

# BAB I

## PENDAHULUAN

### I. 1. Latar Belakang

Pada masa yang lampau, isu identitas tidak banyak dibahas dalam kajian-kajian akademik karena ketika itu identitas dipandang sebagai sesuatu yang statis, solid bahkan cenderung *given*. Hal ini seperti yang digambarkan oleh Douglas Kellner (1992, melalui Suciанти 2003), “*One was a hunter and a member of the tribe and that was that.*” Seseorang atau suatu kolektif tidak mengalami suatu krisis identitas dan ia tidak memodifikasi identitasnya secara radikal, itulah yang membuat mengapa dahulu isu identitas tidak menjadi suatu problem teoretis (Kellner, 1992, melalui Suciанти, 2003).

Akan tetapi ketika manusia memasuki situasi modern yang serba kompleks, mulai terjadi pergeseran perspektif para sarjana dalam melihat permasalahan ini. Pergeseran konseptual ini mensugestikan bahwa situasi modern seperti saat ini memungkinkan identitas untuk lebih bersifat dinamis, artinya identitas itu dapat dibentuk, dikonstruksi, bersifat tidak stabil dan dapat dimodifikasi sedemikian rupa. Oleh karena identitas dilihat sebagai sesuatu yang *mobile* (dapat bergerak), bersifat sementara, dapat dimodifikasi bahkan diciptakan, jadi identitas seseorang ataupun sebuah kolektif dapat berubah dari satu identitas ke identitas lainnya dalam waktu yang singkat, dan selain itu seseorang dapat menganut suatu identitas sekaligus identitas lainnya (*multiple identity*) [Kellner, 1992, Abdullah, 2002, melalui Suciанти, 2003]. Pemahaman bahwa identitas itu bersifat dinamis seperti ini membawa akibat yaitu batas-batas antara satu kolektif dengan kolektif lainnya menjadi kabur (*blurred*) [Marcus, 1994].

Dalam kajian antropolog dahulu [misalnya etnografi klasik antropologi seperti *Argonauts of the Western Pasific* (1922), Malinowski; *The Nuer* (1940), Evans-Pritchard], isu tentang identitas lebih banyak dikaji dalam kerangka berpikir yang sistemis, strukturalis, statis, dan cenderung *fixed*. Ini bisa jadi

disebabkan oleh batas-batas fisik yang memisahkan antara suatu entitas dengan entitas lainnya ketika itu. Pada masa yang lampau, peneliti cenderung dapat dengan mudah membedakan identitas seseorang atau suatu kolektif dengan yang lainnya karena batas-batas di antara mereka dapat terlihat jelas, seperti batas teritorial atau batas geografis (Marcus and Fischer, 1986, Abdullah, 1999).

Seperti yang dikemukakan oleh Irwan Abdullah (1999, melalui Suciarti 2003), ketika Clifford Geertz melakukan penelitian ke suatu kota kecil di Jawa Tengah (disamakan oleh Geertz dengan “Mojokuto”) lima dekade yang lalu, ia ataupun orang di sana masih dapat membedakan bahwa seseorang itu termasuk golongan *abangan*, *santri* atau *priyayi* bukan hanya melalui kebiasaan atau sifat mereka yang berbeda, tetapi juga wilayah atau lokasi tempat tinggal mereka yang berbeda. Di sini batas-batas antara *abangan*, *santri* atau *priyayi* masih terlihat dengan jelas karena batas-batas tersebut bersifat fisik seperti teritori atau lokasi tempat tinggal.

Akan tetapi seiring dengan globalisasi yang tengah terjadi saat ini, batas-batas teritorial yang memisahkan antara satu komunitas dengan komunitas lain menjadi hilang (Carter, Donald and Squires, 1993). Antropolog seperti Marcus (1994) misalnya, berpendapat bahwa pada era globalisasi seperti sekarang, semakin disadari bahwa batas-batas fisik itu menjadi kabur (*blurred*). Saat ini ketentuan untuk menggolongkan seseorang apakah ia termasuk dalam suatu kolektif tertentu atau bukan tidak didasarkan pada batas-batas geografis atau teritorial, akan tetapi dengan batas-batas yang lebih abstrak dan longgar. Oleh karena itu saat ini dalam lapangan penelitian antropologi, identitas individu maupun kolektif selalu dapat dinegosiasikan sesuai dengan kepentingan, konteksnya atau makna yang membentuknya (Marcus, 1994).

Dimulai dari akhir-akhir tahun 1950an, Clifford Geertz mulai memikirkan kembali proyek besar antropologi seputar gagasan tentang “makna” (*meaning*). Meskipun dia tidak pernah secara formal mendefinisikan *meaning*, dan meskipun juga ia menggunakannya dalam konteks yang cakupannya luas, salah satu makna sentralnya adalah ia sebagai seperangkat tuntunan-tuntunan, kerangka-kerangka, atau *model of* dan *model for* terhadap perasaan, maksud dan aksi manusia yang terkonstruksi secara kultural dan terspesifikasi secara historis.

*Makna* adalah apa saja yang mendefinisikan kehidupan dan memberikan tujuannya (Ortner, 1999: 137).

Geertz memposisikan suatu pendekatan orientasi *makna* untuk memahami aktivitas-aktivitas manusia, dipertentangkan dengan varian-varian perspektif *positivistic* dan *mechanistic*, yang lebih sering berupa sejumlah penjelasan tentang fenomena sosial menurut fungsi dan efek-efeknya. Lagi lagi dia merancang argumennya untuk pendekatan interpretatif yang bergantung dalam hal mempermasalahkan makna-makna melawan suatu bentuk *common sense functionalism* yang menempatkan perhubungan antara fenomena yang didasari oleh asumsi-asumsi umum (atau bahkan asumsi-asumsi yang rumit) tentang perilaku manusia dan proses sosial tanpa susah-payah untuk menanyakan tentang keyakinan-keyakinan, nilai-nilai, dan maksud-maksud kebudayaan yang menggaris-bawahinya,

“Untuk mendiskusikan peranan peribadahan kepada nenek moyang dalam hal meregulasi suksesi politik, dalam hal persembahan-persembahan yang mendefinisikan kewajiban-kewajiban *kinship*, dalam hal pemujaan roh-roh dalam menjadwalkan praktik-praktik agrikultural, dalam hal agama (*divination*) memperkuat kontrol sosial, atau dalam hal upacara inisiasi untuk mendapatkan kedewasaan pribadi, adalah bukan sesuatu upaya yang tidak penting... Akan tetapi untuk berusaha mendapatkannya dengan pandangan yang paling umum, *common-sense* tentang apa itu peribadatan nenek-moyang, pengorbanan binatang, peribadatan roh-roh, *divination*, atau upacara inisiasi yang diperlakukan sebagai pola-pola religius [yaitu, jenis yang khusus dari bentuk-bentuk dan makna-makna kultural] nampaknya bagi saya tidak terlalu menjanjikan.” (Geertz, 1973: 125).

Pertempuran Geertz—yang hampir-hampir sendirian di masanya—melawan macam-macam bentuk perspektif fungsionalis dan mekanistik (tanpa peduli siapapun teoretikusnya—Emile Durkheim, Karl Marx, Sigmund Freud dan seterusnya) adalah sangat penting, bukan hanya karena interpretasi budaya membutuhkan analisis yang lebih cerdas dan kompleks (sungguhpun memang ini permasalahannya), tetapi juga karena ia menantang pandangan terhadap masyarakat sebagai sebuah mesin, atau sebuah organisme, pandangan di mana maksud-maksud manusia dan formasi-formasi budaya yang kompleks direduksi kepada efek-efeknya terhadap mesin dan organisme sosial itu.

Sungguhpun demikian—atau ‘sayangnya’ (mengikuti pandangan simpatik kepada Geertz), dalam men-*setting* argumennya sebagai sebuah *binary opposition* antara analisis budaya nonreduksionis yang “baik” dan analisis fungsional-

mekanistik yang “buruk”, Geertz menciptakan semacam jebakan tertentu untuk dirinya sendiri: seluruh isu tentang kekuasaan, dominasi dan asimetri sosial jatuh ke sisi mekanistik yang “buruk” (Ortner, 1999: 137). Lagi-lagi, kemudian, Geertz terlihat selalu tertambat untuk mempertentangkan isu tentang makna dan isu tentang kekuasaan. Ini terlihat dalam kutipan di atas, dan Geertz mengulanginya lagi 30 tahun kemudian dengan sesuatu yang bahkan lebih kuat lagi,

“Tidak peduli berapa banyak seseorang melatih perhatian seseorang lainnya pada yang seharusnya menjadi *hard facts* dari eksistensi sosial, siapa yang memiliki metode-metode produksi, siapa yang memiliki senjata, arsip, atau surat kabar, sesuatu yang seharusnya menjadi *soft facts* dari eksistensi tersebut, apa yang orang-orang bayangkan tentang kehidupan manusia, bagaimana mereka berpikir manusia itu hidup seharusnya, apa keyakinan-keyakinan yang mendasarinya, hukuman-hukuman yang dilegitimasi, mempertahankan harapan, atau perhitungan-perhitungan mengenai kehilangan, kerumunan orang-orang pun masuk untuk mengganggu gambaran-gambaran sederhana tentang kemauan, keinginan, kalkulasi dan kepentingan.” (Geertz, 1995: 43).

Tentu saja tidak berarti bahwa Geertz mengabaikan politik atau kekuasaan sama sekali. Oleh karena itu, menjadi penting untuk mengenali apa yang ia lakukan dan tidak lakukan. Untuk hal ini kita harus melihat salah satu karya empiriknya yang paling dipuji, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: 1980). *Negara* adalah sebuah analisis tentang konstruksi sosial dari negara (*the state*) dan tentang bentuk-bentuk peraturan dan legitimasi dalam ruang dan waktu yang lain. Ia adalah sebuah *tour de force* tentang etnografi dan penelitian sejarah, analisis sosial/politik/ekonomi, dan interpretasi kebudayaan. Ia ditulis secara spesifik untuk melawan segala bentuk apapun dari reduksionisme politik-ekonomi (Ortner, 1999: 138).

Sherry Ortner mengomentari upaya Geertz dalam buku tersebut untuk “lebih menaruh hormat” kepada isu kekuasaan dengan mengatakan,

“Dalam bukunya ini, Geertz menetapkan tanpa keraguan bahwa *power* itu diorganisir secara berbeda, dan kadangkala secara mendalam-berbeda, dalam ruang dan waktu yang lain, dan juga bahwa sistem politik bukan hanya *systems of control*, tetapi juga *systems of meaning*. Ironisnya, di akhir-akhir (tulisan) dia “melebihkan” kasusnya. Dimensi kekuasaan yang dinilai kurang eksotis—namun diakuinya bekerja—begitu ter subordinasi pada argumen kultural sehingga lebih terlihat diabaikan.” (Ortner, 1999: 138).

Pada hal sebagaimana diakui oleh banyak antropolog—bahkan juga sosiolog, sejarawan dan ilmuwan sosial lainnya, pendekatan *power relation* ini

akan sangat membantu keterbatasan-keterbatasan antropologi interpretatif yang dikembangkan Geertz—suatu sisi Geertz yang selama ini menjadi paling rentan untuk dikritik, terutama sekali ketika melihat kebudayaan sebagai sumber sekaligus hasil produksi relasi-relasi kekuasaan (Ortner, 1999: 137. Lihat: Sewell 1999, dan Rosaldo, 1999).

Kontras dengan itu, dalam dua dekade terakhir ini, telah ada dorongan-dorongan yang kuat dari pihak-pihak tertentu untuk membuat isu *kekuasaan* dan *dominasi* menjadi sentral terhadap teori kebudayaan. Datang dari banyak arah—studi-studi kritis (feminis, *ethnic*, *minority* dan studi-studi poskolonial), macam-macam *post-* dan *neo-Marxisms*, dan karya berpengaruh Michel Foucault, menjadikan isu tentang kekuasaan menyapu lanskap teoretis. Dalam pergeseran besar ini, salah satu perkembangan yang paling signifikan dari sudut pandang antropologi tradisional adalah kemunculan teori kolonial dan poskolonial, di-*launching* dalam bagian yang besar melalui publikasi *Orientalism*-nya Edward Said, yang itu sendiri sebenarnya menjelaskan pengaruh Foucault (Said, 1979).

Gerakan Foucault bersikeras untuk melihat pada bentuk-bentuk dan praktik-praktik kebudayaan, bukan dalam pengertian “*meaning*”-nya, tetapi dalam pengertian *efeknya*, baik pada siapa yang ditujukan dengannya atau pada dunia di mana dia bersirkulasi. Misalnya sebagai contoh, macam-macam praktik yang ingin mempromosikan pencerahan kepada seksualitas yang telah ditekan—menceritakan dosa kepada pendeta dalam tradisi Kristen atau psikoanalisis, di antaranya—diuji (oleh Foucault) dalam hal bagaimana mereka mengonstruksikan posisi-posisi subjek tertentu bagi aktor dan berkontribusi kepada peningkatan (munculnya) rezim-rezim kekuasaan dan pengetahuan modern yang cerdas (Foucault, 1978).

Serupa dengan itu, Said berpendapat bahwa kesarjanaan Barat tentang “*the Orient*” harus dipahami sebagai sebuah Foucauldian *discourse*, sebuah disiplin sistematis yang sangat besar yang kemunculannya sekaligus *dari* dan *membentuk* proyek kekuasaan kolonial, proyek yang dengannya kebudayaan Eropa mampu untuk mengatur—dan bahkan memproduksi—*the Orient* secara politik, sosiologis, militer, ideologis, ilmiah (*scientifically*) dan terbayang [*imaginatively*] (Said, 1979: 3).

Tulisan ini, dengan menggunakan etnografi tentang sebuah komunitas keagamaan—dengan asumsi-asumsi pemahaman yang mendasarinya—akan mencoba untuk mendeskripsikan strategi-strategi interpretatif Geertzian yang diadaptasikan untuk memahami konstruksi sosial identitas melalui *agency*, sebuah konsep yang dapat diposisikan untuk mencapai pemahaman yang lebih kompleks tentang “*power*” dan “*resistance*”, dalam hubungannya dengan isu identitas.

Dalam konteks pemaparan etnografi, penulis mengambil posisi untuk memperlakukan teks-teks naratif *salafi* tentang ke-*salafi*-an itu sebagai *discourse*, sebagai *a genre of story-telling* yang akan memberikan bentuk terhadap etnografi *salafi* itu sendiri. Dalam artian, data etnografis berupa teks tentang *salafi* yang dipaparkan dalam penelitian ini harus dilihat bukan sebagai kutipan-kutipan sejarah, namun bagaimana ‘kutipan-kutipan’ ini sebenarnya adalah bagian dari etnografi itu sendiri karena ia dinarasikan, di-*share* secara terus-menerus, saling melapisi, saling menguatkan dan saling memberi penekanan yang menciptakan dan mempertahankan *discourse salafi* tentang diri mereka sendiri dan dunia yang mereka tempati, apa yang dianggap penting dan tidak bagi mereka sendiri—yang nantinya merupakan bagian-bagian terpenting dari proses pengonstruksian identitas dalam komunitas *salafi* itu sendiri. Dengan menyitir Schafer, “Struktur-struktur naratif yang kita konstruksikan bukanlah naratif-naratif sekunder tentang data, tetapi justru itulah naratif-naratif primer yang menetapkan apa yang disebut data.” (1980: 30, melalui Bruner, 1986: 142-143).

Penulis mengambil posisi demikian karena sebagaimana namanya, *salafi*—yang artinya ‘pengikut yang terdahulu’, komunitas moral ini sangat berorientasi kepada *the past* (masa lalu) dan apa saja yang merepresentasikan masa lalu itu, dari nilai, idealisme, keyakinan, pandangan hidup, *ethos-worldview*, sampai perilaku praktis dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu dengan melakukan proyeksi teoretis melalui beberapa penelitian sebelumnya (penelitian Bruner dan Gorfain tentang Masada; Basso tentang orang-orang Indian Apache Barat; Schwartzman tentang Midwest Community Mental Health Center, dan penelitian sejenis lainnya, lihat: Bruner, 1988), penulis berpandangan bahwa model yang paling sesuai untuk mengkaji organisasi, komunitas sebagai sebuah konstruksi sosial, terlebih lagi dalam konsteks komunitas *salafi* dan konstruksi identitas mereka,

adalah melalui model *framework* tentang narasi. Narasi-narasi yang disampaikan dalam komunitas *salafi* inilah yang menggerakkan aktivitas keagamaan *salafi*, membentuk (*shape*) dan mempertahankan (*sustain*) pandangan seorang *salafi* terhadap komunitasnya dan dunia di sekitarnya, dan membantu dalam pengonstruksian realitas (tujuan-tujuan) dari komunitas *salafi* itu sendiri.

*Salafi* atau *Ahlus Sunnah wal Jamâ'ah* sebenarnya adalah suatu gerakan dakwah pemahaman ke-Islaman yang menyerukan untuk berpedoman pada *Al-Qur'an*<sup>1</sup> dan *As-Sunnah*<sup>2</sup> (dalam ber-Islam), dan agar memahami keduanya dengan pemahaman generasi umat Islam yang pertama, yaitu yang dikenal dengan istilah *salafush shâlih*<sup>3</sup>. Oleh karena itu siapa saja yang mengikuti jalan beragama seperti ini baik dalam ucapan, keyakinan dan perbuatannya, dialah atau merekalah yang dianggap sebagai *ahlus sunnah*, atau *salafi*, atau *sunni* atau penamaan-penamaan lainnya yang masing-masing pengertiannya tidak keluar dari makna *as-sunnah* dan *as-salaf* itu sendiri.

Dalam sejarah Islam, penamaan *ahlus sunnah wal jamâ'ah* dan *salaf*—yang merupakan dua penamaan yang paling terkenal terhadap mereka—pertama kali muncul pada akhir-akhir masa sahabat Nabi<sup>4</sup> atau yang secara istilah disebut masa

<sup>1</sup> *Al-Qur'ân* secara etimologis (bahasa) adalah '(sesuatu) yang dibaca'. Secara terminologis (istilah) adalah firman Allah yang diwahyukan kepada Muhammad—nabi dan rasul terakhir yang diutus—melalui perantara Malaikat Jibril sebagai pedoman hidup dan sumber hukum Islam.

