

### BAB III

## KOMUNITAS *SALAFI* DI INDONESIA

### III. 1. Komunitas *Salafi* di Indonesia

Dalam historiografi kedatangan Islam ke ‘dunia luar’—dari pusatnya di Timur Tengah, salah satu permasalahan pokok yang muncul adalah terjadinya tabrakan nilai-nilai (*contrasting values*) dalam masyarakat lokal yang memang cenderung resisten terhadap (datangnya) nilai-nilai baru/asing dari luar. Di luar dari bahaya potensi konflik, dampak budaya lain yang muncul juga seakan tak terhindarkan: fenomena sinkretisme (agama).

Dalam hubungannya dengan penelitian ini, masalah sinkretisme ini menjadi relevan untuk dijelaskan karena dari sinilah semangat pembaharuan *salafi* itu dikonstruksikan. Bagaimanapun, yang penting untuk dilihat secara antropologis melalui penarasian *salafi* bahwa Islam di Indonesia adalah Islam yang sinkretis, adalah bagaimana narasi-narasi ini—dan akumulasinya dengan penarasian lain yang akan datang—turut mengaktifkan, membangkitkan pandangan tentang pembaharuan, pemurnian, penanaman nilai-nilai yang dirasa perlu untuk menjawab tantangan-tantangan sinkretisme Islam ini dalam konteks ke-Indonesiaan. Dalam prosesnya, ini semua dapat membantu untuk melihat bagaimana pengonstruksian identitas *salafi* itu bekerja.

#### III. 1. 1. Kondisi Keagamaan dan Geo-Politik di Nusantara pada Abad ke-18 (12 Hijriah)

Dalam penarasian *salafi*, kondisi keagamaan umat Islam di Nusantara semenjak awal-awal kedatangannya menekankan fenomena Islam yang sinkretis, suatu hal yang tentu saja dianggap sebagai kenyataan yang pahit oleh komunitas *salafi* (Thalib: 2001). Ini seakan mengeksplicitkan pandangan dasar dalam ajaran *salafi* bahwa keterbelakangan dan kemunduran Islam justru disebabkan oleh umat Islam itu sendiri yang jauh dari pemahaman dan pengamalan Islam yang hakiki. Dalam konteks sejarah

runtuhnya kerajaan-kerajaan Islam Nusantara (yang lebih ‘pendek-umur’ dibanding kerajaan-kerajaan Hindu), *salafi* memandang keruntuhan tersebut biasanya dengan ditandai lebih dulu tersibukkannya kebanyakan masyarakat dalam kerajaan dengan aktifitas kematerian (duniawi) dan mulai longgarnya perhatian terhadap ilmu-ilmu agama—sehingga menyebabkan terjadinya lebih banyak pelanggaran aturan-aturan agama. Dalam konteks yang lebih luas, kondisi keagamaan umat Islam yang seperti ini sedikit-banyaknya memberikan pengaruh terhadap dakwah *salafi* dalam bentuk membuat dakwah mereka semakin terasing di dunia Islam.

Komunitas dakwah *salafi* di Indonesia sangat eksplisit dalam mengkritik perkembangan agama Islam di Indonesia yang menurut mereka amat dipengaruhi oleh berbagai macam *bid'ah* (Islam sinkretis)—bahkan dianggap mengarah kepada agama yang benar-benar baru dan berbeda, seperti penilaian mereka tentang tradisi kejawen di Jawa misalnya. Komunitas *salafi* mengklaim bahwa penyebar agama Islam, atau bahkan otoritas Islam pada masa-masa awal kedatangan Islam di Nusantara didominasi oleh ahli-ahli ibadah dari kalangan sufi (Thalib, 2001: hlm. 2). Dalam tradisi ajaran *salafi*, ahli ibadah tidak hanya diartikan “seorang yang mendedikasikan kebanyakan hidupnya untuk beribadah”, namun ia juga biasanya merepresentasikan—dalam pengertian yang tetap menekankan adanya pengaruh sufi yang kuat—“semangat ibadah tanpa bimbingan ilmu”, atau dengan kata lain praktek-praktek ibadah mereka dinilai kebanyakannya (kalau tidak semuanya) bercampur dengan adat kepercayaan lokal, atau *khurafât* (takhayul).

Bagi kalangan *salafi*, sinkretisme selain menjauhkan agama dari gambaran yang sebenarnya, juga tidak memberikan apa-apa terhadap Islam dan umat Islam kecuali pengaruh negatif. Menurut mereka, pengaruh negatif itu biasanya berbentuk tindakan-tindakan *ghuluw* (melampaui batas ketentuan dalam keyakinan dan amalan agama).<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Mengenai studi komprehensif tentang *ghuluw*, lihat, *Al-Ghuluw fid-Dîn fi Hayâtil-Muslimin Al-Mu'ashirah*, 1991, Beirut: Mu'assasah Ar-Risalah. Terbitan Indonesia: *Ghuluw: Benalu dalam ber-Islam*, 2003, Jakarta: Darul Falah. Tulisan ini merupakan tesis pascasarjana 'Abdurrahman bin Mu'alla Al-Luwaihiq untuk meraih gelar master di Al-Imam Muhammad bin Su'ud University, Riyadh, KSA.

Pada masa-masa krusial dalam perkembangan Islam di Nusantara ini (sekitar abad ke-18), catatan sejarah menyebutkan adanya kedatangan orang-orang Arab dari Hadramaut (Yaman Selatan) untuk bermukim (berdagang atau menyebarkan agama) di Indonesia (Thalib 2001). Sudah menjadi rahasia umum—khususnya di kalangan komunitas *salafi*—bahwa orang-orang Hadramaut ini terkenal sebagai penganut sufisme yang militan.<sup>37</sup>

Komunitas *salafi* menganggap pemahaman ke-Islaman yang dibawa oleh imigran Hadramaut itu secara umum diwarnai oleh tiga ke-*bid'ah*-an pokok. Apa yang dinilai sebagai *bid'ah-bid'ah* inilah yang di masa-masa selanjutnya dinarasikan sebagai unsur-unsur pembentuk pemahaman Islam *mainstream* di Indonesia. Tiga 'inovasi Islam' itu yaitu (Thalib: 2001),

1. *Bid'ah dalam bidang akidah (bid'ah Asy'ariyyah/ Maturidiyyah)*, yaitu pemahaman akidah yang diwariskan oleh Abul Hasan Al-Asy'arî dan Abû Manshûr Al-Mâturidî yang mengadopsi berbagai teori fisafat guna diterapkan dalam memahami akidah Islam, khususnya ketika membahas tentang sifat-sifat Allah. Pendekatan teologi filosofis-rasionalis ini (bahasa Arab: Ilmu *Kalâm* atau Ilmu *Manthiq*) tentu saja sangat berbeda dari pendekatan teologis ortodok Islam—terlebih *salafi*—yang terbatas pada teks.
2. *Bid'ah dalam bidang suluk*, yaitu *bid'ah tasawwuf*, adalah metode-metode penyucian jasmani dan rohani yang diadopsi khususnya dari berbagai pendekatan filsafat spiritualitas Yunani kuno, dan juga teori-teori pendidikan kepasturan/kependetaan Nasrani, kebiksuan Hindu-Budhha, yang dikemas dalam nama 'Islam'. Pencampuran berbagai ajaran ini

---

<sup>37</sup> Hadramaut dikenal sebagai salah satu pusat pendidikan sufisme di Dunia sampai saat ini. Dengan orientasi pendidikan tarekat sufi melalui landasan teologis Asy'ariyyah, Maturidiyyah, pondok-pondok pesantren di sana setiap tahunnya menerima kedatangan santri-santri dari seluruh dunia, tidak terkecuali Indonesia. Tradisi gelar '*Al-Habib*' (orang-orang yang mengaku sebagai keturunan nabi) misalnya, sebenarnya lahir dari tradisi budaya orang-orang Hadramaut—yang mengklaim nenek moyang mereka sebagai keturunan langsung Nabi Muhammad yang bermigrasi ke Hadramaut, Yaman Selatan. Walaupun tidak ada dokumentasi sejarah yang relevan, gelar ini menjadi sangat populer khususnya di negara-negara non-Arab. Banyak yang menuduh bahwa orang-orang yang menyelipkan gelar ini di depan nama mereka hanya bertujuan meraih popularitas atau otoritas keagamaan dalam lingkungan di mana mereka tinggal. Dalam tradisi *salafi* sendiri, gelar *Habib*, *Kyai*, *Haji/Hajjah* sama sekali tidak dipakai bahkan dikecam karena dinilai lebih mendekati *bid'ah*.

menarik banyak kalangan—juga dari luar Islam—karena ia dinilai dapat menghadirkan agama sebagai domain pribadi yang menawarkan fenomena emosi spiritualitas yang mendalam dan intens, dan karenanya dianggap sebagai jawaban terhadap “kekakuan beragama” orang-orang ortodok dan institusionalisme ajaran agama.

3. *Bid'ah dalam bidang ibadah dan mu'amalah*, yaitu *bid'ah taqlid madzhab fiqih* yang dalam kasus Indonesia didominasi oleh madzhab Syâfi'î. Dengan sebab *bid'ah* ini masyarakat muslim dinilai oleh banyak kalangan—terutama *salafi*—telah ditimpa kejumudan serta kemalasan untuk mempelajari ajaran-ajaran Islam secara ilmiah, sehingga ajaran agama tidak lebih dari peninggalan nenek moyang. Ini memberi peluang untuk munculnya pemimpin-pemimpin agama yang dinilai jauh dari kualitas ilmiah tetapi dielu-elukan umat sebagai ulama atau ‘wali Allah’.

Dengan situasi dan kondisi umat Islam di Nusantara yang demikian inilah berdiri kerajaan-kerajaan Islam dari wilayah yang paling barat, yaitu Aceh, sampai ke wilayah paling timur, Ternate dan Tidore di Maluku Utara bahkan sampai di wilayah Fak-Fak, Papua. Tentunya kerajaan-kerajaan tersebut lebih banyak menampung aspirasi keagamaan lokal-tradisional yang cenderung kepada Islam sinkretis. Ditambah dengan ancaman laten gejolak politik dari oposan *status quo* yang selalu hadir, membuat kerajaan-kerajaan Islam itu amat rentan dengan perpecahan dan diadu domba antara berbagai kerajaan itu serta antara berbagai komponen yang ada dalam masing-masing kerajaan itu sendiri (Thalib, 2001).

Imperialis Barat ketika itu, Belanda, amat sigap memanfaatkan kondisi yang demikian ini untuk menjalankan politik *divide et impera* (dipecah-belah untuk dikuasai). Dalam kondisi modern di mana agama dinilai terlalu diintervensi oleh kepentingan politik (perebutan kekuasaan antara pribumi-pribumi atau pribumi-imperialis) dan krisis agama dalam bentuk terlalu dominannya syirik dan *bid'ah*—menurut anggapan orang-orang ortodok—itulah muncul gerakan *tajdid* (pembaharuan) Islam yang sangat besar pengaruhnya di seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia. Yaitu gerakan revivalisme dan reformisme di Nejd dan Hijâz (Saudi Arabia

sekarang) yang dipelopori oleh Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb dan didukung secara politik oleh Muhammad bin Su‘ûd (Thalib, 2001).

Kemudian gerakan *tajdid* yang merebak di Nejd dan Hijâz mulai mengimbas dalam kehidupan umat Islam di Nusantara ketika tentara Muhammad bin Su‘ud dapat menguasai jantung Jazirah Arab—Makkah dan Madinah, dan otomatis menguasai pula segenap jalur-jalur perjalanan jama‘ah haji. Dengan demikian segenap prosesi pelaksanaan ibadah haji ketika itu berada di bawah otoritas para ulama *salafî*—sebagai representasi doktrin agama rezim Muhammad bin Su‘ud. Dengan sebab ini, dakwah *salafî* menyebar ke seluruh dunia Islam termasuk ke Nusantara melalui forum pelaksanaan ibadah haji setiap tahunnya.

### III. 1. 2. Gerakan *Tajdid* (Pembaharuan) Islam di Nusantara pada Masa-Masa Awal

Tidak seperti kerajaan-kerajaan Hindu yang dapat bertahan lama, kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara dalam waktu yang singkat setelah kejayaannya cenderung selalu mengalami kemunduran bahkan perpecahan di kalangan mereka sendiri. Oleh komunitas *salafî*, kemunduran-kemunduran kondisi spiritual, bahkan sosial-politik ini selalu dianggap disebabkan oleh merajalelanya syirik, *bid‘ah* dan berbagai pelanggaran semisalnya dalam kehidupan masyarakat.

Menurut beberapa peneliti yang sebelumnya telah menulis masalah ini, gerakan *tajdid* Islam di Nusantara telah dimulai semenjak awal abad ke-15 (Hamka: 1982, Thalib: 2001). Thalib (2001) misalnya, mengklaim bahwa gerakan-gerakan tersebut adalah gerakan *salafî*, suatu klaim yang menurut penulis masih sulit untuk dibuktikan mengingat bukti-buktinya yang terbatas (kecuali untuk gerakan di Sumatera Barat beberapa abad kemudian).

Menurut catatan Hamka, permulaan munculnya tuntutan pembaharuan kehidupan umat Islam di Nusantara telah dimulai dari tahun 1788 di masa pemerintahan Paku Buwono IV (lebih terkenal dengan ‘Sunan Bagus’) di tanah Jawa ketika berdatangan para guru agama dari negeri Arab

yang menyebarkan ajaran Islam dengan doktrin utamanya: tauhid bersih dari syirik, dan ibadah bersih dari *bid'ah*. Para guru agama dari Arab ini menyebar di Solo, Yogyakarta, Cirebon, Banten, Madura dan kota-kota lainnya di Jawa. Ajaran mereka ini diterima oleh kalangan umat Islam secara luas termasuk Raja Paku Buwono IV, karena ajaran ini dinilai sangat antipenjajahan (Hamka: 1982).

Kemudian pemerintah Kolonial menjadi resah dengan semakin meluasnya penyebaran pemahaman *ahlus sunnah wal jamâ'ah* ini sehingga Belanda mendesak Raja Paku Buwono IV agar menyerahkan orang-orang Arab itu ke pihaknya. Mulanya Sunan Bagus tidak mau menyerahkan mereka. Tetapi mengingat akibat-akibatnya bagi kerajaan Jawa, ahli-ahli kerajaan memberi saran kepada Sunan Bagus supaya orang-orang Arab penyebar pemahaman *salaf* itu diserahkan saja kepada pemerintah Kolonial Belanda. Lantaran desakan itu semakin keras, Raja Sunan Bagus akhirnya memerintahkan para guru agama dari tanah Arab itu ditangkapi dan diserahkan kepada Belanda. Oleh Belanda orang-orang itu pun diusir kembali ke negerinya (Hamka, 1982: hlm. 264-265).

Hamka juga menyebutkan bahwa sebelumnya di Aceh Raya sempat pula berkuasa seorang raja yang bergelar Sultan Iskandar Muda. Sultan ini kemudian dengan kekuasaannya menggalang para ulama dan *hulubalang* kerajaan untuk mengadakan pemurnian pemahaman umat Islam dari segenap syirik, *bid'ah* dan berbagai *khurafat* (takhayul, klenik) dan (konon) menegakkan pemahaman para sahabat Nabi terhadap Al-Qur'ân dan *al-hadîts*. Dalam wasiatnya yang berjudul "Wasiat Iskandar Muda kepada *Zurriyyat* (Keturunan)-nya", Sultan Iskandar Muda menulis dengan penuh semangat *tajdîd* sebagaimana dalam prasastinya yang berbunyi:

"Lagi raja-raja hendaklah mengamalkan 8 perkara. *Pertama*, hendaklah selalu ingat akan Allah dan memenuhi janji dengan sekalian wazir-wazir dan menteri *hulubalang* dan sekalian pegawai dan sekalian rakyat. *Kedua*, janganlah raja-raja menghinakan alim ulama dan yang ahli akal bijaksana. *Ketiga*, segala yang datang pada pihak musuh daripada seterusnya janganlah sekali-kali raja percaya. *Keempat*, hendaklah raja memperbanyak alat senjata dan membeli kesenangan rakyat dan wazir dan *sipahi* [tentara, *-pen.*], supaya jauhlah musuh raja, sebab ada yang menghalaukan dengan sayang. *Kelima*, hendaklah raja menurun tangan, [yakni murah atau dermawan, *-pen.*]. Hendaklah mengingat

kesediaan rakyat, wazir dan alim-ulama dan sekalian *sipahi* dengan membalas jasanya masing-masing dengan tertib. *Keenam*, hendaklah raja menjalani hukum dengan Kitab Allah dan Sunnah Rasul. Yaitu seperti yang telah tetap di dalam Qanun Al-Asyi Darussalam. Pertama al-qur‘ân, kedua al-hadîts, ketiga *ijmâ’*, keempat *qiyâs*. Maka keluar daripada itupun empat perkara. Pertama hukum, kedua adat, ketiga qanun, keempat.....” (1982, dan Thalib, 2001).

Demikian nukilan sebagian wasiat Sultan Iskandar Muda—ia memimpin Kerajaan Aceh Raya dari tahun 1606 hingga 1637—kepada bangsa Aceh dengan segenap penghulunya. Sepeninggal Sultan Iskandar Muda, tidak ada pengganti yang sekualitas beliau sehingga menurun kembali semangat *tajdîd* di Aceh disusul kemudian oleh kehancuran Kerajaan Aceh Raya oleh berbagai tipu daya Belanda (Hamka, 1982: 278).

### III. 1. 3. Gerakan *Tajdîd Salafî* Pertama di Nusantara: Gerakan Dakwah Kaum *Paderi* dan Tuanku Imam Bonjol di Minangkabau

Kemudian di tahun 1801 (dua belas tahun sesudah diusirnya orang-orang Arab dari tanah Jawa oleh pemerintah kolonial Belanda), para penganjur pemahaman *salaf* datang lagi dalam bentuk yang “baru” ke Nusantara. Sekarang yang datang bukan lagi orang-orang Arab melainkan anak-anak Indonesia sendiri, yakni orang-orang Minangkabau di ranah Minang (Sumatra Barat). Mereka yaitu tiga orang asli Minang yang telah menunaikan ibadah haji di Mekkah, Haji Miskin dari negeri Pandai Sikat (Agam), Haji Muhammad Haris Tuanku Lintau dari negeri Luhak Tanah Datar, Haji ‘Abdurrahman Piabang dari negeri Lubuk Lima Puluh Koto.

Ketiga orang ini menjalani dan melihat sendiri perkembangan gerakan *salafî* (yang oleh Belanda ketika itu disebut *wahhâbî*) di tanah Arab, bahkan di antara mereka ikut aktif mengembangkan ajaran *wahhâbî* tersebut di sana. Sewaktu mereka melihat sendiri praktek-praktek pemeluk agama Islam di Minangkabau, mereka sangat sedih dan segera berusaha memperbaikinya menurut cara *salafî* (*wahhâbî*) di tanah Arab (Martamin, 1984).

Pada mulanya, usaha yang mereka lakukan di kampung-kampung masih mendapat kesukaran karena pengaruh para penghulu dengan hukum

adatnya dalam masyarakat yang sangat kuat. Demikian kuatnya hukum adat itu, sehingga jika ada suatu pengaruh baru yang datang dari luar, dengan sendirinya para penghulu adat itu melakukan gerakan menentanginya. Kalau pengaruh yang datang itu kurang kuat (artinya secara budaya dianggap tidak bertentangan, sehingga diterima sebagai bagian dari adat itu sendiri), ia pun segera akan melebur ke dalam kehidupan adatnya. Sebaliknya apabila pengaruh itu kuat datangnya, maka akan terjadi kegoncangan (*cultural shock*) dalam kehidupan masyarakat Minang tersebut. Kegoncangan ini bisa berujung kepada upaya penghalangan masuknya pengaruh baru tersebut.

Oleh karena mendapati dakwahnya dihadap oleh resistensi dan perlawanan yang keras dari masyarakat, ketiga orang ini kemudian memutuskan bahwa jalan yang paling baik adalah mendekati tokoh-tokoh agama Minangkabau yang terkenal dan memiliki banyak pengikut. Satu-persatu tokoh-tokoh agama yang mereka dekati hasilnya juga kurang direspons dengan baik hingga akhirnya mereka menjumpai Tuanku Nan Renceh, seorang figur ulama yang cukup berpengaruh ketika itu. Tuanku Nan Renceh menyambut baik seruan dakwah *salafi* ini karena memang sudah sejak lama ia bercita-cita untuk melakukan ‘pembersihan’ itu walaupun harus dengan mempergunakan kekuatan. Oleh karena memandang kekuatan yang ada belum mencukupi, maka cita-cita itu terpaksa ditahan dahulu dengan hanya menyebarkan ajaran *salafi* tersebut di lingkungan murid-muridnya sambil terus menghimpun kekuatan.

Pada tahun 1803 sewaktu Tuanku Nan Renceh diajak oleh ketiga haji itu melakukan pembersihan, dia sangat setuju karena masa yang ditunggu-tunggunya dianggapnya telah tiba dan dia merasa telah cukup kuat dengan bantuan tiga orang haji tersebut. Maka pada tahun itu juga, Tuanku Nan Renceh mengumumkan adanya gerakan pembersihan itu di tengah-tengah masyarakat Kamang—kemudian lebih dikenal dengan *Paderi* (Martamin, 1984).

Walaupun gerakan Paderi ini diumumkan di daerah Kamang, tetapi gerakannya dengan sangat cepat meluas ke seluruh daerah Minangkabau. Hal ini dimungkinkan karena Tuanku Nan Renceh sudah sejak lama

mempersiapkan gerakannya di lingkungannya di daerah Kamang, terutama melalui murid-muridnya yang cukup banyak jumlahnya. Kedatangan ketiga haji itu juga merupakan salah satu unsur yang mempercepat timbulnya gerakan reformasi *a la salafi* ini. Demikianlah gerakan Paderi itu dengan cepat tersebar luas ke seluruh daerah Minangkabau, baik Minangkabau Darek seperti Luhak Lima Puluh Kota, Luhak Agam (pusat gerakan Paderi awal) dan Luhak Tanah Datar, maupun Minangkabau Rantau seperti daerah Pariaman, Pasaman dan sebagainya.

Di kemudian hari, seruan pembaharuan ketiga tokoh tersebut akhirnya disambut oleh delapan tokoh agama di ranah Minang yang kemudian terkenal dengan gelar '*Harimau Nan Salapan*'. Yaitu: *Tuanku Nan Renceh* dari negeri Kamang, *Tuanku Lubuk Aur* dari negeri Candung, *Tuanku Berapi* dari negeri Bukit Candung, *Tuanku Padang Lawas* dari negeri Banuhampu, *Tuanku Padang Luar* dan *Tuanku Galung* dari negeri Sungai Puar, juga *Tuanku Biaro* serta *Tuanku Kapao* dari negeri yang sama (Radjab, 1964).

Dari delapan tokoh tersebut, yang paling masyhur dalam gerakan pembaharuan ini ialah *Tuanku Nan Renceh* yang di kemudian hari memimpin ribuan pasukan Paderi menaklukkan puluhan negeri-negeri adat untuk ditegakkan padanya hukum syari'ah Islam. Bahkan *Tuanku Nan Renceh* lebih masyhur di kalangan masyarakat Minang daripada ketiga tokoh yang baru pulang dari Makkah itu. Kemudian bergabung pula dengan berbagai gerakan pembaharuan itu seorang tokoh yang juga baru pulang dari menunaikan ibadah haji di Makkah, yaitu *malin* (santri) yang muda belia bernama Muhammad Syahab bin Chatib Bayanuddin—yang belakangan memimpin negeri Bonjol sehingga terkenal dengan gelar '*Tuanku Imam Bonjol*'.

Dengan berlalunya waktu, kaum adat yang menolak dan menentang gerakan *salafiyah* itupun semakin terpojok dan tersisihkan posisinya dari otoritas pengaturan masyarakat Minangkabau dan tersisih pula para raja yang cenderung dengan kemauan kaum adat tersebut. Sehingga mulailah muncul pikiran khianat pada mereka untuk dapat membalas dendam

terhadap kaum Paderi yang semakin kuat posisinya di masyarakat. Mulailah diadakan perundingan kerjasama antara para raja dan kaum adat dengan pemerintah kolonial Belanda, sehingga kedua belah pihak bersepakat membentuk kekuatan bersama untuk menghancurkan kaum Paderi. Tentu kekuatan kolonial Belanda tidak akan mendukung kaum adat dan para raja-raja Minangkabau kecuali setelah mendapat kepastian akan menguasai *ranah* Minang jika nantinya berhasil mengalahkan kaum Paderi.

Setelah itu perang Paderi yang terkenal itu pun meletus antara kekuatan kolonial Belanda yang didukung kaum adat dan para raja Minang, melawan kaum Paderi yang didukung sejumlah yang signifikan dari rakyat Minang. Perlawanan kaum Paderi—dengan sumber daya perang yang kalah modern—terhadap kekuatan kolonial Belanda berlangsung selama tiga puluh tujuh tahun terus-menerus. Selama jangka waktu itu, Belanda tidak pernah dapat menaklukkan kaum Paderi kecuali sampai akhirnya Belanda merancang kebohongan untuk menangkap tokoh-tokoh pergerakan melalui upaya di meja perundingan. Tokoh-tokoh Paderi yang tersisa dibunuh dan ditangkapi kemudian dibuang ke pengasingan (termasuk Tuanku Imam Bonjol ke Cianjur, Ambon, Manado) [Radjah, 1954; Martamin, 1984].

Setelah peristiwa besar itu, untuk beberapa waktu lamanya gerakan *salafi* di Indonesia dapat dipadamkan dan karenanya terjadi kekosongan dakwah *salafi* di Indonesia selama puluhan, bahkan mungkin ratusan tahun (banyak dari kalangan internal *salafi* yang menganggap dakwah *salafi* yang sebenarnya baru muncul kembali pada pertengahan atau akhir tahun 80-an).

### III. 1. 4. Kemunculan Gerakan-Gerakan Ke-Islaman pada Masa Pra-Kemerdekaan: Latar Belakang dan Perbedaannya dengan Gerakan Dakwah *Salafi*

Di masa kekosongan kedua ini, muncul gerakan yang menamakan dirinya dengan ‘kaum muda’ yang sepintas lalu terlihat sangat mirip dengan gerakan *salafiyah* yang pernah dilancarkan oleh kaum Paderi. Walaupun dalam penarasian *salafi*, gerakan baru ini lebih dianggap sebagai imbas dari gerakan mu’tazilah *aqlaniyyah* (rasionalisme) di Mesir sebagai reaksi

intelektual Mesir dalam menggaris-bawahi nasib buruk dunia Islam menyusul era kebangkitan bangsa Barat di Eropa pada masa itu (paska revolusi Perancis).

Komunitas *salafi* mengklaim bahwa gerakan rasionalisme ini tidak lebih dari upaya perlawanan intelektual terhadap dakwah *salafi* di negeri Nejd dan Hijâz hasil kolaborasi antara pergerakan antiwahhâbî (*salafi*) di tubuh umat Islam dengan kaum imperialis Barat. Klaim ini bergerak lebih jauh ke anggapan bahwa gerakan rasionalisme ini memang sengaja dibentuk oleh gerakan Zionis (Yahudi) internasional untuk membendung laju penyebaran dakwah *salafi-ahlus sunnah wal jamâ'ah* yang dibangkitkan kembali oleh Muhammad bin 'Abdul Wahhâb (Thalib: 2001).

Pandangan ini mungkin didasari oleh pola gerakan mu'tazilah itu yang ketika itu terlihat berusaha menampilkan pemahaman *ahlus sunnah wal jamâ'ah* dengan mengaktifkan simbol-simbol agama persis seperti yang ditampilkan oleh gerakan *salafi*, tetapi masing-masing simbol itu diberi makna (*meaning*) sesuai dengan pemahaman mu'tazilah. Di antaranya seperti slogan: “*anti-syirik*,” “*anti-bid'ah*,” “*anti-khurafat*,” “memahami agama tidak boleh dikungkung oleh *taqlid* (membebek buta) kepada para ulama tetapi harus merujuk kepada Al-Qur'ân dan hadits,” “kembali kepada '*salaf*' dalam memahami Al-Qur'ân.” *Salafi* menilai bahwa pemikiran ini bukan pemahaman *salafush shâlih*, tetapi lebih kepada '*salaf*' dalam arti para pendahulu mereka pelopor gerakan mu'tazilah klasik seperti Wâshil bin Athâ', Abû 'Alî Al-Jubbâ'î, Ibnu Abil Hadîd dan lain-lainnya, bukan *salaf* dalam pengertian para sahabat Nabi, *tâbi'in* dan *tâbi'ut tâbi'in* yang muncul ratusan tahun sebelum tokoh-tokoh tersebut dilahirkan.

Slogan-slogan tersebut oleh *salafi* dianggap merepresentasikan upaya pihak rasionalis (mu'tazilah) untuk mempromosikan konsepsi *ijtihad* (secara literal bermakna 'bersungguh-sungguh') dalam pengertian mu'tazilah dalam rangka membentuk *discourse* yang menolak pemahaman *mainstream* dalam tubuh umat Islam—yaitu Islam ortodok, *ahlus sunnah*. *Ijtihad* dalam pengertian mu'tazilah adalah memahami Al-Qur'an dan hadits melalui 'upaya sendiri' yang sungguh-sungguh untuk mencari kebenaran secara

otonom dalam kerangka kebebasan berpikir. Yang dimaksud ‘upaya sendiri’ menurut mu’tazilah di sini adalah pengembangan rasio dan logika sebagai pisau analisis terhadap teks-teks Al-Qur’an dan hadits. Ini juga berarti membebaskan diri dari kewajiban mengikuti teks-teks yang baku, berdasarkan asumsi “setiap orang dibebaskan berijtihad.” Di Indonesia, kebingungan masyarakat muslim dalam membedakan paradigma mu’tazilah-*salafi* cenderung lebih besar karena ajaran *salafi* masih sangat asing di kalangan masyarakat lokal.

Dalam *discourse salafi*, gerakan pemikiran mu’tazilah ini di era modern (satu abad terakhir) dibangkitkan oleh Jamaluddin Al-Afghânî (penyandaran kepada Afghanistan, walaupun sebenarnya ia berkebangsaan Iran, *-pen.*) dan Muhammad ‘Abduh. Keduanya kemudian mendidik murid-muridnya yang brilian seperti Sa’ad Zaghlul yang memelopori perjuangan *Pan-Arabisme* di arena demokrasi liberal, juga Muhammad Rasyid Ridha yang menerbitkan Majalah *Al-Manar* di Mesir. Majalah *Al-Manar* yang diterbitkan dalam bahasa Arab ini kemudian beredar di seluruh Dunia Islam menyebarkan pemikiran-pemikiran *mu’tazilah* (Thalib: 2001).

Pada masa-masa selanjutnya, para tokoh gerakan *aqlaniyyah* mu’tazilah seperti Ahmad As-Surkatî dari Sudan (Afrika Barat), ‘Abdul ‘Azîz Ar-Rasyid dari Kuwait dan masih banyak lagi mulai berdatangan ke Indonesia (Al-Haji: 1993). Mereka berdatangan ke Jawa dan kemudian ke Sumatra, dua pulau yang masih menyisakan generasi yang pernah mendapat pengaruh dakwah *salafiyyah* sebelumnya. Generasi inilah yang menyambut datangnya gerakan mu’tazilah karena menyangka bahwa gerakan dakwah tersebut adalah kelanjutan dari dakwah *salafiyyah* (Thalib, 2001: 5).

Uniknya, berbeda dengan nasib yang dialami oleh para dai (penyeru) *salafi* yang dulu diusir oleh Belanda kembali ke negeri Arab, para dai mu’tazilah tersebut justru disambut dengan hangat oleh pemerintah kolonial Belanda. Salah satu tokoh besar mereka, Ahmad As-Surkatî bahkan menjalin banyak hubungan persahabatan dengan ilmuwan Belanda yang menjadi aktor intelektual pemerintah kolonial dalam memperpanjang kolonialismenya. Seperti di antaranya, K. Gobeë yang berkedudukan sebagai

kepala *Adviseur Voor Islamistische Zaken* (Kantor Penasihat Ahli Pemerintah Hindia Belanda Dalam Bidang Ke-Islaman). Para anggota staf ahli kantor tersebut adalah Dr. G.F. Pijiper dan Ch. O. Van der Plas, keduanya bersahabat baik dengan Ahmad As-Surkati dan mereka pun sangat mengagumi tokoh tersebut. As-Surkatî juga bersahabat pena (surat-menyerat) dengan tokoh orientalis Belanda Prof. Dr. Snouck Hurgronje hingga ia sampai berniat pergi ke Paris, Eropa (domisili terakhir Hurgronje) untuk menemuinya. Niat itu kemudian diurungkan setelah mendapat kabar meninggalnya Hurgronje pada tahun 1936 (Affandi, 1999: hlm. 30-32).

Pada titik inilah komunitas *salafî* kontemporer menilai pemahaman *salafî* yang sempat tersebar di kalangan kaum muslim Nusantara telah mengalami percampuran dengan pemikiran mu'tazilah, yang menurut mereka berimbas pada munculnya Islam sinkretis jilid II (melalui pemisahan antara *ahlus sunnah wal jamâ'ah* dengan *salafî*). Dengan dasar pemikiran yang rancu inilah berdiri organisasi-organisasi pergerakan 'kaum muda' Islam Indonesia, *Muhammadiyah* pada tahun 1912, *Al-Irsyad Al-Arabiyyah* tahun 1915, dan *Persatuan Islam* (Persis) tahun 1920. Tetapi karena Muhammadiyah dan Persis dengan Majelis *Tarjih* dan pondok-pondok pesantrennya lebih banyak menekuni bidang disiplin ilmu fiqih (khususnya madzhab Asy-Syâfi'iyah), membuatnya dinilai lebih dekat doktrin agamanya (khususnya dalam bidang fiqih ibadah dan muamalah) dengan *salafî*.

Menurut penulis, "kedekatan" ini dalam prakteknya tetap tidak memberi pengaruh apa-apa dalam konteks *selfing-othering* baik dalam komunitas *salafî* maupun dalam Muhammadiyah dan Persis karena secara fundamental tetap terdapat perbedaan ajaran yang menghalangi keduanya untuk dianggap "dekat". Komunitas *salafî* misalnya, banyak menyerang Muhammadiyah dan Persis karena selain dianggap masih terpengaruh oleh doktrin mu'tazilah dalam masalah akidah, juga dianggap telah berkembang menjadi organisasi *hizbî* (*partisan*). Sebaliknya, Muhammadiyah dan Persis juga tidak pernah menyembunyikan kebenciannya terhadap *salafî*, antara lain melalui penilaian mereka tentang *salafî* sebagai ajaran keras dan kaku

(diistilahkan dengan ‘jumud’), atau bahkan bahwa *salafi* adalah antek-antek pemerintah, mata-mata Amerika, agen Zionis Yahudi—yang terakhir ini tentu saja bagian dari cap konotatif ‘*wahhâbi*’ yang tidak pernah bisa dilepaskan (dengan kaca mata lawan-lawan *salafi*) dari *image salafi*.

Sedangkan Al-Irsyad Al-Arabiyyah karena lebih banyak menekuni bidang disiplin ilmu bahasa Arab, memiliki pengaruh mu’tazilah yang lebih kental dan eksplisit. Hal ini karena para pakar Bahasa Arab yang terdahulu banyak berasal dari kalangan mu’tazilah, seperti Az-Zamakhsharî, Al-Fakhrur Râzî, Abul A’lâ Al-Ma’arrî, Al-Mutanabbî dan lain-lainnya. Tokoh-tokoh sastra Arab di abad ini, seperti Musthafâ Shâdiq Ar-Rifâ’î, Al-Manfaluthî, Ahmad Syauqi Bek dan lain-lainnya juga merupakan tokoh-tokoh yang amat kental pemikiran mu’tazilahnya. Semua karya tulis tokoh-tokoh tersebut dikonsumsi (sebagai bacaan wajib) oleh sebagian besar murid-murid sekolah Al-Irsyad sehingga pengaruh pemikiran mu’tazilah amat kuat di kalangan para alumninya.

Bahkan yang mengejutkan, Al-Irsyad Al-Arabiyyah sempat pula melahirkan tokoh-tokoh rasionalis yang memiliki afiliasi ideologis yang “agak kontras.” Seperti Abu Laila Muhammad Barabba’, ideolog Marxis anggota Polit Biro CC PKI yang mewakili PKI di Konstituante. Awodh Baharmoz, salah seorang tokoh *inkarus sunnah* (mengingkari kedudukan hadits Nabi sebagai penafsiran yang sah bagi Al-Qur’an) dan seorang figur militan sosialis mantan staf ahli Sutan Syahrir serta tokoh nasional bagi Partai Sosialis Indonesia. Demikian juga Sa’id Al-Hilabi, seorang tokoh evolusionis (penganut teori evolusi Charles Darwin). Secara kontroversial Sa’id meyakini bahwa Nabi Adam yang dihadapkan oleh Allah *Ta’âlâ* kepada para Malaikat di awal penciptaannya adalah dalam bentuk kera.

Disamping tokoh-tokoh tersebut, madrasah Al-Irsyad juga melahirkan tokoh-tokoh terkenal yang diterima dalam konstelasi Islam sunni Indonesia *mainstream* seperti Sa’id Abdullah Thalib (ahli fiqih, berdomisili di Pekalongan), Umar Hubaisy (ahli fiqih, Surabaya), Prof. Dr. H.M. Rasyidi (guru besar hukum Islam Universitas Indonesia, Jakarta),

Prof. Dr. Teuku Muhammad Hasbi As-Siddiqi (guru besar IAIN Yogyakarta) dan lain-lainnya.<sup>38</sup>

Di luar dari kelompok-kelompok pemikiran di atas, tersisa sebagian kelompok yang mengaku penganut pemahaman *ahlus sunnah wal jamâ'ah*, dan bahkan juga ikut menentang—sebagian—pemikiran *mu'tazilah*. Tetapi, oleh *salafi* mereka dinilai telah dipengaruhi oleh pemahaman *Asy'ariyyah* dalam bidang akidah, *taqlid* kepada madzhab Syâfi'î dalam bidang fiqih, ditambah lagi dengan penetrasi pemahaman *sufiyyah*.

