

Menyoal ‘Salafi Quietist’: Studi Perbandingan Salafisme dari Yaman hingga Indonesia

Muhammad Mufti Al Achsan
Contradixie Lingkar Diskusi-Riset
muhammadmuftialachsan@gmail.com

Muhammad Saifullah
IIQ An-Nur
saifullahmuhammad94@gmail.com

Abstract:

This article discusses Quietist as one of the categories in the Salafi division. Quintan Wiktorowicz describes Salafi Quietist as a Salafi group that rejects politics and focuses on da’wah, purification of faith, and education, but he does not provide clear boundaries regarding the politics in question. At the same time, this article challenges the basis of the categorization proposed by Joas Wagemakers, who, although considering the ideological aspect in the division of Salafis, does not consider the practical realm. Through a literature review with a qualitative method, this article attempts to review the political participation carried out by “Salafi Quietists” by comparing Salafi movement in several countries. We argue that the categorization of Salafis should not only be based on ideology but also needs to consider the behavioral aspects that are formed through certain contexts. Salafis have been involved in political participation despite having apolitical principles. Salafis in Yemen are involved in politics by becoming supporters of the government as an effort to maintain their image in the public sphere. In Kuwait and Egypt, Salafis are involved in

parliamentary politics along with the opening of new political spaces. In Lebanon, more democratic conditions opened up space for Salafi political engagement. In Indonesia, the Salafi approach to politics depends on the socio-political situation of the country; the two Salafi groups, Madkhali and Rodja, shifted dynamically in their approach to politics.

Keyword: *Salafi Quietist; Salafism; Politics, Quintan Wiktorowicz; Joas Wagemakers*

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan kembali label Quietist sebagai salah satu kategori dalam pembagian Salafi. Quintan Wiktorowicz menggambarkan Salafi Quietist sebagai kelompok Salafi yang menolak politik dan berfokus pada dakwah, pemurnian akidah, dan pendidikan, tidak memberikan batasan yang jelas terkait politik yang dimaksud. Di waktu bersamaan, tulisan ini menggugat basis kategorisasi yang dikemukakan Joas Wagemakers yang, meski mempertimbangkan aspek ideologis dalam pembagian Salafi, ia tidak mempertimbangkan ranah praktis. Melalui kajian literatur dengan pendekatan metode kualitatif, tulisan ini mencoba mengulas partisipasi politik yang dilakukan oleh “Salafi Quietist” dengan membandingkan gerakan Salafi di beberapa negara. Kami berpendapat bahwa kategorisasi Salafi semestinya bukan hanya berdasar ideologi, tetapi juga perlu mempertimbangkan aspek perilaku yang dibentuk melalui konteks tertentu. Salafi telah terlibat dalam partisipasi politik meski memiliki prinsip apolitis. Salafi di Yaman berpolitik dengan menjadi pendukung pemerintah sebagai usaha untuk mempertahankan citra mereka di ruang publik. Di Kuwait dan Mesir, Salafi terlibat dalam politik parlemen seiring dengan keterbukaan ruang politik baru. Di Libanon, kondisi yang lebih demokratis membuka ruang bagi keterlibatan politik Salafi. Di Indonesia, pendekatan Salafi terhadap politik bergantung pada situasi sosial-politik negara; dua kelompok Salafi Madkhali dan Rodja beralih secara dinamis dalam mendekati politik.

Kata kunci: *Salafi Quietist; Salafisme; Politik, Quintan Wiktorowicz; Joas Wagemakers*

PENDAHULUAN

Struktur diskusi mengenai hubungan Salafi dengan politik dalam literatur akademis menghasilkan klasifikasi dalam beberapa kelompok (Wiktorowics, 2006; Boubekour, 2008; Mneimneh, 2011; Bokhari dan Senzai, 2013; Pall, 2013; Wagemakers, 2016). Secara umum, dari klasifikasi para sarjana terdapat tiga kategori utama: Quietist, Politicos, dan Jihadis. Quietist—yang akan menjadi fokus dalam tulisan ini—adalah kelompok Salafi yang enggan untuk terlibat dalam politik; sebuah sikap yang membedakannya dengan kedua kelompok terakhir; Politicos maupun Jihadis adalah dua kelompok yang tidak menolak untuk berpolitik.

Quintan Wiktorowicz, sarjana yang pertama kali mengklasifikasikan Salafi menjadi tiga kategori tersebut mendeskripsikan bahwa Quietist (dalam bahasa dia Purists) adalah kelompok Salafi yang hanya berfokus pada dakwah (*propagation*), pemurnian akidah (*purification*), dan pendidikan (*education*) tanpa melibatkan cara kekerasan. Kelompok ini menganggap politik sebagai hal yang menyimpang dari ajaran Islam. Selain itu, mereka juga dikenal sebagai kelompok yang taat pemerintah; menolak demonstrasi maupun gerakan revolusioner, sekalipun dalam konteks pemerintahan yang represif. Jika pemerintah berbuat salah, yang perlu dilakukan hanyalah menasehatinya secara pribadi, bukan dengan kritik terang-terangan. Mereka juga menganggap bahwa partisipasi politik melalui partai maupun organisasi dipandang sebagai bidah (inovasi) yang berasal dari Barat dan tidak pernah dipraktikkan Nabi (Wiktorowicz, 2006: 207-239).

Meski dalam tulisannya Wiktorowicz memberikan indikasi bahwa Salafi Quietist menolak untuk berpolitik, sayangnya ia tidak memberikan gambaran yang jelas dalam batasan apa Salafi dapat disebut apolitis (menolak politik) atau politis. Apakah mereka benar-benar menolak politik dalam pengertian ‘yang sesungguhnya’ atau politik berdasar apa yang mereka yakini sebagai politik (misal soal partisipasi dalam politik institusional melalui parlementer/partai atau hanya aktivisme politik)?

