

**Merefleksikan Makna Salafi Secara Logis-Falsafi:  
Antara *Ḥaml Al-Awwalī Adz-Dzātī* dan  
*Ḥaml Asy-Syāī‘ Ash-Shinā‘ī***

**Muhammad Rusydi**

UIN Antasari Banjarmasin  
muhammadrusydi@uin-antasari.ac.id

**Rahmi Rabiatty**

STAI al-Falah Banjarbaru  
rrabiatty@gmail.com

**Ayu Lestari**

STAI al-Falah Banjarbaru  
ayulestarii180401@gmail.com

Diterima 12-01-2021 | Direview 14-04-2021 | Diterbitkan 30-06-2021

**Abstract**

The term Salafi, at glance, is paradox because the term with the meaning referring to al-Qur'an and the tradition, is held by all Islamic schools, but, when it indicates the certain ideology in Islam with rigid, radical and terror characteristics, other Islamic ideologies avoid it. The term, thus, is interesting to research with offering the following main questions: what is the real meaning of Salafi and how is the term to be constructed as the ideology and sole meaning? Answering this, the research proposes a logical and philosophical approach, especially with the primary essential predication (*ḥaml al-awwalī adz-dzātī*) and the common technical predication (*ḥaml asy-syāī‘ ash-shinā‘ī*) methods. Furthermore, the term Salafi may be delineated as referring to what has been before, *mā qad salaf*, that is, companion era, followers (*Tābi‘ūn*), and following the followers (*Tābi‘ Tābi‘īn*) era, according to the primary essential predication. However, the common technical predication shows the variative meaning for Salafi. Some define it with rigid, literal and radical while others accommodate it inclusively, “smoother and more polite”. The contestation among the meaning, then, has constructed the current meaning of Salafi as the school with certain ideology such as literal, radical and rigid characteristics.

**Keyword:** Salafi, Special Predication, General Predication

**Abstrak**

Istilah salafi sepintas memang paradoks karena istilah yang memiliki arti mengacu pada al-Qur'an dan hadis tersebut, dianut oleh semua mazhab, tetapi ketika menunjuk pada ideologi tertentu dalam Islam yang bersifat kaku, radikal, dan teror. , ideologi Islam lainnya menghindarinya. Dengan demikian, istilah tersebut menarik untuk diteliti dengan mengajukan pertanyaan pokok sebagai berikut: apa sebenarnya makna Salafi dan bagaimana istilah tersebut dikonstruksikan sebagai ideologi dan makna tunggal? Menjawab hal tersebut, penelitian ini mengajukan pendekatan logis dan filosofis, terutama dengan metode predikasi esensial primer (*ḥaml al-awwalī adz-dzātī*) dan predikasi teknis umum (*aml asy-syāī‘ ash-shinā‘ī*). Lebih lanjut, istilah Salafi dapat diartikan sebagai merujuk pada apa yang telah

terjadi sebelumnya, *mā qad salaf*, yaitu zaman sahabat, pengikut (*Tābi`ūn*), dan mengikuti zaman pengikut (*Tābi` Tābi`in*), sesuai dengan predikasi esensial yang utama. Namun, predikat teknis umum menunjukkan makna yang bervariasi bagi Salafi. Ada yang mengartikannya dengan kaku, literal dan radikal, ada pula yang mengkomodirinya secara inklusif, “lebih halus dan lebih santun”. Kontestasi makna tersebut kemudian mengkonstruksi makna Salafi saat ini sebagai mazhab dengan ideologi tertentu seperti literal, radikal, dan kaku.

**Keywords:** Salafi, Predikasi Khusus, Predikasi Umum

## Pendahuluan

Ketika Taliban merebut kembali Afganistan pada tanggal 15 agustus 2021, wacana terkait Taliban menguasai berbagai media dunia. Kemenangan Taliban, yang dikenal sebagai penganut paham Islam radikal yang ingin menerapkan syariat Islam secara total dan berkesinambungan dan juga pernah bekerjasama dengan al-Qaida terutama ketika Osama bin Laden masih eksis,<sup>1</sup> cukup mengkhawatirkan berbagai negara. Hal ini bisa dimaklumi sebab dikhawatirkan kemenangan Taliban ini menjadi inspirasi bagi gerakan-gerakan Islam garis keras lainnya. Gerakan Islam seperti yang diwacanakan oleh Taliban ini sering dikaitkan dengan istilah kelompok Salaf.

Kelompok Salaf sekarang ini cukup populer. Kepopuleran mereka sebenarnya bukan karena mereka memiliki kuantitas yang banyak namun karena efektivitas mereka yang cukup massif dalam menguasai media teknologi sehingga memiliki dampak yang tidak sedikit sebab media seperti ini bisa merambah kemana saja terutama kepada generasi-generasi milineal yang sudah sangat akrab dengan media tersebut. Penelitian Nasaruddin Umar Office (NUO) tahun 2019 menilai bahwa dengan medium internet golongan Islam radikal terus menjaring pengikutnya, sementara golongan Islam *mainstream* yang cenderung moderat seperti Nahdhatul Ulama atau Muhammadiyah cenderung mengabaikan perkembangan teknologi ini.<sup>2</sup> Asep Muhammad Iqbal dalam diskusi webinar dengan judul Kebangkitan Konservatisme Islam dan Media Baru: Gerakan Salafi dan Internet di Indonesia, juga menyatakan hal serupa bahwa gerakan Salafi berhasil memanfaatkan *era of information abundance* (masa keberlimpahan informasi) dengan menyediakan berbagai informasi keagamaan versi mereka. Bahkan, menurutnya, sebanyak delapan puluh persen website informasi keagamaan

---

<sup>1</sup> Poltak Partogi Nainggolan, “Taliban Merebut Kembali Kekuasaan di Afghanistan”, *Bidang Hubungan Internasional. Info Singkat: Kajian Singkat Terhadap Isu Aktual dan Strategis*, Vol. XIII, No. 16/II/Puslit/Agustus/2021, h. 1-2. Diakses pada tanggal 21 Oktober 2021 dari [https://berkas.dpr.go.id/puslit/files/info\\_singkat/Info%20Singkat-XIII-16-II-P3DI-Agustus-2021-160.pdf](https://berkas.dpr.go.id/puslit/files/info_singkat/Info%20Singkat-XIII-16-II-P3DI-Agustus-2021-160.pdf)

<sup>2</sup> Fikri Arigi, “Imam Besar Masjid Istiqlal Dirikan Kantor Anti Radikalisme”, dalam <https://nasional.tempo.co/read/1169129/imam-besar-masjid-istiqlal-dirikan-kantor-anti-radikalisme>. Diakses tanggal 22 Oktober 2021.

ini dikuasai oleh kelompok Islam Salaf radikal ini. Oleh karena itulah, Islam versi Salaf seperti ini meskipun tidak dominan secara realitas kuantitatif namun dominan secara informatif dan virtual sehingga hal ini memudahkan mereka menguasai wacana keagamaan yang beredar pada masyarakat.<sup>3</sup>

Semakin maraknya ide Salafi ini pada masyarakat maka ada kecenderungan untuk memperbandingkan antara ide-ide Salaf dengan berbagai paham Islam yang lain. Komparasi ini dilakukan dengan berbagai tujuan baik untuk mengidentifikasi gerakan Salaf dengan yang paham yang lain maupun untuk membedakan satu paham dengan lain sehingga tidak diklaim sebagai gerakan Salaf bagi yang memahami bahwa Salafi adalah gerakan yang ‘berbahaya’. Tulisan Pradana Boy ZTF menunjukkan hal ini. Menurutnya, penetrasi Salafi pada Muhammadiyah telah menghadirkan sikap dan respons yang bervariasi, khususnya di kalangan Muhammadiyah sendiri. Sebagian ada yang berpendapat bahwa Muhammadiyah dekat dengan Salafi sementara yang lain menolak. Dengan menyandarkan tulisannya pada tulisan Biyanto yang berjudul *Menyikapi Tren Salafisme di Muhammadiyah* (pwmu.co, 16/09/2019), Pradana Boy menyatakan bahwa ada beberapa contoh pengaruh Salafi pada Muhammadiyah seperti semakin banyaknya pegawai-pegawai perempuan di lingkungan Muhammadiyah yang bercadar atau para pegawai laki-laki yang memakai celana cingkrang.<sup>4</sup> Pradana Boy ZTF sendiri menyatakan “Saya ingin mengibaratkan hubungan dan pergulatan antara Muhammadiyah dan salafisme ini sebagai “Bukan Kembar Siam”. Maknanya, tidak benar-benar identik, tetapi juga juga tidak benar-benar terpisah.”<sup>5</sup> Sebenarnya ada banyak tulisan terkait problem Salafi yang dihubungkan dengan Muhammadiyah ini sebagai dialektika pemaknaan yang terjadi antara Salafi dan Muhammadiyah. Pradana Boy merangkumkannya:

