

Dr. A. Arsyul Munir, Lc., MA.

MEMAHAMI AKAR TEOLOGI KEKERASAN SALAFISME



MEMAHAMI AKAR TEOLOGI KEKERASAN SALAFISME

MEMAHAMI AKAR TEOLOGI KEKERASAN SALAFISME

Dr. H. A. Arsyul Munir, Lc, MA.



MEMAHAMI AKAR TEOLOGI KEKERASAN SALAFISME

© Penerbit Perkumpulan Rumah Cemerlang Indonesia (PRCI)

Penulis:
Dr. H. A. Arsyul Munir, Lc, MA.

Editor:
Dr. H. A. Arsyul Munir, Lc, MA.

Cetakan Pertama : Oktober 2021

Cover:
Rusli

Tata Letak : Tim Kreatif PRCI

Hak Cipta 2021, pada Penulis. Diterbitkan pertama kali oleh:

Perkumpulan Rumah Cemerlang Indonesia
ANGGOTA IKAPI JAWA BARAT

Pondok Karisma Residence Jalan Raflesia VI D.151
Panglayungan, Cipedes Tasikmalaya – 085223186009

Website : www.rcipress.rcipublisher.org
E-mail : rumahcemerlangindonesia@gmail.com

Copyright © 2021 by Perkumpulan Rumah Cemerlang Indonesia
All Right Reserved

- Cet. I – : Perkumpulan Rumah Cemerlang Indonesia, 2021
; 14,8 x 21 cm
ISBN : 978-623-6478-81-3

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak buku ini dalam bentuk dan dengan
cara apapun tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit

Isi diluar tanggung jawab Penerbit
Undang-undang No.19 Tahun 2002 Tentang
Hak Cipta Pasal 72

Undang-undang No.19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta
Pasal 72

Barang siapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling sedikit 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta terkait sebagai dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

KATA PENGANTAR

Puji syukur kami panjatkan kehadirat Allah SWT yang telah memberikan rahmat serta karunia-Nya kepada kami sehingga kami berhasil menyelesaikan Buku dengan judul MEMAHAMI AKAR TEOLOGI KEKERASAN SALAFISME sesuai yang ditargetka. Buku dengan Memahami Akar Teologi Kekerasan Salafisme merupakan buku yang membahas akar permasalahan kekerasan pada salafisme.

Kami menyadari bahwa Buku ini masih jauh dari sempurna, oleh karena itu kritik dan saran dari semua pihak yang bersifat membangun selalu kami harapkan demi kesempurnaan buku ini.

Akhir kata, kami sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah berperan serta dalam penyusunan Buku ini dari awal sampai akhir. Semoga Allah SWT senantiasa meridhoi segala usaha kita. Amin.

Oktober 2021, Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	I
DAFTAR ISI	II
Prolog - Konteks Kajian	1
Melacak Relasi Istilah Salafisme	17
A. Terminologi Salafisme	17
B. Relasi Salafisme dan Pemahaman <i>Al Salaf Al Sha>lih</i>	36
C. Relasi Salafisme dan Al Firqah Al Na>jiyah	43
Mengurai Latar Historis Salafisme	91
A. Salafisme Pertama: <i>Al Salaf Al Shalih</i>	91
B. Salafisme Kedua: <i>Ahlul Hadith</i> dan Hanabilah	98
C. Salafisme Ketiga: Ibnu Tayimiah	112
Transformasi Salafisme	124
A. Era Proliferasi	124
B. Era Fragmentasi	140
C. Era Penetrasi dalam Konteks Lokal-Indonesia	168
Epilog : Summary	223
1. Salafisme <i>In General</i>	227
2. Identitas Salafisme dalam Relasi Kehidupan Sosial	234
3. Penutup	238
DAFTAR PUSTAKA	240

Prolog - Konteks Kajian

Eksistensi umat beragama dalam konteks kebangsaan cenderung semakin memudar dari warna indoktrinasinya yang adiluhung. Konstruksi kehidupan sosial yang seharusnya terbangun secara humanis-integratif seringkali mengalami malfungsi negara keterputusan paradigma antara kedua wilayah idealita dan realita.¹

