjadi inspirasi Al-Irsyad. Tokohnya yang populer adalah Ahmad Surkati (1872-1943).⁴⁴ Organisasi

ini merupakan pecahan dari Al-Jami'atul Khairiyah (atau sering disebut Jamiat Khair).⁴⁵ Konflik internal antara kalangan sayid (keturunan Nabi Muhammad) menyebabkan kelompok bukan sayid memisahkan diri dari Jamiat Khair dan mendirikan organisasi baru yang diberi nama Al-Irsyad. Substansi perselisihan berpangkal pada persoalan bermadzhab dan tidak. Golongan sayid mendukung bermadzhab, sementara golongan bukan sayid menolak taklid pada madzhab.⁴⁶ Organisasi baru ini memfokuskan programnya pada dunia pendidikan, khusus-

⁴¹ Faham komunisme diperkenalkan oleh salah seorang guru Thawalib, bernama Datuk Batuah. Komunisme di sini lebih dimaksudkan sebagai suatu sikap radikal melawan kolonialisme Belanda, bukan ideologi materialisme-historis. Masuknya unsur komunisme ini menyebabkan munculnya konflik internal di tubuh Thawalib, antara yang pro komunis dan anti komunis. Kelompok anti komunis membatasi kegiatan mereka pada perjuangan pembaharuan pendidikan tanpa terlalu mempersoalkan keberadaan Belanda di Indonesia. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), Cet. VIII, hlm 88-89.

⁴² Permi atau PMI adalah akronim dari Persatuan Muslimin Indonesia. Embrio Permi adalah sebuah organisasi yang dibentuk 1929 oleh organisasi Thawalib untuk memperluas keanggotaannya dengan merekrut semua alumni dan guru-guru yang tidak lagi mempunyai hubungan langsung dengan Thawalib. Dalam perkembangannya, pada tahun 1932 organisasi sayap Thawalib ini berubah menjadi partai politik dan pada saat itulah namanya disingkat menjadi Permi. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, hlm. 59.

⁴³ Inilah alasan utama yang membuat Haji Rasul, salah seorang pendiri Sumatera Thawalib, keluar dari Sumatera Thawalib dan memperkenalkan Muhammadiyah di daerah kelahirannya.

⁴⁴ Ia adalah seorang ulama asal Sudan. Setelah belajar agama selama 4 tahun di Madinah, ia melanjutkan pendidikannya di Mekkah selama 11 tahun. Pada tahun 1906 ia memperoleh sertifikat tertinggi guru agama dari pemerintah di Istanbul, dan sejak itu mulai mengajar di Tanah Suci. Pada tahun 1911, ia diminta mengajar di Jamiat Khair, tapi kemudian keluar akibat konflik internal di tubuh organisasi ini dan bergabung dengan Al-Irsyad.

⁴⁵ Al-Jami'atul Khairiyah adalah sebuah organisasi yang didirikan di Jakarta pada tahun 1905, yang keseluruhan aktifitasnya mengikuti sistem Barat: ada Anggaran Dasar, Anggaran Rumah Tangga, susunan kepengurusan, dan sebagainya. Keanggotaan organisasi ini bersifat terbuka, namun mayoritas adalah orang-orang Arab. Perkumpulan "Jamiat Khair" bisa dikatakan sebagai gerakan pembaharuan Islam pertama kali di Jawa. Dari perkumpulan inilah Ahmad Dahlan dan beberapa orang-orang terpelajar lainnya mengenal bacaan-bacaan kaum reformis yang didatangkan dari Timur Tengah.

⁴⁶ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah...*, hlm. 61.

nya untuk masyarakat Arab. Al-Irsyad mendirikan madrasah sendiri di Jakarta dan dalam waktu yang relatif singkat juga di kota-kota lain di Indonesia. Beberapa madrasah-madrasah ini, terutama di Jawa Tengah dan Jawa Timur, menjadi bagian inti gerakan salafi dewasa ini.⁴⁷

Organisasi lain yang juga menabuh gendang Salafisme Wahabi dan Muhammad Abduh adalah Persis. Organisasi ini didirikan di Bandung pada tahun 1923. Embrio organisasi ini berasal dari sebuah kelompok diskusi dengan topik yang beragam, dari masalah agama yang muncul dalam majalah Al-Munir di Padang, majalah Al-Manar di Mesir, konflik yang terjadi di antara Jamiat Khair dan Al-Irsyad, hingga masalah komunisme. Perhatian organisasi ini terutama adalah upaya menyebarkan cita-cita dan pemikirannya melalui pertemuan umum, tabligh, khotbah-khotbah, kelompok-kelompok studi, sekolah-sekolah, pamflet, majalah, dan kitab-kitab. Publikasi majalah dan kitab-kitab ini dijadikan referensi guru-guru dan propagandis dari organisasi-organisasi lain seperti Al-Irsyad dan Muhammadiyah. Kegiatan publikasi ini memperoleh dukungan dan partisipasi dari dua tokoh penting waktu itu, Ahmad Hassan dan Mohammad Natsir.⁴⁸

Berbeda dengan Muhammadiyah yang lebih mengutamakan penyebaran pemikiran-pemikiran baru secara tenang dan damai, Persis lebih berkonsentrasi pada perdebatan dan polemik. Organisasi ini menantang siapa saja yang tidak menyetujui pendapat dan pemikirannya untuk berdebat. Perdebatan yang paling penting terjadi antara Persis dan Ahmadiyah Qadian yang diadakan tiga kali pada tahun 1930-an mengenai ajaran-ajaran Ahmadiyah Qadian yang dianggap melenceng dari ajaran Islam yang benar.⁴⁹

Dalam rangka membentuk kader-kader yang mempunyai keinginan kuat untuk menyampaikan dakwah Islam, atas inisiatif Ahmad Hassan, maka pada tahun 1936 didirikan Pesantren Persatuan Islam di Bandung Jawa Barat, yang kemudian dipindahkan ke Bangil Jawa Timur. Pesantren ini dapat dikatakan sebagai pesantren salafi radikal pertama di Indonesia. Ia merupakan satu-satunya pesantren yang secara tegas menolak mengajarkan empat madzhab fiqih, dan memfokuskan secara eksklusif pada studi Al-Qur'an dan Hadis.⁵⁰ Banyak tokoh penting gerakan salafi kontemporer, termasuk Ja'far Umar Thalib yang pernah belajar di pesantren ini.