Robby Karman menulis *Membentengi Muhammadiyah dari Paham Salafi* (ibtimes.id, 26 September 2019). Nurbani Yusuf menulis artikel *Manhaj Salafi Anti-Tesis Manhaj Muhammadiyah* (ibtimes.id, 07/10/2019) dan *Salafi Hari ini adalah Utsaiminiyah* (ibtimes.id, 08/10/2019). Sementara, Nurfarid menulis *Islam Reformis: Dari Salafi Tekstual ke Salafi Rasional* (ibtimes.id, 02/10/2019). Hasnan Bachtiar

---

<sup>3</sup> Asep Muhammad Iqbal, “Kebangkitan Konservatisme Islam dan Media Baru: Gerakan Salafi dan Internet di Indonesia”, *Webinar Kebangkitan Konservatisme Islam dan Pandemi Covid 19* pada Selasa, 14 Juli 2020. Lihat pada link <https://www.youtube.com/watch?v=Uzr2kfppqd0>

<sup>4</sup> Pradana Boy ZTF, “Muhammadiyah Dan Salafisme: Sebuah Survei Singkat Tentang Titik Temu Dan Titik Seteru”, *Jurnal Maarif*, Vol. 14, No. 2 — Desember 2019, h. 137. Bisa dilihat dalam <http://jurnal-maarifinstitute.org/index.php/maarif/article/view/67/38>. Diakses pada 10 Oktober 2021

<sup>5</sup> <https://ibtimes.id/muhammadiyah-dan-salafisme-1-bukan-kembar-siam/>, diakses pada 22 Oktober 2021

juga meramaikan diskusi dengan menulis artikel Lima Varian Salafisme di Indonesia.<sup>6</sup>

Komparasi pemahaman antara Salafi dengan kelompok lain ini terjadi karena kadang Salafi dipahami secara tunggal seperti Salafi dianggap sebagai paham yang bertanggung jawab pada terorisme, radikalisme, serta memiliki ideologi yang fanatik. Pada sisi lain, ada yang berpendapat bahwa Salafi sebenarnya memiliki makna yang beragam. Keadaan seperti ini tentu menjadikan kita berada dalam paradoks dalam melihat Salafi. Kondisi seperti ini misalnya digambarkan kembali oleh Pradana Boy saat ia menghadapi ujian disertasinya:

Saat mempertahankan disertasi tentang fatwa di tiga lembaga (Majelis Ulama Indonesia, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Lajnah Bahtsul Masail NU) pada tahun 2015, salah satu penguji, Profesor Syed Farid Alatas memberikan sebuah pertanyaan berkaitan dengan salafisme ini. “Mengapa Anda tidak mengatakan secara eksplisit bahwa unsur-unsur salafisme mempengaruhi pola pikir dan ideologi Majelis Ulama’ Indonesia (MUI) saat ini? Dari kajian yang Anda lakukan, menurut saya, jelas sekali bahwa fatwa-fatwa MUI sangat dipengaruhi oleh salafisme.” Pada saat itu, saya menjawab bahwa saya tidak secara eksplisit menyebutkan pengaruh salafisme dalam fatwa-fatwa MUI karena istilah salafisme ini dalam konteks Indonesia maupun global merupakan sebuah istilah yang mengandung banyak sekali perdebatan dan memiliki banyak makna konotatif. Tidak ada definisi dan konteks tunggal atas istilah salafi, sehingga menyebut MUI dipengaruhi oleh salafisme akan menimbulkan banyak sekali pertanyaan tentang aspek, model, jenis, atau tipe salafi apa yang dimaksudkan. ...lalu saya mengajukan satu pemikiran bahwa dalam konteks Indonesia, salafisme bisa dimaknai dalam sejumlah konteks, yaitu: a) Salafisme sebagai Periode Sejarah; b) Salafisme sebagai Orientasi Pemikiran; c) Salafisme sebagai Model Pendidikan; dan d) Salafisme sebagai Gerakan atau Kelompok Keagamaan. Prof. Farid Alatas menerima pandangan saya itu dan meminta saya memasukkannya dalam revisi disertasi.<sup>7</sup>

Dengan demikian, berdasarkan kondisi di atas, saya kira masih relevan untuk memahami makna Salafi dengan perspektif logis-filosofis, terutama dengan mengajukan pertanyaan bagaimanakah makna hakiki Salafi sebagai sebuah realitas yang hadir dihadapan kita saat ini dan mengapa makna tersebut terbentuk sedemikian rupa. Realitas ini akan direfleksikan dengan *framework* filsafat Islam yang disebut *ḥaml al-awwali adz-dzāti* dan *ḥaml asy-syai’ ash-shinā’i* dan juga analisa logis atau *manṭiq*.

## Metode

---

<sup>6</sup> Pradana Boy ZTF, “Muhammadiyah Dan Salafisme: Sebuah Survei Singkat Tentang Titik Temu Dan Titik Seteru”, h. 137

<sup>7</sup> Pradana Boy ZTF, “Muhammadiyah Dan Salafisme: Sebuah Survei Singkat Tentang Titik Temu Dan Titik Seteru”, h. 139

Dalam penulisan artikel ini penulis menggunakan metode studi kepustakaan (*Library Research*). Studi kepustakaan merupakan metode yang dalam mengumpulkan data dengan menggunakan bahan buku-buku, artikel, jurnal yang terdapat di internet serta hasil peneliti terdahulu untuk dijadikan sumber atau rujukan. Kegiatan pencarian dan pengumpulan sumber dilaksanakan dengan sistematis yaitu melalui langkah-langkah pengumpulan data, analisis data dan interpretasi data pustaka yang telah berhasil penulis kumpulkan untuk menjawab permasalahan yang dihadapi dalam proses penulisan artikel ini.

## Pembahasan

### Konstruksi Pikir *Ḥaml al-Awwalī adz-Dzātī* dan *Ḥaml asy-Syāī' ash-Shinā'ī*

Konsep *ḥaml al-awwalī adz-dzātī* (predikasi khusus) dan *ḥaml asy-syāī' ash-shinā'ī* (predikasi umum)<sup>8</sup> adalah konsep yang ditemukan oleh Mulla Shadra yang kemudian diterima oleh para ahli mantiq dan juga ahli filsafat sehingga konsep ini menjadi populer. Konsep ini telah berhasil membantu menyelesaikan beberapa problem filsafat dan logika seperti problem kontradiksi dan unitasnya (*at-tanāqudh wa waḥdātubī*), problem eksistensi mental (*wujūd adz-dzīhnī*), problem tiada (*al-'adam*), dan problem *quiditas* (*al-mābiyyah*).

Konsep ini hanya bisa diterima jika kita menyakini kemendasaran/prinsipalitas eksistensi (*ashlah al-wujūd*) sebagaimana yang diajukan oleh Mulla Shadra sebagai antitesa dari prinsipalitas *quiditas* (*ashlah al-mābiyyah*) Suhrawardi. Suhrawardi dianggap percaya bahwa kemendasaran atau prinsipalitas *quiditas* sementara eksistensi atau wujud itu bersifat *i'tibārī* atau relatif. Ini berarti bahwa segala sesuatu yang ada dan diketahui didasari oleh *mābiyyah*, yakni terdiri dari materi (*matter*) dan bentuk (*form*), yang mengaktual melalui *jism* atau *body*. Jadi, berdasarkan pandangan ini, semua realitas atau segala kebenaran eksistensi dan pengetahuan didasari oleh kehadiran *mābiyyah* sebagai kesadaran utama individu.<sup>9</sup> Dengan kata lain, realitas sebenarnya adalah “konsep-konsep” yang kita miliki lalu melalui itu kita memiliki eksistensi.