Karena tidak adanya cakupan yang jelas ini Joas Wagemakers (2016: 15-16) dalam kritiknya atas Wiktorowicz memberikan batasan bahwa politik yang ditolak Salafi Quietist adalah bentuk “partisipasi aktif yang kontensius dalam politik institusional atau dalam berbagai jenis aktivisme politik.” Karenanya, kelompok ini mengambil sikap *quietism* (kesunyian politik): “tidak ingin terlibat dalam partisipasi parlemen, menahan diri dari aktivisme dan debat politik di masyarakat, dan enggan membuat keputusan terkait isu dalam negeri maupun luar negeri.” Meski demikian, *quietism* yang dimaksud Wagemakers hanya dipandang sebagai sebuah ideologi, sebagaimana ia katakan bahwa “mengingat Salafisme adalah ideologi dan bukan praktik tertentu, kategorisasi (Quietist, Politicos, dan Jihadis) ini harus dilihat sebagai ideologi yang tidak harus diterjemahkan ke dalam praktik tertentu.” Pernyataan ini mengandung implikasi bahwa tindakan yang dilakukan Salafi Quietist yang sebenarnya dapat dipandang politis memungkinkan untuk tetap menjadikan mereka sebagai kelompok apolitis.

Faktanya kelompok yang disebut Quietist ini tidak benar-benar mengindari politik. Pada tataran praktis, para pengikut Rabi’ bin Hadi

al-Madkhali di Indonesia tidak menghindari politik meski tanpa partisipasi secara institusional (Sunarwoto, 2020). Dalam konteks Yaman, Salafi yang secara ideologis menolak demokrasi justru menjadi pendukung presiden Ali Abdullah Salih di masa Pemilu Presiden 2006 (Bonnefoy, 2009: 337). Nasir al-Din al-Albani dan para pengikutnya yang dipandang oleh sebagian kalangan sebagai apolitis juga tidak sepenuhnya menghindari politik. Jacob Olidort (2015) menyebut pelabelan “quietist” kepadanya tidak sepenuhnya akurat sebab tidak jarang kelompok ini terlibat dalam isu-isu politik meski tidak secara terbuka mengakui bahwa persoalan itu bersifat politis. Jika mereka dipandang memiliki sikap *quietism* secara ideologis namun politis secara praktik apakah mereka benar-benar dapat disebut apolitis. Di samping itu, bukankah penolakan terhadap politik itu sendiri adalah politis (Hay, 2007: 25-27; O’Toole dkk., 2003).

Artikel ini mendiskusikan kembali Salafi Quietist sebagai salah satu kategori Salafisme. Quintan Wiktorowicz (2006) menggambarkan Salafi Quietist sebagai kelompok Salafi yang menolak politik dan fokus pada dakwah, pemurnian akidah, dan pendidikan. Meski demikian, ia tidak memberikan batasan yang jelas terkait politik yang dimaksud. Di waktu bersamaan, tulisan ini menggugah Joas Wagemakers yang, meski mendasarkan aspek ideologis dalam pembagian Salafi, ia tidak mempertimbangkan ranah praktis. Persis di titik ini, artikel ini hendak menjelaskan bahwa ada aspek lain di luar ideologi yang perlu dipertimbangkan: perilaku yang terbentuk melalui konteks tertentu.

Untuk membuktikannya, kami melakukan kajian literatur akademis dengan metode kualitatif dalam rangka melihat

kecenderungan politis Salafi Quietist—atau yang oleh sebagian peneliti disebut Salafi Purist. Beberapa negara yang tercakup dalam wilayah Timur Tengah dan Afrika Utara meliputi Mesir, Yaman, Kuwait, dan Libanon kami pilih karena menjadi negara yang menunjukkan kecenderungan aktivisme politik Salafi yang semakin meningkat ketimbang masa-masa sebelum Arab Spring (Cavatorta dan Merone, 2016). Kecenderungan yang sama juga tampak di Indonesia terutama dalam konteks pasca Orde Baru. Perbandingan dilakukan untuk menunjukkan bahwa konteks tertentu mempengaruhi perilaku politik Salafi yang perlu untuk dipertimbangkan untuk mengkatagorisasi Salafi. Beberapa hal yang kami bidik adalah bagaimana sikap Salafi Quietist di negara-negara tersebut terhadap percaturan politik baik lokal atau pun global yang dinamis; bagaimana peran pemegang otoritas di negara tertentu dalam mengubah kecenderungan politik Salafi Quietist di negara lainnya; hal apa saja yang masih dipertahankan di tengah perubahan politik global; dan sejauh mana aspek perilaku berdampak pada interaksi mereka dengan politik.

Kami menggunakan teori partisipasi politik yang dikemukakan oleh Patrick J. Conge yaitu “tindakan individu atau kolektif di tingkat nasional atau lokal yang mendukung atau menentang struktur negara, otoritas, dan/atau kebijakan terkait urusan publik.” Dari definisi tersebut ada tiga aspek yang ditekankan. Pertama, tindakan yang dimaksud dapat berupa lisan atau tulisan. Kedua, partisipasi dapat berupa kekerasan maupun non-kekerasan. Ketiga, intensitasnya dapat tak terbatas (Conge, 1988). Tulisan ini juga mencoba menengahkan konteks apa saja yang menjadikan mereka berpartisipasi di dalam politik dan sejauh mana ideologi berperan di dalamnya.

Orientasi Gerakan Nasir Al-Din Al-Albani dan Pengikutnya

Sejak awal masa perkembangannya, di Arab Saudi tahun 1960-an, gerakan Salafisme melalui Jamaah al-Salafiyyah al-Muhtasibah hanya berorientasi pada pemurnian agama. Melalui gerakan dakwah, mereka berusaha mengembalikan ajaran Islam kepada apa yang dipraktikkan para pendahulu, al-salaf al-salih. Meski memiliki manhaj yang sama, dalam perkembangannya Salafi memiliki pandangan yang berbeda menyangkut politik. Mereka yang memilih untuk berfokus pada dakwah dengan orientasi pendidikan dan pemurnian adalah kelompok Quietist, sedangkan yang lain (Politicos dan Jihadis) memandang bahwa usaha pengembalian kepada praktik para pendahulu tidak mungkin tanpa terlibat di dalam politik.