⁴⁷ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, hlm. 74.

⁴⁸ Lebih jauh mengenai dua tokoh ini lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, hlm. 97-104.

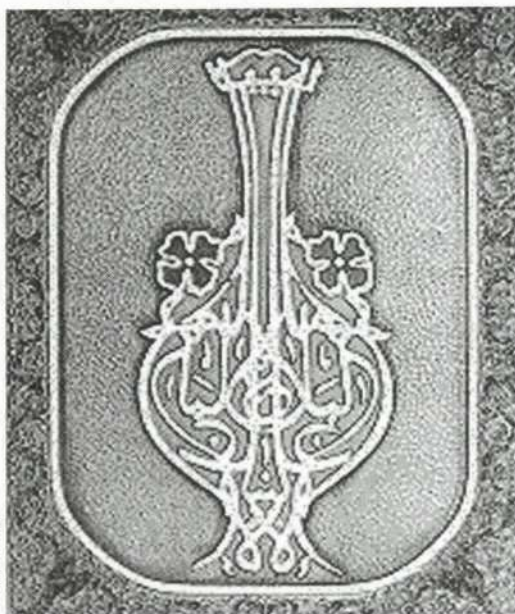
⁴⁹ Ajaran-ajaran Ahmadiyah Qadian yang memicu perdebatan adalah pendapat bahwa Mirza Ghulam Ahmad (pendiri Ahmadiyah) diakui sebagai Nabi, bahwa Isa meninggal di Kashmir, serta berbagai masalah teologi lain. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, hlm. 103.

⁵⁰ Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology In The Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam, 1923-1957* (Leiden, 2001), hlm. 21-22.

Salafisme dalam Komunitas Ulama Pesantren Tradisional

Di Indonesia perdebatan tentang salaf tidak tunggal. Dalam komunitas ulama pesantren tradisional,⁵¹ konsep “salaf” dipahami sebagai “model”, yakni dengan meneladani para pendahulu yang terbaik dengan merujuk pada “kitab kuning”, dan mewarisi tradisi sebagai ciri utama komunitas ini. Konsep ini cenderung akomodatif dan memiliki potensi toleran dan inklusif.⁵² Bukti semacam ini bisa dilacak dalam sejarah pesantren di Indonesia yang perkembangannya seiring dan sejalan dengan perkembangan tarekat dan tasawuf. Tidak heran kalau KH. Abdurahman Wahid dalam pengantar buku *Islam Sufistik*-nya Alwi Shihab berpendapat bahwa makna pembaharuan dan kebangkitan yang diusung oleh NU adalah kebangkitan tasawuf.⁵³

Gerakan pembaharuan yang direfleksikan dalam bentuk sufisme ini banyak diilhami oleh banyaknya penuntut ilmu asal Nusantara di Haramain yang dikenal dengan istilah “*ashhâb al-Jâwiyyin*” (saudara-saudara orang Jawi). Mereka



al-islam.org

dipengaruhi oleh guru-guru di Haramain yang memiliki kedudukan penting dalam distribusi pengetahuan di hampir seluruh dunia Islam. Seperti yang telah dikemukakan di atas, Mekkah dan Madinah merupakan pusat studi utama Islam pada abad ke-17 dan ke-18. Di sini, para sarjana hadis dan guru-guru terlibat dalam pembangunan kembali tradisi sufi. Menurut John O. Voll, kebanyakan di antara mereka tidak sepenuhnya menolak

⁵¹ Pengertian tradisional dalam hal ini menunjukkan bahwa lembaga pesantren hidup sejak ratusan tahun yang lalu dan menjadi bagian yang mendalam dari sistem kehidupan sebagian besar umat Islam di Indonesia. Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren; Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 55.

⁵² Mengenai konsep salafiyah di kalangan pesantren tradisional ini lihat Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LKiS, 2004).

⁵³ Menurut Gus Dur, kata “Nahdhatul Ulama” dalam NU dimaksudkan sebagai “An Nahdhah Ash Shufiyah”. Kata tersebut diambil dari kalimat “*Lâ Tashhab man lâ yunhidhuka ilallâhi hâhuhû walâ yadulluka ilallâhi maqâluhû*” (jangan kau temani orang yang perilakunya tidak membangunkan kalian kepada Allah dan kata-katanya tidak menunjukkan kalian kepada-Nya). Perkataan ini dikutip dari *Syarh al-Hikam* karya Ibn ‘Athâ’illâ Al-Askandary. Lihat pengantar Abdurrahman Wahid, “Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi” dalam Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. xxiv

sufisme, meski mereka tidak terlibat dalam bentuk mistisisme populer dengan kecenderungan "panteistik". Namun pembaharuan dalam bentuk neo-sufisme ini digambarkan dengan adanya perubahan pandangan kelompok ini antara pertengahan abad ke-17 dan akhir abad ke-18. Tokoh kunci pada abad ke-17 adalah Ahmad Al-Qushashi (w. 1661). Meskipun ia telah menerima sejumlah formulasi pokok teologi Ibnu Arabi, ia menentang sinkretisme tarekat. Tiga generasi murid-muridnya yang kemudian lebih menekankan studi tentang Al-Ghazali dengan formulasi penggabungan antara tasawuf dan syari'at.⁵⁴ Di Indonesia, masuk dalam jaringan ini adalah Abdur Rauf Sinkel (w. 1615) dan Nuruddin Ar-Raniri (w. 1658).⁵⁵