Gambaran kondisi keagamaan dan geopolitik umat Islam Nusantara ini diangkat oleh penulis dengan maksud untuk menandakan dan meng-*highlight* perbedaan pengaruh sejarah dalam proses pembentukan gerakan-gerakan dakwah *nonsalafi* dengan gerakan *salafi* (yang telah disinggung sebelumnya). Perbedaan pengaruh sejarah inilah yang nantinya akan menentukan bagaimana identitas masing-masing kelompok ini diberi *meaning*, dikonstruksi, dinegosiasi oleh masing-masing aktor yang bermain dalam arena pertentangan identitas itu. Pemaknaan, pengonstruksian dan penegosiasian ini harus dipahami dalam konteks pendekatan relasi-relasi kekuasaan yang memberi penekanan pada bagaimana makna-makna dan simbol-simbol—yang dimainkan dalam proses pemaknaan, pengonstruksian dan penegosiasian tadi—itu memproduksi identitas, dan bagaimana identitas itu sendiri memproduksi makna-makna dan simbol-simbol yang dianggap penting dalam masyarakat yang bersangkutan. Dalam bab selanjutnya masalah ini akan lebih jelas. (Lihat: Baumann and Gingrich, 2004: 18-49, 192-203).

---

<sup>38</sup> Oleh *salafi*, tokoh-tokoh alumni Madrasah Al-Irsyad yang terakhir ini juga dianggap masih terbawa sedikit-banyaknya oleh pemikiran *mu'tazilah*. Tepatnya dalam topik-topik kontroversial dan sensitif, seperti masalah sikap terhadap hadits-hadits yang memberitakan kejadian-kejadian yang akan datang (perkara-perkara gaib seperti berita datangnya Imam Mahdi di akhir zaman, atau bahwa Nabi 'Isâ belum wafat) yang menurut *salafi* ditolak oleh tokoh-tokoh Al-Irsyad tersebut. Betapapun sensitifnya, prinsip ini kemudian memang disinggung dengan doktrin ortodok Islam bahwa selama sebuah hadits itu telah dinyatakan sahih oleh ulama (ahli hadits), ia harus diyakini kebenarannya dan diamalkan, terlepas dari apakah itu rasional (bagi sebagian orang) atau tidak (Thalib, 2001).

### III. 1. 5. Sejarah Permulaan Masuknya Islam dan Dakwah *Salafi* ke Nusantara dan Hubungannya dengan Analisis Pemahaman Identitas *Salafi*

Membahas tentang sejarah kapan pertama-kali dakwah *salafi* masuk ke Indonesia akan sangat berhubungan dengan pembahasan sejarah masuknya Islam ke Indonesia.

Menurut penulis, analisis lebih jauh tentang masalah ini menjadi penting untuk membantu memahami dakwah *salafiyah* dan perkembangannya di Indonesia khususnya dalam beberapa dekade terakhir ini dan hubungannya dengan konstruksi identitas mereka. Oleh karena itu, penulis sengaja meletakkan pembahasan sejarah masuknya Islam dan hubungannya dengan permulaan dakwah *salafiyah* di Indonesia justru di akhir subbab untuk memberikan konklusi analitis yang menutup bab ini.

Para pakar sejarah telah ramai memperdebatkan tentang kapan mula pertama masuknya agama Islam ke Indonesia, dan siapa pula yang membawanya ke negeri ini. Dari sedikit penelitian penulis, perdebatan ini berporos setidaknya pada dua pendapat. *Pendapat pertama*, dari para ahli sejarah dari Barat, Islam masuk ke Indonesia melalui para pedagang dari Gujarat (India) pada abad-abad ketiga belas Masehi (lihat: Ricklefs dalam *Sejarah Indonesia Modern*). Ini adalah pendapat yang paling terkenal dan mungkin juga paling diterima. *Pendapat kedua*, adalah pendapat sebagian intelektual muslim di Indonesia, khususnya Hamka (1963: 77) yang beranggapan bahwa terdapat catatan sejarah pengembara Tiongkok yang menyatakan adanya rombongan dari Arab pertama (pedagang Yaman) yang datang ke tanah Jawa pada tahun 674 Masehi. Hamka berasumsi bahwa tentunya orang-orang Arab itu membawa serta agama keyakinannya yaitu Islam dan dengan sebab itu Agama Islam mulai dikenal di Indonesia.

Jika dianalisis lebih jauh, pendapat pertama (Islam masuk Indonesia melalui pedagang Gujarat, India) mungkin lebih dekat dengan realitas kehidupan keagamaan (Islam) di Nusantara. Ini karena ia menjelaskan mengapa praktik ke-Islaman yang ditemui di negeri ini—terlepas dari kenyataan bahwa keadaan ini juga terjadi di banyak tempat selain

Indonesia—sangat kental dengan tradisi mistis sufi. Hubungan antara kebudayaan India dengan tradisi sufi cukup dekat mungkin selain karena India secara historis merupakan tempat yang subur bagi kelahiran dan perkembangan tarekat-tarekat sufi, juga karena ajaran sufi lebih dapat diterima oleh penduduk asli India. Ini mungkin bisa terjadi karena ajarannya dianggap tidak terlalu kontras dengan sebagian nilai-nilai agama Hindu, selain bahwa doktrin-doktrinnya juga sangat fleksibel. Berbeda dengan ajaran Islam lainnya yang tidak terlalu mudah diterima (*salafi* misalnya, walaupun memiliki pusat-pusat pendidikan dan ulama yang terkenal di India, ajaran mereka baru dikenal satu atau dua abad terakhir ini saja).

Inilah yang disebut oleh sebagian peneliti bahwa kebanyakan praktek agama Islam di India adalah Islam sinkretis (dengan tradisi Hindu).<sup>39</sup> Fenomena yang terjadi di India ini merupakan pola penyebaran Islam yang paling sering terjadi di kebanyakan tempat-tempat *a'jam* (non-Arab), tidak terkecuali di Indonesia (Nusantara).

P. M. Holt dan Bernard Lewis dalam *The Cambridge History of Islam* menjelaskan bahwa meskipun Nusantara merupakan wilayah terakhir Asia Tenggara yang 'didatangi' Islam, namun interaksi Islam dengan masyarakat lokal membentuk pola yang sama dengan wilayah tetangga lainnya, yaitu

---

<sup>39</sup> Dalam perspektif *salafi*, penerapan konsep 'sinkretisme' dalam fenomena ini dinilai kurang tepat, karena ajaran yang dibawa oleh sufi-sufi Arab tersebut dianggap tidak merepresentasikan Islam yang hakiki, justru lebih menyerupai tradisi Hindu-Buddha dan ke-rahiban Nasrani. Sehingga bagi *salafi*, yang terjadi sebenarnya bukan sinkretisme, tetapi ajaran sufisme (baca: Hindu-Buddha-Nasrani) yang dibungkus dalam kemasan Islam kemudian diadopsi sebagai agama Islam. Jadi yang tersisa dari Islam hanyalah bahasa (Arab), dan atribut-atribut seperti peci, gamis/ jubah—itupun sedikit dan dianggap agak bercampur dengan kebudayaan Arab-India. Bahwa orang-orang sufi juga mengerjakan syiar-syiar besar Islam seperti adzan, shalat, zakat, puasa, haji dan yang semisalnya, dianggap tidak membuat perbedaan: ia (sufi) tetap ajaran baru. Ini karena dalam pemahaman *salafi*, iman bukan sekadar ucapan di lisan atau keyakinan di dalam hati saja, tetapi secara konseptual ia adalah "*i'tiqâdun bil qalb, wan nutqu bil lisân, wal 'amalu bil jawârihi wal arkân*" (keyakinan di dalam hati, ucapan pada lisan dan amalan—yang membenarkannya—pada anggota badan). Oleh karena itu menurut ajaran *salafi*, seluruh bentuk ibadah tidak akan dinilai jika pelaku ibadah tersebut dalam keadaan masih memiliki keyakinan-keyakinan yang rusak seperti misalnya *wihdatul wujud* (Jawa: *manunggaling kawula Gusti*, keyakinan bahwa Allah bersatu dengan makhluknya), berdoa/ meminta kepada penghuni kubur dari wali-wali, nenek-moyang—yang kesemuanya ini ada pada tarekat-tarekat sufi. Menariknya, walaupun pandangan *salafi* ini terkesan ekstrim, ia tidak serta-merta membuat mereka (*salafi*) mengkafirkan sufi secara mutlak. Ini karena *salafi* membedakan antara mereka yang jatuh ke dalam *bid'ah* dengan mereka yang jatuh ke dalam kekafiran. Mereka tidak menafikan pengkafiran namun bersikap sangat hati-hati dan menyerahkan masalah ini kepada ulama besar—karena menganggap ia bukan isu generik yang dapat diputuskan dalam satu-dua kali diskusi oleh sembarang orang.

melalui apa yang ia sebut ‘pola misionaris sufi’. Ia menyebutkan bahwa pemimpin Kerajaan Majapahit ketika itu, Raja Kertawijaya pindah agama ke Islam pada tahun 1475 melalui figur sufi, Syaikh Rahmat. Salah satu daya penggerak terhadap perubahan dalam kelas elit/penguasa ini adalah konsep yang meluas dalam masyarakat muslim—yang juga semakin berkembang pesat di wilayah kerajaan ketika itu—bahwa menurut (hukum) Islam hanya keturunan Nabi Muhammad saja yang berhak menjadi pemimpin (Holt dan Lewis mengutip istilah yang berkembang ketika itu: *Sayyid*). Ini membuat kerajaan mengeluarkan kebijakan untuk membuat tali kekerabatan melalui pernikahan (dengan orang Arab keturunan Nabi Muhammad). Cukup menarik melihat sebuah dinasti besar mengusahakan sebuah kebijakan yang drastis hanya karena sebuah doktrin dari sebuah agama asing yang baru dikenal (1977: 123-125).

Dalam fakta sejarah ini terdapat setidaknya dua hal yang mendukung teori tentang dominasi tradisi sufi dalam kedatangan dan penyebaran Islam di Indonesia: (1) konsep ‘misionaris sufi’ terlihat eksplisit pada kasus Islamisasi melalui Syaikh Rahmat di atas. Yang mengejutkan adalah yang di-Islamkan bukan hanya rakyat jelata, namun salah seorang dengan notabene kekuasaan politik tertinggi di Nusantara ketika itu, Raja Majapahit Kertawijaya; (2) Istilah *Sayyid* adalah tradisi khas yang hanya bisa ditemukan dalam masyarakat yang kuat dipengaruhi ajaran sufi.<sup>40</sup>

*Pendapat kedua*, yaitu bahwa Islam masuk ke Indonesia melalui para pedagang Yaman pada sekitar abad ke-7. Hamka dan beberapa peneliti yang sependapat dengannya berasumsi bahwa tentu orang-orang Arab itu membawa serta agama keyakinannya yaitu Islam dan dengan sebab itu Agama Islam mulai dikenal di Indonesia. Penting untuk memahami asumsi Hamka ini dengan menggaris-bawahi bahwa Islam pada abad ke-7 ini

---

<sup>40</sup> Terdapat dalam sebagian hadits sahih teks yang melegitimasi keharusan memilih pemimpin dari kalangan orang Quraisy Arab (walaupun ia bukan satu-satunya syarat dan terdapat beberapa perincian dalam penerapannya), hanya saja tidak pernah ada penyebutan *Sayyid* (artinya kurang lebih: ‘pemimpin tertinggi’) dalam teks manapun. Bagi kalangan *salafi*, gelar ini lebih dekat kepada *harâmlmakrûh* dibanding *mubah* (boleh). Menurut mereka, gelar *Sayyid* hanya Allah yang berhak menyandangnya, dan merupakan kelancangan menyematkannya kepada siapapun termasuk nabi [dalam penarasian *salafi* tentang sebagian hadits mengkisahkan bahwa nabi marah dan menolak ketika dipanggil ‘*Sayyidi*’ (pemimpin kami) oleh beberapa orang].

adalah Islam di masa Nabi Muhammad masih hidup atau paling tidak di masa kebanyakan sahabatnya masih hidup (masa *salafush shâlih*, tiga generasi pertama umat Islam). Ia menandai masa yang menjadi referensi utama ajaran *salafi*, atau yang dapat kita sebut mewakili 'ortodoksi Islam' yang paling pertama. Jika ini benar, implikasinya tentu akan sangat penting terhadap studi-studi tentang historiografi dan genealogi Islam di Indonesia, dan lebih penting lagi juga pada kajian tentang identitas Islam Indonesia.

Akan tetapi menurut penulis, pendapat kedua ini hanya mungkin untuk dibenarkan jika dapat dipastikan setidaknya dua hal berikut ini,

- (1) Catatan-catatan sejarah seperti catatan pengembara Tiongkok yang disebutkan oleh Hamka dapat diverifikasi ke-otentikannya.
- (2) Asumsi kausalistik Hamka tepat.

Menurut analisis penulis terhadap dua poin ini, klaim Hamka ini (diterbitkan pada tahun 1963 oleh *Panitia Seminar Sejarah Masuknya Islam Ke Indonesia* di Medan) cukup sulit untuk dibuktikan baik kebenaran ataupun kesalahannya karena tidak ada instrumen untuk mengujinya (Hamka tidak membuat referensi yang memadai). Seandainya pun poin ini dapat diverifikasi kebenarannya, poin kedua yang merupakan pernyataan argumentatif untuk mendukung poin pertama juga tidak terlalu menolong karena walaupun penduduk Yaman pada masa sahabat nabi (abad ke-7 seperti yang disebutkan Hamka) sebagian besarnya memang muslim, tidak ada jaminan orang-orang Yaman yang datang berdagang tersebut juga muslim karena sebagian penduduk Yaman ketika itu masih beragama Yahudi, Nasrani dan Pagan.

Dari penguraian di atas, pembahasan ini bisa mengerucut pada beberapa permasalahan penting. Menurut penulis, isu ini akan menjadi lebih mudah dipahami dengan memperhatikan konteks peristiwanya, atau dengan kata lain, sejarah sosial-politik Indonesia pada masa-masa itu. Apakah terdapat peristiwa atau fenomena penting tertentu yang dapat di-*highlight* dalam hubungannya dengan masalah ini?

*Pertama*, 'khazanah ortodoksi Islam' yang disebut Hamka mungkin bukan berasal dari (peninggalan) pedagang Yaman abad ke-7 dan tentu juga

bukan pedagang Gujarat yang datang pada abad pertengahan, namun sangat mungkin ia didapatkan dari orang-orang asli Indonesia sendiri yang pulang dari menunaikan ibadah haji di tanah suci Mekkah, Saudi Arabia. Mereka adalah tiga ulama asal Minangkabau yang setelah menunaikan haji menetap beberapa tahun di Mekkah untuk menuntut ilmu kepada para ulama di sana, yaitu Haji Miskin, Haji Muhammad Haris, Haji ‘Abdurrahman Piabang.

Setelah pulang ke Indonesia, mereka bersama-sama dengan murid-muridnya seperti Tuanku Nan Renceh menegakkan dakwah pembaharuan Islam di ranah Minang untuk memberantas apa yang mereka sebut sebagai kesyirikan dan ke-*bid’ahan*. Tidak terlalu lama setelah itu, dakwah mereka menjadi besar dan memiliki pengikut yang cukup banyak hingga ke pelosok-pelosok Sumatera Barat, sampai ke surau-surau pengajian kecil di desa-desa terpencil. Mereka inilah yang kemudian dikenal dengan ‘kaum Paderi’ yang belakangan dipimpin oleh tokoh besarnya Imam Bonjol berperang melawan kaum adat yang disokong oleh pemerintah kolonial Belanda dalam Perang Paderi.

*Kedua*, dari penjelasan ini pula kita mengetahui bahwa dakwah mereka (Tuanku Imam Bonjol dan pengikutnya) ini tanpa diragukan lagi adalah dakwah *salafî*. Ini karena para ulama Mekkah-Madinah dan Nejd (guru agama tokoh Minang tadi) ketika itu merupakan para ulama *salafî* murid-murid Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb. Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb sendiri bersama pemimpin kerajaan ketika itu, Muhammad bin Su’ûd telah mencapai puncak kesuksesannya di masa tersebut karena hampir seluruh Jazirah Arab—dari daerah Syam di utara hingga Yaman di Selatan tunduk kepada kekuasaannya [ketika itu adalah *Al-Mamlakah Al-‘Arabiyyah As-Su’ûdiyyah I* (Kerajaan Saudi Arabia I)].

Oleh karena itu, argumentasi yang paling mendekati kenyataan adalah bahwa Islam datang ke Nusantara melalui pedagang-pedagang muslim India (terutama mungkin Gujarat) pada abad ke-13, bukan melalui para pedagang Yaman dari masa sahabat nabi pada abad ke-7.

Menurut penulis, perdebatan yang panjang dan melelahkan tentang sejarah masuknya Islam ke Indonesia ini bukan sekadar menjelaskan hubungan historis kejadian ini dengan komunitas dakwah *salafi* di Indonesia, namun ia juga akan memberikan semacam perspektif baru dalam pemahaman tentang komunitas *salafi* dan konstruksi identitasnya, khususnya dalam konteks Indonesia. Secara ringkas, perspektif baru ini mengungkap beberapa kesimpulan penting berikut ini:

1. Jejak-jejak permulaan dakwah *salafi* di Indonesia ternyata sudah dapat terlihat jauh-jauh hari semenjak masa Tuanku Imam Bonjol, yang berarti eksistensinya jauh bahkan sebelum Indonesia itu berdiri.
2. Dakwah *salafi* di Indonesia bukan hanya telah dimulai sejak lama, namun juga ia muncul dalam salah satu konteks peristiwa penting dalam sejarah kemerdekaan Indonesia, Perang Paderi, dan melalui salah satu tokoh terbesar negeri ini, Tuanku Imam Bonjol.
3. Bukan hanya terinspirasi, dakwah *salafi* di Indonesia lahir dari dan melalui semangat *tajdid* (pembaharuan) yang dipelopori oleh *mujaddid* masa itu, Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb. Ini artinya dakwah *salafi* di Indonesia dari semenjak kelahirannya (atau kedatangannya) telah menunjukkan identitas kelompok yang berbeda (*genuine*) dengan kelompok-kelompok dakwah Islam lainnya di Indonesia.

Jika kelompok dakwah-dakwah lainnya terinspirasi oleh gerakan politik-sosial kontemporer Jamaluddin Al-Afghanî dan Muhammad ‘Abduh (pada masa-masa selanjutnya direpresentasikan oleh tokoh-tokoh seperti Hasan Al-Bannâ, Abul A’lâ Al-Maududî, Sayyid Quthb, Al-Khameinî), sebaliknya dakwah *salafiyah* kemunculannya di Indonesia dilandasi oleh semangat yang lebih sederhana: gerakan aksi pendidikan dan reformisme agama (bukan gerakan sosial reaksioner). Melalui gerakan yang mereka sebut *tajdid at-tashfiyyah wat tarbiyyah* (‘pembaharuan melalui pemurnian dan pendidikan’), mereka mengambil posisi yang kontras dengan *mainstream* pergerakan Islam. Mereka tidak segan dan tidak takut menjadi tidak

populer dan asing di masyarakat dengan manifesto aktivitasnya yang menyerukan untuk kembali kepada tauhid dan sunnah dan memerangi syirik dan *bid'ah*, suatu posisi yang tentu akan banyak bersinggungan dan kadang dianggap dapat “mengganggu” masyarakat.

Kesimpulan-kesimpulan ini bisa saja menghasilkan implikasi sosial yang mengejutkan. Dalam spektrum sosiopolitik, implikasi yang akan muncul sangat mungkin akan ‘mengganggu’ upaya dari sebagian pihak yang ingin mengesankan muslim Indonesia sebagai figur muslim moderat, namun tetap tradisional. Untuk mengesankan ini, maka dua *school of thought* yang dipandang agak kontras harus dilebur: antara apa yang disebut ‘pergerakan Islam’ ideologis-moderat dengan ‘etika sufi’ yang tradisional.<sup>41</sup>

Dibangun di atas semangat tersebut, selama ini sebagian kalangan tertentu (khususnya politikus dari partai-partai Islam) ingin membangun opini bahwa akar Islam inilah yang seharusnya dikelola oleh pemerintah atau paling tidak dipertahankan dalam kerangka NKRI—dengan menyingkirkan *discourse* Islam yang lainnya, dan bukan kebetulan jika yang dianggap “paling berbahaya” secara ideologis adalah *salafi*. Ini tentu saja merupakan strategi politik taktis dalam rangka mewujudkan upaya mereka untuk diakui sebagai representasi umat Islam. Tujuan akhirnya sudah bisa ditebak: dengan mendapat “pengakuan nasional” sebagai representasi umat

---

<sup>41</sup> ‘Pergerakan Islam’ (*Al-Harakah Al-Islâmiyah*) adalah gerakan moral-sosial yang berupaya merubah pranata dan tatanan sosial-politik suatu entitas yang sekuler ke Islam melalui jalur politik, dan jika ini dirasa tidak/kurang berhasil, upaya revolusi dianggap dapat dibenarkan. Di Indonesia ia bisa berarti partai atau organisasi-organisasi ke-Islaman ideologis-kontemporer seperti DI/TII, NII, LDII (dulu Lemkari), FPI, MMI, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan anasir-anasirnya. Sedangkan gerakan ‘etika sufi’ adalah organisasi-organisasi kemasyarakatan seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persis dan lain-lain. Walaupun secara institusional mungkin tidak ada hubungan secara langsung, namun secara pemikiran—dalam banyak topik agama—mereka saling bersepakat (bahkan terkadang saling menguatkan satu-sama lain). Di antara bukti akan hal tersebut, organisasi seperti PKS, FPI, MMI atau HTI secara teologis tidak bisa dipisahkan dari tradisi sufisme (Hasan Al-Banna misalnya, tokoh kebanggaan ‘pergerakan Islam’ ini mengaku membai’at kepada Tarekat Hashafiyah di Mesir). Demikian juga sebaliknya, banyak tokoh-tokoh NU, Muhammadiyah dan Persis tidak pernah segan untuk menyembunyikan kekaguman mereka terhadap tokoh-tokoh kebanggaan ‘pergerakan Islam’ seperti Sayyid Quthb, Hasan Al-Bannâ, Jamaluddin Al-Afghânî dan bahwa mereka banyak terinspirasi oleh pemikiran tokoh-tokoh tersebut. Sekali lagi, walaupun dalam konteks politik-budaya pengkategorisasian ini terkesan terlalu digeneralisir, namun ia menjadi relevan dalam kerangka memahami pertentangan *discourse* yang terjadi antara identitas *salafi* dengan identitas Islam *mainstream* di Indonesia.

Islam, mereka dapat menggunakan (atau mencatat) nama ‘Islam’ atau ‘umat Islam’ untuk dimanfaatkan potensi kuantitasnya (yang mencapai ±180 juta, atau 80% dari penduduk Indonesia) dalam meraih suara pada pemilu ataupun pilkada.<sup>42</sup>

Sebagaimana yang akan dijelaskan dalam bab selanjutnya, *salafi* tidak mengambil *method of reforms* yang sama dengan metode politik kelompok-kelompok non-*salafi*. Akan tetapi justru dengan menampilkan metode yang ‘lebih humanis,’ ia dapat menjadi lebih mengancam secara politis bagi kelompok-kelompok tadi dibanding oposan-oposannya. Ia menghadirkan semacam gerakan alternatif (walaupun *salafi* tidak pernah senang dianggap sebagai alternatif) bagi masyarakat dalam menghadapi kehidupan yang dirasa semakin mengarah kepada materialisme dan impotensi politik. Dengan menampilkan identitas sebagai pelanjut gerakan Imam Bonjol di Indonesia, *salafi* dengan manifesto Islam *apolitics*-nya dapat menjadi karakter baru yang menarik perhatian (dalam makna positif maupun negatif) banyak kalangan, mungkin tidak dalam domain perubahan politik namun dalam konteks perubahan sosial-budaya di dalam masyarakat.

### III. 2. Komunitas Dakwah *Salafi* Masjid Fatahillah di Beji, Depok

Komunitas dakwah *salafi Ma’had Al-Madrasah As-Salafiyah* terletak di Kelurahan Tanah Baru, Kecamatan Beji, Depok, dengan kegiatan-kegiatan yang dipusatkan di Masjid *Fatahillah* di tempat yang sama. Masjid dengan ukuran sedang ini (mampu menampung kurang-lebih 200 jamaah saja) terletak di

---

<sup>42</sup> Bagi *salafi* secara khusus, alasan atau niat yang ada di belakang semua ‘rencana besar’ tersebut menjadi tidak begitu penting karena bagi mereka, pengalaman dan kenyataan yang ada hanya menunjukkan tiga pilihan—yang ketiga-tiganya ditolak oleh *salafi*:

- (1) Untuk menegakkan syariat Islam di Indonesia (jika ingin ‘berbaik sangka’ kepada mereka);
- (2) Untuk meraih kursi kekuasaan (yang ini merupakan akses kepada kekayaan yang cukup untuk 2 atau 3 generasi keluarga, atau paling tidak: masa pensiun yang serba tercukupi);
- (3) Kedua hal tersebut di atas.

Bagi dakwah *salafi*, secara doktrin agama, pilihan tersebut seluruhnya “tidak enak,” dan yang paling “manis” dari yang tidak enak inipun tetap “pahit.” Tentunya pilihan yang kedua dan ketiga tidak memerlukan pembahasan lebih lanjut. Akan tetapi yang dapat di-*highlight* dalam hubungannya dengan kajian ini—selain bahwa ia juga sumber kontroversi yang berlarut-larut di kalangan masyarakat muslim—adalah pilihan pertama: untuk menegakkan syariat Islam.

tengah-tengah pemukiman warga, dengan dikelilingi oleh tanah lapang di sisi kanan dan belakangnya serta areal ladang semak belukar di sisi kirinya.

Konsep awal tempat ini memang cukup unik karena ia tidak difokuskan pada format pondok pesantren konvensional dengan areal kompleks yang tertutup, melainkan sebagai sebuah komunitas yang inklusif dan dimaksudkan untuk menyatu dengan lingkungan sekitarnya. Kesan pertama ini bisa didapatkan dengan jelas jika melihat pada areal Masjid Fatahillah itu sendiri yang tidak dipagar atau diberi pintu gerbang dan yang semacamnya. Mungkin karena sebab itulah orang yang ingin mencari keberadaan Masjid Fatahillah dan atau komunitasnya tanpa bertanya akan menjumpai kesulitan mengingat untuk sebuah lembaga pendidikan, ia tidak memiliki papan nama atau penunjuk apapun yang memadai. Walaupun demikian, dengan mudah seseorang dapat menemukan tempat ini dengan bertanya kepada masyarakat atau tukang ojek.<sup>43</sup>

Berdasarkan wawancara dengan Zainal Abidin—*mudir* atau penanggungjawab *ma'had* saat ini, kegiatan komunitas *salafi* di daerah ini dimulai pada sekitar 1990-an. Pada awalnya, tahun 1990 Ustadz Zainal (demikian dia akrab dipanggil) adalah dai *salafi* pertama yang datang ke daerah ini. Ketika itu dia memulai dengan mengajar pelajaran bahasa Arab untuk anak-anak remaja dan Al-Qur'an untuk anak-anak kecil di TPA (Taman Pengajian Al-Qur'an)—walaupun pada awalnya TPA tidak terlalu aktif. Lalu datang seorang *salafi* lainnya yang kemudian ikut mengajak anak-anak remaja belajar *iqra'* (metode membaca Al-Qur'an), sehingga bisa dijadikan tenaga pembantu dalam mengajar anak-anak kecil—di samping juga berinteraksi secara sosial dengan berolahraga seperti sepakbola, dan lain-lain. Belakangan barulah dibuka *Rumah Belajar Ibnu 'Abbas*, dengan mengadopsi konsep sekolah dengan orientasi lingkungan untuk anak-anak tingkatan SD.

Ketika itu tempat ini belum menjadi semacam 'perkampungan masyarakat *salafi*' seperti saat ini karena hanya ada beberapa orang *salafi* saja. Masjid Fatahillah sendiri asal-mula tanahnya dimiliki oleh seorang warga setempat yang

---

<sup>43</sup> Dari pengalaman penelitian penulis, hampir semua tukang ojek di Tanah Baru, Kukusan, Beji mengetahui Masjid Fatahillah, termasuk juga tukang ojek yang banyak mangkal di areal kampus Universitas Indonesia Depok. Setidaknya ini menunjukkan keberadaan "*salafi* Masjid Fatahillah" ini bukan tidak disadari oleh masyarakat di lingkungan itu.

kebetulan anggota organisasi DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia).<sup>44</sup> DDII lalu membantu mencarikan dana untuk pembangunan masjid, sehingga ketika masjid selesai dibangun, DDII mengklaim kepemilikannya dan meletakkan orang-orangnya.<sup>45</sup> Tetapi sedari awalnya, kegiatan-kegiatan masjid dilakukan oleh warga lokal, termasuk khatib Jumat—suatu hal yang tentu agak meleset dari maksud awal DDII yang ingin menjadikan masjid ini sebagai basis lahan dakwah organisasinya di daerah Depok. Oleh karena kegiatan-kegiatan tidak terurus dan terprogram, lama-kelamaan hanya Ustadz Zainal saja yang secara aktif menghidupkan suasana belajar di masjid ini (termasuk yang kemudian dialihkan kepada Zainal dan rekan-rekannya adalah perawatan fisik dan finansial masjid).

Beberapa tahun kemudian, *Rumah Belajar Ibnu 'Abbas* adalah yang pertama kali didirikan, menyusul kemudian di pertengahan tahun 90-an diadakan kegiatan pengajian intensif (disebut dengan *takhassus*) dengan fokus kurikulum pada Bahasa Arab yang dilengkapi juga dengan pengajaran dasar-dasar Islam, belakangan di awal 2000-an didirikan Taman Kanak-Kanak Islam dan—yang penulis sebut ‘semi-Pondok Pesantren’—*Al-Madrasah As-Salafiyah*. Seluruh kegiatan ini sampai sekarang dananya didapatkan secara swadaya (kotak amal masjid atau infaq secara langsung), dan diklaim tidak bergantung kepada pihak-pihak tertentu.

Saat ini, Masyarakat Belajar Depok menyelenggarakan beberapa jenjang pendidikan (seluruhnya gratis kecuali untuk jenjang pendidikan TK):

1. *Taman Kanak-Kanak Islam Fatahillah* (untuk anak-anak TK);
2. *Rumah Belajar Ibnu 'Abbas* (untuk anak-anak tingkatan SD);
3. *Ma'had Al-Madrasah As-Salafiyah*, konsep semi-pesantren untuk usia 15 tahun ke atas yang menampung dua bentuk:
  - (1) santri atau siswa tetap.

<sup>44</sup> Tidak sama dengan organisasi *Lembaga Dakwah Islam Indonesia* (LDII), yang dulunya bernama Lemkari.

<sup>45</sup> Dari keterangan lurah yang penulis dapatkan, hak kepemilikan tanah sebenarnya belum diwakafkan kepada siapapun, dan karena itu penggunaannya terbuka untuk masyarakat umum, tentunya selama masih disetujui oleh pemilik. Dalam wawancara pada akhir bulan April 2008, informan menegaskan bahwa masjid tersebut, “masjid masyarakat, dan kami (*salafi*) tidak pernah mengklaim bahwa masjid ini milik kami.”

Santri adalah siswa yang khusus mengikuti jenjang pendidikan *ma'had* dalam jangka waktu tertentu (1 tahun 6 bulan). Ia diharuskan tinggal di *ma'had* dan karena itu dibatasi jumlahnya. Ia juga berhak atas beberapa fasilitas seperti tempat tinggal, makan 3 kali sehari dan perpustakaan;<sup>46</sup>

(2) *mustami'* atau siswa pendengar.

*Mustami'* biasanya adalah orang-orang yang telah berkeluarga, telah bekerja ataupun lulusan sekolah/ perguruan tinggi yang ingin mengikuti pelajaran-pelajaran yang diberikan. Mereka juga diberi hak untuk mengikuti kurikulum pendidikan secara penuh sebagaimana santri, hanya saja mereka tidak diberikan keistimewaan-keistimewaan seperti santri yang diberi jatah makan dan kontrakan. Kebanyakan *mustami'* memang tinggal di lingkungan tersebut dengan mengontrak/membeli rumah di sekitar *ma'had*/masjid, namun banyak juga di antaranya yang pulang-pergi dari tempat tinggalnya (dan mereka tentu termasuk siapa saja yang ingin berkunjung untuk mengikuti sebuah pelajaran saja lalu kemudian pulang).

Interaksi yang telah terbangun selama belasan tahun antara masyarakat sekitar dengan “masyarakat *salafi*” secara umum dapat dikatakan cukup mempengaruhi terbentuknya *rapport* yang positif antara keduanya. Walaupun masyarakat *salafi* ini masih terbilang minoritas di daerah tersebut, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa masyarakat lokal menghormati dan menghargai komunitas *salafi*. Dalam program kegiatan rutin maupun temporer yang diadakan Masjid Fatahillah—yang tentu saja merupakan kegiatan *salafi*, masyarakat terlihat mengapresiasinya dengan positif.

Misalnya saja, dalam ritual-ritual penting seperti Shalat Jumat, Shalat Gerhana, Shalat Tarawih di Bulan Ramadhan atau Shalat Id, banyak masyarakat

---

<sup>46</sup> Dalam iklan “Penerimaan Santri Baru Tahun 2006/1427 H *Al-Madrasah As-Salafiyah* Depok” yang dimuat di salah satu media *salafi*, Majalah *As-Salaam*, syarat-syarat pendaftaran menjadi santri adalah,

- Mampu membaca Al-Qur'an dan sedikit mengenal *Nahwu-Sharaf* (dasar-dasar Bahasa Arab),
- Mendapat izin dari orang tua atau wali secara tertulis,
- Membawa Kartu Tanda Pengenal (KTP/surat domisili) dan tidak sedang berurusan dengan pihak yang berwajib dengan bukti membawa SKCK dari pihak kepolisian,
- Usia antara 15-25 tahun,
- Bagi santri pindahan harus menyertakan Surat Rekomendasi dari pondok sebelumnya.

lokal yang hadir—kadang bisa mencapai lebih dari setengah keseluruhan jamaah shalat.<sup>47</sup> Ketika Bulan Ramadhan tiba, masyarakat lokal—RT-RT di sekitar lingkungan masjid—dengan sukarela dan semangat menyediakan makanan untuk acara *buka bersama* di Masjid Fatahillah (biasanya setiap keluarga menyumbangkan sekian jumlah masakan yang telah jadi—untuk jatah puluhan orang—pada salah satu hari, misalnya Keluarga A giliran menyumbangkan makanan khusus untuk hari pertama, Keluarga B untuk hari kedua dan seterusnya hingga 30 hari). Pada waktu penyembelihan hewan kurban (Hari Raya ‘Idul Adhha), banyak dari warga lokal yang menyerahkan hewan kurbannya kepada panitia pemotongan hewan kurban Masjid Fatahillah. Bahkan ketika ada salah seorang kerabat mereka yang meninggal, banyak dari keluarganya yang menyerahkan prosesi pemakaman mayitnya kepada pihak masjid, dengan anggapan bahwa “orang-orang di (Masjid) Fatahillah lebih tahu pemakaman yang sesuai dengan sunnah nabi.” Termasuk dalam kategori ini adalah, respons positif masyarakat terhadap radio *salafi* lokal. Walaupun hanya dengan modal yang pas-pasan, studio yang seadanya, dan karenanya hanya mampu meng-*cover* beberapa RT (tidak sampai ke daerah Kukusan Kelurahan di mana terdapat konsentrasi kost-kostan mahasiswa UI yang cukup besar), serta jam mengudara yang terbatas, radio ini cukup diapresiasi oleh warga sekitar.

Dengan pola interaksi seperti ini, tidak heran jika banyak (dalam pengertian beberapa, bukan mayoritas) masyarakat lokal yang telah “berpindah” haluan ke ajaran *salafi*, meninggalkan orientasi Islam sebelumnya (yang sebagaimana di daerah-daerah Pulau Jawa lainnya banyak diwarnai—kalau tidak didominasi—oleh pemikiran ke-Islaman NU). Pada saat tulisan ini dibuat, penulis tidak mengetahui secara persis berapa jumlah warga lokal yang menjadi

---

<sup>47</sup> Di Fatahillah khususnya, ‘orang luar’ yang melakukan penelitian dapat dengan mudah membedakan yang mana yang *salafi* dan yang mana yang lokal, khususnya dalam ritual-ritual agama seperti shalat. Laki-laki dari kalangan *salafi* hampir pasti—apalagi jika itu adalah Shalat Id yang hanya setahun 2 kali—akan menggunakan pakaian jubah/gamis untuk laki-laki (kebanyakannya berwarna putih) yang dipadankan dengan penutup kepala (peci, sorban atau disebut *imamah*). Sedangkan kalangan perempuan *salafi*, ketika keluar rumah mereka selalu mengenakan pakaian (biasanya warna-warna gelap) tebal yang menutup seluruh tubuh termasuk wajah. Dari pengamatan penulis selama ini di lingkungan sekitar Masjid Fatahillah, bahkan daerah Tanah Baru secara umum, masyarakat sekitar terlihat sudah sangat terbiasa bergaul dan berinteraksi dengan wanita-wanita *salafi*, seperti ketika di areal masjid/lapangan untuk shalat wanita, warung atau sekolah. Sehingga laki-laki yang berjubah atau perempuan yang bercadar adalah pemandangan yang terbilang normal dalam kehidupan sosial sehari-hari warga Tanah Baru pada umumnya.

*salafi* karena eksistensi komunitas *salafi* Masjid Fatahillah ini. Seandainya pun hanya sedikit, hal tersebut—bersama dengan contoh pola interaksi sebelumnya—cukup untuk menyimpulkan bahwa gerakan *salafi* melalui kegiatan-kegiatan dakwah di Masjid Fatahillah ini memiliki pengaruh yang signifikan dalam kehidupan sosial masyarakat Tanah Baru umumnya, khususnya yang berdekatan dengan masjid atau bertetangga dengan keluarga *salafi*.