Bagaimanapun sulit bagi kelompok Quietist untuk benar-benar menghindari politik. Sejak sebelum adanya partai politik Salafi post-Arab Spring, mereka telah terlibat dalam isu politik. Nashir al-Din al-Albani, otoritas utama Salafisme, dan para pengikutnya yang oleh sebagian sarjana dipandang sebagai Quietist tidak pernah secara eksplisit menolak politik. Di Saudi, ia cukup memberikan banyak pengaruh dalam pembentukan gerakan Salafisme kontemporer. Sejak tahun 1950-an, al-Albani telah memiliki nama besar di Suriah berkat keilmuannya dalam bidang hadis, yang kemudian mulai ia ajarkan secara informal pada tahun 1954. Namun, sejak tahun 1960 popularitasnya mulai mengkhawatirkan pemerintah Suriah. Meski ia kemudian memilih untuk menghindari keterlibatan politik, ia tetap mendapat pengawasan. Karena semakin mendapat banyak tekanan, ia begitu antusias saat mendapat tawaran mengajar di Universitas Islam Madinah yang baru

saja didirikan. Melalui rekannya, Syekh Abd al-Aziz bin Baz, yang saat itu adalah wakil presiden Universitas, di tahun 1961 ia mulai menjadi pengajar di kampus tersebut (Lacroix, 2011: 83).

Menurut Jacob Olidort (2015), kenggan yang tampak pada Salafi terhadap politik lebih merupakan “adaptabilitas Salafi” ketika berhadapan dengan arena politik dalam konteks Timur Tengah di masa modern. Pada tahun 1970-an kelompok nasionalisme Arab mulai tergeser oleh kelompok Islamis, terutama Ikhwanul Muslimin. Ditambah dengan adanya Revolusi Iran tahun 1979 pemerintah Saudi merasa semakin terancam. Di masa itulah gerakan Salafi melalui Al-Jama’ah Al-Salafiyyah Al-Muhtasibah (JSM) yang dipimpin oleh Juhaيمان Al-Utaybi, salah satu pengikut Albani, melakukan aksi pemboikotan Masjid al-Haram sebagai bentuk protes terhadap kepemimpinan Al-Saud. Al-Utaybi menuduh Al-Saud telah bekerja sama dengan Barat. Di samping itu, al-Albani sendiri berpandangan bahwa kepemimpinan Al-Saud atas Arab Saudi adalah tidak sah sebab lingkaran keluarga tersebut bukanlah keturunan Quraish, sebagaimana ‘dituntut’ dalam hadis Nabi (Meijer, 2009: 18-20).

Dalam konteks semacam ini, menurut Olidort (2015), al-Albani dan pengikutnya mengambil sikap lebih moderat terhadap politik. Bukan untuk menahan diri dari politik, pemurnian dan pendidikan yang menjadi fokus utama gerakan Salafi justru dimaksudkan sebagai fondasi untuk membangun negara dan masyarakat Islam. Ia memandang bahwa pemurnian dan pendidikan adalah alternatif atas gencarnya usaha partai-partai Islamis untuk membentuk negara Islam. Sebelum tercapainya pelaksanaan ajaran Islam yang benar, pendirian negara Islam belum

perlu untuk dilakukan, pasalnya ia menemukan bahwa sebagian kelompok Islamis telah mengabaikan kewajiban ibadah. Di samping itu, bagi al-Albani, terpecahnya Muslim dalam hal akidah dan praktik keagamaan menjadikan sulitnya menentukan landasan keislaman yang mana yang akan dijadikan payung negara Islam.

Faktanya, mereka juga tidak sama sekali diam menyangkut isu politik regional. Mashhur Ibn Hasan al-Salman, salah satu murid al-Albani, mengetengahkan bahwa Salafi dapat terlibat dalam isu politik selama dibingkai dalam konteks agama yang tepat. Murid al-Albani lain, Ali Al-Halabi merespons konflik Suriah dengan kritik keras kepada rezim Bashar Al-Asad dengan menyatakan: “meskipun kami terkenal menentang demonstrasi dan unjuk rasa... apa yang terjadi di Suriah adalah kekalahan bagi Muslim dan Islam... ketika sebagian orang menganggap Syiah Alawiyah sebagai kafir, kami mengatakan tidak, mereka memang sebelumnya bukan Muslim.” Namun dalam konflik Palestina kontemporer, Al-Halabi memprioritaskan perubahan pada ajaran Islam yang benar ketimbang melakukan perlawanan secara frontal. Ia menyatakan “kemenangan (dalam konflik ini) tidak mungkin terjadi tanpa keyakinan dan metodologi yang benar, dan ini adalah cara terpenting menuju kemenangan setelah persiapan (fisik dan materi) (Olidort, 2015).” Ini tampak menunjukkan bahwa Salafi mempertimbangkan kapan akan terlibat dan tidak dalam politik.

Resiliensi Salafi di Yaman

Sebagian sarjana memandang bahwa ketaatan atau sikap mendukung kepada pemerintah sebagai bentuk apolitis Salafi

(Sunarwoto, 2020, 215-216; Pall, 2013: 25-26). Dalam konteks Yaman, kelompok Salafi Quietist justru berpolitik dengan menjadi pendukung pemerintah. Muqbil bin Hadi Al-Wadi'i, tokoh penting perkembangan awal Salafi Yaman, menjalin hubungan yang harmonis dengan pemerintah. Ia mengklaim telah bersikap netral dan apolitis, namun ia menjadi pendukung pemerintah dengan menolak partisipasi dalam Pemilu yang dimaksudkan untuk mengganti presiden yang menjabat. Di samping itu, Salafi Yaman juga bekerja sama melawan musuh-musuh negara seperti Ikhwanul Muslimin Yaman dan kelompok militan Zaydi.

Menariknya, selain mendukung pemerintah Yaman, Al-Wadi'i sangat kritis terhadap pemerintah Saudi. Ia juga menjadi penentang paling keras kebijakan Saudi mengundang pasukan Amerika di masa Perang Teluk. Bahkan selama hidupnya, ia lebih banyak berperan sebagai lawan ketimbang pendukung Saudi; menyebut King Fahd “bodoh”, dan menganggapnya sebagai “orang yang tidak menyukai agama, yang menjadi penolong musuh Islam dan membenci para ulama”. Al-Wadi'i juga enggan menggunakan kata “Saudi” saat menyebut nama negara tersebut dan lebih menggunakan *Ard al-Haramayn wa Najd* (Negeri dua kota suci dan Najd). Sikap memusuhi pemerintah Saudi ini tampaknya merupakan timbal balik atas pengusirannya dari Saudi di tahun 1979 pascapemboikotan Masjid Al-Haram, mengingat ia adalah tokoh penting JSM. Di tahun 2000 Al-Wadi'i menderita kanker liver yang membawanya kembali ke Saudi. Di sana ia kemudian berdamai dengan pemerintah. Dalam karya terakhirnya, *My Experience in the Kingdom of Saudi Arabia*, ia meminta penerbit untuk menyensor kritik-kritik yang telah ia lontarkan sebelumnya terhadap pemerintah Saudi (Bonney, 2009: 336).