Pembaharuan pemikiran yang dipertanyakan oleh ulama pesantren ini berlangsung sekitar abad ke-17-18, dan merupakan gelombang tradisionalisme Islam.⁵⁶ Ini ditandai dengan adanya pergeseran

pemikiran di Nusantara dari tasawuf ke fiqih, di samping juga ditunjukkan dengan beberapa kitab-kitab yang berbicara tasawuf dalam ukuran fiqih yang ditulis pada waktu itu. Misalnya Nuruddin Ar-Raniri menulis *Shirât al-Mustaqîm*; Abdur Rauf Sinkel menulis "*Mir'ât at-Thullâb fî al-Ashl Ma'rifat al-Ahkâm as-Syari'ah li al-Mâlik al-Wahâb*" dan karya fiqih Syafi'i mulai banyak ditulis oleh ulama di Nusantara.⁵⁷ Pada periode ini terjadi upaya reformisme dalam bidang tasawuf⁵⁸ dengan mendasarkan diri pada ortodoksi fiqih, meskipun tarekat juga masih banyak diminati namun dalam kerangka fiqih.⁵⁹

Apabila benar bahwa reformisme dan kebangkitan dalam komunitas ulama pesantren tradisional dipahami sebagai "kebangkitan sufi", maka sebenarnya kebangkitan ini merupakan kelanjutan dari gerakan pembaharuan dan kebangkitan sufisme yang dilancarkan oleh kalangan tarekat (Syattariyah, Naqsyabandiyah, dan Qadiriyyah) pada abad ke-

⁵⁴ John O. Voll, *Politik Islam...*, hlm. 19-20.

⁵⁵ Lebih jauh Baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*

⁵⁶ Kerenggangan ulama dalam kaitan keraton dan pasar, akibat dari upaya menjauhkan diri dari konflik-konflik keraton, berpengaruh pada keleluasaan ulama dan pesantren untuk melibatkan diri pada pengetahuan tradisionalisme Islam yang berpusat di Mekkah, berkenaan dengan pengukuran segala sesuatu dari sudut keabsahan fiqih. Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 137.

⁵⁷ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 113-114.

⁵⁸ Azyumardi Azra menulis bahwa akar-akar pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia di mulai sejak abad ke-17-18. Pada periode ini munculnya "neo-sufisme" yang diawali oleh sikap saling menggabungkan antara syariat dan tasawuf dan masuknya para ulama ke dalam tarekat.

⁵⁹ Peralihan dari Tarekat Syattariyah ke Naqsyabandiyah, dari praktik "wihdatul wujud" ke penekanan fiqih. Unsur tradisional Jawa pada dasarnya unsur yang diambil dari tradisi tasawuf Ibnu Arabi, disebarkan di Indonesia di bawah Tarekat Syattariyah.

17 dengan tokoh-tokoh utamanya seperti Abdur Rauf Sinkel (w. 1615) dan Nuruddin Ar-Raniri (w. 1658). Pembaharuan dalam rangka merekonstruksi sosio-moral masyarakat Muslim yang dipilih oleh mayoritas ulama saat itu, dengan metode dan pendekatan damai dan evolusioner.⁶⁰ KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), sebagai tokoh kunci NU, telah melakukan pelurusan pemahaman terhadap praktik-praktik tarekat, meski beliau tidak sepenuhnya menentang tarekat. Dalam karyanya *Ad-Durar Al-Muntasyirah fi Masâ'il At-Tis'ah 'Asyarah*", kitab yang berisi bimbingan praktis agar umat Islam lebih berhati-hati memasuki dunia tarekat. Menurut KH. Hasyim Asy'ari, tidak semua praktik tarekat sesuai dengan syari'at.⁶¹ Salah satu bentuk reformisme tradisi sufi yang dilakukan oleh komunitas ulama pesantren tradisional adalah pembatasan-pembatasan tradisi sufisme dengan hanya menerima tradisi tarekat dalam formulasi pemikiran tasawuf Al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi.

Periode selanjutnya, di penghujung abad ke-19, situasi politik di Timur Tengah menggeser paham keagamaan dengan posisi gerakan salafisme Wahabi dan Abduh. Perubahan ini juga mulai dirasakan di Mekkah dan Madinah. Salah

satu tokoh ulama Indonesia yang berpengaruh di Mekkah, Syaikh Ahmad Khatib (1855-1916), guru dan imam ulama Syafi'i di Mekkah, masih mempertahankan sistem bermadzhab, dan ia memiliki keberatan-keberatan terhadap pemikiran modernis Muhammad Abduh.⁶² Dukungan terhadap sistem bermadzhab dan keberatannya terhadap pemikiran modernis dilanjutkan oleh murid-muridnya di Indonesia yaitu: Syaikh Sulaiman ar-Rasuli di Cadung Bukittinggi, KH. Hasyim Asy'ari, KH. Abdul Wahab Chasbullah, KHM. Bisri Syansuri dan masih banyak lagi dukungan dari tokoh-tokoh jaringan ulama pesantren yang lain.

Pikiran yang mendasar dari KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947) adalah pembelaannya terhadap cara beragama dengan sistem madzhab. Ini erat hubungannya dengan mayoritas Muslim yang biasa disebut Ahlussunnah Waljama'ah. Paham bermadzhab timbul sebagai upaya memahami Al-Qur'an dan Sunnah secara benar. Menurut KH. Hasyim Asy'ari, tidak mungkin memahami maksud yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah tanpa mempelajari pendapat para ulama besar yang disebut ulama madzhab. Dalam kitabnya *Ihyâ'u 'Amali*

⁶⁰ Di Sumatera sebagai kelanjutan kebangkitan sufisme ini adalah gerakan pembaharuan secara moral dan persuasif, dipimpin oleh Tuanku Nan Tuo, yang menolak bergabung dengan pembaharuan salafisme radikal wahabi kaum Paderi.

⁶¹ Saifullah Ma'sum (ed.), *Karisma Ulama....*, hlm. 82

⁶² John O. Voll, *Politik Islam....*, hlm. 160.