Dengan demikian, tampaknya kondisi inilah yang belakangan diperburuk oleh beragam ironi peristiwa yang justru mencederai kekudusan agama itu sendiri, dimulai dari makin berkecamuknya tragedi kekerasan, persekusi, diskriminasi dan/atau vandalisme atas nama agama berikut sejumlah kelakuan lainnya yang menghancurkan pondasi kerukunan antar/intra umat beragama dalam kategorinya sebagai warga bangsa yang setara.²

¹ Paralelitas antara dunia idealita dan realita ditemukan umpamanya dalam tulisan sosiolog modern semacam Peter L. Berger, hanya saja dalam konteks hubungan sosial manusia dengan tradisi modernitas. Dikutip dari Haedar Nashir, bahwa seringkali manusia modern dihantui oleh apa yang diistilahkan Peter sebagai anomie; suatu kondisi dimana manusia kehilangan ikatan primordial dengan sesama manusia lainnya sehingga terjurumus pada pola kehidupan sosial yang terdisorientasi. Pada gilirannya, idealisme nilai-nilai mendadak tergantikan dengan sejumlah realitas yang serba terdegradasi ke arah moralitas yang hancur lebur. Pada konteks inilah, penulis meminjam teori anomie-nya Peter untuk menelisik dan menilai sejumlah doktrin ideal keagamaan serta kaitannya dengan beragam data historis faktual yang menjadi point presisinya terhadap aktivitas penerjemahan di masa kini yang bersifat aplikatif. Periksa. Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Manusia Modern*, 1997, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

² Konsep kesetaraan antar warga negara merupakan pondasi utama bagi keseimbangan dan keberlangsungan konstruksi kehidupan sosial suatu bangsa. Faktanya, relasi antara kekuasaan dan

Untuk sekedar menyebut sebagian contoh dari kegilaan tersebut adalah kenyataan penyebaran aksi-aksi kekerasan teroristik dimulai dari serangkaian serangan brutal terhadap Amerika Serikat, tepat pada gedung WTC dan Pentagon, yang kemudian dikenal dengan sebutan tragedi Selasa Kelabu, 11 September 2001. Diduga kuat, titik ini yang kemudian menjadi katalisator sempurna atas peristiwa kekerasan teroristik lainnya yang berbau keagamaan tertentu di belahan dunia modern.³

Beberapa malah menular secara massiv sampai di Indonesia.⁴ Bahkan hingga kini tampaknya Indonesia -

ideologi/keyakinan tertentu seringkali menyeret yang terakhir pada pola relasional yang destruktif. Itulah mengapa bernegara dalam Islam menurut perspektif Jamal Albana harus berdasar atas prinsip kesetaraan mutlak bagi setiap warga negara bangsa yang sama. Fahmi Huwaidi di sisi lain, menegaskan adanya beragam faktor penting di balik fenomena disintegrasi antar kelompok masyarakat yang heterogen. Bukan saja terikat dengan masing-masing masa lalunya yang problematik, namun juga terkait dengan respons psikologis atas beban sejarah yang pahit. Periksa. Jamal Albana, *Al Islam; Deen wa Ummah*, Hal. 6, Dar El Shorouk. Bandingkan dengan. Fahmi Huwaidi, Muwathinun La Dzimmiiyyun, Dar El Shorouk, Republik Arab Mesir.

³ Sampel kerusakan destruktif lain umpamanya; ledakan 12 bom bunuh diri di Casablanca, Maroko [16 Mei 2004], ledakan bom di stasiun kereta api Madrid, Spanyol [11 Maret 2004], ledakan bom di tiga kereta bawah tanah di Inggris [7 Juli 2005] dan seterusnya. Periksa. <http://www.aljazeera.com/archive/2004/11/2008410162332452729.html> ; <https://www.theguardian.com/uk/2005/jul/08/terrorism.july74>; <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3035803.stm>