Pascatragedi 11 September di WTC, dan sepeninggal Al-Wadi'i, para penerusnya semakin kuat menyuarakan dukungan pada pemerintah Yaman. Mereka mendukung narasi kontra-terorisme dan menolak tindakan kekerasan ala Al-Qaida. Yaman sebagai negara yang mendapat banyak sorotan akibat kejadian itu memaksa Salafi untuk mencari legitimasi bahwa mereka bukanlah teroris. Kelompok Salafi Quietist di Yaman berusaha menunjukkan kepada masyarakat bahwa mereka tidak menyetujui tindakan kekerasan melawan pemerintah Yaman atau sekutunya, Amerika. Bahkan pada Pemilu Presiden 2006, Yahya Al-Hajuri, murid Al-Wadi'i, mendukung terpilihnya kembali presiden Ali Abdullah Salih untuk masa jabatan baru. Beberapa tahun sebelumnya, Muhammad al-Imam, penerus Al-Wadi'i yang paling karismatik, menyampaikan pidato pada satu konferensi di tahun 2003 yang secara tidak langsung mengutuk jihad di Irak melawan pendudukan Amerika. Dia mengklaim bahwa agar sah, jihad harus didukung oleh pemerintah Yaman, yang merupakan sekutu baru Amerika dalam "perang global melawan terorisme".

Melalui langkah-langkah ini, Salafi di Yaman telah mengubah diri mereka menjadi sekutu pemerintah, senada dengan otoritas Salafi Saudi yang mendukung kebijakan dan keputusan negaranya dalam segala situasi. Pemerintah Yaman sendiri menyambut baik dukungan dari Salafi untuk melawan kelompok Islamis. Bukan hanya untuk membendung gerakan Ikhwanul Muslimin dan Zaydi sebagaimana masa Al-Wadi'i, Salafi setelah 9/11 juga berperan dalam mendelegitimasi wacana teologis bernuansa kekerasan dari kelompok yang terkait Al-Qaida. Oleh karenanya, di tahun 2005, saat pemerintah Yaman mengumumkan penutupan 1.300 lembaga keagamaan ilegal yang telah

beroperasi tanpa izin resmi, tidak ada lembaga Salafi yang ditutup atau bahkan dipaksakan untuk mengubah kurikulum pendidikannya (Bonnefoy, 2011).

Konteks Politik yang terbuka di Kuwait dan Peran Abd Al-Rahman Abd Al-Khaliq

Dalam konteks Kuwait, partisipasi politik Salafi lebih banyak terjadi dengan adanya peluang politik lebih terbuka. Meski pemerintahan lebih terpusat pada Amir, lingkungan sosial politik yang relatif liberal dengan model parlementer berkontribusi pada bagaimana gerakan Islam dapat bebas berkembang tanpa adanya represi dari pemerintah (Pall, 2020). Diskusi mengenai isu politik yang mengarah pada wacana hubungan antara agama dan politik di ruang publik adalah hal biasa. Dalam konteks ini, pemerintah Kuwait juga mendukung aktivitas dakwah Salafi dalam rangka mengekang Ikhwanul Muslimin, senada dengan konteks Yaman. Kondisi semacam ini menjadikan Salafi dapat dengan leluasa mendekati politik. Pada tahun 1981 untuk pertama kalinya Salafi dicalonkan dalam pemilihan anggota parlemen, masa di mana Salafi di berbagai belahan dunia menolak partisipasi politik dalam bentuk apa pun dalam rezim sekuler maupun parlementer, karena umumnya lebih banyak dipengaruhi oleh model Saudi (Pall, 2014).

Di masa awal perkembangannya, kebanyakan Salafi Kuwait mengambil sikap yang berbeda dengan Saudi lantaran ideologi revolusioner yang disebarkan oleh otoritas utama mereka, Abd Al-Rahman Abd Al-Khaliq, seorang ulama Salafi asal Mesir yang menetap di Kuwait sejak tahun 1960-an. Sebagian menyebutnya sebagai Salafi

Politicos (Heykel, 2009: 48). Pengaruhnya cukup kuat dalam membentuk wacana politik Salafi di Kuwait. Dalam pandangannya, politik diperlukan sebagai sarana dakwah. Ia sering kali menentang narasi di kalangan Salafi bahwa Nabi menghindari politik dan hanya fokus pada dakwah. Menurutny, tindakan Nabi ketika dakwah secara sembunyi-sembunyi dan terbuka yang dilakukan dengan berbagai cara seperti dialog interpersonal, khotbah, perang wacana melawan kepercayaan pagan adalah tindakan politik. Dengan kata lain, Nabi juga telah berpolitik (Salomon, 2014).

Abd Al-Khaliq juga kerap mengkritik kelompok Salafi apolitis melalui harian Al-Watan Kuwait dan melabeli mereka yang mendukungnya sebagai musuh Islam karena menolak penerapan syariat Islam. Menurutny, penolakan terhadap politik hanyalah untuk mendukung kepentingan Barat. Ia melegitimasi pendirian partai politik dan partisipasi Pemilu dengan alasan bahwa upaya tersebut akan membantu melindungi umat Islam dari musuh-musuhnya. Dapat dikatakan bahwa ia adalah yang paling bertanggung jawab dalam membentuk identitas politik Salafi di Kuwait (Ismail, 2021: 43). Selama dakwahnya sejak 1960-an hingga Perang Teluk tahun 1990-an, jaringan terbesar Salafi, Society for the Revival of Islamic Heritage (SRIH), yang mendominasi Salafi Kuwait cenderung berhaluan politis. Karenanya selama periode tersebut mayoritas Salafi di Kuwait dikategorikan sebagai Haraki (gabungan Politicos dan Jihadis) (Pall, 2013).