<sup>2</sup> Secara etimologis berarti 'jalan, baik maupun jelek, lurus maupun sesat' (Ibnu Manzhûr, *Lisanul 'Arab*: 17/89). Dalam terminologi Islam, '*as-sunnah*' (atau *sunnah* nabi atau *hadits* nabi) mempunyai makna khusus dan makna umum. Makna *as-sunnah* secara khusus tergantung konteks penggunaannya di dalam bidang-bidang disiplin ilmu ke-Islaman. Makna umumnya, *as-sunnah* semakna dengan kata '*Al-Islâm*' (Agama Islam). Oleh karena itu, penggunaan kata *as-sunnah* secara umum adalah jalan yang ditempuh (di dalam beragama). Maka (jalan) ini mencakup bentuk-bentuk *tamassuk* dan *iltizâm* (berpegang teguh dan komitmen yang kuat) dengan apa-apa yang dipegang oleh nabi dan *Khulafâ'ur Râsyidîn* (Abû Bakar, 'Umar, 'Utsmân, 'Alî yang mereka adalah 'simbol sahabat'), apakah itu dari akidah, ibadah, akhlak dan bidang lainnya secara ucapan, keyakinan dan perbuatan, dan inilah maknanya (*as-sunnah*) yang sempurna. Dalam penelitian ini, perspektif yang digunakan adalah *as-sunnah* dalam makna umumnya.

<sup>3</sup> *Salafush shâlih* terdiri dari dua kata, *salaf* dan *ash-shâlih*. *Salaf* berarti 'pendahulu' dan *ash-shâlih* berarti 'orang-orang yang saleh.' Jadi secara bahasa maknanya adalah 'pendahulu-pendahulu yang saleh'. Secara istilah mereka adalah generasi yang terdahulu dan yang pertama dari umat Islam, yaitu yang tercakup ke dalam *tiga* generasi yang telah dipuji (di dalam *Al-Qur'an* dan *hadits-hadits* nabi) dengan pujian khusus yang tidak diberikan kepada selain mereka. *Generasi yang pertama* yaitu para sahabat nabi, *generasi yang kedua* yaitu murid-murid para sahabat nabi (*tabi'in*) dan *generasi yang ketiga* yaitu murid-murid dari murid-muridnya para sahabat nabi (*atabaut tabi'in*). Maka siapa saja yang mengikuti mereka dengan baik di setiap zaman dan tempat, dia adalah *salafi*.

<sup>4</sup> Sahabat nabi (Arab: *shahabah*; *ashhab*) bukanlah orang-orang yang bersahabat atau bergaul secara pribadi dengan nabi. Akan tetapi mereka secara istilah adalah orang-orang yang bertemu atau melihat Nabi Muhammad semasa hidupnya dan beriman dengan apa-apa yang dibawa oleh nabi ini dari

*tabi'in*<sup>5</sup>. Penamaan ini muncul sebagai respons terhadap mulai bermunculannya orientasi-orientasi ke-Islaman baru (dalam literatur Islam banyak diistilahkan dengan “aliran-aliran sempalan”) ketika itu yang membuat keyakinan-keyakinan baru dalam beragama yang dianggap berbeda dengan keyakinan Nabi dan para sahabatnya dalam pokok-pokok agama—yang mereka seluruhnya dinilai telah bersepakat dalam pokok-pokok ajaran Islam.

Dalam penarasian *salafî*, dikisahkan bahwa para ulama *tabi'in*—bahkan juga sebagian sahabat Nabi yang masih hidup di masa itu—meyakini bahwa setelah wafatnya Nabi Muhammad, Islam sebagai sebuah agama telah sempurna dan oleh karenanya Islam dan umat Islam tidak lagi membutuhkan ajaran atau pemahaman yang baru di dalam agama (baca: *bid'ah*<sup>6</sup>), baik itu dalam permasalahan pokok-pokok agama maupun cabang-cabangnya. Oleh karena itu haruslah dibuat usaha-usaha untuk melakukan pembedaan (Arab: *at-tamyîz*) dengan ‘Islam baru’ yang terepresentasikan ke dalam aliran-aliran sempalan yang baru muncul—yang dikhawatirkan akan mencemari kemurnian dan keaslian ajaran Islam yang pertama. Tujuannya agar agama itu tetap di atas kemurnian dan keasliannya seperti yang dahulu dibawa oleh Nabi Muhammad dan beliau ajarkan kepada umat Islam di masanya (para sahabat nabi), serta supaya umat Islam ketika itu dan setelah itu dapat mengetahui dan membedakan antara ‘Islam yang baru’ dan ‘Islam yang sebenarnya’ untuk kemudian—diharapkan—kembali kepada ‘Islam yang sebenarnya’ ini dan tidak “tertipu” dengan yang selainnya.

Di antara usaha yang dibuat untuk itu, mulailah mereka (para ulama *tabi'in*) menampakkan penamaan syariat yang diambil dari *Al-Qur'an* dan *as-sunnah* yang bisa membedakan antara ‘pengikut kebenaran’ dengan aliran-aliran

---

risalah kenabian (baca: Agama Islam dalam seluruh aspeknya) dan ia meninggal dalam keadaan beriman itu.

<sup>5</sup> *Tabi'in* secara bahasa adalah bentuk jamak (*plural*) dari ‘pengikut’. Secara istilah artinya orang-orang yang bertemu (dan mengambil ilmu agama) dengan sahabat nabi, beriman dengan apa-apa yang dibawa oleh sahabat nabi tersebut dari nabi dan ia meninggal dalam keadaan itu. Jadi ‘masa *tabi'in*’ berarti merujuk kepada suatu masa di mana Nabi Muhammad telah meninggal, namun para sahabat beliau masih hidup (sama saja, banyak atau sedikit).

<sup>6</sup> *Bid'ah* (bentuk jamaknya *bida'*) atau istilah lainnya *muhdats* (jamaknya *'muhdatsât*) secara bahasa adalah sesuatu yang dibuat pertama kali dan belum ada contoh sebelumnya (*Lisanul 'Arab*, 8/6-7, *Al-Mu'jamul Wasith*, hlm. 43). Dalam terminologi Islam, pengertian *bid'ah* yang paling lengkap dan diterima adalah yang dikemukakan oleh Asy-Syâhibi, “*Bid'ah* adalah suatu ungkapan (istilah) akan jalan (cara) dalam agama yang diada-adakan dan menyerupai syariat (asal agama), dimaksudkan dengan menjalaninya untuk bersungguh-sungguh di dalam beragama atau mendekati diri kepada Allah.” (Lihat: *Al-'Itrishâm*).

sempalan yang baru muncul tadi. Sehingga kemudian muncullah istilah atau penamaan ‘*ahlus sunnah*’ (pengikut *as-sunnah*/ pengikut jalan yang ditempuh Nabi Muhammad sebagai agama), dan ini dibenturkan dengan antitesisnya, penamaan ‘*ahlul bid’ah*’ (pengikut *al-bid’ah*/ pengikut ajaran baru yang menyimpang).

Dalam sebuah penarasian yang terkenal dan sering dikutip berikut ini, komunitas *salafi* menciptakan *discourse* tentang kronologis sejarah munculnya penamaan *ahlus sunnah-salafi*. Muhammad bin Sirîn, seorang ulama *tâbi’in* terkenal mengatakan,

“Dahulu mereka (orang-orang yang meriwayatkan hadits<sup>7</sup> dari nabi atau sahabat) tidak pernah bertanya tentang *isnad*<sup>8</sup>, akan tetapi setelah terjadinya fitnah (munculnya *bid’ah* dalam bentuk aliran-aliran sempalan), mereka pun mulai bertanya, “Sebutkan kepada kami (nama-nama) periwayat-periwayat kalian!” Lalu dilihatlah kepada *ahlus sunnah* dan diambil haditsnya, dan dilihat kepada *ahli bid’ah* dan tidak diambil haditsnya.” (*Muqaddimah Shahih Muslim*)

Kandungan narasi dari Muhammad bin Sirîn ini adalah bahwa sebelum ‘terbukanya pintu fitnah’ dengan munculnya orientasi ke-Islaman baru,<sup>9</sup> bila ada

<sup>7</sup> *Hadits* secara bahasa adalah ‘perkataan’ atau ‘pembicaraan.’ Ia juga diistilahkan dengan *atsar* yang artinya ‘jejak atau sesuatu yang ditinggalkan.’ Secara istilah, hadits merujuk kepada suatu narasi yang berkaitan dengan sunnah Nabi Muhammad, yang disertai dengan rantai penarasian (periwayatan) dari Nabi, sampai kepada ulama yang meriwayatkan hadits. Hadits-hadits terbagi menjadi hadits yang diterima dan hadits yang ditolak. Penerimaan dan penolakan ini berdasarkan ukuran-ukuran umum maupun khusus yang telah disepakati di kalangan para ulama ahli hadits, ia juga merupakan suatu ilmu tersendiri yang disebut Ilmu Hadits. Ilmu ini adalah ilmu yang sangat luas dengan berbagai macam disiplin ilmu turunannya, dengan penguraian yang kompleks dan detail. Dengan ilmu ini para ulama ahli hadits secara khusus memperhatikan dan menguji seluruh aspek-aspek yang ada dalam sejarah hidup dari masing-masing periwayat (Arab: *râwî* [tunggal]; *ruwât* [jamak]) hadits, meneliti dengan cermat karakter, kejujuran, kekuatan hafalan mereka, tingkat kepercayaan terhadapnya, di samping penelitian cacat-cacat hadits yang tersembunyi. Kesungguhan di dalam penelitian ini terlihat dari ratusan, bahkan ribuan jilid kitab yang telah dicetak maupun manuskrip-manuskrip dalam masing-masing cabang disiplin ilmu hadits seperti, ilmu *musthalahul hadits* (terminologi hadits), ilmu *rijâlu hadîts* (biografi periwayat hadits), ilmu *al-jarh wat ta’dîl* (ilmu pencacatan/kritikan dan pujian/menyatakan keadilan terhadap periwayat hadits), ilmu *’ilalul hadits* (ilmu cacat-cacat tersembunyi hadits) dan lain-lain. Mungkin bukan sesuatu yang berlebihan untuk dikatakan bahwa tidak ada suatu sistem agama atau *historical scholasticism* manapun yang dapat menandingi puncak ketelitian dan keunikan ilmu hadits ini. Dalam hubungannya dengan penelitian ini, menyinggung ilmu hadits menjadi bukan saja unik namun juga relevan karena posisinya dalam *discourse salafi*. Mereka mengklaim bahwa melalui ilmu haditslah Al-Qur’an dan hadits-hadits nabi terjaga dari perubahan, sebab keduanya tidak mungkin sampai ke masa-masa setelahnya dalam bentuknya yang dikenal sekarang kecuali melalui ilmu hadits. Memang hampir seluruh ulama Islam yang menguasai ilmu hadits dan menyibukkan diri dengannya adalah *ahlus sunnah-salafi*.

<sup>8</sup> *Isnâd* (atau *sanad*) adalah silsilah atau rangkaian periwayat-periwayat hadits yang menyambungkan kepada *matan* (isi/ redaksi hadits) yang dengannya tersambunglah antara orang yang pertama kali berbicara dengan sang penulis buku (pengarang buku hadits).

<sup>9</sup> Khawârij disebut-sebut sebagai orientasi ke-Islaman ‘baru’ yang pertama muncul setelah nabi wafat. Aliran pemahaman revolusioner yang muncul pada masa kekhalifahan ‘Utsmân bin ‘Affân ini

orang yang meriwayatkan atau menceritakan hadits dari nabi, langsung diterima tanpa mempertanyakan asal pengambilannya. Ini karena umat Islam ketika itu dianggap belum berpecah—*salafi* juga mengklaim bahwa mereka ini bersepakat dalam seluruh pokok-pokok agama. Demikian juga sebaliknya.

Oleh karena itu nilai utama yang dikonstruksikan *salafi* dari kisah ini adalah, siapapun yang menjadi periwayat dari kalangan para sahabat nabi, periwayatannya (penukilan, penyampaian, penarasian) diterima karena telah disepakati oleh para sahabat dan *tabi'in* bahwa seluruh para sahabat nabi adalah terpercaya dalam penukilan hadits, berita, persaksian atau penyampaian ilmu (baca: agama). Adapun orang-orang dari generasi setelah para sahabat harus diperiksa kembali (penukilan dan penyampaiannya), jika benar diterima dan jika sebaliknya ditolak. Para ulama *salafi* mendalilkan masalah ini dengan keumuman ayat di dalam Al-Qur'an, "*Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti. (Yang demikian) agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.*" (Q.S. Al-Hujurat: 6).

Para ulama *as-salaf*, dari struktur narasi-narasi ini, kemudian menyepakati (*ijmâ'*) sebuah kaidah umum yang kemudian dijadikan sebagai semacam "manifesto" *salafi*, yaitu kaidah membedakan antara yang disebut 'pengikut *as-sunnah*' dengan 'pengikut *al-bid'ah*.' Kaidah pembeda ini yaitu bahwa siapapun yang tidak menjumpai masa kenabian (baca: bukan para sahabat Nabi), ia tidak selamat dari ke-*bid'ah*-an dan konsekuensi-konsekuensinya seperti perpecahan kecuali jika ia dipersaksikan oleh ulama *ahlus sunnah* di masanya dengan setidaknya dua hal: **(1) akidahnyanya selamat** (yaitu pokok-pokok prinsip agama Nabi dan para sahabatnya); dan **(2) manhaj-nya lurus** (yaitu metodologi beragamnya adalah metodologi Nabi dan para sahabatnya). Siapa yang memiliki dua hal ini secara sekaligus, dialah yang disebut *ahlus sunnah-salafi*.

Masih dalam tema yang sama, narasi lainnya yang dimunculkan adalah dari salah seorang ulama besar *ahlus sunnah* dan imam madzhab yang terkenal,

---

memberontak kepada pemerintahan 'Utsmân (bahkan membunuh 'Utsmân dan seluruh keluarganya) dan khalifah setelahnya 'Alî bin Abî Thâlib.

Imam Mâlik bin Anas (wafat 179 H.)—di Indonesia lebih dikenal sebagai ‘Imam Maliki’—yang ketika membantah *bid’ah hasanah* (*bid’ah* yang dianggap baik) mengatakan,

“Siapa yang menyangka bahwa di dalam Islam ada *bid’ah* yang baik, sungguh dia telah menuduh (Nabi) Muhammad mengkhianati risalah (kenabian). Oleh karena sesungguhnya Allah telah berfirman, “*Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untukmu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam sebagai agama bagimu.*” (Q.S. Al-Mâidah: 3). Maka apa-apa yang pada hari itu (masa sahabat) tidak dikatakan sebagai (bagian dari) agama, tidak pula hari ini (masa sekarang) dikatakan sebagai agama.” [Riwayat Al-Qâdhî ‘Iyyâdh dalam *Asy-Syifâ* (2/676)].

Narasi dari Mâlik bin Anas ini akan diikuti oleh narasi kedua dari Mâlik ketika dia mengkisahkan kebiasaan gurunya, Wahb bin Kaisân (salah seorang ulama besar Islam pada abad ke-2 H.), “Adalah Wahb ibn Kaisân apabila ia duduk kepada kami, tidaklah ia bangkit sampai ia mengatakan,

“Ketahuilah, sesungguhnya tidak akan menjadi baik akhir perkara (agama) ini, melainkan dengan apa yang telah menjadikan baik perkaranya (agama) yang pertama. Maka setiap apa yang pada hari itu (masa sahabat) tidak dikatakan sebagai agama, tidak pula hari ini (masa sekarang) dikatakan sebagai agama.” (Riwayat Ibnu ‘Abdil Barr dalam karyanya *At-Tamhid* dengan *sanad*-nya kepada Asbagh bin Farj).

Asbagh bertanya kepada Mâlik, “Apa yang ia maksudkan?” Malik menjawab, “Ia maksudkan *bâdi’ud dîn* (**‘permulaan agama’**), atau *at-taqwa* (‘ketakwa’an’).” [Ditranskrip dari rekaman kaset pengajian ulama *salafi* Arab Saudi, Syaikh ‘Ubaid Al-Jâbirî yang berjudul, *Jinâyah At-Tamyî’ ‘alal Manhajis Salafi* (Side A)].

Beranjak dari dan melalui narasi-narasi ini, *salafi* mengklaim bahwa penamaan ini terus dipertahankan dari generasi ke generasi dengan melewati kurang lebih empat belas abad hingga ia tetap eksis pada hari ini sebagaimana ia dalam bentuknya yang dahulu.

Selain ‘deskripsi etnografis’, melalui pemaparan tadi penulis ingin menunjukkan apa yang telah disinggung sebelumnya dan inilah yang akan menjadi pola umum dalam data etnografis penelitian ini. Dapat dilihat dengan jelas bahwa *salafi*, melalui pen-*share*-an satu narasi, lalu kemudian akan melapisi dan memberi penekanan dengan narasi-narasi berikutnya yang—sekali lagi—masing-masingnya di-*share* bukan hanya sebagai ‘pelajaran sejarah’, namun juga ia sebagai metode *salafi* dalam menginternalisasikan dan mengonstruksikan identitasnya.

