

GERAKAN SALAFIYAH: ISLAM, POLITIK DAN RIGIDITAS INTERPRETASI HUKUM ISLAM

Abdul Matin bin Salman
IAIN Surakarta
Abdulmatin693@yahoo.com

Abstract:

Salafiyah lately has become the scourge of modern states because the banality of their interpretation of Islamic law is considered rigid and not in line with the global world that is increasingly plural. This article attempts to discuss the various variants of salafism and the purpose behind its militant movement. The fundamental question in this article is about the purpose behind a non-compromising understanding of other understandings that are different from the Salafiyah. This article first describes some variant of Salafism, namely: al-Salafiyah al-Tārīkhiyah, al-Salafiyah al-Wahābiyah, al-Salafiyah al-Ishlāhiyah, al-Salafiyah al-Ta'sīliyah dan al-Salafiyah al-Jihādīyah al-Takfīriyah, and then analyze what the similarity of theological traits of these variant. This study confirms that Salafism is a doctrinal social movement that has political efforts to establish Islam by rejecting the differences that exist. The results of this study indicate that the Salafi initially is group that calls on Muslims to return to the original sources of the Qur'an and the Hadith leads to the resurrection of a new Islamic civilization against the Western world power hegemony (especially the United States), it becomes a group which is face to face with the Muslims themselves. In addition, a rigid interpretation of Islamic law has meaning to build political strength to slowly unify differences that do not correspond with the values of salafiyah.

Keywords: Variant of Salafiyah, *siyāsah islāmiyah*, interpretation of Islamic law.

Abstrak:

Salafiyah saat ini menjadi momok bagi negara-negara modern karena banalitas interpretasi mereka terhadap hukum Islam yang dianggap kaku dan tidak sejalan dengan dunia global yang semakin plural. Artikel ini mencoba mendiskusikan berbagai varian salafisme dan tujuan di balik pergerakannya yang militan. Pertanyaan mendasar dalam artikel ini adalah mengenai tujuan di balik pemahaman yang non-kompromistis terhadap paham lain yang berbeda dengan Salafiyah. Artikel ini terlebih dahulu mendeskripsikan beberapa varian salafisme, yaitu: al-Salafiyah al-Tārīkhiyah, al-Salafiyah al-Wahābiyah, al-Salafiyah al-Ishlāhiyah, al-Salafiyah al-Ta'sīliyah dan al-Salafiyah al-Jihādīyah al-Takfīriyah dan kemudian menganalisa kesamaan ciri khas teologisnya antara berbagai ideologi tersebut. Dengan model deskriptif, kajian ini menegaskan bahwa salafiyah adalah sebuah gerakan sosial doktrinal yang memiliki usaha

untuk membangun politik Islam dengan menolak perbedaan-perbedaan yang ada. Hasil kajian ini menunjukkan bahwa Salafiyah, yang pada awalnya adalah kelompok yang mengajak umat Islam kembali kepada sumber asli (*al-Qur'an* dan *Hadis*) menuju kepada kebangkitan peradaban Islam baru untuk melawan hegemoni kekuatan dunia Barat (terutama Amerika Serikat), justru menjadi kelompok yang berhadapan langsung dengan beberapa kelompok Muslims. Selain itu, interpretasi hukum Islam yang rigid memiliki makna untuk membangun kekuatan politik dengan perlahan menyatukan perbedaan-perbedaan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai salafiyah.

Kata kunci: Varian *Salafiyah*, *siyāsah islāmīyah*, interpretasi hukum Islam.

A. Pendahuluan

Keberadaan Salafiyah sebagai sebuah gerakan sosial mulai ramai diperbincangkan setelah kejadian Pesawat komersil menabrak gedung *World Trade Center* (WTC) dan Pentagon, Amerika Serikat pada 11 September 2001. Seketika, Islam ramai dikaji oleh para sarjana dari berbagai disiplin ilmu. Salah satu produk kajian yang banyak dihasilkan pasca peristiwa 11 September adalah Islam dan gerakan-gerakan transnasional yang salah satunya disebut sebagai gerakan *Salafiyah*. *Salafiyah*, yang dalam kajian global terminologi ini disebut Salafisme merupakan terminologi yang masih abstrak untuk didefinisikan. Definisi yang ada saat ini dianggap masih terlalu dini untuk mewakili istilah ini secara keseluruhan yang dikandung oleh istilah tersebut. Definisi tentang terminologi *Salafiyah* yang dapat merangkup kandungan makna secara keseluruhan tampaknya masih membutuhkan diskusi yang panjang, mendalam dan komprehensif. Meskipun sebenarnya, jika dirunut dari aspek sejarah linguistiknya, terminologi ini praktis berkembang bersamaan dengan perkembangan makna praktisnya, tetapi usaha untuk merangkum keseluruhan makna dalam satu istilah ini hampir-hampir tidak mungkin dilakukan. Istilah-istilah *Salafiyah* yang digunakan oleh sebagian besar umat Islam atau yang beredar di kalangan umat Islam pun tampaknya didasarkan pada persepsinya sendiri, bahkan tidak jarang justru penggunaannya kontradiktif dengan makna yang sebenarnya. Akibatnya, dalam istilah yang sama, justru memiliki arti dan konotasi yang sangat berbeda.¹ Dalam kajian internasional, meskipun banyak yang meneliti mengenai salafiyah ini, namun pemahaman mengenai terma

¹ Masyarakat Muslim Indonesia sering menggunakan istilah salafiyah untuk menyebut pesantren-pesantren tradisional yang masih menggunakan sistem pembelajaran klasik (*sorogan*) dan mengamalkan tradisi-tradisi pesantren klasik, kental dengan budaya dan adat lokal. Mereka sering dikenal dengan pesantren atau pondok *Salaf*. Namun istilah Salafi juga digunakan oleh pesantren dan komunitas lain yang mengklaim sebagai generasi penerus ide dan gagasan para sahabat serta ulama pada generasi *tabi'in*. Tidak menerima akulturasi budaya dari tradisi Islam dengan tradisi lokal Keduanya memiliki konotasi yang jauh berbeda, apalagi jika dilihat dari aspek praktisnya (perilaku). Keduanya tentu tidak akan pernah sama, bahkan cenderung kontradiktif.

salafisme sendiri dirasa sangat sulit dimengerti karena ambiguitas dan fragmentasi gerakan salafisme tersebut.²

Banyaknya makna yang menunjuk dan bermuara pada terminologi ini, menunjuk pula indikasi banyaknya varian *Salafiyah*. Asumsi ini muncul bersamaan dengan istilah-istilah yang belakangan dipahami sebagai entitas gagasan murni dari istilah, *Salafiyah*. Beberapa istilah yang bermuara kepada makna tersebut adalah *al-Taqlīdi*, *al-Ishlāhi*, *al-Jihādi al-Nadzari* dan *al-Jihādi al-Takfīri*. Istilah-istilah tersebut memiliki konstruksi makna kepada istilah *Salafiyah*. Oleh karena itu, tidak mudah mendefinisikan terminologi ini secara *jāmi' māni'* (komprehensif), baik secara etimologis maupun terminologis. Para islamolog dan intelektual Muslim menyebutkan, istilah ini diadopsi oleh tokoh-tokoh pergerakan pembebasan untuk membebaskan kaum tradisional (pemegang adat dan tradisi leluhur) dari praktik-praktik *bid'ah*, sehingga istilah ini akhirnya memiliki makna religius-politis. Dalam perspektif keagamaan, istilah ini merupakan identitas suatu kelompok yang memperjuangkan pembebasan terhadap praktik *bid'ah*, sedangkan secara politik, istilah ini menunjuk kepada kelompok yang berusaha menjadi pemandu bagi keberlangsungan hidup beragama dan bernegara atas kelompok lain.