Keputusan Salafi untuk ikut serta dalam pemilihan di parlemen tahun 1981 juga tidak terlepas dari peran Abd Al-Khaliq. Ia memandang bahwa Salafi harus terlibat dalam ranah politik di Kuwait karena dua

alasan: Pertama, adanya kehadiran kekuatan sekuler yang ingin mengubah masyarakat Kuwait agar sesuai dengan model Barat yang cenderung mereduksi peran agama. Kedua, tanpa perwakilan politik Salafi, Ikhwanul Muslimin akan mendominasi panggung Islam di Kuwait, dan Salafi akan terpinggirkan. Kondisi semacam ini kemudian dijustifikasi melalui fatwa otoritas Saudi, Abd Al-Aziz bin Baz, yang mengizinkan Salafi Kuwait mencalonkan diri dalam pemilihan Majelis Nasional untuk melawan kekuatan nasionalis Arab dan mengamankan suara politik dengan alasan kepentingan dakwah (Pall, 2020: 16-17).

Kendati demikian, kecenderungan politik Salafi Kuwait ini bergeser setelah peristiwa Perang Teluk hingga membuat mereka terpecah menjadi dua kelompok yang saling bersaing: Quietist dan Politicos. SRIH yang sebelumnya bernuansa Politicos beralih menjadi Quietist ala Saudi yang taat pemerintah. Ini terutama terjadi setelah hengkangnya Abd Al-Khaliq dari kepemimpinan SRIH. Puncaknya di tahun 1996-1997, SRIH berada di bawah pengaruh otoritas Saudi, Rabi' bin Hadi Al-Madkhali (Pall, 2014). Kendati demikian, pengaruh Abd Al-Khaliq tampaknya tidak dapat dihilangkan menyangkut bagaimana mereka menyikapi politik. Mereka masih aktif berpartisipasi dalam politik pemerintahan; memiliki struktur organisasi yang relatif berkembang dibandingkan dengan kelompok Salafi di negara-negara lain. Mereka tetap berpolitik dalam koridor ketaatan pada pemerintah. Organisasi perwakilan badan amal politik kelembagaan, Salafi Islamic Gathering (SIG), yang terafiliasi dengan SRIH menjadi pendukung pemerintah dengan senantiasa mengkampanyekan perlunya mematuhi Amir Kuwait. Mereka juga tidak jarang bersikap kritis terhadap orang-

orang yang dipandang telah menghina sang Amir, dengan alasan bahwa ia merupakan penguasa yang sah (Pall, 2014).

Pengaruh Salafi Kuwait bagi Libanon

Salafisme di Libanon muncul pada akhir tahun 1980-an, yakni ketika puluhan lulusan Universitas Islam Madinah kembali ke rumah dan terlibat dalam kegiatan dakwah. Selama tahun 1990-an, jaringan luas perguruan tinggi agama Salafi, wakaf amal, dan masjid muncul di utara, kota selatan Sidon, dan Lembah Biqa' Barat. Meskipun ada banyak tindakan keras keamanan oleh otoritas Libanon dan pendudukan Suriah, gerakan itu mempertahankan pengaruhnya. Ketika tentara Suriah, karena tekanan internasional setelah pembunuhan mantan Perdana Menteri Rafiq al-Hariri pada tahun 2005, kekosongan berikutnya diisi oleh Salafi yang mengambil kesempatan untuk meningkatkan pengaruh mereka pada Sunni Libanon (Pall, 2018: 209-210).

Dalam isu politik, pandangan politik Salafi Kuwait telah sedikit banyak memberikan pengaruh bagi Salafi di Libanon. Dengan konteks sosio-politik yang senada tetapi lebih demokratis, Salafi Quietist Libanon juga tidak menghindari politik. Alasan yang bisa disamakan adalah demi kepentingan dakwah. Zoltan Pall menyebut kelompok ini sebagai kelompok puritan yang berorientasi politik (Pall, 2013: 26). Ini direpresentasikan oleh The Society of Islamic Heritage Endowment (SIHE); sebuah organisasi amal sayap SRIH Kuwait yang dipimpin oleh saudagar muda Tripoli, Safwan Al-Za'bi. Pandangannya terhadap dakwah melalui politik lebih terbuka. Menurutnya, Salafi harus berbaur

dengan masyarakat sipil untuk kepentingan dakwah, sebab pertimbangan pemerintah yang tidak represif yang membebaskan setiap orang untuk mengekspresikan keagamaan mereka.

Karena kondisi semacam ini dewan ulama Tripoli yang didanai oleh SIHE memberikan fatwa diperbolehkannya berpartisipasi dalam politik dan menganjurkan para jemaahnya untuk ikut serta dalam pemilihan anggota parlemen. Para penulis fatwa memandang bahwa menggunakan parlemen sebagai alat *al-amr bil-ma'ruf wa al-nahi 'an al-munkar* dan juga sebagai alat dakwah tidaklah merugikan Muslim. Dalam penalaran mereka, para penulis fatwa merujuk pada tafsir Al-Qur'an dari 'Abd al-Rahman bin Sa'di yang cenderung mendorong umat Islam untuk berpartisipasi dalam kehidupan politik jika mereka hidup dalam masyarakat yang tidak memiliki mayoritas Muslim. Mereka juga mengklaim bahwa berpartisipasi dalam pemilihan perwakilan parlemen adalah sah, karena aturan pemerintahan Lebanon tidak memaksa mereka untuk membuat keputusan yang bertentangan dengan prinsip Islam. Mereka bahkan berpandangan bahwa partisipasi politik di negara non-Muslim dapat menjadi kewajiban agama bagi umat Islam jika hal itu demi kepentingan komunitas Muslim (Pall, 2013: 60).

Politisasi Salafi dalam konteks Arab Spring:

Kasus Hizb Al-Nur Mesir

Perubahan sikap politik Salafi lebih banyak terlihat di negara-negara yang terdampak Arab Spring, sebab fenomena tersebut menjadi tonggak awal pergeseran lanskap sosial-politik yang terjadi di Timur Tengah dan Afrika Utara. Tumbanganya rezim-rezim otoriter dan dimulainya arena

perpolitikan yang lebih demokratis menjadikan peluang bagi usaha untuk mewujudkan pemerintahan yang berbasis syariat Islam semakin terbuka. Keterbukaan ini bukan hanya menguntungkan kalangan Islamis seperti Ikhwanul Muslimin, tetapi juga membawa gerakan Salafi untuk ikut terlibat dalam kontestasi politik.