Fudhala' Muqaddimah Qanun Asasi", KH. Hasyim Asy'ari menerangkan secara detail tata bermadzhab. Beliau tidak menyarankan untuk taklid (mengikuti pendapat orang lain), bahkan bagi yang mampu berjihad diharamkan melakukan taklid. Sementara bagi mereka yang hendak melakukan ijihad berlaku syarat-syarat yang ketat agar benar-benar sesuai dengan pesan Al Qur'an dan Sunnah.⁶³

Salafisme dalam pandangan para ulama pesantren adalah upaya kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah dengan merujuk pada pendapat para ulama pendahulu yang terkodifikasi dalam "kitab kuning" dan juga menerima sistem bermadzhab. Sebagai respons terhadap "salaf"-nya Muhammad ibn Abdul Wahab dan Muhammad Abduh, para ulama pesantren menegaskan konsep *as-salafiyah al-madzhabiyah* (konsep kembali pada ulama salaf dengan sistem bermadzhab) dan *as-salafiyah as-Sunniyah* (konsep salaf dengan bermadzhab Ahlussunnah Waljamaah). Tidak heran pada saat itu banyak dari murid-murid KH. Hasyim Asy'ari yang mengambil istilah-istilah "salafiyah" sebagai nama pesantrennya. Misalnya Pondok Pesantren Salafiyah Safi'iyah Sukerejo Asembagus Situbondo Jawa Timur yang didirikan KHR. Syamsul Arifin, Pesantren Al-Falah as-Salafiyah as-Sunniyyah Kencong Jember yang didi-

rikan oleh KH. Jauhari, dan banyak lagi di tempat-tempat lain.

Di sisi yang lain, komunitas ulama pesantren tradisional kurang menerima konsep pembaharuan modern Muhammad Abduh, yang mencoba mengintegrasikan keilmuan Islam dan Barat. Ketika gerakan salafisme modern mulai mendirikan sekolah-sekolah modern yang terorganisir dalam kelas dan kurikulum terstruktur dengan memasukkan pelajaran umum di sekolah, para ulama pesantren tradisional lebih suka mempertahankan sistem pendidikan pesantren model lama dan tidak mengenal sistem pendidikan dan struktur organisasi modern. Dengan alasan mempertahankan tradisi ulama pendahulu dan menolak meniru pendidikan model kolonial, dikenallah istilah pesantren dengan sistem salaf. Di Indonesia, seperti yang dikemukakan Zamakhsyari Dhofier,⁶⁴ istilah salaf seringkali muncul dalam membedakan sistem pendidikan di pesantren. Yaitu sistem pendidikan yang mempertahankan kitab kuning dengan cara pengajaran sorogan dan bandongan. Istilah pesantren salaf dibedakan dengan pesantren khalaf, yaitu pesantren yang telah memasukkan pelajaran-pelajaran umum dalam madrasah yang dikembangkannya, atau membuka tipe sekolah-sekolah umum dalam lingkungan pesantren.

⁶³ Saifullah Ma'sum (ed.), *Karisma Ulama...*, hlm. 80

⁶⁴ Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 41.

Kebangkitan Gerakan Salafisme Kontemporer: Pentas Kontestasi Pemurnian Aqidah

Iklim politik pada tiga dekade setelah kemerdekaan sangat tidak menguntungkan bagi gerakan puritanisme Islam. Rangkaian pemberontakan regional melawan Jakarta dengan membawa bendera Islam membuat Soekarno dan kalangan militer curiga terhadap semua kelompok yang ia sebut sebagai “ekstrem kanan”. Namun demikian, Persis, Al-Irsyad, kubu konservatif di tubuh Muhammadiyah, dan beberapa organisasi Islam lainnya tetap mempertahankan visi puritan mereka.

Adalah Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang berdiri pada tahun 1967 menjadi sarana penting penyebaran salafisme. Lembaga ini, terutama melalui pengaruh M. Natsir di kalangan dunia Islam internasional, menjadi sarana pendistribusian pelajar Muslim Indonesia yang hendak belajar ke Timur Tengah. Selain itu, DDII bekerja sama dengan Rabithah

al-Alam al-Islami mensponsori penerjemahan karya-karya ulama salaf ke dalam bahasa Indonesia.

Mulai tahun 1980-an muncul kebangkitan baru gerakan pemurnian Islam, yang mengidentifikasi diri sebagai Salafi.⁶⁵ Kelompok ini menjalankan “gerakan dakwah salafiyah” yang berpegang teguh pada “*manhaj as-Salaf ash-Shâlih*” dan kembali pada Al-Qur’an dan Hadis, serta penekanannya pada pemurnian akidah. Kelompok salafi kontemporer ini memahami dan mempraktikkan metodologi salaf yang sangat rigid. Mereka mempraktikkan sunnah Nabi secara ketat sampai pada cara berbusana dan penampilan. Laki-laki memakai *gamis* dan memelihara jenggot, sedangkan perempuan harus menutup wajahnya dengan cadar⁶⁶ ketika keluar rumah atau bertemu dengan selain muhrim. Di beberapa pesantren Salafi, penolakan terhadap berbagai inovasi dan perkembangan terjadi, dengan pemahaman skripturalistik yang kaku terhadap Al-Qur’an dan Sunnah, bahkan juga

⁶⁵ Salafi artinya sesuatu dari para pendahulu. Untuk menjadi seorang salafi, seseorang harus menghidupkan kembali ajaran para pendahulu pada saat sekarang. Menurut para ulama salafi, mengatakan diri sebagai “salafi” itu diperbolehkan dalam Islam selama tujuannya hanya untuk mengidentifikasi diri pada metode salaf dan indentifikasi ini tidak mengubah dirinya sebagai seorang yang tetap sebagai Muslim. Yang terpenting, sebagaimana pendapat para ulama salafi, untuk membedakan diri dari para pelaku bid’ah, khurafat dan penyimpangan agama, pertama yang harus dilakukan adalah tidak duduk bersama ahli bid’ah, selalu mengikatkan diri pada Sunnah setiap waktu, dan selalu menegaskan diri dalam perkataan, apa yang sebaiknya dikatakan secara tegas bahwa dirinya bagian dari “*Ana atba’u as-salaf ash-shâlih*” (Saya pengikut ulama salaf). Lihat “*Call of those who preceded us: assalafiyah According to Quran and Sunnah*” (Da’watus-Salafiyah) dalam Muttaqun.com., Maret, 1999.