Satu hal yang penting untuk diangkat dalam pendahuluan ini adalah bahwa penamaan *salafi* atau *ahlus sunnah* oleh komunitas *salafi* itu sendiri tidak diterapkan secara mutlak. Dalam arti bahwa identitas ke-*salafi*-an tidak diukur dengan adanya pengakuan (baik *ascribed* maupun *ascription*) semata. Dengan kata lain, setiap orang yang mengaku *salafi* atau *ahlus sunnah*, oleh *salafi* ia dianggap tidak otomatis merepresentasikan pengakuannya. Akan tetapi komunitas *salafi* mengaitkan penamaan '*salafi*' ini dengan identitas yang menyertainya. Ketika identitas ini dianggap hilang atau luput darinya, semata-mata pengakuan seseorang (bahwa dia adalah *ahlus sunnah* atau *salafi*) tidaklah dianggap sama sekali. Jadi masalah representasi menjadi penting di sini.<sup>10</sup>

Dalam klaimnya ini, biasanya komunitas *salafi* akan menarasikan sebuah hadits Nabi (diistilahkan oleh para ulama *salafi*, *hadits iftirâqul ummah* 'hadits perpecahan umat') ketika ia menjelaskan perpecahan yang menimpa umat-umat sebelum umat Islam (umat Yahudi dan Nasrani), dan bahwa umatnya (umat Islam) juga akan terpecah dan tidak ada yang selamat dari perpecahan itu—dan konsekuensi-konsekuensinya—kecuali hanya satu golongan saja. Dalam hadits tersebut, nabi mengatakan bahwa 'golongan yang selamat' itu adalah,

الْجَمَاعَةُ

("Al-Jamâ'ah.")<sup>11</sup>

Penarasian hadits ini adalah klise bagi banyak orang di banyak tempat karena itulah yang dilakukan oleh hampir semua kelompok. Akan tetapi menurut pengalaman penulis di lapangan, *salafi* dengan cerdas mengambil perspektif *story-telling* yang berbeda dari kelompok-kelompok lain tersebut. Ustadz/pengkhutbah

<sup>10</sup> Dalam perjalanan sejarah, ada banyak sekali kelompok keagamaan yang menyandarkan diri kepada *ahlus sunnah* atau *salafi*. Di Indonesia misalnya, organisasi-organisasi seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persis, dan banyak lagi yang lainnya telah sejak lama (dan sampai sekarangpun masih) mengaku sebagai *ahlus sunnah wal jamâ'ah*, atau mengikuti '*salaf*.' Akan tetapi bagi komunitas dakwah *salafi* yang penulis teliti, organisasi-organisasi tersebut justru dinilai sangat jauh dari esensi *ahlus sunnah-salafiyah* 'yang sebenarnya'. Menurut komunitas *salafi*, kebanyakan organisasi keagamaan ini—sebagaimana tradisi ke-Islaman yang berkembang secara umum di Indonesia—sangat kuat dipengaruhi oleh aliran pemikiran *asy'ariyyah*, *mu'tazilah*, dan tradisi sufi yang dinilai sangat berbeda dengan *ahlus sunnah* baik dari segi akidah (*faith*) maupun dari praktik ibadah.

<sup>11</sup> Diriwayatkan oleh Abû Dâwûd (4597), Ahmad (4/102), Ad-Dârimî (2/185: 2521), Al-Hâkim dalam *Al-Mustadrak* (1/128) dari hadits Mu'âwiyah bin Abî Sufyân. Diriwayatkan oleh Ibnu Mâjah (3933) dari hadits Auf bin Mâlik. Diriwayatkan oleh Ahmad (2/332), Abû Dâwûd (4596), At-Tirmidzî (2630) dan Ibnu Mâjah (3991) dari hadits Abû Hurairah. Dikeluarkan (sama dengan 'diriwayatkan') juga oleh Ibnu Abî 'Ashim dalam *As-Sunnah* (1/32), Al-Albânî dalam *Takhrîj Kitâbis Sunnah* mengatakan, "Hadits tersebut *shahîh* secara pasti karena ia memiliki enam jalan dan pendukung yang banyak dari sekelompok para sahabat."

*salafi* atau seorang *salafi* yang berbicara dengan kawan duduknya misalnya, akan menceritakan kelanjutan hadits tersebut dengan kedetailan dalam pemahaman bahasa Arab sekaligus *istidlâl-istimbath* (metode pendalilan/pengambilan hukum). Seperti dinarasikan dalam hadits, setelah nabi menjawab “*Al-Jamâ‘ah*”, para sahabat Nabi ketika itu bertanya lagi, siapa yang dimaksud *Al-Jamâ‘ah*? Kemudian nabi menjawab,

مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي

(“Siapa yang mengikuti apa yang aku dan para sahabatku berada di atasnya pada hari ini.”)<sup>12</sup>

Kemudian, disinilah struktur narasi itu dibentuk. Dalam banyak kesempatan penelitian lapangan, penulis mendapati bagaimana seorang *salafi* yang paham (karena tidak semua *salafi* memiliki tingkat kephahaman dan, tentu saja, kecerdasan yang sama) akan mengatakan,

“Keterangan Nabi ini bukan saja berfungsi untuk menafsirkan kata ‘*al-jamâ‘ah*’ sebelumnya. Namun ia juga merupakan konteks yang membatasi pengertiannya sesuai dengan yang diinginkan syariat, bukan sesuai keinginan pihak-pihak tertentu saja. Dalam hadits ini, dengan harapan mendapatkan jawaban yang tegas dan detail, para sahabat bertanya dengan menggunakan kata, “*Man?*”, ‘Siapa?’, yang dalam bahasa Arab adalah kata benda untuk makhluk hidup (manusia), dan karenanya harus pula dijawab dengan identitas subjek (penunjuk orang)—bukan hanya personifikasinya, misalnya si Fulan, si X, si Y, kelompok X, kelompok Y, dan sejenisnya. Akan tetapi uniknya, Nabi menjawab dengan “*Ma*”, yang dalam bahasa Arab adalah kata benda yang biasanya dipakai untuk benda mati. Ini menunjukkan makna implisit bahwa nabi ingin umatnya tidak mengukur ukuran kebenaran dengan individu atau pihak-pihak tertentu, tetapi dengan sifat. Agar ketika individu atau pihak-pihak itu meninggal atau “menyimpang” misalnya—yang mana hal demikian selalu merupakan kemungkinan, orang-orang tidak menjadi bingung dalam hal kepada siapa harus mengambil pedoman setelah orang-orang itu “tidak ada”? Oleh karena itu kita katakan, ‘*al-jamâ‘ah*’, ‘kelompok yang selamat’ yang dimaksud tentu saja bukan orang, organisasi atau perkumpulan tertentu. Akan tetapi ukurannya adalah kapan seseorang berjalan di atas tuntunan dari nabi sesuai dengan pemahaman yang diterapkan para sahabatnya dengan tanpa menambah atau mengurangi, itulah orang yang masuk ke dalam ‘kelompok yang selamat’.” (Catatan lapangan penulis).

*Salafi* juga mengklaim bahwa ciri umum yang normatif ini didukung baik secara makna sosial-sejarah yang melingkupinya (konteks) maupun secara *literal* (teks) oleh ayat-ayat Al-Qur‘an, hadits-hadits Nabi Muhammad dan perkataan para sahabat Nabi yang sangat banyak. Untuk men-*share* gagasan-gagasan pokok *salafi* dalam bertindak ini, para ulama *salafi* kemudian menciptakan struktur

<sup>12</sup> Diriwayatkan oleh At-Tirmidzî (2641) dari hadits ‘Abdullâh bin Al-‘Amr bin Al-‘Ash.

narasi yang lebih kecil, lebih detail, dan lebih aplikatif ke dalam tulisan-tulisan atau buku-buku mereka di setiap masa dan tempat. Buku-buku ini kemudian lebih dikenal sebagai ‘buku-buku akidah (*ahlus sunnah-salafi*)’, yaitu tulisan yang menerangkan—baik secara ringkas maupun panjang lebar—pokok-pokok keyakinan metodologi *salafi* dan sekaligus membantah keyakinan-keyakinan pemikiran orientasi-orientasi ke-Islaman baru yang dianggap telah menyimpang (*bid'ah*) dari jalan beragama nabi. Sehingga dengan demikian kaidah-kaidah normatif yang besar tadi bukan hanya menjadi lebih mudah dipahami, namun juga ia menjadi lebih bermakna karena selalu dikonstruksikan untuk dapat diterapkan di masa dan tempat di mana *salafi* itu (yang membaca, mendengar narasi-narasi tadi) hidup dan tantangan-tantangan yang dihadapinya.

Pada masa kini, *salafi* telah menyebar ke banyak tempat di dunia dengan banyak orang yang kemudian menerimanya sebagai *way of life*. Komunitas mereka ini banyak tersebar di hampir seluruh negara-negara muslim seperti Timur Tengah<sup>13</sup>, Afrika Utara, Asia Tenggara, dan banyak wilayah-wilayah lainnya. Selain itu, komunitas mereka juga bisa ditemui di negara-negara Barat seperti Eropa dan Amerika, membentuk semacam ‘komunitas diaspora’. Sebagian besar dari mereka yang tinggal di negara-negara Barat ini adalah warga pendatang atau warga keturunan Arab, Asia Timur-Asia Tenggara, sedangkan sebagian lagi memang penduduk setempat yang masuk Islam.

Komunitas *rootless immigrants* di Eropa misalnya—terlebih lagi dari kalangan para pemuda dari generasi kedua, menganggap *salafiyah* memberikan

---

<sup>13</sup> Di jantung Timur Tengah, Arab Saudi, metodologi dakwah *salafi* bukan hanya telah tersebar luas di kalangan masyarakat, namun ia juga telah menjadi *platform* dan dasar negara (Kerajaan) Arab Saudi itu sendiri dari awal mulai berdirinya sampai sekarang. Pihak kerajaan sebagai institusi tertinggi negara ataupun pemimpin-pemimpinnya sebagai simbol dari institusi tersebut sendiri secara terang-terangan memproklamirkan dirinya (secara pribadi) sebagai *salafi* maupun negaranya sebagai ‘negara *salafi*.’ Seperti yang pernah dilakukan oleh Raja ‘Abdul ‘Azîz—salah satu raja yang dianggap paling sukses dalam sejarah Kerajaan Arab Saudi. Ia pernah secara terbuka di depan umum menyatakan, “Saya adalah *salafi* dan negara kami adalah negara *salafi*.” Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika beberapa posisi penting di dalam kerajaan ataupun pranata masyarakatnya ternyata diisi oleh ulama-ulama *salafi*. Seperti Mufti Umum kerajaan saat ini, ‘Abdul ‘Azîz Âlusy Syaikh. Mufti-Mufti sebelumnya bahkan termasuk ulama *salafi* yang paling dikenal di dunia Islam, yaitu ‘Abdul ‘Azîz bin ‘Abdillâh bin Bâz (yang semasa hidupnya juga mengisi beberapa jabatan penting seperti Rektor *Islamic University* Madinah, ketua Badan Ulama Besar Kerajaan Saudi Arabia, dan banyak lagi yang lainnya), dan sebelumnya juga Muhammad bin Ibrâhîm Âlusy Syaikh. Demikian juga Menteri Agama kerajaan dari masa ke masa adalah ulama *salafi* (Menteri Agama saat ini adalah Shâlih Âlusy Syaikh). Tidak ketinggalan juga beberapa jabatan penting lainnya yang diisi oleh ulama-ulama *salafi*, seperti Menteri Kehakiman, Ketua Mahkamah Agung, dan lain-lain.

ketertarikan akan segala sesuatu yang otentik (*genuine*). Sebaliknya bagi mereka yang tinggal di kota-kota metropolis yang baru muncul di Timur Tengah, *salafiyah* menampilkan semacam emosi alternatif yang jauh lebih kaya dari slogan nasionalisme Arab (*Pan-Arabism*). Bagi kalangan muslim muda, *salafiyah* juga menarik karena *value* (nilai)nya dilihat sebagai sesuatu yang *pure*, terlepas dari ikatan-ikatan lokal dan adat (*indigeneous*) yang dengan itu menjadikan ia merupakan suatu cara khas untuk membedakan mereka dengan orang tua atau keluarga besarnya—yang dianggap terlalu dibelenggu oleh tradisi adat dan semangat lokal yang sempit. Oleh sebab itu, *salafiyah* memiliki potensi yang menarik karena ia menggaris-bawahi universalitas Islam, bahkan pada taraf tertentu ia berhasil mengeksploitasi ke-universalitas-an itu—lagi-lagi—dengan caranya yang khas. Itulah juga mengapa di banyak tempat, mayoritas *salafi* berasal dari kalangan anak-anak muda—usia remaja-35 tahun (Benjamin & Simon: 55, melalui Hunter, 2001).

Secara umum, pola-pola kegiatan *salafi* berorientasi pada bidang pendidikan—tentunya yaitu pendidikan ilmu-ilmu ke-Islaman. Format dari ‘pendidikan’ ini setidaknya dalam dua bentuk, pendidikan formal seperti dalam bentuk universitas dan institut-institut sebagaimana yang dikenal secara luas (contohnya seperti *Madinah Islamic University* di Arab Saudi yang memakai kurikulum dan metode pendidikannya *ahlus sunnah-salafi*). Format yang kedua adalah pendidikan nonformal seperti madrasah, *ma’had* (‘pondok pesantren’), atau kegiatan-kegiatan *ta’lim* (kajian di masjid-masjid) yang secara tradisional banyak tersebar di negara-negara Timur Tengah.

Di Indonesia sendiri belum ada institusi pendidikan tinggi yang telah menerapkan metodologi pendidikan *salafi* (kecuali beberapa lembaga pendidikan *salafi* di sebagian daerah yang telah memiliki sekolah-sekolah tingkatan awal dengan status disetarakan dengan sekolah-sekolah negeri). Namun pendidikan dalam bentuk nonformal seperti madrasah atau *ma’had* jumlahnya cukup banyak—hampir ada di setiap kota atau provinsi di Indonesia.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Hubungan dan komunikasi antara pusat-pusat dakwah komunitas *salafi* di Indonesia di satu daerah dengan daerah lainnya atau komunitas *salafi* secara kesatuan (di Indonesia) cukup berjalan dengan baik—walaupun mungkin banyak dikritik dari segi profesionalitasnya. Ini mungkin bisa dilihat

Khusus untuk kegiatan-kegiatan kajian—yang merupakan media dakwah yang paling diprioritaskan di kalangan *salafi*, para *ikhwan* (pemuda) *salafi* yang memiliki latar-belakang beragam (pedagang, PNS, pegawai swasta atau buruh, mahasiswa-pelajar, dan lain-lain) telah terbiasa mengadakannya di tengah-tengah masyarakat, misalnya di masjid-masjid perumahan atau pemukiman, masjid-masjid perkantoran, kampus, bahkan sekolah-sekolah atau tempat-tempat mana saja yang memungkinkan untuk berdakwah di sana.

Perkembangan teknologi dewasa ini ternyata juga ikut dimanfaatkan oleh komunitas *salafi* untuk berdakwah. Dalam menyebarkan dakwah melalui tulisan misalnya, sampai saat ini telah bermunculan puluhan penerbit *salafi*—dengan skala penerbitan nasional—di banyak kota di Indonesia. Biasanya buku-buku yang dicetak oleh penerbit-penerbit tersebut adalah buku-buku terjemahan Indonesia (dari bahasa Arab) yang ditulis oleh para ulama *ahlus sunnah* (baik kontemporer maupun klasik). Selain buku-buku terjemahan, komunitas *salafi* di Indonesia juga menerbitkan beberapa majalah Islam yang berisi artikel-artikel ke-Islaman yang ditulis oleh para dai atau ustadz *salafi* asal Indonesia. Salah satu di antaranya mungkin cukup dikenal oleh masyarakat umum, yaitu Majalah *Asy-Syariah*—yang beberapa edisinya sangat kontroversial bagi kalangan umum.<sup>15</sup> Selain itu, beberapa dai/ustadz *salafi* di Indonesia juga membuat buku-buku agama dalam banyak bidang khazanah ilmu-ilmu ke-Islaman. Sejauh yang penulis

---

dengan telah seringnya diadakan acara-acara kajian besar (berskala nasional atau provinsi) yang telah dilangsungkan dari semenjak beberapa tahun yang lalu. Bahkan dalam empat-lima tahun terakhir ini, komunitas *salafi* Indonesia mengadakan hajatan besar dengan mengundang ulama-ulama *salafi-ahlus sunnah* yang telah dikenal dari negara-negara Timur Tengah ke Indonesia untuk mengadakan seminar ke-Islaman (dalam istilah *salafi*, *'dauroh'*)—kegiatan yang rencananya akan dilangsungkan secara rutin selama sekali dalam setahun.

<sup>15</sup> Seperti salah satu edisinya yang berjudul “Terorisme Berkedok Jihad”. Pada edisi ini, Majalah *Asy-Syariah* menurunkan kajian khusus tentang pemikiran terorisme dalam tubuh umat Islam dan aktor-aktor intelektualnya. Inti tulisan tersebut sebenarnya adalah kritik terhadap klaim bahwa mereka adalah *ahlus sunnah-salafi* dan bahwa ulama-ulama *ahlus sunnah* mendukung mereka secara intelektual. Edisi ini menarik perhatian banyak kalangan sampai membuat Wakil Presiden Jusuf Kalla ketika itu membeli sejumlah Majalah *Asy-Syariah* edisi tersebut untuk diberikan kepada menteri-menteri dan staf-staf dalam pemerintahan. Ironisnya, edisi ini justru mengakibatkan salah seorang penulisnya, Abu Hamzah Yusuf (asal Bandung) mengalami teror pembunuhan dari orang-orang yang tidak dikenal. Demikian juga edisi lainnya yang berjudul “Meluruskan Pemahaman tentang *Khilafah Islamiyah*”. Edisi ini sejatinya adalah bantahan terhadap kelompok Hizbut Tahrir (HT) dan yang sepemikiran dengan mereka yang meyakini bahwa tujuan agama Islam dan dakwah Islam adalah untuk menegakkan *Khilafah* atau *Daulah* (“Negara”) Islam. Edisi ini begitu kontroversial hingga HT Indonesia memutuskan untuk memborong (dalam istilah beberapa informan saya: ‘menyabotase’) Majalah *Asy-Syariah* edisi yang bersangkutan dari beberapa toko buku besar di Jakarta dan di kota-kota besar lainnya (Lihat versi *on-line*-nya di <http://www.asyariah.com>).

teliti, kebanyakan buku-buku tersebut adalah tulisan dalam bidang fikih atau hukum-hukum, ini mungkin disebabkan karena usaha pembuatan buku-buku ini baru mulai berkembang pesat dalam beberapa tahun terakhir ini. Meskipun demikian, memang ada beberapa buku yang ditulis dalam menyikapi permasalahan-permasalahan kekinian.<sup>16</sup> Selain yang telah disebutkan, komunitas *salafi* di Indonesia juga berdakwah melalui media internet, baik *website* dakwah maupun *website ma'hadl* pondok pesantren, *mailing-list*, forum, *blog* dan lain-lain.