Bagi *salafi*, berkumpulnya komunitas muslim (dalam pembicaraan ini adalah *ahlus sunnah-salafi*, *-pen.*) yang ingin *istiqamah* (teguh) dalam beragama merupakan suatu kebutuhan, baik secara internal bagi komunitas muslim itu sendiri maupun secara eksternal, bagi orang-orang di luar komunitas *salafi*. Informan kunci penulis, Zainal Abidin menjelaskan faktor-faktor internal dan eksternal itu sebagai berikut,<sup>48</sup>

“Faktor Internal itu ada tiga:

1. Oleh karena kami butuh suatu tempat yang bisa melindungi dan membentengi akidah agar kami bisa komitmen di atas *sunnah* dan *istiqamah* di dalam keimanan, yang itu mustahil bisa dicapai kalau kami hidup tercerai-berai. Oleh karena tidak ada *taushiyah* (nasihat), tidak ada saling nasihat-menasihati, tidak ada saling mengingatkan.
2. Kami butuh tempat di mana kegiatan dan amalan-amalan kami dihormati dan tidak diganggu.  
Anda tahu bahwa kami ini *al-ghurabâ'* (orang-orang yang asing) [informan menyitir hadits nabi], “Islam dimulai dalam keadaan asing, dan nanti ia akan kembali menjadi asing sebagaimana awalnya. Maka beruntunglah orang-orang yang asing”. Amalan-amalan kami ini tidak dikenal oleh masyarakat. Contoh misalnya, masyarakat sudah terlanjur mengira bahwa yang namanya *bid'ah* itu *sunnah* dan yang *sunnah* malah sesuatu yang baru [informan tidak menjelaskan lebih jauh, namun beberapa contoh yang terkenal yang penulis ketahui adalah seperti maulid, tahlilan, dll.]. Tapi kami butuh suatu tempat di mana keyakinan ini bisa diamalkan dan tidak diganggu. Berbeda kalau kami kumpul di suatu tempat yang mereka memang amalannya begitu, kemudian kami ingin.. kan kami akan diganggu.. Dibilang ajaran baru...
3. Kami juga membutuhkan suatu tempat yang bisa memayungi karakter hidup kami sebagai *ahlus sunnah*. Karakter utama dari *ahlus sunnah* yakni belajar [agama].

Makanya Anda tidak akan dapatkan di seluruh pelosok Bumi ini masjidnya *ahlus sunnah* kecuali ia merupakan masjid yang penuh dengan *ta'lim* [kajian Islam]. Mereka [selain *ahlus sunnah*] ngajinya seminggu sekali kok, perayaan-perayaan *aja*. Itu sudah dibuktikan. Sampai-sampai masyarakat mengatakan [kepada *salafi*], “Ini kok ngaji melulu... kapan kerjanya?” Iya kan? Wajar itu. Oleh karena buat kita ngaji itu sudah seperti shalat, lima waktu. Jadi kami butuh tempat yang bisa memayungi karakter hidup kami.

Coba misalnya, di suatu masyarakat yang mereka tidak terbiasa *ta'lim*. Bahkan mereka jangankan memenuhi masjid mereka dengan *ta'lim*, memenuhi

<sup>48</sup> Wawancara dengan Zaenal Abidin, Depok-Jawa Barat, 25 April 2008.

masjid mereka dengan shalat jama'ah aja nggak, umumnya masyarakat. *Nah*, coba misalnya di suatu masyarakat yang tidak pernah hidup dengan gaya *ablus sunnah*, tiba-tiba orang *ablus sunnah* datang ke sana, bolak-balik ngisi masjid 5 waktu [untuk shalat, *-pen.*], mereka akan mengganggu masyarakat itu. Di Jakarta ada satu masjid—sebagai contoh—yang mereka barangkali mengisi masjid *cuman* Shalat Maghrib atau Shalat Subuh, sehingga orang-orang yang tinggal di sekitar masjid itu merasa tidak terganggu dengan adanya masjid. Tiba-tiba *ablus sunnah* bolak-balik ke sana, 5 waktu shalatnya, belum lagi kalau misalnya *ta'lim* parkir motornya. Ya kan? Bingung mereka, mereka *nggak* ngerti, “Ini kenapa bolak-balik ke masjid *aja* ributnya?” Coba kalau kita *nggak* punya lapangan sebesar ini [lapangan sepakbola mini yang terletak di arah depan atau samping masjid, *-pen.*], setiap malam *ta'lim*. Coba kalau masjid kita di tengah gang, tidak punya *space* yang luas.

Kami butuh lingkungan yang bisa menopang karakter kami belajar, bolak-balik ke sini. Kami juga butuh tempat untuk mewedahi aktivitas hidup sehari-hari seperti bermuamalah [berinteraksi], kemudian bisa membesarkan anak. Oleh karena kita ini bukan bujang terus, kita akan membesarkan anak—di bawah asuhan *sunnah*, di dalam lingkungan yang ramah. Dari situ dasar-dasar secara internal kenapa kami butuh tempat. Sehingga orang mungkin barangkali kalau melihat, “Kok tempat ini sudah jadi begini, bagaimana ceritanya?”, begitu kan?”

Faktor Eksternal juga ada tiga:

1. Kami butuh berkumpul [dalam masyarakat], sehingga orang-orang bisa melihat secara konkrit dan secara praktis: apa, siapa dan bagaimana *ablus sunnah-salafi* itu?

Mungkin selama ini mereka melihat *salafi* dari majalah-majalah *salafi*, dari buku, dari apa.. Tetapi mereka belum melihat bagaimana konkrit hidupnya mereka itu.., di mana mereka ada? Coba kalau kita lihat di Jakarta, mungkin orang-orang Jakarta tahu *salafi*, tapi di mana mereka? Mereka hanya ada di [lokasi] *ta'lim*, setelah *ta'lim* hilang *tuh*, ke mana *tuh*? Di mana mereka? Mereka hanya ada hari Sabtu, mungkin di [Masjid] I'tisham [masjid di bilangan Sudirman, Jakarta, *-pen.*], hari Ahad [Minggu] ada di situ, tapi selain itu di mana? Yang ada sehari-hari cuma di sini, 24 jam mereka bisa melihat, malam pun *salafi* [yang] ronda di sini. Jadi masyarakat bisa melihat secara konkrit apa, siapa dan bagaimana.. Bukan hanya di dalam literatur *salafi* itu adanya, [mereka] hidup.

2. Juga secara eksternal, orang bisa melihat cara ibadah kita. Kami bisa ngomong “*bid'ah.. bid'ah*”, tapi mereka *nggak* tahu cara ibadahnya gimana.

Mereka shalat di sini melihat bagaimana cara ibadah kita, “Oo begini cara mengatur *shaf* [barisan dalam shalat], Shalat Jenazah, *Qiyamul Lail* [Shalat Tarawih], Ramadhan..” Mereka bisa lihat, tetapi kalau kita tidak berkumpul, di mana kita bisa kita terapkan? Sedangkan kami numpang-numpang terus di masjid orang. Malahan kami aja yang terlihat aneh.

3. Kemudian juga, dengan berkumpul di suatu tempat orang bisa melihat bagaimana kami ber-*muamalah* [berinteraksi] dengan orang-orang selain kami. Hal ini mencakup:

- (i) Bagaimana kami bisa mengorganisir, *me-manage* diri kami sebagai sebuah masyarakat.
- (ii) Bagaimana kami bisa memposisikan diri kami di antara masyarakat lain yang secara pengetahuan agama atau secara amalan berbeda, baik ketika dalam keadaan kami mayoritas maupun minoritas.

Misalnya di suatu gang, mayoritasnya kami semua, minoritasnya satu. Kita punya cara, fiqihnya sebagai seorang mayoritas, dan kita juga punya fiqih ketika kita dalam kondisi sebagai minoritas. Masyarakat bisa

lihat. Di luar orang selalu mengatakan, “Orang *salafi* keras, kaku.” Kalau misalnya keras, kaku, *enggak* mungkin di sini bisa diterima. Contoh sekarang [dengan tinggal di sini], kami bisa bantah. Kalau [memang] keras, ini semua jelas dari Allah ya..., tapi kalo keras kenapa kami bisa diterima di masyarakat sini? Itu menunjukkan sebetulnya tuduhan mereka saja yang keras. Mereka *nggak* pernah bisa bikin komunitas, bahkan orang-orang pergerakan sekalipun.. Mereka tidak bisa bikin komunitas. Mereka cuma bisa bikin *Griya Islami* [komplek perumahan muslim, *-pen.*], tapi tidak bisa bercampur.”

Menurut penulis, pernyataan informan ini sekali lagi meng-*highlight* satu poin penting yang ingin penulis angkat di sini. Interaksi yang berjalan dengan baik antara komunitas *salafi* dengan masyarakat lokal tidak semata berhubungan dengan lamanya waktu yang dibutuhkan untuk saling beradaptasi satu sama lain, namun juga ia bisa dihubungkan dengan bagaimana konsepsi komunitas *salafi* itu sendiri dalam memaknai tempat (*place*) dan fungsinya bagi mereka dan dalam interaksi sosial dengan masyarakat. Dalam konsepsi *salafi*, eksistensi sebuah tempat (*sense of place*) di mana komunitas *salafi* dapat berkumpul sebagai sebuah entitas yang terbuka dan bahkan menyatu dengan masyarakat sekitarnya (yang diistilahkan oleh Zainal Abidin, “masyarakat *salafi*”) adalah sesuatu yang sangat penting. Selain itu, ini menunjukkan pentingnya interaksi sosial dengan masyarakat dalam komunitas *salafi* itu sendiri. Oleh karena itu keberadaan tempat di mana komunitas *salafi* ini dapat berkumpul menjadi suatu entitas kemudian bagaimana tempat ini dijadikan sebagai sarana untuk berhubungan dengan masyarakat (*the others*) harus juga dihubungkan dengan konsep konstruksi identitas yang ingin diteliti dalam penelitian ini.

**BAB IV**  
**PURIFIKASI DAN PENDIDIKAN SEBAGAI METODE**  
**MENGGONSTRUKSIKAN DAN MEMPERTAHANKAN IDENTITAS**  
**DALAM KOMUNITAS *SALAFI* MASJID FATAHILLAH**

**IV. 1. Gerakan *Islamic Revivalism (Tajdid)* sebagai Pemicu Pengaktifan Konsep Purifikasi dan Pendidikan**

Kebangkitan Islam (*Islamic revivalism*) terjadi dalam beberapa bentuk. Pada tingkat yang paling sederhana, kebangkitan Islam menggambarkan tingginya kesadaran Islam di kalangan masyarakat muslim. Bentuk Islam yang populer ini ditunjukkan dengan menyebarnya masyarakat yang dipenuhi dengan kebajikan dan persaudaraan-persaudaraan sufi (mereka yang mempraktekkan sufisme atau tasawuf, suatu penafsiran mistik tentang Islam) dan ketaatan yang mencolok untuk mempraktekkan ajaran-ajaran Islam. Di dalam lingkungan revivalis yang secara umum tidak berbentuk ini, terdapat serangkaian aktivisme keagamaan yang meliputi kelompok-kelompok dan masyarakat-masyarakat Islam militan. Oleh karena hubungan yang simbiotik ini, gerakan-gerakan revivalis kontemporer akan dianggap oleh pengamat awam sebagai suatu rangkaian kesatuan yang dinamis antara spiritualisme yang pasif dan militansi. Walaupun sebenarnya kelompok-kelompok ini juga memperlihatkan kesadaran politik (Islam) yang tinggi, yang (secara ideologis) dipertentangkan dengan negara dan unsur-unsur penguasanya serta lembaga-lembaganya. Dalam lingkungan krisis yang inkubasional itu, kelompok-kelompok militan ini telah berkembang dalam konteks suatu hubungan yang simbiotik dengan lingkungan revivalis yang lebih luas yang memberi mereka peluang untuk menarik dan merekrut anggota-anggota baru, dan bersembunyi ketika berkonfrontasi dengan pihak-pihak keamanan (Dekmejian, 2001).

Dalam terminologi budaya yang berkembang pada masyarakat muslim kontemporer, umumnya, pemaknaan *Islamic revivalism* terepresentasikan dalam istilah-istilah seperti *Al-Ba'ts Al-Islâmi* ('Kebangkitan Islam'), *Ash-Shahwah Al-*

*Islâmiyyah* ('Kebangkitan Islam'), *Ihyâ' Ad-Dîn* ('Penghidupan kembali Agama'), *Al-Ushûliyyah Al-Islâmiyyah* ('Fundamentalisme Islam'), atau istilah yang lebih umum namun tetap menekankan orientasi politik seperti *Al-Hadhârah Al-Islâmiyyah* ('Peradaban Islam'). Rumusan-rumusan yang demikian ini secara budaya menekankan dimensi politik dari gerakan Islam. Walaupun sebenarnya secara linguistik ia kontras dengan penggunaan umum konsep *tajdid* dalam terminologi Islam yang merujuk pada pembaharuan keyakinan (teologis) secara periodik.

Dalam kosa kata ilmu sosial, konsep pembaharuan Islam (*tajdid Islâmî*) biasanya dibahasakan dengan *Islamic revivalism* (kebangkitan Islam), belakangan penggunaannya juga terkadang dielaborasi dengan konsep *Islamic fundamentalism*. Serangkaian peristiwa dramatik yang terjadi di dunia Islam pada dekade 80-an menyusul Revolusi Iran pada tahun 1979 menjadikan istilah-istilah ini bagian yang tak terpisahkan dalam kosa kata politik, akademis dan jurnalistik Barat.<sup>49</sup> Dalam perkembangan selanjutnya, ancaman langsung yang banyak terjadi terhadap kepentingan-kepentingan Barat yang dilakukan oleh jenis Islam militan-revolusioner belakangan ini telah menggeser konseptualisasi istilah 'fundamentalisme-revivalisme' ke arah yang lebih skeptis. Istilah *revivalist*, *fundamentalist* dan *Islamist* menjadi lebih sering digunakan secara bergantian dalam literatur keilmuan di Barat dalam konotasi yang baru, radikalisme. Oleh karenanya, ia pun telah menjadi semacam instrumen politik elit—baik di Barat maupun di negara-negara muslim—dalam membentuk opini bersama tentang apa yang radikal dan apa yang moderat, dan lebih jauh lagi: idealisme Islam yang mana yang merepresentasikan radikalisme dan yang mana yang tidak (moderat) [Dekmejian, 2001].

<sup>49</sup> Hingga akhir tahun 80-an, entri "*fundamentalism*" tidak dapat diketemukan dalam *the Oxford English Dictionary*. Derivasi "*fundamentalism*" dan "*fundamentalist*" untuk entri kata "*fundamental*" baru ditambahkan pada edisi kedua dari cetakan tahun 1989. Terbitan yang ada pada penulis menjelaskan dua makna: "[1] Practice of following very strictly the rules of any religion; [2] (in Christianity) belief that everything written in the Bible is true" (*Oxford English Dictionary*, 3rd edition. 2000. pg. 174. New York: Oxford University Press). Dengan berkaca pada dua pengertian ini, *Oxford Dictionary* atau institusi yang mengeluarkannya, Oxford University, UK—yang tidak perlu dijelaskan kedudukan ilmiahnya di Barat—seolah-olah ingin mengatakan bahwa siapapun dari agama manapun yang tidak mau menjadi fundamentalis harus atau hendaknya menjadi *agnostic*! Bahkan mungkin akan sangat sulit menemukan seorang nasrani manapun yang tidak tersinggung ketika membaca pengertian yang kedua (lihat: Giddens, Anthony. 1994. *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*).

Salah satu aspek penting dalam memahami masalah *Islamic revivalism* adalah sebab kemunculannya. Hubungan kasual antara krisis sosial dan kebangkitan keagamaan memiliki validitas yang substansial dalam latar belakang budaya yang beraneka-ragam. Fenomena *Islamic revivalism* tidak dapat dikecualikan dari pola sejarah ini. Gelombang kebangkitan yang berulang-ulang selama periode krisis yang akut telah menjadi pola yang tetap semenjak tahun-tahun awal Islam. Selama empat belas abad, Islam telah menunjukkan kemampuannya yang unik untuk memperbarui dan menegaskan kembali dirinya melawan ideologi-ideologi yang bersaing dan kekuatan-kekuatan sosial melalui bentuk revivalisnya, suatu mekanisme sosial yang dibangun dari dalam, yang meregenerasi diri, yang dipicu ketika integritas moral atau keberadaan fisik umat Islam dalam keadaan terancam (Hunter, 2001).

Pola krisis-revival-krisis-revival ini juga terdapat dalam pergerakan *salafi* yang dalam sejarahnya selalu mengalami semacam ‘kebangkitan kembali’—setelah sebelumnya terpuruk—melalui gerakan pembaharuan yang mereka sebut *tajdid*.<sup>50</sup> Gerakan revivalis *tajdid* inilah yang menjadi pemicu apa yang penulis sebut upaya-upaya pengaktifan nilai-nilai dan perilaku yang dianggap ideal tentang Islam—dalam kasus ini yaitu Islam *salaf* (Islam yang terdahulu).

Tentu saja *tajdid* bukan tradisi yang hanya bisa ditemui pada komunitas *salafi* saja, karena istilah dan penggunaan konsep *tajdid* merupakan gejala umum yang mempengaruhi hampir seluruh tradisi kelompok-kelompok ke-Islaman di banyak tempat (Dekmejian, 2001). Hunter (*ed.*) dalam bukunya *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity* (2001) telah mengumpulkan beberapa tulisan peneliti sosial tentang kasus gejala seperti ini di Mesir, Suriah, Libanon, Irak, Iran, Palestina, Saudi Arabia, Pakistan, Malaysia dan Indonesia—tentunya dengan variasi ideologis dan latar belakang politik-budayanya masing-masing.

Konseptualisasi munculnya fenomena *Islamic revivalism* sebagai respons terhadap krisis yang terjadi menimbulkan pertanyaan teoretis yang penting: apa bentuk krisis sosial yang memicu respons revivalis? Penjelasan yang biasa

<sup>50</sup> Istilah “kebangkitan Islam” nampaknya kurang disukai oleh mereka karena sebagai terminologi ilmiah ia dinilai terlalu *general* dan karenanya tidak membuktikan (identitas) apa pun. Selain itu ia juga dianggap lebih menandakan identitas non-*salafi*—walaupun sebenarnya terminologi *tajdid* juga diklaim sebagai tradisi tersendiri bagi banyak kelompok-kelompok lainnya.

dikemukakan oleh para teoretisi Barat dan Marxis adalah penjelasan yang bersandar pada determinisme ekonomi di mana kebangkitan keagamaan terutama dilihat sebagai akibat dari krisis ekonomi.<sup>51</sup> Meskipun kekuatannya betul-betul bersifat teoretik, konseptualisasi materialistik seperti ini tampaknya merupakan penjelasan yang terlalu parsial untuk memahami fenomena *Islamic revivalism* yang kompleks (Dekmejian, 2001). Dalam menguji kasus-kasus sejarah yang utama mengenai krisis dan kebangkitan Islam, suatu kasus dapat dikonfrontasikan dengan kasus-kasus yang sangat beraneka-ragam (lihat *Tabel 4.1.*).

No.	Gerakan/ Tokoh Penggerak/ Masa Kemunculan	Tempat Kemunculan	Sebab Kemunculan Gerakan
1.	Abu Bakr Ash-Shiddîq (khalifah pertama Islam)	Hijaz (Mekkah- Madinah)	Situasi pelik disebabkan oleh meninggalnya nabi, krisis spiritual dan sosial di masyarakat menyusul berita tersebarnya kematian nabi, dan konsentrasi politik dan militer yang tengah terpusat pada penyerangan ke <i>Rum</i> (Romawi)
2.	'Umar bin 'Abdul 'Azîz (w. 720)	Madinah	Penurunan moral Dinasti Umayyah
3.	Ibnu Hanbal (w. 855)	Irak	Penerapan doktrin-doktrin mu'tazilah oleh Abbasiyah sebagai asas tunggal negara
4.	Ibnu Hazm (w. 1064)	Andalusia, Spanyol	Kemunduran moral dan kekalahan Umayyah di Spanyol
5.	Ibnu Taimiyah (w. 1328)	Syam-Mesir	Kehancuran Abbasiyah; Invasi Mongol; Krisis moral-spiritual dan politik-ekonomi
6.	Ibnu 'Abdil Wahhâb (w. 1793)	Nejed-Hijaz (Saudi Arabia)	Krisis moral-keagamaan; Kemunduran dinasti Turki 'Utsmani
7.	Sanusiyah (1880-an)	Sudan-Libya- Afrika Utara	Krisis keagamaan-kesukuan; Penaklukan oleh Italia
8.	Mahdiyah	Maroko-Afrika Utara	Krisis keagamaan dan kesukuan; Krisis ekonomi; Pemerintahan Inggris-Mesir-Turki
9.	Jamaluddîn Al-Afghânî, Muhammad 'Abduh, Rasyid Ridhâ (abad 19)	Mesir-Iran- Afghanistan- Turki	Imperialisme militer, budaya dan ekonomi Eropa
10.	<i>Ikhwânul Muslimîn</i> ( <i>Muslim Brotherhood</i> )/ Hasan Al-Bannâ, Sayyid Quthb (1930-an)	Mesir	Krisis sosial-ekonomi-politik serta kehadiran imperialisme Inggris

**Tabel 4.1.** Sebab-Sebab Kebangkitan Islam (lihat: Dekmejian, 2001: 7)

<sup>51</sup> Keterkaitan antara krisis sosial-ekonomi dengan kebangkitan keagamaan dibahas oleh Dale W. Wimberly dalam, "Socioeconomic Deprivation and Religious Salience: A Cognitive Behavioral Approach", *The Sociological Quarterly*, Vol. 25, No. 2, (1982).

Menurut penulis, pandangan umum terhadap masing-masing sebab kemunculan pergerakan-pergerakan revivalis Islam (seperti ditunjukkan oleh *Tabel 4.1.* di atas) memang menunjukkan pola-pola yang menyebar. Akan tetapi dalam perinciannya, penyebaran ini sebenarnya, pada kasus-kasus tertentu mengerucut dalam pola-pola khusus yang mengarahkan kepada tren tertentu. Jika diperhatikan, tema-tema beragam memang menarik banyak perhatian pada cukup banyak gerakan dan tempat/masa, akan tetapi, ia tidak menunjukkan tren apapun karena ‘penempatannya’ tersebar, sporadis dan *balanced*. Berbeda dengan tema religi (dan turunannya seperti masalah spiritual dan moral) dan politik-ekonomi yang terpolarisasi pada masa/gerakan tertentu. Polarisasi ini membentuk semacam zona-zona yang mensugestikan adanya kesamaan tipologi ideologis dalam gerakan-gerakan tersebut—paling tidak dari segi originalitasnya. Polarisasi pertama membentuk semacam ‘zona krisis spiritual’ dan polarisasi yang lainnya membentuk semacam ‘zona krisis politik-ekonomi’.

Pola krisis agama nampak dengan tegas mewarnai pergerakan-pergerakan revivalis awal secara berurut dari mulai pergerakan Abu Bakr, ‘Umar II, Ibnu Hanbal, Ibnu Hazm, Ibnu Taimiyyah dan Ibnu ‘Abdil Wahhâb. Sedangkan pola krisis politik-ekonomi amat mempengaruhi pergerakan revivalis akhir (modern) dari mulai pergerakan Sanusiyah, Mahdiah, Al-Afghânî-‘Abduh hingga pergerakan terakhir, *Ikhwânul Muslimîn*. Argumen ini mungkin masih dapat diragukan validitasnya jika kita ingin memperdebatkan posisi Dekmejian (dan banyak ilmuwan Barat lainnya yang sependapat dengannya) mengenai klasifikasinya tentang pergerakan mana yang revivalis dan mana yang tidak. Akan tetapi tidak dapat dibantah bahwa sebab-sebab krisis ekonomi-politik yang melatar-belakangi munculnya seluruh pergerakan revivalis setelah Ibnu ‘Abdil Wahhâb (Sanusiyah, Mahdiah, Al-Afghânî-‘Abduh-Ridhâ, *Ikhwânul Muslimîn*) menunjukkan pola yang menjelaskan poin yang ingin penulis angkat: bahwa pergerakan Islam kontemporer-modern (yang mengambil tempat pada akhir-akhir abad ke-19) kemunculannya lebih disebabkan oleh situasi politik-ekonomi yang berkembang ketika itu, dan karenanya isu-isu agama sebenarnya tidak terlalu bermain pada masa-masa ini (hal yang berlaku sebaliknya pada gerakan-gerakan revivalis awal). Ia merepresentasikan tren yang berlaku di dunia Islam ketika itu

dalam merespons era modernitas peradaban Barat pasca-*the Enlightenment* yang jauh melesat dari peradaban muslim dengan hegemoni kemajuan teknologi dan *science*-nya.

Dekmejian, dalam tulisannya tentang *Islamic revivalism* (2001), walaupun tidak eksplisit mendukung pendapat yang menjelaskan adanya perbedaan originalitas antara pergerakan revivalis dahulu dengan pergerakan revivalis modern, tetapi ia mengakui bahwa ciri-ciri dari krisis dewasa ini memisahkannya dari krisis periode sebelumnya. Ia menjelaskan beberapa ciri-ciri krisis yang paling menonjol,

“(1) *pervasif* — kondisi krisis itu tidak terbatas pada negara-negara tertentu, namun meresap di seluruh dunia Islam; (2) *komprehensif* — krisis-krisis itu meliputi berbagai bidang sekaligus: sosial, ekonomi, politik, kebudayaan, psikologi dan spiritual; (3) *kumulatif* — krisis itu bersifat kumulatif, menggambarkan puncak kegagalan upaya pembangunan bangsa, pembangunan sosial-ekonomi dan keperkasaan militer. Memang tahun 1970-an menandai berakhirnya suatu era optimisme bagi negara-negara Islam, suatu era ketika mereka mencoba mencapai modernitas melalui peniruan model-model Barat atau sosialis atau mencampur keduanya. Pengaruh teknologi dan kebudayaan Barat yang kuat telah melahirkan aspirasi, harapan-harapan, kekaguman yang enggan atas keberhasilan-keberhasilan ekonomi dan militernya. Sejak tahun 1970-an, harapan-harapan ini dihancurkan ketika kelangungan sosial-ekonomi dan integritas moral peradaban Barat mendapatkan kecaman. Dengan demikian, tahun 1970-an menjadi tempat penyimpanan proses-proses dialektik yang gagal—ideologi, pembangunan dan politik—yang muncul bersamaan untuk menciptakan situasi keputus-asaan dan pesimisme di kalangan masyarakat muslim, di mana tampaknya tidak ada jalan keluar. Oleh karenanya kembali kepada Islam merupakan satu-satunya cara yang ada untuk mempertahankan apa yang dianggap sebagai identitas dan keasliannya; dan (4) *Xenophobia* — kebencian terhadap segala sesuatu yang asing. Rasa benci pada objek asing melanda masyarakat muslim, perasaan bahwa Islam menghadapi ancaman kematian. Dalam pandangan para intelektual revivalis, integritas kebudayaan Islam dan *way of life* Islam itu juga terancam oleh kekuatan-kekuatan non-Islam seperti sekularisme dan modernitas, yang dianggap didorong oleh pemerintah Islam.

Krisis tahun 1970-an bertepatan dengan berakhirnya abad ke-14 dalam penanggalan Hijriah Islam. Secara tradisional, puncak dari suatu abad (biasanya) ditandai dengan harapan-harapan masyarakat secara umum bagi datangnya seorang pembaharu keyakinan dan komunitas Islam. Tahun 1970 tidak dapat dikecualikan dari pola sejarah ini, kecuali bahwa harapan-harapan masyarakat umum diisi dengan adanya krisis.” (2001: 12-13).

Sebagai kebalikan dari tren kemunculan revivalisme modern, menurut penulis—tanpa bermaksud mengecilkan faktor-faktor lain di luar tendensi agama, *Islamic revivalism* awal hingga pertengahan lebih berorientasi kepada reformisme agama. *Tabel 4.1.* tadi menjelaskan bahwa walaupun krisis spiritual bukan satu-satunya faktor, namun tidak dapat disangkal bahwa ia merupakan instrumen yang

lebih penting karena krisis ini begitu inheren dalam masa-masa revivalis awal dan kelanjutannya, ia terus eksis dan tidak ‘berhenti’ kecuali pada abad 19 (sebaliknya dengan krisis ekonomi-politik yang pada masa-masa ini penyebarannya sporadis dan cenderung lebih terpolarisasi pada masa-masa modern).<sup>52</sup> Inilah yang penulis maksud bahwa situasi krisis spiritual menjadi tren yang membentuk kelahiran pergerakan revivalis di era-era awal sampai masa abad ke-18.

Pada masa pertama (Abu Bakr Ash-Shiddîq) hal ini sangat jelas, meninggalnya nabi memberikan semacam impresi psikologis (termasuk kepada banyak dari sahabatnya) bahwa Islam tidak akan pernah menjadi seperti dulu lagi, paling tidak secara spiritual. Pada masa ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azîz, keterpurukan Umayyah ketika itu karena peninggalan pemerintah sebelumnya. Khalifah sebelum ‘Umar, Al-Hajjâj bin Yûsuf Ats-Tsaqafi meninggalkan tekanan spiritual yang hebat dalam masyarakat muslim karena dalam masa pemerintahannya, dengan bengis ia membunuh siapa saja yang tidak sependapat dengannya, terutama kalangan ulama (tercatat dalam sejarah ratusan ulama—bersama-sama dengan ribuan rakyat biasa—yang ia bunuh). Ketika ‘Umar ditunjuk sebagai khalifah dan ia memerintah dengan adil dan rakyatnya pun makmur, kemunduran dinasti Umayyah sebelumnya seperti “terbayar” sehingga banyak yang mengaitkan pembaharuan ‘Umar sebagai respons politik terhadap krisis dinasti ‘Umayyah. Pada masa Ahmad bin Hanbal, revivalisme muncul karena sifat heroik Ibnu Hanbal yang menahan diri dari penindasan kekhalifahan ketika itu yang amat dipengaruhi tokoh-tokoh besar mu’tazilah. Dalam tiga masa kekhalifahan yang ia alami, teologi mu’tazilah dijadikan sebagai fundamen ideologis konstitusi dan siapa saja yang tidak menyetujuinya harus berakhir di penjara atau disiksa, bahkan dibunuh. Situasi-situasi yang dihadapi oleh Ibnu Hazm dan Ibnu Taimiyyah, bagaimanapun, terpusat pada perselisihan internal, kemerosotan spiritual dan ancaman kepunahan, yang mengalahkan faktor-faktor sosial-ekonomi. Walaupun keduanya hidup di masa dan tempat yang berbeda, namun dalam banyak hal terdapat kesamaan-kesamaan yang penting—di samping

---

<sup>52</sup> Seluruh gerakan setelah Ibnu ‘Abdil Wahhâb (abad 19 dan seterusnya) menunjukkan pola kemunculan yang menitik-beratkan (faktor determinan) pada dimensi politik—yaitu kehadiran imperialisme, termasuk gerakan Sanusiyah dan Mahdiyah yang Dekmejian menyebutkan salah satu sebab kemunculannya adalah “krisis keagamaan”.

tentunya beberapa perbedaan minor.<sup>53</sup> Sedangkan revivalisme Ibnu ‘Abdil Wahhâb jelas muncul karena dekadensi kehidupan agama, sebagaimana telah diterangkan sebelumnya.

Melalui deskripsi bahwa gerakan *Islamic revivalism* yang terdahulu (klasik) kemunculannya secara tren lebih banyak disebabkan oleh krisis agama, penulis ingin menjelaskan bahwa inti atau gagasan yang terkandung dalam *Islamic revivalism*-lah yang nantinya menjadi katalis (faktor pemicu) pengaktifan konsep purifikasi dan pendidikan dalam *discourse salafi*. Dalam hubungannya dengan penelitian ini, metode purifikasi dan pendidikan inilah yang akan bekerja untuk menjelaskan identitas *salafi*. Akan tetapi, masalah ini (revivalisme Islam sebagai katalis bagi purifikasi dan pendidikan) tidak akan dapat dipahami dengan baik jika kita bergantung pada konsepsi *Islamic revivalism* secara umum. Hal yang demikian karena seperti penjelasan sebelumnya, konsep ini selain masih terlalu umum, juga sangat dinamis dan masing-masing kelompok memiliki metode yang berbeda dalam menjelaskannya—termasuk *salafi*.

#### **IV. 1. 1. Revivalisme Islam (*Tajdid*) dalam Konsepsi *Salafi*: Pengertian, Tokoh-Tokoh dan Penarasiannya dalam Mengendapkan *Discourse* tentang Urgensi Purifikasi dan Pendidikan**

*Islamic revivalism* bagi banyak kelompok-kelompok Islam adalah konsep nilai yang telah lama eksis dalam masyarakat Islam sebagai respons alami dari krisis atau ketertindasan bersama yang diatasnamakan agama (Hunter, 2001). Berbeda dengan kelompok-kelompok Islam lainnya yang melihat *Islamic revivalism* melulu dalam konteks reformasi-revolusi sosial atau paling tidak keterlibatan politik, dalam *discourse salafi, tajdid* memiliki makna yang agak berbeda.

Informan penulis, Zainal Abidin menjelaskan,

“Jadi *tajdid* itu makna pembaharuan. *Mujaddid* itu yakni orang yang memperbaharui agama. Memperbaharui agama maksudnya memurnikan,

---

<sup>53</sup> Keduanya sepakat bahwa keterpurukan dunia Islam ketika itu (pada masa Ibnu Hazm: ‘Umayyah di Spanyol; pada masa Ibnu Taimiyyah: Syam dan Mesir) disebabkan oleh nilai-nilai Islam yang semakin tercampur karena masyarakat muslim terlalu dipengaruhi oleh tradisi filsafat Barat (Yunani)—yang memang abad pertengahan merupakan masa awal di mana mulai banyaknya diterjemahkan secara besar-besaran buku-buku filsafat Yunani kuno (Socrates, Plato, Aristotles) ke dalam bahasa Arab.

membuat agama ini kembali seperti pertama kali agama ini baru disampaikan oleh *salaful ummah* [umat yang pertama]. Jadi pembaharuan ini bukan berarti agamanya diperbaharui maksudnya disesuaikan.. di.. bukan, diperbaharui maksudnya dikembalikan seperti keadaan.. baru pertama kali agama ini diturunkan, disempurnakan. Jadi sebetulnya makna *tajdid* dan makna pemurnian itu sama, karena agama ini dikembalikan dalam pemurnian. Ini jadi saya menjawab dua pertanyaan sekaligus [tentang pembaharuan dan pemurnian]. Oleh karenanya kalau kita mengetahui kesepakatan ulama-ulama tentang siapa *mujaddid-mujaddid*. Kita ingat paling terakhir saja, ulama sepakat bahwa *mujaddid* pada abad ini adalah Syaikh Al-Albânî sama Syaikh Bin Bâz. Itu menunjukkan bahwa ajaran yang dibawa oleh kedua orang ini tidak lain adalah mengajak orang, mengembalikan kepada memurnikan agama sebagaimana pertama kali agama ini disampaikan kepada manusia. Jadi pembaharuan sama dengan pemurnian. Bukan pembaharuan artinya pengadaan sesuatu yang baru dalam agama [*bid'ah*].”

Singkatnya, *tajdid* menurut mereka harus dilihat ke dalam ajaran dan praktek-praktek Islam terlebih dahulu sebelum mengarah ke situasi sosial. Bagi *salafi*, memperbaiki keadaan sosial-ekonomi-politik dan pranata-pranatanya dengan “Islam” untuk kemudian ‘meletakkan’ masyarakat muslim di atasnya dengan tanpa atau kurang menghiraukan apa yang mereka sebut “krisis akidah” di dalam masyarakat muslim itu sendiri menurut mereka hanya akan menghasilkan perubahan yang semu—sehingga menjadikannya tidak lebih dari gerakan reaksioner yang muncul kemudian hilang dan tidak kembali lagi kecuali dalam bentuk yang sama sekali berbeda.

Untuk semakin memperjelas masalah ini, penulis akan mengutip sebuah dialog seputar masalah partai dan parlemen yang terjadi antara Muhammad Nâshiruddîn Al-Albânî (seorang ulama *salafi* terkenal abad ke-20 ini) dengan sejumlah pemuda anggota Partai FIS Aljazair.<sup>54</sup> Dalam dialog

<sup>54</sup> FIS (*Front Islamique de Sault* atau *Islamic Salvation Front*) adalah partai Islam di Aljazair yang memenangkan pemilu tahap pertama Aljazair tahun 1991. Dialog ini terjadi dalam situasi huru-hara sosial-politik yang terjadi di Aljazair pada akhir tahun 80-an hingga awal tahun 90-an menyusul kemenangan partai Islam dengan suara mayoritas yang mengakibatkan pemerintah Aljazair ketika itu ingin mempertahankan *status quo* dengan dukungan militer—di antaranya melalui penetapan status darurat, pembatalan hasil pemilu Tahap I. FIS kemudian bereaksi dengan gerakan mobilisasi massa sehingga serjadi bentrok fisik yang tidak seimbang antara sipil dengan militer. Tercatat ratusan ribu jiwa (ada yang mengatakan jutaan), kebanyakannya sipil, menjadi korban. Jumlah yang sensasional mengingat media-media Barat ketika itu tidak mengeksposnya—mungkin karena perhatian dunia ketika itu lebih tertuju ke Perang Teluk. Satu hal yang menarik adalah, *salafi* merasa bahwa pihak yang paling bertanggung-jawab justru adalah FIS, dan kisah ini sering dinarasikan dalam *discourses* mereka untuk menjelaskan banyak nilai-nilai *salafi* dan menghantam “pragmatisme politik” kaum pergerakan Islam (*barakah*) yang dinilai terepresentasikan pada kasus ini dalam sosok organisasi FIS. Dialog ini

ini, Al-Albânî menyatakan pendapatnya bahwa seorang muslim terlarang masuk ke dalam parlemen, dan sebaliknya, pemuda FIS menganggap bolehnya—bahkan wajibnya—hal tersebut.

Al-Albânî mengemukakan argumentasinya: “Pertama, hal itu menyalahi petunjuk Nabi. Demikianlah karena beliau tidak pernah duduk bersama-sama orang kafir dalam suatu majelis semacam parlemen sekarang ini untuk membuat undang-undang bersama mereka. Kedua, setiap orang yang masuk ke dalam parlemen sudah pasti melakukan penyimpangan dari ajaran Islam sedikit demi sedikit.”

Pemuda FIS membantah hal ini dengan menyatakan bahwa FIS tidak menyimpang sedikitpun dari agama.