⁶⁶ Meskipun ada perbedaan pandangan di kalangan salafi sendiri, kasus di Pesantren Islamic Centre Bin Baz, perempuan diperbolehkan berbeda pendapat dalam memakai cadar. Ada yang tidak mewajibkan dengan wajah tertutup. Perbedaan pendapat merupakan hal wajar dengan syarat menggunakan dalil-dalil nash yang kuat. Wawancara dengan Ustadz Arif Syarifuddin di Pesantren Bin Baz, 19 Agustus 2005.

mengarah pada tidak diperbolehkannya beberapa kemajuan teknologi, seperti fotografi, seni rupa, sebagian jenis musik, dan penggunaan bank konvensional. Sedangkan perkembangan teknologi seperti televisi, radio dan internet dianggap boleh oleh sebagian ulama salafi apabila digunakan untuk menyebarkan ajaran salafi.

Pada era 80-an, salafisme semacam ini mengalami perkembangan yang cukup pesat. Menurut Laporan ICG,⁶⁷ fenomena ini muncul karena empat faktor penting, yaitu adanya lembaga donor dari Saudi, munculnya komunitas-komunitas Muslim berbasis kampus yang giat melakukan publikasi, perang Afganistan, dan berdirinya LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab). Gerakan salafi era 80-an ini mengklaim dirinya sebagai gerakan baru yang terputus dari gerakan purifikasi akidah era sebelumnya.

LIPIA merupakan lembaga penyebar salafisme terpenting di Indonesia.

Lembaga pendidikan tinggi ini merupakan cabang dari Universitas Imam Muhammad bin Saud di Riyadh. Tokoh terkemuka salafi waktu itu, Syaikh Abdullah ibn Baz mengirim salah seorang muridnya, Syaikh Abdul Aziz Abdullah al-Amar, untuk menemui Natsir. Pertemuan itu menghasilkan kesepakatan untuk mendirikan sebuah institut yang didasarkan pada prinsip-prinsip salafi.⁶⁸ Institut ini juga memakai kurikulum yang sama dengan Universitas Imam Muhammad bin Saud. Melalui lembaga inilah, selain mereka yang belajar ke Timur Tengah,⁶⁹ muncul tokoh-tokoh salafi kontemporer di Indonesia.⁷⁰

Pada awal 1990-an, friksi muncul di kalangan pelajar LIPIA, yakni antara kalangan salafi puritan dan mereka yang terpengaruh oleh gerakan Ikhwanul Muslimin. Metodologi dari dua kelompok ini hampir identik, yakni penekanan pada pendidikan (*tarbiyah*)⁷¹ dan rekrutmen anggota. Keduanya sama-sama menggu-

⁶⁷ Lihat ICG Asia Report N°83, *Indonesia Background: Why Salafism and Terrorism Mostly Don't Mix*, 13 September 2004.

⁶⁸ Aay Muhammad Furqon, *PKS: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muslim Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 173.

⁶⁹ Ada empat institusi pendidikan di Timur Tengah yang menjadi tujuan belajar komunitas salafi Indonesia, yaitu Islamic University Islam ibn Saud di Riyadh Arab Saudi, Universitas Islam Madinah, Universitas Ummul Qura di Mekkah, dan Universitas Punjab di Lahore. Lihat ICG Asia Report No. 83, *Indonesia Background....*

⁷⁰ Di antaranya adalah Abdul Hakim Abdat (pakar hadis dari Jakarta), Yazid Jawwas (Pesantren Minhajus Sunnah Bogor), Farid Okbah (direktur Al-Irsyad), Ainul Harits (Yayasan Nida'ul Islam Surabaya), Abu Bakar M. Altway (Yayasan As-Sofwah Jakarta), Ja'far Umar Thalib (pendiri Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah), dan Yusuf Utsman Baisa (direktur pesantren Al-Irsyad Tengeran Salatiga)

⁷¹ Harus dicatat bahwa *tarbiyah* (pendidikan) menjadi basis metodologi bagi kedua kelompok ini. Namun bagi salafi puritan, metode *tarbiyah* saja tidaklah tidak cukup, melainkan harus dibarengi dengan

nakan metode *daurah* (program pelatihan singkat tentang keagamaan). Namun kalangan salafi puritan mengancam kalangan ikhwan karena dianggap terlalu akomodatif terhadap para ahli bid'ah dalam rangka mencapai tujuan politiknya. Sikap akomodatif ini, menurut salafi puritan, merupakan penghancuran terhadap akidah Islam. Friksi ini berlanjut pada konflik tajam di kalangan komunitas salafi, yakni antara Ja'far Umar Thalib dan Yusuf Baisa.⁷² Konflik tersebut berawal dari pernyataan Yusuf Baisa di depan forum yang memenuhi Masjid Al-Irsyad bahwa dakwah salafi harus mengadopsi sistem organisasi sebagaimana dalam Ikhwanul Muslimin, kebijaksanaan yang diambil dari Jamaah Tabligh, dan pengetahuan dari tokoh-tokoh salaf dalam hal pemahaman

akidah. Ja'far mengancam pernyataan ini dan menolak untuk mengadopsi unsur-unsur di luar salafi itu sendiri. Ja'far menuduh Yusuf Baisa telah menjadi bagian dari apa yang ia sebut sebagai Sururi atau Sururiyah.⁷³