Komunitas *salafi* yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah komunitas *salafi* di Tanah Baru, Beji, Depok, Jawa Barat. Komunitas ini tidak menempati suatu areal yang khusus, kecuali sebuah masjid, *Masjid Fatahillah*<sup>17</sup>. Oleh karena itulah masyarakat biasanya mengidentifikasi orang-orang dari komunitas ini dengan sebutan “orang *Fatahillah*.”<sup>18</sup> Sangat mudah jika seorang dari dalam areal Kampus UI Depok ingin ke sana dengan kendaraan roda dua, ia hanya perlu menyaliri jalan belakang kampus menembus daerah Kukusan Kelurahan dan terus lurus hingga sampai di daerah Tanah Baru, kemudian masuk ke “Jl. Fatahillah I” (waktu tempuhnya tidak lebih dari 10 menit).

<sup>16</sup> Seperti buku yang berjudul *Mereka adalah Teroris!: Sebuah Tinjauan Syariat* yang ditulis oleh Luqman Ba'abduh. Buku ini termasuk terbitan komunitas *salafi* Indonesia yang paling terkenal sekaligus kontroversial. Buku setebal 720 halaman ini adalah bantahan dari sudut pandang *salafi* terhadap buku Imam Samudra—yang merupakan pembelaannya dari tuduhan terorisme, *Aku Melawan Teroris*. Buku ini sangat menggemparkan karena penulis benar-benar sangat eksplisit dan vulgar dalam membantah. Buku ini juga kontroversial karena penulis bukan sekedar membantah pemikiran Imam Samudra cs. namun ia juga membedah akar dan tokoh-tokoh intelektual pemikiran terorisme serta organisasi maupun lembaga (bahkan partai politik) yang mendukung pemikiran radikalisme-terorisme, baik di Indonesia maupun di luar negeri. Begitu kontroversialnya sampai membuat banyak kalangan pergerakan atau organisasi ke-Islaman di Indonesia menjadi gerah dan kemudian secara terbuka melakukan *counter* terhadap buku ini melalui pernyataan di media, majalah, sampai ceramah di mimbar-mimbar jumat, dan bahkan membuat buku bantahannya (Lihat *official website*-nya di <http://www.merekaadalahteroris.com>).

<sup>17</sup> Ada beberapa keganjilan yang agak aneh tentang Masjid Fatahillah sebagai *icon salafi* di Jakarta. *Pertama*, dari segi nama, istilah “fatahillah” sebenarnya menyalahi kaidah bahasa Arab, karena seharusnya dengan makna yang diinginkan (‘kemenangan Allah’) ia berbunyi *fathullāh*. Dari segi bahwa bahasa Arab adalah sesuatu yang cukup penting bagi mereka (walaupun jelas bukan yang paling penting sebagaimana halnya dalam tradisi mu'tazilah), adalah sesuatu yang menarik bahwa mereka tidak berusaha mengganti nama itu ke gramatika yang benar—terlepas dari siapapun yang memiliki masjid. *Kedua*, tentang masalah kepemilikan masjid (pada akhir Bab III, *fieldnotes* penelitian penulis mengutip lurah setempat yang menyatakan bahwa Masjid Fatahillah tidak atas kepemilikan siapapun, termasuk *salafi*), juga menarik karena masjid ini sebenarnya bukan dan tidak pernah menjadi “milik” *salafi*.

<sup>18</sup> Zainal Abidin, informan kunci penulis yang merupakan salah seorang *salafi* paling pertama yang menempati daerah itu memiliki istilah lain. Dia ingin agar masyarakat mengenal komunitas ini dengan sebutan “Masyarakat Belajar Depok.” Suatu upaya untuk mengenalkan sisi yang menurutnya paling penting dari *salafi*, yaitu senantiasa belajar (agama). Usaha yang sepertinya tidak terlalu berhasil karena jarang sekali orang yang mengenal sebutan ini, bahkan dari kalangan *salafi* di Tanah Baru itu sendiri.

Seluruh kegiatan komunitas *salafi* di lingkungan ini memang mengambil tempat di masjid ini. Ini mungkin juga ada kaitannya dengan doktrin *salafi* yang memosisikan masjid sebagai episentrum dari aktivitas-aktivitas umat Islam, dan secara normatif juga bahwa mengerjakan kebaikan seperti kegiatan belajar-mengajar (agama) di masjid adalah lebih utama dan lebih berpahala dibandingkan di tempat lainnya. Mulai dari kegiatan kajian/pengajian (lebih sering disebut *ta'lim*) umum ataupun kelas-kelas khusus untuk peserta umum maupun santri, sekolah untuk anak-anak TK di bagian depan masjid, dan tentu saja Shalat berjamaah, baik shalat 5 waktu maupun Shalat Jumat dilakukan di masjid.

## I. 2. Masalah Penelitian

Penelitian ini mengangkat tema seputar identitas keagamaan pada komunitas *salafi-ahlus-sunnah wal-jamâ'ah*, dengan mengambil analisis kasus pada komunitas *salafi* Masjid Fatahillah di Tanah Baru, Beji, Depok, Jawa Barat.

Penelitian ini ingin melihat proses konstruksi pembentukan identitas, yaitu bahwa identitas *salafi* yang cenderung nampak lebih kental dimensi stabilnya itu dalam konteks lingkungan sosial yang terdominasi selalu dikonstruksi, dinegosiasi dan dijadikan sebagai *discourse* tentang representasi Islam dan umat Islam. Berbicara mengenai proses pembentukan identitas di dalam komunitas *salafi* mengacu pada suatu pemahaman mereka tentang *kesempurnaan* dan *kemurnian* Islam, dan bagaimana kesempurnaan dan kemurnian ini harus diaktifkan, dikelola dan dipertahankan dari *discourse-discourse* Islam lainnya yang dianggap saling bertentangan dan menggerus satu sama lainnya—biar bagaimanapun pengamat awam melihatnya mirip dan bersinergis. Masalah kemurnian (dan usaha menegosiasikannya: “pemurnian”) ini harus dilihat secara sekaligus menurut pandangan makna dan kebudayaan bagi aktor-aktornya (*thick description*), dan juga ia sebagai suatu proses yang tidak bisa terlepas dari sejarah dan hubungan-hubungan kekuasaan (*power relation*) yang terjadi di dalam kelompok maupun di antara kelompok tersebut dengan pihak luar (*the Other*).

Terdapat setidaknya dua teori yang mempengaruhi lanskap analisis kebudayaan yang akan dibahas dan digunakan sebagai titik tolak dalam penelitian

ini: masalah makna (*meaning*) dan kekuasaan (*power*). Melalui dua pendekatan yang berbeda ini, penulis akan menjadikannya sebagai cara atau *tools of analysis* untuk memahami masalah identitas yang pelik ini. Pendekatan makna dan kekuasaan serta hubungannya dengan isu identitas sangat dipengaruhi oleh pergeseran peta teoretis antropologi pada sekitar dekade tahun 70-an.

Pergeseran (yang diimban) Foucault/Said, bersama dengan seluruh pergeseran-pergeseran lainnya dalam teoretisasi kebudayaan menuju “*the power of power*”, yang secara efektif agak menjatuhkan, atau secara drastis mempersempit pertanyaan-pertanyaan tentang makna dan “kebudayaan” dalam pengertian Geertzian. Poin utama tulisan ini adalah untuk berargumen—dan mencoba untuk mendemonstrasikannya, bahwa dalam pengertian Geertzian ini, makna dan kebudayaan 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.

Isu-isu seperti dominasi, resistensi (dan Orientalisme) dalam perdebatan akademik tentang identitas kemudian menjadi penting untuk dijelaskan terutama karena objek penelitian ini—*salafi*—berada dalam struktur sosial yang dominan di mana terdapat marginalisasi, subordinasi, alienasi disebabkan oleh munculnya stigma-*prejudice*, baik dari masyarakat umum (“*the others*”) maupun dari lawan-lawan ideologis *salafi* (“*the Others*”). Kondisi-kondisi ketimpangan dalam hubungan-hubungan sosial di masyarakat ini, menurut penulis, lebih baik dikaji dalam perspektif “*agency*.” Akhirnya, kesemua aspek inilah yang akan mengangkat ke permukaan masalah-masalah (*puzzling questions*) dalam penelitian ini.

Untuk lebih mengarahkan jalannya penelitian, akan dibuat pertanyaan-pertanyaan turunan penelitian sebagai berikut,

- Identitas apa yang dimunculkan atau dikonstruksi komunitas *salafi* dalam hubungan-hubungan sosial yang terjadi di dalam masyarakat?
- Memahami pembentukan resistensi dan *agency* dalam pengonstruksian identitas *salafi* melalui hubungan-hubungan sosial yang kompleks yang terjalin antara masing-masing aktor-aktor sosial di lingkungan sosial Tanah Baru, dengan

mengingat adanya kepentingan-kepentingan yang berbeda di antara masing-masing mereka.

- Memahami isu identitas dalam antropologi, terutama dalam konteks identitas keagamaan yang terpinggirkan, ketika dikaji melalui *framework* pendekatan interpretatif Geertzian yang dikombinasikan melalui pendekatan relasi kekuasaan.

### I. 3. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah menjawab pertanyaan tentang konstruksi sosial identitas sebuah kelompok keagamaan dalam Islam yang hidup, berkembang dan mencoba bertahan di dalam ketimpangan struktur lingkungan sosial yang dianggap mengancam kelangsungan kebudayaan, identitas tentang “Islam” yang mereka representasikan. Penelitian ini akan dikaji melalui model pendekatan antropologi interpretatif (Geertz) dan sekaligus pendekatan relasi kekuasaan (Foucault-Said) sebagaimana yang dilakukan oleh Sherry B. Ortner dalam penelitiannya tentang orang-orang Sherpa di pegunungan Himalaya dan dinamika hubungan sosialnya dengan *sahibs*, para pendaki gunung Internasional.

Untuk menjelaskannya, penguraiannya sebagai berikut,

- Mendeskripsikan tentang pemahaman kebudayaan *salafi*, bagaimana memahami *ethos* dan *worldview* mereka menjadi penting bagi mereka sendiri; dan bagaimana pula menjelaskan konstruksi sosialnya dalam realitas masyarakat dan dunia di mana ia hidup dan berkembang.
- Mendeskripsikan tentang adanya pergeseran dalam hubungan-hubungan sosial yang terjalin di antara aktor-aktor sosial di lingkungan sosial daerah Tanah Baru dan bagaimana hal ini mempengaruhi konstruksi sosial identitas *salafi* itu sendiri.
- Memahami isu identitas secara antropologis, dalam hal apakah identitas itu *given* (diwariskan) dan terbentuk dengan sendirinya atau ia dibentuk, diciptakan dan hasil konstruksi-negosiasi, atautkah justru identitas itu mengakomodasi keduanya.

### I. 4. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemahaman teoretis tentang persoalan identitas dalam konteks pemahaman dan pengamalan gerakan keagamaan ke-Islaman, dan bagaimana memahaminya dalam kerangka antropologis sebagai suatu proses sosial yang berjalan (*on-going*).

Kemudian, penulis juga berharap penelitian ini dapat menjadi suatu literatur yang bermanfaat dan—mudah-mudahan—komprehensif tentang deskripsi etnografis komunitas *salafi*, baik dia sebagai suatu pemahaman keagamaan, maupun dia sebagai fenomena sosial. Sampai saat penulisan terakhir, penulis belum menemukan sebuah deskripsi etnografis yang benar-benar komprehensif tentang komunitas *salafi*—khususnya yang di Indonesia—dalam ranah ilmu sosial. Di satu sisi, penulis mengakui masih banyak hal yang tidak sempat dibahas dan karenanya membutuhkan elaborasi-elaborasi lebih lanjut, namun di sisi yang lain penulis berharap apa yang telah dimudahkan untuk ditulis di sini benar-benar memberikan manfaat bagi siapapun yang membacanya.

## I. 5. Kerangka Konseptual

### I. 5. 1. Agama dan Kebudayaan

Tidak ada satu definisi pun tentang agama di kalangan ilmuwan sosial yang terbebas dari kritik dan benar-benar dapat memuaskan semua pihak, walaupun jelas bahwa beberapa definisi lebih baik dari yang lain. Oleh karena itu penulis akan menggunakan istilah ‘definisi kerja’. Definisi kerja ini dimaksudkan bukan untuk memberikan suatu penilaian yang final akan agama, namun dia lebih merupakan suatu definisi yang bersifat sementara dan dapat dimodifikasi. Memahami masalah ini menjadi penting karena banyak sekali definisi tentang agama yang bukan hanya tidak memadai, namun juga cenderung menyesatkan dari sisi bahwa definisi-definisi tersebut terjatuh ke dalam sikap ‘berlebihan’, yakni dia terlalu menyempit, ataupun sikap ‘kurang’, yakni dia terlalu meluas. Kedua bentuk sikap ini justru mengaburkan dan merancukan pengetahuan kita tentang apa yang diacu ketika istilah ‘agama’ digunakan.

Geertz menjelaskan definisi agama melalui pendekatan antropologi interpretatifnya yang kental sebagai berikut,

“Sebuah sistem simbol-simbol yang bertindak untuk menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, meresap, dan tahan lama dalam diri manusia, dengan cara merumuskan konsepsi-konsepsi mengenai suatu tatanan umum eksistensi, dan membungkus konsepsi-konsepsi ini dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga suasana hati dan motivasi-motivasi itu tampak secara unik realistis.” (1966: 5).

Definisi agama dari Clifford Geertz ini merupakan konsep agama yang dipandang sebagai sebuah sistem kebudayaan, bukan suatu sistem teologis (keyakinan). Kebudayaan adalah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat yang bersangkutan. Sebagai pedoman hidup sebuah masyarakat, kebudayaan digunakan untuk menginterpretasi dan memahami lingkungan hidupnya dan mendorong serta menghasilkan tindakan-tindakan dengan memanfaatkan berbagai sumberdaya yang ada dalam lingkungan hidup tersebut untuk pemenuhan berbagai kebutuhan hidup mereka sendiri (Suparlan, 2004).

Dalam kehidupan sosial, agama dapat berfungsi sebagai inti dari kebudayaan karena agama memiliki fungsi utama dalam menjaga keutuhan sistem sosial dan masyarakat. Geertz juga menyebutkan bahwa kekuatan agama dalam menjaga nilai-nilai sosial terletak pada kumpulan simbol-simbolnya untuk merumuskan sebuah dunia tepat di mana nilai-nilai itu menjadi bahan dasarnya. Simbol tersebut adalah sesuatu yang dianggap, dengan persetujuan bersama, sebagai sesuatu yang mewakili atau mengingatkan kembali tentang kualitas yang sama atau dengan membayangkan dalam kenyataan atau pikiran, sedangkan sistem simbol adalah segala sesuatu yang membawa dan menyampaikan ide kepada orang lain. Dengan demikian simbol-simbol keagamaan juga meskipun masuk dalam pikiran pribadi individu, dapat dipegang terlepas dari otak individu yang memilikinya (Pals, 2001: 414-415). Simbol tersebut juga memiliki fungsi dalam pemberian rangsangan perasaan seseorang akan sesuatu yang tersimbolkan, juga memberi arti atau kekuatan yang disimbolkan agar simbol tersebut semakin besar peranannya (Turner: 1974).

Dalam studi tentang agama khususnya, kekuatan unik Geertz terletak pada kemampuannya menjelaskan bahwa agama benar-benar bekerja; bahwa agama adalah sebuah proses yang menciptakan perubahan, kemajuan dan pertumbuhan; bahwa agama memodifikasi, untuk mencoba membuat masyarakat bekerja. Kontribusi unik Geertz lainnya terhadap studi tentang agama adalah, pemahaman tentang agama sebagai sebuah pola, sebuah proses tak sadar mengenai seleksi, absorpsi dan *re-working* (Ortner, 1999).

Jadi dapat diringkas bahwa agama membuat orang merasakan suatu motivasi dan memiliki tujuan, dan membimbing dari serangkaian nilai yang abadi—apa yang memiliki arti bagi orang, apa yang mereka anggap baik dan benar (Pals, 2001: 415). Agama melukiskan imajinasi manusia untuk membangun sebuah gambaran kenyataan. Agama juga menunjukkan tentang pandangan hidup dan etos pada ide-ide konseptual dan kecenderungan perilaku (Geertz dalam Pals, 2001: 416).

Definisi agama yang lebih klasik dapat dilihat pada Peter Connolly,

“Istilah agama adalah berbagai keyakinan yang mencakup penerimaan pada yang suci (*sacred*), wilayah *transempiris* dan berbagai perilaku yang dimaksudkan untuk mempengaruhi relasi seseorang dengan wilayah transempiris itu.” (1999: 10).

Mengikuti definisi klasik Tylor, Connolly mengistilahkan perilaku ini dengan ‘spiritualitas.’ Dari definisi ini, praktik pengamalan (hukum-hukum) agama dapat bersifat *komunal* atau *individual* (Connolly, 1999).

Dalam temuan lapangan penulis, komunitas *salafi* melihat bahwa agama dan keberagamaan (baca: Islam dan ke-Islaman) bukan hanya bisa dipahami secara komunal atau secara individual—sebagaimana penggolongan yang dibuat oleh Connolly (1999), namun ia juga dapat dipahami dalam konteks komunal-individual secara sekaligus. Bagaimana operasionalnya dalam penelitian ini akan dijelaskan dengan mengangkat kembali *discourse salafi* mengenai kata “*al-jamâ’ah*.”