Al-Albânî bertanya, “Adakah sebagian mereka ikut melakukan muamalat [interaksi] riba karena mereka turut mengelola lembaga-lembaga pemerintahan yang melakukan hal tersebut?”

Pertanyaan ini dijawab dengan, “Ya”

Salah seorang pemuda FIS segera mengajukan pertanyaan lagi, “Kalau kita dihadapkan dengan masalah fiqh yang mempunyai dua pendapat berbeda di kalangan ahli fiqh, yang satu kuat dan yang satu lemah, lalu kita mengambil pendapat yang lemah dan meninggalkan pendapat yang kuat demi menghindari fitnah atau kesulitan atau perpecahan di kalangan masyarakat Islam, apakah tindakan kami tersebut tidak boleh?”

Jawab Al-Albânî, “Tindakan semacam itu adalah politik. Tindakan semacam itu adalah politik.”

Muhammad Ibrahim Syaqrâh (peserta dialog) menambahkan, “Politik semacam itu bukan merupakan syariat.”

Jawab Al-Albânî, “Benar. Akan tetapi, persoalannya tidak sekedar itu, ada hal yang lebih penting. Saya mendengar bahwa perkumpulan atau gerakan atau apalagi yang namanya saya tidak ingat, mempunyai jutaan anggota. Apakah berita ini benar?”

Jawab pemuda, “Benar.”

Tanya Al-Albânî, “Berapa ribu ulama yang ada pada mereka?”

Jawab pemuda, “Tidak ribuan.”

Tanya Al-Albânî, “Berapa ratus ulamanya?”

Jawab pemuda, “Tidak ratusan.”

Tanya Al-Albânî, “Baiklah, kalau begitu siapa yang memimpin mereka, wahai jama’ah?”

Jawab pemuda, “Ada sedikit ulama.”

Tanya Al-Albânî, “Apakah ulama yang sedikit itu mampu memimpin jutaan anggota jama’ahnya?”

Jawab pemuda, “Sama sekali tidak.”

Al-Albânî berkomentar, “Kalau begitu, kalian ini hidup dalam kekacauan dan kebingungan! Pertanyaan yang Anda sampaikan tadi menunjukkan kekalahan Anda, karena ternyata jutaan umat Islam yang menjadi anggotanya hanya mempunyai beberapa orang ulama sebagai pembimbing mereka. Saya tidak mengatakan ada ribuan, bahkan seandainya ada ratusan saja ulama pada jama’ah kalian, niscaya pertanyaan yang seperti Anda kemukakan, apakah suatu pendapat itu kuat atau lemah atau bolehkah kita mengambil pendapat yang lemah dan meninggalkan pendapat kuat, tidak

---

sendiri berjalan lama dan terekam dalam kaset no. 440 dalam seri rekaman kajian terkenal Al-Albânî, *Silsilah Al-Hudâ wa An-Nûr*.

perlu ditanyakan kepada ulama di luar partai. Persoalan semacam itu menjadi kewajiban seorang faqih (ulama) untuk menjawabnya.

Saya akan memberikan contoh kepada kalian suatu kejadian yang kami alami sendiri dengan berbagai partai. Suatu waktu saya menasihati salah seorang anggota *Hizbut Tahrîr* [salah satu organisasi politik yang berpusat di Yordania, juga memiliki perwakilan di Indonesia, *-pen.*], ‘Wahai jama’ah, kalian ingin mendirikan negara Islam, tetapi kalian tidak mempelajari seluk-beluk dan pokok-pokok syariat Islam. Kalian menulis buku-buku dengan menggunakan dalil-dalil yang sebagiannya ternyata merupakan hadits-hadits yang tidak shahih.’

Jawab *Hizbut Tahrîr*, “Wahai saudaraku, kami justru meminta tolong kepada orang-orang semacam Anda.”

Saya [Al-Albânî] jawab, “Jawaban semacam ini merupakan kekalahan pertama, karena ketika sebuah partai mengandalkan pada pihak lain, hal itu berarti kekuatannya tidak sempurna”.

Orang *Hizbut Tahrîr* itu menjawab, “Kalian ternyata menghabiskan waktu untuk membolak-balik kitab kuning saja.”

Saya [Al-Albânî] katakan, “Bukankah jutaan anggota partai itu memerlukan dokter-dokter medis? Sudah tentu Anda mempunyai ratusan dokter medis, bahkan ribuan. Bukankah ini juga memerlukan dokter rohani—menurut istilah orang sekarang? Justru dokter-dokter rohani inilah yang lebih penting dan lebih dibutuhkan. Apakah ada pada mereka dokter-dokter rohani yang jumlahnya cukup untuk sejumlah besar anggota partai ini?”

Jawab pemuda *Hizbut Tahrîr*, “Tidak.”

Saya [Al-Albânî] katakan, “Seandainya kalian ini dalam satu hari dapat mengibarkan bendera negara Islam dengan cara-cara revolusi, sedangkan rakyat ternyata tidak siap untuk menerima berlakunya hukum-hukum Islam, mungkin kalian akan menjawab: ‘Kita buat satu atau dua peraturan pemerintah. Misalnya melarang adanya bioskop, melarang wanita keluar tanpa berjilbab, dan sebagainya’, mungkin sekali sebagian dari wanita yang menolak ketentuan tersebut adalah istri-istri kalian sendiri! Mengapa begitu? Oleh karena rakyat sebelumnya tidak terdidik dengan syariat Islam. Lalu siapakah yang harus mendidik rakyat ini? Tentulah para ulamanya. Apakah sembarang ulama bisa melakukannya?” Kemudian dia membicarakan sifat ulama *ahlul-Qur’an* dan hadits yang mumpuni, berwawasan luas serta teguh dalam mengamalkannya.”

Kemudian Al-Albânî menutup dialog ini dengan manifesto *revival* (purifikasi-edukasi) *salafî*,

“Oleh karena itu, saya berkeyakinan bahwa jihad akbar dewasa ini adalah kewajiban jutaan anggota partai untuk sekedar melahirkan puluhan ulama Islam di tengah mereka [maksudnya: belajar dan mengajar agama, bukan jihad fisik atau jihad politis], sehingga orang yang jutaan ini kelak mendapat bimbingan untuk mengenal agama mereka dan mendidik mereka dengan ajaran Islam. Adapun pengertian jihad yang dikembangkan berbagai kelompok sekarang ini tujuannya untuk merebut kekuasaan. Oleh karena itu, setiap kelompok akan berusaha untuk meraihnya dan setelah diperoleh mereka menggunakan kekuasaannya untuk melaksanakan semua undang-undang dan ketentuan pemerintahannya, baik hak atau bathil, padahal Islam tidaklah seperti itu.”

(Dari *Madârikun Nazhar fis Siyâsah* karya ‘Abdul Mâlik Ramadhânî Al-Jazâ’irî, Edisi Indonesia *Haramkah Partai, Pemilu dan Parlemen?*, “Bab V. Partai dan Parlemen – Dialog Syaikh Al-Albânî dengan Pemuda FIS”).

Kutipan ini selain menjelaskan manifesto *revival* dalam perspektif *salafi*, juga meng-*highlight* satu masalah penting dalam pertentangan *discourse* Islam antara *salafi* dengan anti-*salafi*, yaitu bahwa antara *salafi* dan non-*salafi* sebenarnya ada kesamaan gagasan bahwa Islam dan atau umat Islam telah atau sedang mengalami keterpurukan dan kemunduran, namun antara keduanya terdapat perbedaan konseptual tentang apa yang harus diperbaharui lebih dulu (yang juga bersumber dari perbedaan pandangan tentang penyebab kemunduran itu sendiri), bagaimana cara memperbaharuinya dan melalui apa?

Dalam analisis pendekatan isu kekuasaan yang dikembangkan oleh Michel Foucault—yang mengasumsikan bahwa dalam seluruh hubungan-hubungan sosial selalu terdapat relasi kekuasaan, kutipan di atas bisa dipahami dalam hubungannya dengan proses pembentukan *social discourse*. Selain menjadi sumber menceritakan kembali (narasi) tentang nilai mengapa harus ada *tajdid-tashfiyyah* (kebangkitan Islam-pemurnian), dan bagaimana caranya, kutipan dialog Al-Albânî dengan anggota Partai FIS di atas selalu dinarasikan oleh aktor (dalam hal ini, ustadz-ustadz *salafi*) sebagai sumber daya (*resources*) untuk menyingkirkan *discourse* non-*salafi* tentang pembaharuan (*tajdid*), bahkan juga tidak jarang ia ditarik ke masalah-masalah yang sensitif seperti demokrasi, hubungan dengan pemerintah, atau pertentangan antara identitas *salafi* dan identitas non-*salafi*. *Resources* di sini berfungsi sebagai pembentuk *power* yang mengonstruksikan identitas *salafi*, atau bahkan sebagai *agency* yang diposisikan bukan hanya sebagai pembentuk, namun juga elemen yang mempertahankan identitas Islam (yang dipromosikan oleh *salafi*). Fakta bahwa dialog ini (sebagaimana juga banyak dialog-dialog lainnya) ditranskrip kemudian dimasukkan ke dalam buku, situs-situs *salafi* di internet, atau dikutip dalam selebaran-selebaran buletin, atau disinggung dalam majelis-majelis kajian umum, atau bahkan juga dinarasikan dalam pembicaraan dalam interaksi sehari-hari—baik

kepada sesama *salafi*, kepada orang-orang yang kontra-*salafi*, atau masyarakat umum (walaupun tentu saja dengan gaya penyampaian yang berbeda-beda)—menunjukkan bahwa memang *salafi* menggunakan dialog ini sebagai *discourse narration* yang *vis-à-vis* (identitas) *the Others*.

Dalam penarasian *salafi*, ada banyak ulama *salafi* yang memiliki pengaruh yang kuat dalam membentuk “dakwah pembaharuan *salafi*” di tempat dan masa di mana ia hidup. Akan tetapi menurut penulis, ada empat tokoh dengan karakteristik peristiwa *tajdid* yang lebih krusial daripada yang lainnya—dan karenanya paling berpengaruh dalam memberikan bentuk terhadap *discourse* identitas *salafi*. Mereka ini secara berurut adalah Abu Bakr Ash-Shiddiq pada abad ke-6/7, Ahmad bin Hanbal pada abad ke-9, Ibnu Taimiyyah pada abad ke-13/14 dan Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb pada abad ke-18. Dalam setiap kasus dari empat peristiwa pembaharuan yang terjadi atau dilakukan oleh empat tokoh tersebut, *salafi* ingin mengangkat argumen atau gagasan yang terkandung di dalamnya sebagai bentuk atau cara dalam menerapkan (operasionalisasi) nilai-nilai *salafi* yang juga merupakan penanda (*signify*) identitas *salafi*.

Berikut ini adalah gambaran singkat tentang gerakan revivalis mereka:

1. **Abû Bakr Ash-Shiddîq** (sahabat nabi dan khalifah Islam yang pertama).

Kisah yang melatar-belakangi peristiwa *tajdid* Abû Bakr Ash-Shiddîq termasuk kisah yang terkenal dalam sejarah Islam dan *sirah* (sejarah) nabi pada khususnya karena kisah ini berkaitan erat dengan peristiwa wafatnya Nabi Muhammad. Hanya saja apa yang dilakukan oleh Abû Bakr dalam peristiwa ini bagi kebanyakan kelompok-kelompok Islam lainnya tidak dianggap sebagai sesuatu yang penting. Sebaliknya, *ahlus sunnah-salafi* menganggap bukan hanya yang ia lakukan penting, namun juga dalam tataran tertentu sangat krusial dalam menentukan ‘masa depan Islam’. Lebih jauh lagi, *value* yang dinilai terkandung dalam peristiwa ini penting bagi *salafi* karena secara doktrinal ia menjelaskan urgensi fundamental

dari pengikutan (*mutâba'ah-ittibâ*) kepada nabi—yang bagi *salafi* adalah dasar kedua dalam agama setelah tauhid (penyembahan hanya kepada Allah). Hal ini sangat terlihat dalam penarasannya, salah seorang sahabat nabi, Abû Hurairah, mengatakan, “Demi Allah yang tiada *ilâh* (sesembahan) yang berhak diibadahi selain Dia, sekiranya Abu Bakr tidak diangkat menjadi khalifah (sepeninggal nabi), niscaya Allah tidak lagi disembah!” Abû Hurairah selanjutnya menarasikan peristiwa selengkapnya sebagai berikut,

“Sesungguhnya rasulullah telah mengerahkan pasukan yang dipimpin oleh Usâmah bin Zaid ke negeri Syam. Ketika mereka tiba di Dzî Khasyab, terdengar berita wafatnya nabi dan [diikuti oleh] murtadnya kabilah-kabilah Arab di sekitar kota Madinah. Kemudian berkumpullah sahabat-sahabat nabi menghadap Abu Bakr, mereka mengatakan, “Wahai Abû Bakr, perintahkanlah pasukan yang dikirim ke negeri Syam supaya kembali. Apakah engkau membiarkan mereka menghadapi tentara Romawi sementara orang-orang Arab di sekitar Madinah telah murtad?” Maka ia mengatakan, “Demi Allah yang tiada *ilâh* yang berhak disembah selain Dia, seandainya sekumpulan anjing telah menarik kaki istri-istri rasulullah [maksudnya keadaan darurat/sangat genting, *-pen.*], tidaklah aku menarik kembali pasukan yang telah dikirim olehnya, tidaklah aku menurunkan bendera yang telah dipancang oleh beliau!” Kemudian dia tetap mengirim Usâmah beserta pasukannya ke negeri Syam. Setiap kali pasukan Usâmah melewati kabilah Arab yang ingin murtad mereka mengatakan, “Sekiranya mereka tidak memiliki kekuatan tentu mereka tidak akan dapat mengirim pasukan sebesar ini untuk menghadapi tentara Romawi! Kita biarkan saja mereka hingga berhadapan dengan tentara Romawi.”

Maka bertemulah pasukan Usâmah dengan tentara Romawi. Setelah melalui pertempuran yang sengit akhirnya pasukan Usâmah dapat mengalahkan tentara Romawi dan dapat kembali dengan selamat. Melihat itu kabilah-kabilah Arab yang semula ingin murtad kembali teguh ke-Islamannya.”<sup>55</sup>

Menurut konstruksi penarasian *salafi*, inti dari peristiwa *tajdid* ini terletak pada keteguhan Abû Bakr dalam memegang *sunnah* (ajaran atau perintah) nabi, meskipun dikejutkan dengan berita wafatnya nabi dan murtadnya orang-orang Arab—yang pada saat bersamaan juga bukan peristiwa yang kecil. Ditambah lagi dorongan orang-orang agar ia menangguhkan (bukan membatalkan) pengiriman pasukan Usâmah dengan mengajukan argumentasi yang

<sup>55</sup> Kisah selengkapnya terdapat dalam *Al-Awâshim minal Qawâshim* karangan Ibnul ‘Arabî hlm. 63, *Târîkh Ath-Thabarî*, *Sirah Ibnu Hisyâm* dan *Al-Imtâ* karangan Al-Muqrîzî.

dapat diterima akal sehat. Akan tetapi pentingnya pengikutan kepada nabi (*ittibâ*) yang dipelajari Abû Bakr dari nabi itulah yang membimbing Abû Bakr kepada pilihan yang pada awalnya tidak dapat diterima oleh pertimbangan akal mereka: yaitu kekhawatiran beliau mengundurkan apa yang telah dimajukan oleh nabi (Al-Jazâ'irî, 1997: 39-71).

## 2. Ahmad bin Hanbal, 164-241 H.

Dalam beberapa paragraf sebelumnya penulis telah menjelaskan secara singkat latar-belakang peristiwa yang terjadi di masa Ahmad bin Hanbal. Kutipan berikut ini adalah sikap yang diambil olehnya dalam menghadapi situasi seperti itu. Al-Ajurri mengatakan, “Al-Muhtadî mengisahkan kepadaku,

“Tidak ada yang dapat menghentikan aksi ayahku [yakni khalifah ketika itu, Al-Watsiq] kecuali seorang syaikh [yaitu Ahmad bin Hanbal] yang dibawa dari Mashishah. Ia dijebloskan ke dalam penjara selama beberapa waktu. Kemudian pada suatu hari ayahku teringat padanya. Ayahku mengatakan, “Bawa syaikh itu ke hadapanku!” Lalu Ia pun dibawa dalam keadaan terbelenggu. Ketika syaikh itu tiba, Ia mengucapkan salam kepada ayahku, namun ayahku tidak membalas salamnya.

Syaikh itu mengatakan, “Wahai *Amîrul Mukminîn*, engkau tidak memperlakukanku dengan adab yang diajarkan Allah dan rasul-Nya. Sesungguhnya Allah berfirman, “*Apabila kamu dihormati dengan suatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan sesuatu yang lebih baik, atau balaslah penghormatan itu (dengan yang serupa)*” [An-Nisâ’: 86], dan Rasulullah juga memerintahkan kita membalas salam!”<sup>56</sup>

Ayahkupun membalas salamnya, “*Wa ‘alaikas salam!*” balasnya, kemudian ia katakan kepada Ibnu Abî Duwâd [tokoh mu’tazilah ketika itu yang diangkat menjadi penasihat/menteri khalifah, -*pen.*], “Tanyalah kepadanya!”

Syaikh itu berkata, “*Wahai Amîrul Mukminîn*, saya dalam keadaan terikat seperti ini, saya mengerjakan shalat dalam sel tahanan dengan bertayammum, saya tidak diberi air. Lepaskanlah dahulu ikatan saya ini dan berilah saya air agar saya dapat bersuci dan mengerjakan shalat, setelah itu tanyalah apa yang ingin ditanyakan kepadaku.”

Lalu ayahku memerintahkan para pengawal agar melepas ikatannya dan memberinya air. Syaikh itu pun berwudhu lalu mengerjakan shalat. Kemudian ayahku berkata kepada Ibnu Abî Duwâd, “Tanyalah kepadanya!”

“Sayalah yang semestinya bertanya kepadanya, suruh ia menjawab pertanyaanku!” potong syaikh tersebut.

<sup>56</sup> Salam penghormatan dalam Islam adalah dengan mengucapkan ‘*Assalâmu ‘alaikum*’.

“Silakan!” sahut ayahku.

Syaikh itupun mendekati Ibnu Abî Duwâd dan bertanya kepadanya, “Kabarkan kepadaku tentang perkara yang engkau propagandakan kepada manusia, apakah termasuk perkara yang didakwahkan oleh rasulullah?”

“Tidak” jawab Ibnu Abî Duwâd.

“Apakah termasuk perkara yang didakwahkan oleh Abû Bakr Ash-Shiddîq setelah beliau?” lanjut syaikh tersebut.

“Tidak” jawabnya.

“Apakah termasuk perkara yang didakwahkan oleh ‘Umar bin Al-Khaththâb? tanyanya lagi.

“Tidak” jawabnya.

“Apakah termasuk perkara yang didakwahkan oleh ‘Utmân bin ‘Affân? tanyanya lagi.

“Tidak” jawabnya.

“Apakah termasuk perkara yang didakwahkan oleh ‘Alî bin Abî Thâlib? tanyanya lagi.

“Tidak” tegas Ibnu Abî Duwâd.

Syaikh itu mengatakan, “Suatu perkara yang tidak didakwahkan oleh rasulullah, tidak pula Abû Bakr, ‘Umar, ‘Utmân dan ‘Alî lalu Anda mendakwahrkannya kepada manusia?” Tidak bisa tidak Anda harus mengatakan ‘*mereka* [sahabat-sahabat nabi] *mengetahuinya* atau *mereka tidak mengetahuinya*’. Jika Anda katakan ‘*mereka mengetahuinya*’ namun mereka tidak menyuarakannya, maka cukuplah bagi kita semua apa yang telah cukup bagi mereka, yaitu tidak menyuarakannya! Jika Anda katakan ‘*mereka tidak mengetahuinya, tetapi sayalah yang mengetahuinya*’, maka sungguh celaka Anda ini! Rasulallah dan para Khulafâ’ Ar-Râsyidîn tidak mengetahuinya sementara Anda dan rekan-rekan Anda mengetahuinya!

Al-Muhtadî mengatakan, “Saya lihat ayahku langsung berdiri dan masuk ke dalam, ia tertawa sambil menutup wajahnya dengan bajunya dan berkata kepada dirinya sendiri, “Benar juga, tidak bisa tidak kita harus mengatakan, ‘mereka mengetahuinya atau mereka tidak mengetahuinya!’”

Lalu Al-Watsiq memerintahkan kepada Ibnu Abî Duwâd untuk memberi nafkah kepada Ahmad bin Hanbal dan mengeluarkannya dari negeri tersebut.” (*Asy-Syari‘ah*: 63-64).

Narasi tentang kisah ini menjelaskan satu isu penting dalam *discourse salafi*, yaitu jawaban atas pertanyaan “Bagaimana memahami agama?”, atau “Bagaimana memahami Al-Qur’an dan hadits nabi?” Narasi ini seakan merupakan argumen yang menjadi pembenaran *salafi* dalam *discourse* mereka bahwa Al-Qur’an dan hadits tidak bisa tidak harus dipahami dengan pemahaman *salafush shâlih*, tiga generasi pertama umat Islam.

3. Ahmad bin ‘Abdul Halîm bin ‘Abdis Salâm bin Taimiyyah Al-Harrânî (**‘Syaikhul Islâm Ibnu Taimiyyah’**), 661 /1263-728 H./1328 C.E.

Situasi yang dihadapi oleh Ibnu Taimiyyah mungkin adalah yang paling kompleks dan unik pada saat yang bersamaan dibanding keempat tokoh lainnya—walaupun dalam tataran tertentu ada beberapa kesamaan dengan apa yang dihadapi Ahmad bin Hanbal. Oleh karena itu, tidak mudah untuk menyarikan semangat *tajdîd* yang ia bawa ke dalam beberapa paragraf.

Salah satu episode penting yang terjadi pada masa hidupnya (yang ini tentu berpengaruh dalam pembentukan proses *revival*-nya) adalah ancaman Mongol yang melalui cucu-cucu Jenghis Khan melakukan invasi dan pembantaian di hampir seluruh dunia Islam—khususnya daerah Mesopotamia (Irak, dan wilayah-wilayah sekitarnya seperti Syria). Oleh karena invasi Mongol inilah Ibnu Taimiyyah kecil dan keluarganya eksodus dari tanah kelahirannya Harran (Irak sekarang) ke Damaskus (Suriah sekarang), Syam pada tahun 1268/667 H.

Selain ancaman eksternal, Islam juga dikonfrontasikan dengan ‘bahaya internal’. Pada masa dan tempat di mana Ibnu Taimiyyah hidup, ia harus berhadapan dengan hampir seluruh sekte dan golongan ke-Islaman yang begitu tumbuh subur ketika itu. Di antara yang paling penting adalah Bathiniyyah (faksi Syi‘ah ekstrim yang memberontak kepada pemerintah muslim ketika itu) dan pengikut mereka Hashisiyyun (*the Assassins*), yang ajaran mereka adalah pencampuran antara *Magian dogma* dan konsep-konsep *Platonic*. Juga beberapa tarekat sufi seperti Rifa‘iyyah yang telah mengadopsi doktrin-doktrin *neo-Platonic* dan Hindu yang begitu campur-aduk dengan doktrin-doktrin Islam sehingga amat sulit membedakan satu dari yang lainnya (satu contohnya adalah kebiasaan orang-orang ketika itu yang mengagungkan orang-orang suci yang telah mati, dalam istilah mereka *waliyullah*). Selain itu ada

juga polemik berkepanjangan antara orang-orang madzhab Hanbaliyyah dengan Asy'ariyyah-Maturidiyyah. Orientasi Mu'tazilah juga berkembang pesat ketika itu disebabkan terjadinya penerjemahan besar-besaran literatur-literatur filsafat Yunani kuno ke dalam bahasa Arab pada abad pertengahan—yang peranannya sangat penting dalam menempatkan *discourse* mu'tazilah ke dalam pemahaman Islam *mainstream*. Terakhir, kajian-kajian intelektual muslim ketika itu juga sedang mengalami stagnasi dan rigiditas yang hebat karena berkembangnya wacana tentang ditutupnya pintu *ijtihad* dan tradisi *taqlid* madzhab fiqih yang banyak berpengaruh pada kalangan muslim awam.

Peninggalan pemahaman maupun literatur reformatif Ibnu Taimiyyah mencakup disiplin yang luas yang dapat diringkas menjadi sebagai berikut,

1. pembaharuan keimanan dan pengikutan kepada tauhid.
  2. pemusnahan keyakinan-keyakinan dan tradisi-tradisi (yang dianggap) *pantheistic*.
  3. kritik terhadap filsafat dan *syllogistic logic* dalam rangka mendemonstrasikan superioritas dari Al-Qur'an dan *as-sunnah*.
  4. membendung kepercayaan-kepercayaan yang dianggap anti-tesis ajaran Islam melalui bantahan-bantahannya terhadap *Christianism* dan *Sheeism* (Syi'ah).
  5. menghidupkan kembali paradigma ke-Islaman dan ilmu-ilmu yang berhubungan dengannya (Nadawee, 1974).
4. **Muhammad bin 'Abdul Wahhâb**, 1115/1701-1206 H./1793 C.E.

Secara ringkas, seseorang dapat melihat ajaran revivalis Muhammad bin 'Abdul Wahhâb sebagaimana ajaran-ajaran revivalis lainnya, tidak lebih dari gerakan untuk kembali kepada Al-Qur'an dan sunnah nabi. Bagaimanapun, posisi pembaharuan Muhammad bin 'Abdul Wahhâb dalam wacana pembaharuan Islam *salafi* terletak pada upayanya dalam merevitalisasi ajaran tauhid, dan antitesisnya,

syirik—dengan mempertimbangkan kondisi lingkungan tempat dan waktu di mana ia hidup.

Dalam *discourse salafi*, masa di mana Ibnu ‘Abdil Wahhab hidup merupakan salah satu masa kulminasi degradasi nilai dalam umat Islam, di mana banyak terjadi kebingungan dan penyimpangan dalam memahami teks-teks fundamental Islam. Seolah-olah sebagian besar umat berada dalam kesenjangan/keterputusan generasi dari masa Abad Pertengahan sehingga metodologi filsafat, Yahudi, Nasrani, dan khususnya tasawuf yang mistik, lebih mendominasi. Ini adalah bagian penting dari perlawanan intelektual Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb. Oleh karena itu kebanyakan ajaran revivalisnya ketika itu adalah berkaitan dengan isu metodologis: pemahaman pada dasar/pondasi apa keyakinan keagamaan (atau kehidupan itu sendiri) seseorang harus dibangun?

Argumen penulis ini dapat direkam jejaknya dalam pernyataan Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb sendiri berikut ini,

“Saya—dan segala puji bagi Allah—tidak menyerukan kepada (pemikiran) sufi, madzhab fiqih atau teologi tertentu. Tidak juga saya menyerukan kepada (untuk mengikuti) imam-imam yang saya sangat hormati seperti Ibnu Taimiyyah, Ibnul Qayyim, Adz-Dzahabi, Ibnu Katsir dan yang lainnya. Sebaliknya, saya menyerukan hanya kepada Allah, yang tidak memiliki sekutu, dan saya juga menyerukan kepada sunnah nabi Allah yang telah dia nasihatkan umat manusia yang pertama hingga umat terakhir untuk mengikutinya.

Saya berharap tidak akan pernah menolak kebenaran yang datang kepada saya (melalui orang lain). Bahkan saya mempersaksikan kepada Allah, Malaikat-Nya dan seluruh makhluk ciptaannya bahwa jika ada kata-kata yang mengandung kebenaran datang kepada saya melalui seseorang, saya harus menerimanya dengan ketundukan yang total dan saya harus membuang pernyataan apapun dari para imam (sebelumnya) yang kontradiksi dengannya, selain dari Nabi Allah yang hanya berbicara yang benar.” (Abualrub, 2001).

#### **IV. 2. Konseptualisasi Purifikasi (*Tashfiyyah*) dan Pendidikan (*Tarbiyyah*) sebagai Metode *Salafi* dalam Membentuk dan Mempertahankan Identitasnya**

Peacock (1978: 4) mengatakan bahwa pada agama terbesar dunia seperti Islam, Nasrani dan Buddha adalah agama yang memberikan dampak kebangkitan agama. Gerakan tersebut menarik banyak keyakinan-keyakinan dan mereka menyebar luas. Penyebaran tersebut dengan berbagai sumber dan birokrasi. Pemurnian ajaran tersebut menjadi luas dengan banyaknya kerajaan, falsafah birokrasi, cara pemujaan, jimat, praktek magis dan pembelajaran yang rumit dari teks suci. Penambahan-penambahan ajaran yang dilihat sebagai polusi (pencemaran) dari ajaran yang murni kemudian meledak menjadi gerakan untuk memurnikan, untuk melakukan *reform* (pembaharuan).

Dalam tulisannya tentang “Purifying the Truth” (2005), William Booth mengatakan bahwa pengertian ‘pemurnian’ adalah mereka membersihkan dari kekotoran, yang dalam perspektif agama adalah suatu kewajiban kepada Tuhan untuk ‘menyampaikan kebenaran’. Sedangkan pemurnian agama dianggap sebagai kewajiban untuk mensucikan keyakinan yang membimbing untuk ganjaran di kehidupan nanti.

M. Dawam Rahardjo dalam tulisannya di Republika (2005) mengatakan bahwa dalam persepsi gerakan Islam, khususnya dalam konsepsi dakwah Islam, Islam diyakini sebagai sebuah agama yang sempurna. Kesempurnaan itu diyakini, dinyatakan oleh Tuhan sendiri dari penafsiran terhadap suatu ayat yang berbunyi “*Pada hari ini telah kusempurnakan bagimu agamamu*”. Sempurna dalam hal ini diartikan antara lain: Islam memuat ajaran atau tuntunan hidup di segala bidang, dari yang umum sampai kepada yang detail, yang termuat dalam Al-Qur‘an dan sunnah nabi. Ajaran itu dinilai sesuai untuk segala tempat dan zaman. Oleh karena itu Islam sebagai agama tidak memerlukan tambahan. Setiap tambahan berarti *bid'ah* yang harus ditolak. Di sisi yang lain, karena konsep keagamaan itu dalam kenyataannya berkembang, maka timbul gerakan purifikasi “kembali kepada Al-Qur‘an dan hadits.”

Dalam doktrin *salafi*, pemurnian adalah keniscayaan yang melaluinya nilai-nilai identitas *salafi* bisa dikonstruksikan. Informan penulis menjelaskannya sebagai berikut,

“Tentu saja, sejarah perjalanan manusia, baik dari segi waktu maupun segi ruang, dia akan berhadapan dengan tantangan-tantangan yang kemudian mungkin saja manusia itu, dia mencoba mengatasi tantangan-tantangan sehingga dia keluar dari

rel yang sebenarnya sedikit demi sedikit. Sampai akhirnya melenceng sama sekali dan terjerumus ke dalam *bid'ah*. Maka sudah pasti, sebagaimana sabda nabi, setiap awal abad harus ada pembaharuan, pemurnian. Jadi harus ada pemurnian karena agama ini senantiasa dikotori oleh manusia-manusia dengan ijtihad-ijtihadnya yang salah, dengan pengalaman-pengalaman sejarahnya. Ya akhirnya.. gambarannya begitu, sehingga perlu ada pemurnian. Kita tahu, seperti misalnya kata nabi, “*Islam dimulai dalam keadaan asing dan akan kembali lagi menjadi asing sebagaimana awalnya...*”, itu menunjukkan bahwa di akhir-akhir ini orang menganggap yang sebenarnya malah palsu, sedangkan yang palsu adalah yang sebenarnya. Maka pemurnian ini berarti [ingin] mengembalikan orang kepada pemahaman bahwa inilah yang murni dan mana yang palsu.”

Dalam menjelaskan bangunan identitas *salafi*, masalah pendidikan dan hubungannya dengan nilai-nilai (*values*) juga merupakan aspek yang penting. Jika kebudayaan adalah faktor yang *immanent* terhadap pendidikan, demikian halnya dengan *values*. Sebagaimana pendidikan berfungsi sebagai pentransmisi kebudayaan (*cultural transmission*), pendidikan juga bisa dipahami dalam fungsinya sebagai pentransmisi nilai (*value transmission*).

Kneller (1971: 26, melalui Cairns, Lawton and Gardner, 2001: 31) katakan, “Eksistensi *values* dapat ditemukan di mana saja dalam pendidikan; ia berkaitan dalam setiap aspek dari praktek sekolah; ia adalah dasar bagi seluruh permasalahan. Dengan menggunakan *values*, guru mengevaluasi murid dan murid mengevaluasi guru. Masyarakat mengevaluasi masa pembelajaran, program-program studi dan kompetensi pendidik; dan masyarakat itu sendiri dievaluasi oleh pendidik.”

Penjelasan Ward (1971: 428) bahkan lebih kuat lagi: “Pendidikan mengarah kepada nilai-nilai (*values*). Ia (ada) karena *values*—harus demikian. Begitu kita menghapus *values*, kita (berarti) menghapus pendidikan. Tidak ada *values*, tidak ada pendidikan, dan di mana terdapat pendidikan yang sebenarnya, terdapat pula nilai-nilai kemanusiaan yang *genuine*.”

Konsepsi *salafi* tentang pendidikan—khususnya dalam konteks Indonesia—yang kritis amat mencerminkan paradigma berpikirnya yang resisten di satu sisi namun dengan tetap menekankan pada originalitas gagasan reformatifnya. Secara kebetulan, informan penulis, Zainal Abidin memiliki tulisan yang berjudul “Ideologi Pendidikan Kita”. Tulisan tersebut akan dikutip di sini untuk melihat konstruksi *salafi* terhadap ideologi pendidikan Indonesia yang

mereka anggap tidak mengakomodasi pendidikan Islam, dan fakta bahwa tulisan ini disebar di internet memberikan penekanan akan fungsi gagasan ini sebagai salah satu *discourse salafi*,

“Dalam pada itu, masalah pendidikan menjadi penting karena pendidikan adalah bagian dari rekayasa sosial. Melalui pendidikanlah masyarakat dibentuk dan diarahkan kepada tujuan-tujuan tertentu. Akan tetapi pendidikan juga merupakan produk masyarakat. Dengan kata lain, ia juga bisa dilihat sebagai hasil dari sebuah proses sosial. Sebab, bagaimanapun sistem atau modelnya, pendidikan tak mungkin terbebas dari pengaruh kesadaran dunia, cita-rasa dan selera tertentu. Bahkan sangat boleh jadi ia dibentuk di bawah tekanan belenggu-belenggu struktural yang sedang berlaku.

Diakui atau tidak, dunia pendidikan kita sungguh telah terperangkap ke dalam kemelut yang mungkin belum pernah terbayangkan semula. Kritik sistem dan bongkar-pasang kurikulum—seperti yang ditempuh selama ini—ternyata tak pernah memuaskan. Maka apa salahnya jika kita melirik kepada ideologinya. Mungkin di sana ada jawabnya.

Di dalam kritik ideologi (bukan kritik sistem) kita tak akan bertanya, misalnya; berapa sekolah telah dibangun, berapa sarjana telah dihasilkan, serta bagaimana kualitasnya atau bagaimana meningkatkan semangat belajar pada siswa. Kritik ideologi berbicara tentang sejarah, aspek psiko-sosiologis, bentuk dan isi pendidikan, serta hubungannya dengan tingkah laku masyarakat.

Feodalisme, masyarakat agraris, pengalaman dijajah 350 tahun, dan situasi dunia internasional merupakan di antara faktor-faktor yang mempengaruhi bentuk dan ideologi pendidikan bangsa Indonesia. Tentu saja kita pun tak boleh lupa, bahwa “Politik Ada Maunya” merupakan pelajaran pertama yang kita warisi dari penjajahan Belanda.

Pribumi—ketika itu—dididik dan dicetak menjadi *administrateur*, tidak lain untuk dijadikan kaki-tangan politik kolonialis-imperialis mereka. Oleh karenanya, wajar kalau kemudian setelah merdeka, kursi para pengambil keputusan didominasi mereka yang berselera dan bercita-rasa “indo”. Sebab hanya merekalah yang siap. Meski mereka adalah nasionalis-nasionalis sejati dan telah berjasa bagi republik ini, namun tak bisa dipungkiri bahwa—secara tak langsung—lewat sebagian dari mereka pulalah pengkultusan terhadap ‘Barat’ mulai ditanamkan. Ironisnya, yang demikian terjadi hampir di setiap bekas negara jajahan. Dendam terhadap penjajah secara menakutkan berubah menjadi rasa “berterimakasih”. Kemudian mulailah ‘Barat’ menjadi acuan segala nilai kebajikan. Menjadi tolok ukur kesejahteraan, demokrasi, toleransi, atau apa saja. Di dalam suasana kejiwaan semacam inilah bangsa kita tumbuh dan dibesarkan.

Di awal masa kemerdekaan kita tak punya pilihan selain meneruskan target-target lama. Tentu saja kali ini di dalam semangat nasionalisme. Pendidikan diselenggarakan dalam rangka memenuhi kebutuhan sektor negara. Oleh karena hampir seluruh sektor swasta hanya dikuasai keturunan Arab, Cina, dan India, mengabdikan sebagai pegawai negeri seakan menjadi manifestasi semangat mengisi kemerdekaan ketika itu.

Akan tetapi karena belum banyak orang pintar, apalagi karena sebelumnya Belanda hanya mendirikan sekolah tinggi untuk hukum, teknik, dan kedokteran saja, jangan heran kalau ketika itu ada sarjana duduk di kementerian mengurus masalah di luar disiplin ilmu yang ia kuasai. Begitu juga di dunia pendidikan, tak sedikit yang mengajar bahkan diangkat menjadi guru besar di bidang spesialis yang mereka bukan ahlinya. Tentu ini berakibat tidak saja kepada mutu, tetapi juga kepada paradigma ilmunya.

Lahirnya jaringan kerja-sama antara perguruan tinggi nasional dengan universitas-universitas seperti Cornell University, UCLA, atau Massachusetts Institute of Technology di tahun 50-an ikut mewarnai perkembangan ilmu dan pendidikan kita. Indonesia pernah menjalin hubungan “Bapak-Anak Angkat” dengan Cornell University. Program ini secara tak langsung mempengaruhi bentuk kurikulum perguruan tinggi kita ketika itu dalam hal: apa yang harus dan apa yang tak perlu dipelajari, obyek penelitian, serta metodenya. Kalau Marshall Plan “membantu” kita supaya bisa jadi partner dagang, maka program—yang populer dengan sebutan *Formington Scheme*—ini “membantu” kita agar bisa jadi *sparing partner* berpikir. Ini merupakan pelajaran selanjutnya bagi bangsa kita tentang “Politik Ada Maunya”.