Artikel ini menyoroti penggunaan istilah *Salafiyah* yang menurut penulis sudah digeser dari maknanya yang substantif *-jihād fī sabīlillah-* kepada makna yang sangat politis. Konteks makna yang begitu “sakral” bergeser menjadi sebuah paradigma politik bagi perjuangan kaum puritan dalam memperoleh kekuasaannya. Oleh karena itu, menjadi agak relevan jika makalah ini akan mendeskripsikan akar sejarah istilah *Salafiyah*, sehingga pergeseran makna yang sengaja dilakukan oleh kelompok tertentu dalam rangka membingkai politik-agama bisa dilihat secara obyektif. Beberapa kajian salafisme menunjukkan ciri khasnya berupa aktifisme keagamaan dan dikaji dari teori-teori gerakan social (*social movement*) sehingga terlihat semacam pergerakan politik.³ Beberapa pertanyaan muncul terkait salafiyah dan aktifitasnya sebagai sebuah gerakan keagamaan: mengapa pergerakan selalu diwarnai dengan bentrokan terhadap Muslim yang berbeda? Apa tujuan di balik gerakan salafiyah yang militan, yang ada hampir di semua dunia Muslim? Kajian ini juga mencoba menggali perspektif teologis yang menempel pada salafisme tersebut, Oleh karena itu, kajian ini menggunakan terminologi *Salafiyah* daripada salafisme sebagai bahasa awal perkembangan gerakan ini.

B. Varian Salafiyah

Penggunaan istilah *salafiyah*, generasi *salafi*, dan *al-salaf al-shālih* digelorakan dalam rangka memperjuangkan “kebenaran” atau “Islam murni” mereka. Namun kata *salafiyah* sering dipakai tanpa pertimbangan yang cermat

² Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (Oxford University Press, 2014).

³ Lihat Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Indiana University Press, 2004); Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining The “conservative Turn”* (Institute of Southeast Asian Studies, 2013).

mengenai berbagai arti yang dimilikinya. Seringkali istilah *salafiyah* dipandang sebagai jenis “kata sakti atau sakral” dalam sebuah organisme atau sistem perjuangan tentang kebenaran atau *al-haqq*. Berikut adalah varian hasil dari klasifikasi para pengkajia salafisme yang seringkali mengarah pada *salafiyah* sebagai sebuah gerakan dan doktrin keagamaan. Pembahasan ini sekaligus untuk merunut akar kata dan substansi makna kata *salafiyah* itu sendiri.

1. Al-Salafiyah al-Tārīkhiyah

Al-Salafiyah al-Tārīkhiyah merupakan istilah yang erat hubungannya dengan aliran pemikiran dan ideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* atau *Ahl al-Hadīts*. Kelahiran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* diantaranya dimotivasi oleh perlawanan terhadap yang *bid’ah* dan dalam rangka memangkas pemikiran-pemikiran aliran *Ahl al-Aql* atau *Ahl al-Ra’y* –yang terdiri dari para ulama *kalam*, *falsafat* dan *ra’y* (logika). Perseteruan utamanya adalah seputar *al-marja’iyah al-syar’iyah* (sumber utama) dalam mentransformasikan interpretasi teks-teks suci (al-Qur’an dan hadis) sepeninggal Rasul.

Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah melihat kaum generasi *salaf* (para sahabat nabi dan generasi berikutnya, yaitu para *tabi’in* dan *tabi’ tabi’in*) merupakan satu-satunya referensi utama dalam memahami praktik keagamaan setelah masa kenabian. Kaum *salaf* dianggap memiliki otoritas keagamaan dan kepemimpinan secara otomatis. Segala bentuk pemahaman (penafsiran: al-Qur’an dan hadis) validasinya adalah generasi *Salaf* ini. Generasi berikutnya (*Khalaf*) tidak memiliki otoritas apapun, kecuali kepatuhan di hadapan absolutisme kebenaran yang telah diproduksi oleh generasi *Salaf*. Fokus pemikiran kaum *Salaf* adalah seputar *al-tanzih fi al-tauhid* (pemurnian aqidah), mendahulukan syari’at dari pada akal, menolak segala bentuk penafsiran yang didasarkan pada lafadz dan batin, melawan segala bentuk pemikiran yang bersumber dari kelompok-kelompok seperti, Mu’tazilah, Musyabahah, Jabariyah, Qadariyah, Syi’ah dan vonis kafir bagi kaum Sufi.

Kelompok ini berusaha keras agar tetap menjadi pemegang kendali kepemimpinan atas umat Islam. Kepemimpinan atas umat adalah kelaziman yang membawa misi besar demi tercapainya sebuah tujuan. Tidak ada satu pun alasan untuk keluar dari batas kepemimpinan dan kekuasaan, kecuali secara eksplisit menempatkan kepemimpinan itu berhadap-hadapan dengan hukum Allah atau menolaknya. Mereka menamakan diri mereka dengan *al-Salafiyah al-Tārīkhiyah*.⁴

2. Al-Salafiyah al-Wahābiyah

Istilah ini ditujukan kepada para pengikut Muhammad bin Abd al-Wahhab (1703-1791). Berbeda dengan sebelumnya, kelompok ini lebih cenderung kepada gerakan politik, dari pada gerakan keagamaan, meskipun sebenarnya tujuan utamanya adalah gerakan pemurnian agama. Jargon yang diusung pun seputar, gerakan pemurnian aqidah, membersihkan segala sesuatu yang berhubungan dengan kemusyrikan, *bid’ah* dan *khurafat*,

⁴ Robert G. Rabil, *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism* (Georgetown University Press, 2014).

kembali kepada kemurnian Islam zaman Rasul dan berusaha mempraktikkan hukum Islam secara utuh.⁵

Referensi utamanya adalah al-Qur'an, hadis, warisan kaum *al-Salaf al-Shālih* (para sahabat nabi dan generasi berikutnya yang shalih) seperti, Ahmad bin Hanbal, Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayim al-Jauziyah). Kelompok ini nyaris berhasil mendirikan satu generasi kepemimpinan politik di Najd yang independen dari kepemimpinan al-Utsmaniyah. Kepemimpinan politik ini mendapat dukungan dari sejumlah klan yang dikuasai di semenanjung Arab, khususnya dari klan Su'ud. Kelompok ini berhasil mengusung ide-ide pemikiran Islam ke dalam situasi politik mereka. Mereka mengklasifikasi negara menjadi dua bagian, yaitu negara kafir dan Negara muslim. Sedangkan ideologi yang diusung adalah prinsip *al-walā wa al-barā'* (mencintai Allah, Rasul dan para sahabatnya serta orang-orang yang mempraktikkan agama sesuai dengan sunnah). Sebaliknya, mereka memerangi orang-orang yang menolak aturan Allah, rasul dan para sahabatnya secara terang-terangan.