Kata *al-jamâ’ah* sejatinya bukan hanya populer, namun ia juga cenderung kontroversial—bahkan di dalam sejarah tradisi ke-Islaman itu sendiri. Dalam bahasa Arab, *al-jamâ’ah* (yang merupakan bentuk tunggal

dari *al-jama'ât*) artinya 'menyatukan sesuatu yang terpisah.' Dalam penarasian *salafi* yang penulis dapatkan di lapangan, dikatakan bahwa kata "*Al-Jamâ'ah*" dalam pernyataan nabi pada hadits perpecahan umat (yang telah lewat penyebutannya) memiliki *enam penafsiran* yang semua dari enam ini kembali kepada *dua penafsiran* (yaitu empat sisanya telah terwakili secara makna dalam dua penafsiran tersebut),

- **Penafsiran yang pertama:**

*Jamâ'atul Abnân* ('jama'ah dalam satu badan'—mengutip istilah Al-Khaththâbî), yaitu kolektiva masyarakat muslim yang berada di bawah satu pemimpin atau imam yang muslim dalam satu wilayah yang sah;

- **Penafsiran yang kedua:**

*Jamâ'atul Haq* ('jama'ah kebenaran'), inilah makna perkataan 'Abdullâh bin Mas'ûd (Ibnu Mas'ûd)—seorang sahabat nabi yang terkenal, "*Al-Jamâ'ah adalah apa-apa yang mencocoki kebenaran, walaupun engkau sendiri!*"

Menurut *salafi*, kalimat ini juga semakna dengan penjelasan nabi yang telah dikutip sebelumnya, "*Siapa yang mengikuti apa yang aku dan para sahabatku ada di atasnya pada hari ini.*" Oleh karena itu menurut para ulama *salafi*, definisi 'kebenaran' yang dikatakan oleh Ibnu Mas'ûd di atas adalah "*apa yang aku dan para sahabatku ada di atasnya pada hari ini.*"

Dengan memperhatikan pengertian kata *al-jamâ'ah* dalam studi ke-Islaman, khususnya penggunaannya dalam tradisi teologis *salafi* ini, berarti pemahaman identitas *salafi* juga dapat dipahami dan dioperasionalkan dalam dua konteks sekaligus, komunal dan individual.

Pendekatan antropologi mencoba melihat agama dalam *tatanan empiris*, yaitu agama dipahami sebagai '*a system of culture*' (di kalangan antropolog dikenal dengan istilah '*religion as a cultural system.*' Di antara yang menggunakannya adalah Geertz dan Spiro [Geertz, 1973. Lihat: Connolly, 1999: 55, dan Suparlan pada Geertz, 1983: X]). Menurut pendekatan ini, agama dianggap sebagai suatu sistem kebudayaan, yang tidak dapat kita pahami kecuali jika kita berusaha mempostulasikan secara

kultural pemahaman seorang penganut agama terhadap agama yang dia anut (Spiro dalam Kilborne dan Langness, 1987). Pemahaman ini tentunya berbeda antara satu orang dengan orang yang lainnya karena pemahaman dan konstruksi manusia akan fenomena-fenomena yang mereka alami di dalam kehidupannya akan sangat dipengaruhi dengan perbedaan pengalaman, nilai yang diyakini, latar belakang konteks budaya-politik, perbedaan etos kebudayaan yang mereka miliki secara khas.

Dalam pada itu, menurut hemat penulis menjadi sangat penting untuk ditekankan bahwa untuk memahami hakikat agama dan keberagaman (dalam konteks tulisan ini: Islam dan ke-Islaman), kita harus dapat membedakan antara adat dan agama. Oleh karena yang sering terjadi dalam literatur akademik, agama sebagai fenomena sosial yang empirik (adat) tidak dibedakan dengan agama sebagai fenomena tekstual yang empirik, sehingga cenderung menghasilkan penjelasan tentang agama yang membingungkan.

Ini mengharuskan siapapun yang ingin meneliti secara tepat tentang suatu agama tertentu, harus memahami dengan komprehensif dan holistik nilai, etos dan *world view* khas yang membentuk agama tersebut. Atau secara idiomatik, 'Anda harus menyelam hingga ke dasar lautan dan tidak tertipu dengan sinar matahari yang menembus permukaannya.' Keharusan yang lainnya adalah ketika istilah 'agama' digunakan, yang menjadi pokok perhatian dan acuan yang paling pertama dan utama adalah agama itu sendiri secara sempurna sebagai sebuah unit analisis tersendiri. Untuk kepentingan penelitian tertentu yang khas, terkadang unit analisis tersendiri ini harus dipisahkan dari unit analisis yang berada 'di luar'.

Penulis maksudkan dengan 'unit analisis tersendiri' adalah agama sebagai sebuah sistem teologi dan perilaku yang oleh pemeluknya dijadikan pedoman hidup paripurna yang telah *fixed*, dengan tata nilai-nilainya yang kompleks, yang dimanifestasikan seseorang atau sebuah kolektif melalui perkataan, perbuatan, dan keyakinan. Inilah yang diistilahkan dengan 'pendekatan teologis.' Pendekatan ini seharusnya bukan saja melihat agama melulu sebagai teks *sacred* yang diturunkan dari suatu dimensi *transendental*,

namun ia juga harus dapat melihat agama sebagai fenomena tekstual-empirik yang menegaskan pembatas yang jelas antara pengamalan atau pemahaman religius yang memperbolehkan intervensi dan inovasi manusia, dengan yang tidak.

Adapun yang saya maksud dengan unit analisis yang berada di 'luar', adalah agama sebagai sebuah fenomena-gejala sosial yang inheren, yang berubah dan berkembang, yang bermodifikasi dan berinovasi, dan harus dilihat (baca: dikaji) dalam kaitannya dengan manusia dan kebudayaan yang diciptakannya. Oleh karena kita tidak mungkin dapat mengambil kedua pemahaman ini (agama sebagai fenomena sosial-empirik dan agama sebagai fenomena tekstual-empirik) secara bersamaan, menurut penulis ini mengharuskan kita untuk mengambil salah satunya dengan sekaligus tidak terjebak pada pelalaian terhadap unsur yang kita tinggalkan.

Oleh karena itu masalah yang kita hadapi adalah, kita tahu dan memahami bahwa fenomena-fenomena keagamaan tertentu memang adalah suatu yang riil ada pada masyarakat, namun secara antropologis, seorang peneliti mempunyai kewajiban ilmiah untuk mencari tahu sampai sejauh mana fenomena-fenomena keagamaan tersebut memenuhi kualifikasi representativitas budaya (berdasarkan nilai-etos yang membentuk agamanya). Representativitas merupakan isu penting dalam etnografi untuk menerangkan kenyataan sosial. Bagaimana menentukan sesuatu fenomena tertentu sebagai representasi dari sebuah kenyataan sosial adalah sebuah persoalan yang harus dipertimbangkan (Marcus and Fischer, 1986). Representativitas menjadi sesuatu yang ditentukan oleh seseorang untuk menunjukkan identitasnya (Fine, 1994, melalui Titiwening, 2001: 13).

Informan menjadi permasalahan penting dalam representativitas, yaitu dalam hal bagaimana seorang informan bisa dianggap merupakan representasi dari sebuah kenyataan sosial dan dianggap tepat untuk mewakili kenyataan sosial tersebut (Bernard, 1994, melalui Titiwening, 2001: 13). Menurut penulis, pendekatan teologis dan sejarah teologis menjadi penting dalam memahami masalah representasi budaya ini.

Masalah ini sebenarnya telah ditangkap dan dibahas dengan baik oleh Harsja W. Bachtiar dalam komentar dan kritiknya terhadap *The Religion of Java* karya Clifford Geertz, "The Religion of Java: A Commentary Review." Di situ Bachtiar menjelaskan,

"Perbedaan antara adat dan agama (baca: agama sebagai fenomena sosial-empirik dan agama sebagai fenomena tekstual-empirik, *-pen.*), apabila tidak disadari oleh orang yang sedang memperdalam pengetahuannya tentang agama, akan mengakibatkan penafsiran-penafsiran yang keliru tentang fenomena empiris tertentu. Kenyataan bahwa seseorang memperlihatkan sikap menahan diri, menguasai diri, tidak menunjukkan emosi, mungkin ditafsirkan dengan mengacu pada agama, sebagai petunjuk adanya 'kekuatan batin' (*the supreme being*). **Penafsiran demikian mengenai sesuatu fakta tertentu mungkin benar, akan tetapi ada pula kemungkinan bahwa orang yang bersangkutan hanya mematuhi adat yang berlaku bagi situasi di mana ia berada, dan dengan mengingat statusnya sendiri.** Oleh karena itu, maka dalam hal yang demikian, adalah lebih tepat untuk menganggap pola perilaku yang bersangkutan sebagai suatu pola perilaku yang ditentukan secara normatif dan bukan sebagai petunjuk tentang adanya 'kekuatan batin'." (*Majalah Ilmu-ilmu Sastra*, No. 1/V, hlm. 85-118).

Oleh karena masalah ini sangat penting, mungkin relevan untuk memaparkan proyeksi kekininiannya dalam studi antropologi. Dalam kajian antropologi posmodernis, terdapat dialog menarik yang berkembang dalam isu kritik dan koreksi antropolog posmodernis terhadap keangkuhan rasionalitas dan objektivitas orang-orang (antropolog atau ilmuwan sosial) modernis, yaitu kritik mereka kepada ilmuwan modernis terhadap persoalan epistemologi dalam representasi kebudayaan, lebih khusus lagi kritik terhadap masalah otoritas dalam penulisan etnografi.

Antropolog posmodernis mengeritik keras tradisi penulisan etnografi klasik yang memberikan bukan hanya kesempatan namun juga otoritas (kekuasaan) penuh kepada para etnografer atas kebudayaan *native*. Permasalahannya adalah, antropolog ini pergi ke suatu daerah asing sebagai *lone ranger* untuk kemudian pulang ke metropolis untuk melaporkan apa yang dia temui di sana kepada publik. Terlepas dari *skill* teknis dan jam terbang, sejauh mana dia bisa dipercaya? Victor Crapanzano menggambarkan masalah ini secara idiomatik ke dalam essainya tentang *Hermes Dilemma* sebagai berikut,

*“When Hermes took the post of messenger of the Gods, he promised Zeus not to lie. He did not promised to tell **the whole truth**. Zeus understood. The ethnographer has not.”* (1986: 51-76).

Para antropolog posmodernis memandang bahwa etnografi selama ini dipahami secara terbalik oleh orang-orang modernis. Etnografi seharusnya diposisikan sebagai *‘dialogical narration’*, yaitu etnografi sebagai hasil narasi dialogis antara sang *native* sebagai si penutur, si ‘empunya kebudayaan’ dengan sang etnografer. Bukan *‘monologic narration’*, yaitu etnografi adalah hasil “permainan cantik” sang etnografer ‘yang memotret gambaran kebudayaan sang *native* dengan kameranya sendiri.’ Oleh Rosaldo, masalah ini digambarkan dengan baik, katanya,

“Antropolog menenggelamkan dirinya ke dalam teks etnografi sehingga suara informan muncul. Ironisnya, suara informan itu sebenarnya adalah suara antropolog itu sendiri.” (1984).

Ini semua membuat etnografi lebih sebagai genre penulisan, layaknya novel. Jika novel adalah fiksi yang faktual, maka etnografi adalah fakta yang fiksional.

Faidah yang paling penting dari pembahasan ini adalah bagaimanapun seorang peneliti tidak boleh terlalu mudah untuk jatuh ke dalam ‘perangkap’ dengan memperlakukan fenomena empiris tentang pengalaman spiritual tertentu yang ia—atau masyarakat—anggap sebagai agama seolah adalah agama yang sebenarnya, tanpa melihat kepada ‘kemungkinan yang lain’ seperti yang dijelaskan Bachtiar sebelumnya (lihat: Clifford, J., and Marcus, G.E., (eds.), 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*).

### **I. 5. 2. Komunitas, dan Komunitas Keagamaan**

Benedict Anderson, sebagaimana dikutip oleh Dhakidae, ketika menjelaskan pembentukan identitas sehingga dia menjadi ‘suatu komunitas yang dibayangkan’ mengatakan,

“Akhirnya, bangsa dibayangkan sebagai sebuah komunitas, sebab, tak peduli akan ketidakadilan yang ada dan penghisapan yang mungkin tak terhapuskan pada setiap bangsa, bangsa itu sendiri selalu dipahami sebagai kesetiakawanan (*deep, horizontal, comradeship*) yang masuk-mendalam, dan melebar-mendatar. Pada akhirnya, selama dua abad terakhir, rasa persaudaraan inilah yang

memungkinkan begitu banyak orang, jutaan jumlahnya, bersedia jangankan untuk melenyapkan nyawa orang lain, merenggut nyawa sendiripun rela demi pembayangan tentang ‘yang terbatas’ itu.” (Anderson, 2001: xix).

Komunitas inilah yang Anderson sebut sebagai komunitas terbayang (*imagined communities*), yakni sebuah kumpulan orang yang terikat atas dasar kebersamaan, kesetiakawanan dan rasa persaudaraan yang tinggi, seperti layaknya sebuah bangsa. Seperti perumusan Anderson,

*“It is imagined as a community because the nation is conceived as deep, horizontal, comradeship.”* (1991: 5-7)

Narasi tentang *kebersamaan, kesetiakawanan, dan rasa persaudaraan* yang tinggi inilah yang menyusun kerangka pendefinisian bangsa-bangsa, tempat simbol-simbol, institusi-institusi dan komunitas-komunitas Islam menjadi signifikan. Hal ini bisa kita lihat di Indonesia, yang mitos nasionalisnya secara tipikal membolehkan pluralisme, namun wacana Islam dan program-program Islam pada dua dekade belakangan ini justru cenderung meningkat (lihat: Metcalf dalam Hefner & Horvatic, 2001).

Dalam tradisi komunitas keberagamaan, sebutan untuk kolektiva yang—mengutip Anderson—*deep, horizontal, comradeship* tersebut adalah ‘kelompok keagamaan’. Hal ini karena berbeda dengan kelompok lainnya, dalam mencapai tujuan-tujuan yang oleh anggota-anggotanya didasarkan pada keyakinan yang berisi petunjuk-petunjuk yang menjelaskan dan memberikan pemahaman tentang gejala yang ada beserta pengalaman yang dimiliki. Petunjuk menjelaskan tersebut menghasilkan berbagai bentuk rasionalitas yang masuk akal dan menghasilkan penemuan mengenai kenyataan yang dihadapi oleh kehidupan manusia. Kelompok tersebut terwujud karena mereka merasa bahwa dengan dan dalam bentuk kelompoklah maka tujuan-tujuan yang ingin dicapai dapat terlaksana dengan baik. Dengan demikian yang menjadi kebudayaan dari suatu kelompok keagamaan tersebut tidak lain adalah ajaran agama (Suparlan, 1992: x, melalui Khoirnafiya, 2005).

Salah satu aspek penting dari penjelasan teoretis tentang komunitas-kelompok sosial, apalagi jika itu kelompok agama, adalah aspek kepemimpinan. Komunitas *salafî*, baik di Indonesia atau di luar negeri

biasanya mengklaim tidak memiliki hierarki kepemimpinan (dalam konteks struktural), tidak terikat atau berafiliasi dengan organisasi, partai manapun. Pengamatan penulis selama bertahun-tahun hingga saat dituliskan tulisan ini, memang belum didapati di antara mereka yang mengangkat seseorang atau lebih yang dianggap memiliki kualitas tertentu sebagai pemimpin atau ketua gerakan mereka. Seandainya pun ada, mereka mengklaim bahwa itu sifatnya ‘terpaksa’ atau sesuatu yang dituntut secara teknis. Misalnya menurut pengakuan salah seorang informan, dalam pendirian institusi-institusi pendidikan ke-Islaman seperti pondok pesantren, peraturan resmi dari pemerintah yang mengharuskan pondok-pondok pesantren tersebut memiliki ‘payung legalitas’ dengan adanya sebuah lembaga atau institusi (seperti yayasan) agar dapat didaftarkan ke kejaksaan membuat mereka (komunitas *salafi* ini) membuat yayasan-yayasan tersebut. Itupun menurut pengakuan mereka, yang lebih sering ditunjuk (sebagai ketua atau penanggungjawab misalnya) bukan orang yang dihormati-diutamakan di kalangan mereka (yang orang-orang ini jelas ada), melainkan orang yang dipercaya dapat mengatur secara administratif.<sup>19</sup>

Praktik keagamaan seperti ini menurut penulis cukup unik dan mungkin sulit dicari padanannya dalam komunitas ke-Islaman yang banyak menjamur di banyak tempat dewasa ini. Hal ini karena di dalam seluruh komunitas-komunitas keberagaman tersebut—khususnya dalam lingkup tradisi kelompok ke-Islaman, kepemimpinan dalam gerakan massa, apakah itu yang sifatnya pendidikan, politik, amal-sosial atau ekonomi, adalah suatu perkara yang normal, bahkan terkadang, dituntut.

Komunitas *salafi* mengklaim bahwa mereka menolak dengan keras doktrin/ideologi ini. Bahkan kebalikannya, *framework* naratif *salafi* secara eksplisit dan gamblang menerangkan—sebagaimana yang penulis dapati di lapangan penelitian—bahwa **“TIDAK ada kepemimpinan di dalam**

---

<sup>19</sup> Di sebagian tempat seperti di Makassar penulis menemukan, yayasan yang dibuat untuk mengatasnamakan kelembagaan pondok pesantren *salafi* tersebut, mulai dari santri-santri, orang-orang umum yang tertarik dakwah *salafi*, sampai kepada ustadz-ustadznya tidak tahu-menahu nama yayasannya, siapa ketua dan pengurusnya.

**dakwah.”** Penulis di sini ingin mengelaborasi lebih jauh bagaimana konsep ini bekerja dalam *discourse salafi* kekinian.

Dalam *frame* diskursif *salafi*, konsep kepemimpinan di dalam Islam hanya datang dalam dua bentuk berikut ini,

(1) *Imârah fil hadhr* ('Kepemimpinan pada saat hadir/ada'):

Merupakan pemimpin suatu negara atau wilayah yang ia tidak dalam keadaan bepergian dari wilayahnya. Ia terbagi lagi menjadi dua:

- a. *Imârah 'Âm* ('Kepemimpinan Umum'): Inilah yang secara istilah disebut *Amîrul Mu'minîn*, contohnya seperti para *Khulafâ'ur Râsyidîn* Abû Bakar, 'Umar, 'Utsmân, 'Alî pada masa kekhalifahan mereka masing-masing. Dalam konteks modern, dia bisa berarti raja, presiden dan yang sejenisnya.
- b. *Imârah Khâsh* ('Kepemimpinan Khusus'): Pimpinan-pimpinan yang diangkat oleh pemimpin umum (*imârah 'âm*). Seperti contohnya gubernur dan jabatan-jabatan lainnya yang ditetapkan melalui penunjukan langsung pemerintah.