⁴ Diantaranya; ledakan bom di depan rumah Duta Besar Filipina, Jakarta, 1 Agustus 2000; ledakan bom malam Natal di 38 gereja di seluruh Indonesia, 24 Desember 2000; ledakan bom di Atrium Plasa, Jakarta, 1 Agustus 2001; ledakan bom Bali 12 Oktober 2002; ledakan bom di hotel JW Marriot, 5 Agustus 2003; ledakan bom Bali II, 1 Oktober 2005; ledakan bom bunuh diri di hotel JW Marriot dan Ritz Carlton; kasus penembakan seorang anggota kepolisian di Kebumen, 15 Maret 2010; kasus penembakan dua anggota kepolisian di Purworejo, 10

semenjak diterjang badai serangan teror besar pada tahun 2000-an s/d sekarang - masih terus *fight* menghadapi *dus* melepaskan diri dari jerat traumatik kekerasan teroristik masa lalu. Sebab sebagaimana disinyalir oleh David Rapoport dalam *The Four Wave of Modern Terrorism* – kondisi faktual hari ini praksis merupakan kondisi ideal bagi aktualisasi kekerasan teroristik bernuansa agama.⁵ Itulah mengapa sebagian masyarakat dunia hari ini seringkali gagap ketika mengidentikkan kepercayaan agama tertentu [Islam] dengan kegiatan terorisme.⁶

Dari sudut pandang historis, meski dunia Islam termasuk yang paling terbelakang dalam konteks ilmu pengetahuan modern dan teknologi, namun ia potensial untuk

April 2011; kasus pengiriman bom buku terhadap penganut Jaringan Islam Liberal di Utan Kayu, 15 Maret 2011; ledakan bom bunuh diri di Masjid Mapolresta Cirebon, 15 April 2011; ledakan bom granat di Pospam, Solo, 19 Agustus 2012; ledakan bom bunuh diri di depan Masjid Mapolresta Poso, Sulawesi Tengah, 3 Juni 2013, kasus baku tembak antara kelompok Jaringan Santoso melawan Densus 88 Polri dan TNI di Poso, Sulteng, 20 Agustus 2015; dan seterusnya. Periksa. Muhammad Subhan, *Pergeseran Orientasi Gerakan Terorisme Islam Di Indonesia*, Journal of International Relations, Vol. 2, No. 4, Tahun 2016, Hal. 61-64.

⁵ Gagasan David Rapoport dimulai dari adanya konsep *The Four Wave of Modern Terrorism* yang lebih berpijak pada adanya perubahan orientasi gerakan terorisme. Karena itu, ia lantas membaginya ke dalam beberapa klasifikasi; gelombang Anarchist Wave, Anti-Colonial Wave, Left-Wings Wave dan Religion Wave. Periksa. David Rapoport, *The Four Wave of Modern Terrorism*, Hal. 61-5.

⁶ Justifikasi atas pandangan parsial seperti ini umpamanya dapat ditemukan dalam karya Bernard Louis, *Azamatul Islam*; al Harbul Aqdas wal Irhab al Madany [Bahasa Inggris, *The Crisis of Islam*], 2002, Darl el Shorouk. Bandingkan dengan: Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global*, Hal. 2, terj.. Hodri Arief. [Jakarta : The Wahid Institute, 2007].

kembali memimpin peradaban dunia dikarenakan kepemilikannya terhadap akses sumber daya alam yang super canggih; sesuatu yang dari perspektif Malik Ben Nabi merupakan pra-syarat kebangkitan paripurna.⁷ Tak mengherankan jika fenomena kekerasan teroristik hari ini merupakan bagian dari perkembangan kebangkitan awal [Islam] yang tengah mengalami fragmentasi akut. Lothrop menyebutnya sebagai manifestasi pergerakan dunia Islam ke arah yang lebih ambigu.⁸ Bagi Mohammed Imarah, bukan tanpa sebab Islam mengalami fenomena kebangkitan yang semakin terseret ke arah yang lebih absurd. Kekecewaan terhadap ideologi-ideologi asing semacam liberalisme, sekularisme, globalisme, modernisme, kapitalisme, sosialisme dan lain seterusnya tanpa menjanjikan apa pun selain ketergerusan dan keterpurukan identitas semakin menambah kuat resistensi ummat terhadap eksistensi peradaban Barat.⁹

Fenomena kekerasan bernuansa agama berakar setidaknya pada agenda modernisasi Barat yang gagal [Haynes 2003]. Kebanyakan motivinya adalah asumsi kuat tentang reduksi peran Tuhan yang saat ini tengah terancam dan tersubstitusikan oleh kitab panduan teknologi modern yang –diakui ataupun tidak– telah suksse mengubah tatanan sosio-kultural-ekonomikal warga bangsa secara radikal. Faktor lainnya boleh jadi; pemerintahan yang miskin, tingkat pengangguran yang tinggi, kegagalan arus modernisasi yang

⁷ Periksa. Malik Ben Nabi, *Syuruth An Nahdhah*, Hal. 73-137, Cet. I, 1960, Darul Fikr

⁸ Periksa. Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Cet. II, Hal. 88, Jakarta; IU Press, 2002.