Berbeda dengan prinsip di atas, Mulla Shadra percaya bahwa wujud itu lebih utama dari *mābiyyah* dengan beberapa alasan. Pertama, eksistensi mengaktualkan dirinya tanpa memerlukan sebab. Ini dibuktikan secara *badhī*, *self-evident*, bahwa eksistensi

<sup>8</sup> Selanjutnya akan disebut *ḥaml al-awwalī* atau predikasi khusus dan *ḥaml asy-syāī'* atau predikasi umum.

<sup>9</sup><https://baca.nuralwala.id/telaah-prinsipalitas-hikmah-al-mutaliyah-1-konsep-kemendasaran-wujud-mulla-sadra/>, diakses pada 20 oktober 2021.

adalah sesuatu paling mudah kita temukan bahkan ‘yang lain’ tidak bisa didefinisikan tanpa ‘kehadiran’ eksistensi. Jadi ‘yang lain’ bergantung pada eksistensi. Kedua, *quiditas* itu bersifat *taswiyyah an-nisbah* yakni hubungan *quiditas* adalah netral antara eksisten dan non-eksisten. Jika *quiditas* mendapat eksistensi maka ia akan ‘mengada’ dan jika tidak, maka ia adalah tiada. Dengan kata lain, *quiditas* adalah sebuah potensi yang siap mengaktual. Ketiga, sesuatu yang *asbalah* adalah sumber kesatuan bukan sumber keragaman. Pada realitasnya, eksistensi merupakan sumber kesatuan sementara *quiditas* merupakan sumber keberagaman. Kita bisa menemukan perbedaan *quiditas* seperti perbedaan definisi rumah, buku, mobil dan gunung sementara, secara eksistensial, rumah, buku, mobil dan gunung bermakna satu yakni semuanya adalah wujud/eksistensi.

Berdasarkan prinsip *asbalah al-wujūd* ini maka kemungkinan untuk melihat realitas dari *ḥaml al-awwalī* dan *ḥaml asy-syā’* menjadi relevan. *Ḥaml al-awwalī adz-dzātī* (*primary essential predication*) akan terjadi jika sebuah predikat (*ḥaml*) berada dalam posisi ‘konsep’ subjek (*maudhū’*) secara lebih rinci. Dengan kata lain, predikat pada predikasi khusus ini sebenarnya tidak lain adalah ekspresi lebih lengkap atau rinci dari *quiditas*, *māhiyyah*, subjek. Proses ini hanya berlaku pada wilayah dalam mental dengan mengabaikan aspek eksistensial dan eksternal, sebagaimana uraian berikut:<sup>10</sup>

النحو الأول: أن يكون الحمل في مرتبة الذات و الماهية، مع قطع النظر عن الوجود و الخارج، بمعنى أن الذي يقع موضوعا في القضية، إنما هو الذات و الماهية بإعتبار أنها ذات فحسب، لا بإعتبار حكايتها عن الواقع الخارجي و المصداق العيني...

Bentuk yang pertama: predikat terjadi pada level esensi dan *quiditas*, tanpa memperhatikan eksistensi dan eksternalitas, ini berarti bahwa yang menjadi subjek dalam sebuah proposisi, sesungguhnya adalah esensi dan *quiditas* dari sudut pandang esensi itu saja, bukan dari sudut pandang referensi/cerita zat dari realitas eksternal dan ekstensinya yang nyata...

Contoh yang bisa diberikan pada kasus ini adalah pernyataan bahwa manusia adalah hewan berpikir. Dalam hal ini, subjek manusia dengan predikat hewan berpikir adalah zat yang sama namun dalam bentuk uraian yang berbeda. Subjeknya adalah uraian global sementara predikatnya adalah uraian terperinci atau *ijmalī*.

Predikasi khusus ini jika kita nisbahkan kepada logika maka ini sangat dekat dengan apa yang disebut sebagai *al-ḥadd at-tām* atau *perfect boundary* yakni definisi sempurna atau hakiki. Definisi seperti ini mensyaratkan adanya *proximate genus* (*al-jins al-qarīb*) dan *proximate differentia* (*al-fashl al-qarīb*). Jika kita lihat sesuai contoh di atas

<sup>10</sup> <https://mushtaq.mam9.com/t1183-topic>, diakses pada 21 oktober 2021

maka dalam definisi ‘manusia adalah hewan berpikir’, ini adalah definisi hakiki sebab kata ‘hewan’ adalah *genus* dekat sebagaimana juga kata ‘berpikir’ merupakan diferensia dekat.<sup>11</sup>

Adapun predikasi yang kedua adalah predikasi umum yakni *ḥaml asy-syā’ ash-shinā’i* (*common technical predication*). Predikasi ini terjadi pada wilayah eksistensial bukan esensial atau dalam makna *quiditas*. Sederhananya, predikasi ini menjadikan subjek sesuatu dilihat dari sudut realitas eksternal. Misalnya, ketika kita menyatakan sebuah proposisi ‘Ia seorang penulis’ maka ini adalah hasil pemaknaan atau refleksi dari realitas eksistensial dan eksternal yang kita temukan pada seorang penulis sehingga kita sebut ia adalah penulis. Dalam hal ini, konsep ia adalah sebagai subjek dan konsep penulis sebagai predikat adalah dua konsep yang berbeda dan bukan pula konsep yang berposisi sebagai konsep global dan *tajshihī*, rinci, sebagaimana pada *ḥaml al-anwālī*. Jika pada *ḥaml al-anwālī* subjek dan predikat adalah satu dalam konsep namun berbeda dalam cara ‘penguraian’, yakni satu global sementara yang lain terperinci, maka *ḥaml asy-syā’* adalah dua konsep yang berbeda dan bersatu pada eksistensi atau realitanya. Jadi, proposisi ‘ia adalah seorang penulis’ bisa dipahami bahwa konsep ia dan penulis itu berbeda namun secara riil maknanya ditujukan kepada seseorang yang kita sebut Muhammad misalnya atau individu lainnya. Secara umum uraian tersebut dinyatakan sebagai berikut:<sup>12</sup>

النحو الثاني: أن يكون الحمل في مرحلة الوجود لا الذات و الماهية، بمعنى أنه يحمل المحمول علي الموضوع الموجود ، و هذا لا يفرق بين ما إذا كان الوجود وجودا خارجيا أو ذهنيا، ففي قولنا: الإنسان كاتب، قد حملنا الكاتب علي ماهية الإنسان لا بما هي ماهية، بل بما هي موجودة في الخارج و العين.

Bentuk kedua: predikat yang berada pada level eksistensi, bukan level esensi dan *quiditas*, yakni predikat tersebut dipredikasikan kepada subjek yang eksistensial, dan ini tidak membedakan antara eksistensi yang eksistensial secara eksternal atau eksistensi yang eksistensial secara internal (mental). Oleh karena itu perkataan kita: manusia itu penulis, maka dalam hal ini kita telah mempredikasi penulis terhadap *quiditas*/hakikat manusia bukan dalam maknanya sebagai *quiditas* tetapi dalam maknanya sebagai eksistensi yang ada di luar dan nyata.

<sup>11</sup> Muhammad Ridha Muẓaffar, *Mantiq* (ttt.: tp., tt.), h. 117, lihat juga dalam Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis* (Jakarta: STFI Sadra, 2015), h. 47

<sup>12</sup> <https://mushtaq.mam9.com/t1183-topic>, diakses pada 21 oktober 2021. Untuk contoh lain dan perbandingan terkait predikasi khusus dan umum ini adalah segitiga. Ketika dinyatakan segitiga adalah total sudutnya sama dengan jumlah dua buah sudut siku-siku. Ini disebut predikasi umum atau *ḥaml asy-syā’*. Selanjutnya, ketika dinyatakan segitiga adalah bangun datar atau bentuk yang dikelilingi oleh tiga buah sudut/sisi. Ini adalah predikasi khusus atau *ḥaml al-anwālī*.