(2) *Imârah fis safar* ('Kepemimpinan dalam bepergian'):

Kepemimpinan dalam bepergian adalah mekanisme yang mengatur masalah kepemimpinan dalam kasus orang-orang yang sedang bepergian untuk suatu keperluan temporer ke luar kota/daerahnya (*safar*, pelakunya disebut *musâfir*). Perinciannya adalah, jika ada sebuah kolektiva muslim yang terdiri dari tiga orang atau lebih hendak melakukan perjalanan, disyariatkan sebelum berangkat untuk memilih salah seorang di antara mereka sebagai pemimpin di dalam *safar* tersebut. Menurut *salafi*, kepemimpinan ini hanya berlaku dalam interaksi antara intern kolektiva yang melakukan perjalanan, dan kepemimpinan otomatis dikembalikan kepada pimpinan umum (pimpinan negara) ketika perjalanan telah berakhir [kembali ke tempat asal] (lihat: *Ushûlus Sunnah Ahmad bin Hanbal, Al-Iqtishâd fil I'tiqâd, Syarhus Sunnah Al-Muzanî*).

Dalam pada itu, menurut perspektif *salafi*, kepemimpinan apapun yang keluar dari dua pembagian kepemimpinan di atas adalah “haram,”

bahkan “*bid’ah*” (jika dimaksudkan sebagai ibadah). Kepemimpinan organisasional, oleh komunitas *salafi* dibagi menjadi *dua*, yang *pertama*, jika kepemimpinan tersebut membuat, menciptakan atau mengondisikan loyalitas dan kebencian (di dalam tradisi Islam *salafi* disebut dengan istilah ‘*al-walâ wal barâ*’) kepada organisasi, nilai-nilai organisasi dan atau pemimpin/ tokoh organisasi tersebut, ini tetap dianggap haram dan *bid’ah*. Jenis yang *kedua*, jika kepemimpinan tersebut hanyalah kepemimpinan yang sifatnya koordinatif atau merupakan mekanisme tertentu yang diharuskan oleh pemerintah setempat, ini dibolehkan dengan syarat ia tetap membangun loyalitas serta kebenciannya di atas panji Islam, bukan organisasinya itu sendiri.

Klaim yang terkesan politis bahwa mereka sejak dulu tidak memiliki pemimpin (kecuali klaim bahwa pemimpin mereka adalah Nabi Muhammad itu sendiri), atau klaim tentang tidak adanya afiliasi ideologis-struktural kepada organisasi/madzhab manapun ini nampaknya sengaja dikembangkan komunitas *salafi* untuk menciptakan *discourse* dalam menantang tradisi Islam tradisional yang mengambil posisi yang sangat berbeda. Dengan mengenyampingkan polemik ini, pandangan obyektif sebagai peneliti mengarahkan penulis pada satu konsep penting yang hidup dalam banyak kelompok-kelompok Islam—termasuk *salafi*, yaitu konsep *imam* (secara sederhana dapat dimaknakan sebagai ‘pemimpin spiritual’). Penulis merasa perlu untuk menyinggung masalah ini untuk mempertimbangkan perdebatan akademis dalam ranah antropologi kontemporer mengenai konsep hierarki yang tentunya sangat relevan dalam menjelaskan isu identitas dalam kerangka berpikir antropologi.

Dalam hubungannya dengan permasalahan identitas, para ilmuwan sosial (filsuf-sosiolog-antropolog) telah sejak lama memperdebatkan dua rangkaian nilai yang saling kontradiktif, yaitu yang secara kasar dapat diistilahkan dengan ‘*ancient regime*’ (*hierarchy, holism*) dan ‘*modern regime*’ (*equality, individualism*), dengan tokoh utamanya adalah Louis Dumont.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Konsep ini sebenarnya lahir jauh sebelum Dumont mempopulerkannya. Pengontrasan terhadap dua ideologi ini lahir dalam konteks situasi sosial-politik yang emosional menyusul Revolusi Perancis—

Perdebatan ini di kemudian hari memberikan kontribusi konseptual tersendiri dalam kajian-kajian antropologi tentang isu identitas [Baumann and Gingrich (eds.), 2004].

Permasalahan sentral yang diajukan oleh Dumont ia gambarkan dalam penelitiannya tentang sistem kasta pada masyarakat India, *Homo Hierarchicus*—pertama kali diterbitkan pada tahun 1966 di Perancis. Menurut Dumont, *'hierarchy'*, sebagaimana di India adalah sesuatu (fenomena) yang alamiah, sebaliknya *'equality'* (kebalikan dari hierarki), sebagaimana di Barat adalah sebuah fenomena yang baru dan ganjil.

Suatu hal yang sangat penting untuk disadari secara langsung (dari membaca gagasan ini) bahwa Dumont menggunakan *'hierarchy'* sebagai sinonim untuk *'holism'*. Ini merupakan penggunaan yang tidak biasa terhadap kata ini. Kebanyakan dari kita mungkin lebih menerima definisi untuk hierarki serupa dengan makna yang dimuat oleh *Oxford English Dictionary*, yaitu *"A body of person or things ranked in grades, orders, or classes, one above another..."* Akan tetapi ini bukanlah makna yang diinginkan oleh Dumont. Definisi yang ia gunakan diambil dari karya Raymond Apthorpe, "Hubungan hierarkis adalah sebuah hubungan antara sesuatu yang lebih besar dengan sesuatu yang lebih kecil, atau lebih jelas lagi (hubungan) antara yang meliputi (*encompasses*) dengan yang diliputi (*encompassed*) [1972: pg. 24]. Atau rumusannya yang lain, "Pada intinya, hierarki adalah *'the encompassing of the contrary'*" (1986: 227, melalui Macfarlane, 1993). Definisinya berfokus pada hubungan antara *'the part'* dengan *'the whole'*. Dengan definisi seperti ini, menjadi lebih mudah untuk memahami mengapa Dumont dapat memperlakukan pengoposisian *hierarchy/equality* dan *holism/individualism* sebagai sesuatu yang saling *'overlapping'*. Dalam kaitannya dengan itu, ia (di kalangan sarjana Perancis) memang bagian dari

---

secara jelas menunjukkan besarnya kontribusi tradisi *French philosophy* dan *French anthropology* terhadap teori ini. Obsesi filsuf-filsuf Perancis abad ke-18 (khususnya Rousseau) kepada oposisi ini cukup dikenal luas. Di antara tokoh terbesarnya dari abad 19 adalah filsuf Tocqueville—yang fokus pada oposisi *equality-hierarchy*, dan sosiolog Durkheim—yang fokus pada *holism-individualism*. Belakangan, beberapa tema serupa bermunculan dalam karya-karya Mauss dan Lévi-Strauss (Macfarlane: 1993).

tradisi yang melihat *Liberty* dan *Equality* (dan *Fraternity*) sebagai tiga kesatuan yang tak terpisahkan (Macfarlane, 1993).

Menurut Dumont, kontras dengan hierarki dan holisme yang menyelimuti seluruh kebudayaan lainnya, peradaban Barat belakangan (era modern, *post-enlightenment*) didasari oleh individualisme. Lebih lanjut ia menerangkan,

“Dua idealisme utama kita adalah apa yang disebut *equality* dan *liberty*. Mereka (orang Barat) menganggapnya sebagai prinsip bersama... gagasan tentang manusia yang individual; (bahwa) kemanusiaan tercipta dari manusia dan setiap manusia—disamping kekhususan lebih yang dimilikinya—dipahami (sedang/selalu) merepresentasikan inti dari kemanusiaan itu sendiri.” (1972: 38, melalui Macfarlane, 1993).

Dengan kata lain, setiap individu, meskipun ia dipisahkan dari ‘keseluruhan’ (*the whole*), tetap merupakan *a complete moral being*. Ini adalah kebalikan dari hierarki, dimana sebahagiannya hanya bermakna dalam hubungannya dengan ‘keseluruhan’.

Maksud penulis di sini, klaim komunitas *salafi* bahwa pergerakan mereka ‘anti-hierarki’ oleh sebagian antropolog (seperti Dumont) mungkin hanya akan dianggap sebagai manifestasi dari *social dualism (the dual organization)*, suatu premis yang merujuk kepada asumsi bahwa pada kebudayaan manapun di manapun, akan selalu terdapat ambiguitas dan dualisme di dalamnya (Dumont: 1980; Forth: 2001). Melihat pada karakteristiknya yang agak khusus, mungkin penelitian ini bisa menambah sesuatu untuk melihat apabila ada pihak (siapa pun) yang menganggap penting atau sebaliknya (signifikansi-insignifikansi), dengan mencoba membuktikannya pada etnografi *salafi* ini.

Dalam memahami *notion* dari hierarki dalam konsepsi *salafi*, *discourse* tentang makna “imam” (secara bahasa: pemimpin) bisa digunakan sebagai contoh. Dalam kebanyakan (kalau tidak semua) kelompok-kelompok Islam—apakah kelompok Islam revivalis, revolusionis, tradisional atau tipologi lainnya, eksistensi seorang imam atau lebih adalah isu yang bukan hanya penting, namun juga sensitif sekaligus problematik. Oleh karena *salafi* termasuk ke dalam tipologi kelompok revivalis, penulis

akan mengangkat perdebatan tentang konsep imam ini dalam tradisi kelompok-kelompok Islam revivalis.

Ketika mendeskripsikan tipologi kepemimpinan dalam gerakan-gerakan Islam—khususnya yang revivalis—dan perkembangannya, R. Hrair Dekmejian mengatakan,

“Kepemimpinan kelompok-kelompok dan gerakan revivalis Islam dan evolusi mereka tampaknya mengikuti pola tertentu yang sama dengan gerakan revivalis dan revolusioner yang lain sepanjang sejarah. Pada awalnya, kelompok revivalis Islam didirikan dan dipimpin oleh bentuk-bentuk kepemimpinan kharismatik yang mengajarkan ajaran-ajaran keselamatan yang radikal bagi kelompok-kelompok yang kecil, dengan murid-murid yang berusia muda, dan seringkali dalam suasana yang rahasia. Ketika kelompok itu semakin membesar dan menjadi sebuah gerakan, gerakan itu dipimpin oleh pemimpin bertipe birokratis yang memimpin pengurangan semangat ideologis dan penguatan mekanisme organisasional.” (2001: 19-20).

Dekmejian dengan tepat menggambarkan bahwa kepemimpinan dalam kelompok atau gerakan revivalis Islam di banyak tempat mengikuti pola yang kurang lebih sama. Namun poin yang lebih penting yang dia angkat sebenarnya adalah bahwa gerakan-gerakan tersebut kemudian berevolusi atau berkembang, bukan hanya dalam tataran jumlah pengikut atau struktur organisasionalnya, tetapi juga dalam nilai tentang pemimpin dan (yang mengejutkan) ideologi pergerakannya. Menurut penulis, ini menunjukkan identitas dalam kelompok-kelompok revivalis-militan tersebut yang tadinya terlihat sangat *rigid*, kaku, cenderung statis, kemudian nampak seolah-olah seperti “berubah” atau mengalami “pergeseran” ke bentuk yang cair, fleksibel atau bahkan cenderung dimodifikasi-didekonstruksi untuk konteks yang berbeda, sebenarnya merupakan tanda bahwa identitas tersebut memang cair sejak semula.

Dalam tradisi *salafi*, penggunaan kata ‘*imam*’ terhadap banyak ulama *salaf*—baik yang sudah meninggal maupun masih hidup—lebih bermakna ‘kepemimpinan dalam agama’ dan karenanya dalam konsepsi *salafi* ia dianggap bukan kepemimpinan yang ‘dilarang’. Oleh *salafi*, konsep ‘kepemimpinan dalam agama’ diartikan sebagai suatu keadaan ketika seorang ulama yang berpengaruh memiliki karya-karya atau peninggalan-peninggalan keilmuan yang tersebar luas ke banyak tempat di dunia,

sehingga ia menjadi sebab banyaknya orang dari berbagai tempat mendapat petunjuk (hidayah) kepada Islam atau kepada *sunnah* (ajaran nabi).

Bagaimanapun, perlu ditekankan sekali lagi di sini bahwa pada komunitas *salafi*, hierarki (dalam konteks dakwah, bukan sistem politik atau nilai) selalu dianggap sebagai ‘benda asing’—atau bahkan cenderung ‘menjijikkan’. Komunitas *salafi* yang saya teliti menolak jika konsep ‘kepemimpinan dalam agama’-nya dipahami oleh ‘orang luar’ sebagai manifestasi lain dari hierarki dalam struktur pergerakan (dakwah). Mereka menganggap konsep ‘kepemimpinan dalam agama’ ini lebih diposisikan sebagai *kepemimpinan moral*. Konsep ‘kepemimpinan moral’ dalam komunitas *salafi* ini mungkin agak berbeda dengan konsep ‘kepemimpinan moral’ yang dipahami orang secara umum. Dalam tradisi *salafi*, perbedaan itu terletak setidaknya pada argumen yang mendasari penerapan konsep *muamalah* (interaksi) umat dengan ulama.

Dalam tradisi *salafi*, seorang ulama bukanlah figur yang *ma’shûm* (tidak bisa salah, termasuk dalam berfatwa)—inilah mengapa misalnya *salafi* sangat eksplisit dalam menolak paham Syiah yang dinilai terlalu mengkultuskan figur ulama/imam. Banyak ulama *salafi* sendiri yang mengeluarkan fatwa bahwa ‘perintah untuk mendengar dan taat’ sejatinya ditujukan untuk pemimpin umum (pemimpin negara), bukan untuk ulama. Ibnu Taimiyyah misalnya, adalah salah satu ulama *salafi* yang secara konsisten dan dengan cara yang eksplisit selalu menunjukkan kepada pemahaman ini dalam banyak tulisan-tulisannya. Dalam karya seminalnya *Dar’ut Ta’ârudh*, ia mengatakan,

“Agama masyarakat muslim (*salafi*) dibangun di atas *ittibâ’* (pengikutan) terhadap *Kitâbullâh* (Al-Qur’ân) dan sunnah Rasul-Nya dan apa yang telah disepakati umat ini di atasnya, maka tiga perkara ini adalah prinsip-prinsip yang terpelihara. Apa yang diperselisihkan oleh umat, maka mereka kembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Tidak diperbolehkan bagi seseorang untuk menetapkan bagi umat ini seorang figur, yang ia menyeru kepada jalannya dan dia ber-*wala’* (loyalitas) dan ber-*bara’* (benci) di atasnya, kecuali Nabi—*shallallâhu ‘alaihi wa sallam*. Tidak boleh pula ia menetapkan untuk mereka sebuah ucapan yang ia ber-*wala’* dan *bara’* di atasnya, kecuali firman Allah, sabda Rasul-Nya dan apa yang telah menjadi kesepakatan (*ijma’*) umat ini. Bahkan ini termasuk perbuatan ahli *bid’ah* yang telah menetapkan bagi mereka seorang (figur) atau sebuah ucapan, yang mereka memecah belah umat ini dengannya, dimana

mereka ber-*wala'* dan *bara'* di atas ucapan atau penyandaran tersebut.” (Jilid 1: 272, dan *Majmû' Al-Fatâwâ*, Jilid 20: 164).

Maksud penulis, ada perbedaan dalam sistem nilai antara kebudayaan *salafî* dengan kebudayaan India yang memberikan pengaruh jika ingin menerapkan konsepsi Dumont tentang hierarki dalam konteks *salafî*. Di sini penulis tidak berada dalam posisi untuk mengkritik Dumont karena tentunya penelitian ini masih terlalu sederhana untuk bahkan mendekati 'kritik.' Akan tetapi penulis ingin berargumen bahwa dalam batas-batas tertentu, menerapkan metode Dumont dalam melihat hierarki kepada metode dalam hal *salafî* memaknakan hierarki untuk nilai-nilai tertentu yang khusus, paling tidak dalam konteks yang mereka sebut *dakwah*, mungkin akan sedikit problematik karena titik tolak Dumont adalah pertentangan-pengoposisian dia terhadap konsep individualisme-*equality* di Barat yang ia pertentangkan dengan apa yang ia “temukan” di India berupa holisme dan hierarki.<sup>21</sup>

Edward M. Bruner dengan tepat menggambarkan masalah ini,

“We can not assume a priori that we know what a sentence or a narrative means to a people unless we examine it in their cultural context. As anthropologist, our first responsibility is *to respect people's accounts of their experiences as they choose to present them*. We may not necessarily accept their claims or representations, but we had better understand them.” (1988: 9).

### I. 5. 3. Identitas

Identitas dalam istilah antropologi adalah suatu konsep ketika seseorang menjelaskan siapa dirinya dalam hubungannya dengan orang lain (Kuper dan Kuper, 1985, melalui Suciati, 2003).

Konsep identitas tidak bisa dipisahkan dari konsep subyektifitas. Meski demikian kita bisa memahami subyektifitas dengan merujuk pada kondisi keberadaan seseorang dan proses yang dialami ketika menjadi seseorang. Menjelajahi identitas berarti menyelidiki bagaimana kita melihat diri kita sendiri dan bagaimana orang lain melihat kita? Subyektifitas dan identitas merupakan produk khas budaya yang bersifat tidak pasti

<sup>21</sup> Macfarlane menjelaskan bahwa Dumont sendiri mengakui bahwa metode yang ia gunakan untuk menganalisis peradaban India sebenarnya ia tuju untuk diaplikasikan pada studinya tentang (peradaban modern) Barat, bukan untuk selainnya (Macfarlane, 1993).

(*contingent*). Oleh karenanya identitas sepenuhnya merupakan produk sosial dan tidak dapat mengada (*exist*) di luar konstruksi sosial dan proses-prosesnya (Barker, 2000: 218, melalui Dewi, 2005: 109).

Jika membicarakan identitas dalam suatu kelompok, sesungguhnya kita masuk ke dalam penyebutan suatu identitas bersama. Masalah penciptaan suatu identitas bersama berkisar pada perkembangan keyakinan dan nilai yang dianut bersama yang dapat memberi masyarakat di wilayah tertentu suatu perasaan solidaritas sosial. Hal ini menunjukkan bahwa individu-individu tersebut setuju atas pendefinisian diri mereka yang saling diakui, yakni suatu kesadaran mengenai perbedaan mereka dengan orang lain, dan suatu perasaan akan harga diri bersama mereka (Andrain, 1992: 76). Seringkali nilai-nilai, norma dan simbol-simbol ekspresif yang dianut bersama memberikan definisi, kesadaran dan penghargaan diri ini. Nilai-nilai tersebut dapat merupakan konsep-konsep yang sangat umum mengenai hal yang diinginkan, suatu kriteria untuk menentukan tindakan-tindakan mana yang harus diambil. Tentunya hal ini tidak dapat terlepas sepenuhnya dari kelompok mana seseorang berasal dan berada (Dewi, 2005: 12-13).