⁹ Periksa. Mohammed Imarah, *Ash Shahwah al Islamiyyah; Fi Ouyoun Gharbiyyah*, Hal. 20-37, Cet. I, 1997, Dar Nahdlat Misr, Republik Arab Mesir.

akut, implikasi yang buruk dari proyek globalisasi [westernisasi], hegemoni dan imperialisme Barat [Eropa dan Amerika] terhadap sub-kultur peradaban dunia, urbanisasi, industrialisasi yang terbatas dan tumbuhnya kelas warga yang semakin pesimistik atas keadaan dunia yang *absurd*.

Singkatnya, ekspresi kebangkitan umat yang termanifestasikan ke dalam gerakan Islamisme disinyalir memiliki dua akar historis yang berkait kelindan; pertama, bersifat lokal: sebagai respon atas konsep relasional Negara-Islam; kedua, bersifat trans-nasional: sebagai respon terhadap hegemoni dan globalisme Barat. Sebagai jalan pintasnya, maka tak sedikit komponen masyarakat muslim modern yang memilih menaiki kendaraan fundamentalisme Islam dimana menginginkan perubahan total pada seluruh segmentasi publik dan individu.¹⁰

Sayap fundamentalisme¹¹ inilah yang biasanya sering dituduh sebagai perusak tatanan perdamaian sosial yang sudah terbangun lama di ranah publik. Istilah-istilah untuk sayap ini cukup beragam dan fenomenal; *Islamisme*, *Radikalisme*, *Revivalisme* dan/atau *Puritanisme* yang rupa-

¹⁰ Periksa. Jeffrey Haynes, *Religious Fundamentalisms*, Hal. 159, Routledge Handbook of Religion and Politics, 2009.

¹¹ Pembicaraan seputar fundamentalisme, baik menyangkut munculnya istilah tersebut sampai ciri-ciri yang melekat pada gerakan ini, lihat Martin van Bruinessen, —*Muslim Fundamentalism: Something to be Understood or to be Explained Away?*, dalam Howard M. Federspiel (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies* (Institut of Islamic Studies Mc. Gill University, 1996), Vol. II, 88; Bandingkan dengan William E. Sephard, —*Islam and Ideology: Toward A Typhology*l, dalam International Journal of Middle East Studies, Vol. 19 (1987), 305-307; Nadir Saidi, —*What is Islamic Fundamentalism*l dalam Jeffery K. Hadden & Anson Shupe (Eds.), *Prophet Religions and Politics: Religion and the Political Order* (New York: Paragon House, 1986), 179.

rupanya bagi Khalid Abou al Fadl, lebih bisa mewakili dan merangkum terma-terma lainnya yang senada semacam berpaham militan, fundamental, ekstrim, radikal, fanatik, jihadis, Islamis dan seterusnya.¹²

Secara umum, karakteristik sayap fundamentalisme [Islam] paling rinci didefinisikan oleh Farid Esack sebagai; Pertama, berkomitmen kepada praktek keagamaan yang ketat sesuai dengan tuntunan *As Salaf As Shalih*. Kedua, berkomitmen untuk menaati otoritas teks. Ketiga, berorientasi untuk kembali menghadirkan kejayaan Islam pada generasi *As Salaf As Shalih*. Keempat, menampakkan disloyalitas terhadap semua lapisan kelompok *out-group* dengan cara memberikan stigma buruk ahli bid'ah, sesat dst. Kelima, penyangkalan terhadap nilai kebaikan apapun dari sesuatu yang non-Islam.¹³

Lambat laun, istilah-istilah *pejorative* di atas semakin terintegrasikan ke dalam suatu istilah yang belakangan diidentifikasi oleh media massa dan/atau karya akademis

¹² Mohammad Ulin Nuha, *Geneologi Dan Ideologi Gerakan Radikal Islam Kontemporer Di Indonesia*, Hal. 27, Jurnal Intelegensia – Vol. 03, No. 01, Januari – Juni, 2014.