Atas dasar prinsip *nawāqidh al-Islām wa qawā'id al-takfīr* (hal-hal yang membatalkan keislaman seseorang dan kaidah pengkafiran) kelompok ini cenderung lebih longgar memberikan stereotip "wajib dimusuhi" bagi orang-orang yang masih setia menjalankan tradisi atau *bid'ah*. Mislanya, praktik-praktik yang tidak mengkafirkan praktik kemusyrikan (sekalipun ia beriman), yang melecehkan Islam, membantu praktik kemusyrikan, tidak memperhatikan kepentingan kaum Muslim, orang-orang yang menjalankan dan menjunjung tinggi hukum positif dari pada syari'at Islam, orang-orang yang meyakini hukum potong tangan bagi pencuri dan rajam bagi pelaku perzinahan merupakan kejahatan kemanusiaan tidak sesuai dengan hukum kekinian serta orang-orang yang meminta pertolongan orang-orang yang sudah meninggal dunia, para wali dan leluhur mereka.⁶ Meskipun perspektif fiqih lebih dominan dari pada perspektif politiknya, namun ide-ide dasar ini akan memberikan dampak serius pada kelompok *Salafiyah Takfīriyah* pada generasi berikutnya. Namun perlu diingat, salafisme tidak selalu identik dengan Wahabiyah. Mengingat konsep salafiyah –sebagai komunitas yang berpegang pada tindak-tanduk keberagamaan generasi awal periode Nabi Muhammad – telah lahir lebih dahulu daripada Muhammad ibn Abdul Wahab sendiri, maka paradigma penyamaan salafisme dengan wahabisme ini sudah terpatahkan.⁷

3. *Al-Salafiyah al-Ishlāhiyah*

Terminologi *Salafiyah* modern ini muncul pertama kali di Mesir, selama kurun waktu penjajahan Inggris atas negara itu. Setelah Kekhalifahan

⁵ Hasan bin Ali Al-Seggaf, *Al-Salafiyah Al-Wahābiyyah: Afkārāhā Al-Siyāsīyah Wa Jadzwarahā Al-Tārīkhiyah* (Beirut: Dār al-Iman al-Rawās, n.d.), <https://ia600703.us.archive.org/1/items/Kotob113/kotob1%20%2813%29.pdf>.

⁶ Abd al-Aziz bin Abdullah bin Baz, *Al-Aqidah Al-Shahihah Wa Nawāqidh Al-Islam* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1413). h. 27-29.

⁷ Zoltan Pall, *Lebanese Salafis Between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon* (Amsterdam University Press, 2013).

Utsmaniyyah mendapatkan kemerdekaannya, istilah ini semakin santer terdengar di kalangan umat Islam. Beberapa hal yang sangat mendukung gerakan *al-Salafiyah* pada saat itu di antaranya, pertama, munculnya gerakan perlawanan terhadap kaum penjajah Eropa di negara-negara Arab. Kedua, momen kepemimpinan Muhammad Ali sebagai simbol perlawanan terhadap negara *kāfir* (penjajah). Ketiga, pada saat yang bersamaan pula, kaum intelektual Muslim sudah banyak yang dikirim ke Eropa. Mereka mendapati kemajuan negara-negara Eropa di bidang ilmu pengetahuan. Keempat, Mesir masih didominasi oleh praktik-praktik kaum *Sufi* yang identik dengan praktik-praktik *bid'ah* dan khurafat yang diprakarsai oleh para ulama al-Azhar.

Keempat faktor tersebut tidak hanya memicu gerakan anti penjajah di negara-negara Islam, tetapi sekaligus memotivasi kaum intelektualnya untuk segera bangkit dari keterpurukan. Mereka menilai realitas kehidupan umat Islam yang terpuruk di bidang politik dan keilmuan sama sangat jauh dengan zaman keemasan yang pernah diraih oleh para pendahulu, yaitu yang mereka sebut sebagai generasi *al-Salaf al-Shālih*. Mereka melihat, kejayaan harus dikembalikan ke tangan umat Islam sebagaimana yang pernah terjadi pada generasi awal umat ini. Akan tetapi, untuk mencapai kejayaan yang gemilang tidak mungkin berkiblat kepada Eropa yang diyakini sebagai negara kafir. Satu-satunya jalan agar umat ini mampu berdiri dan mengembalikan kejayaannya adalah melacak dan mengamalkan sistem kejayaan yang pernah diraih oleh generasi *al-Salaf al-Shālih*. Itulah sebabnya, pada tahap kesadaran berikutnya, mereka mengusung sebuah metode yang disebut dengan *manhaj al-Salaf al-Shālih* (metode atau system generasi awal Islam yang lurus). Kembali kepada *manhaj al-Salaf al-Shālih* digadang-gadang sebagai satu-satunya solusi atas krisis politik dan krisis intelektual di negara-negara Arab (Islam) saat ini. Kesuksesan mengembalikan Islam kepada sumber aslinya (generasi awal) berarti menjauhkan Islam dari unsur *bid'ah* dan khurafat. Dengan pemahaman ini, tugas politik dan juga agama telah maju satu langkah penting di dalam merestrukturisasi dan merenovasi rumah Islam yang dianggap telah rapuh.

Gerakan *Salafiyah* dengan terminologi ini, menjadi *Salafiyah* yang konstruktif dan mengilhami bangunan masyarakat Islam yang ideologinya adalah masyarakat berperadaban maju. Namun sayang, seiring dengan perkembangan ide dan gagasan gerakan *Salafiyah* yang konstruktif ini bergeser menjadi gerakan *madhab* yang menegakkan prinsip: *lā yashluhu ākhir hādzihi al-ummah illā bimā shaluha bihī awwaluhā* (tidak akan pernah menjadi baik umat ini, kecuali mereka menempuh jalan kebaikan generasi awalnya). Padahal, generasi awal bukan saja kejayaan, tetapi juga kemenangan yang kombinatif antara politik, intelektual dan spiritual. Menempuh jalan mereka berarti menempuh jalan ketiga jalan sekaligus.

Rifa'ah Thahthawi adalah tokoh sentral dalam gerakan reformasi ini. Ia memilih jalan moderasi antara tradisi dan perilaku generasi awal, kemudian menciptakan peradaban baru untuk menandingi peradaban Eropa. Revolusi Perancis dipilih sebagai titik awal untuk membangkitkan semangat keilmuan

Islam, bukan semangat keagamaan, meskipun ia meyakini revolusi Perancis sangat dilatarbelakangi oleh semangat keagamaan. Oleh karena itu, ia menginstruksikan pentingnya lembaga penelitian di bidang ilmu pengetahuan umum, seni dan industri. Menurutnya, negara-negara Eropa (Perancis) merupakan negara yang sangat ideal, karena kemajuan ilmu pengetahuan yang dicapainya saat ini. Kemajuan ini tidak ada di dalam dunia Islam saat ini. Dalam pandangannya, tidak ada yang salah jika negara-negara Islam mencontoh negara-negara eropa dalam hal ini.⁸

Setelah kembalinya al-Thahthawi dari Paris, ia banyak mengambil pelajaran positif yang dekembangkannya. Ia merumuskan sejumlah prinsip dasar pengembangan diantaranya: pertama, mendorong semua pihak untuk mempelajari berbagai macam ilmu dan memberikan sarana-prasarana demi tercapainya tujuan ilmu pengetahuan. Kedua, memberikan persamaan hak antar sesama manusia. Ketiga, membuka pintu kebebasan dalam berpikir, berperilaku, budaya kritik, toleransi beragama dan pentingnya pendidikan bagi generasi baru, baik laki-laki maupun perempuan. Al-Thahthāwi mencetuskan kaidah *al-Salafiyah al-Mutanawwirah* (kaidah kaum Salaf yang beragam), namun tetap dalam batasan, bahwa Islam merupakan prinsip dasar yang mutlak. Menurutnya, al-Qur'an tidak pernah bertentangan dengan berbagai perkembangan zaman. Keterlibatan umat Islam dalam perkembangan zaman adalah suatu kelaziman. Sebab jika tidak, maka umat Islam tidak akan pernah mampu keluar dari episode keterpurukan abad modern ini.