Menurut Manuel Castell, pembentukan dan transformasi identitas dapat diklasifikasikan ke dalam tiga tipologi, yaitu:

1. Identitas *legitimasi*, identitas yang diawali dengan institusi dominan dalam masyarakat untuk memperluas dan merasionalisasi dominasi mereka;
2. Identitas *resistens*, yaitu identitas orang-orang yang berada dalam posisi/kondisi terdevaluasi atau terstigmatisasi dengan logika dari dominasi;
3. Identitas *bentukan*, yaitu saat orang-orang membangun identitas yang meredefinisikan posisi mereka dalam masyarakat, yang dengan melakukannya mereka mencari transformasi dari struktur sosial secara keseluruhan (Castell, 1996: 8).

Berdasarkan tipologi Castell ini, seseorang mungkin akan menggolongkan identitas *salafi* ke dalam jenis identitas resistens. Di satu sisi penulis setuju, yaitu bahwa *salafi* melalui wacana-wacana diskursifnya yang

dengan heroik melawan hegemoni struktur dominasi lawan-lawan *salafi* (hampir seluruh kelompok-kelompok dalam umat Islam, juga Barat yang phobia terhadap Islam) nampak sedang melakukan resistensi. Akan tetapi di sisi yang lain, bagaimanapun nyatanya resistensi itu, ada sesuatu yang lain di belakangnya, 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 lawan-lawannya (seperti dalam kasus Ortner, orang-orang Sherpa dan orang-orang *sahibs*).

Mengikuti pandangan Ortner ketika ia menjelaskan adanya “*cultural authenticity*” di balik struktur dominasi dalam relasi sosial Sherpa-*sahibs* melalui logika orientalisme Barat yang dikembangkan *sahibs*, penulis juga melihat bahwa *discourse* perlawanan *salafi*, bagaimanapun nyatanya, sebenarnya adalah bentuk otentisitas dari kebudayaan mereka sendiri. Ia merupakan subjektifitas *salafi* dalam melihat dunia dan dalam bersikap di dalamnya. Jadi seandainya pun ia terlihat seperti resistensi, ia lebih baik dipahami sebagai—mentransformasikan istilah Geertz seperti yang diistilahkan Ortner—‘*thick resistance*.’

Di sinilah penjelasan tentang *agency* menjadi penting. *Agency* bukanlah sebuah entitas yang eksis terlepas dari konstruksi sosial (bukan juga ia sebuah kualitas yang dimiliki seseorang ketika ia adalah bagian dari masyarakat [*whole*] atau ketika ia adalah individual). Setiap kebudayaan, setiap subkebudayaan, setiap momen sejarah, mengonstruksikan bentuk *agency*-nya sendiri, model-model khasnya dalam mengabstraksi proses refleksi pada *the self* (subjek) dan *the world* (dunia) dan dalam hal bersikap di dalam dan atas apa yang ia temukan di sana. Maka untuk memahami “dari mana” (identitas) *salafi* atau siapapun dalam sebuah drama resistensi berasal, kita harus mengeksplorasi partikularitas-partikularitas dari seluruh konstruksi itu, karena produk-produk kultural dan historis—sebagaimana halnya penciptaan personal—itu dibangun pada endapan kebudayaan dan sejarah tersebut (lihat: Ortner, 2006: 57-58).

Dalam konteks kasus ini, “endapan kebudayaan dan sejarah” itu adalah metode purifikasi dan pendidikan dalam *salafi*. Oleh karena itu, salah satu aspek yang perlu dipahami tentang identitas *salafi* adalah bagaimana nilai-nilai dalam proses purifikasi dan internalisasi nilai-nilai dalam pendidikan itu bekerja dalam mengonstruksikan, menguatkan dan mempertahankan lingkungan sosial dalam fungsinya sebagai inkubator nilai-nilai pengonstruksi identitas tadi.

#### I. 5. 4. Pendekatan Interpretatif Geertz dan Pendekatan Relasi Kekuasaan: Hubungan Konsepsionalnya dengan Isu Identitas

Clifford Geertz<sup>22</sup> meyakini bahwa analisis kebudayaan bukan merupakan ilmu pengetahuan eksperimental yang mencari hukum, tetapi ilmu pengetahuan interpretatif yang mencari makna (Geertz, 1973d: 5). Kebudayaan diekspresikan melalui simbol-simbol eksternal yang digunakan oleh masyarakat ketimbang terkunci di dalam kepala-kepala manusia. Dia bersikeras bahwa sistem simbol yang membentuk sebuah kebudayaan—mengutip istilahnya—“*are as public as marriage and as observable as agriculture*” (1973: 91).

Geertz sebenarnya ingin menjelaskan bahwa makna (*meaning*, atau yang sering ia sebut *webs of meaning*) itu bersifat sangat *public* dibandingkan *personal* (ini juga merupakan kritiknya terhadap antropologi kognitif). Bahkan dengan agak tidak biasa—kalau bukan esktrim, Geertz mengatakan bahwa berpikir itu sendiri sangatlah *public*—sesuatu yang ia sebut ‘*the social nature of thought*’ (1973: 360-361). Masyarakat menggunakan simbol-

---

<sup>22</sup> Clifford Geertz (1926-2006) belajar dan menyelesaikan disertasinya di *Harvard University* pada tahun 1950-an. Selain guru besarnya di Harvard, Talcott Parsons, ia juga sangat terpengaruh dengan tulisan-tulisan filsuf seperti Langer, Ryle, Wittgenstein, Heidegger dan Ricouer, dan tentu saja, Weber, dengan mengadopsi aspek-aspek pemikiran mereka sebagai elemen-elemen kunci dalam antropologi interpretatifnya (Handler, 1991; Tongs, 1993). Hasilnya bisa ditemukan dalam esai kompilasinya yang terkenal *The Interpretation of Cultures* (1973). Tampaknya memang, Geertz adalah antropolog Amerika yang paling berpengaruh pada generasinya. Walaupun yang lainnya—seperti Marshall Sahlins atau Victor Turner—mungkin dapat menyaingi posisinya dalam ranah antropologi, tidak ada yang dapat mendekati pengaruh yang ia miliki pada pembaca di luar disiplinnya (seperti halnya antropolog dari generasi sebelumnya, Ruth Benedict dan Margaret Mead). Sebagaimana Renato Rosaldo pernah katakan, Geertz telah menjadi “duta dari antropologi.”

simbol—yang bersifat *public*—ini untuk mengekspresikan pandangan dunia (*worldview*), orientasi nilai dan *ethos* mereka [dan aspek-aspek kebudayaan mereka lainnya] (Ortner, 1983: 129), dan karenanya, ia harus dimengerti melalui cara-cara interpretatif mirip dengan karya-karya *literary critics* (Ortner, 1999: 3). Dengan kata lain, studi tentang kebudayaan (harus) dimulai dengan pemahaman tentang bagaimana manusia memahami diri mereka sendiri [dan dunia yang mereka tempati] (Rosaldo, 1999: 30).

Bagi Geertz, simbol-simbol adalah alat pengekpresi kebudayaan (*vehicles of culture*), artinya simbol-simbol tidak seharusnya dikaji di dalam dan melalui simbol-simbol itu sendiri, tetapi harus dikaji dalam hal bagaimana ia dapat menunjukkan (makna-makna) kebudayaan itu bagi kita. Ketertarikan utama Geertz adalah dalam hal “bagaimana simbol-simbol membentuk cara-cara aktor-aktor sosial melihat, merasakan dan berpikir tentang dunia” (Ortner, 1983: 129). Dalam tulisan-tulisannya, Geertz telah “menandai kebudayaan sebagai fenomena sosial, sebagai sistem yang membagi-bagi simbol dan makna intersubjektif” (Parker, 1985).

Menurut Geertz, simbol-lah yang menuntun perilaku (*action*). Kebudayaan, sebagaimana dirumuskan oleh Geertz adalah “sebuah sistem pewarisan konsepsi-konsepsi yang diekspresikan dalam bentuk-bentuk simbolik yang melaluinyalah manusia berkomunikasi, mengulang-ngulang dan mengembangkan pengetahuan dan perilaku mereka dalam menghadapi kehidupan” (1973: 89). Fungsi-fungsi kebudayaan adalah untuk meletakkan makna-makna tentang dunia dan membuatnya dapat dimengerti. Peranan antropolog adalah untuk mencoba (walaupun tidak mungkin meraih kesuksesan secara penuh) untuk menginterpretasikan simbol-simbol penuntun dari masing-masing kebudayaan (yaitu melalui metode *thick description*).

Dalam menghubungkan antara simbol dengan agama, Geertz menjelaskan bahwa sistem kebudayaan dari sebuah agama terbentuk dari dua pengaturan simbolik—suatu *ethos* (gaya dan perasaan moral dan *aesthetics* manusia) dan sebuah *worldview* (gambaran mereka tentang apa yang sebenarnya terjadi)—yang saling melengkapi dan saling membenarkan

satu sama lain (Geertz, 1973: 127). Singkatnya, agama—menurut Geertz, mencari jalan untuk mengharmonisasikan konsepsi-konsepsi orang tentang yang sebenarnya terjadi dengan konsepsi-konsepsi mereka tentang jalan yang paling cocok untuk hidup.

Dalam penelitiannya tentang konsepsi diri, waktu dan perilaku pada orang Bali (*Person, Time, and Conduct in Bali*, 1973 [1966]), Geertz sebenarnya berusaha membuat sintesa antara *emphasis* antropologi Amerika tentang diri atau pribadi (*personality*) dengan konsepsi Marcel Mauss tentang *person*. Fokus Geertz pada aspek-aspek kebudayaan Bali—nama dan gelar—adalah masalah sentral pada formulasi Mauss tentang perkembangan gagasan tentang kedirian (*personhood*). Bagaimanapun, bagi Geertz, komponen-komponen yang muncul dalam konsepsi kedirian orang Bali ini sebenarnya merupakan ekspresi dari etos keseluruhan orang Bali. Anak-anak diberikan nama pribadi yang secara umum sebenarnya lebih merupakan istilah yang tidak bermakna apapun dan sangat jarang digunakan untuk menandai atau merujuk kepada (identitas) mereka. Anak-anak Bali lebih dikenal melalui urutan nama-nama lahir, sedangkan orang dewasa Bali melalui teknonim—“bapak (atau ibu) dari si anu (anak pertamanya).”

Gelar-gelar status orang Bali sebagaimana namanya, berfungsi untuk menekankan dan memperkuat standardisasi, idealisasi dan generalisasi yang implisit dalam hubungan antara individu-individu yang hubungan utamanya terwujud dalam interaksi mereka yang secara kebetulan hidup pada waktu yang sama atau untuk menonaktifkan atau menghindari dari hubungan-hubungan yang implisit dalam interaksi di antara *consociates*, atau antara *predecessors* (pendahulu) dan *successors* (Geertz, 1973: 389-390).

Singkatnya—menurut Geertz, konsep Bali tentang diri, dengan merujuk kepada etos orang Bali, adalah bentuk pengabaian terhadap kedirian seseorang (*depersonalizing*), paling tidak dari sudut pandang orang Eropa. Melalui tulisannya ini, Geertz juga berargumen bahwa praktik-praktik penamaan orang Bali sangat sesuai dengan tipe-tipe orang Bali mengenai penghitungan kalender dan bahwa keduanya memperkuat cara-

cara tingkah-laku tertentu; tiga domain simbolik ini disatukan oleh cara-cara berpikir yang dapat dimengerti (1973: 404).

Dalam hubungannya dengan penelitian ini, cara orang Bali mengonstruksikan identitasnya (konsepsi identitas personal, konsepsi keteraturan waktu dan konsepsi perilaku) yang dijelaskan Geertz melalui model fenomenologi sosial *predecessors*, *contemporaries*, *consociates* dan *successors* bisa digunakan untuk menjelaskan identitas *salafi* dalam mempostulasikan eksistensinya.<sup>23</sup> Melalui model-model ini, Geertz berusaha untuk melihat *cluster* (atau mengutip istilahnya, '*clusters of cluster*') dari pola-pola kebudayaan yang digunakan orang Bali untuk mengidentifikasi individu-individunya, yang secara sugestif menunjukkan hubungan-hubungan antara konsepsi mereka tentang identitas pribadi, waktu dan tingkah-laku—yang menurut Geertz lebih terlihat implisit ketimbang eksplisit pada mereka (1973: 364-365).

Dalam formulasi fenomenologi kebudayaan ini, *consociates* adalah individu-individu yang bertemu, pribadi-pribadi yang berjumpa secara tak terduga satu sama lainnya pada waktu-waktu yang acak dalam kehidupan sehari-hari. Mereka men-*share*—bagaimanapun singkat dan kebetulan—bukan hanya sebuah komunitas waktu (*community of time*), tetapi juga komunitas dalam ruang (*community of space*). Mereka “berhubungan dalam biografi masing-masing” paling tidak secara minimal; mereka “tumbuh dewasa bersama” paling tidak untuk sementara, berinteraksi secara langsung dan pribadi sebagai *egos*, *subjects*, *selves*.

*Contemporaries* adalah pribadi-pribadi yang men-*share* sebuah komunitas waktu, tetapi tidak (dalam) ruang: mereka hidup pada (sedikit atau banyaknya) periode yang sama dalam sejarah dan telah memiliki, seringkali sangat perhatian, hubungan sosial dengan satu sama lain, meskipun mereka tidak—paling tidak dalam pengertiannya yang normal—

---

<sup>23</sup> Walaupun perlu digaris-bawahi bahwa Geertz bukan yang pertama kali menciptakan model-model fenomenologi sosial ini. Sebagaimana pengakuannya, ia mengambilnya dari filsuf-sosiolog Austria, Alfred Schütz, seorang murid dari Max Weber yang ingin memperpanjang upaya Weber untuk mendapatkan akses kepada kategori-kategori pemahaman yang padanya aktor-aktor sosial beroperasi (Marcus and Fischer, 1986: 47).

bertemu. Mereka berhubungan tidak melalui interaksi sosial langsung tetapi melalui sebuah aturan umum tentang asumsi-asumsi yang terformulasikan secara simbolis mengenai model-model perilaku tipikal masing-masing.

*Predecessors* dan *Successors* adalah individu-individu yang tidak *share* sebuah komunitas waktu sekalipun dan karena itu dengan sendirinya tidak bisa berinteraksi; dan mereka membentuk semacam kelas tersendiri di atas *consociates* dan *contemporaries*, yang dapat dan mampu (berinteraksi). *Predecessors*, sebagai pihak yang telah lebih dulu hidup, dapat dikenali atau lebih tepatnya diketahui, dan pencapaian-pencapaian yang mereka raih dapat memiliki pengaruh terhadap kehidupan orang-orang yang bagi merekalah orang-orang ini dianggap *predecessors* (yaitu *successors* mereka), yang kebalikannya, dalam konteks ini tidak mungkin (terjadi). Di lain pihak, *successors*, tidak dapat dikenali atau bahkan diketahui karena mereka adalah orang-orang yang belum lagi dilahirkan dari sebuah masa depan yang belum lagi datang; dan meskipun kehidupan mereka dapat dipengaruhi oleh pencapaian-pencapaian perilaku dari orang-orang yang menganggapnya *successors* mereka (yaitu *predecessors* mereka), lagi-lagi kebalikannya adalah tidak mungkin (Geertz, 1973: 364-367).

Jika alur berpikir Geertz ini diterapkan dalam penelitian ini, berarti, *consociates* adalah rekan-rekan *salafi* yang berbagi ruang dan waktu. Ia dianggap saudara sebagaimana halnya persaudaraan yang diraih dari lahir (melalui garis keturunan), bahkan dalam tataran tertentu ia akan dianggap lebih penting dari keluarga karena dianggap “Allah telah mempertemukan saya dengan saudara [*consociates*] saya dengan tanpa hubungan darah, kebangsaan, bahasa; tetapi Allah mempertemukan kami di atas persaudaraan karena agama, yang kata Nabi ‘*Seseorang bersama [siapa] yang ia cintai*’.”

Ungkapan ini adalah ungkapan yang sering penulis jumpai dalam relasi sesama *salafi*. Seperti yang terdapat dalam sebuah rekaman audio testimonial Jaffar (Sherman) Whittenburg tentang mengapa dia masuk Islam (dan sekaligus memilih menjadi *salafi*). Dia menuturkan,

“...Melalui perjalanan-perjalanan saya, bagaimana saya menjumpai seluruh ras di Mekkah dan Madinah.. melakukan *tawaf*—mengelilingi Ka’bah sebagai suatu bentuk pembersihan terhadap diri sendiri, di rumah ibadah yang

dibangun oleh (Nabi) Ibrahim. Bagaimana saya menjumpai orang-orang China, Afrika. Bagaimana saya juga menemui orang-orang kulit putih asli dari Kanada, Amerika, dari Texas. Bagaimana saya menjumpai, Anda tahu, orang-orang Arab juga ada di sana. Anda akan menjumpai seluruh ras berkumpul bersama, dan kami saling mengatakan, *'Assalâmu'alaikum,*' 'Kesejahteraan terlimpah atasmu.'