Situasi politik awal tahun 60-an merubah arah perkembangan keilmuan dan pendidikan kita ketika itu. Kerja sama dengan universitas-universitas Amerika terputus. Ilmu-ilmu sosial berparadigma sosialis mulai tampil. Buku pelajaran sejarah juga ikut disesuaikan dengan haluan politik saat itu. Menjadi orang kaya ketika itu identik dengan kapitalis. Meski telah berjasa menciptakan lapangan kerja, wiraswastawan yang sukses mudah dicurigai telah berkolaborasi dengan imperialis, atau dituduh sebagai antek-anteknya. Akhirnya tak sedikit orang menempuh “jalur partai berkuasa” sekedar demi mempertahankan hidup.

Ketika Orde Baru berkuasa, keadaan berbalik. Pulangnya para sarjana kita dari studinya di Barat menambah barisan ‘orang pintar’. Para pendekar yang baru turun gunung itu mengoleh-olehi kita ilmu dan teori-teori sosial yang lagi “ngetren”, *Modernism*-nya McClelland misalnya. Kita juga diperkenalkan dengan macam-macam isme pembangunan. Kita menjadi tak lagi canggung bergaul dengan mazhab-mazhab yang dominan di Berkeley, Sorbone, atau tempat-tempat lainnya, yang sedikit banyak juga bicara pendidikan.

Meski tidak semua agennya dari bangsa kita itu langsung berselera Amerika atau Prancis, tetapi kesan keberpihakan kepada logika-logika liberalis—baik dalam teori-teori yang diajarkan di sekolah-sekolah maupun dalam praktek sosialnya yang berwujud kebijakan-kebijakan pemerintah—sangat terasa. Ditandai dengan banyaknya orang pintar memainkan peran ganda, sebagai teoritis yang mengajar di perguruan-perguruan tinggi sekaligus sebagai teknokrat.

Keadaan ini menguntungkan pemerintah, tetapi tidak bagi perkembangan ilmu. Yang diajarkan di perguruan tinggi tak lebih dari teori-teori yang membenarkan kebijakan pemerintah. Meski demikian, ada pula baiknya, karena hal itu telah ‘menghidupkan’ banyak pihak. Entah, apakah ini juga termasuk pelajaran tentang “Politik Ada Maunya”?

Agaknya zaman ketika itu pun berpihak untuk memenangkan isme yang berorientasi pada pertumbuhan ekonomi. Ini sangat sesuai dengan kepentingan negara-negara kapitalis. Modal asing masuk, MNC-MNC (*Multi-National Corporation*) hadir, kemudian industri-industri swasta pun tumbuh. Artinya, terbuka lagi lapangan kerja baru. Akan tetapi ternyata ini hanya menolong sesaat dan bagi sebagian orang saja. Sebabnya jelas. Industri-industri tersebut sudah tentu tidak dimaksudkan untuk jadi “panti asuhan”. Memaksakan konsep Padat Karya menurut logika bisnis mereka sama saja dengan bunuh diri.

Ketika ternyata pengangguran tidak berkurang, orang masih percaya bahwa kesalahan terletak pada *skill*, atau *mental* -kata sebagian lain. Solusinya, pendidikan kewiraswastaan masuk kurikulum, fakultas-fakultas politeknik dibuka, serta BLK-BLK didirikan dan perusahaan-perusahaan swasta dihimbau untuk membuka kesempatan magang. Hasilnya? Lahirlah istilah “Tenaga Siap pakai”. Setiap orang bangga dengan status ini. Sekolah-sekolah menjadikannya tema promosi dan perusahaan-perusahaan pun berjanji membelinya.

Maka ketika industri tercanggih yang kita miliki, seperti IPTN—yang tidak semua orang Indonesia pantas direkrut kecuali putra terbaiknya saja, ternyata harus

juga mengurangi karyawannya, kita pun terperangah. Ternyata kita memiliki begitu banyak orang pintar lagi siap pakai sampai-sampai sulit menampungnya dan terpaksa tidak dipakai. Boleh jadi ada yang bertanya: kenapa surplus orang pintar dan siap pakai itu tidak dimanfaatkan untuk membuat cabang-cabang IPTN, walau sekedar untuk memproduksi layang-layang? Lantas apa artinya “Tenaga Siap pakai”? Kenapa ternyata mereka tidak siap untuk tidak dipakai? Kenapa tak kita didik saja mereka sejak awal untuk menjadi “Tenaga Siap Tak Terpakai”? Dengan kata lain, kenapa bukan istilah “Tenaga Siap Cipta”—misalnya—yang kita masyarakatkan?

Di dalam “cipta” ada makna kemandirian dan kemampuan. Sedang di dalam “pakai” ada makna ketergantungan dan ketidakberdayaan. Tergantung dan tak berdaya di dalam memilih dan menentukan, seakan tak punya pilihan, serta dipaksa untuk menerima apa yang disodorkan. Manusia menjadi tak lebih dari sekedar operator bagi sebuah teknologi, bahkan untuk sebuah ideologi. Lantas, siapa yang diuntungkan dengan istilah itu? Mudah diduga, untuk kepentingan siapa sebenarnya istilah itu dimunculkan. Tentu itu bukan sekedar bahasa teknologi, apalagi psikologi. Itu bahasa ideologi!

Akhirnya, orientasi “Lapangan Kerja Selepas Sekolah” semakin mendominasi pertimbangan memilih bidang studi. Terlihat sekali ketika industri perbankan tumbuh menjamur, sekolah-sekolah manajemen keuangan dan yang sejenisnya pun langsung surplus peminat. Gayung pun bersambut, karena “Politik Ada Maunya” semua orang pun ramai-ramai bikin sekolahnya. Mencetak orang untuk dijadikan *administrateur* para konglomerat. Kalau kemudian para alumninya berwiraswasta di bidang lain, itu terpaksa, karena ternyata penawaran lebih besar dari permintaan. Herannya, kita tak pernah berhenti percaya kepada janji-janji yang telah berulang kali memperdayakan, tak pernah berhenti berharap kepada teori-teori yang telah berulang kali mengecewakan.

Jelas ini masalah ideologi, jika pola-pola kebijakan pendidikan sepanjang sejarah ternyata tak pernah bersih dari “Politik Ada Maunya”. Selalu saja ada *vested interest*. Selalu saja berbau eksploitasi dari yang kuat terhadap yang lemah, yang kaya terhadap yang miskin, yang pintar terhadap yang bodoh, dan yang merdeka terhadap yang tak punya pilihan.

Akhirnya kita dipaksa mengerti mengapa misalnya, sekolah melarang murid membeli buku kecuai yang telah disediakan. Mengapa guru-guru ikut mengatur pengadaan seragam murid. Mengapa di kota besar murid diperebutkan sementara di desa, mereka yang wajib belajar sulit menemukan sekolah.

Lebih dari itu, “Politik Ada Maunya” menimbulkan dampak psikologis sekaligus sosiologis bagi kita. Budaya curiga dan buruk sangka merupakan dampak psikologisnya. Kita curiga kalau ada siswa akrab dengan dosennya, curiga kalau mendengar ada rencana perubahan kurikulum. Kita menjadi tak percaya pada keluhuran budi serta cenderung mencemoohkan sebagian orang—yang mungkin masih tulus—dengan tuduhan dan anggapan-anggapan yang menghinakan. Dampak sosiologisnya, lahirnya berbagai bentuk kolusi dan nepotisme di dalam sistem sosial kita. Mekanisme pertahanan diri—untuk bertahan hidup—pun memaksa kita beradaptasi dengan situasi ini. *Symbiosis mutualistis!!!* Semua berusaha mengambil keuntungan di dalam posisinya sebagai apa pun atau siapa pun. Tak perlu ada yang merasa dirugikan atau ditipu. Yang ada hanya kepura-puraan. Pura-pura mengerti sekaligus pura-pura tidak mengerti!!!

Nah, kritik ideologi—yang saya maksudkan di atas—itu bukan mempertanyakan ideologi dalam artian normatif. Jawabannya bukan pada deklarasi-deklarasi resmi, motto, atau retorika pejabat pemerintah. Akan tetapi di dalam rangkaian fakta; pengangguran terpelajar, ijazah *AsPal*, orientasi lapangan kerja selepas sekolah, minimnya guru dan sekolah di pedesaan (sedangkan di perkotaan murid diperebutkan, sekolah mewah bertebaran, dan guru bejibun), lembaga pendidikan bermasalah, komersialisasi, bentuk ketergantungan yang semakin kuat

justru setelah melalui proses pendidikan, serta konsep-konsep—obyektif-ilmiah-netral atau rasional, bahkan indikator kesejahteraan, kemajuan, dan keterbelakangan yang melulu mengacu pada tolak ukur Barat.

Kita tidak pernah membuang keyakinan “pendidikan merupakan proses modernisasi, segala yang tidak sejalan dengan modernisasi bukanlah pendidikan”. Itulah soalnya, itulah akar masalahnya. Ini andil sejarah!!! Kemudian pendidikan menjadi “gengsi”, karena menyandang sekaligus menghasilkan atribut-atribut modernisme. Oleh karenanya, tenaga, uang, dan waktu harus dikerahkan ke sana. Otomatis pendidikan menjadi komoditi. Sehingga kebijakan apapun yang ditempuh, “Politik Ada Maunya” pasti ikut berpartisipasi. Meletakkan akar masalah ini selalu dalam posisi di luar pembicaraan—sebagaimana yang terjadi selama ini—justru memperkuat dugaan bahwa itulah ideologi pendidikan yang kita anut selama ini. Atau, mungkin ada yang masih mau coba-coba mengatakan: ini bukan masalah ideologi?”<sup>57</sup>

Gagasan yang diangkat dalam kutipan tulisan di atas sebenarnya adalah kritik terhadap paradigma pendidikan di Indonesia yang dianggap oleh *salafi* terlalu dipengaruhi oleh Barat. Dengan berdasar pada asumsi ini, secara sederhana dapat dikatakan bahwa *salafi* ingin melawan apa yang mereka sebut ‘kolonialisme akademik’ tersebut dengan cara yang sama pula: melalui *discourse* pendidikan. Maksudnya, mereka meyakini bahwa selain substansi penyimpangan yang perlu diubah (melalui pemurnian), umat itu sendiri, setelah dilakukan pemurnian, harus ditanamkan atasnya nilai-nilai yang benar, yaitu nilai-nilai tentang Islam yang disarikan dari Al-Qur ‘an, sunnah nabi dan pemahaman para *salaf* terhadap kedua teks ini.

Dalam frame diskursif *salafi*, memurnikan, kemudian mendidik—tanpa digembosi keduanya atau salah satunya—adalah metode nabi dan para sahabatnya dalam mengubah tatanan masyarakat. Mereka juga meyakini bahwa cara-cara revolusi atau politik atau perlawanan fisik bukan jalan perubahan yang ditempuh nabi. Jadi, struktur naratif *salafi* tentang urgensi-signifikansi pemurnian dan pendidikan adalah bahwa “pemurnian” berfungsi sebagai pembersih noda, dan “pendidikan” berfungsi ‘mengisi’ sesuatu yang telah dibersihkan tadi dengan nilai-nilai (*ethos* dan *world view*) ideal tentang agama dan kehidupan—yaitu Islam yang pertama.

Informan penulis menjelaskan lebih jauh makna dan urgensi *tarbiyyah* (pendidikan) menurut *salafi*,

<sup>57</sup> Dari halaman *blog* informan, <http://rumahbelajaribnuabbas.wordpress.com/2008/03/22/ideologi-pendidikan-kita/>

“Manusia wajib untuk mengenal *Rabb*[Tuhan]-nya, mengenal agamanya dan mengenal rasulnya. Ini diketahui sejak awal, di mana setiap diri kita nanti akan ditanya oleh malaikat, ‘Siapa Tuhanmu?’, ‘Apa agamamu’ dan ‘Siapa nabimu?’. Sebagaimana Syaikh Muhammad bin ‘Abdul Wahhâb katakan dalam salah satu tulisannya, “Ilmu tidak lain adalah mengenal Allah, mengenal Nabi dan mengenal agama Islam”, ke arah sana semua pendidikan itu harus diarahkan. Oleh karena kita tahu bahwa pendidikan, dalam kondisi apapun atau apapun nama atau bentuk institusinya pasti pendidikan itu sebetulnya berkaitan dengan masalah *tujuan pendidikan, dasar pendidikan, kemudian pelaku pendidikan, materi-materi pendidikan, kemudian sarana-sarana pendidikan*. Maka kelima faktor pendidikan itu harus mengarah sampai bisa manusia mengenal *Rabb*-nya, agamanya, dan nabinya.

Mengenal *Rabb* [Allah] sebagaimana rasulullah dan orang-orang [muslim] pertama mengenal-Nya; mengenal agama ini sebagaimana orang-orang pertama mengenalnya.”

*Salafi* mengklaim bahwa konsepsi pendidikan mereka dan kedetailannya sebagai tradisi khas (*genuine*) yang berbeda dibanding kelompok-kelompok Islam lainnya. Informan menjelaskan sisi perbedaannya sebagai berikut,

“Pendidikan adalah sesuatu yang sangat asasi, itu sebuah lembaga yang mutlak ada sebagaimana keluarga, pemerintahan.

Sejak awalnya memang *ahlus sunnah* ini adalah *ghuraba*’ [asing], dia mempunyai kekhasan-kekhasan tersendiri. Yang mana kalau misalnya *ahlus sunnah* ini mengadakan pendidikan, maka faktor-faktor pendidikan itu semua diukur, ditimbang menurut prinsip-prinsip *ahlus sunnah* [yang dianggap khas tadi, *-pen.*]. Misalnya *mabda*’, asas dari pendidikan itu apa? Dasar dari pendidikan ini adalah Islam sebagaimana yang dipahami oleh pendahulu umat [*salaful ummah*]. Kemudian, tujuannya, banyak sebetulnya tujuan pendidikan *salafi* itu ya.. tapi umumnya bagaimana manusia bisa mengenal Allah, bagaimana beribadah kepada-Nya, mengenal agama ini dan mengenal nabi ini.

Kemudian kalau misalnya di dalamnya nanti ada beberapa program-program tambahan, itu sebetulnya.. seperti misalnya ada ilmu hitung [matematika], untuk memudahkan dia mempelajari ilmu Fara’idh [ilmu hukum waris Islam], atau ilmu-ilmu umum seperti Geografi, itu *nggak* ada masalah.

Jadi yang pertama *mabda*’ [dasar] pendidikannya, tujuannya, materinya dan sarannya. Dalam hal sarana pendidikannya misalnya, apakah sarannya sesuai dengan apa yang disyaratkan dalam pendidikan Islam? Walaupun tujuannya bagus, tapi [apakah] sarannya—misalnya—tidak memungkinkan dipisahkannya antara laki-laki dan perempuan? Materi pelajarannya misalnya, bisa saja materi pelajaran itu menyibukkan. Kita tahu di dalam kurikulum itu ada yang namanya *hidden curriculum*: nampaknya mengajarkan suatu materi tertentu, tetapi sebenarnya ada sesuatu yang tersembunyi di balik itu. Seperti misalnya dalam Biologi, dalam mempelajari biologi molekuler, *hidden curriculum*-nya adalah menanamkan ke benak murid/siswa tentang teori evolusi. Begitu gampang orang digiring demikian karena ada kurikulum yang memang membentuk cara berpikirnya sehingga nanti ideologinya gampang masuknya. Itu harus ditangkap oleh kita [praktisi pendidikan Islam], jangan sampai kita mengajarkan ilmu biologi yang arahnya demikian.

Terakhir adalah pelaku pendidikan, siapa yang mengajar: apakah yang mengajar adalah orang-orang yang mengerti *sunnah* atau tidak. Kita harus pastikan bahwa yang mengajar anak-anak itu adalah mereka-mereka yang mengerti dan hidup dengan Al-Qur’an dan *as-sunnah*.”

Gagasan pemurnian dan pendidikan sebagai dua elemen yang berbeda namun pada saat yang bersamaan juga sama pentingnya merupakan salah satu perbedaan penting yang membedakan *discourse salafi* dengan *discourse non-salafi* dalam merespons situasi krisis, yaitu apa paradigma yang mendasari cara menghadapi krisis? Kebanyakan kelompok *non-salafi* membedakan antara pendidikan dengan pemurnian. Sedangkan *salafi* menggabungkan keduanya.

Zainal Abidin menggaris-bawahi hubungan antara dua konsep ini (pemurnian-pendidikan) dalam konsepsi *salafi*,

“Hubungannya adalah bagaimana mungkin kita memberikan pendidikan [*tarbiyyah*] kalau kita tidak melakukan pemurnian [*tashfiyyah*] lebih dahulu. Oleh karena perjalanan sejarah manusia dari segi waktu dan ruang membuat cara manusia menanggapi pengalaman-pengalaman hidupnya mungkin tidak sesuai, tidak sama dengan generasi [muslim] yang pertama. Sehingga dalam kurun waktu tertentu, perlu ada penilaian kembali, sejauh mana kita telah melenceng, sehingga harusnya ada pemurnian lagi-pemurnian lagi.

Masuknya misalnya pelajaran-pelajaran yang tercampur dengan, misalnya pelajaran akidah tercampur dengan filsafat atau pelajaran bahasa tercampur dengan akidah-akidah yang tersembunyi. Seperti misalnya suatu kata yang secara bahasa artinya begini.. Tapi kalau kita ambil begitu saja berarti ada beberapa hal yang kita nafikan dari firman Allah, maknanya kita sampingkan karena kita mengutamakan makna bahasa. Susupan-susupan yang demikian mungkin saja terjadi.

Ini *tashfiyyah* [pemurnian] maksudnya, sebagaimana yang digalakkan oleh para ulama, di antaranya yang menghidupkan [kembali di masa ini] yakni Syaikh Al-Albânî. Haditsnya harus dibersihkan dari hadits-hadits yang *maudhu'* (palsu), tafsirnya harus dibersihkan dari tafsir *bir ra'yi* (tafsir dengan *logic reasoning*/logika, -*pen.*).”

Kesimpulannya, *pemurnian* dan *pendidikan* ini adalah dua konsep penting untuk menjelaskan formasi kebudayaan dan identitas yang dikonstruksikan oleh *salafi*. Dalam konteks struktural, pemurnian dan pendidikan bekerja sebagai *apparatus* yang mengonstruksikan *ethos* dan *world view salafi* ke dalam kehidupan sosial dalam masyarakat. Dalam konteks metodologis, pemurnian dan pendidikan berfungsi untuk menjembatani kesenjangan antara nilai-nilai *salafi* dengan nilai-nilai agama-keyakinan tradisional-lokal masyarakat. Dalam konteks ontologis, melalui pemurnian dan pendidikan, *salafi* membuat refleksi tentang eksistensinya dan dunia sosial yang ia tempati.

Pada tingkat selanjutnya, penulis ingin melihat bagaimana pemurnian dan pendidikan dalam konsepsi *salafi* ini membentuk, sekaligus mempertahankan identitas *salafi*, dan kemudian bagaimana dialektikanya dengan formasi-formasi

kebudayaan yang ada di dalam masyarakat. Dengan demikian ia harus dijelaskan melalui hubungan-hubungan sosial yang terjadi antara formasi-formasi kebudayaan di dalam masyarakat, baik konteks mikro-relasinya maupun konteks makro untuk menjelaskan bangunan pemahaman tentang formasi sosial tersebut. Masalah ini akan diperinci lagi dalam pembahasan selanjutnya.

#### IV. 3. Nilai-nilai Purifikasi (*Tashfiyyah*) dan Pendidikan (*Tarbiyah*) dalam Ajaran *Salafi* yang Dipertahankan Komunitas “Masjid Fatahillah” sebagai Pengeronstruksi Identitas *Salafi*

Sebenarnya ada banyak nilai-nilai dalam metode purifikasi dan pendidikan *salafi* yang dijadikan sebagai pengeronstruksi identitasnya. Hanya saja menurut penulis, nilai-nilai yang banyak itu terepresentasikan ke dalam nilai tentang *tauhid* dan *sunnah*, serta kebalikannya, *syirik* dan *bid'ah*.

Dalam memverbalisasi gagasan yang terkandung dalam nilai-nilai purifikasi dan pendidikan kepada *audience* yang awam (tentang *salafi*), biasanya *salafi* menarasikannya melalui premis bahwa kemunduran Islam atau umat Islam itu harus juga diatasi dengan cara nabi, atau sahabat nabi atau dua generasi pertama di bawahnya dalam menghadapi situasi krisis: dengan memperbaiki pemahaman dan pengamalan umat tentang Islam itu sendiri. Dengan kata lain, *salafi* ingin mengatakan bahwa adanya krisis yang menimpa umat Islam, akar permasalahannya ada pada umat Islam itu sendiri, yaitu karena dosa-dosa yang dilakukan. Dosa-dosa itu terjadi karena umat Islam itu sendiri jauh dari agama, tidak mengerti hakikat Islam yang sebenarnya. Narasi ini kemudian ‘dilapisi’ oleh narasi tentang dosa yang dianggap paling berat dalam Islam dalam perspektif *salafi*, kerusakan atau penyimpangan akidah (kepercayaan atau nilai-nilai dasar Islam, utamanya yang terangkum dalam 5 Rukun Iman: *Iman kepada Allah; Iman kepada Malaikat; Iman kepada rasul-rasul-Nya; Iman kepada kitab-kitab-Nya; Iman kepada Hari Akhirat; Iman kepada takdir, baik dan buruknya*), dan bahwa ironisnya kesalahan-kesalahan yang terjadi di tengah-tengah umat saat ini justru karena umat itu enggan mempelajari masalah ini.

Jadi sebab dari kerusakan akidah itu sendiri —sebagaimana juga kerusakan bidang-bidang yang lain—dianggap justru karena kebodohan masyarakat muslim tentang Islam itu sendiri. Menurut mereka, walaupun kebodohan itu tidak sampai menghinggapi seluruh muslim tanpa terkecuali, dominasinya di banyak tempat menjadikan banyak hal dianggap menjadi terbalik, yang baik dianggap buruk dan sebaliknya, yang buruk dianggap baik (dalam kosa kata *salafi*: “yang *tauhid* dianggap *syirik* dan yang *syirik* dianggap *tauhid*”; “yang *sunnah* dianggap *bid'ah* dan yang *bid'ah* dianggap *sunnah*”).

#### IV. 3. 1. Nilai terhadap *Tauhid* dan *Syirik*

Zainal Abidin menjelaskan tauhid dan urgensinya dalam ajaran *salafi* sebagai berikut,

“Tauhid adalah mengesakan Allah di dalam peribadatan. Permasalahannya adalah: apa makna ibadah sebetulnya? Oleh karena sebagian orang menyempitkan makna ibadah berkaitan hanya dengan ritual, dan itu sifatnya *zhâhir* [apa-apa yang nampak]. Padahal ibadah adalah *segala perbuatan yang dicintai dan diridhai Allah, baik berupa ucapan atau perbuatan, baik yang nampak maupun tersembunyi*. Manakala tidak terpenuhi syarat-syarat tadi mungkin saja itu ibadah, tapi bukan ibadah kepada Allah. Jadi ternyata ibadah itu luas. *Nah*, mengesakan peribadahan semata kepada Allah berarti merasa bergantung, takut, berharap, meminta hanya kepada Allah dan masih banyak yang lainnya.”

Kemudian ketika menjelaskan anti-tesis tauhid, *syirik*, informan mengatakan,

“Lantas makna *syirik* adalah kebalikannya, menyeru [beribadah] kepada selain Allah, bersamaan dengan itu dia juga menyeru kepada Allah. Kalau dia tidak meminta [beribadah] kepada Allah, meminta kepada itu [selain Allah], jelas itu kafir. Kalau *syirik*, dia mengakui Allah dari satu sisi, tapi juga meminta kepada selain Allah dari sisi yang lain. Oleh karenanya misi seluruh nabi tidak lain untuk mengajak manusia mentauhidkan Allah dan menjauhi peribadatan kepada selain Allah.”

Konsepsi *salafi* tentang tauhid (dan *syirik*, anti-tesisnya) ini *is what salafi all about*. Dalam sebuah kajian umum di masjid kampus Universitas Hasanuddin Makassar, Ustadz Khaidir, salah seorang ustadz *salafi* lainnya menjelaskan landasan paradigmatik mengenai betapa pentingnya tauhid ini bagi *salafi*, lebih dari sekedar slogan,

“Ibnu Taimiyyah ketika menyebutkan apa yang dia sebut ‘kaidah dalam mentauhidkan Allah’ membicarakan beberapa perkara yang menyebabkan *mengapa seseorang harus bertauhid?*”

Beliau menjelaskan bahwa seluruh yang hidup itu berputar pada dua perkara: (1) Semua yang hidup tujuannya selalu ingin mendapatkan manfaat, yang berupa nikmat, ketentraman, kebahagiaan, kesenangan dan yang semakna dengannya. Oleh karena itu seluruh aktivitasnya, tujuannya untuk itu. Kenapa sekolah, bertani, menikah...? Untuk mencari nikmat; supaya ada manfaat; Kemudian juga sebaliknya: (2) Seluruh aktivitasnya tujuannya untuk menghindari mudarat. Apakah yang berupa penyakit, kerugian, bencana. Selalu berusaha untuk dijaui, terhindar darinya. Jadi semua yang hidup berputar pada dua hal ini.

Kemudian perkara berikutnya, semua yang hidup juga membutuhkan *wasilah* (sarana-pengantar) untuk dua perkara tadi. Yakni apa yang mengantarkannya untuk mendapatkan manfaat, nikmat, kebahagiaan; sekaligus apa wasilah yang mengantarkannya untuk menghindari mudarat, penyakit sesuatu yang dibenci dan seterusnya.

Kesimpulannya, kehidupan makhluk selalu berputar di atas empat perkara: (1) untuk mendapatkan manfaat; (2) untuk menghindari mudarat; (3) *wasilah* (perantara) untuk mengadakan manfaat itu; (4) *wasilah* (perantara) untuk menghindari mudarat itu. Maka kalau semua makhluk berputar di atas empat perkara ini, mengapa harus bertauhid?

Beliau menjelaskan dari beberapa sisi. Kata beliau yang pertama, maka wajib bagi manusia untuk menjadikan Allah sebagai yang dituntut, yang dicari, yang dituju, sebab, dari-Nya lah segala sumber manfaat dan kenikmatan, dan dari-Nya pula sehingga terjadi yang dibenci, penyakit, bencana, sesuatu yang tidak disenangi, juga Allah yang menghendakinya. Maka wajib agar hanya Allah yang dituju, tidak ada yang lain. Akan tetapi, perkara ini umumnya disetujui orang ya.., termasuk orang kafir. Bahwa sumber kenikmatan, rizki, sumber kebahagiaan segala alam ini datangnya dari Allah. Bencana, penyakit, mereka juga meyakini datangnya dari Allah.

Akan tetapi umumnya terjadi, kesalahan dalam tauhid ketika (bagaimana) *wasilah* untuk mendapatkannya, untuk mendapatkan manfaat dan menghindari mudarat. Ya macam-macam orang, ada yang wasilahnya tauhid, ada juga yang syirik. Maka di sini, sebagai seorang yang bertauhid, wasilahnya juga Allah. Hanya Allah yang dimintai pertolongan untuk mendapatkan manfaat atau untuk menolak mudarat, bukan makhluk. Sebab kadang ada orang yang mau mendapat dari Allah, melalui makhluk, dan itulah asas dan dasar dari kesyirikannya orang-orang jahiliah dahulu [di masa nabi]: menjadikan perantara [dari kalangan makhluk] untuk mendapatkan manfaat atau menghindari mudarat.

Oleh karena itu dalam Al-Qur’an, selalu kita baca ayat yang merupakan rukun dalam shalat: “*iyyâkana’budu*” ‘hanya kepada-Mu Ya Allah kami menyembah’, artinya tujuannya. Segala manfaat kepada Allah, menghindari mudarat juga hanya kepada Allah. Kemudian, “*wa iyyâkanasta’in*” ‘hanya kepada-Mu Ya Allah kami memohon pertolongan’. Kami memohon pertolongan kepada-Mu supaya kami bisa menyembah *hanya* kepada-Mu. Kalau Allah tidak tolong kita, maka kita tidak bisa menyembah dengan baik kepada-Nya. Oleh karena itu orang-orang musyrikin tahu bahwa Allah satu-satunya *ilâh* yang berhak, yang benar untuk disembah. Akan tetapi kenapa mereka tidak bisa melakukannya? Oleh karena tidak minta tolong kepada Allah, tetapi, minta tolong kepada makhluk. Paham maksudnya? Jadi, apapun yang dilakukan untuk mendapatkan manfaat dan menolak mudarat, mereka tidak memintanya kepada Allah, tetapi kepada makhluk. Maka

diangkatlah jin-jin, para wali, para nabi, para malaikat, ataupun yang lainnya untuk dijadikan *wasilah* (perantara).

Ini semua karena pada hakikatnya dalam Islam, seluruh kebaikan dan keburukan (*maslahat* dan *mafsadat*) itu datangnya dari Allah semata, maka sebab untuk meraihnya atau menghindar darinya harusnya hanya datang dari Allah saja pula. Jadi, kalau makhluk itu tidak ada yang tahu *maslahat*, kebaikannya; sebaliknya pula tidak ada yang tahu mudarat apa yang akan terjadi padanya nanti. Maka, tentunya makhluk yang lain lebih tidak tahu lagi *maslahat* dan mudarat yang akan menimpa kita. Lalu yang tahu siapa? Tentunya Yang Menciptakan makhluk itu, Allah. Allah yang tahu *maslahat* kita dan *maslahat* semua makhluk. Maka hendaknya yang dijadikan tempat bergantung, meminta pertolongan, hanya kepada Allah. Jangan meminta pertolongan, jangan menyembah kepada yang tidak tahu *maslahat* dirinya, apalagi *maslahat* orang lain.

Kesimpulannya, sebagaimana tauhid adalah kemaslahatan yang tertinggi, kesyirikan juga adalah kerusakan yang terbesar, melebihi segala kerusakan yang lain. “*Seandainya di langit dan di bumi itu ada sesembahan yang lain, maka tentu akan rusaklah langit dan bumi itu,*” [Al-Qur’an]. Oleh karena itu mengapa Allah mengutus para nabi dan rasul, yaitu untuk memperbaiki kehidupan di dunia ini, dengan dia membawa bendera tauhid. Oleh karena itulah asal dan puncak dari kerusakan, maka itu pulalah asal dan puncak dari perbaikan, ketika itu menjadi baik. Tatkala Allah menggambarkan kerusakan manusia ketika membunuh, “*Siapa yang membunuh jiwa dengan tanpa kebenaran, maka seakan-akan dia membunuh seluruh manusia,*” [Al-Qur’an]. Di sini Allah mengatakan membunuh, tidak mengatakan merusak. Kemudian di sini kerusakannya hanyalah seakan-akan membunuh manusia, tidak membunuh hewan, tidak merusak bumi. Akan tetapi ketika orang menyembah kepada selain Allah, rusak langit dan bumi. Ini menggambarkan dengan jelas kerusakan dari kesyirikan. Itulah sebabnya Allah tidak mengampuni kesyirikan, karena merusak di langit dan bumi, sementara dosa-dosa yang lainnya, Allah ampuni, kalau Dia menghendaki. Inilah yang mendasari pandangan Islam [*salafi*] tentang mengapa manusia harus bertauhid.” (Ditranskrip dari rekaman yang di-*upload* dalam salah satu situs *salafi* Makassar, *almakassari.com*).

Dari melihat konsepsi *salafi* terhadap tauhid dan syirik, dapat disimpulkan bahwa mereka menganggap masalah ini bukan hanya semata-mata masalah spiritualitas, bahkan ia adalah inti dari kehidupan itu sendiri, ia adalah tujuan awal dan akhir dari penciptaan dan dari menjadi hidup.

Berikut ini penuturan informan tentang reaksi yang dikonstitusikan komunitas *salafi* Masjid Fatahillah dalam menyikapi jika terjadi “kesyirikan” di lingkungan mereka sendiri di Tanah Baru, Beji, Depok ini,

“Kesyirikan yang khas di Indonesia ya termasuk khas juga di sini, yakni *quburiyyûn* [orang-orang yang mengagungkan kuburan-kuburan keramat, -*pen.*] Kebetulan saja tidak ada kuburan yang dikeramatkan di sini, tetapi mental penduduknya masih memberikan keistimewaan kepada kuburan-kuburan. Ada juga penduduk-penduduk sini yang masih berziarah ke Pamijahan, daerah Tasik[malaya]. Sebagaimana itu kebudayaan dari masyarakat-masyarakat petani, masyarakat agraris itu pemujaannya kepada

arwah-arwah leluhur, itu kan warisan dari dahulu, kemudian masuk Islam, kemudian beralih ke kuburan.

Kemudian kesyirikan yang kedua yakni *tathayyur*, kepercayaan kepada hari-hari sial. Akan tetapi itu tidak menonjol di tempat ini.

Kemudian yang ketiga berkaitan dengan masalah adat. Ini yang paling sering terjadi. Yang mungkin mereka tidak menyadari ini syirik, hanya menganggap ini adat. Kalau ditanyakan kepada mereka, mereka juga sebetulnya tidak meyakini. Hanya mereka tidak enak kalau tidak melakukan karena ini merupakan adat. Seperti misalnya berkaitan dengan masalah kelahiran dan kematian seseorang. Kelahiran misalnya, ari-ari [bayi] ditanam di tanah, dikasih lampu.. itu umum di sini.

Adapun bentuk-bentuk kesyirikan yang paling nyata, yang paling keras, yang paling berbahaya yang ada di kampung ini yakni pengagungan terhadap.. ada arwah yang menguasai dan mereka tempatkan arwah, kekuasaan tersebut di Tugu [Tanah Baru], mereka namakan *Gong Bolong*. Itu kepercayaan yang sudah lama, sebelum kita ke sini. Tahun ini belum pernah kelihatan, tapi dua tahun yang lalu masih. Hampir setiap tahun mereka gelar tikar di situ, baca-baca doa, bawa *klenengan*, menyembelih kambing di situ, kemudian kepalanya ditaruh di bendungan di sebelah situ. Itu yang paling berat. Sebetulnya pelakunya bukan dari orang sini, tapi dari RW 12.

Sikap kita, kita jelaskan kesyirikan demikian, tapi kita tidak jelaskan mereka ketika mereka lagi upacara, tidak. Akan tetapi kita berusaha untuk mengingatkan masyarakat kita melalui khutbah-khutbah Jumat. Bukan sekali dua kali, kita sering ketika kita membicarakan tentang keyakinan-keyakinan terhadap benda-benda yang dikeramatkan, kita contohkan.. *Gong Bolong*. Tidak ada reaksi dari masyarakat sini, *alhamdulillah*, karena mereka juga ternyata, ya mungkin barangkali sebagian saja yang ikut-ikutan. Pelopornya mungkin bukan dari sini, RW sana atau apa.”

#### IV. 3. 2. Nilai terhadap *Sunnah* dan *Bid'ah*

Zainal Abidin menjelaskan makna dan urgensi *sunnah* (ajaran nabi) bagi *salafi*,

“Permasalahan ini bisa dijawab dengan jawaban atas pertanyaan, ‘apa pengaruh tauhid itu kepada tingkah-laku seseorang?’ Dengan tauhid, dia mengetahui tentang kekuasaan, sifat-sifat Allah, dia mengetahui bahwa Allah-lah satu-satunya dzat yang berhak diibadahi. Sehingga mempunyai pandangan dunia [*worldview*, -*pen.*] yang sama, titik pandangan yang sama terhadap segala permasalahan. Lebih mudah untuk dipersatukan karena dasar daripada keyakinannya sama. Seperti misalnya, keimanan tentang adanya takdir, bagaimana kita akan berdiskusi atau menyatukan suatu masyarakat yang mana satu percaya dengan takdir, satunya tidak, *nggak* mungkin. Maka dengan berkeyakinan dengan tauhid ini orang untuk dipersatukan juga lebih mudah.

Tauhid ini adalah perwujudan dari kalimat *lâ ilâha illallâh*, sedangkan wujud dari kalimat *wa annâ Muhammadar rasûlullâh* adalah menerapkan *sunnah*. Seseorang tidak akan sampai kepada kemurnian tauhid kecuali melalui *sunnah*. Banyak sekali pembuktiannya. Seperti misalnya Allah mengatakan tanda taatnya seseorang kepada Allah ditunjukkan dengan taatnya kepada rasul. Itu dalam Al-Qur'an dan hadits ada. Yang kedua bahwa tanda kecintaan seseorang kepada Allah juga ditunjukkan dengan ikutnya dia kepada *sunnah*. Itu menunjukkan bahwa seseorang tidak akan sampai kepada tauhid, walaupun niatnya ikhlas, kecuali melalui *sunnah*. Jadi bersamaan

mengajarkan *lâ ilâha illallâh* [tauhid] juga mengajarkan *wa annâ Muhammadar rasûlullâh* [sunnah].”

Ketika menjelaskan tentang *bid'ah*, informan mengatakan,

“*Bid'ah* jangan dikelirukan dengan hasil peradaban, seperti misalnya *speaker* [pengeras suara], itu bukan *bid'ah*. *Bid'ah* adalah suatu pekerjaan yang kalau rasul mau mengerjakannya ketika itu, bisa. Ini sebenarnya tambahan dari definisi *bid'ah* yang sering dipakai oleh para ulama, yaitu definisi Asy-Syâthibi: “Suatu ungkapan yang diada-adakan yang menyerupai dan menandingi syariat, yang dimaksudkan bagi pelakunya sebagai upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah.”

Jadi salah kalau orang mengatakan, ‘*Bid'ah-bid'ah* melulu, kalau gitu balik aja ke zaman Kuda’. Nah ini *nggak* bisa membedakan dia antara makna *bid'ah* dari sisi bahasa [etimologis] dengan sisi *syar'i* [terminologis]. Adapun benda-benda hasil peradaban itu, yang berkaitan dengan masalah memudahkan ibadah, seperti adanya *speaker*, itu bukan itu, itu ada lagi kaidahnya. Itu masuk ke dalam *mashâlih al-mursalâh* (dibolehkan dalam Islam, *-pen.*).