Predikasi umum ini, jika kita kaitkan dengan logika maka ini bisa dikatakan sebagai deskripsi sempurna atau *rasm tamm* (*perfect description*). Deskripsi ini mensyaratkan adanya *genus* dekat dan *proprium* atau aksidental khusus. Proposisi seperti manusia itu adalah hewan penulis atau manusia adalah hewan yang tertawa maka ini berarti subjek yakni hewan adalah *genus* dekat dan predikatnya sebagai penulis atau tertawa adalah aksiden khusus.<sup>13</sup>

### Salafi dalam Predikasi Khusus

Secara predikasi khusus Salafi bisa dimaknai sebagai suatu masa dari tiga generasi awal/generasi emas Islam. Pada umumnya, tiga generasi emas ini adalah masa sahabat, *tābi‘īn*, *tābi‘ tābi‘īn*. Tentu saja karakter yang dibentuk dari generasi ini adalah karakter yang bersumber dari wahyu yang dibawa oleh Rasulullah saw dan dicontohkan langsung oleh beliau sehingga, menurut Ramadhan al-Buthi, kedekatan mereka dengan Rasulullah saw menjadikan mereka layak untuk diikuti dan dicontoh sebab mereka adalah generasi yang paling memahami firman Allah swt dan mengerti sunnah Rasulullah saw. Al-Buthi menyatakan:<sup>14</sup>

فكانوا لذلك اولي الناس بفهم معاني و مرامي كلام الله العربي المبين، و كانوا أقرب الناس حياة الي رسول الله صلي الله عليه و سلم و الإختلاط به...

“Karena itu, mereka adalah manusia yang paling mengerti makna-makna dan tujuan firman Allah swt yang berbahasa Arab yang nyata, dan mereka juga manusia yang paling dekat dengan kehidupan Rasulullah saw dan bergaul dengan beliau...”

Penetapan bahwa predikasi khusus Salafi adalah masa dari tiga generasi awal Islam ini didasarkan pada Rasulullah saw sendiri melalui riwayat Bukhari dan Muslim dari Ibn Mas‘ud yang menyatakan bahwa “*khayr an-nās qarnī, tsumma al-ladzīna yalawnahum tsumma al-ladzīna yalawnahum*” (sebaik-baik manusia adalah periodeku, kemudian orang-orang yang datang pada masa berikutnya, dan orang-orang yang datang pada zaman berikutnya lagi). Pernyataan yang senada juga disampaikan oleh sebuah hadis yang berbunyi: “Seseorang bertanya kepada Rasulullah: “Siapakah manusia yang paling baik?” Rasulullah menjawab: “*al-Qurūn al-ladzī ana fīhi tsumma at-tsānī, tsumma at-tsālīs* (satu masa yang aku ada di dalamnya, kemudian masa kedua, lalu

<sup>13</sup> Muhammad Ridha Muẓaffar, *Manṭiq*, h. 119. Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis*, h. 48

<sup>14</sup> Muhammad Said Ramadlan al-Buthi, *as-Salafiyah Marḥalah Zamāniyah Mubārakah lā Madzhab Islāmī*, (Beirut-Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu‘āshir-Dar al-Fikr, 2008), h. 12



masa ketiga).” Dari sinilah lalu melahirkan istilah *salaf ash-shalih* (orang-orang shalih yang hidup pada masa terdahulu). Makna yang diinginkan dan terkandung dalam predikasi khusus ini lebih menekankan makna esensial, *dzātī*, dan tidak menekankan pada mazhab atau aliran tertentu. Dengan kata lain, maknanya menekankan pada gagasan perlunya umat Islam menggali inspirasi dan solusi kepada generasi awal Islam tersebut dalam mengatasi berbagai kompleksitas problem yang dihadapinya.

### Salafi dalam Predikasi Umum

Salafi dalam predikasi umum menunjukkan bahwa Salafi memiliki makna yang variatif dan gradatif. Disinyalir Ahmad bin Hanbal (780-855) adalah tokoh salafi klasik yang muncul ditengah perjumpaan Islam dengan tradisi Yahudi, Kristen, Shabi’in dan Zoroaster. Dalam pemikirannya, Ahmad bin Hanbal menekankan prinsip wahyu lebih utama dari akal sebagai antitesa dari pemikir yang mengutamakan akal dari wahyu. Ia juga menolak permasalahan-permasalahan *kalām* dan menganggapnya sebagai bid’ah. Ia juga sangat loyal secara ketat terhadap al-Qur’an, hadis dan ijma serta menekankan ijtihad serta membatasi kias.<sup>15</sup>

Dalam perkembangannya, seorang hakim dan teolog mazhab Hanbali, Ibn Taimiyah (w. 1328), hadir dan memberikan pengaruh penting dalam karakter pikir Salafi dalam sejarah peradaban Islam dengan karakteristik pemikiran yang keras dalam menolak hal-hal yang dianggapnya berbau khurafat dan bid’ah dalam agama dan keimanan, terutama yang berasal dari kelompok Sufisme dan pikiran-pikiran teologis yang dianggapnya berasal dari luar Islam yakni filsafat dan pemikiran Yunani.<sup>16</sup> Bahkan, menurut Imdad Rabbani, Ibn Taimiyah adalah diantara orang yang mulai menspesifikasikan sebutan Salafi dalam makna paham tertentu secara eksplisit sebagaimana berikut ini: “Sekalipun demikian, dalam bukunya yang lain Ibn Taymiyah membela pandangan dan metodologi teologis tertentu dan menyebutnya sebagai madzhab salaf. Beliau menyebut bahwa madzhab salaf dalam persoalan sifat adalah menetapkan sifat, memaknainya secara literal dan menafikan kebagaimanaan (*kaayfiyah*) darinya”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Husnul Qodim, “Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-Akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam”, *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Keagamaan dan Kebudayaan*, edisi No. 21 Tahun 2007, h. 50. Bisa diakses di <http://digilib.uinsgd.ac.id/2227/>

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Muhammad Imdad Robbani, “Salafiyah: Sejarah dan Konsepsi”, *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 2, Agustus 2017, h. 245-276. Bisa diakses di <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tasfiyah>

Puritanisme Hanbali dan anti-sufisme Ibn Taimiyah semakin integratif dan berkembang dalam pemikiran Muhammad ibn Abdul Wahab (w. 1792). Pada saat ini, kecenderungan praktik-praktik sufistik dan mistisisme cukup populer dan menyebar luas. Gerakan yang digagas Muhammad ibn Abdul Wahab berupaya melakukan purifikasi dari berbagai hal yang dianggapnya merusak tauhid sehingga ia menolak otoritas lain selain otoritas Nabi Muhammad saw dan keagungan serta keesaan Allah swt. Harun Nasution menyebut gerakan ini sebagai gerakan pemurnian tauhid,<sup>18</sup> apalagi salah satu buku utama Muhammad ibn Abdul Wahab juga berjudul Tauhid yang seakan-akan merepresentasikan ide utama pemikirannya. Gerakan Muhammad ibn Abdul Wahab kemudian populer dengan sebutan Wahabi. Wahabi ini mendapatkan momentumnya ketika bekerjasama dengan seorang pemimpin lokal Arab bernama Muhammad ibn Sa'ud. Keberhasilan mereka di daerah semenanjung Arabia menginspirasi berbagai gerakan moral dan sosial yang cenderung militan, revolusioner dan radikal di berbagai dunia Islam lainnya. Secara jelas, Husnul Qodim berpendapat “gerakan-gerakan reformis yang muncul pada abad ke-19-20, ideal program sosial keagamaan yang komprehensif dan fundamentalisme politik serta semangat resistensi terhadap sufisme sepenuhnya berhutang pada gerakan Wahabisme”.<sup>19</sup>

Jika Salafi sebelumnya cenderung merupakan respon pada aktivitas sufistik dan mistisisme serta penolakan terhadap taklid yang dianggap membawa kemunduran umat Islam dan menekankan *ijtihad*, maka dalam perkembangan selanjutnya Salafi sebagai gagasan untuk kembali kepada kemurnian al-Qur'an dan praktik kehidupan Rasulullah saw dan sahabatnya berupaya diintegrasikan sebagai respon dan reaksi terhadap peradaban Barat. Dalam kondisi seperti ini, muncullah tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) dan Muhammad Rasyid Ridho (1865-1935). Para tokoh ini selain membangkitkan kesadaran akan ketertinggalan umat Islam juga menawarkan Islam yang berwajah modern tanpa harus ‘dikendalikan’ oleh konsep-konsep modern yang tidak sejalan dengan Islam. Jika Jamaluddin al-Afghani berupaya mengusung ide-idenya melalui jalan politik namun tidak cukup berhasil maka Muhammad Abduh dan Rasyid Ridho lebih tertarik untuk menyampaikan ide-idenya melalui media pendidikan dan cara ini dianggap lebih baik dan berhasil sehingga gerakan-gerakan seperti ini mulai marak tumbuh.