Konflik internal komunitas salafi semakin memuncak ketika Ja'far Umar Thalib bersama jaringan tokoh salafi yang berada di pihaknya mendirikan Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKASWJ).⁷⁴ Forum yang berawal dari tabligh-tabligh akbar ini dibentuk sebagai wujud keprihatinan akan lemahnya pemahaman umat Islam terhadap agamanya dan menguatnya paham demokrasi serta paham-paham lain yang tidak selaras dengan prinsip-prinsip Islam.⁷⁵ Dari forum inilah kemudian lahir organ paramiliter

metode *tasfiyah* (pemurnian Islam dari unsur-unsur non-Islam). Lihat Arif Fathul Ulum bin Ahmad Saifullah, "Tashfiyyah dan Tarbiyyah", dalam majalah *Al-Furqan*, Edisi 9 Tahun III/ 1425 H, hlm. 25-9. Sementara *tarbiyyah* dalam kelompok ikhwan hanya salah satu metode dari lima metode yang ada, yakni *sufiyah*, *siyasi* (politik), *harakiyah* (pergerakan) dan *jihadiyah* (jihad). Lihat Salim Segaf Aljufri, "Kata Pengantar" dalam Husain bin Muhammad ibn Ali Jabir, *Menuju Jama'atul Muslimin: Telaah Sistem Jama'ah dalam Gerakan Islam*, terj. Aunur Rofiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 1999), hlm. xviii.

⁷² Keduanya adalah sama-sama pelajar generasi pertama LIPIA. Ja'far juga pernah mengajar selama dua tahun di pesantren Al-Irsyad Tengaran Salatiga di mana Yusuf Baisa menjabat sebagai direktur pesantren.

⁷³ Julukan ini diberikan oleh salafi puritan kepada gerakan yang diinspirasi oleh M. Surur, seorang anggota Ikhwanul Muslimin yang kemudian kembali kepada dakwah salafi, namun –di mata salafi puritan– ia tetap membawa kecenderungan-kecenderungan hizbiyah. Muhammad Umar as-Sewed, "Sururiyah Terus Melanda Muslimin Indonesia", 24 Maret 2004, di www.salafy.or.id.

⁷⁴ FKASWJ didirikan pada 12 Februari 1998 di Solo, setelah sebelumnya diawali oleh beberapa kali penyelenggaraan tabligh akbar di Yogyakarta dan Jawa Tengah. Mereka yang tergabung dalam forum ini memiliki beberapa karakteristik yang sama selain menjadi basis pendukung Ja'far Umar Thalib. Sebagian besar dari mereka pernah belajar di Yaman di bawah bimbingan Syaikh Muqbil bin Hadi Al-Wadi'i dan Universitas Islam Madinah, selain ada juga yang belajar kepada Ja'far Umar Thalib sendiri.

⁷⁵ Tabligh-tabligh akbar oleh Ja'far Umar Thalib ini menjadi ajang ekspresi keprihatinannya atas situasi politik waktu itu. Demonstrasi-demonstrasi mahasiswa yang menuntut turunnya Suharto yang dianggap tidak sejalan dengan ajaran Islam. Aktivitas Ja'far ini memicu konflik dengan beberapa tokoh

dalam mengimplementasikan *jihād fi sabilillah* sebagai doktrin yang selalu ditekankan dalam forum-forum FKASWJ. Organ itu bernama Laskar Jihad.⁷⁶

Seiring perjalanan waktu, Laskar Jihad mendapatkan kritik tajam dari beberapa tokoh salafi yang tergabung dalam FKASWJ sendiri.⁷⁷ Ja'far dituduh telah menyimpang dari prinsip-prinsip salafi. Beberapa alasan yang dikemukakan di antaranya adalah bahwa Laskar Jihad dianggap memiliki karakteristik organisasi politik. Ini terlihat dari keintiman Ja'far dengan beberapa tokoh politik nasional. Akibatnya, Ja'far mengalami marginalisasi dari komunitas salafi.⁷⁸ Dengan marginalisasi Ja'far, komunitas salafi di Indonesia pecah menjadi dua divisi. Kelompok "puritan" dipimpin oleh Umar Sewed, Lukman Baabduh, Dzulqarnain Abdul Ghafur al-Malanji dan beberapa anggota senior FKASWJ lainnya. Kelompok ini sangat eksklusif dan kerap menyebut

kalangan salafi di luar kelompoknya sebagai *Sururiyah*, *Hizbiyah*, atau *Ikhwani*. Selain menerbitkan majalah Salafy, kelompok ini juga memiliki situs dengan alamat www.salafy.or.id. Salafi di luar kelompok ini adalah mereka yang tidak tergabung dalam FKASWJ. Kelompok non-FKASWJ ini mempunyai beberapa jaringan: Yayasan As-Sofwah dan komunitas di sekitar Yazid Jawwas dan Abdul Hakim Abdal; Abu Nida', Ahmad Faiz, dan jaringan at-Turats (menerbitkan majalah al-Fatawa, As-Sunnah, Al-Furqon); dan Yusuf Baisa dan jaringan Al-Irsyad (dekat dengan yayasan at-Turats).

Sementara kelompok yang tergabung dalam FKASWJ hanya mau menerima dana bantuan dari donatur perorangan, baik melalui proposal langsung maupun melalui internet untuk menjaring donatur domestik maupun luar negeri. Kelompok FKASWJ ini menyatakan bahwa siapapun yang menerima dana bantuan dari lembah-

salafi lainnya, terutama Abu Nida' (pimpinan Islamic Centre Bin Baz Piyungan Yogyakarta) dan Ahmad Faiz (pimpinan pesantren Imam Bukhari Solo Jawa Tengah) yang memiliki hubungan erat dengan jaringan at-Turats. Kedua orang yang disebut terakhir ini sama-sama pernah belajar di Universitas Ibn Saud Riyadh. Mereka menuduh Ja'far telah berpolitik, yang hal ini berarti telah keluar dari metode salaf.

⁷⁶ Laskar Jihad didirikan oleh Ja'far Umar Thalib, yang sekaligus menjadi panglimanya, bersama seluruh muridnya pada tanggal 6 April 2000 sebagai respons terhadap ketidakjelasan pemerintah dalam menangani konflik Ambon antara umat Islam dan Nasrani. Laskar Jihad dalam konflik ini memosisikan diri sebagai penyeimbang kekuatan Kristen yang disebut telah membantai ratusan, bahkan ribuan Muslimin Ambon. Laskar Jihad memasuki Ambon setahun sejak konflik berlangsung. Lihat S. Yunanto dkk., *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara* (Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) dan The Ridep Institute, 2003), hlm. 124.