Lalu kenapa kita harus memerangi *bid'ah*.. jelas.. Oleh karena tidak akan sampai kita kepada ibadah yang benar kecuali harus mengikuti *sunnah*.”

Informan juga menjelaskan perkara-perkara yang dianggap *bid'ah* oleh *salafi* yang banyak terjadi di lingkungan masyarakat di sekitar mereka,

“Umumnya *bid'ah* di sini kan sebetulnya *bid'ah* dengan ibadah, kemudian *bid'ah* dengan hari besar, perayaan-perayaan misalnya maulid, Isra Mi'raj. Mereka sudah tahu sikap kami. Bahkan di kecamatan ini ada namanya *Subuh Keliling*, mereka tidak pernah datang, dan tidak pernah meminta kami ikut. Mereka tahu.. ini lain.. Padahal *Subuh Keliling* ini kan diikuti oleh Camat, oleh siapa.. Dulu sekali mereka suka mengundang kami, akhirnya mereka tahu sikap kami, dan *nggak* pernah lagi..

Tentang hari perayaan-perayaan atau bentuk-bentuk ibadah, kita sampaikan di masjid kita, tapi kita tidak sampaikan ke mereka di tempat mereka, kita hanya sampaikan di tempat kita yang mereka datang mendengar. *Alhamdulillah*, sedikit demi sedikit yang demikian itu berjalan di masyarakat. Terutama berkaitan dengan *bid'ah-bid'ah* yang berkaitan dengan adat.”

Pembedaan *salafi* pada sikap-sikap mereka dalam menghadapi hal-hal yang dianggap syirik dan *bid'ah* yang terjadi dalam lingkungan mereka (padahal tauhid-sunnah dan anti-tesisnya syirik-*bid'ah* dianggap perwujudan sekaligus pembatal atau perusak dari satu kalimat yang digandengkan, “*Lâ ilâha illallâh Muhammadar rasûlullâh*”) menurut penulis dapat “dibaca” sebagai suatu bentuk “pengakuan” *salafi* bahwa ada “kesenjangan pemahaman” antara mereka dengan masyarakat lokal setempat, dan bahwa kesenjangan ini harus dijadikan bagian penting dalam

strategi mengonstruksikan identitas tentang Islam yang murni itu dalam interaksi sosial. Sebagaimana “diisyaratkan” informan,

“Umumnya manusia mengerti tentang syirik, bahayanya syirik. Seperti *'hati-hati syirik'*, kita ngomong, *'bahaya syirik'*, mereka tidak akan [serta-merta] protes sebagaimana kalau kita bilang *bid'ah*. Maka sering kita dengar, “Sebentar-bentar *bid'ah*, sebentar-bentar *bid'ah*”, *nggak* pernah mereka *ngomel*, ‘Sebentar-bentar syirik’, karena yang demikian hampir mereka sepakati. Tapi masalah *bid'ah* mereka *nggak* sepakati.

Jadi sikap kita, kita sampaikan.. Kalau perkara syirik, kita jelas sampaikan.. Oleh karena perkara syirik itu jauh lebih.. orang lebih mudah memahaminya dibanding *bid'ah*. Jadi kita sampaikan seperti di dalam khutbah-khutbah Jumat kita, syirik itu apa, sampaikan.. Enggak ada, enggak ada, apa.. tedeng aling-aling dalam masalah ini. Adapun *bid'ah*, umumnya kita bicarakan *bid'ah* ini secara global, perinciannya kita tidak pernah vulgar. Oleh karena, ya itu tadi pertimbangan, manusia itu.. Kalau diajak, ‘Hati-hati syirik,’ mereka insya Allah khawatir dengan syirik, tapi kalau ‘Hati-hati *bid'ah*,’ mereka enggak *ngerti* itu.. *Bid'ah* itu ‘barang baru’.”

Penulis bertanya kepada informan, “Masyarakat nampak sulit dalam mencerna *bid'ah* yang diwacanakan *salafi*—dibanding kecenderungan terhadap syirik?” Informan menjawab,

“Ya wajar, ini, memang sejarahnya dibegitukan kita. Seperti misalnya kata ‘ikhlas’ ya? Ikhlas kan lawannya syirik [dalam bahasa Arab, *-pen.*]? Nah, ikhlas itu sudah jadi bagian dari kosa kata bahasa Indonesia. Oleh karena itu kita dapatkan, ‘Masjid Al-Ikhlash,’ itu biasa, [artinya] mereka *ngerti* gitu. Tapi kalau ‘Masjid Al-Mutaba‘ah,’ ‘Masjid Al-Ittiba,’ itu kata asing bagi kita, buat orang Indonesia *'ittibâ'* itu asing, dia kira apa itu.. padahal dari Al-Qur‘an juga kan? “*Fattabi‘ûni.*.” kan? Maka enggak ada ‘Masjid Al-Ittiba’ itu, aneh itu..”

Dengan pernyataan tersebut, informan telah meng-*highlight* kenyataan dalam kultur orang Indonesia, khususnya dalam konteks lingkungan *salafi* di Depok ini, yang mereka masih merasa asing dengan konsep-konsep agama-Islam yang ditawarkan *salafi*. Oleh karena itulah, konstruksi identitas *salafi* itu sendiri kemudian dirancang untuk bekerja menjembatani kesenjangan antara ajaran-ajaran *salafi* yang ideal ini dengan struktur sosial—yaitu, *schemes of culture*—yang telah lebih dahulu ada di masyarakat.

Kemudian melalui pernyataan-pernyataan informan tentang nilai-nilai purifikasi (*tashfiyyah*) dan pendidikan (*tarbiyah*) dalam ajaran *salafi* yang dipertahankan komunitas Masyarakat Belajar Depok sebagai pengonstruksi identitas *salafi* sebelumnya, penulis juga ingin menjelaskan

bahwa identitas komunitas *salafi* itu dibangun, dikelola dan dipertahankan dengan dan melalui nilai-nilai yang dianggap mengonstruksikan Islam yang dahulu, Islam yang pertama dan narasi-narasi lainnya tentang Islam yang “sempurna” dan “murni”—belum tercampur dengan apa yang oleh *salafi* dinamakan *bid'ah*.

Dalam *discourse salafi*, nilai-nilai “*Islam salaf* (terdahulu), bukan *khalaf* (belakangan)” itu sendiri—yang merupakan nilai-nilai yang dianggap ‘lama’ dan tidak dapat berubah—dipertahankan melalui metode purifikasi (pemurnian nilai) dan pendidikan (internalisasi-komunikasi nilai). Maka penelitian ini pada tingkat selanjutnya ingin melihat bagaimana *meanings* dari metode-metode pemurnian-pendidikan itu dibangun, dikelola dan dinegosiasikan sesuai dengan *power resources* yang dimiliki. Oleh karena dalam isu tentang kekuasaan dalam relasi-relasi sosial, kekuasaan itu baru dapat dimanfaatkan jika aktor-aktor sosialnya mampu menciptakan sumber-sumber dayanya (*resources*). Ini semua mengakibatkan identitas itu menjadi proses yang terus berjalan dan harus dilihat dalam hubungannya dengan tarik-menarik antara isu *kekuasaan* dan *makna*. Ini semua sekaligus menjadi analisis yang menjelaskan bagaimana identitas *salafi* itu dikonstruksikan dalam konteks pendekatan antropologi interpretatif dan pendekatan yang mengeritikinya.

#### **IV. 4. Analisis Identitas *Salafi* melalui Pendekatan Antropologi Interpretatif yang Dikembangkan Clifford Geertz dan Pendekatan Hubungan Kekuasaan yang Dikembangkan Pengeritiknya: Sebuah Upaya Menjembatani Teori melalui Konsep Resistensi dan *Agency***

Menurut penulis, pendekatan interpretatif Geertz dan pendekatan relasi kekuasaan serta hubungannya dengan isu identitas, lebih mudah untuk dipahami jika kita memasukkan pergeseran yang terjadi dalam peta teoretis ilmu sosial-antropologi pada dekade akhir tahun 70-an. Pergeseran (yang diemban) Foucault/Said (*the ‘power’ turn*), bersama dengan seluruh pergeseran-pergeseran lainnya dalam teoretisasi kebudayaan menuju “*the power of power*”, yang secara

efektif agak menjatuhkan, atau secara drastis mempersempit—dalam batas-batas tertentu—pertanyaan-pertanyaan tentang makna dan “kebudayaan” dalam pengertian Geertzian.

Poin utama analisis ini adalah untuk berargumen—dan mencoba untuk mendemonstrasikannya, bahwa dalam pengertian Geertzian ini, makna dan kebudayaan (*culture*) masih sangat penting dan relevan, tetapi pergeseran pendekatan kekuasaan dalam teoretisasi kebudayaan telah menjadi begitu vital sehingga—menurut penulis—tidak boleh diabaikan begitu saja. Apapun “kebersalahan” teoretis dan konseptualnya, pergeseran ini telah meletakkan sekian isu-isu dalam permasalahan, dan karenanya tidak boleh diabaikan. Salah satunya adalah gagasan tentang Orientalisme itu sendiri.

Dalam tinjauan analitis yang pertama (isu tentang *power*) penulis akan menunjukkan bagaimana orientalisme mengonstruksi persepsi, representasi dan perlakuan lawan-lawan *salafi* kepada orang-orang *salafi* dalam hubungannya dengan masalah subordinasi, alienasi dan ketimpangan (*inequality*) yang terjadi dalam pergulatan pergerakan-pergerakan revivalis Islam modern. Dalam tinjauan analitis yang kedua (isu tentang *meaning*), saya akan kembali kepada urgensi perspektif Geertz karena ia mengizinkan kita untuk memahami konsepsi budaya dari sisi lain kekuasaan (*power*): *resistensi* dan *agency*.

Oleh karena itu, analisis tentang identitas *salafi* yang coba dijelaskan melalui antropologi interpretatif Geertz ini—sebagaimana telah lewat—harus dijelaskan melalui isu relasi kekuasaan, dan sebaliknya isu kekuasaan juga tetap harus ditopang dengan interpretasi klasik Geertz tentang makna dan “kebudayaan”. Jadi posisi kerangka konseptual yang diambil penulis dalam menjelaskan fenomena sosial pada penelitian ini adalah dengan berusaha menjembatani “jurang” antara interpretatifisme Geertz dengan teori relasi-relasi kekuasaan yang dikembangkan (terutama dalam hubungannya dengan isu konstruksi identitas) oleh Edward Said melalui model *orientalization* dalam karya *seminal*-nya, *Orientalism* (1979).

Model-model ini juga membutuhkan semacam ‘perantara etnografis’ untuk menjelaskan bagaimana ia bekerja. Oleh karenanya, untuk memahami hubungan antara Geertz dengan Said (atau antara Geertzian dengan Saidian),

penulis akan menggunakan metode yang dilakukan Sherry B. Ortner ketika meneliti tentang orang-orang Sherpa, Nepal-Tibet, kebudayaan dan hubungannya dengan aktivitas olahraga mendaki (*mountaineering*) dan para pendaki dari dunia Barat di Pegunungan Himalaya (lihat: “Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering”, dalam *The Fate of Culture: Geertz and Beyond*. 1999).

Sherpa adalah sebutan untuk anggota dari sebuah kelompok etnis yang hidup di lingkungan Gunung Everest dan beberapa puncak tertinggi Himalaya lainnya. Semenjak dekade pertama dari abad ke-20, mereka telah menjadi penyedia untuk kegiatan *climbing* dalam ekspedisi-ekspedisi pegunungan Himalaya. Mereka (biasanya; dulunya) adalah *silent partners* untuk pendaki gunung internasional, membawa suplai, menetapkan rute-rute, memperbaiki tali, memasak, membuat kamp, kadang juga “menyelamatkan” nyawa pendaki, dan kadang juga mereka sendiri kehilangan nyawanya dalam proses itu. Tulisan Ortner adalah upayanya untuk mengeksplorasi hubungan yang berubah antara para pendaki internasional (yang disebut *sahibs*, dibaca “*sabb*”) dan orang-orang Sherpa sepanjang abad ke-20. Secara lebih luas, ia juga adalah bagian dari upaya Ortner untuk mencari jalan pemikiran baru mengenai *kebudayaan, kekuasaan* dan *sejarah* yang menurutnya secara alamiah saling menjelaskan (Ortner, 1999: 136-137).

Antara *sahibs* dan orang-orang Sherpa selalu terdapat sebuah hubungan berdasarkan perbedaan kekuasaan (*power differential*), dan lebih jauh lagi sebuah perbedaan yang sangat mendalam dalam makna yang dilekatkan oleh masing-masing pihak untuk “aktivitas (olahraga) mendaki gunung”. Untuk *sahibs*, mendaki gunung jelas merupakan sebuah bentuk—yang disebut Geertz—“*deep play*”. Geertz meminjam gagasan tentang *deep play* dari Jeremy Bentham, yang berpikir mengenai permainan-permainan di mana taruhannya sangat tinggi sampai-sampai ia tidak nampak sebagai sesuatu yang pantas untuk dimainkan—tetapi orang tetap saja memainkannya. Argumen Geertz adalah bahwa orang terlibat ke dalam bentuk-bentuk *deep play* tertentu setiap waktu bukan karena mereka gagal mengenali ketidakberuntungan atau sifat bertaruh dari permainan tersebut, tetapi karena permainan yang demikian “terbayar” dalam pengertian

produksi tentang makna, atau dalam pengamatan ke dalam dimensi-dimensi kehidupan dan pengalaman yang penting.

Olahraga mendaki gunung secara sempurna mencocoki gambaran ini. Dalam literatur pendakian gunung, pendaki gunung (Internasional, bukan lokal) sering mewacanakan dalam cara-cara yang indah pada jenis-jenis dari pemaknaan dan pengamatan yang mereka dapatkan dari olahraga ini: tentang muatan kebersamaan dan persahabatan, tentang kedamaian dan ketenangan dari ketinggian, tempat-tempat yang dingin melawan berisik dan bisingnya masyarakat modern, dan mungkin yang paling pentingnya, tentang kesan kejantanan, keberanian dan jiwa petualangan. Semua ini membuat resiko kecelakaan dan kematian sebagai harga yang pantas; bahkan sepertinya (adanya) resiko kecelakaan yang serius atau fatal itulah yang justru memproduksi makna dari harga yang terbayar tadi.

Bagaimanapun juga, tidak ada satupun dari alasan-alasan ini yang dianggap benar oleh Sherpa, yang (mereka) ada di dalam ekspedisi dengan maksud-maksud yang sama sekali berbeda. Bahkan di sinilah terjadinya dua jalan yang bertabrakan (*double disjunction*)—antara motif-motif *sahibs* dan Sherpa, dan antara kekuasaan *sahibs* dan Sherpa. *Double disjunction* inilah yang membangkitkan orientalisme yang telah mengkarakterisasikan konstruksi *sahibs* tentang Sherpa sepanjang abad ke-20 ini. Menurut Ortner, orientalisme yang dimaksud di sini bukan hanya semacam “*othering*” yang rasis, tetapi juga pada saat yang sama sebuah seruan untuk solidaritas dan bahkan identitas dengan *the other* yang menurutnya (mungkin) membedakan orientalisme dengan rasisme klasik (1999: 140).

Dalam menjelaskan bekerjanya *power* dalam konstruksi budaya, Ortner menarik-ulur antara Geertz dan Foucault-Said. Dalam melakukan ini, Ortner menggunakan analisis produksi *meaning* dan *agency* melalui masalah kematian (dalam kebudayaan Buddha orang Sherpa). Kata Ortner,

“Oleh karena perspektif-perspektif yang berbeda ini, isu kematian memainkan peran yang benar-benar berbeda dalam pemaknaan ekonomi tentang pendakian gunung bagi orang Sherpa dari bagaimana itu dimaknai bagi *sahibs*. Bagi *sahibs*, resiko kematian adalah sesuatu yang yang membuat olahraga ini begitu ‘mulia’; bagi orang Sherpa, tidak ada sesuatu apapun yang mulia dari resiko itu sama sekali, yang ada hanyalah semacam ancaman yang harus diatur dan dinegosiasikan. Bagi *sahibs*,

kehidupan normal tidak sepeenting intensitas pendakian gunung; bagi orang Sherpa, pendakian gunung justru merupakan cara membayar yang paling baik untuk menyokong kehidupan normal. Ini artinya, ketika kematian muncul dalam ekspedisi—yang memang muncul sangat sering, akan ada *gap* problematik yang tinggi antara reaksi *sahib* dan reaksi orang Sherpa.” (Ortner, 1999: 141).

Bentuk-bentuk klasik dari orientalisme Saidian nyata terlihat dalam pandangan-pandangan orang *sahibs* terhadap respons yang ditunjukkan oleh orang-orang Sherpa ketika terjadi kecelakaan yang fatal, atau kematian. Jika mereka menunjukkan ketakutan, menangis, atau bentuk-bentuk emosi kuat lainnya, *sahibs* akan melihat ini dengan perasaan tidak hormat dan terkadang merespons dengan kekerasan; jika mereka tidak menunjukkan ekspresi apa-apa, seolah-olah tidak terjadi apa-apa dalam situasi seperti itu, reaksi ini akan dilihat (oleh *sahibs*) sebagai sesuatu yang aneh, dan hampir-hampir tidak manusiawi. Bentuk-bentuk ini oleh Ortner disebut “*Oriental fatalism*” (Ortner, 1999: 142).

Ortner memberikan banyak contoh untuk hal ini, di antaranya,

“Pada ekspedisi Everest tahun 1922 misalnya, tujuh Sherpa dan satu *sahibs* terbunuh dalam sebuah *avalanche* (gundukan-gundukan salju besar yang jatuh pada sisi gunung). Walaupun *sahibs* sendiri cukup kecewa dengan kematian orang Sherpa, mereka tetap saja menginterpretasikan reaksi orang-orang Sherpa yang masih hidup melalui kacamata Orientalis. Oleh karena itu sebagai contoh, John Noel (1927: 157) menulis bahwa orang-orang Sherpa yang masih hidup “telah betul-betul kehilangan nyalnya dan menangis serta bergetar seperti bayi.” (1999: 142).

Ringkasnya, orientalisme adalah nyata dan sebagaimana argumen Said, “secara tidak biasa tidak terpengaruh dengan situasi kacau” (Said, 1979). Dalam hubungannya dengan kematian di pendakian Himalaya, ia beroperasi sebagai suatu mekanisme Foucauldian/Saidian yang sempurna: ia mensubjektifikasi orang-orang Sherpa, dalam dua lapisan, dalam hal menkonstruksikan identitas (subordinat) mereka; dan dalam hal menyebabkan mereka untuk menyerah dengan apapun disiplin/pendidikan yang *sahibs* pilih untuk dipraktikkan. Ini menciptakan untuk mereka suatu posisi yang mustahil: jika mereka menunjukkan ketakutan mereka dalam menghadapi kematian, mereka adalah anak-anak; jika mereka tidak menunjukkan—atau bahkan tidak diizinkan untuk mengalami—ketakutan mereka, mereka telah gagal untuk mengembangkan sensibilitas moral Barat yang “lebih tinggi” (Ortner, 1999: 145-146).

Kembali ke penelitian ini, bentuk-bentuk orientalisme Edward Said akan terlihat dalam pendefinisian lawan-lawan *salafî*—biasanya orang-orang sufi, atau pergerakan Islam (*harakah Islâmiyyah*), tentang *salafî*, baik ajaran, pengikut maupun segala sesuatu yang berbau *salaf: Wabhâbî*. Penamaan *Wabhâbî* (kasus-kasusnya telah disinggung dalam Bab II) adalah cara lawan-lawan *salafî* untuk mengesankan dan menarasikan bayangan-bayangan psikologis tentang orang-orang yang selalu “menggunakan kekerasan ketika menghancurkan kubah-kubah kuburan suci”, “memecah-belah umat Islam dengan doktrin-doktrin anti-syirik dan anti-*bid'ah*”, “bermuka dua di hadapan pemerintah (atau bahkan ‘antek-antek rezim status quo’), “mata-mata Yahudi-Amerika”, dan daftar ini akan menjadi sangat panjang jika ingin disebutkan satu per satu.

Dalam *discourse* pergerakan Islam, stereotip atau *prejudice* tentang *salafî* terangkum dalam satu kalimat terkenal, “*Murji'ah ma'al bukkâm, khawârij ma'ad du'ât, râfidhah ma'al jamâ'ât, qadariyyah ma'al kuffâr*” (‘Murji'ah jika bersama pemerintah, khawârij jika bersama para dai, râfidhah jika bersama kelompok-kelompok Islam, qadariyyah jika bersama orang-orang kafir’). Ungkapan ini kurang lebih maknanya, ‘(*Salafî*) lembek bersama pemerintah, keras bersama para dai, menolak bersama kelompok-kelompok Islam, diam bersama orang-orang kafir’.<sup>58</sup> Yang jelas, ketakutan-ketakutan ini bagi lawan-lawan *salafî* adalah *power resources*, yang akan digunakan sebagai *discourse* untuk menyingkirkan *discourse salafî* dari ranah Islam atau umat Islam *mainstream*.

Dalam hubungan antara *salafî* dan lawan-lawannya—sebagaimana dalam relasi antara Sherpa-*sahibs*, ia juga beroperasi sebagai suatu mekanisme Foucauldian/Saidian dalam bentuknya yang sempurna: ia mensubjektifikasi orang-orang *salafî*, (juga) dalam dua lapisan, dalam hal menkonstruksikan identitas (subordinat) mereka; dan dalam hal menyebabkan mereka untuk terpinggirkan—kalau tidak menyerah?—dengan apapun *discourse* tentang Islam yang dipilih lawan-lawan *salafî* untuk dipraktekkan. Dalam konteks masalah penamaan *wabhâbî*, ini menciptakan untuk mereka suatu posisi yang mustahil:

<sup>58</sup> Respons *salafî* terhadap stigmatisasi ini banyak sekali, khususnya dalam tulisan bahasa Arab. Dalam bahasa Inggris, salah satunya, “An Explanation of the Saying of the Biased Partisans” (MSC050003 dalam <http://www.salafipublications.com>).

jika penamaan ini diterima (dan perlu diketahui banyak ulama *salafi* yang akhirnya menerima penamaan ini karena “nama jelek” ini dianggap tidak memberikan pengaruh negatif apapun, atau mungkin juga karena sudah menjadi hegemoni), mereka akan dianggap “mengakui” sifat “perompak”, “barbar” dan “pemecah-belah” yang dilekatkan kepada mereka—dan itu adalah normal; jika penamaan ini ditolak, mereka tetap saja akan dicap sebagai *wahhâbî* bagaimanapun.

Dalam hubungannya dengan masalah purifikasi dan pendidikan, ia juga menciptakan suatu posisi yang mustahil lainnya: jika mereka mengaktifkannya (ide-ide tentang purifikasi dan pendidikan *à la salafi* dalam interaksi dengan masyarakat), mereka akan dinilai tidak peduli dengan nasib umat Islam yang sedang tertindas (karena sibuk dengan masalah “menjelaskan kesalahan” umat Islam); jika mereka tidak mengaktifkannya atau bahkan memendamnya, mereka akan dianggap tidak memiliki konsep untuk kebangkitan Islam atau solusi atas permasalahan umat (dalam penarasian kelompok *harakah*, “*Salafi* itu kerjanya hanya duduk di atas kursi sambil mengatakan ‘*qâla haddatsanâ fulân*’ [istilah dalam ilmu hadits, salah satu disiplin ilmu Islam kebanggaan *salafi* yang banyak para ulama *salafi* mendedikasikan hidupnya untuk mengkajinya],”; atau, “*Salafi* tidak mengerti masalah-masalah *wâqi*’ (kontemporer), mereka hanya tahu seputar selangkangan wanita [karena *salafi* mempelajari tentang hukum-hukum *fiqh* haid/menstruasi pada wanita]”).

Contoh kasus untuk isu ini adalah masalah sikap *salafi* terhadap terorisme. Ketika *salafi* mengemukakan kritikan-kritikan pedas terhadap aksi, pemikiran terorisme dan bahkan tokoh-tokoh intelektualnya—yang ini semua dianggap oleh *salafi* sebagai bentuk modern pemikiran khawârij yang muncul pada masa ‘Alî bin Abî Thâlib, lawan-lawan *salafi* akan melihat ini melalui kacamata orientalis: *salafi* akan dianggap sebagai antek-antek pemerintah, atau mata-mata Amerika-Zionis. Abdul Qodir Abu Fa’izah, salah seorang ustadz *salafi* di Makassar, dalam bukunya *Beda Salafi denga Hizbi: Memang Beda, Kenapa Sama?* (2008) ketika mengisahkan realita perwujudan ungkapan yang terkenal di kalangan aktivis pergerakan Islam yang ditujukan kepada *salafi* (yang mirip dengan manifesto George Bush dalam “*War Against Terrorism*”-nya), “Jika kalian tidak bersama

kami (pergerakan Islam), maka kalian bersama mereka [non-muslim Barat]” dalam pengalaman pribadinya berikut ini,

“Ketika kami menyampaikan khutbah Jumat di sebuah masjid membahas hukum teroris[me] menurut Islam, maka pekan berikutnya seorang da’i berkhotbah di masjid yang sama membantah isi khutbah kami secara zalim dan menuduh kami sebagai antek-antek Amerika dan penguasa [pemerintah Indonesia]. Demi Allah, ini adalah kedustaan yang nyata dan buruk sangka kepada seorang muslim. Mereka ingin agar kita menyertainya dalam kebatilan sehingga siapa saja yang tidak mendukung teroris, dianggap sebagai pihak *kuffar* [non-muslim Barat] dan antek-anteknya.” (hlm. 157n228).

Akan tetapi bagaimanapun nyatanya orientalisme itu, ia hanyalah *part of the story*. Ada “kehidupan” di belakang setiap *discourse* yang paling mendominasi sekalipun, dan karena itu ada cara-cara untuk menata-ulang dunia di balik dan di sisi yang lain dari *frame* diskursif orang-orang *salafi* dan orang-orang pergerakan Islam (seperti dalam kasus Ortner, orang-orang Sherpa dan orang-orang *sahibs*). Di sinilah penjelasan tentang *meaning* dan *agency* menjadi penting.

Fenomena orientalisme lawan-lawan *salafi* terhadap *salafi* di atas sebenarnya bisa dipahami dalam kaitannya dengan isu tentang resistensi. Reaksi atau respons *salafi* dalam menyikapi orientalisme tadi tidaklah diam atau kebingungan, tetapi adalah sebagaimana yang terjadi dalam banyak kebudayaan lainnya: resistensi.

Terhadap masalah *wahhâbi* misalnya, dalam Bab II telah saya singgung bagaimana *counter* terhadap *discourse wahhâbi* justru dilakukan oleh seorang dari Barat—muslim *salafi*—seperti Haneef James Oliver melalui *The Wahhabi Myth* (2002). Ini bukan untuk mengatakan bahwa tidak ada orang (ulama) Arab-*salafi* yang merespons serangan masif ini—bahkan yang seperti itu lebih banyak dari ulama yang “menerima” tadi. Argumentasi saya adalah bahwa jika Oliver mau, dia bisa saja ‘hanya’ menerjemahkan buku-buku bantahan *salafi* tentang mitos penamaan *wahhâbi*—yang sangat banyak itu—dari bahasa Arab ke bahasa Inggris, karena selain itu lebih mudah, juga relatif “lebih aman”. Dalam pengertian bahwa meskipun fokus tulisan Oliver lebih sebagai kritik terhadap media, namun dalam proses mengkritik itu, dia juga banyak menyerang tokoh-tokoh penting dalam konstelasi pergerakan Islam modern seperti Hasan Al-Bannâ, Sayyid Quthb, Abul A’lâ Al-Maududî, Usamah bin Laden, Aiman Azh-

Zhawâhirî, suatu pekerjaan yang jelas tidak begitu dihargai oleh pengikut-pengikut atau simpatisan tokoh-tokoh populer ini yang tinggal di banyak tempat—termasuk di Barat. Oleh karena menurut pengalaman, mereka tidak akan segan meneror atau “menyelesaikan” masalah secara fisik, seperti yang banyak dialami oleh *salafi* yang membela kawan *salafi*-nya, atau dalam analogi yang umum, orang Barat yang menyerang Islam atau simbol-simbol Islam. Akan tetapi ini tidak dilakukan oleh Oliver. Ini seolah-olah menunjukkan bahwa ia sadar ini bukan sekedar masalah memberikan bantahan, tetapi, lebih dari itu, bagaimana mengkonstitusikan bantahan ini sebagai cara untuk men(re)definisikan *salafi*.

Pada titik ini, lagi-lagi metode interpretatif Geertz menunjukkan relevansinya. Salah satu pelajaran yang ia sumbangkan kepada antropologi dan penelitian kebudayaan secara umum adalah bahwa *makna* selalu berlapis-lapis (*webs of meaning*), selalu mendalam (*thick*), selalu implisit (*illuminating*), dan karenanya seorang peneliti harus tanggap terhadap makna-makna kebudayaan yang paling abstrak sekalipun. Jadi secara interpretatif, resistensi *salafi* dalam bentuk *membantah* ini juga harus dipahami dengan cara itu, tidak sekedar penjelasan materialistis-strukturalis yang simplistis: membantah karena dibantah, karena ditekan, karena tersubordinasi...

Dalam doktrin *salafi*, melakukan bantahan (baca: kritikan)<sup>59</sup> orang yang dianggap menyimpang, atau dalam konteks yang lebih halus, menasihati orang yang dinilai telah jatuh dalam kesalahan termasuk perintah agama yang paling tinggi. Manakala dilakukan oleh orang yang mampu (berilmu terhadap perkara yang diingkari dan telah mengamalkannya) dan benar metode-metodenya, dia termasuk amalan dalam agama yang paling mulia. Oleh karena itu dia dimasukkan ke dalam penggolongan yang luas: dakwah, *amar ma'rûf nahyi munkar*, dan bahkan juga bagian dari purifikasi.

<sup>59</sup> Dalam bahasa Arab adalah *ar-radd*, jamaknya *ar-rudûd*; atau *an-naqd*; *al-jarb*. Ini semua mewakili makna yang berdekatan: bantahan, kritik, celaan. Pemahaman terhadap penggunaan bahasa ini diperlukan, untuk mengetahui misalnya, begitu banyaknya kosa kata ini dijadikan sebagai judul dalam literatur-literatur klasik maupun modern *salafi*. Ini sekali lagi menunjukkan bahwa ia—apakah dalam bentuk teks sejarah atau teks kebudayaan yang terjadi saat ini lewat interaksi, oleh *salafi* dimaksudkan sebagai *discourse*. Dan *discourse* di sini bukan hanya dalam fungsi dan pengertian membentuk, tetapi juga *discourse* untuk mempertahankan (*to sustain*) identitas.

Berikut beberapa contoh teks penarasian yang sering diperlakukan *salafi* sebagai *discourse* yang menjustifikasi perintah agama untuk membantah setiap penyimpangan yang telah terlanjur tersebar, siapapun yang membuat penyimpangan itu, muslim atau non-muslim—bahkan *salafi* sekalipun:

- Fudhail bin ‘Iyyâdh, “Aku telah menjumpai sebaik-baik manusia; mereka semuanya adalah *ahlus sunnah*. Mereka melarang dari ahli *bid‘ah*.”
- Sufyân Ats-Tsaurî, “Al-Hasan bin Shâlih pernah disebutkan di sisi Sufyân, maka dia berkata, “Itu adalah laki-laki yang memandang [bolehnya] memerangi umat Muhammad (yaitu dia Khawârij, -pent.)”
- Al-Firyâbî, “Dahulu Sufyân (Ats-Tsaurî) melarang aku duduk bersama fulan, yakni seorang dari kalangan ahli *bid‘ah*.”
- Abû Zur‘ah Ar-Râzî, “Waspadalah engkau terhadap kitab-kitab [Al-Hârits Al-Muhâsibî] ini. Oleh karena ini adalah kitab-kitab *bid‘ah* dan kesesatan. Berpeganglah engkau dengan *atsâr*, karena engkau akan mendapatkan sesuatu di dalamnya yang akan mencukupimu dari kitab-kitab ini.” Ada yang mengatakan, ‘Dalam kitab-kitab ini terdapat pelajaran.’ Dia menjawab, “Barang siapa yang tidak mendapatkan pelajaran dalam *kitâbullâh*, dia tidak akan mendapat pelajaran dari kitab-kitab ini. Alangkah cepatnya manusia menuju *bid‘ah*.”
- Yahyâ bin ‘Ubaid, “Seorang mu‘tazilah pernah menemuiku. Lalu aku berdiri dan diapun berdiri. Maka aku katakan, ‘Entah engkau yang pergi, atau aku yang pergi, karena jika aku berjalan dengan seorang Nasrani, itu lebih aku cintai dibandingkan berjalan bersamamu.”

Teks-teks tersebut menjelaskan makna resistensi yang penulis singgung di atas, tetapi sebenarnya ada teks-teks lain yang mengekspos makna yang mendasari “*real resistance*” tersebut seperti berikut ini,

- Al-Baghâwî, “Para sahabat [nabi], *tâbi‘în* dan orang-orang yang sesudahnya telah sepakat untuk membenci ahli *bid‘ah* dan menghina mereka.”
- Sufyân bin ‘Uyainah, “Ada tiga orang yang tidak ada *ghibah* (berbicara tentang keburukannya) pada mereka—di antaranya, orang fasik yang menampakkan kefasikannya dan ahli *bid‘ah* yang menampakkan ke-*bid‘ah*-annya.”
- Abû ‘Alî Ad-Daqqâq, “Orang yang terdiam dari kebenaran adalah setan bisu; orang yang berbicara dengan kebatilan adalah setan yang berbicara.”
- Ahmad bin Hanbal ketika ditanya, “Seorang yang melakukan puasa, shalat dan *i’tikaf*. Apakah itu lebih engkau cintai, atukah dia membicarakan (membantah) ahli-ahli *bid‘ah*?”, menjawab, “Jika dia puasa, shalat sunnah, dan *i’tikaf*, itu hanya untuk dirinya. Jika membicarakan (membantah) ahli *bid‘ah*, maka (manfaat) hal itu bagi muslim lainnya. Ini lebih utama.”
- Ahmad bin Hanbal, Muhammad bin Bundar Al-Jurjânî berkata kepada Ahmad, “Sungguh amat berat aku mengatakan ‘si Fulan lemah, si Fulan pendusta.’ Ahmad berkata, “Jika engkau diam dan akupun diam, maka siapakah yang akan memberitahukan kepada seseorang yang belum tahu bahwa ini yang benar dan ini yang salah.”
- Waki’ bin Al-Jarrâh, ‘Abû Shâlih Al-Farrâ mengatakan, “Saya menceritakan kepada Yûsuf bin Asbagh tentang Waki’ sesuatu dari perkara fitnah (perkara yang sensitif).” Waki’ menjawab, “Itu menyerupai ustadznya—yakni Al-Hasan bin Shâlih [tokoh *ahlus sunnah* yang kemudian dinilai menyimpang, -pen.]” “Tidakkah kamu takut kalau ini akan dianggap *ghibah*?” Waki’ menjawab, “Kenapa wahai dungu? Saya lebih baik kepada mereka daripada bapak-bapak

mereka dan ibu-ibu mereka. Saya melarang mereka untuk beramal dari apa yang mereka buat-buat (*bid'ah*), sehingga nanti mereka akan mendapatkan dosa dari orang-orang yang mengikutinya.”

Walaupun sebenarnya akan lebih representatif untuk mengutip teks-teks klasik ini dari penulisnya langsung (kitab-kitab klasik berbahasa Arab), penulis sengaja mengutipnya dari buku *Beda Salafi dengan Hizbi* karya Abdul Qodir Abu Fa'izah yang telah lewat penyebutannya untuk menekankan bahwa teks-teks ini bukan sekadar *flashback* sejarah atau kutipan-penukilan nostalgia zaman dahulu, namun ia memiliki fungsi yang khusus dalam penarasian *salafi*, yaitu sebagai *discourse* yang selalu dinarasikan, diulang-ulang dalam kebanyakan—kalau bisa malah setiap—kesempatan untuk melapisi terus-menerus pembentukan identitas *salafi* itu sendiri—dalam konteks ini yaitu sikap khas *salafi* terhadap apa yang mereka sebut *bid'ah* dan pembuatnya. Jadi bukan hanya dia narasi repetitif sebagai perwujudan resistensi, namun ia—bersama dengan narasi-narasi lainnya yang telah maupun akan datang penyebutannya dalam tulisan ini—dijadikan sebagai *discourse* yang membentuk identitas dan ia terus menerus diulang-ulang oleh *salafi* dalam seluruh interaksinya, baik dengan sesama *salafi* sendiri, dan dengan masyarakat luas dalam buku-buku, diskusi dalam forum-forum di internet, pengajian, atau interaksi sehari-hari. Buku Abdul Qodir Abu Fa'izah ini sendiri sebenarnya adalah “interaksi” dalam bentuk dialog yang dilakukan oleh *salafi* (dalam hal ini yaitu *salafi* kota Makassar, melalui aktornya—Abdul Qadir) dengan lawan-lawannya dan masyarakat umum karena buku ini dimaksudkan sebagaimana disebutkan oleh penulisnya sendiri dalam *cover* buku, “Bantahan terhadap Buku *Beda Salaf dengan Salafi*, karya Mut'ab bin Suryan Al-Ashimi.”