---

<sup>18</sup> Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid II*, (Jakarta: UI Press, 2002), h. 94

<sup>19</sup> Husnul Qodim, “Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-Akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam”, h. 53

Di Indonesia, menurut Azra, perkembangan keagamaan tidak bisa lepas dari jaringan ulama Haramain (Mekkah-Madinah) baik dari aspek ekonomi, politik bahkan budaya dan agama.<sup>20</sup> Tentu saja daya tarik Haramain sekaligus perkembangan keilmuan yang cukup marak saat itu menjadikan berbagai masyarakat Nusantara datang dan belajar di sana. Ada berbagai metode pembelajaran di sana, namun ada tiga orang: Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang, dari Indonesia yang datang ke sana kemudian terpesona dengan gerakan pemurnia ala Wahabi. Pada tahun 1803, ketika pulang dari Mekkah, mereka mendirikan gerakan Paderi atau gerakan Putih dengan tujuan untuk melakukan ‘*pemutihan*’ (baca: pemurnian), secara total dan radikal, tatanan dan perilaku masyarakat Minangkabau yang dianggap telah bercampur dengan bid’ah dan khurafat.<sup>21</sup> Gaya pemurnian gerakan ini yang cenderung radikal dan ekstrem kurang mendapatkan apresiasi dari tokoh masyarakat setempat yang juga melakukan ‘permurnian’ agama namun dengan pendekatan moral dan persuasif yakni Tuanku Nan Tuo, yang sebenarnya bergerak lebih dulu dibandingkan gerakan Paderi.<sup>22</sup>

Gerakan Paderi ini dalam perkembangannya nanti mengalami perubahan orientasi dari pemurnian tradisi lokal melawan kolonialisme Belanda. Ketika Belanda berhasil ‘menaklukkan’ mereka, nilai-nilai yang diajarkan gerakan ini masih tetap berlanjut seperti dalam gerakan dakwah dan pendidikan. Diantara lembaga Pendidikan yang terkenal yang mewarisi nilai-nilai tersebut, terutama pembaharuan gaya Muhammad Abduh, adalah Sumatera Thawalib.<sup>23</sup> Sumatera Thawalib didirikan oleh Abdul Karim Amrullah tahun 1921, sementara Abdul Karim Amrullah adalah murid dari Syekh Ahmad Khatib dimana Syekh ini, meskipun cukup kritis terhadap tarekat Naqsabandiyah namun tidak mengikuti pemikiran Muhammad Abduh. Murid-muridnya, seperti Abdul Karim Amrullah, Muhammad Djamil Djambek, dan Ahmad Dahlan malah cukup massif mengembangkan ide-ide Salafi modern dari Muhammad Abduh ini.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Bisa dibaca secara lebih rinci dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 58-59

<sup>21</sup> Husnul Qodim, “Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-Akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam”, h. 57. Baca juga dinamikanya dalam Safwan Rozi, “Negosiasi Islam Kultur dalam Gerakan Paderi Rao di Sumatera Tengah (1820-1833)”, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 6 No. 1, Juni 2012. Bisa diakses di <https://media.neliti.com/media/publications/143654-ID-none.pdf>

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., h. 59-60

Perkembangan ide Salafi modern dari Minangkabau melalui Sumatera Thawalib mampu memberikan dukungan yang kuat bagi perkembangan ide ini di daerah Jawa, terutama saat Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah 1912. Diasumsikan bahwa guru-guru dan mubalig untuk Muhammadiyah saat itu banyak berasal dari Sumatera Thawalib. Muhammadiyah memang menekankan gerakannya bernuansa progressif dan modern, namun tetap memperhatikan perlunya ijtihad, menjauhi taklid secara berpegang ketat pada al-Qur'an dan hadis. Inilah ide Salafi yang terpelihara pada Muhammadiyah.<sup>25</sup>

Selanjutnya, al-Irsyad sebuah gerakan pecahan dari *Jāmi'ah al-Khairiyah* yang muncul karena konflik internal terkait kelompok yang mempertahankan pemahaman bermazhab dan tidak bermazhab. Kelompok Sayyid, keturunan Nabi Muhammad saw, mempertahankan cara bermazhab sementara yang non-sayyid menolak taklid kepada mazhab. Kelompok yang terakhir inilah yang terinspirasi dari Salafinya Muhammad Abduh dan Wahabi. Inilah kelompok al-Irsyad.

Selain al-Irsyad, Persis juga mendapatkan pengaruh Salafi Wahabi dan Muhammad Abduh. Persis banyak melakukan diskusi terkait tema-tema yang ada di majalah seperti *al-Munir* di Padang, *al-Manar* di Mesir, dan berbagai masalah lainnya. Kelompok ini cenderung menyebarkan ide-idenya lewat berbagai pertemuan, khutbah, sekolah, pamflet, buku dan kitab. Publikasi-publikasi ini menjadi rujukan bagi al-Irsyad dan Muhammadiyah. Ahmad Hassan dan Mohammad Natsir adalah tokoh yang mendukung berbagai kegiatan Persis ini. Atas inisiatif Ahmad Hassan didirikanlah pesantren Persatuan Islam tahun 1936 di Bandung, Jawa Barat, dan nantinya dipindahkan ke Bangil, Jawa Timur. Pesantren inilah yang paling tegas menolak mengajarkan empat mazhab fikih karena tidak ingin terjadinya taklid dalam bermazhab dan fokus pada al-Qur'an dan hadis saja. Konon, diantara tokoh Salafi kontemporer seperti Ja'far Umar Thalib pernah belajar di sini.<sup>26</sup>

Dalam perkembangannya, spirit Salafi ini ada juga yang bernuansa sangat keras dan menggaungkan ideologi tertentu yakni membentuk negara Islam karena anggapan bahwa Islam dan politik adalah satu dan itu dibuktikan secara historis dengan kepemimpinan Rasulullah saw sebagai seorang pemimpin agama sekaligus pemimpin negara. Perkembangan Salafi model seperti ini cenderung disebut sebagai Islamisme.

---

<sup>25</sup> Ibid. 60

<sup>26</sup> Husnul Qodim, "Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-Akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam", h. 62

Di Indonesia, gerakan seperti ini mulai tampil pasca lengsernya rezim Orde Baru. Gerakan ini ada yang muncul secara struktural dengan hadirnya berbagai partai-partai Islam, seperti PBB (Partai Bulan Bintang), PKS (Partai Keadilan Sosial), PKU (Partai Kebangkitan Umat), Partai Masyumi Baru, dan PP (Partai Persatuan), ada juga yang berbentuk kultural dengan munculnya Ormas-Ormas Islam, seperti Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizb al-Tahrir Indonesia (HTI), dan menyusul gerakan lainnya yang sudah ada sejak zaman Orde Baru, seperti Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI), dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI).<sup>27</sup>

Beberapa Salafi ideologis ini berupaya menghunjamkan eksistensinya dengan berbagai cara seperti dengan sengaja menawarkan tatanan dunia totaliter dengan merebut wacana dan aktivitas keagamaan dengan berbagai simbol, retorika ataupun pesan yang kadang penuh militansi, agitasi dan radikalisasi. Ini kemudian memunculkan berbagai peristiwa tragis di Indonesia seperti bom Bali pada bulan Oktober 2002 dan 2005, di Hotel Marriot dan Kedutaan Australia di Jakarta pada 2004, Hotel Marriot dan Ritz-Carlton di Jakarta pada 2009, dan dekat Gereja Christ Cathedral, Serpong, pada 2010- 2012.<sup>28</sup>