Gagasan besar ini selanjutnya ditangkap secara sempurna oleh Muhammad Abduh. Ia mengajak umat Islam agar mampu membebaskan diri mereka dan keluar dari jerat tradisi. Lebih dari itu, ia juga mengajak umat Islam untuk membuka diri terhadap segala sesuatu yang berhubungan dengan dunia Barat. Tidak ada alasan untuk menolak kemajuan yang telah dicapai oleh Barat, justru umat Islam harus mampu menirunya. Ia juga menentang keras setiap gagasan yang pada akhirnya melarang umat Islam untuk mempelajari kemajuan Barat. Ia mempersilahkan umat Islam untuk mengadopsi pemikiran-pemikiran Barat (ilmu pengetahuan) secara teori dan praktik. Menurutnya, logika merupakan kekuatan modal utama secara keseluruhan. Namun demikian, ia tetap mengawasi gagasannya itu dengan peringatan harus didasarkan pada aqidah yang benar, bebas dari unsur *bid'ah* dan tetap melakukan perlawanan terhadap pemikiran-pemikiran yang lebih mengutamakan gagasan atau pemikiran murni seseorang dari pada hukum Allah (al-Qur'an). Inilah pembeda antara dirinya dengan kaum *Salafiyah Raj'yyah*.

Sejak saat itu, Muhammad Abduh dikenal sebagai seorang tokoh yang gigih melakukan gerakan pembebasan pemikiran dari unsur *bid'ah* dan khurafat. Sejalan dengan kelompok *Salafiyah* lainnya, ia tetap menganjurkan umat Islam berpegang teguh pada prinsip orisinalitas Islam. Tidak ada kemajuan tanpa Islam. Tidak ada pemikiran yang benar tanpa Islam. Demi

⁸ Rifa'ah Al-Thahthāwi, *Al-A'mal Al-Kamilah* (Beirut: Rifa'ah Al-Thahthawi, Al-A'mal Al-Kamilah (Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 1973), h. 11.

tercapainya kemajuan itu, umat Islam harus membangun kembali pusat peradaban Islam dalam satu klaster, yaitu peradaban al-Azhar.⁹ Abduh menilai tidak ada instrument yang valid untuk membangkitkan dan menghubungkan umat Islam saat itu, kecuali dengan revolusi *ta'ashubiyah Islamiyah* (fanatisme Islam) yang radikal. Tidak ada komunitas (persekutuan), kecuali persekutuan Islam dan tidak ada fanatisme, kecuali fanatisme Islam. Selanjutnya Abduh menyerukan prinsip dasarnya dalam menegaskan posisi dan statemennya: *irtafa'a shauti bi al-da'wah ilā amraini adzīmāini: tahrīr al-fikr min qāid al-taqlīd wa fahm al-dīn 'alā tharīqah salaf al-ummah dhimna mawāzin al-'aql al-basharī* (saya menyerukan dua hal yang sangat penting: pembebasan pemikiran (akal) dari jerat tradisi dan memahami agama melalui cara yang pernah ditempuh- oleh para pendahulu (generasi ulama salaf) sesuai dengan akal pemikiran manusia.¹⁰

4. *Al-Salafiyah al-Ta'sīfīyah*

Gerakan reformasi yang diperuntukkan bagi kebangkitan pemikiran Islam merupakan fase pendahuluan bagi gerakan-gerakan Islam yang muncul belakangan. Gerakan-gerakan Islam itu sengaja didirikan sebagai pemandu bagi orisinalitas Islam. Sebab, Islam yang ada dinilai sebagai Islam yang telah kehilangan autentisitasnya, Islam yang sudah tidak sesuai dengan al-Qur'an dan hadis. Kelompok ini merasa yakin mampu menyajikan Islam yang sesungguhnya, yaitu Islam yang asli, orisinal dan bebas dari unsur-unsur *bid'ah*. Kelompok ini mengusung semangat kembalinya Islam kepada al-Qur'an dan hadis. Tidak hanya itu, kelompok ini juga tetap menjadikan misi sosial (*al-thābi' al-fikri*) lebih dominan dari pada misi pemikiran (*al-thābi' al-suluki*). Pendek kata, kelompok gerakan ini memprioritaskan sasaran utamanya, yaitu perubahan sosial dari pada sasaran pemikiran, karena politik-dalam perspektif kelompok ini- merupakan realitas yang paling memungkinkan untuk merealisasikan bahwa, Islam adalah agama dan negara. Meskipun demikian, gerakan ini sebenarnya mengkombinasikan antara yang *al-madani* (sipil atau sosial) dan yang *al-siyasi* (penguasa atau politik).

Gerakan reformasi Islam yang tergabung dalam *al-Ikhwān al-Muslimūn* mencatat kegagalan politik dan ideologi modern. Umat Islam harus selalu mengingat pentingnya kegagalan tersebut melalui kegagalan paham sosialis dan kapitalis. Tidak ada solusi yang dapat menggantikan kegagalan ideologi modern tersebut, kecuali kembali kepada prinsip-prinsip Islam.¹¹ Hasan al-Banna sebagai pendiri kelompok ini menegaskan, generasi awal umat Islam telah mencapai kejayaannya, karena itu umat Islam kini harus menempuh metode generasi awal untuk melanjutkan reformulasi demi merealisasikan misi generasi awal dalam konteks modern.¹² Berangkat dari prinsip

⁹ Muhammad Abduh, *Al-A'mal Al-Kamilah* (Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyah, 1973). h. 539.

¹⁰ Ibid. h. 318.

¹¹ Hasan Al-Banna, *Majmu'ah Rasa'il Al-Imamal-Shahid* (Mesir: Mu'assasah al-Risalah, n.d.). h. 176, 191, 312.

¹² Ibid. h. 75.

profesionalistas Islam yang merupakan inti pokok dari misi dakwah Islam, maka al-Banna menyatakan al-Qur'an telah memberikan posisi kepada umat Islam yang sangat tinggi dan kepemimpinan atas dunia ini.¹³ Oleh karena itu, al-Banna juga telah merintis fase-fase berdirinya *Madinah al-Islām* (Kota Islam) sebagai ganti dari *Madīnah al-Mādah* (Kota Materialistik). Kelompok Ikhwan meyakini kekuatan paling utama adalah kekuatan akidah dan kekuatan iman. Kekuatan selanjutnya adalah kekuatan kesatuan dan persatuan serta keamanan. Bagi kelompok Ikhwan, *al-quwwah al-'amaliyah* (kekuatan revolusi) adalah solusi satu-satunya yang harus ditempuh.¹⁴ Varian *Salafiyah* semacam ini tidak segan untuk terjun dalam ranah politik. Mereka melakukan reformasi keagamaan dari kalangan masyarakat lokal (*sharia from bellow*), masyarakat akar rumput yang memiliki kekuatan militansi yang kuat berdasarkan akar-akar primordialisme seperti etnis ataupun ikatan kekeluargaan. Ragam salafi seperti ini bahkan menyebar hingga ke Ethiopia.¹⁵