Salah satu yang paling mencolok terkait bagaimana hubungan Salafi dengan politik adalah konteks Mesir. Jauh sebelum Revolusi Mesir pecah, sebagaimana diungkap Kamran Bokhari (2017), Salafi telah terlibat dalam partisipasi politik. Hanya saja, partisipasi terbatas sebab rezim otoriter Husni Mubarak. Di masa Mubarak, jaringan Salafi terbesar yang berbasis di Alexandria, dikenal dengan Al-Dakwah Al-Salafiyyah, lebih banyak memfokuskan diri pada dakwah kamasyarakatan melalui gerakan filantropi dengan membangun klinik, panti asuhan, dan lembaga bantuan keuangan untuk orang-orang miskin (Karagiannis, 2018). Para pendirinya adalah mantan anggota Jamaah al-Islamiyah yang menolak penggabungan kelompok itu dengan aktivisme Ikhwanul Muslimin (Lacroix, 2016). Mereka cenderung menghindari dari politik dan hanya berfokus pada dakwah. Dalam konteks ini tampaknya otoritas Saudi turut berperan dalam membentuk sikap tersebut mengingat bahwa pendiri utama Al-Dakwah, Mohamed Ismail Al-Moqadim, banyak mendapat pengaruh dari para tokoh Saudi seperti bin Baz dan Al-Utsaymin (Al-Anani, 2018).

Setelah Revolusi, prinsip tersebut tampak tidak teraktualisasi dengan baik. Revolusi yang terjadi di tahun 2011 dengan berakhirnya otoritarianisme Husni Mubarak memaksa Salafi masuk dalam arena perpolitikan. Keputusan Salafi untuk ikut serta di dalamnya adalah

karena pertimbangan bahwa mereka ingin memiliki suara dalam membentuk masa depan Mesir. Sejak sebelum Revolusi, Salafi telah mendominasi ruang keagamaan Mesir namun masih enggan untuk terlibat dalam politik. Mereka beranggapan bahwa politik hanya akan merusak dan merugikan Muslim. Bahkan saat revolusi mulai digencarkan, para tokoh Salafi mengkritik tindakan para demonstran dan mengimbau kepada para jamaah untuk tidak ikut terlibat. Akan tetapi, melihat adanya potensi keberhasilan para demonstran menggulingkan Mubarak, Salafi lalu mengubah haluan. Mereka kemudian terdorong untuk ikut dalam pemberontakan dan memilih para pengunjuk rasa. Jika pemberontakan berhasil namun mereka tidak ikut terlibat, mereka khawatir akan terpinggirkan, sebab akan disatukan dengan para pembela rezim lama.

Segera setelah pemberontakan berhasil, pada Juni 2011 partai Salafi pertama Hizb Al-Nur didirikan. Mohamed Nour, mantan juru bicara partai Al-Nur, cukup jelas ketika menyatakan bahwa pembentukan partai politik berperan penting dalam debat publik yang dipandang mampu mempengaruhi masa depan negara. Senada dengan konteks Kuwait saat masa pembebasan, mereka juga berusaha menangkis kelompok sekuler dan liberal yang dipandang membahayakan masa depan umat Islam Mesir. Ia mengatakan, “kami terlibat dalam politik untuk melindungi Mesir dari sekuler dan liberal yang berusaha menghapus identitas Islam Mesir” (Al-Anani, 2018).

Pilihan untuk akhirnya terlibat dalam politik ini juga tidak bisa dilepaskan dari hubungan mereka dengan kelompok *Politicos* di Kuwait dan Arab Saudi sebelum Revolusi. Hubungan tersebut dipandang

penting sebab popularitas mereka di dunia Muslim (Ismail, 2021: 48). Muhammad Hassan, salah seorang tokoh Salafi terkemuka di Mesir yang menjadi koordinator kanal televisi Al-Rahmah tidak jarang mengundang Salafi Politicos untuk memberikan ceramah di kanalnya, seperti Muhammad Al-'Arifi dari Saudi dan Nabil al-'Awady dari Kuwait. Meski menjalin hubungan baik, mereka tetap bersikap apolitis sebelum Revolusi 2011, karena memang sebagian besar hanya berfokus pada masalah sosial, hukum, dan akidah. Mereka memelihara hubungan dengan para Politicos dari Saudi dan Kuwait tanpa secara terbuka bersimpati terhadap cita-cita politiknya. Isu-isu politik yang dibahas hanya dalam kerangka sektarianisme dan persoalan politik terkait Barat dan Zionisme sebagai musuh Islam. Selain Al-Rahmah, kanal lain seperti Al-Naas dan Al-Hikmah juga disebut memiliki jaringan kuat dengan Salafi Kuwait Abd Al-Rahman Abd Al-Khaliq (Ismail, 2021: 47). Ulama Salafi yang menaungi satelit-satelit ini kemudian berpolitik pascarevolusi.

Dengan adanya keterlibatan Salafi Mesir dalam politik institusional ini seseorang bisa saja menilainya sebagai Salafi Politicos, bukan Quietist, atau dengan kata lain Quietist yang telah beralih menjadi Politicos (Wagemakers, 2016). Meski demikian, dalam pemaparan Kamran Bokhari, gerakan Al-Dakwah Al-Salafiyyah telah terlibat politik bahkan sejak sebelum Revolusi, hanya saja bukan dalam institusi pemerintahan.

Di tahun 1980-an Al-Dakwah terorganisasi cukup baik dalam pengembangannya. Pada masa itu rezim Mubarak merasa terancam dengan beragam kelompok Islam hingga membawa kecurigaannya pada

gerakan Salafi. Di tahun 1994 mereka menjadi sasaran represi pemerintah. Pendiri al-Dawah Muhammad Ismail Al-Moqadim ditangkap. Pergerakan para anggotanya, baik di dalam negeri maupun luar negeri, sangat dibatasi. Saut Al-Dawah, publikasi utama gerakan tersebut serta fasilitas pelatihan keagamaannya, al-Furqan, ditutup. Mereka juga dipaksa menghentikan operasi administratifnya. Menghadapi ancaman semacam ini, Salafi menyesuaikan dan melonggarkan sikap apolitisnya dengan bernegosiasi dengan rezim. Akhirnya kesepakatan yang dibuat membolehkan para pemudanya untuk melanjutkan kegiatan dakwah mereka di kampus (Bokhari, 2017). Hal ini menunjukkan keterlibatannya dalam urusan politik dengan negara meskipun mereka membatasi diri pada kegiatan keagamaan di masyarakat.