¹³ Farid Esack, *Global Insecurities vs Perlawanan Global*, Hal. 42-43, dalam Jurnal Tradem, Edisi Keempat, Januari – Maret, 2003. Bandingkan dengan analisa dari Bernard Haykel. Menurutnya, karakteristik salafisme dapat dikelompokkan menjadi 6 kategori; Pertama, kembali pada Islam murni sebagaimana dijalankan oleh as Salaf as Salih. Kedua, penekanan kepada tiga corak ketawhidan [*Rububiyya, Uluhiyya dan Al Asma was Shifat*]. Ketiga, perlawanan vis a vis tradisi syirik. Keempat, pengakuan hanya terhadap Al Qur'an, Al Hadits, Ijma dan Qiyas sebagai sumber hukum Islam yang sah. Kelima, perjuangan melawan inovasi keagamaan [bid'ah], khurafat dan takhayul. Keenam, sikap takzim terhadap para Sahabat Ra. Periksa. Bernard Haykel, *On The Nature of Salafi Thought and Action*, Hal. 38-9, dalam Roel Meijer [ed.], *Global Salafism*.

teranyar sebagai Islam Transnasional; sebuah identitas budaya pada sistem simbol bangsa [Indonesia] yang diadopsi dari luar dirinya sendiri melalui proses interaksi dan akulturasi yang intens.

Dan hal tersebut bukanlah merupakan barang baru dalam sejarah perjalanan keagamaan bangsa Indonesia. Buktinya tercatat selama rentang abad 18 s/d abad 20, terjadi jutaan hubungan intensif antara Dunia Nusantara dengan Dunia Islam [Timur Tengah] yang direpresantasikan oleh para delegasi pelajar Indonesia yang memperdalam ilmu-ilmu keagamaan di wilayah Mesir dan Saudi Arabia. Persinggungan itulah yang kemudian memunculkan tokoh-tokoh Ulama Islam abad ke 20 di Indonesia semacam KH. Ahmad Dahlan [sebagai pendiri Ormas Muhammadiyah] dan KH. Hasyim Asy'ari [sebagai pendiri Ormas NU] yang keduanya pernah mengenyam pendidikan yang sama pada seorang ulama kharismatik, Imam Besar Masjidil Haram, Syech Ahmad Khathib Al Minangkabawi.¹⁴

Faktanya, hubungan intelektual Islam Timur Tengah dengan Nusantara masih terus berlanjut hingga kini. Tak mengherankan jika pertukaran intelektualisme tersebut terus melahirkan disparitas ajaran dan pemahaman keagamaan yang dalam konteks keindonesiaan relatif terbilang baru. Sampai titik ini, Nusantara masih pada kategorinya sebagai pasar *dus* konsumen pemikiran keagamaan yang diproduksi dan didistribusikan oleh siapa pun, termasuk Timur Tengah.

Salah satu pemahaman keagamaan yang merepresentasikan semangat Islam Transnasional adalah

¹⁴ Periksa. Zainal Abidin, *Menapaki Distingsi Geneologis Pemikiran Pendidikan [Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama]*, Hal. 62. Jurnal NIZHAM, Vol. 4, No. 2, Juli-Desember, 2015

salafisme. Kecuali salafisme, tentu masih banyak aliran pemahaman lain yang termasuk Islam Transnasional.¹⁵ Hanya lokus penelitian yang akan dikaji secara lebih mendalam lagi oleh risalah ini difokuskan pada nomenklatur dan paradigma salafisme yang menurut perspektif Oliver Roy merupakan bagian dari gerakan neo-fundamentalisme modern.¹⁶