Hasan al-Banna pun tampil sebagai mentor utama dalam kelompok al-Ikhwan. Tidak kalah dengan Hasan al-Banna, Sayid Quthb memoles langkah politik al-Banna dengan ide dan gagasannya mengenai misi Ikhwan. Oleh karena itu, sepeninggal al-Banna, kelompok ini memasuki era baru yang banyak dipengaruhi oleh Sayid Quthb dan al-Maududi. Sayid Quthb banyak terinspirasi oleh pemikiran *al-Salafi al-Wahhabi* yang sangat keras, terutama konsep *al-walā' wa al-barā'*. Sayid Quthb juga mengkombinasikan kaidah itu dengan fatwa-fatwa Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah serta pemikiran Abu al-'Ala al-Maududi. Al-Maududi merenovasi pemikirannya dengan mengangkat isu-isu seputar *jahiliyah al-ummah* (krisis intelektual umat) dan *hakimiyatullah* (otoritas Tuhan). Sekumpulan pemikiran ini kemudian dirangkum dalam pemikiran al-Ikhwan dan pemikiran al-Maududi. Kehadiran karya, *Madza Khasr al-Alam bi Takhalluf al-Muslimin* (Kerugian yang akan ditanggung dunia, jika umat Islam tertinggal atau dalam bahasa lain, ketertinggalan Umat Islam merupakan Kerugian bagi Dunia) merupakan fase penting dalam sejarah kebangkitan prinsip dasar pentingnya kembalinya kepada al-Qur'an. Standarisasi kekuatan dasar atas nama al-Qur'an harus segera direalisasikan dalam lini kehidupan umat manusia saat ini. Meninggalkan prinsip dasar ini, berarti kehancuran bagi umat manusia keseluruhan.¹⁶ Sayid Quthb menutup pemikirannya melalui karya *al-Adālah al-Ijtimāiyah fī al-Islām* (Keadilan Sosial dalam Islam). Sayid Quthb menilai bahwa, pertarungan yang akan datang bukan pertarungan antara kapitalisme dan sosialisme, tetapi antara kelompok-kelompok materialime dengan Islam.¹⁷

¹³ Ibid. h. 127.

¹⁴ Ibid. h. 270.

¹⁵ Terje Østebø, *Localising Salafism: Religious Change Among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia* (BRILL, 2011).

¹⁶ Sayid Quthb, *Fi Dzīl Al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1967).

¹⁷ Sayid Quthb, *Al-Adalah Al-Ijtimāyah Fi Al-Islam* (Beirut: Dar al-Shuruq, 1993). h. 215.

5. *Al-Salafiyah al-Jihādiyah al-Takfīriyah*

Mencermati kelompok Salafiyah Wahabiyah yang lahir dalam rangka mencerminkan otentisitas Islam yang difahami dari gagasan al-Maududi akhirnya mengkristal dalam *al-Salafiyah al-Jihādiyah al-Takfīriyah*. Afganistan merupakan lahan yang sesuai untuk menggambarkan ilustrasi di atas. Afganistan mencoba keluar dari belenggu kolonialisme Negara kafir (Uni Sovyet) melalui lompatan Iman kepada praktis. Selanjutnya, mereka mendeklarasikan *al-Jabhah al-Islāmiyah al-Alāmiyah li Jihād al-Yahūd wa al-Shalibiyin* (Perserikatan Islam Internasional untuk Perlawanan Yahudi dan Nasrani). Gerakan ini mengkombinasikan antara pemikiran Wahabi yang dipresentasikan oleh Saudi (Osama bin Ladin, komandan kelompok al-Qaida) dan pemikiran al-Ikhwan Sayid Quthb yang dipresentasikan oleh Mesir (Aiman al-Zawahiri, pemimpin Panglima Jihad Islam). Aiman al-Zawahiri inilah yang proaktif dan menyumbang andil besar dalam perjuangan Negara Islam di beberapa negara Arab seperti Irak, Suriah.¹⁸

Sayid Quthb membuka kran pengkafiran melalui pernyataannya: *Inna al-Nās Laisū Muslimīn kamā Yadda'ūn, wa Hum Yahyūna Hayāt al-Jahīliyah, Laisa Hādza Islāman wa laisa Hā'ulā Muslimīn*.¹⁹ Secara massif gerakan ini mengajak para Muslim mengembalikan umat Islam kembali kepada apa yang mereka sebut Islam “sesungguhnya”, meskipun harus “perang” berhadapan dengan umat Islam itu sendiri. Jihad merupakan satu-satunya istilah yang paling tepat untuk mengembalikan umat Islam kepada keislamannya. Jihad juga dibangun dalam rangka merekonstruksi pilar peradaban umat Islam yang masih jahiliyah (mengalami kemunduran). Tidak ada hukum, kecuali hukum Tuhan. Tidak ada negara, kecuali yang negara Islam. Prinsip politik Islam harus mampu mengintervensi dan mampu menentukan bagi keseluruhan aturan yang dijalankan di dunia ini, yaitu konsep Khilafah Islamiyah.²⁰ Proliferasi varian Salafi semacam ini banyak ditemukan di berbagai negara seperti Irak, Suriah, bahkan hingga Nigeria di kawasan Afrika.²¹

Secara singkat ide dan gagasan kelompok ini dapat dipresentasikan ke dalam beberapa poin berikut.

a. *Al-Hakimiyah Lillah*

Negara Islam harus berdiri di atas prinsip *al-Hakimiyah al-Ilahiyah*. Kawan dan lawan didasarkan pada komitmen manusia terhadap ketaatannya kepada aturan Tuhan. Dalam prinsip ini, kepatuhan dihasilkan berdasarkan pada komitmen aqidah dan Islam, bukan kepada orang Islam, Negara atau pemikiran manusia, seperti nasionalisme, Arabisme atau persatuan-persatuan lainnya yang tidak didasarkan pada persamaan aqidah dan agama.

¹⁸ Michael Weiss and Hassan Hassan, *ISIS: Inside the Army of Terror (Updated Edition)* (Simon and Schuster, 2016).

¹⁹ Sayid Quthb, *Ma'alim Fi Al-Thariq* (Beirut: Dar al-Syuruq, 1083). h. 67.

²⁰ Rabil, *Salafism in Lebanon*.

²¹ Alexander Thurston, *Salafism in Nigeria* (Cambridge University Press, 2016).

b. *Jahiliyah al-Mujtama'*

Masyarakat terbelakang atau masyarakat kafir dan musyrik adalah masyarakat yang didirikan pada prinsip *Hakimiyah al-Basyar* (aturan manusia), bukan aturan Tuhan. Baik yang bersumber dari pemikiran seseorang, kelompok, negara maupun mayoritas. Sayid Quthb dan al-Maududi melihat umat manusia saat ini hidup dalam keterbelakangan social yang diakibatkan dari ketidapkahaman mereka atas istilah La ilaha ilallah. Oleh karena itu harus ada revolusi yang menyeluruh atas segala aspek kehidupan umat manusia.

c. *Takfīr al-Andzimah*

Umat Islam harus mampu merealisasikan kepemimpinan yang Islami. Setiap kepemimpinan yang tidak merepresentasikan kepemimpinan Islam, maka ia masuk dalam kategori kafir yang wajib ditolak. Sebagaimana firman Allah: Dan barang siapa yang tidak menghukumi dengan hukum Allah, maka mereka adalah termasuk orang-orang yang kafir.²²

d. *Al-Unfal-Musallah*

Fase selanjutnya dari gerakan ini -setelah menuntaskan ketergantungannya terhadap pemikiran Barat- adalah jihad dengan senjata. Kondisi umat Islam saat ini tidak akan mampu mengukuhkan reformasi dan revolusinya, kecuali dengan metode ini.