Partisipasi Politik Salafi di Indonesia

Salafisme datang ke Indonesia di tahun 1980-an melalui para alumni di Timur Tengah. Ini tidak terlepas dari pengaruh Arab Saudi dalam kampanyenya menjadi pemimpin dunia Islam pascakekalahan dunia Arab dalam perang Arab-Israel tahun 1967. Arab Saudi yang waktu itu masih menjadikan Wahhabisme (bentuk spesifik Salafisme) sebagai doktrin keagamaan resmi negara berusaha menunjukkan kekuatannya dengan menyebarkan doktrin tersebut ke berbagai negara. Untuk melancarkan misinya, Saudi mendirikan sebuah organisasi internasional yang berbasis di Jeddah bernama Rabithah al-'Alam al-Islami (Liga Dunia Islam).

Organisasi itu bekerja untuk melembagakan pengaruh negara tersebut dalam kegiatan-kegiatan budaya dan keagamaan di seluruh dunia Islam. Pengaruhnya kemudian menjadi semakin meluas semenjak harga minyak dunia melambung di tahun-tahun itu. Rabithah al-Alam al-Islami menjadi agen filantropi dengan mambagikan bantuan untuk pembangunan masjid, sekolah Islam, dakwah, dan fasilitas sosial lainnya bagi organisasi Islam seluruh dunia (Hasan, 2008: 41-42). Ini menjelaskan mengapa gerakan Salafi yang pada dasarnya telah muncul sejak 1960-an, melalui gerakan Jamaah al-Salafiyyah al-Muhtasibah, baru bisa sampai ke berbagai negara, termasuk di Indonesia, di tahun-tahun setelahnya.

Di masa awal persebarannya di Indonesia, Salafi lebih tampak sebagai gerakan apolitis. Hal ini terutama didukung oleh situasi represif rezim Orde Baru Soeharto. Di masa otoriter Soeharto, gerakan keislaman mendapat represi ketat berkaitan dengan partisipasinya dalam lingkup politik pemerintahan. Mereka hanya bisa melakukan dakwah di lingkaran kampus, termasuk Salafi. Di masa ini, Salafi menolak gerakan yang memprioritaskan keterlibatan politik dibanding pemurnian keyakinan dan ibadah Islam. Abdul Mu'thi, salah satu tokoh Salafi di Indonesia, menyebut bahwa partisipasi politik bertentangan dengan doktrin Salafisme karena beberapa alasan: pertama, menyimpang dari jalan Islam; kedua, para pemimpinnya lebih dekat dengan bidah; ketiga, komitmen al-wala' wa al-bara' hanya untuk pemimpin mereka, bukan kepada al-Qur'an dan sunah; dan keempat, mengajarkan fanatisme kelompok.

Di samping itu, Salafi di masa perkembangan awal di Indonesia ini juga menolak gerakan revolusioner melawan pemerintah. Bagi mereka, mengambil alih kekuasaan yang sah tidak akan menghasilkan apa pun kecuali hanya kegagalan dan pertumpahan darah (Hasan, 2008: 202). Sikap Salafi ini sering kali disandarkan pada pernyataan ulama Saudi seperti Ibn Baz dan Salih Ibn Fauzan yang menekankan bahwa mengkritik pemerintah yang sah akan menimbulkan anarkisme dan karenanya termasuk perbuatan menyimpang dari manhaj Salaf (Hasan, 2009: 173). Pada titik ini, Salafi dapat dipandang sebagai kelompok yang apolitis.

Setelah era Reformasi menyusul tumbanganya otoritarianisme Soeharto, gerakan keislaman banyak tampil di ruang publik. Di masa itulah Salafi yang sebelumnya bersikap apolitis menjadi gerakan jihad yang politis. Dalam analisis Noorhaidi Hasan, perubahan Salafi menjadi lebih politis yang direpresentasikan oleh gerakan Laskar Jihad pascareformasi merupakan sebuah bentuk upaya menunjukkan citra diri mereka sebagai pembela Islam yang paling setia, dan dengan demikian menempatkan identitas mereka dalam lanksap Islam di Indonesia. Ini ditengarai oleh beragam konteks sosio-politik yang melingkupi Indonesia mengiringi Reformasi (Hasan, 2008).

Reformasi membawa ruang politik Indonesia semakin terbuka lebar. Didukung dengan adanya krisis multidimensi yang melanda Indonesia yang mengakibatkan banyaknya pengangguran, gerakan Salafi melalui doktrin keagamaannya memunculkan daya tarik bagi para anak muda. Eksklusivitas yang ditawarkan oleh gerakan ini memfasilitasi

upaya pemuda yang sedang melakukan pencarian identitas untuk mencapai semacam kepastian bagi masa depan mereka.

Di masa pemerintah Abdurrahman Wahid, setelah Reformasi, kondisi sosial dan ekonomi masyarakat semakin memburuk. Salafi memandang hal itu sebagai akibat buruknya kinerja pemerintah. Mereka juga menyalahkan praktik demokrasi yang diterapkan di Indonesia sebagai penyebab bencana. Saat itulah isu Kristen Zionis mulai menyeruak melalui propaganda sebagian aktor. Akibat propaganda tersebut, Salafi mulai terlibat dalam isu politik yang kemudian membagi frame perselisihan antara Islam dan Kristen Zionis. Isu ini kemudian semakin menguat ketika konflik antar agama di Maluku pecah. Salafi dengan Ja'far Umar Thalib sebagai katalisatornya membentuk gerakan Laskar Jihad, yang secara khusus merespons konflik agama tersebut. Melalui dukungan dari sejumlah Ulama Salafi seperti Abdul Muhsin al-'Abbad, Ahmad al-Najm, dan Muqbil bin Hadi al-Wadi'I, Laskar Jihad melancarkan misinya membantu Muslim di Maluku berperang melawan orang Kristen (Hasan, 2002).