Makna Salafi yang bernuansa keras, radikal serta rigid dan literal dalam memaknai teks al-Qur'an serta tradisi Rasulullah saw ini yang masyhur dan terinternalisasi dalam kesadaran kita sehingga ketika disebutkan term Salafi maka makna inilah yang muncul di benak kita.<sup>29</sup>

Selanjutnya, Salafi sebagai Islamisme mulai menyadari kesulitannya untuk berkembang. Alih-alih menarik perhatian dan menjadi solusi ditengah kegersangan modernitas, mereka malah cenderung dicurigai dan dijauhi. Untuk inilah muncul trend baru terkait Salafi ini yaitu Post-Islamisme. Post-Islamisme bukan berarti meninggalkan apa yang diperjuangkan sebelumnya dalam Islamisme namun cara dan metode yang lebih 'halus' dengan mempertimbangkan nilai-nilai seperti demokrasi,

---

<sup>27</sup> Siti Mahmudah, "Islamisme: Kemunculan Dan Perkembangannya Di Indonesia", *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, Volume 3, Nomor 1, Juni 2018, h. 4

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Menurut Mahmudah, Islamisme cenderung melihat bahwa Islam itu identik Arab, baik dalam cara berpakaian, adat istiadat, pola hidup, pola berekonomi, dan pendidikan. Sebagai buktinya mereka lebih nyaman menggunakan cadar bagi perempuan, memelihara jenggot dan celana cingkrang bagi yang laki-laki, memilih jalan berdagang dalam hal pengembangan ekonomi, dan mendirikan sekolah-sekolah model Islam terpadu dan Dakwah Salafi. Lihat Siti Mahmudah, "Islamisme: Kemunculan Dan Perkembangannya Di Indonesia", *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, h. 10

pluralisme, multikulturalisme, dan Hak Asasi Manusia (HAM) mulai lebih diperhatikan.<sup>30</sup> Terkait Post-Islamisme ini, Asef Bayat menyatakan:

*The categories "Islamism" and "Post-Islamism" serve primarily as theoretical constructs to signify change, difference, and the root of change. In practice, however, Muslims may adhere simultaneously to aspects of both discourses. The advent of post-Islamism does not necessarily mean the historical end of Islamism. What it means is the birth, out of the Islamist experience, of a qualitatively different discourse and politics. In reality we may witness for some time the simultaneous processes of both Islamization and post-Islamization.*<sup>31</sup>

(Kategori Islamisme dan Post-Islamisme umumnya digunakan sebagai konstruksi teoritis untuk memaknai perubahan, perbedaan dan akar perubahan. Meskipun demikian, secara praktis, Muslim bisa saja dilekatkan secara bersamaan kepada dua aspek wacana tersebut. Kebangkitan Post-Islamisme tidak mesti berarti akhir sejarah Islamisme. Apa yang dimaksudkan Post-Islamisme adalah kelahiran, diluar dari pengalaman Islamisme, sebuah politik dan wacana yang berbeda secara kualitas. Realitasnya, kadang-kadang kita bisa menyaksikan proses simultan dari Islamisasi dan post-Islamisasi ini).

Upaya Islam keluar dari cara pandang Salafi gaya Islamisme ini sebenarnya sudah diramalkan oleh Nurcholis Majid. Menurutnya, ideologi Islamisme itu sangat rapuh karena sifatnya adalah bentuk apologi terhadap ideologi Barat modern saja. Islamisme hanyalah 'pelarian' perasaan inferioritas Muslim terhadap Barat dan berupaya menunjukkan bahwa Islam lebih unggul atau setidaknya setara dengan Barat. Lebih jauh, Madjid menyatakan bahwa jika umat Islam percaya pada keunggulan Islam dalam arti spiritual atau agama, mereka tidak akan membutuhkan Islamisme untuk menjadi Islam.<sup>32</sup>

Pada Post-Islamisme ini, menjadi Salafi tidak harus mengorbankan hak-hak pribadi. Artinya seorang Muslim bisa saja menjadi muslim pada saat yang sama tetap menjadi modern. *"Being a "good" Muslim is thus possible without necessarily sacrificing the privileges he or she has enjoyed from globalization"*.<sup>33</sup> Inilah yang menghadirkan fenomena seperti trend Hijrah, iklan shampo hijab, iklan odol siwak, animasi Riko atau animasi Nussa dan Rara, variasi pakaian muslim seperti jilbab dan *baju koko* yang *trendy* dan sebagainya. Ini semua menjadikan seorang Muslim terkesan lebih 'bergaya'. Noorhaidi Hasan mengatakan:

*Everything labelled "Islamic" is largely advertised and sold both in traditional markets and in the Muslim section of luxury goods department stores, ranging from typical Muslim fashions, such as*

<sup>30</sup> Bani Syarif Maula, "Post-Islamisme dan Gerakan Politik Islam dalam Sistem Demokrasi Indonesia", *al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 9, No. 1, April 2019, h. 108

<sup>31</sup> Asef Bayat, "What is Post-Islamism?", *Isim Review* 16, Autumn 2005, h. 5. Bisa diakses di laman <https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/17030>

<sup>32</sup> Ibid., h. 111-112

<sup>33</sup> Noorhaidi Hasan, "Piety, Politics, And Post-Islamism: *Dhiker Akbar* In Indonesia", *Jami'ah*, Vol. 50, No. 2, 2012 M/1434 H, h. 381

*jilbab (headscarf) for women and baju koko (Muslim shirts) for men with their trendy and colorful styles to special makeup and skin products with the halal label as well as various kinds of pop and hip-hop Islamic music. It is precisely via the marketplace and media, Muslimhood has become fashionable.*<sup>34</sup>

(Semua yang berlabel “Islam” diiklankan secara luas dan terjual baik di pasar-pasar tradisional maupun pada bagian Muslim di toko-toko barang mewah, dari fashion yang tipikal Muslim, seperti jilbab untuk para perempuan dan *baju koko* (pakaian Muslim) untuk para lelaki dengan berbagai gaya yang trendi dan warna-warni hingga produk kulit dan *make up* (kecantikan) yang khusus dengan label halal serta berbagai musik pop dan hip-hop islami. Melalui pasar dan media ini, para Muslim menjadi lebih bergaya).

Lebih jauh, sebenarnya ada juga makna Salafi yang berkembang di kalangan pesantren tradisional. Salafi dalam kalangan ini berarti kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah dengan merujuk kepada ulama-ulama terdahulu yang pemikirannya terangkum dalam “kitab kuning” serta mengakui sistem bermazhab meskipun tidak menganjurkan untuk bertaklid bahkan mengharamkan bertaklid bagi mereka yang sanggup untuk berijtihad. Namun syarat untuk berijtihad cukup ketat dan hati-hati agar sesuai dengan al-Qur’an dan sunnah Nabi saw. Kelompok ini menolak Sufisme panteistik tetapi tetap menganjurkan Sufisme yang menjaga keseimbangan syariat dan tasawuf, neo-sufisme. Dari kelompok ini, muncullah istilah *salafiyah mazhabiyah* dan *salafiyah sunniyah*. Sistem pendidikan dari kelompok ini cenderung menolak sistem pendidikan dan struktur organisasi modern.<sup>35</sup>

Demikianlah, Salafi dalam makna predikasi umum. Ia memiliki makna yang beragam dan variatif. Namun, dalam prosesnya, makna Salafi ini menjadi makna tunggal yang populer sebagai suatu paham tertentu. Bagaimana prosesnya ini terjadi, berikut uraiannya.