Lebih jauh, Roel Meijer –sejarawan Islam dari Universitas Radboud di Nijmegen, Belanda Tenggara– mensinyalir dengan cukup presisi bahwa salafisme merupakan gerakan keagamaan yang memiliki daya kembang paling signifikan dibanding lainnya di dunia. *Malah* sejumlah peneliti kawakan lainnya menilai bahwa salafisme merupakan gerakan keagamaan penting dan dinamis, yang dalam beberapa dasawarsa mendatang akan terus berkembang lebih signifikan. Amin Abdullah menyatakan lebih spesifik bahwa era kini merupakan eranya salafisme global, disamping tentu saja kapitalisme global.¹⁷

¹⁵ Salah satunya yang paling fenomal adalah Ikhwanul Muslimin [disingkat: IM] yang mengakar pada tradisi intelektualisme Hasan Albana di Mesir. Pengaruhnya cukup mendunia hingga menjalar ke Indonesia melalui lembaga-lembaga dakwah kampus yang kemudian bertransformasi menjadi Gerakan Tarbiyah yang belakangan mengkristal menjadi sebuah partai dakwah, PKS [Partai Keadilan Sejahtera]. terkait seluk beluk tentang gerakan Islam Transnasional, Ikhwanul Muslimin di Indonesia, Periksa. Mahmud, Ali Abdul Halim, *Ikhwanul Muslimin: Konsep, Gerakan Terpadu*, Jilid II, [Jakarta: Gema Insani Press, 1997]. Bandingkan dengan Haedar Nasir, *Manifestasi Gerakan Tarbiyah; Bagaimana Sikap Muhammadiyah?*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, Cet. V, Hal. 33-4, 2007.

¹⁶ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, Hal 2-4, [Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994].

¹⁷ Amin Abdullah, *Filsafat Pendidikan Muhammadiyah Berbasis Islamic Studies Tingkat Kesarjanaan*, dalam *Global Salafism*;

Meskipun terma salafisme pada perkembangan berikutnya mengalami perluasan makna, namun secara substantif terma ini dapat dikembalikan pada diskursus awal yang menekankan urgensi pemahaman mendasar atas teks-teks klasik yang otoritatif, dimulai dari Al-Qur'an, Sunnah, tradisi Sahabat atau sesudahnya [Ulil Abshar Abdalla]. Sementara itu, *International Crisis Group* [ICG] yang disadur oleh Luthfi Asy Syauckani mendefinisikan salafisme sebagai gerakan transnasional yang berupaya mengembalikan identitas masyarakat muslim ke era historisisme Islam yang diaktualisir oleh Nabi dan dua generasi berikutnya. Beberapa pemikir lain semacam George Tharabisi, 'Aziz Al Azmah, Mohammed 'Abid al Jabiri dan Fahmi Gad'an mengidentifikasi istilah salafisme sebagai *signifier* atas setiap gerakan pemikiran pembaruan anti-modernitas yang menjadikan al Quran dan al Hadits sebagai sistematika pemikirannya.

Dari sini sementara dapat disimpulkan bahwa terma salafisme sederhananya biasa digunakan oleh kalangan oposan-progressif muslim untuk menandai setiap pemikiran dan/atau gerakan Islam yang intoleran bahkan kaku cenderung reaksioner.

Suatu kewajaran belaka sebab rigiditas, kerikuhan, kekakuan dan intoleransi yang kadangkala ditampakkan oleh ideologi salafisme sudah merupakan karakter yang *built-in* ke dalam bangunan paradigma perjuangan dari hampir semua jaringan penganut fundamentalisme.¹⁸

Antara Gerakan dan Kekerasan, Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, Vol. 3, No. 1, Juni 2013.

¹⁸ Karena salafisme dalam kajian intelektualisme Islam beririsan dengan lingkaran himpunan fundamentalisme maka kedua

Menyoal fundamentalisme, maka menurut perspektif Marty dan Appleby, ia memiliki karakter perjuangan yang reaksioner; melawan [*fight against*] musuh-musuh fundamentalisme; melawan untuk [*fight for*] menegakkan cita-cita fundamentalisme; melawan dengan [*fight with*] nilai-nilai fundamentalisme yang dianut; dan terakhir melawan kembali [*fight back*] kelompok *out group* yang mengancam cita-cita fundamentalisme.¹⁹