Jadi singkatnya, bentuk-bentuk resistensi yang dianggap terwujud ketika *salafi* melakukan bantahan atau kritikan terhadap apa yang mereka anggap kesesatan, *bid'ah*, atau pelakunya (biasanya oleh *salafi* disebut “*ahlul bid'ah, mubtadi, ahlul ahwâ', hizbi*”) mungkin tidak sepenuhnya keliru. Akan tetapi, dengan mempertimbangkan cara-cara interpretatif dalam melihat makna, resistensi itu sendiri akan selalu dinegosiasikan menurut konteks dan kebutuhannya. Dalam konteks ini, bantahan *salafi* kepada lawan-lawannya itu sebenarnya bukan hanya masalah resistensi, karena di tempat di mana *salafi*

mayoritas sekalipun (seperti di Saudi Arabia misalnya) dan tidak mengalami subordinasi—paling tidak secara politik, bantahan itu tetap ada, bahkan kadang lebih banyak dari tempat di mana *salafi* menjadi minoritas (seperti Indonesia). Akan tetapi tradisi kritik-bantahan ini, yang tentu saja bersumber dari manifesto *purifikasi* dan *pendidikan*, lebih baik untuk dipahami sebagai—dengan mengutip Ortner, *‘the cultural authenticity’* dari *salafi* itu sendiri. Dalam hubungannya dengan fokus penelitian ini, tradisi kritikan-bantahan *salafi* itu harus dipahami sebagai pengonstruksi dan pemberi makna untuk identitas, yaitu dalam hal bagaimana kritik-bantahan ini menjadi cara bagi *salafi* bukan hanya dalam menghadapi relasi-relasi kekuasaan yang tercipta dalam pertentangan dengan “identitas-identitas Islam” lain, namun juga ia sebagai cara bagaimana *salafi* melihat eksistensinya. Dengan kata lain, ada atau tidak ada orientalisme atau subordinasi, membantah penyimpangan agama (yang tersebar di masyarakat) akan tetap dilakukan oleh *salafi*, karena—menurut mereka—hanya dengan demikianlah *discourse* tentang apa yang dianggap (oleh *salafi*) sebagai kebenaran bisa sampai ke kalangan yang lebih luas.

Untuk memahami masalah ini dengan tepat, lagi-lagi penulis akan kembali melihat pada Geertz, yaitu bagaimana muatan *meaning* Geertz dibangun dalam domain agama—yaitu identitas agama atau identitas kelompok agama.

Agama adalah esensi dari domain pendekatan Geertzian terhadap kebudayaan dan makna. Meskipun Geertz menggunakan muatan *meaning* dalam cara yang berbeda-beda, dapat diargumentasikan bahwa penggunaannya dalam konteks agama memberikan warna terhadap pengertian keseluruhan yang dia inginkan mengenai apa makna *meaning* sebenarnya: ia adalah sebuah rangkaian konsepsi-konsepsi yang luas—tentang makna dunia bagi manusia, bagaimana dunia itu dimaknai, bagaimana makhluk hidup sosial harus berperilaku di dalamnya—dan juga sebuah susunan praktek-praktek (ritual) yang efeknya adalah untuk mengisi konsepsi-konsepsi tersebut dengan kewenangan (*authority*) dan kebenaran (*truth*). Makna-makna agama adalah representasi-representasi mengenai gambaran besar kehidupan pada waktu dan ruang yang *given* dan seperangkat praktek-praktek yang melaluinyalah orang-orang dapat mempercayai dengan mendalam pada representasi tadi (Ortner, 1999: 146).

*Meaning* yang disikapi dengan cara seperti ini nampaknya akan menjauhkan kita dari pandangan Said atau Foucault. Yang jelas, sebagaimana diskusi yang telah lalu, Geertz merancang sebuah oposisi antara pendekatan yang mengarah kepada *meaning* dan pendekatan yang mengarah kepada *power*; yang dalam maksud dan tujuan apapun yang ia kemukakan, pendekatan yang kedua tetap ia nilai sebagai “tidak mendalam” (*shallow*) dan “tidak meng-iluminasi” (*unilluminating*). Pada saat yang bersamaan, dapat dikatakan bahwa perhatian para ahli teori *power* pada efek-efek kebudayaan/diskursif/ideologis dan sebaliknya, kurangnya perhatian mereka terhadap makna-makna dan maksud-maksud dalam pengertian Geertz, juga mengonstruksikan pemisahan dari sisi yang lain (sebagaimana yang dilakukan Geertz). Argumen ini juga bisa dibuat pada wajah yang lain dari (masalah) *power*: resistensi. Jika pertanyaan-pertanyaan tentang *power* cenderung memisahkan diri dari pertanyaan-pertanyaan tentang makna, demikian halnya dengan diskusi-diskusi tentang resistensi yang bermunculan dalam banyak studi cenderung menjadi tipis secara budaya (*cultural thinning*), karena tidak cukup mendasar dalam (memperhatikan) pandangan-pandangan lokal tentang makna keadilan moral, subjektifikasi dan *agency*<sup>60</sup> [lihat: Ortner, 2006: 42-62].

Menurut Ortner, *agency* adalah sebuah bagian dari problema *power* dan problema *meaning* secara sekaligus. Dalam konteks pertanyaan-pertanyaan tentang *power*, *agency* adalah sesuatu yang dibuat atau ditolak, diperluas atau diikat, dalam mempraktekkan *power*. Ia adalah semacam kewenangan untuk bertindak, atau bagian dari keterbatasan *authority* dan *empowerment*. Ia adalah dimensi *power* yang berlokasi di dalam kesadaran subjektif aktor tentang otorisasi, kontrol, keefektifan di dalam dunia. Di sisi yang lain, dalam konteks pertanyaan-pertanyaan tentang *meaning*, *agency* merepresentasikan tekanan keinginan, pemahaman dan maksud terhadap konstruksi sosial. Kebanyakan *meaning* yang tersingkap dalam interpretasi kebudayaan mengasumsikan, baik secara eksplisit maupun implisit, seorang aktor yang terlibat di dalam sebuah proyek, permainan,

---

<sup>60</sup> Istilah ini sengaja tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia selain karena sulit mencari padanannya secara linguistik, mempertahankannya dalam bahasa Inggris juga akan lebih mempersempit makna yang diinginkan, khususnya secara antropologis.

drama, adalah aktor yang tidak hanya memiliki sebuah sudut pandang, tetapi juga suatu proyeksi yang lebih aktif tentang kedirian (*the self*) menuju akhir (atau klimaks) yang diinginkan (lihat: Ortner, 1996: 1-20; dan juga 2006: 129-153).

Dalam konteks yang pertama, *agency* (yang dalam pengertian ini bisa diistilahkan dengan “*empowerment*”) adalah sekaligus *sumber* dan *efek* dari *power*. Sedangkan dalam konteks yang kedua (yang terwakili dalam istilah “*sudut pandang aktor*”), ia adalah sekaligus *sumber* dan *efek* dari “kebudayaan.” Posisi sentral (*pivotal*) dari *agency* yang melintasi dua arena teoretis yang berbeda akan membuka sejumlah kemungkinan-kemungkinan ketika diskusi ini dilanjutkan (Ortner, 1999: 147). “Kemungkinan-kemungkinan” ini akan coba penulis eksplorasi lebih lanjut.

Kembali ke *salafi*, saya ingin mencoba untuk menganalisis, melalui tarik-ulur antara Geertz dan Foucault/Said, bagaimana konstruksi kebudayaan tentang kekuasaan selalu, secara berkelanjutan, merupakan konstruksi kebudayaan tentang bentuk-bentuk *agency* dan ke-efektif-an dalam berurusan dengan *other* yang lebih kuat (atau lebih memiliki akses kepada *power*).<sup>61</sup> Analisis ini akan coba dilakukan melalui bagaimana metode-metode dalam hal kekuasaan dan pengertian untuk berurusan dengannya dikonstruksikan dalam nilai-nilai identitas *salafi*, dan hubungan-hubungan sosial yang tercipta dalam lingkungan Tanah Baru tersebut. Dalam hubungannya dengan masalah *meaning* dan *power* dalam *agency* ini, salah satu ritual penting Islam, Shalat Jumat akan penulis angkat untuk menjelaskannya.

Hari dilaksanakannya Shalat Jumat, hari Jumat itu sendiri, merepresentasikan suatu simbol makna yang sangat mendalam (*illuminating*), yang sepertinya tidak terlalu disadari (atau memang tidak diketahui) kecuali oleh jumlah yang sedikit saja. Di antara jumlah yang sedikit saja itu adalah *salafi*. Tidak banyak yang menyadari—atau menyadari tetapi tidak menganggapnya signifikan—bahwa teks-teks religius Islam (dalam konteks ini yaitu hadits-hadits nabi) menempatkan hari Jumat sebagai *hari raya ketiga* di dalam Islam setelah Hari Raya Idul Fitri (setelah bulan Ramadhan) dan Idul Adha (pada musim haji

<sup>61</sup> Menurut Ortner, Foucault juga telah menyatakan hal ini, hanya saja dia tidak pernah sempat mengembangkannya (Ortner, 1999: 161n48).

atau penyembelihan hewan kurban). Bedanya jika dua yang disebut terakhir berputar dalam siklus tahunan, “Hari Raya Jumat” berputar ratusan kali lebih cepat—yaitu dalam siklus pekanan. Mungkin juga kebanyakan muslim—dan sepertinya, dalam batas-batas tertentu termasuk juga *salafi*—tidak bisa “menyadarinya” disebabkan karena perputarannya yang cepat ini, dan karenanya menjadi terlalu “melelahkan” untuk merayakan dan memaknainya sebagaimana Idul Fitri dan Idul Adha.

Analisis budaya yang penulis inginkan akan terlihat jika ritual Shalat Jumat yang dianggap penting—bukan hanya bagi *salafi*, tapi juga bagi banyak pihak lain—ini dihubungkan dengan interaksi komunitas *salafi* Masjid Fatahillah dengan masyarakat lokal dalam konteks pengonstruksian identitas di lingkungan tersebut. Ritual Shalat Jumat di Masjid Fatahillah adalah satu dari beberapa kesempatan paling penting bagi komunitas *salafi* untuk menyampaikan, mensosialisasikan, mengkomunikasikan, menginternalisasikan *discourse-discourse salafi* kepada masyarakat lokal; dan di sisi yang lain, ritual ini juga salah satu kesempatan paling penting bagi masyarakat lokal yang ingin mencari *meaning* (memaknai) tentang orang-orang Masjid Fatahillah (baca: *salafi*) ini, ajarannya, men-*feedback* atau bahkan meng-*counter discourse salafi*. Jadi akan ada banyak kepentingan, maksud, tujuan, bahkan cita-cita, harapan-ketakutan yang bermain dalam “arena Shalat Jumat ini”.

Oleh karena itu analisis budaya harus memosisikan Shalat Jumat di sini sebagai “arena” di mana makna-makna simbolis itu bertebaran, menyebar-mendalam, diterima dan ditolak, dirangkul dan dipertentangkan, dan—mengutip Geertz—lebih implisit daripada eksplisit keberadaannya. Dalam arena ini, aktor-aktor sosial yang bermain memainkan perannya masing-masing, bukan dalam pengertian fungsionalis-strukturalis, dan bukan juga mekanistik, tetapi dalam pengertian bagaimana makna-makna dan simbol-simbol itu dinegosiasikan menurut relasi-relasi kekuasaan—yakni dalam hal bagaimana ia diproduksi-memproduksi, dan bagaimana hubungan itu mendatangkan manfaat bagi saya (*the self*) dan menolak resiko dari saya.

Menurut penulis, ada dua bagian penting dalam ritual Shalat Jumat ini yang menjadi inti dari pemahaman Shalat Jumat sebagai arena budaya-sosial:

ketika khatib berceramah (yang disebut khutbah Jumat); dan ketika selesai Shalat Jumat.

Menurut salah satu hadits nabi yang sudah banyak diketahui—dan dalam konteks ini tentunya diamalkan oleh umat Islam, termasuk *salafi*, ketika khatib sedang berkhotbah pada prosesi Shalat Jumat, tepatnya dari mulai khatib mengucapkan salam pembuka di mimbar (biasanya kata-kata “*Assalâmu‘alaikum wa rahmatullâhi wa barakâtuh*”) hingga *mu‘adzdzin* mengumandangkan *iqamah* untuk shalat ditegakkan, para jama’ah shalat—siapapun dia—dilarang berbicara, atau mengucapkan-membalas salam sekalipun kepada siapapun. Ini karena orang yang berkata-kata, walaupun shalatnya tetap dianggap sah, pahala mengikuti Shalat Jumatnya ketika itu akan terhapus.

Ini kemudian menjadikan arena pertama, yaitu saat khatib berceramah yang merupakan arena yang monologis—hanya khatib yang diperbolehkan berbicara. Sekilas mungkin hal ini akan menjadikan fragmen-fragmen kejadian yang berlalu dalam prosesi ceramah tersebut menjadi hambar, atau bahkan kosong dari pembentukan *meanings*—apalagi penegosiasinya dengan *power*. Akan tetapi sebenarnya tidak. Justru “peraturan bermain” ini menjadikan arena tersebut lebih hidup, lebih penuh dengan makna, dan lebih penuh dengan proses konstruksi-negosiasi—bahkan dibandingkan dengan arena yang kedua sekalipun. Ini tentu dengan tetap menyadari bahwa tidak semua pemain di dalam arena tersebut mengetahui, memahami “peraturan bermain” ini.<sup>62</sup> Namun demikian, bukan berarti pemain yang tidak mengetahui peraturan bermain ini langsung dikeluarkan dari permainan, dalam batas-batas tertentu dia masih akan tetap memainkan perannya sesuai dengan konteks dan kebutuhan yang ia inginkan.

Di dalam sesi ceramah khutbah Jumat ini, khatib, yang merupakan ustadz-ustadz *salafi* di Masjid Fatahillah akan menyampaikan tema-tema yang berbeda-beda setiap pekannya. Kadang merupakan hal yang sifatnya *tashfiyyah* (pemurnian) seperti misalnya masalah syirik, dan *bid‘ah*—yang biasanya memang

---

<sup>62</sup> Dalam pengamatan penulis ketika beberapa kali mengikuti prosesi Shalat Jumat ini, sebagian jama’ah shalat, khususnya dari warga lokal terlihat lebih asyik mengobrol dengan teman di sampingnya ketimbang mendengarkan dengan serius ceramah khatib. Sebaliknya, hampir tidak pernah penulis melihat *salafi* yang mengikuti ritual ini mengobrol dengan teman duduknya. Dan tentunya masalah tertidur adalah permasalahan yang sama sekali berbeda.

paling sering diulang-ulang dengan contoh-narasi-gaya yang berbeda, atau yang sifatnya *tarbiyyah* (pendidikan) seperti masalah tauhid, sunnah, hukum-hukum ibadah. Kadang bisa juga masalah-masalah kekinian seperti masalah naiknya harga BBM (Bahan Bakar Minyak), dan yang semisalnya.

Dalam interaksi unik ini, pihak *salafi* (khatib) menggunakannya sebagai ruang dan waktu di mana mereka mentransmisikan nilai-nilai identitas mereka dalam narasi tentang tema-tema di atas; sedangkan warga lokal yang hadir akan merespons dengan memberi makna, mengartikulasi, menegosiasikan makna-makna dan simbol-simbol yang dikonstruksikan oleh khatib.

Dalam spektrum yang lebih kecil, jama'ah shalat dari kalangan *salafi* (selain khatib) juga turut memainkan perannya, dengan “partner bermain” jama'ah shalat dari kalangan lokal. Setiap kali jama'ah shalat *salafi* masuk ke dalam masjid, setelah selesai dengan urusan wudhu di kamar mandi—bagi yang belum berwudhu dari rumahnya atau telah batal wudhunya dalam proses itu, yang pertama kali dia lakukan ketika menginjakkan kaki di masjid biasanya adalah melakukan shalat dua rakaat yang disebut Shalat *Tahiyatul Masjid*.<sup>63</sup> Dalam prosesi shalat ini biasanya akan ada dialektika di mana *salafi* yang melakukan shalat akan berusaha menunjukkan melalui shalatnya itu bagaimana cara-cara shalat yang benar menurut *salafi* (yaitu dalam pembahasan mereka “shalat yang sesuai dengan sunnah nabi”),<sup>64</sup> dan di lain pihak, warga lokal yang ada di sekitarnya (dalam jarak pandangannya, bisa lebih dari satu orang) akan berusaha bukan hanya menangkap pesan namun juga mengartikulasikannya ke dalam makna-makna yang ia konstruksikan tentang pemandangan orang yang

<sup>63</sup> Walaupun juga diperselisihkan dalam kalangan *salafi* sendiri tentang hukumnya—apakah *sunnah* atau *wajib*, pandangan yang paling banyak diterima dalam *salafi* adalah bahwa hukumnya wajib.

<sup>64</sup> Sebagaimana ditegaskan oleh sebagian informan *salafi* yang saya tanyai, hal ini tidak dimaksudkan sebagai *riyâ'* (beramal untuk diperlihatkan kepada orang). Menurutnya, bukan saja *salafi* memahami bahwa tindakan tersebut bisa “jatuh” ke dalam *riyâ'*, bahkan tidak seperti kebanyakan orang, *salafi* mengetahui bahwa *riyâ'* adalah syirik kecil (dalam ajaran *salafi*: dosa yang tidak dapat diampuni jika pelakunya belum bertaubat sebelum meninggalnya, namun dia tetap muslim di dunia, dan di akhirat walaupun dia akan diancam dengan neraka, dia tidak kekal di dalamnya sebagaimana hal-hal ini merupakan konsekuensi syirik besar). Walaupun, ini bukan mengklaim bahwa *salafi* bisa selamat dari *riyâ'* karena menurutnya, pada dasarnya seluruh manusia tidak selamat dari dosa ini kecuali sedikit. Menurutnya, ada keadaan-keadaan tertentu di mana amalan yang diperlihatkan tidak dihitung sebagai *riyâ'*; bahkan dapat dihitung berpahala kalau ditunjukkan sebagai contoh, untuk mendidik. Dia menyitir beberapa hadits nabi yang menarasikan bahwa terkadang nabi mengajari shalat sahabatnya dengan cara “menunjukkan” seperti demikian.

shalat dengan gaya yang mungkin akan dia anggap “aneh.”<sup>65</sup> Oleh karenanya, dia akan men-*feedback* makna-makna ini ke dalam beberapa kemungkinan: sedari awalnya dia sudah tidak peduli, dan karena melihat keanehan tadi, dia akan menambah ketidakpeduliannya; dia peduli (*curious*), tetapi karena kemudian melihat sesuatu yang “tidak beres” pada shalat orang ini, ia akan memalingkan perhatiannya darinya dan mengurus urusan masing-masing; dia peduli, dan ketika melihat keanehan itu, mungkin karena keanehan itu dimaknai positif, dia akan semakin “peduli,” kemungkinan besarnya dia akan bertanya kepada *salafi* yang tadi dia perhatikan selesai Shalat Jumat, atau cara yang lebih praktis, selesai shalat dia akan berusaha bertanya dengan figur-figur *salafi* yang ia kenal, bisa jadi tetangganya atau kawan yang ia kenal, atau mungkin informan kunci penulis dalam penelitian ini, Zainal Abidin—yang memang memiliki peranan kunci dalam menjembatani antara masyarakat lokal dengan komunitas *salafi*.

Kembali ke “arena khutbah Jumat,” penegosiasian makna akan terjadi lebih masif dan dalam skala yang lebih besar dari deskripsi *deep play* tentang Shalat Tahiyatul Masjid tadi. Ini karena dalam khutbah, makna dan simbol yang di-*share* adalah nilai-nilai, pandangan-pandangan, idealisme yang—dalam kebanyakan kesempatan—saling bertabrakan dan karenanya harus dinegosiasikan menurut relasi-relasi kekuasaan yang terbentuk ketika itu.

Dalam arena pertama (pada saat khatib berceramah) misalnya, ketika khatib berceramah tentang masalah-masalah yang kontroversial dan problematis seperti misalnya masalah kesyirikan tentang Gong Bolong, *bid'ah* maulid, harusnya tetap menaati pemerintah meskipun harga BBM naik, dan tema-tema sensitif lainnya.

Arena kedua—ketika shalat telah selesai—adalah arena yang sama sekali berbeda. Ini adalah arena dialogis di mana aktor-aktor yang bermain dalam arena

---

<sup>65</sup> “Keanehan” ini biasanya dalam hal gerakan-gerakan tertentu dalam shalat yang tidak lazim menurut kebiasaan kebanyakan di masyarakat. Misalnya, “mengapa duduk *tahiyat* akhirnya seperti dalam *tahiyat awal* (cara *iftirâsy*, padahal kebiasaan masyarakat dengan cara yang disebut *tawarruk*)?”; atau “mengapa shalat harus menghadap objek yang tinggi—misalnya orang yang duduk/berdiri, tiang, dinding, dll?”; atau “mengapa ketika ada orang yang berusaha melewati antara dia dan objek/pembatas tadi dia berusaha menghalanginya dengan tangan?”; atau “mengapa ketika objeknya pindah, dia juga ikut bergerak dalam jarak yang dekat?” Masih banyak “mengapa” yang lain, tetapi hal-hal ini adalah yang paling banyak terjadi.

yang pertama akan saling menukar, mengikat makna dan simbol yang saling bertabrakan tadi ke dalam kesepahaman.

Sebagaimana yang dituturkan Zainal Abidin berikut ini,

“Warga masyarakat di sini yang ingin mengetahui lebih banyak tentang *salafi* akan datang pada Shalat Jumat. Biasanya, jika ada ketertarikan atau mereka penasaran, beberapa di antara mereka akan menanyakan beberapa hal atau *ngajak ngobrol* setelah shalat selesai, dan kami dengan senang hati melayaninya. Kami harapkan mereka datang ke tempat kami dan kami hanya menyampaikan di masjid ini bukan karena kami tidak ingin berinteraksi dengan mereka, bahkan dalam pergaulan sehari-hari kami berinteraksi seperti biasa. Akan tetapi ini karena kami tidak ingin menyampaikan pandangan-pandangan kami tentang agama, apalagi jika itu diperselisihkan seperti *syirik*, *bid'ah*, dengan mendatangi [masjid/tempat kumpul] mereka. Cara yang seperti ini hanya akan membuat mereka tersinggung dan akhirnya maksud yang ingin kami raih dengan kunjungan tersebut menjadi tidak tepat sasaran. Berbeda dengan di masjid [Fatahillah] ini, walaupun banyak warga lokal-tradisional yang datang, kami leluasa untuk membicarakan masalah apa saja.”

Kesimpulannya, arena Shalat Jumat ini merupakan saat dan tempat di mana aktor-aktor sosial memainkan perannya masing-masing sesuai dengan *agency* yang ingin dia konstruksikan dan negosiasikan.

Jika menggunakan pandangan Ortner tentang *agency* sebelumnya, *agency* dalam konteks pertanyaan-pertanyaan tentang kekuasaan (*questions of power*) pada ritual Shalat Jumat ini adalah posisi otoritatif *salafi* yang men-*share discourse-discourse*-nya dalam khutbah dan posisi *lack of authority* jama'ah shalat warga lokal dalam memaknai *discourse salafi*, keduanya membentuk kewenangan atau keterbatasan kewenangannya dalam rangka mempraktekkan kekuasaan. Dalam pengertian ini, *agency* juga adalah pemaknaan subjektif aktor *salafi* dalam memanfaatkan arena shalat dan khutbah sebagai *power resources* untuk kepentingannya—dalam hal ini yaitu dalam rangka mengonstruksikan dan mempertahankan identitas *salafi*. Jadi pemanfaatan shalat Jumat, khususnya khutbah, sebagai arena *discourse salafi* yang di-*share* adalah konstruksi sosial *salafi* terhadap bentuk *agency* dan keefektifan dalam berhadapan dengan *others* yang *powerful* (dalam kehidupan normal). Dengan memanfaatkan Masjid Fatahillah sebagai “rumah sendiri”—di mana otomatis *salafi* sebagai “tuan rumah” dan warga lokal sebagai “tamu”—dan juga “peraturan permainan” shalat itu sendiri—di mana jama'ah tidak diperbolehkan berbicara, apalagi menginterupsi penceramah, kekuasaan-kekuasaan tertentu yang dimiliki oleh warga lokal

ditekan sampai ke batas-batas tertentu, dan sebaliknya otorisasi yang dimiliki *salafi* dimaksimalkan sebesar-besarnya.<sup>66</sup> Jadi *agency* dalam konteks ini (disebut oleh Ortner “*empowerment*”), terwujud dalam bentuk sumber sekaligus efek dari kekuasaan.

Dalam *questions of meaning framework*, *agency* dalam arena Shalat Jumat ini merepresentasikan keinginan, pemahaman dan maksud *salafi* sebagai pemberi tekanan bagi mereka ketika memanfaatkan situasi yang dimainkan dalam arena ini, yaitu dalam bentuk konstruksi sosial mereka tentang kemunduran, atau kebodohan umat Islam terhadap Islam itu sendiri, padahal Islam dan umat Islam itu (dinilai) perlu dimurnikan dan dibersihkan dari syirik, *bid'ah* dan pengaruh-pengaruh Barat. Ini kemudian menjadikan aktor yang terlibat dalam permainan ini, yaitu *salafi*—dengan aktor utamanya adalah khatib/penceramah Jumat, tidak sekedar terlibat dengan membawa *point of view* dia—sebagaimana halnya aktor warga lokal yang mengikuti Shalat Jumat, tetapi juga sebuah proyeksi, keterlibatan yang lebih aktif-mendalam dari *the self* (aktor *salafi*) dengan tujuan-tujuan tertentu yang diinginkan dan disengaja.

Dalam kasus ini berarti, tujuan-tujuan tertentu yang diinginkan *salafi*—masyarakat mengetahui yang mana yang tauhid dan yang mana yang syirik

<sup>66</sup> Dalam konteks yang berbeda dia tidak bisa menjadi *agency*. Misalnya dalam pengalaman yang diceritakan oleh Abdul Qadir Abu Fa'izah sebelumnya, ketika dia khutbah di masjid umum, *discourse*-nya diserang oleh lawan-lawan *salafi* pada khutbah Jumat berikutnya. Demikian juga yang pernah penulis dengarkan dari sebuah khutbah Jumat di sebuah masjid umum di kota Amman, Yordania yang direkam dan dapat diunduh di situs-situs kajian *salafi* di internet. Dalam rekaman tersebut, si khatib—yang merupakan seorang dai *salafi* di kota tersebut—membicarakan tema tentang jihad di Aljazair pada awal tahun 90-an yang menurutnya bukan jihad *syar'i* tapi jihad *bid'i* (yang *bid'ah*), maka tidak berapa lama dia memulai khutbahnya—sekitar 10 menit, langsung saja seorang jamaah shalat bangkit berdiri dan menginterupsi khatib dengan mengatakan, “Wahai syaikh, jihad di Aljazair adalah jihad *syar'i*!” Tindakan drastis ini langsung direspons dengan teriakan caci-maki dari para jamaah shalat kepada si khatib, sebagai isyarat persetujuan terhadap orang tadi, lalu ini direspons balik dengan suara-suara memerintahkan orang-orang ini untuk diam—kemungkinan besar dari para jamaah shalat yang *salafi*. Suasana kemudian menjadi kacau, walaupun khatib sendiri sudah berusaha menenangkan jamaah. Setelah itu terjadi kejadian yang benar-benar di luar dugaan siapapun. Orang yang menginterupsi pertama tadi tiba-tiba mengumandangkan *iqâmah* untuk shalat—padahal khutbah belum lagi selesai. Lalu dia pun mendirikan Shalat Jumat ketika itu juga dengan diikuti oleh banyak orang yang menyetujuinya tadi, dan dia sebagai imam shalatnya. Demi melihat pemandangan ekstrim ini, khatib—dari awal shalat jamaah yang keluar ini hingga akhirnya—berbicara di mikrofon dengan kalimat-kalimat seperti, “Bertakwalah kepada Allah!”, “Jangan kalian menjadi antek-antek khawârij!”—yang kalimat-kalimat ini diulang berkali-kali, sambil mengingatkan jamaah shalat Jumat yang masih mendengarkan khutbah untuk merekam baik-baik kejadian ini sebagai bukti “sesatnya” orang-orang khawârij-Jihâdî. Di akhir rekaman (dalam kesempatan yang lain), khatib menjelaskan bahwa orang yang menginterupsinya pertama itu adalah orang yang dikenalnya dalam lingkungan tersebut sebagai dai aktivis pergerakan Islam (*harakah Islâmiyyah*).

sehingga bisa mengenal keutamaan tauhid yang dinilai sebagai inti dari menjadi seorang muslim dan menjauhi buruk dan berbahayanya syirik yang dinilai dapat mengeluarkan seseorang dari Islam; masyarakat bisa mengetahui *sunnah* dan *bid'ah*, sehingga dia mengetahui bahwa hanya melalui sunnah ibadah itu diterima di sisi Allah, dan *bid'ah* akan membawa kepada penyimpangan dan kesesatan; dan jika memungkinkan: (agar) masyarakat bisa menyadari bahwa Islam yang benar hanyalah yang dipraktikkan oleh generasi pertama Islam. Jadi *agency* dalam konteks ini (diistilahkan Ortner “*the actor’s point of view*”) terwujud dalam bentuk sumber sekaligus efek dari kebudayaan itu sendiri.

Sungguhpun demikian, sebenarnya *agency* hampir selalu didistribusikan secara tidak setara—beberapa orang/pihak mendapatkannya, sebagian lagi tidak; beberapa orang tertentu memilikinya lebih banyak dan sebagian lagi lebih sedikit. Seolah-olah dia seperti sebuah kualitas yang ditanamkan kepada individual (atau grup). Pada saat yang bersamaan, individual, manusia, subjek atau kolektivanya juga adalah selalu dimasukkan (*embedded*) ke dalam jaringan-jaringan hubungan (*webs of relations*), apakah itu tentang kecintaan dan solidaritas, atau tentang kekuasaan dan rivalitas (“kesadaran hubungan” ini sangat beresonansi dengan konsep *al-walâ’* dan *al-barâ’* dalam komunitas *salafi*), atau terkadang tentang percampuran dari keduanya.

Apapun “*agency*” yang sepertinya mereka miliki sebagai individual atau grup, dalam realitasnya merupakan sesuatu yang sebenarnya selalu secara interaktif dinegosiasikan. Dalam makna ini, mereka tidak pernah menjadi *free agents*, bukan hanya dalam pengertian bahwa mereka tidak memiliki kebebasan untuk memformulasikan dan merealisasikan tujuan-tujuan mereka sendiri dalam sebuah ruang sosial, tetapi juga dalam pengertian bahwa mereka tidak memiliki kemampuan untuk sepenuhnya mengontrol hubungan-hubungan tersebut menuju kepentingan mereka sendiri. Sebagai sepenuhnya—dan tidak dapat berpaling darinya—makhluk sosial, mereka hanya dapat bekerja melalui banyak jaringan-jaringan hubungan yang mengkonstitusikan dunia sosial mereka itu (Ortner, 2006: 151-152).

Pandangan bahwa aktor (atau agen) sosial tidak pernah “*free*”, bebas dari struktur *on-the-ground*, akan lebih mudah dipahami melalui perspektif

‘permainan serius’ (*serious games*). Gagasan tentang *serious games*, dikembangkan terutama oleh Ortner (1996, 1999), merepresentasikan upaya untuk membangun semacam kerangka teoretis di atas pandangan-pandangan penting dalam *practice theory*, tetapi pada saat yang bersamaan juga bergerak lebih ke depan (*move beyond*). Asumsi fundamental dalam teori praktek adalah bahwa kebudayaan (dalam maknanya yang luas) mengonstruksikan manusia sebagai semacam ‘aktor-aktor sosial’, tetapi aktor-aktor sosial juga, melalui kehidupan mereka (*on-the-ground*, praktek-praktek variabel) selalu mereproduksi atau mentransformasi kebudayaan yang dibuatnya.

Dalam merespons ini, gagasan tentang *serious games* sebenarnya dimaksudkan untuk memindahkan pertanyaan-pertanyaan dari *practice theory* ke dalam beberapa arah yang baru. Sebagaimana dalam *practice theory*, kehidupan sosial dalam perspektif *serious games* selalu dilihat sebagai sesuatu yang secara aktif dimainkan, diorientasikan menuju tujuan dan proyeksi yang dikonstitusikan secara budaya, dan melibatkan sekaligus praktek-praktek rutin dan tindakan-tindakan yang disengaja. Akan tetapi perspektif *serious games* juga akan mengizinkan kita untuk fokus pada bentuk-bentuk yang lebih kompleks dari *relasi-relasi sosial*—khususnya relasi kekuasaan—dan dimensi-dimensi yang lebih kompleks tentang *subjektivitas dari aktor-aktor sosial*—khususnya untuk tujuan-tujuan di masa ini (*present*), yang melibatkan “*agency*” (Ortner, 2006: 129).

Menurut penulis, contoh ritual Shalat Jumat tadi, meskipun bermanfaat untuk melihat signifikansi *agency*, ia tidak cukup membantu untuk menjelaskan bagaimana operasionalisasi *agency* dalam mikro-relasi di dalam situasi sosial antara komunitas *salafi* dengan masyarakat lokal dan hubungan-hubungan kekuasaan yang ternegosiasikan di antara keduanya. Oleh karena itu penulis pandang sangat perlu untuk mengangkat peristiwa lain yang lebih dalam dan kaya, untuk melihat aspek kompleksitas (dan terkadang juga ambivalensi-kontradiksi) dalam dinamika hubungan-hubungan sosial antara aktor-aktor sosial di lingkungan Tanah Baru ini. Inilah yang menjadi argumen inti dalam analisis penulis, yaitu dalam rangka menunjukkan, melalui *agency*, bagaimana konstruksi sosial identitas *salafi* itu bekerja dalam kompleksitas mikro-relasi antara aktor-aktor sosial di Tanah Baru, dan lebih penting lagi, secara makro, bagaimana ia dapat menciptakan kondisi-

kondisi yang mengarahkan formasi-formasi kebudayaan dalam masyarakat kepada transformasi sosial—atau bahkan mungkin bukan hanya kondisinya, tetapi transformasi sosial itu sendiri. Peristiwa ini akan dilihat melalui perspektif *serious games* seperti yang telah dijelaskan di atas.

Sebelum masuk ke sana, penulis pandang perlu untuk terlebih dahulu membuat deskripsi struktur hubungan-hubungan sosial dalam masyarakat Tanah Baru. Paling tidak ke dalam formasi yang sederhana seperti berikut ini,

- *salafi* (termasuk di dalamnya para ustadz, para santri dari kalangan penduduk setempat/lokal, para santri luar daerah, para *mustamî'*/nonsantri lokal, para *mustamî'*/nonsantri luar daerah, *ummahat/akhwat* [ibu-ibu/wanita]);
- + elit politik lokal (Camat Kecamatan Beji, Lurah-lurah, jajaran TNI, jajaran kepolisian, dan staf/perwakilan mereka masing-masing);
- + masyarakat lokal (warga lokal asli, warga lokal pendatang);
- + anti-*salafi* (habib-habib tarekat, kyai-kyai dan ustadz-ustadz lokal, para pengikut pengajian tokoh-tokoh ini).

Klasifikasi sederhana dalam hubungan-hubungan sosial masyarakat Tanah Baru ini juga dapat diproyeksikan ke dalam skema umum yang memberikan gambaran asumsi-asumsi kasar tentang penyebaran *power resources* dalam masyarakat seperti berikut ini,

- elit politik lokal
  - + berada pada hierarki kekuasaan tertinggi dalam masyarakat,
  - + bukan hanya memiliki “*power*” tetapi juga *resources* kepadanya;
  - + punya kepentingan untuk mengakomodasi aspirasi politik-sosial seluruh warga masyarakatnya, atau paling tidak tokoh-tokohnya.
- anti-*salafi*
  - + karena notabene “anggota-anggota”nya merupakan tokoh dalam masyarakat, memiliki akses lebih kepada kekuasaan dibanding *salafi*,
  - + memiliki keinginan (*desires, intentions, goals*) untuk bukan hanya menyingkirkan *discourse salafi*, tetapi juga secara ekstrim menyingkirkan *salafi* itu sendiri dari lingkungan masyarakat;
- masyarakat lokal

- + dengan posisi sebagai “tuan rumah”, otomatis berada satu struktur di atas *salafi*,
- + dalam batas-batas tertentu, juga memiliki akses terhadap sumber-sumber kekuasaan;
- *salafi*
  - + walaupun secara umum memiliki *rapport* yang baik dengan lingkungan lokal dan bahkan sebagian di antara mereka merupakan warga lokal/asli setempat, *salafi* tetap berada di struktur terbawah (*at the low end of every form of power in the system*).

Skema-skema klasifikasi sederhana ini penulis sisipkan sebagai semacam metode *heuristic* untuk melihat struktur relasi-relasi sosial dalam masyarakat Tanah Baru dan hubungannya dengan situasi dominasi di dalamnya.

Peristiwa lain, atau lebih tepatnya respons atas peristiwa itu, yaitu apa yang terjadi pada sekitar tahun 2004 menyusul terjadinya pemboman/peledakan di sebuah gerai makanan cepat saji asal Amerika di Mall Graha Cijantung, Jakarta Timur. Tidak jelas apakah ada korban jiwa dalam peristiwa ini tetapi cukup jelas bahwa motifnya—sebagaimana yang kemudian dikonfirmasi oleh kepolisian—adalah terorisme. Masalah ledakan/pemboman yang terjadi itu sendiri sebenarnya tidak memiliki hubungan substantial apapun dengan komunitas *salafi* Masjid Fatahillah ini (sebagaimana yang akan jelas selanjutnya), tetapi implikasi sosiopolitik peristiwa terorisme inilah yang kemudian menyeret komunitas *salafi* ke dalam pertentangan relasi-relasi sosial yang rumit dan tarik-menarik, emosional sekaligus politis antara elit lokal-warga-*salafi*-*antisalafi*.

Beberapa bulan setelah peristiwa ini terjadi, polisi berhasil menangkap pihak-pihak yang didakwa bertanggung-jawab dan kemudian menyeretnya ke pengadilan untuk menjalani proses hukum (yang kemudian memutuskan bahwa mereka terbukti bersalah). Yang menarik adalah, cerita sebenarnya dari kisah ini justru dimulai jauh sebelum penangkapan, yaitu saat-saat setelah peristiwa peledakan itu terjadi (H+1 hingga beberapa pekan kemudian).

Untuk melihat bagaimana produksi dan reproduksi makna dari peristiwa ini, penulis membiarkan informan (Zainal Abidin) menceritakan sendiri kejadian ini ke dalam subjektivitas penuturannya, bukan melalui penceritaan kembali (*re-*

*telling*) penulis melalui instrumen wawancara acak terhadap saksi-saksi kejadian (tentu saja informan salah satunya). Selain itu, dalam menyetengahkan transkrip wawancara yang panjang-lebar ini, penulis akan mengutipnya tidak secara utuh (keseluruhan) tetapi menggunakan teknik fragmentasi. Yaitu dengan mengutip pernyataan informan ke dalam fragmen-fragmen kejadian yang berbeda-beda (walaupun tetap berurutan dari awal sampai akhir). Selain agar penganalisisannya tidak tumpang-tindih, ini penting supaya kontekstualisasinya benar-benar nyata.