### **Makna Salafi yang Dominan dalam Kesadaran**

Dari dua sudut pandang sebelumnya, predikasi khusus dan umum, kita bisa menilai ternyata makna populer Salafi pada masyarakat adalah dari sudut pandang predikasi umum, *ḥaml asy-ṣyā’*, khususnya pada makna Salafi sebagai ideologi yang didasarkan pada teks agama yang didefinisikan secara ketat dan secara metodologis, mereka sangat literalis dan puritan dalam teologi dan hukum. Dalam masalah fikih, mereka cenderung menganut mazhab Hanbali. Meskipun sebagian besar mengaku tidak memiliki afiliasi khusus dengan mazhab tertentu dan lebih suka mengklaim bahwa

---

<sup>34</sup> Ibid., h. 382

<sup>35</sup> Husnul Qodim, “Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-Akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam”, h. 66

mereka mengikuti pendapat yang lebih kuat di antara salaf berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah (Tradisi Nabi). Kemudian mereka cenderung memerangi praktik yang dianggap menyimpang dan sesat seperti berdoa di makam, memuliakan 'tempat suci' dan para wali. Hal-hal tersebut diklasifikasikan sebagai syirik, kekafiran, murtad, dan *bid'ah*. Makna seperti ini sebagaimana yang diajukan oleh deskripsi berikut:

*The ideology of Salafism and Wahhabism is built upon a narrowly defined religious text. Methodologically, they are literalist and puritanical in their approaches to Islamic theology and law. In matters of jurisprudence, Salafis and Wahhabis subscribe to the Hanbali mazhab (school of thought) and law. However, many of them claim no specific affiliation to any particular mazhab. Instead, they claim to follow the stronger opinion among the Salaf based on the Quran and the Sunnah (the Prophet's Traditions).... To maintain the purity of Islam, Salafis and Wahhabis attempt to combat what they view as deviant and heretical practices such as offering prayers at tombs, glorifying 'holy places' and 'saints'. Such are classified as shirk, kufr (infidelity), riddah (apostasy), and bid'ah (innovation). They strongly reject any belief and practices that are not enjoined by the Quran and the Prophet.<sup>36</sup>*

Peristiwa perubahan makna kata dari makna awal yakni predikasi khusus, *ḥaml al-ammali*, ke makna yang lebih masyhur diantara berbagai makna predikasi umum, *ḥaml asy-syāi'* yang muncul pada masyarakat yang seakan-akan tidak ada *dilālah*/indikasi makna selain kepada makna yang masyhur tersebut namun tetap terhubung dengan makna awal tadi, dalam logika disebut, sebagai kata *manqūl*/assigned word. Proses seperti ini telah terjadi juga pada kata shalat, zakat, dan haji dalam Islam. Kata shalat pada makna awalnya adalah do'a, zakat bermakna pensucian dan haji bermakna *al-qasd*, tujuan. Kemudian, ketika Islam datang dan mempopulerkan makna baru maka shalat bermakna sebagai ritual yang diawali dengan *takbīrah al-iḥrām* dan diakhiri dengan salam, zakat adalah ritual Islam dengan aturan tertentu dalam hal kewajiban mengeluarkan harta kepada golongan tertentu yang dianggap berhak menerimanya, serta haji adalah ziarah Islam secara tahunan ke tanah suci, Mekkah, yang harus dilakukan secara wajib minimal satu kali seumur hidup bagi mereka yang sanggup dan mampu baik secara fisik maupun finansial. Semua kata ini meskipun terjadi perubahan makna dari awalnya ke makna baru namun makna awal masih memiliki relasi dengan makna yang baru ini, seperti shalat tetaplah memiliki makna doa didalam aktivitasnya, sebagaimana zakat juga tetap memiliki makna menyucikan dan haji masih memiliki makna menuju atau *al-qasd* pada makna barunya.

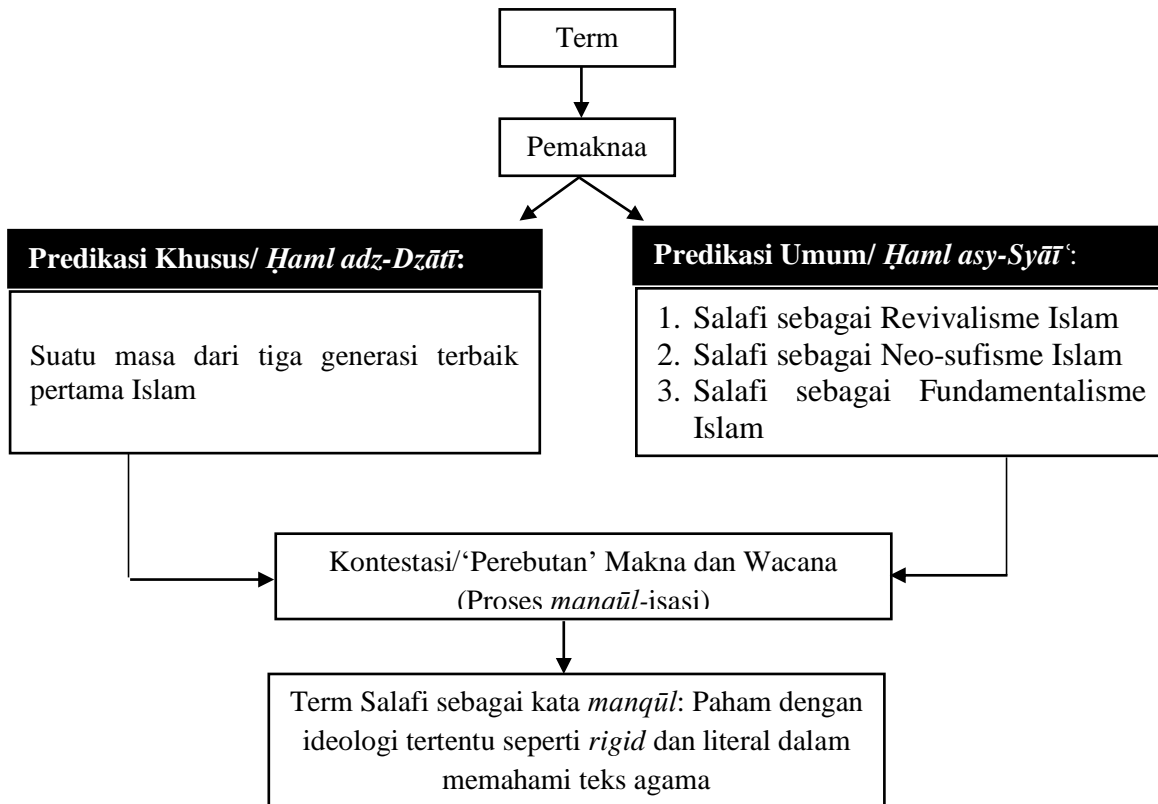
---

<sup>36</sup> Mohammed bin Ali dan Muhammad Saiful Alam Shah bin Sudiman, "Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin?", *RSIS Commentary*, (Singapore: RSIS, 2016). Bisa dilihat dalam <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2016/10/CO16254.pdf>. Diakses pada tanggal 24 Oktober 2021