⁷⁷ Di antara tokoh-tokoh salafi yang melontarkan kritik terhadap Ja'far adalah Lukman Baabduh (pemimpin Pesantren As-Salafi Jember Jawa Timur, murid Syaikh Muqbil Yaman) dan Usamah Mahri dari Yayasan As-Sunnah Malang Jawa Timur (alumni Universitas Islam Madinah).

⁷⁸ Sejak pertengahan 2003, Ja'far memfokuskan diri dalam pembinaan pesantrennya, Ihyā'u as-Sunnah Yogyakarta.

ga-lembaga donor seperti at-Turats dan al-Haramain secara otomatis masuk dalam kategori Sururi.⁷⁹

Pesantren dan Doktrin Pemurnian Akidah Salafi

Sarana pendidikan dan dakwah kelompok salafi ini, merujuk kembali pada tiga sarana media yang dicetuskan oleh Muhammad Nasir, yaitu: pesantren, masjid dan kampus. Dengan dukungan dana dari negara minyak di Timur Tengah yang memiliki persamaan ideologi, khususnya Saudi Arabia dan Kuwait, komunitas ini mulai berkembang hampir di seluruh provinsi.⁸⁰ Pesantren menjadi pusat utama dari penyebaran salafi, di samping sebagai tempat pengkaderan da'i dan ulama, juga menjadi pusat pemikiran dan informasi penyebaran salafi. Pada tahun 2005, ada sekitar 80-an pesantren-pesantren salafi berkembang saat itu. Laporan penelitian ICG tahun 2004 mencatat ada 55 pesantren salafi yang saling berhubungan, terbagi dalam dua jaringan; FKAWJ dan Non FKAWJ.⁸¹ Catatan ini besar sekali kemungkinannya bertambah, melihat kebiasaan alumni untuk mendirikan tempat pendidikan dan dakwah sangat dianjurkan. Belum lagi ditambah beberapa pesantren salafi lain yang di luar jaringan ini.

Yang menarik adalah salafisme yang pada mulanya muncul sebagai penentang terhadap kekakuan tradisi, taklid, kharisma ulama dan penolakan mengikuti madzhab, dalam kadar tertentu berkembang menjadi tradisi lain yang tidak kalah kakunya.⁸² Mereka mengidentifikasi diri sebagai "madzhab salafi" yang berarti jalan yang ditempuh oleh ulama salaf. Ada beberapa aturan yang ketat untuk dikatakan sebagai salafi, beberapa aturan yang pada ukuran tertentu melebihi aturan-aturan madzhab.

Tidak mengherankan apabila dalam doktrin dan pengajaran kelompok salafi ini, kitab-kitab yang diajarkan biasanya lebih dominan menerangkan tentang pemurnian akidah dan ibadah. Kitab-kitab yang menerangkan akidah harus sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis. Menurut pandangan mereka, ada tiga macam kitab yang menerangkan akidah yaitu: kitab hadis, kitab tafsir dan kitab khusus akidah, sehingga kajian Islam dalam kelompok ini terfokus pada *al-'ulûm an-naqliyah* (ilmu-ilmu tekstual seperti tafsir, hadis, dan akidah). Dalam hal ini, beberapa kitab dan tokoh yang telah diseleksi oleh ulama mereka bisa dijadikan sebagai pedoman untuk menegaskan diri sebagai ajaran yang masih terjaga dari ulama salaf. Beberapa contoh kitab yang

⁷⁹ FKASWJ mensirkulasikan daftar ustadz-ustadz "yang terpercaya" dan "yang berbahaya". Daftar pertama ditujukan untuk ustadz-ustadz dari kalangan mereka, sementara yang kedua ditujukan bagi mereka yang berada dalam jaringan non-FKASWJ atau yang oleh lawannya dicap sebagai Sururi.

⁸⁰ Laporan ICG, *Indonesia Backgrounder...*, hlm. 10.

⁸¹ Laporan ICG, *Indonesia Backgrounder...*, hlm. 36-47.

⁸² Laporan ICG, *Indonesia Backgrounder...*, hlm. 17

menjadi referensi di Pesantren Salafi ini, adalah Shahîh Bukhari, Shahîh Muslim, Sunan Abu Dawud, Sunan Ibn Majah dalam bidang hadis; di bidang tafsir ada Tafsir Ibn Abi Hâtim, Tafsir Abd ibn Hamid, Tafsir Al-Baghawi, Tafsir At-Thabari; sementara di bidang akidah adalah 'Aqidah Wasithiyah karya Ibn Taimiyah; *Kitâb at-Tauhid* karya Muhammad ibn Abdul Wahab, *Hirâsatu at-Tauhid* dan *ad-Durûs al-Muhimmât li A'imati al-Ummat* karya Syaikh Bin Baz, *Riyâdu al-Jannah* karya Syaikh Muqbil ibn Hadi dan *Shifâtu Shalâti an-Nabi* karya Syaikh Muhammad Shaleh ibn Utsaimin, dan lain-lain.

Dalam kelompok salafi ini, seorang muslim yang mengaku sebagai pengikut dakwah salafiyah tidak boleh mengikuti pendapat atau pemahaman dari aliran Islam yang mereka anggap telah melakukan bid'ah dan penyimpangan prinsip-prinsip akidah, di antaranya:⁸³

- Aliran Khawarij yang telah mengatakan kelompok muslim sebagai kafir karena telah melakukan dosa besar, dan telah membuat hukum berdasarkan harta dan pertumpahan darah.
- Aliran Syi'ah, mereka yang membenci dan mengutuk para sahabat Nabi dan menuduhnya murtad, menganggap Al-Qur'an telah diubah, menolak otentisitas sun-

nah dan yang menyembah keluarga Rasulullah Saw.