Empat prinsip di atas merupakan inti pokok dari gerakan *takfiri*. Fakta yang ironi justru dapat dilihat bahwa ketika kelompok ini mengusung ide dan gagasan reformasi dan kebangkitan Islam melalui nilai-nilai al-Qur'an, namun justru gerakan-gerakan ini memberikan karakter negatif pada Islam. Simbolisasi Islam dalam wajah yang garang dan dalam bentuk kekerasan, konflik dan kebencian terhadap orang atau kelompok lain. Bagaimana mungkin gerakan yang mengusung pembebasan dan menjadikan al-Qur'an sebagai benteng pertahanan akidah, pada kenyataannya justru menjadi peradaban yang menghancurkan Islam itu sendiri. Fenomena bom bunuh diri dengan mengatasnamakan agama merupakan bukti riil bagaimana ilustrasi tersebut di atas dapat dipahami. Memilih kematian dengan metode bunuh diri atau bunuh diri dengan cara mengajak orang lain, menghancurkan gedung dan menghembuskan ketakutan di berbagai lapisan masyarakat tentu tidak dapat dicarikan pembedanya di dalam teks-teks suci keagamaan. Seruan untuk kembali kepada al-Qur'an dengan menjaga kemurnian aqidah, menjaga dari segala sesuatu yang berbau bid'ah nampaknya agak janggal, karena pada kenyataannya berbanding terbalik dengan image yang dipresentasikan saja.

C. Upaya Membangun Politik Islam (*Siyāsah Islamiyah*)

Di penghujung abad 1 Hijriyah, ekspansi Arab telah mencapai puncak kejayaannya. Kekuasaan bangsa Arab selama kurun waktu delapan puluh tahun telah mengalahkan prestasi ekspansi yang pernah dicapai oleh bangsa Romawi

²² Surat al-Maidah ayat 44.

dalam kurun waktu delapan abad. Keberhasilan ini tidak terlepas dari sumbu peradaban yang dimiliki oleh bangsa Arab, yaitu standarisasi atas pemahaman al-Qur'an dan Sunnah yang dapat menarik perhatian beberapa kalangan. Umat Islam mewarisi keduanya bersamaan dengan metode dan sistem pemahaman atas keduanya yang fleksibel. Metode teks atau *al-Nahj al-Nushushi* yang menyajikan al-Qur'an sebagai sumber utama dari pada hikmah dan Sunnah daripada logika bebas dan analogi telah menjadi tradisi yang pernah ditempuh oleh para generasi awal ini.

Namun bersamaan dengan meluasnya interaksi Arab-Islam dengan wilayah-wilayah seperti Persia, India, Mesir, Syria, Romawi dan Yunani telah membentuk satu peradaban baru di dunia Arab-Islam. Hal ini disebabkan karena, masing-masing wilayah telah memiliki peradaban mereka dan telah menjadikan tradisinya masing-masing sebagai sumber peradabannya. Peradaban Arab-Islam harus mengakomodir peradaban baru mereka kenal tersebut dalam tradisi dan era baru, Arab-Islam baru. Dengan demikian, maka Islam-Arab tidak mungkin lagi dibawa ke dalam *Islām al-Nushūsh* yang tidak membutuhkan penetrasi dan analogi.²³

Namun, realitas ini tampaknya perlu ditanggihkan, karena sebagian kelompok masih menganggapnya sebagai metode yang ideal hingga saat ini. Mereka meyakini, tidak ada yang mati dalam semangat *al-manhaj al-nushushi*. Ibn al-Qayyim mengatakan: Ahmad bin Hanbal adalah tokoh hadis yang tak tertandingi, generasi berikutnya hanyalah pengikutnya.²⁴ Ahmad bin Hanbal dinilai sebagai tokoh sentral dalam perjuangan *manhaj al-salafiyah al-nushushi*. Ibn Qayyim melihat intelektualitas Ahmad bin Hanbal yang secara total meramu sistem *syari'at* (undang-undang) yang paling orisinal. Ia menggabungkan antara yang *ushūl* (induk) dan yang *furu'* (cabang). Selanjutnya, Ibn Qayyim menggambarkan bagaimana kehebatan Ahmad Bin Hanbal yang responsif telah membuat kelompok Mu'tazilah tak berdaya dihadapannya. Oleh karena itu, Ahmad bin Hanbal dikenal sebagai *al-Nashsh* atau *al-Imām*, karena telah menjadi referensi dan tempat perlindungan sekaligus bagi kelompok ini.²⁵

Fenomena ini tentu sangat berbahaya bagi Islam itu sendiri. Sebab, perluasan nash atau ayat dan teks-teks suci tidak lagi berada pada al-Qur'an dan Sunnahnya, tetapi telah menjadikan ijtihad dan pandangan pribadi tokoh sebagai bagian dari nash itu sendiri, bahkan sama sekali tidak berbeda. Tekstualisasi pada diri Ahmad bin Hanbal yang dikenal sebagai nash adalah bukti ketidakwajaran dalam perspektif apapun. Akibatnya, kritik terhadap tokoh yang diagung menjadi tidak perlu, karena dianggap abnormal dan diartikan sebagai yang sedang berlawanan dengan teks itu sendiri. Begitu juga pada fenomena terhadap pengagungan generasi yang lalu. Semakin generasi itu dekat dengan masa kenabian semakin tinggi nilai sakralitasnya. Kurun waktu dan kedekatan masa tidak hanya berarti beda generasi, tetapi lebih cenderung kepada kualitas kebenaran yang dikandungnya. Semakin dekat generasi itu kepada masa awal,

²³ Bernard Lewis, *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response* (Oxford University Press, 2002).

²⁴ 'Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayub Al-Jauziyah, *I'lamal-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin* (Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 1423). h. 28.

²⁵ Ibid. h. 29

maka jaminan kebenaran semakin tinggi.²⁶ Ahmad Bin Hanbal pernah membuat satu pernyataan dalam sya'irnya:

Kamu sama sekali tidak pernah tertipu oleh hadis dan para ulamanya, karena sesungguhnya ra'y (akal) itu bagaikan malam dan hadis itu bagaikan siang.

Inti ajaran ini adalah menegaskan jaminan kebenaran yang dikandung di dalam hadis dan kebenaran setiap dari para ulamanya. Hadis sebagai teks nabi disamakan dengan para ulamanya, sehingga keduanya mengandung nilai yang sama. Lalu dimana universalitas dari syari'at? Perubahan dan interaksi tentu akan membawa dampak pada masing-masing kubu. Perubahan selalu identik dengan waktu dan ruang. Syari'at selalu mengundang *ra'y* (akal) untuk melihat realitas dan mashlahat, sehingga ditemukan *nashsh* yang mengikatnya. Harus ada pembeda yang memisahkan antara syari'at dan *siyāsah* (politik). Keduanya hanya dapat bertemu dalam mashlahat. Hubungan keduanya akan berubah dengan berubahnya mashlahat yang mengikatnya. Pendek kata, ada *nashush al-Aqaid wa al-Tsawabit* (tidak pernah berubah) dan ada *nushūsh* yang fleksibel, berubah sesuai dengan waktu dan ruang. Dengan demikian, maka sebenarnya Islam jauh dari peradaban yang didasarkan pada kekuatan politik, kecuali adanya ikatan mashlahat.