Dalam keterangan pembukanya informan menuturkan,

“Menyusul peristiwa [peledakan] itu, [pejabat] Dandim daerah Depok melalui wawancara [yang dilakukan] oleh wartawan dari harian *Monitor Depok* [oleh warga lokal sering disingkat menjadi ‘*Monde*’, -*pen.*] mengeluarkan *statement* [yang kontroversial]. *Statement* ini kemudian menjadi *headline Monde* satu atau dua hari setelah terjadinya peristiwa pemboman tersebut [dengan tajuk], “*Ditengarai, Ada Ajaran Serupa di Tanah Baru.*”<sup>67</sup>”

Penuturan pembuka informan ini menginformasikan setidaknya dua poin penting berikut ini,

- Pernyataan Dandim bahwa “*Ditengarai, Ada Ajaran Serupa di Tanah Baru,*” adalah bentuk eksplisit logika dominasi dari pihak yang berada dalam episentrum kekuasaan (militer tertinggi di Depok) seperti Dandim atas *salafi*.
- Pernyataan Dandim yang dikutip di surat kabar menunjukkan bahwa *salafi* relatif tidak memiliki *bargaining positions* (posisi tawar) yang memadai dalam struktur dominasi ini, mengingat pernyataan itu dimuat tanpa mempertimbangkan hak jawab *salafi* (sampai sekarang).

---

<sup>67</sup> Pernyataan pejabat Dandim ini menyulut polemik bukan hanya karena ia dimuat sebagai *headline* berita di media surat kabar lokal Depok yang populer, namun juga karena *the underlying logics* di baliknya. Penulis belum sempat menelusuri lebih lanjut alasan spesifik seperti apa yang membuat Dandim menyatakan itu. Akan tetapi, dengan menginterpretasikan pernyataan ini melalui pernyataan Camat berikutnya dan juga arah perkembangan peristiwa ini selanjutnya, sudah lebih dari cukup untuk mendekati pengertian pernyataan tersebut. Dandim ingin mengatakan dengan lugas dan tegas bahwa dikhawatirkan, komunitas yang ada di Tanah Baru itu (*salafi*) memiliki ajaran/ideologi yang sama—kalau bukan kesamaan struktural—dengan teroris yang melakukan peledakan Mall Cimanggis *karena* adanya kesamaan pada atribut/symbol dalam sebagian praktek-praktek keagamaan antara keduanya, yaitu pakaian atau cara berpakaian. Mungkin karena dugaan sementara polisi ketika itu (hanya hitungan hari setelah peristiwa tersebut), aktor peledakan mengarah kepada orang-orang yang berpakaian dengan berjubah/bergamis, atau berpakaian dengan cara mengangkatnya di atas mata kaki (untuk laki-laki). Sebagai sebuah instrumen untuk membuat dakwaan atau untuk membantu memulai penyelidikan sekalipun, logika simplistik ini bukan saja aneh tetapi juga berbahaya karena dia berpotensi mengubah substansi perkara hukum, bahkan dalam realitas sosial, dia bisa menjadi sumber gejala sosial-budaya dalam masyarakat.

Kedua poin ini secara eksplisit meng-*highlight* bagaimana kondisi termarginalisasinya *salafi* dalam logika dominasi dan ketimpangan di lingkungan Kecamatan Tanah Baru pada khususnya dan Kotamadya Depok secara umum.

Selain itu, terlihat bahwa bukan hanya posisi tawar *salafi* amat lemah secara politik dengan media (harian *Monitor Depok*), tetapi juga dengan elit politik (militer). Informan menuturkan kepada penulis bahwa Dandim ketika itu, sebagaimana halnya Monde, tidak pernah mengonfirmasikan apapun dengan pihak *salafi*, dan ini dirasa agak mengecewakan bagi *salafi* selain karena selalu ada hubungan baik dengan militer (mungkin karena di daerah Ciganjur, bersebelahan dengan Tanah Baru, ada konsentrasi barak-barak militer yang besar karena disitulah terdapat salah satu markas besar TNI-AD), juga karena kekuatan intelejen TNI harusnya lebih kredibel ketimbang “intelejen media”. Oleh karena itulah komunitas sempat ingin men-somasi Dandim (bukan Monde), yang akhirnya juga dibatalkan karena sebab yang akan diketahui selanjutnya.

Argumen penulis tentu saja bukan untuk membenarkan atau menyalahkan Dandim, tetapi untuk melihat bagaimana struktur dominasi itu bekerja dalam skala makropolitik melalui ketimpangan dalam skala mikrorelasi yang kompleks. Ini berguna untuk menjelaskan bukan hanya ketimpangan hubungan-hubungan sosial di antara dominan dan terdominasi, tetapi juga bagaimana masing-masing aktor-aktor sosial menyikapi itu melalui pemanfaatan *agency* di dalam *serious games* yang mungkin tercipta dalam kondisi-kondisi demikian. Ini, menurut penulis, akan terlihat dengan jelas dalam artikulasi pernyataan Dandim, atau logika-pemahaman yang mendasari pernyataan itu (lihat *footnote* 68). Ia seolah-olah mensugestikan belum adanya kesepahaman antara *salafi* dengan elit politik lokal (paling tidak sampai sebelum peristiwa ini terjadi) dalam hal konstruksi sosial tentang *salafi* dan *cultural formations* yang ia konstitusikan dalam dan melalui hubungan-hubungan di dalam masyarakat.

Dalam konteks memahami *agency*, tindakan Dandim ini mengkonstitusikan *subjectivity* Dandim sebagai aktor sosial yang sedang bermain dalam *serious games* di mana aktor-aktor sosial yang bermain, menjalani permainan dengan tujuan yang disengaja (*intentionality*), bahkan cara-cara untuk mencapai tujuan itu (*toward goals*), bukan sekadar mengikuti arus *routine*

*practices*. Jadi, pernyataan Dandim merupakan cara ia—betapapun menyebalkannya bagi *salafi*, dan mungkin “heroik” bagi *antisalafi*—dalam menggunakan posisi strategisnya sebagai representasi dari kekuatan militer negara (dalam konteks ini, TNI-AD) untuk daerah Depok. Apalagi kemudian dalam posisinya yang didukung kekuatan *think-tank* intelijen, *subjectivity*-nya akan dianggap oleh masyarakat dibangun di atas kesadaran atas kapasitas dan kewenangan politiknya, sehingga betapapun *salafi* sebagai yang terdominasi menganggapnya tidak pantas (atau bahkan amoral sekalipun), dalam batas-batas tertentu, dapat dijustifikasi oleh struktur sosial yang mewadahnya (masyarakat). Inilah yang membuat seringkali struktur dominasi yang menciptakan ketimpangan (*inequality*) itu dalam pandangan *frame* diskursif dominan menjadi *blurred* atau kabur, dan sebaliknya menjadi (terkadang) didramatisasi oleh yang terdominasi.

Akan tetapi perkembangan selanjutnya benar-benar secara drastis mengubah jalannya peristiwa ini ketika itu. Informan melanjutkan,

“*Nah*, Camat Kecamatan Beji ketika itu, Bapak Supayat, yang dulunya mantan lurah di Tanah Baru, dan dia memang sudah kenal lama dengan kita, tiba-tiba, entah kenapa, dia kok membela [*salafi*]. Oleh karena langsung keesokan harinya, *Monde* memuat *statement* Camat Beji ke dalam *headline*-nya [yang bertajuk], “**Pakaian Boleh Sama, Ajaran Belum Tentu.**” Pertama [sebelumnya], dia panggil dulu wartawan *Monde*-nya [untuk klarifikasi], “Anda bisa ngomong begini dari mana..”, dan seterusnya.. Sampai akhirnya [dia meminta], “Muat tulisan [pernyataan] saya!” lalu dimuatlah sama wartawan tadi.

Tiba-tiba dia *mikir*, “Nanti saya akan dipanggil sama [oleh] Dandim, karena saya berusaha meng-*counter* ucapan dia.” Akhirnya, dia panggil seluruh jajaran, dari mulai Kapolsek, Danramil, intel-intel seluruhnya, sampai wakil dari Polres—yang sebenarnya di atas dia [dalam posisi struktur politik, *-pen.*], dan wakil dari Dandim, yang diwakili oleh Kasdim ketika itu, kepala staf-nya. Dia [juga] mengundang *ana* [saya] datang ke rumahnya untuk berbicara.. Mereka tidak kenal dengan Ustadz Jafar,<sup>68</sup> yang dia tahu, *ana* [Zainal Abidin], Hammam, sama Pak Trisno. Jadi kami bertiga ke sana. Itu yang tercatat [sebagai] orang lama di sini. Pak Trisno pengurus masjid, Hammam pengurus TPA, dan *ana* yang sering khutbah Jumat. Jadi yang tercatat dengan catatan lama ya tiga orang ini, jadi mereka mengundang tiga ini.

...*Subhânallâh*, ketika *ana* datang, malam, rumahnya, gang masuk menuju rumahnya itu banyak sekali wartawan, tapi *nggak* boleh masuk sama dia [camat]. Ya banyaknya mungkin wartawan-wartawan Depok saja. Sampai di sana, *ana* dapati itu mereka semua berpakaian.. pakaian koko, pakaian peci, sarung. Jadi kelihatannya mereka hormat gitu kan, menggunakan pakaian.. Ada *briefing* sebelumnya? *Ana* tidak tahu. *Nggak* tahu, sepertinya dia ingin membuat suasananya *nggak* tegang

<sup>68</sup> Jafar Salih, salah seorang ustadz dalam komunitas *salafi* Masjid Fatahillah yang biasanya menjadi rujukan penting di dalam komunitas *salafi* Masjid Fatahillah ini.

dengan *ana*. ‘Kita buat suasana keagamaan’, mungkin barangkali begitu *briefing*-nya sebelumnya, *wallâhu a’lam*.”

Perkembangan menarik ini mengandung tiga poin penting berikut ini,

- Pernyataan Camat Beji yang meng-*counter* pernyataan Dandim menunjukkan semacam rasa simpati dan segan terhadap *salafi* yang terstigmatisasi dalam dominasi.
- Pada saat yang bersamaan, inisiatif Camat untuk mengadakan pertemuan antar-elit politik Beji dengan pihak *salafi* sebenarnya menunjukkan adanya kecurigaan di satu sisi, dan simpati dan segan di sisi yang lain.

Fragmen kejadian yang dituturkan informan ini menunjukkan sisi lain dari kondisi dominasi: kontradiksi dan ambivalensi. Di satu sisi Camat sebenarnya berperan dalam *serious games* ini sebagaimana Dandim, memainkan peran dominasi yang ia akses dalam memanfaatkan *power resources* menuju tujuan yang disengaja—yang dalam konteks Camat adalah integrasi dan kepuasan politik masyarakat. Dalam konteks ini, ia juga dapat direpresentasikan ke dalam perasaan “curiga” ketika Camat setelah membela, secara ironis mengundang *salafi* dalam rangka pembuktian, ‘apakah yang saya lakukan benar?’. Ini menunjukkan “pembelaan” itu masih belum didukung oleh semacam ‘pembenaran kebudayaan’ (*cultural thicking*)—sehingga dirasa perlu melakukan konfirmasi kepada *salafi* setelah sebelumnya sangat berapi-api dalam membela.

Akan tetapi di sisi yang lain, struktur dominasi itu mengalami semacam keretakan-kesenjangan (*discrepancies*) akibat dorongan subjektifitas Camat sebagai seorang aktor dalam permainan sosial (*serious games*) yang menginternalisasikan dan merefleksikan kondisi-kondisi budaya tertentu yang ia dapati dirinya di dalamnya. Ini terepresentasikan ke dalam perasaan simpati, segan dan hormat Camat kepada *salafi* dalam *counter*-nya terhadap Dandim. Padahal, sebagaimana pengakuan informan, Camat tidak pernah berkomunikasi sebelumnya dalam proses itu. Ini artinya, pembelaan di *Monde* itu benar-benar subjektifitas Camat, bukan pengaruh atau lobi *salafi*. Ditambah lagi cara Camat dalam mempersiapkan pertemuan, di mana seolah-olah telah ada *briefing* sebelumnya yang “mengharuskan” *dress code* baju muslim kepada para elit politik yang diundang pada pertemuan itu, adalah sesuatu yang sangat menarik. Sikap-sikap

seperti ini merupakan penekanan adanya re-produksi perasaan simpati, hormat dan segan kepada pihak *salafî*. Ini akan lebih jelas dalam fragmen selanjutnya.

Kemudian melanjutkan, informan menceritakan apa yang terjadi selama pertemuan berlangsung di rumah Camat,

“Sampai, ngobrol-ngobrol.. Dia [Camat] bilang, “Maksudnya kami mengundang Pak ustadz ini karena begini-begini.. Terus saya sudah keburu menulis [di surat kabar]..” Terus saya bilang, “Sebetulnya, sebelum bapak menulis jawaban itu, kita tadinya mau membuat somasi terhadap Dandim, klarifikasi, kenapa bisa membuat pernyataan seperti itu. Tapi *alhamdulillah*, bapak sudah mengundang duluan.” Terus dia [camat] bilang, “Saya mengundang karena saya khawatir. Saya ngomong begini, *bener nggak.. Ntar* saya yang kena? *Bener nggak ente* ajarannya **beda** sama mereka [teroris]? Soalnya dalam tulisan itu [di *Monde*], “Kami sudah kenal mereka [*salafî*] sejak 10 tahun yang lalu dan mereka tidak ada masalah dengan masyarakat dan bergaul dengan masyarakat.” Kamu cari saja *Monde* waktu itu [informan merujuk ke penulis]. Akhirnya, dia [camat] katakan, karena dia takut dipanggil jadi.. [diadakanlah pertemuan ini, *-pen.*]

Terus saya [Zainal Abidin] bilang, “Saya ini guru, kalau suasana seperti ini, saya harus ngajar dulu.” [jawab Camat], “Oh iya iya, kita *ta’lim* [pengajian], belajar dulu.” Akhirnya *ana* ngajar [berbicara], di rumah [camat] itu, besar rumahnya, di RW 12, Kecamatan Tanah Baru. *Ta’lim* masalah, apa itu dakwah *ilallah* [dakwah menyeru kepada Allah], kemudian apa makna [ayat] “*Wa man lam yahkum bi mâ anzalallahû fa ulâika humul kâfirûn*” [‘Dan siapa yang tidak berhukum kepada hukum yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang yang kafir’]. Dari situ, dari titik inilah..

Setelah itu *ana* jelaskan sampai mereka jelas.. Perbedaan kita dengan mereka [teroris] itu dari sisi bagaimana menyikapi orang selain kita. Mereka mengkafirkan orang [sesama muslim], *takfiri*, mereka adalah khawârij. Sampai, Danramil segala itu, “Pak ustadz, nulis khawârij kayak gimana.” Kasdim juga, “Pak ustadz, *takfir* itu apa, gimana cara tulisnya..” Sampai besok-besok datang lagi ke sini [rumah informan], untuk bertanya nulis *takfir*, khawârij kayak gimana..

Ketika itu saja, ketika waktu pertemuan itu ada pertanyaan-pertanyaan, *ana* sudah tunjuk-tunjuk. “Kalian semua adalah orang yang Allah karuniai kewajiban untuk mengayomi umat.. Tapi, sungguh naif, kalian untuk urusan tulis-menulis seperti ini saja *nggak* ngerti bagaimana. Kalian tidak bisa menangani masalah umat Islam hanya dengan atribut, kalian harus tahu inti ajarannya.” *Tak* tunjuk-tunjuk itu. Modalnya uban. Coba yang jelaskan Ustadz Jafar, mungkin barangkali marah orang.. *Ana* sudah ‘menang point’ duluan begitu *ana* lihat, ‘Wah, paling tua *ana!*’ Pak Camat berapa umurnya? “40”, wah saya 50.. Sampai selesai, Si ‘Kasdim’—Kepala Staf Angkatan Darat tingkat Kabupaten/Kotamadya Depok—mengatakan, “Kalau begini memang ajaran Pak Ustadz, saya adalah murid yang pertama.”

Setelah selesai itu, Pak Camat bilang, “Kalau begitu saya lega, saya sudah lega bahwa ucapan, pembelaan saya kepada Anda [*salafî*] ternyata tidak salah, dan saya siap berhadapan dengan Kodim/Dandim.” Lalu *ana* bilang, “Bapak sudah lega, saya belum lega. Pertama, dengan tuduhan ini. Kedua, dengan.. ya orang-orang-masyarakat yang masih salah paham dengan kejadian ini. Kami minta dijelaskan.” Memang seminggu kemudian, lurah-lurah “turun” ke masjid-masjid di daerah, mengatakan bahwa, “Masjid Fatahillah bersih, tidak ada hubungannya dengan ini.”

Dia melaksanakan [kesepakatan] itu.” Saya bilang [dalam pertemuan tadi], “Saya sudah bantu kalian, sebagai seorang *ahlus sunnah* yang taat kepada pemerintah, kami minta.. Terus terang terhadap orang-orang yang memusuhi kami, kami *nggak* takut.., tetapi kami punya pemerintah.” ”

Pertemuan antara elit lokal dengan *salafi* ini merupakan contoh paling eksplisit untuk melihat bagaimana “*serious game*” bekerja menjelaskan salah satu gagasan sentralnya, yaitu dalam pertanyaan-pertanyaan tentang *agency* aktor dan tentang kesengajaan (*intentionality*). Pertemuan ini, dan makna-makna yang bertebaran di dalamnya, menunjukkan cara-cara di mana dan dalam hal bagaimana *salafi* dalam *serious game* secara sengaja memanfaatkan situasi “genting” yang melatar-belakangi peristiwa tersebut untuk menciptakan *agency*-nya sendiri melalui wacana-wacana diskursif yang ia tebar, *share*, narasikan di dalam pertemuan tersebut. Melalui kesadaran dan tujuan yang dirancang, *salafi* dalam pertemuan dengan elit lokal ini kemudian menarik-ulur, menegosiasikan dan memberi *meaning* (yang baru) terhadap kekuasaan dengan mendekonstruksi hubungan-hubungan sosial di dalam “permainan”. Dari yang tadinya (sebelum pertemuan) kekuasaan dan efek dari kekuasaan itu ada pada elit politik lokal, menjadi bergeser secara halus ke pihak *salafi*.

Dengan analisis melalui *serious games* ini penulis ingin berargumen tentang pertanyaan-pertanyaan mengenai ‘resistensi langsung’ (*questions of direct resistance*) yaitu penulis mengeksplorasinya lebih kepada cara-cara bagaimana dominasi itu sendiri selalu ‘tersangkut’ oleh ambiguitas dan kontradiksi. Dalam subjektivitas Camat sebagai aktor, ambiguitas dan kontradiksi ini terepresentasikan dalam sikap Camat yang kagum sekaligus curiga terhadap *salafi*. Hormat-kagum karena hubungan baik yang telah terjalin lebih dari 10 tahun, karena *salafi* dikenal sangat teguh dalam ber-Islam. Curiga karena walaupun telah mengenal *salafi* selama 10 tahun, mungkin pengenalannya tidak seintens yang diperlukan, terlebih kepada *salafi-salafi* yang baru berdatangan beberapa tahun terakhir ini, sehingga perlu ada semacam konfirmasi dan re-definisi tentang *salafi*—yang salah satunya dipraktikkan melalui pertemuan. Ini menimbulkan bukan hanya tarik-ulur dalam relasi-relasi sosial, tetapi juga relasi-relasi itu sendiri akan dinegosiasikan menurut sumber-sumber daya yang ada ketika itu.

Dalam perspektif *serious games*, aktor-aktor *salafi* dalam pertemuan (“permainan”) tersebut, dengan mendefinisikan dan menegosiasikan kembali kekuasaan yang diciptakan dalam kondisi-kondisi permainan itu melalui *agency*—

dalam dua lapisannya, “*agency of project*” dan “*agency of power*”, mampu me-redefinisi posisinya dari aktor *powerless* yang terstigmatisasi oleh tuduhan “teroris” atau “komplotan teroris” ke bukan saja aktor yang anti-teroris, tetapi juga—secara cerdas—aktor yang dapat membantu pihak elit politik untuk membantu memberantas pemikiran radikalisme teroris dan mengayomi masyarakat dalam nilai-nilai yang dapat menangkal bahaya pemikiran tersebut. Ini terlihat dalam beberapa ucapan juru bicara *salafi* dalam pertemuan tersebut (informan sendiri), ““Saya ini guru, kalau suasana seperti ini, saya harus ngajar dulu,” *dan* “apa itu dakwah *ilallah*,” *dan* “apa makna [ayat] “*Wa man lam yahkum bi mâ anzalallâhu fa ulâika humul kâfirûn*” [‘Dan siapa yang tidak berhukum kepada hukum yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang yang kafir’],” *dan* “Perbedaan kita dengan mereka [teroris] itu dari sisi bagaimana menyikapi orang selain kita,” *dan* “Mereka mengkafirkan orang [sesama muslim],” *dan* “[mereka] *takfirî*,” *dan* “Mereka adalah *khawârij*,” *dan* “Kalian semua adalah orang yang Allah karuniai kewajiban untuk mengayomi umat.. Tapi, sungguh naif, kalian untuk urusan tulis-menulis seperti ini saja *nggak* ngerti bagaimana. Kalian tidak bisa menangani masalah umat Islam hanya dengan atribut, Kalian harus tahu inti ajarannya,” *dan* “Saya sudah bantu kalian, sebagai seorang *ahlus sunnah* yang taat kepada pemerintah, kami minta..,” *dan* “Terus terang terhadap orang-orang yang memusuhi kami, kami *nggak* takut.., tetapi kami punya pemerintah.”

Sebaliknya, elit politik lokal dalam permainan ini sebagai aktor yang dituntut sekaligus dibatasi kepentingan yang ia bawa, juga harus me-redefinisi posisinya yang tadinya *powerful* kepada posisi periferi di mana kekuasaan-kekuasaan tertentu yang dimilikinya ditekan, baik secara internal oleh fakta politik dalam permainan (permainan sebagai pertemuan nonformal yang mengharuskan sikap *reciprocal* tuan rumah kepada tamunya, *salafi*), atau secara eksternal oleh *salafi* sendiri yang melalui permainan, mendekonstruksi kekuasaan elit lokal sampai ke batas-batas tertentu.

Oleh karena itu bacaan penulis terhadap konteks *agency of project, salafi* di sini (dalam pertemuan) sedang berupaya untuk menjadi *agent*, untuk secara sengaja mengejar agenda subjektifnya, dengan secara kreatif dalam memperhatikan ke mana proses-proses permainan itu mengarah. Agendanya

adalah menjelaskan posisi *salafi*, yaitu diklaim juga posisi Islam, terhadap radikalisme/terorisme.

Lebih dari sekadar upaya resistens, agenda ini dalam ajaran *salafi*—sebagaimana telah disinggung sebelumnya, diistilahkan bantahan (*radd/rudûd*)—adalah *cultural authenticity*, atau dalam konteks *serious games*, proyeksi (*intentions, desires, goals*) subjektifitas *salafi* dalam permainan. Proyeksi ini bukan sekadar untuk menghantam (secara wacana/dalam *discourse*) ketika itu juga musuh-musuh *salafi* dari kalangan teroris (*khawârij, takfirî*), tetapi ia merepresentasikan sebuah perjuangan jangka panjang, sebuah purifikasi, pendidikan untuk mengonstruksikan identitas ke-*salafi*-an. Dengan menarik kacamata kita dari *frame* diskursif *salafi*, pengonstruksian identitas ini pada akhirnya (jika berhasil) merupakan bentuk-bentuk pentransformasian kehidupan sosial (dan dalam jangka panjang, formasi sosial, dalam makna “*to sustain*”) itu sendiri.

Resonansi ini semua dengan *serious games* cukup relevan. *Serious games*, meskipun penampilan luarnya yang lebih memfokuskan perhatian ke mikro-politik dan jaringan-jaringan hubungan di dalamnya, tujuan utama *serious games* selalu untuk memahami kekuatan-kekuasaan yang lebih besar, formasi dan transformasi dari kehidupan sosial. Bentuk-bentuk transformasi sosial ini, dalam konteks efek-efeknya terhadap hubungan mikro-sosial, seberapapun kecil dan sederhananya, tetap merupakan bukti—atau paling tidak, bukti-bukti awal—atas argumen penulis.

Informan dengan eksplisit meng-*highlight* “bukti-bukti awal” itu ketika menceritakan kisah akhir pertemuan di rumah Camat,

“Sudah, bagus lah. Setelah selesai begitu, (Camat mengatakan), “Ayo masuk! Anak-anak, masuk!” Ada kira-kira 14-15 orang intel masuk (dari luar rumah).. (Mereka mengaku), “Ya ustadz, saya ngintelin ustadz dulu di sini..”, satu per satu. Ada yang “ngintelin” *ana* ngajar di FISIP (UI), namanya D\*\*i.. Sekarang baik sekali sama *ana*, dia kuliah juga di FISIP!! Iya, ikut ta’lim dia di FISIP..Waduh, semua intel-intel ngaku.

Ya itu, terus, kalau ada apa-apa.. intel-intel itu telepon *ana*, nanya, bagaimana? Bahkan, ada kepala intel dulu di sini, namanya Pak G\*\*a, sekarang dia jadi kepala apa.. di Lampung.

Akhirnya, *jajaran aparat itu mengerti kita itu beda*. Dulu, kalau ada apa-apa.. mereka tanya. Sampai *ana* bilang (menguji logika tuduhan itu), “Kalau seandainya benar kita mau bikin.. *nggak* mungkin kita ngumpul begini bawa anak-anak kalau [benar] kita teroris.” [Mereka akui], “Iya benar, ustadz.” Sampai terakhir, kasus FPI, mereka sudah *nggak* tanya-tanya lagi [apa ada hubungan struktural/ajaran

dengan *salafi*?]. Mereka tahu, ini lain. Mereka tahu kita tidak akan terpancing dengan gerakan-gerakan semacam itu. Kita sudah kasih buku, apa itu *ahlus sunnah*.. Bahkan, si orang-orang intel itu, sudah tahu.., [pernyataan mereka] “Kita sudah tahu.. PKS ini kalau sehabis rapat besoknya pasti ada demo[nstrasi].” Jadi mereka sudah tahu, [pola-pola] gerakan-gerakan itu.”

Selanjutnya, informan menuturkan bagaimana efek-efek tadi mencapai titik yang lebih jauh, sampai kepada penguatan hubungan-hubungan sosial yang menurut penulis dapat mengondisikan situasi-situasi menuju transformasi sosial,

“Semua intel-nya tahu.. *Ana* kalau sedang belanja di.. di ini.. tiba-tiba kan ada intel, “Ustadz, lagi belanja apa?” Jangankan begitu, *ente* tanya deh anak-anak sini, beberapa kasus, *ana* ketangkap [oleh polisi lalu lintas], malam-malam karena *nggak* bawa surat-surat [SIM/STNK]. [Mereka tanya], “Darimana?”; “Dari Fatahillah.”; “Oh, Ustadz Zainal ya?” *Ana* *nggak* *ngerti* tuh, sejauh mana mereka kenal *ana*. Tapi *alhamdulillah*, artinya ada yang jagain *ana*—walaupun mungkin cuma kebetulan bertemu. Sampai *ana* kadang-kadang marah sama anak-anak [*salafi*], “Hati-hati jangan bikin malu *ente*, *ahlus sunnah* itu taat sama pemerintah, kalau keluar [dari Tanah Baru] itu pakai helm.” Seringkali ditangkap itu, dan ditanya, “Darimana?”; “Fatahillah.”; “Hati-hati, jangan lagi ya?”, baik mereka.

Seperti misalnya ada pergantian Danramil, Danramil lama itu datang bersama yang akan menggantikannya ke *ana*, “menghadap”. Mungkin barangkali bukan karena apa-apa, karena *ana* tua aja mungkin barangkali, mereka *nggak* sungkan jadinya, *nggak* merasa direndahkan. “Ustadz, saya mau berangkat, saya mau sekolah lagi, tolong doakan saya.” Lurah baru juga begitu. Lurah datang ke sini, lurah baru, kayak apa *ana* begitu.. [tertawa]. Akan tetapi ya, *ana* jaga diri begitu, dua hari atau seminggu kemudian *ana* datang ke pos dia. Bagaimanapun juga manusia senang dihormati kan?

Ya itulah dakwah, bukan hanya ceramah di masjid aja kan? Dakwah itu juga adalah bagaimana berinteraksi dalam masyarakat. Sebagaimana kata Ustadz Abdul Barr juga, “*Ana* heran anak-anak [*salafi*] yang giat belajar ini, akhlaknya dalam bermasyarakat masih kurang. Buat apa dia tinggi-tinggi belajarnya..”

Masyarakat sini *alhamdulillah* ya, kalau ada apa-apa, mereka sudah buntu sama sekali, mereka datangnya ke sini, minta nasihat. Masalah pribadi, masalah keluarga.. Mereka akhirnya datang ke sini [ke rumah informan], walaupun *ana* *nggak* pernah lihat dia sebelumnya. Mereka datang ingin ngobrol, ngobrol, ngobrol [“curhat”] masalah mereka. Mulai dari, *kan* kita juga sering me-*ruqyah* kalau ada yang sakit. Ada seperti, orang-orang yang tidak suka, tapi mudah-mudahan terbungkam melalui *muamalah* [interaksi] kita. Ya, ini wajar, jangankan kita, rasul saja yang terpilih ada yang benci. Apalagi kita, yang masih kurang-kurang.”

Lalu informan juga tidak lupa menjelaskan bagaimana pengaruh transformasi sosial itu dalam hubungannya dengan respons dari kalangan tertentu dalam masyarakat Tanah Baru yang tidak menyukai kehadiran *salafi* (yang penulis sebut, “anti-*salafi*”),

“Tapi *masyâ Allah*, *ana* melihat, tempat ini *subhânallâh* ya, nikmat sekali kita dapat lingkungan seperti ini. Makanya *ana* suka nasihatkan kepada kawan-kawan [*salafi*], “Hati-hati jangan sampai rusak hubungan dengan *ahlul balâd* [penduduk lokal/setempat].” Bagaimanapun mereka itu sudah ramah dengan kita.”

Penulis bertanya kepada informan, “Jadi maksud ustadz, lingkungan *salafi* di sini mirip keadaannya dengan komunitas *salafi* Syaikh Muqbil di Dammâj, Yaman—yang dilindungi oleh kabilah(suku)nya?”

“Iya, ini juga kalau *nggak* dilindungi sama kampung sini mungkin banyak yang ingin nyerbu.. Akan tetapi mungkin mereka barangkali bingung.”

Penulis bertanya lagi, “Siapa itu yang barangkali ingin “menyerbu”?”

“Ya barangkali orang-orang pengurus mushalla-mushalla, habib-habib itu. Mereka itu kan suka bikin provokasi di sana, di Masjid Al-Inayah, Matoa [Ciganjur, daerah yang bertetangga dengan lingkungan Masjid Fatahillah, -pen.] ... “*Siapa bilang tahlilan itu bid‘ah?, Siapa bilang..*”

...Bahkan sekarang ahli, tukang, pemimpin *ratiban*-nya namanya Pak Montir itu ikut sama kita. Iya, geger di sana itu. Jadi, mulanya kan *ana* ngajar di kampung-kampung. Ada jama‘ah yang ngobrol-ngobrol, dia dengar. Sampai dia mampir ke tempat *ana* ngajar di kampung-kampung itu. Iya, dia ngomong, “Saya belum pernah dengar ini selama saya di Al-Inayah, saya jadi pemimpin *ratiban*-nya, saya belum pernah dengar..” Akhirnya [ikut] ngaji. Banyak orang-orang Al-Inayah dia bawa.”

Dalam penuturannya yang terakhir, informan mensugestikan bahwa pengaruh *discourse* yang di-*share salafi* kepada warga lokal atau sebagian warga lokal, baik melalui ritual-ritual keagamaan ataupun melalui interaksi sosial yang terjalin antara *salafi* dengan lingkungannya sudah mulai nampak terlihat “arahnya.” Katanya,

“Secara umum mereka menerima [kehadiran *salafi*]. Saya bisa katakan demikian karena.. mereka tidak pernah memaksakan atau mengundang atau meminta kami melaksanakan upacara-upacara mereka di masjid kita. Sebagaimana di tempat lain mereka lakukan, ‘ayo dong bikin maulid’ misalnya. Itu saja sudah suatu bentuk pengakuan. Kalau mereka menentang, sesungguhnya mereka tidak akan Shalat Jumat di tempat kita. Hanya saja mereka belum bisa total untuk mengikutinya, itu wajar. Oleh karena untuk mengubah sesuatu mungkin dari sisi pakaian atau sesuatu.. mungkin barangkali perlu pertimbangan bagi mereka. Tapi mereka tidak menentang, mereka mengakui itu [ajaran-ajaran esensial *salafi*] benar. Hanya mereka belum mampu menjalankannya, umumnya begitu. Saya bisa rasakan demikian karena.. *alhamdulillah*, mudah-mudahan betul ya.. Oleh karena selama 17 tahun di sini *nggak* ada penentangan-penentangan yang mengerikan gitu ya.. seperti ngusir atau apa, *nggak* ada. Sampai ketika mereka tahu bahwa 300 kepala tidak ikut nyoblos [waktu pemilu] pun mereka *nggak*.. Ada sebagian provokator itu yang.. ‘Usir aja..!’ Tapi ya, *cuman* ngomong aja sendiri, *nggak* bisa [maksudnya tidak ditanggapi oleh warga, -pen.]”

Rekaman peristiwa melalui sudut pandang informan ini sebenarnya secara implisit—dan juga eksplisit pada bagian-bagian tertentu—meng-*highlight* bagaimana *agency* itu bekerja dalam membentuk *scheme(s) of culture* yang kemudian dapat mengondisikan situasi-situasi transformasi pada hubungan-

hubungan sosial antara aktor-aktor sosial yang terlibat dalam peristiwa ini. Penting untuk digaris-bawahi di sini bahwa transformasi sosial yang penulis maksud bukan dalam makna bahwa lingkungan sosial lokal, dari mulai masyarakat, elit politik, sampai ke anti-*salafi* (dan atau formasi-formasi sosial lainnya yang tidak dieksplorasi dalam penelitian ini, seperti kalangan masyarakat nonmuslim) semuanya atau kebanyakan (dapat, mungkin) menjadi *salafi*, itu bukan yang ingin penulis tunjukkan. Akan tetapi, yang ingin penulis tunjukkan adalah transformasi sosial dalam bentuk penguatan-penguatan dalam hubungan-hubungan sosial antara aktor-aktor sosial dalam lingkungan sosial, budaya dan politik Tanah Baru, sehingga terjadi harmonisasi, integrasi atau struktur hubungan yang *equal* dalam masyarakat dalam mengakses sumber-sumber daya sosial, budaya dan ekonomi.

Oleh karena itulah menurut penulis, peristiwa yang diceritakan informan tadi harus dipahami dalam konteksnya sebagai “*serious game*” yang menjelaskan kompleksitas *agency* dalam hubungan-hubungan sosial mikro yang tercipta dalam masyarakat dan formasi-formasi sosial makronya. Sebagaimana telah dijelaskan, *serious games* itu sendiri penting untuk dipahami dalam dua bagian analisis, (1) analisis hubungan-hubungan kekuasaan (sosial-politik), yaitu “*agency of power*”; (2) analisis subjektivitas aktor-aktor sosial, yaitu “*agency of projects*.”

Akhirnya, melalui analisis ini, penulis ingin menjelaskan hubungan yang kompleks dalam fenomena dinamika hubungan sosial *salafi* dengan lingkungan masyarakat Tanah Baru. Melalui penuturan informan tentang peristiwa terorisme yang dilakukan oleh pihak “lain” di tahun 2004 dan bagaimana pengaruh peristiwa tersebut dalam relasi-relasi mikropolitik antara aktor-aktor sosial di Tanah Baru dan transformasi formasi dalam hubungan sosial yang ia ciptakan, penulis mencoba untuk membuat distingsi (pembedaan) antara *agency* (pada/dalam) *salafi* sebagaimana ia “dimainkan” di dalam hubungan sosial antara *salafi*-elit politik lokal-masyarakat lokal-antisalafi, dengan *agency* sebagaimana ia “dimainkan” pada *margins* (selisih-selisih) dalam hubungan itu. Penulis menyebut yang pertama sebagai “*agency of power*,” karena ia selalu cenderung untuk didefinisikan melalui dialektik dominasi-resistensi, dan juga hampir selalu dalam pengertian pihak yang dominan. Sedangkan yang kedua penulis sebut “*agency of*

*(cultural) projects,*” karena penulis tertarik pada bagaimana cara-cara *salafi* dapat dilihat bermain, atau berusaha untuk memainkan *serious games* mereka sendiri, didefinisikan oleh nilai-nilai dan idealisme mereka sendiri meskipun ada situasi dominasi (politik atau ideologis).

Menurut penulis, membedakan antara *agency* sebagai sebuah bentuk kekuasaan dengan *agency* sebagai sebuah bentuk maksud, keinginan, pengejaran tujuan, dan perealisasiannya adalah perlu karena pada level yang paling sederhana, ada penggunaan-penggunaan istilah yang khas, atau dengan mengingat kontribusi pendekatan interpretatif Geertz, *fields of meaning* yang khas. Selain itu, distingsi ini juga berguna dari sisi jika ia dipisah, kita dapat menguji artikulasinya satu sama lain. Inilah yang penulis coba tunjukkan sebelumnya dalam bagian yang terakhir dari analisis bahwa, dalam konteks apa yang disebut Ortner, “*serious games*”, pengejaran proyeksi-proyeksi sosial bagi sebagian pihak (dalam analisis penulis yaitu elit politik lokal, masyarakat dan anti-*salafi*—pihak dominan) mengharuskan subordinasi pihak lainnya, *other (salafi, “the low end of every form of power in the system”)*. Sekalipun demikian, “*other(s)*” ini, tidak pernah benar-benar kering dari *agency*, dengan caranya yang unik untuk menggeser kekuasaan (dan resistensi) ke dalam proyeksi khas mereka.

Kalau begitu bagi penulis, dominasi dan resistensi seperti selalu dalam rangka menggapai proyeksi, baik melalui cara “diizinkan” oleh sistem atau *empowered* untuk mengejar tujuan dan akhir yang bermakna dalam kebudayaan mereka (*culturally meaningful*), apakah untuk kebaikan atau keburukan.