Lebih spesifik, Almond, Sivan dan Appleby mengidentifikasi watak ideologis dari sayap fundamentalisme [Islam]. *Pertama*, berwatak reaktif dan defensif terhadap modernisasi dan sekularisasi yang seringkali dalam tatakelola dan pelaksanaannya memarginalkan peran agama dalam ruang publik. *Kedua*, berwatak selektif terhadap apa pun [tradisi dan modernisasi] sehingga menimbulkan disparitas konseptual dari kecenderungan paradigma umum. *Ketiga*, berwatak dualistik dan/atau hitam-putih; benar-salah, hak-bathil, surga-neraka. *Keempat*, berwatak absolutisme.

istilah itu akan digunakan secara bergantian, dengan penekanan intensif pada terma salafisme sebagai main core risalah ini. Sebagaimana ditegaskan oleh Azyumardi Azra, bahwa fundamental berarti ajaran pokok/dasar [fundamentals] bagi sesuatu. Karenanya, fundamentalisme [Islam] merupakan sebuah istilah yang mengacu kepada seseorang dan/atau kelompok yang ingin mengembalikan otoritas teks al Qur'an dan al Hadits sebagai sumber pokok ajaran Islam. Itulah mengapa dalam konteks yang lebih luas dan umum, semua pemikiran/gerakan Islam yang menyeru umat untuk kembali kepada pangkuan al Qur'an dan al Hadits dapat dikategorikan sebagai kelompok fundamentalis. Periksa. Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme dan Demokrasi*, Hal. 119 [Jakarta: Prenada Media Group, 2016].

¹⁹ Martin E. Marty dan Scott Appleby, Introduction, dalam *The Fundamentalism Project* [eds.], *Fundamentalisms Observed*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1991, H. ix-x.

Kelima, berwatak messianistik, yang berarti memiliki keyakinan akan munculnya Sang Juru Selamat dimana kontestasi alam semesta akan dimenangkan pada akhirnya oleh kebenaran dan kebaikan di bawah komando sang Mesiah.²⁰

Berangkat dari kenyataan relasi fundamentalisme-salafisme yang berkait-kelindan secara organik sebagaimana dideskripsikan di atas sebelumnya –meski keduanya tak sepenuhnya dapat dikaitkan secara organisatoris-struktural–, maka banyak eksponen kelompok muslim lain [*others*] yang menganggap eksistensi salafisme dalam konteks kehidupan sosial di Indonesia merupakan ancaman terhadap teologi keramahan “Islam Lokal”²¹ yang lebih cenderung menghargai

²⁰ Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan dan R. Scott Appleby, *Fundamentalisms: Genus and Spices*, H. 405-407, dalam Martin E. Marty dan Scott Appleby, [eds.], *Fundamentalisms Observed*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1991. Periksa. Din Wahid, *Fundamentalisme dan Salafisme; Perspektif Keberagamaan*, H. 3, dalam Makalah yang disampaikan pada “Pengkajian Ramadan 1438 H” yang diselenggarakan oleh PP. Muhammadiyah di Jakarta, 5-7 Juni 2017.

²¹ Terma lain untuk menandai substansi yang sama barangkali adalah “Islam Pribumi”. Belakangan entitasnya semakin santer dikenal dengan istilah “Islam Nusantara”, yang kemudian menjadi tema resmi pada Muktamar NU ke-33 di Jombang, Jawa Timur. Selengkapnyanya demikian; “*Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia*”. Tema ini tampaknya sengaja diangkat NU dalam rangka meneguhkan posisinya sebagai ormas Islam yang menjunjung tinggi moderasi dan toleransi dalam rangka memperkuat solidaritas keindonesiaan dan kemanusiaan universal. Menurut Said Aqil Siradz, ada beberapa karakteristik Islam Nusantara, diantaranya; Pertama, memiliki semangat keagamaan [ar ruh ad diniyyah] yang dimaksudkan bukan untuk mengedepnkan formalisasi agama, melainkan membumikan prinsip akhlaqul karimah. Kedua, memiliki semangat kebangsaan [ar ruh al wathaniyyah/nasionalisme]. Ketiga, semangat kebhinekaan [ar ruh at ta’addudiyyah/keragaman]. Keempat, semangat

konstruksi kehidupan sosial yang berbasis pluralitas, toleransi, kasih sayang [*rahmah*] dan multikulturalisme.