Dalam sejarah pemikiran politik, umat Islam saat ini hanya disuguhkan pemikiran politik yang dibangun berdasarkan warisan politik Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim. Pemikiran politik keduanya mengalami pasang surut dalam merespon realitasnya. Bahkan, hampir-hampir berhadapan secara kontrakdiktif dengan kandungan makna *al-Syar'u dan al-al-Syari'ah*. Jika yang didiskusikan adalah istilah yang dikenal sebagai *al-syar'u*, maka sebenarnya yang *syar'u* telah berakhir dengan berakhirnya masalah pada saat wahyu itu diturunkan. Akan tetapi, problem umat tidak akan pernah berakhir. Problem kehidupan akan selalu hadir menghiasi dan mewarnai kehidupan umat manusia. Problem itu akan hadir dengan ragam dan mengalir bersamaan dengan kehendak Tuhan. Pendek kata, problem umat tidak akan berakhir, meski proses penurunan wahyu telah berakhir.

Yang tersisa dari umat ini adalah dialog tentang *al-syar'u al-munazzal dan al-syar'u al-mutawwal*. Mekanisme dan sistem dialog inilah yang mungkin bisa dikenali dengan sebutan *turāts al-ummah al-qānūni wa al-siyāsi* (warisan hukum dan politik). Warisan ini memang tidak sama dengan al-Qur'an dan hadis, tetapi istilah ini barangkali dapat dinyatakan sebagai *al-syar'u wa al-syari'ah*. Tidak keharusan untuk mematuhi yang bersumber dari istilah ini, hanya saja kehadirannya merupakan kelaziman zaman. Hukum ini dibangun di atas *thabi'ah madaniyah* (tradisi sosial) bukan *thabi'ah dīnīyah* (tradisi wahyu). Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim menolak tradisi ini. Mereka tidak mengakuinya sebagai produk hukum yang bisa dijalankan di bawah naungan istilah *al-syar'u wa al-syari'ah*. Keduanya menilai, jika yang dikenali sebagai wahyu bukan lagi al-Qur'an dan Sunnah, maka sudah barang tentu hal ini tidak dapat diterima secara agama dan logika.

²⁶ Ibid. juz IV, h. 118.

Penolakan itu didasarkan pada asumsi bahwa, penerimaan istilah *al-syar'u wa al-syari'ah* dalam pemahaman ini akan membagi *al-syar'u* ke dalam tiga klasifikasi, yaitu *al-syar'u al-munazzal* (syari'at yang diturunkan), *al-syar'u wa al-muta'awwal* (syari'at yang diinterpretasikan) dan *al-syar'u al-mubdal* (syari'at yang digantikan). Syari'at dalam pengertian pertama dapat dinyatakan sebagai al-Qur'an dan sunnah, maka wajib mengikutinya. Syari'at dalam artian kedua, sebagai ijihad seorang ulama dan penguasa, maka tidak ada kewajiban mengikutinya. Sedangkan pemahaman yang ketiga, maka sudah barang tentu tidak ada sama sekali kepatuhan untuk itu, karena yang demikian berarti syari'at yang dibuat oleh manusia dalam rangka untuk menggantikan *al-syar'u wa al-munazzal*.²⁷ Dalam perspektif mereka, warisan undang-undang yang diproduksi oleh manusia bukanlah *syari'ah*, karena yang demikian bagian dari apa yang disebut sebagai *muhdatsat al-umur* (hal-hal yang diada-adakan yang tidak memiliki payung dalil dalam al-Qur'an dan hadis nabi).

Pada argumen lain, *Maqāshid syari'ah* atau tujuan dari syari'ah hanya dipandang sebagai aktivitas penegakan keadilan dan kepastian mashlahat di dalam masyarakat. Jika terjadi ketidakadilan atau bahaya yang mengancam masyarakat, maka mashlahat harus ditegakkan. Di luar aktivitas itu, tidak ada yang dapat dikategorikan sebagai *al-syar'u wa al-syarī'ah*. Abu al-Wafa' Ibn 'Uqail pernah dikritik karena perbedaan pandangan dalam hal ini. Ia mengatakan, menjadikan politik sebagai sarana merupakan keharusan dalam setiap tindakan. Tidak ada yang salah dengan perkataan: *lā siyāsah illa ma wafaqa al-syar'a* (tidak ada istilah politik, kecuali yang bersesuaian dengan syari'ah). Ia menjelaskan persetujuannya tentang hal itu. Jika yang dimaksudkan adalah *lam yukālif mā nathaqa bihī al-syar'u* (tidak bertentangan dengan syari'ah), tetapi ia sama sekali tidak sepakat jika yang dimaksudkan adalah *mā nathaqa bihī al-syar'u* (sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh syari'ah). Menurutnya, pandangan terakhir justru tidak hanya akan meruntuhkan bangunan pemikiran politik para generasi awal sebagaimana yang mereka jadikan sebagai model, tetapi juga akan meruntuhkan peradaban yang dibangun di atas model pemikiran yang pertama oleh para generasi *al-salaf al-shālih*.

Hingga saat ini, *Salafiyah* modern masih meyakini praktek syari'ah mestinya dijalankan sebagaimana model kedua, bukan model yang pertama. Pemikiran politik dan produk hukum yang baru dikategorikan sebagai *al-syari'ah* selama keduanya berada dalam konteks penegakan keadilan dan syari'ah, karena keduanya merupakan bangunan inti dari *maqashid al-syari'ah*. Tidak ada prinsip perwakilan dalam politik. Begitu pula tidak ada *al-ummah mashdar al-sulthat wa al-hukūmah na'ibah al-sya'b* (kekuasaan rakyat dan penguasa wakil rakyat).²⁸ Praktek kepemimpinan umat di bawah naungan prinsip ini harus ditolak. Membiarkan system kekuasaan model seperti ini berarti membiarkan kemungkaran terjadi. Karena kekuasaan adalah *zillullāh fi al-ardh* (kekuasaan adalah presentasi Tuhan di atas muka bumi ini).

²⁷ Ahmad Abdul Halim Abdul Salam Ibn Taimiyah, *Al-Furqan Bain Auliya Al-Rahman Wa Auliya Al-Syaithan* (Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426). h. 771-774.

²⁸ Ahmad Abdul Halim Abdul Salam Ibn Taimiyah, *Al-Siyasah Al-Syar'iyah Fi Islah Al-Ra'i Wa Al-Ra'iyah* (Riyadh: Dar Alim al-Fawa'id, n.d.). h. 24.