Proses *manqūl*-isasi, *assigning word*, ini yang menjadikan kesadaran kita cenderung memahami Salafi dalam makna tunggal dibandingkan maknanya yang variatif. Hal ini terjadi karena adanya berbagai alasan, diantaranya: pertama, adanya peristiwa yang cukup berkesan pada kesadaran kita, misalnya adanya peristiwa radikalisme dan terorisme yang dihubungkan dengan Islam seperti kejadian bom bali 12 Oktober 2002 oleh pelaku yang tergabung dalam Darul Islam (DI) juga tragedi WTC 11 September 2002 yang dikaitkan dengan *al-Qaida* yang dinisbahkan kepada Islam Salaf atau konservatisme Islam dalam makna ideologis tertentu. Melalui berbagai peristiwa ini kesan kita terhadap makna Salafi sebagai paham ideologi yang keras dan menakutkan semakin kuat dan tumbuh. Kedua, karena adanya wacana tertentu yang diulang-ulang seperti melalui pendidikan dan pengajaran, dan melalui penerbitan serta publikasi. Adapun peristiwa yang berulang-ulang seperti adanya ungkapan dan wacana bahwa untuk bisa selamat dan sejahtera dunia dan akhirat mestilah berkiblat kepada *salaf ash-shalib* namun istilah ini diiringi dengan karakter-karakter khusus seperti berjenggot, berpakaian khusus dan lain sebagainya yang sesuai dengan aliran paham ideologis tertentu. Dan ini semakin mudah populer karena disebarkan via media sosial yang mudah diakses siapa saja. Contoh kasus terakhir adalah ketika seorang mahasiswa Tasawuf pascasarjana UIN Antasari mempresentasikan makalahnya tentang syarat-syarat menjadi pe-*ruqyah*, ia menyatakan bahwa diantara syarat utamanya adalah harus berpegang pada *salaf ash-shalib* dan harus sudah menikah serta mempedomani ayat-ayat yang telah mereka tentukan, yang dikutipnya secara eksplisit dari Yufid.TV. Pernyataan ini kemudian ditolak oleh beberapa temannya dengan mengidentifikasikan bahwa karakter berpikir yang diajukan cenderung kepada Salafi-Wahabi dan kemudian mereka memberikan argumentasi berdasarkan data eksperienasi atau fakta bahwa *ruqyah* itu sendiri ada yang dilakukan oleh pe-*ruqyah* yang belum menikah bahkan ada juga kasus dimana pe-*ruqyah* masih belum terlalu konsisten shalatnya namun keyakinannya dan keinginannya menolong orang yang sudah terdesak oleh kesusahan ternyata bisa berbuah efektif dan mujarabnya *ruqyah* yang dilakukannya. Dari pernyataan ini yang perlu diperhatikan bukanlah masalah *ruqyah*-nya tetapi bagaimana reproduksi makna sebuah kata yang ada di berbagai media bisa dengan cepat membentuk makna *manqūl* dari kata salaf yang akhirnya cenderung dipahami secara tunggal, dan ini sesuai dengan pernyataan sebelumnya dari riset NUO, Nasaruddin Umar Office, bahwa paham keagamaan di website cenderung didominasi oleh Islam konservatisme dibandingkan Islam *mainstream*.

Akhirnya, minimal dengan dua cara di atas makna awal salafi yang secara prediksi khusus bermakna netral dan secara prediksi umum memiliki makna yang variatif, pada akhirnya membentuk makna tunggal tertentu yang ‘mendominasi’ dan mengontrol kesadaran setiap orang yang ‘bertemu’ dengan kata Salafi. Berikut skema yang bisa diajukan untuk seluruh uraian sebelumnya:



### Penutup

Tulisan ini diawali dengan gambaran bagaimana istilah Salafi menjadi istilah yang problematis dan paradoks sebab istilah ini sepertinya memiliki makna yang netral dan bahkan bisa dikatakan telah ‘merembesi’ berbagai paham keagamaan Islam sebab tidak ada satu paham Islam pun yang bisa lepas dari rujukan utamanya yakni al-Qur’an dan masa Rasulullah saw dan para generasi penerusnya, namun istilah Salafi pada saat yang sama juga cenderung dihindari oleh beberapa paham Islam yang tidak ingin dikaitkan dengan cara pandang yang *rigid*, fanatik bahkan bernuansa radikal dan terror. Dengan demikian, istilah Salafi ini perlu untuk dianalisis dengan mengajukan pertanyaan bagaimana makna hakiki dari salafi ini dan mengapa ia terbentuk dalam makna tunggal tertentu.

Pertanyaan pertama terjawab dengan memetakan adanya prediksi khusus dan umum pada makna Salafi. Pada prediksi khusus, kata Salafi memiliki makna netral

yakni sebagai masa terbaik umat Islam dimana Rasulullah saw hidup dan diikuti oleh generasi berikutnya. Dari makna ini tentu, masa ini mestilah menjadi contoh rujukan umat Islam pada umumnya. Namun, pada prediksi umum, makna Salafi mengalami variasi makna. Ada yang memaknai secara ketat dan keras namun ada juga yang berupaya untuk mengakomodasinya secara lebih halus dan santun. Variasi makna ini meniscayakan terjadinya kontestasi makna yang tentu saja akan dimenangkan kelompok yang bisa menggunakan strategi yang baik dan mengerti keadaan aktual saat ini, dan ini menjadi bagian dari jawaban pertanyaan kedua tulisan ini yakni terbentuknya makna tunggal dan ideologis tertentu dari term Salafi adalah karena ‘berhasilnya’ kelompok tertentu membentuk peristiwa-peristiwa yang ‘berkesan’ dan/atau memaksimalkan reproduksi makna melalui media-media online yang mereka kontrol atau kuasai.

Akhirnya, bisa dikatakan, bahwa istilah Salafi dalam makna ideologi tertentu sebenarnya adalah konstruktif atau termasuk dalam *dilalah wadh’iyyah*, indikasi manipulatif, dalam *mantiq*. Oleh karena itu, sangat penting untuk melakukan refleksi dan menyadari istilah Salafi ini setiap kali kita bertemu dengan istilah seperti ini agar kesadaran kita tetap terpelihara dalam kekritisannya. *Al-hamdulillah wallah bi kulli syay’in ‘alim*

### Daftar Pustaka

- Nainggolan, Poltak Partogi, “Taliban Merebut Kembali Kekuasaan di Afghanistan”, *Bidang Hubungan Internasional. Info Singkat: Kajian Singkat Terhadap Isu Aktual dan Strategis*, Vol. XIII, No. 16/II/Puslit/Agustus/2021.
- Arigi, Fikri, “Imam Besar Masjid Istiqlal Dirikan Kantor Anti Radikalisme”, dalam <https://nasional.tempo.co/read/1169129/imam-besar-masjid-istiqlal-dirikan-kantor-anti-radikalisme>.
- Iqbal, Asep Muhammad, “Kebangkitan Konservatisme Islam dan Media Baru: Gerakan Salafi dan Internet di Indonesia”, *Webinar Kebangkitan Konservatisme Islam dan Pandemi Covid 19* pada Selasa, 14 Juli 2020.
- Boy ZTF, Pradana, “Muhammadiyah Dan Salafisme: Sebuah Survei Singkat Tentang Titik Temu Dan Titik Seteru”, *Jurnal Maarif*, Vol. 14, No. 2 — Desember 2019.
- Muzaffar, Muhammad Ridha, *Mantiq*.
- Fadli, Abdul Hadi, *Logika Praktis*, Jakarta: STFI Sadra, 2015
- Buthi, Muhammad Said Ramadlan (al-), *as-Salafiyah Marhalah Zamāniyah Mubārakah lā Madzhab Islāmī*, Beirut-Damaskus, Dar al-Fikr al-Mu‘āshir-Dar al-Fikr, 2008
- Qodim, Husnul, “Dinamika Salafisme di Indonesia: Akar-Akar Intelektualitas dan Orientasi Ideologis yang Beragam”, *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Keagamaan dan Kebudayaan*, edisi No. 21 Tahun 2007.
- Robbani, Muhammad Imdad, “Salafiyah: Sejarah dan Konsepsi”, *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 2, Agustus 2017.

- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid II*, Jakarta, UI Press, 2002
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1995
- Rozi, Safwan, “Negosiasi Islam Kultur dalam Gerakan Paderi Rao di Sumetara Tengah (1820-1833)”, *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 6 No. 1, Juni 2012.
- Mahmudah, Siti, “Islamisme: Kemunculan Dan Perkembangannya Di Indonesia”, *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, Volume 3, Nomor 1, Juni 2018
- Maula, Bani Syarif, “Post-Islamisme dan Gerakan Politik Islam dalam Sistem Demokrasi Indonesia”, *al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 9, No. 1, April 2019.
- Bayat, Asef, “What is Post-Islamism?”, *Isim Review 16*, Autumn 2005
- Hasan, Noorhaidi, “Piety, Politics, And Post-Islamism: *Dhiker Akbar* In Indonesia”, *Jāmi‘ab*, Vol. 50, No. 2, 2012 M/1434 H.
- <https://ibtimes.id/muhammadiyah-dan-salafisme-1-bukan-kembar-siam/>, diakses pada 22 Oktober 2021
- <https://baca.nuralwala.id/telaah-prinsipilitas-hikmah-al-mutaliyah-1-konsep-kemendasaran-wujud-mulla-sadra/>, diakses pada 20 oktober 2021.
- <https://mushtaq.mam9.com/t1183-topic>, diakses pada 21 oktober 2021