Kemudian Anda juga akan melihat bagaimana bahasa Arab mempersatukan hati-hati dan pikiran-pikiran menjadi satu. Oleh karena Allah merahmati saya untuk menetap di universitas ini di Madinah, Universitas Islam ini, (dalam) Studi-studi Ke-Islaman. Saya berjumpa (di sana) dengan saudara-saudara dari Brazil.. Sungguh amat menakjubkan bagaimana kami (ketika) makan bersama di café, saya duduk di bangku berbicara dengan bahasa Portugis dengan saudara-saudara dari Brazil, dan demikian juga seorang saudara Afrika-Amerika yang berbicara dengan bahasa Portugis dengannya, sedangkan saya dengan saudara Afrika-Amerika ini berbicara dengan bahasa Inggris, di sisi yang lain, seorang saudara Afrika-Amerika dan seorang lagi dari Afrika aling berbicara dengan bahasa Arab. Ini benar-benar serasa menerbangkan pikiran saya, saya pun bergumam, *'Lihatlah ini! Bagaimana mungkin hati dan pikiran ini semua dipersatukan dengan bahasa Arab dan pemahaman agama (salafi) ini?'*

Tidak ada satu pun di dunia ini yang mampu mempersatukan individu-individu dewasa dengan tanpa [...] yang menjalin tali hubungan, yang membagi tanggung-jawab bersama, untuk tersenyum dan saling berpelukan. *Total strangers*. Anda dapat melihat dan Anda dapat menikmati, senyuman dan bahasa Arab mempersatukan semuanya, dan itu merupakan suatu kebahagiaan. Sedangkan para saudara-saudara (sesama salafi), mereka tidak kenal Anda tetapi mereka menjamu Anda. Anda tahu, Anda datang ke rumahnya.. mereka menjamu Anda dengan makanan-makanan, dan Anda benar-benar mencintai dia karena Allah dan untuk melihat wajah Allah."<sup>24</sup>

Whittenburg ingin mengatakan bahwa hubungan-hubungan "pertemanan global" yang dia alami membuatnya berpikir dan tertegun ketika menyadari bagaimana hanya sebatas alat komunikasi bahasa Arab saja dapat mempersatukan dan merekatkan hubungan-hubungan asing itu.. Artinya, dia merasakan bahwa sebenarnya keadaan unik demikian pastilah bukan karena soal bahasa saja, tetapi juga karena adanya semacam kekuatan yang *divine* yang menghendaknya demikian.

<sup>24</sup> Disarikan penulis dari rekaman wawancaranya dengan salah satu komunitas *salafi* di Kanada. Dalam keterangannya disebutkan, "Sherman Whittenburg is a former model and actor who modelled for magazines such as 'GQ' and 'The Source' and had acting spots in 'All My Children' and TV commercials. A former College basketball player from New York, Whittenburg turned to modelling and acting after sustaining an injury. After enjoying some quick success as a model and actor, Allah opened his heart to Islam. Sherman shares his unique and beautiful journey to Islam with [islaam.ca](http://www.islaam.ca)—an inspiring story of hard-times in Brooklyn, New York to almost overnight stardom in modelling/acting to his eventual journey to Islam in which he left behind a world of opportunity and wealth for the simplicity of worshipping the one, sole creator, the religion of Islam." Rekaman ini dapat diunduh di situs mereka, <http://www.islaam.ca>.

*Contemporaries* akan dikonstruksikan sebagaimana halnya *consociates*. Dalam sudut pandang *salafi*, hampir tidak ada distingsi yang signifikan antara keduanya kecuali dari pengertian bahasa—bahwa *contemporaries* tidak berbagi ruang. *Salafi* tidak melihat batasan loyalitas, kecintaan (*al-walâ*)—sebagaimana halnya kebencian, berlepas diri (*al-barâ*)—dari segi *space* (ruang) semata, atau apakah mereka berinteraksi secara langsung atau tidak. Akan tetapi secara doktrinal, “*Seseorang dicintai sebatas kadar pengikutannya kepada sunnah [ajaran] nabi, dan dibenci sebatas kadar pengikutannya kepada syirik, bid’ah.*”

*Successors* dalam konstruksi *salafi* adalah generasi yang akan datang yang diharapkan sebagai hasil dari metode purifikasi dan edukasi (*tashfiyyah-tarbiyyah*) yang dilakukan pada ‘hari ini’ (*present time*). Ia juga mungkin bisa dipahami sebagai anak-anak komunitas *salafi* yang masih dalam tahapan belajar. Untuk memahami masalah ini dengan tepat, ia harus dianalisis dalam hubungannya dengan *discourse* tentang sebuah metodologi dalam menyampaikan ajaran di dalam Islam yang disebut “dakwah.”

Dalam analisis relasi kekuasaan, dakwah adalah sesuatu yang dijadikan sebagai alat, metode, atau wadah pentransmision, sosialisasi-komunikasi, internalisasi *discourse* dan dalam hal bagaimana ia selalu dimaknai dan dinegosiasikan oleh aktor-aktor sosial yang terlibat untuk meraih keuntungan (*power*).

Komunitas *salafi* selalu menganggap bahwa jika ajaran *salafi* yang mereka sebarkan tidak kunjung di-*feedback* oleh masyarakat, bukanlah menjadi ukuran sukses atau tidaknya *dakwah*, tetapi (yang menjadi ukuran) adalah sejauh mana substansi dan metode dakwah tersebut sesuai dengan yang dicontohkan oleh nabi dan para sahabatnya. Manakala hal ini bisa dicapai, maka ketika itu dakwah sebagai kewajiban yang diemban orang yang diberi pengetahuan (yaitu pengetahuan agama) telah terangkat (telah ditunaikan), dan karenanya apa yang terjadi setelah itu bukan lagi tanggung-jawab si pendakwah. Oleh karena itu, sekalipun misalnya dakwah *salafi* di suatu tempat tidak direspons, seorang dai (pendakwah) harus tetap bersabar dan terus-menerus dalam keadaan ini sampai seandainya ia lebih

dulu meninggal, ia tetap harus “berbaik sangka” bahwa Allah akan memberi hidayah kepada orang-orang yang dia dakwahi (justru) setelah dia meninggal; dan seandainya pun tidak, ia *tidak* akan ditanya “mengapa mereka tidak menerima dakwah?”, karena dalam pandangan mereka perkara orang mendapat petunjuk bukan di tangan manusia, intervensi manusia hanya sebatas upaya dan doa.

*Predecessors* di lain pihak, bagi *salafi* adalah yang paling penting dan menjadi sentral dalam empat fenomenologi ini. Ia adalah (dianggap) pendahulu umat Islam, yaitu Nabi Muhammad dan *salafush shâlih* (dengan tiga lapisannya: sahabat nabi, *tâbi‘in*, *atbâ‘ut tâbi‘in*). Ia berfungsi sebagai sumber utama *discourse* tentang Islam, bahkan secara radikal ia juga adalah sumber utama *discourse* tentang manusia, dunia dan kehidupan serta dimensi transendental (atau mengikuti bahasa Geertz, *ethos* dan *worldview*). Oleh karena itu, *predecessors* berada dalam tingkatan hierarki yang paling tinggi. *Ethos* dan *worldview* (baca: nilai) yang ia emban, bawa, praktikkan dan representasikan bukan hanya mengesankan segala sesuatu yang dianggap ideal, namun ia juga adalah tujuan, harapan dan cita-cita dalam kehidupan seorang *salafi*.

Keempat bentuk fenomenologi sosial ini, sebagaimana pada orang Bali, pada ‘orang *salafi*’ juga adalah relevan dan signifikan dalam pendefinisian tentang *siapa mereka, kenapa mereka ada, dan bagaimana mereka akan terus “ada”*? Masalah-masalah ini tentu saja adalah permasalahan identitas, yaitu dalam hal: apa identitas mereka (*salafi*), ada apa dengan identitas mereka, dan bagaimana mempertahankan identitas mereka?

Untuk menjelaskan hal ini, penulis akan menggunakan cara yang sama yang digunakan Geertz dalam menjelaskan identitas orang Bali: interpretasi kebudayaan. Sungguhpun demikian, menginterpretasikan narasi-narasi di atas sebagai teks melalui metode Geertz (atau Geertzian) akan menggiring analisis budaya ke dalam dua kemungkinan yang sama-sama pahit. Bahwa pendekatan antropologi interpretatif *à la* Geertz telah membawa antropologi ke level yang berbeda dari pendekatan klasik yang

cenderung simplistik, reduksionis dan dalam tataran tertentu (menurut Geertz) terlalu kaku merupakan suatu pencapaian yang diakui oleh kawan dan lawan Geertz. Akan tetapi metode Geertz ini harus disokong dengan pendekatan yang sama sekali berbeda. [lihat: Ortner (ed.), 1999].

Pertempuran Geertz—yang hampir-hampir sendirian di masanya—melawan macam-macam bentuk perspektif fungsionalis dan mekanistik (tanpa peduli siapapun teoretikusnya—Emile Durkheim, Karl Marx, Sigmund Freud dan seterusnya) adalah sangat penting, bukan hanya karena interpretasi budaya membutuhkan analisis yang lebih cerdas dan kompleks (sungguhpun memang ini permasalahannya), tetapi juga karena ia menantang pandangan terhadap masyarakat sebagai sebuah mesin, atau sebuah organisme, pandangan di mana maksud-maksud manusia dan formasi-formasi budaya yang kompleks direduksi kepada efek-efeknya terhadap mesin dan organisme sosial itu. Sungguhpun demikian—atau “sayangnya” (mengikuti pandangan simpatik kepada Geertz), dalam men-setting argumennya sebagai sebuah *binary opposition* antara analisis budaya nonreduksionis yang “baik” dan analisis fungsionalis-mekanistik yang “buruk”, Geertz menciptakan semacam jebakan tertentu untuk dirinya sendiri: seluruh isu tentang kekuasaan, dominasi dan asimetri sosial jatuh ke sisi mekanistik yang “buruk”. Padahal sebagaimana banyak antropolog—bahkan juga sosiolog, sejarawan dan ilmuwan sosial lainnya—asumsikan, pendekatan *power relation*—seperti yang dikembangkan oleh Michel Foucault dan belakangan oleh Edward Said—ini akan sangat membantu keterbatasan-keterbatasan antropologi interpretatif yang dikembangkan Geertz—suatu sisi Geertz yang selama ini menjadi paling rentan untuk dikritik (Ortner, 1999: 137).

## I. 6. Metodologi Penelitian

### I. 6. 1. Metode Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Metode kualitatif adalah prosedur penelitian yang

menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata yang tertulis atau lisan dari orang atau perilaku yang dapat diamati (Koentjaraningrat, 1993).

### I. 6. 2. Unit Analisa Penelitian

Unit analisa penelitian ini dibagi menjadi dua,

#### a. individu-individu dari komunitas *salafi*.

Secara umum batasan populasi dari penelitian ini adalah komunitas *muslim*, terkhusus orang-orang *salafi*. *Muslim* secara terminologis diartikan sebagai seorang laki-laki maupun perempuan yang telah *baligh* (dewasa), waras (tidak gila), yang memeluk agama Islam.

Jadi dengan demikian, setiap kali disebutkan ‘agama’ di dalam tulisan ini, yang diinginkan dengannya adalah agama Islam, jika makna yang diinginkan lebih umum dari itu, akan diberi penjelasan tentangnya.

Unit analisa penelitian secara khusus adalah orang-orang yang hadir dan dapat ditemui secara rutin dalam kajian-kajian *salafi*. Mulai dari orang-orang yang memiliki pengaruh terhadap komunitas *salafi* (para *ustadz* pengajar) hingga individu-individunya dari komunitas itu sendiri. Di sini akan coba dilihat apa dan bagaimana mereka menjalani ke-*salafi*-an mereka sehari-harinya untuk dibuat suatu analisis konstruktif yang menjawab masalah penelitian.

#### b. komunitas *salafi* itu sendiri.

Dengan mempertimbangkan bahwa penelitian ini merujuk kepada kelompok atau komunitas, tentunya perlu untuk membuat suatu analisa konstruktif tentang *salafi* sebagai sebuah kesatuan entitas beserta seluruh aspek di dalamnya.

### I. 6. 3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data dan informasi yang dibutuhkan, penulis mempergunakan beberapa cara pengumpulan data, yaitu:

#### 1. Studi Kepustakaan

Dilakukan untuk memperoleh data sekunder, telah kepustakaan, kerangka pemikiran, serta teori yang dianggap relevan dengan

permasalahan. Melalui studi kepustakaan ini diperoleh pendapat, pernyataan, pemikiran beserta teori yang digunakan untuk memecahkan masalah yang ingin diketahui dalam penelitian ini. Data-data ini digunakan untuk membentuk suatu kerangka teoretis atas permasalahan yang dibahas.

Data-data kepustakaan tersebut sampai sejauh ini diperoleh terutama melalui Perpustakaan Departemen Antropologi, dan Perpustakaan FISIP, keduanya berada di FISIP UI, kampus Depok. Sisanya melalui internet.

Selain itu, banyak dari data primer juga didapatkan melalui studi kepustakaan ini. Hal ini dikarenakan karakteristik sejarah komunitas *salafi* yang telah melalui masa yang panjang. Hanya saja yang mungkin perlu ditekankan sekali lagi di sini, karena penelitian ini melihat pada komunitas *salafi*, adalah hal yang sangat normal jika informan utama dalam penelitian ini adalah orang yang paling mengenal komunitas *salafi* Masjid Fatahillah ini. Oleh karena itu, untuk data etnografis berupa wawancara, khususnya yang berkaitan dengan substansi penelitian ini, yaitu yang terdapat di akhir Bab III dan Bab IV, akan lebih banyak penulis kumpulkan dari informan kunci penulis. Selain itu, data juga diambil dari sumber yang bervariasi, yaitu dari banyak *salafi* di berbagai tempat (khususnya di Depok dan Jakarta).

Selain yang telah disebutkan, informasi tambahan tentang *salafi* penulis dapatkan dari buku-buku klasik maupun kontemporer yang dikarang oleh para ulama *salafi*. Informasi ini dapat berupa buku terjemahan (ke dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris), maupun buku aslinya (bahasa Arab).

## 2. Penelitian Lapangan

Penelitian lapangan ini untuk mendapatkan data primer secara langsung dari informan mengenai masalah yang akan diteliti. Penelitian lapangan ini dilakukan dengan menggunakan beberapa teknik, yaitu:

### a. Studi deskriptif-etnografis

Studi deskriptif-etnografis adalah suatu metode penelitian lapangan yang berusaha untuk memberikan penggambaran secara sedetail-detailnya terhadap suatu obyek sosio-kultural tertentu yang terdapat di masyarakat, dengan mengangkat permasalahan-permasalahan yang ada di dalamnya.

a. (i) Wawancara mendalam

Wawancara mendalam ini dilakukan terhadap *ustadz-ustadz salafi* yang telah dikenal dan direkomendasikan oleh *ustadz-ustadz salafi* lainnya atau mereka yang telah menempuh pendidikan pada institusi pendidikan tinggi formal (universitas-universitas Islam di Timur Tengah) maupun informal (langsung menuntut ilmu di hadapan para ulama *salafi* di Timur Tengah, baik di *ma'had-ma'had* (pondok-pondok pesantren) ataupun *marakiz* (pusat-pusat edukasi).

Selain itu juga akan dilakukan wawancara terhadap para *ikhwan salafi* lainnya yang relevan.

a. (ii). Pengamatan (Observasi)

Pengamatan dilakukan terhadap seluruh kegiatan-kegiatan mereka, visi mereka, dan sikap mereka, juga dengan memperhatikan makna-makna yang terkandung di dalam kejadian-kejadian yang terjadi, dan dengan melihat pengaruh dari kejadian-kejadian tersebut.

## I. 7. Sistematika Penulisan

Karya tulis akhir (skripsi) ini adalah upaya menjelaskan masalah identitas dalam kerangka berpikir antropologi melalui etnografi tentang komunitas keagamaan Islam *salafi-ahlus sunnah wal jamâ'ah*. Berikut ini sistematika penulisan penulis dalam memaparkan tema ini berdasarkan gagasan-argumentasi yang simultan dalam bab per-babnya.

Bab I adalah bagian pendahuluan yang—sebagaimana telah lewat—mendeskripsikan latar belakang permasalahan, kemudian permasalahan

penelitian, kemudian tujuan dan signifikansi penelitian, lalu kerangka teoretis yang menghubungkan antara tema penelitian dengan latar belakang ilmu antropologi. Bab ini ditutup dengan metodologi penelitian yang menjelaskan alat-alat teknis-metodologis yang digunakan dalam meneliti masalah ini.

Bab II adalah gambaran umum terhadap objek penelitian. Dalam bab ini penulis ingin menjelaskan deskripsi latar belakang teologis, sejarah dan tokoh-tokoh penting dalam tradisi *salafi*. Bab ini secara kasar dapat dikatakan sebagai bagian pertama dari pembahasan gambaran umum yang berfokus pada konteks sejarah internasional komunitas *salafi*.

Bab III sebenarnya masih merupakan bab ‘lanjutan’ dari pembahasan gambaran umum tentang komunitas *salafi* di Bab II. Perbedaannya, bab ini “bermain” dalam konteks sejarah nasional dan lokal komunitas *salafi* di Indonesia dan perkembangannya. Bab ini terdiri dari dua bagian, yang pertama sejarah komunitas *salafi* di Indonesia, lalu deskripsi umum tentang masyarakat yang dijadikan sebagai studi kasus dalam tulisan ini—yaitu komunitas *salafi* masjid Fatahillah di Tanah Baru, Beji, Depok, Jawa Barat.

Bab IV adalah bab isi atau pembahasan yang merupakan inti dari tulisan ini. Dalam bab ini akan dijelaskan metode *salafi* dalam mengonstruksikan identitasnya, dan ini dijelaskan melalui purifikasi dan pendidikan. Ia akan mencakup beberapa masalah turunan seperti isu gerakan Islam revivalis—baik dalam pemaknaan umum maupun konsepsi *salafi*—dan analisis fungsinya sebagai pemicu diaktifkannya konsep purifikasi dan pendidikan dalam tradisi *salafi*. Lalu perincian tentang apa yang dimaksud purifikasi dan pendidikan dan hubungannya dengan isu identitas, lalu bagaimana operasionalisasi fungsi nilai purifikasi-pendidikan *salafi* dalam menjelaskan dan memahami identitas *salafi*. Bab ini ditutup dengan tinjauan antropologis identitas dengan memaparkan posisi Geertz, dan pendekatan *power relations* dari Foucault, Said, serta bagaimana relevansinya terhadap kajian identitas *salafi* ini.

Bab V adalah pembahasan penutup. Pada bab ini akan dipaparkan kesimpulan yang merangkum seluruh temuan-tema-gagasan dalam penelitian ini dan, jika diperlukan, saran-saran untuk pengembangan topik-topik sejenis.