Walaupun demikian, tidak ada pembenaran terhadap kekerasan dalam politik. Al-Asy'ari mengatakan dalam *Maqālat al-Islāmiyīn*, sesungguhnya para ahli hadis telah sepakat bahwa mengangkat pedang –penggunaan kekerasan dan kekuatan fisik- demi melakukan perubahan sangatlah tidak dibenarkan. Kita tidak bisa membinasakan para pemimpin dan para pengikutnya (keturunannya) karena kefasikannya. Begitu pula, kita tidak bisa keluar dari sistem kepemimpinan yang zalim dan pergi meninggalkannya begitu saja.²⁹ Dengan demikian, tidak satu pembenaran dalam agama mengerahkan kekuatan –kekerasan- hanya untuk menurunkan atau membinasakan kepemimpinan, meskipun ia adalah seorang pemimpin yang zalim. Faktanya, Ibn Taimiyah sendiri tidak mampu mengelak dari kekuasaan zalim semasa hidupnya, meskipun keberanian Ibn Taimiyah tidak diragukan lagi. Nampaknya benar, apa yang disampaikan oleh pepatah:

*Enampuluh tahun dipimpin oleh seorang pemimpin yang zalim lebih baik dari pada satu malam tanpa pemimpin.*³⁰

Kaidah yang berlaku dikalangan ulama adalah bahwa tidak ada pembenaran untuk keluar dari atau revolusi dari kepemimpinan melalui kekerasan, meskipun mereka melakukan kezaliman. Karena, revolusi akan memenelan banyak kerugian dari pada kerugian yang ditimbulkan dari kezaliman yang diakibatkan dari seorang pemimpin.³¹ Ibn al-Qayyim sendiri mengatakan, melakukan revolusi dan menolak kepemimpinan yang zalim adalah sumber kehancuran. Setiap kepemimpinan yang zalim direvolusi, maka akan terjadi kezaliman yang lebih besar dari sebelumnya.³² Menegakkan mashlahat adalah kewajiban, sedangkan merespon realitas yang zalim juga harus realistis. Satu-satunya kewajiban adalah memposisikan yang zalim dalam suatu yang wajib sesuai dengan kemampuan dan posisi.

D. Kesimpulan

Kelompok Salafiyah seringkali dikaitkan dengan tiga isu besar, yaitu Islam *takfīri* dan Islam *jihadī* dan Islam *siyāsī*. Meskipun di dalam kelompok lain juga terjadi pemikiran yang serupa dengan kelompok salafiyah, tetapi kelompok ini seolah telah menjadi *icon* bagi Islam dengan tiga wajah tersebut yang kesemuanya mengarah kepada Islam yang eksklusif. Realita yang terjadi saat ini, Kelompok yang awalnya mengajak umat Islam untuk kembali kepada sumber asli al-Qur'an dan hadis menuju kepada kebangkitan peradaban Islam baru yang akan berhadapan dengan hegemoni kekuatan dunia Barat (Amerika sebagai negara adidaya), justru menjadi kelompok yang berhadapan langsung dengan umat Islam itu sendiri.

²⁹ Abu Hasan Isma'il Ali bin Al-Asy'ari, *Maqalat Al-Islamiyin Wa Ikhtilaf Al-Mushallin* (Beirut: al-Maktabah al-Asy'riyah, 1990). h. 451.

³⁰ Taimiyah, *Al-Siyasah Al-Syar'iyah Fi Islah Al-Ra'i Wa Al-Ra'iyah*. h. 185.

³¹ Ahmad Abdul Halim Abdul Salam Ibn Taimiyah, *Minhaj Al-Sunnah* (Saudi: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyah, 1986). h. 87.

³² Al-Jauziyah, *I'lamal-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*. Juz. 4., h. 220.

Laju perubahan sosial membawa gerakan *Salafiyah* kepada varian yang sangat beragam. Dengan adanya varian corak tersebut, maka *Salafiyah* sebagai sebuah gerakan keagamaan bukanlah suatu doktrin yang monolitik. Pendekatan yang dilakukan oleh setiap tokohnya memiliki nuansa yang berbeda satu sama lain. Namun demikian, ada satu kesatuan doktrinal yang melekat dalam berbagai corak salafiyah. Proses dakwah yang dilakukan selalu memiliki nilai eksklusif dan rigid dalam mendialogkan perbedaan. Eksklusifitas inilah yang menjadikan perkumpulan anggota *Salafiyah* diwarnai dengan aktifisme politik yang keras. Doktrin tentang “yang berbeda” adalah *kāfir* memaksa para anggota *Salafiyah*, apapun ragamnya, membangun strategi politik dengan hanya satu model yang memiliki keharusan terhadap penghormatan syariat Islam dan melakukan unifikasi terhadap interpretasi Hukum Islam versi *al-Shalaf al-Shālih*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Al-A'mal Al-Kamilah*. Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyah, 1973.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan Isma'il Ali bin. *Maqalat Al-Islamiyin Wa Ikhtilaf Al-Mushallin*. Beirut: al-Maktabah al-Asy'riyah, 1990.
- Al-Banna, Hasan. *Majmu'ah Rasa'il Al-Imamal-Shahid*. Mesir: Mu'assasah al-Risalah, n.d.
- Al-Jauziyah, 'Abdullah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayub. *I'lamal-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Alamin*. Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 1423.
- Al-Seggaf, Hasan bin Ali. *Al-Salafiyyah Al-Wahabiyyah: Afkarahā Al-Siyāsiyah Wa Jadzwarahā Al-Tārīkhiyah*. Beirut: Dār al-Iman al-Rawās, n.d. <https://ia600703.us.archive.org/1/items/Kotob113/kotob1%20%2813%29.pdf>.
- Al-Thahthawi, Rifa'ah. *Al-A'mal Al-Kamilah*. Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 1973.
- Al-Thahthāwi, Rifa'ah. *Al-A'mal Al-Kamilah*. Beirut: Rifa'ah Al-Thahthawi, Al-A'mal Al-Kamilah (Beirut: al-Mu'assasah al-Arabiyah li al-Dirasat wa al-Nashr, 1973).
- Baz, Abd al-Aziz bin Abdullah bin. *Al-Aqidah Al-Shahihah Wa Nawaqidh Al-Islam*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1413.
- Bruinessen, Martin van. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining The "conservative Turn."* Institute of Southeast Asian Studies, 2013.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press, 2002.
- Meijer, Roel. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Oxford University Press, 2014.
- Østebø, Terje. *Localising Salafism: Religious Change Among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. BRILL, 2011.
- Pall, Zoltan. *Lebanese Salafis Between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Amsterdam University Press, 2013.
- Quthb, Sayid. *Al-Adalah Al-Ijtimiyah Fi Al-Islam*. Beirut: Dar al-Shuruq, 1993.
- . *Fi Dzilal Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1967.
- . *Ma'alim Fi Al-Thariq*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1083.
- Rabil, Robert G. *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism*. Georgetown University Press, 2014.
- Taimiyah, Ahmad Abdul Halim Abdul Salam Ibn. *Al-Furqan Bain Auliya Al-Rahman Wa Auliya Al-Syaithan*. Riyadh: Maktabah Dar al-Minhaj, 1426.
- . *Al-Siyasah Al-Syar'iyyah Fi Islah Al-Ra'i Wa Al-Ra'iyyah*. Riyadh: Dar Alim al-Fawa'id, n.d.
- . *Minhaj Al-Sunnah*. Saudi: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Sa'ud al-Islamiyah, 1986.
- Thurston, Alexander. *Salafism in Nigeria*. Cambridge University Press, 2016.
- Weiss, Michael, and Hassan Hassan. *ISIS: Inside the Army of Terror (Updated Edition)*. Simon and Schuster, 2016.

Wiktorowicz, Quintan. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*.
Indiana University Press, 2004.