Setidaknya, potensi ancaman kekerasan yang digaransi oleh paradigma salafisme tersebut biasanya teraktualisir ke dalam beberapa tahapan kategoris berikut:²²

Pertama, potensi kekerasan doktrinal; yang berarti moda pemahaman tertutup dan *letterlijk* atas teks-teks keagamaan normativ. Akibatnya adalah fragmentasi mentalitas skeptisisme dan absolutisme sekaligus. Sikap inilah yang kemudian menumbuhkan klaim-klaim sepihak atas nama kebenaran tunggal dan keselamatan hakiki. Kecuali hal tersebut, juga menyebabkan keterputusan makna relasional agama yang terbenam ke dalam relung sosial dan kultural yang menyejarah.

Kedua, potensi kekerasan tradisi dan budaya; yang merupakan tahapan terdampak pertama dari adanya klaim-klaim absolut sepihak. Proses penutupan diri dari kemungkinan adanya kebenaran dalam sistem simbol yang diregulasikan oleh kelompok keagamaan lain menjadi keniscayaan yang biasanya termanifestasikan ke dalam

kemanusiaan [*ar ruh al insaniyyah*]. Terma senada lainnya yang lebih dahulu dipopulerkan jauh sebelum istilah Islam Nusantara mencuat adalah Islam Pribumi melalui aktualisasi agenda pribumisasi Islam yang dicetuskan oleh alm. Gus Dur. Periksa. Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam*, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh [eds.], *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, H. 82, Jakarta: P3M, 1989.

²² Penjelasan komprehensif terkait paradigma salafisme dalam konteks Nusantara, diketengahkan secara cukup rinci dan jelas dalam karya Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*, [Jakarta: LP3ES, 2008].

sebentuk vonis-vonis ideologis-sosial yang kontra-produktif [ex. Perbuatan syirik, bid'ah, murtad dan/atau kufur].

Ketiga, potensi kekerasan sosiologis; sebagai terdampak kedua dari dua kekerasan potensial sebelumnya. Hanya saja struktur penolakan yang nyata terjadi di tahap ini cenderung bersifat ambivalen. Sebagian aksi-aksinya berpola anarkis, namun sebagian lainnya lebih bercorak *a-nihilis* yang seringkali tertampak pada proses alienasi sosial yang terbuka. Tentu saja keduanya mutlak berbanding terbalik dengan paradigma konstruksi sosial di Indonesia yang meniscayakan kehidupan koeksistensial yang berwawasan kebangsaan yang plural *dus* multikultural.

Semua potensi kekerasan di atas persisnya hanyalah merupakan fenomena puncak gunung es dari suatu pondasi yang mendasarinya yang lebih besar.²³ Berfungsi sebagai motor dan/atau penggerak atas semua perubahan pada level sosio-moral. Ninian Smart membahasakannya sebagai *worldview*; sebuah sistem kepercayaan, perasaan dan apa pun yang terdapat dalam pikiran yang berfungsi sebagai motor bagi keberlangsungan dan perubahan sosial dan moral.²⁴ Hal yang nyaris senada diungkapkan oleh Thomas F. Wall. Baginya, ia merupakan sistem kepercayaan dasar integral

²³ Diantara pondasi fundamental yang membangun paradigma berpikir salafisme adalah: Pertama, konsep Tauhid Trilogi [*Uluhiyyah, Rububiyyah dan Al Asma wash Shifat*]. Kedua, konsep *Ittiba* dan *Ibtida*'. Ketiga, konsep *Al Wala wal Bara*. Keempat, konsep takzim terhadap para Sahabat Ra, tanpa terkecuali. Kelima, konsep *at Tahdzir wal Hajr*. Dst. Periksa. Abdullah ben 'Abd. Rahman Al Jibrin, *Syarh Ushulus Sunnah Li Imam Ahlis Sunnah Abi 'Abdillah Ahmad ben Mohammed ben Hanbal*, Ali ben Husein Abou Louz [eds.], Cet. II, 1420 H, Maktabah Dar Al Muyassar, Riyad, Kingdom of Saudi Arabia.

²⁴ Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural Explorations of Human Belief*, Charles Scribner's sons, New York, n.d. 1—2.