- Aliran Qadariyah yang menolak *qadar*.
- Aliran Murji'ah yang meyakini iman hanya di dalam perkataan dan perbuatan.
- Aliran Asy'ariyah yang menolak sifat-sifat Allah
- Aliran-aliran sufi yang menurut anggapan mereka menyembah kuburan, tempat keramat dan penyatuan dengan Tuhan.
- Para ahli taklid - yang dalam pemahaman mereka- mengharuskan setiap muslim untuk mengikuti madzhab dari Imam atau syaikh, meskipun madzhab itu berbeda dengan dzahir ayat Al-Qur'an dan otentisitas hadis Rasulullah Saw.

Di samping membedakan diri dari aliran-aliran lain dalam Islam seperti di atas, kelompok salafi ini juga mengelompokkan ulama-ulama yang dianggap benar-benar mengikuti ajaran dari *as-salafu ash-shâlih*. Beberapa ulama ahlussunnah wal jam'ah setelah generasi salaf yang patut diikuti oleh kelompok salafi adalah: Imam Abu Hanifah (150 H), Al-Auzai (157 H), Ats-Tsauri (161 H), Al-Laits ibn Saad (175 H), Imam Malik (179 H), Abdullah ibn al-Mubarak (181 H), Sufyan ibn Uyainah (198 H), Imam As-Syafi'i (204 H), Ishaq (238 H), Imam Ahmad ibn

⁸³ www. muttaqun.com., Maret 1999.

Hanbal (241 H), Al-Bukhari (256 H), Muslim (261 H), Abu Dawud (275 H) dan lain-lain. Generasi berikutnya adalah, Ibn Taimiyah (728 H) dan murid-muridnya semisal Adz-Dzahabi (748 H), Ibn al-Qayyim (751 H), Ibn Katsir (774 H) dan para pengikutnya. Kemudian generasi Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1206 H), murid-murid dan pengikutnya semisal Abdul Aziz ibn Baz, Muhammad ibn Shalih Utsaimin, dan Muhammad Nashiruddin al-Albani (1332 to 1419 AH).⁸⁴ Mereka inilah yang menurut kelompok salafi dikatakan sebagai ulama-ulama salaf dari Ahlusunnah Waljamaah. Mereka-mereka dan orang muslim yang mengikutinya dikategorikan sebagai *ath-thâifah al-manshûrah* (kelompok yang tertolong) dan *firqah an-nâjiyah* (golongan yang selamat) yang telah disebutkan dalam hadis-hadis Nabi. Secara tidak sadar ini adalah proses pembentukan madzhab baru, yaitu madzhab salaf yang benar dalam pandangan mereka.

Dari tulisan ini, paling tidak, penulis telah menjelaskan dan bisa berargumen bahwa salafisme sebagai ideal moral yang berorientasi pada pemurnian konsep keagamaan, telah cukup banyak mempengaruhi gerakan pembaharuan dan kebangkitan Islam di Indonesia yang beragam bentuknya. Dari yang bercorak revivalisme Islam, neo-sufisme Islam,

sampai fundamentalisme Islam; dari model gerakan pembaharuan yang mengambil bentuk damai dan evolusioner yang direfleksikan dalam bentuk sufisme sampai yang mengambil bentuknya yang radikal dan revolusioner dengan penolakan sepenuhnya pada sufisme dan kelompok Islam yang lain. Kompleksitas gerakan ini disebabkan oleh adanya perbedaan kesinambungan akar-akar intelektualitas di antara gerakan salafisme di Indonesia, di samping juga perbedaan konteks yang dihadapi dan perubahan orientasi dan penekanan gerakan.

Di sisi lain, implikasi dari perdebatan mengenai salafisme di abad ke-19 dan ke-20 ini, telah banyak mempengaruhi perubahan-perubahan pemikiran dan tradisi keagamaan di pesantren Indonesia. Martin Van Bruinessen dalam penelitiannya di pesantren-pesantren berkesimpulan bahwa telah terjadi pergeseran keilmuan di pesantren-pesantren di abad ke-20. Pergeseran dalam penekanan kitab-kitab di pesantren tradisional, seperti kitab tafsir, hadis dan ushul fiqh mendapat perhatian lebih besar. Menurut Martin, ini sebuah perkembangan yang paralel dan mungkin disebabkan sebagai respons atas semboyan kaum modernis "kembali pada Al-Qur'an dan Hadis."⁸⁵ Sementara itu, sebagai kelanjutan pembaharuan salafisme sebe-

⁸⁴ www.muttaqun.com., Maret 1999

⁸⁵ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm.18.

lumnya, kebangkitan baru salafisme di pesantren-pesantren salafi dewasa ini mengarah pada kecenderungan fundamentalisme Islam yang sangat ketat, dengan penekanan pada pemurnian akidah dan kajian-kajian pada kitab-kitab hadis dan akidah dengan pemahaman yang skripturalistik.

Menurut Bruinessen, gerakan fundamentalisme yang berciri puritan ini dinilai sebagai respons atas ketidakpuasan terhadap Islam *mainstream*.⁸⁶ Alasan ini bisa dibenarkan karena Islam *mainstream* (baik NU, Muhammadiyah, dan Persis) dianggap terlalu akomodatif terhadap kebijakan penguasa dan banyak terseret

ke arena politik, sehingga tidak menyisakan energinya untuk memberikan penyelesaian masalah bagi persoalan dan kebutuhan yang dihadapi umat. Indikasinya, gerakan salafisme belakangan ini mengklaim sebagai gerakan baru yang terputus dengan era gerakan pembaharuan salafisme sebelumnya. Cukup beralasan, bila gerakan salafi baru ini disinyalir sebagai respons ketidakpuasan terhadap Islam *mainstream* atau ortodoksi dominan (baik Persis, Muhammadiyah dan NU) yang dianggap tidak mewakili Islam murni, dan dianggap tidak dapat memberikan jawaban terhadap berbagai krisis baik moral, politik dan ekonomi Islam. ❖



www.i38.photobucket.com

⁸⁶ Lihat Martin van Bruinessen, "Gerakan Sempalan", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, vol III No. 1, 1992.