Sayangnya, Laskar Jihad kemudian dibubarkan menyusul adanya fatwa pelarangannya dari Rabi' bin Hadi al-Madkhali. Fatwa tersebut muncul atas permintaan dari sebagian kolega dan murid Umar Thalib yang menganggap bahwa tindakannya telah menyimpang dari manhaj Salaf. Salafi kemudian terpecah menjadi beberapa kelompok. Sebelum Laskar Jihad bubar, Salafi telah terpecah menjadi dua kelompok: Yamani dan non-Yamani (Sunarwoto, 2016). Kelompok Yamani adalah pengikut Muqbil bin Hadi al-Wadi'I, yang terutama merupakan mantan anggota Laskar Jihad. Adapun non-Yamani adalah kelompok di luar

Laskar Jihad yang saat ini banyak terafiliasi dengan jaringan Salafi Rodja (Sunarwoto, 2021). Setelah Laskar Jihad bubar lantaran fatwa al-Madkhali, para mantan anggotanya kemudian bersaing memperebutkan pengakuan publik sebagai “Salafi sejati” di Indonesia. Al-Madkhali menjadi titik acuan mereka untuk mencari legitimasi bagi otoritas keagamaan. Kelompok inilah yang disebut sebagai Salafi Madkhali di Indonesia (Sunarwoto, 2020).

Pasca pembubarannya kelompok Madkhali kembali menarik diri dari ruang-ruang politik dan menyuarakan ketaatan mereka kepada pemerintah. Dalam konteks ini, kelompok Madkhali kembali kepada posisi apolitis mereka seperti sebelumnya. Dibanding Rodja, Salafi Madkhali menjadi kelompok Salafi yang kuat menyuarakan ketaatan kepada pemerintah. Namun demikian, mereka juga aktif menyuarakan penolakan terhadap praktik demokrasi seperti Pemilu (Wahid, 2014). Ini menjadi semacam ambiguitas Madkhali, bahwa di satu sisi mereka harus taat pada aturan pemerintah tetapi di sisi lain mereka menolak aturan tersebut.

Berbeda dengan Madkhali, Salafi Rodja menggunakan pendekatan yang berbeda terhadap politik. Pada Pemilu Presiden tahun 2014 dan 2019 kelompok ini mulai ikut berpartisipasi. Di Pemilu 2014 sebagian tokoh Salafi di Indonesia dengan tegas menyatakan dukungannya terhadap calon presiden pasangan Prabowo Subianto-Hatta Rajasa. Salah satu di antaranya adalah dai Salafi, Musyaffa Ad Dariny. Menurutny, Prabowo-Hatta adalah pilihan terbaik karena memiliki kriteria penting dalam kepemimpinan, yakni agama, ketegasan, dan kejelasan nasab (Putra, 2021). Di tahun 2018, sebuah lembaga fatwa

Salafi di Indonesia, Dewan Fatwa Perhimpunan Al-Irsyad, mengeluarkan fatwa bolehnya menggunakan hak pilih dalam Pemilu. Mereka melegitimasi fatwa tersebut dengan merujuk pada anjuran ulama Saudi seperti, Bin Baz, Al-Albani, Al-Utsaimin, dan lainnya. Keikutsertaan mereka lantaran pertimbangan teologis yang sama dengan sebagian Salafi di Timur Tengah, yakni prinsip kedaruratan (darurah). Konteks sosio-politik Indonesia dipandang membawa keharusan untuk ikut berpartisipasi dalam Pemilu.

Di masa Pemilu, muncul polarisasi antara dua calon yang dipandang sebagai wakil kelompok Islam dan oposisinya. Pada tahun 2019, kelompok Islam diwakili oleh Prabowo dihadapkan dengan lawannya Jokowi yang didukung oleh partai-partai non-Islam, terutama Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Bagi Salafi Rodja, jika Jokowi menang maka umat Islam akan dirugikan sebab pemerintahan hanya akan diisi oleh orang-orang liberal, komunis, dan musuh-musuh Islam lainnya. Kekhawatiran mereka bukan hanya menjadikan mereka ikut Pemilu tetapi juga membawa mereka untuk mendukung partai Islam yang berada di kubu Prabowo, terutama Partai Keadilan Sejahtera (PKS), partai yang terafiliasi dengan Ikhwanul Muslimin. Meski demikian, keterlibatan Salafi dalam politik hanya sebatas pada Pemilu, bukan dengan membentuk partai politik sebagaimana terjadi di Timur Tengah post-Arab Spring. Berbeda dengan Salafi di sebagian negara Timur Tengah yang cenderung lebih independen, otoritas ulama Salafi Saudi masih menjadi rujukan utama Salafi Indonesia dalam setiap keputusan-keputusan mereka. Di samping itu, tidak adanya struktur kesempatan politik yang dipandang memungkinkan menjadikan Salafi tidak perlu untuk mendirikan partai politik. Kendati demikian,

kemungkinan untuk mereka mendirikan partai politik sebagaimana terjadi di sebagian negara Timur Tengah bukan hal yang tidak mungkin.

PENUTUP

Pemaparan di atas memperlihatkan bahwa apolitis dan tidaknya Salafi tidak hanya bisa dipandang dari prinsip ideologisnya semata. Salafi telah terlibat dalam partisipasi politik meski memiliki prinsip apolitis. Al-Albani sebagai otoritas utama Salafisme mendekati politik berdasar pertimbangan sosio-politik yang ada, dan bukan secara totalitas menghindar dari politik. Salafi di Yaman berpolitik dengan menjadi pendukung pemerintah sebagai usaha untuk mempertahankan citra mereka di ruang publik. Di Kuwait dan Mesir, Salafi terlibat dalam politik parlemen seiring dengan keterbukaan ruang politik baru. Kekhawatiran mereka terhadap ancaman kelompok liberal dan sekular bagi masa depan Islam memaksa mereka terlibat dalam persaingan politik di pemerintahan. Di Libanon, kondisi yang lebih demokratis membuka ruang bagi keterlibatan politik Salafi.

Di Indonesia pasca Orde Baru, Salafi beralih menjadi gerakan politis yang jihadis melalui gerakan Laskar Jihad, tetapi aktivitas politiknya terhenti menyusul adanya fatwa Al-Madkhali. Di masa Pemilu 2014 dan 2019, Salafi yang direpresentasikan oleh kelompok Rodja mulai terlibat politik dengan secara terang-terangan menjadi pendukung salah satu calon presiden. Mereka ikut berpartisipasi dalam Pemilu seiring dengan kuatnya wacana polarisasi antara calon presiden yang dipandang mendukung Islam atau sebaliknya. Kekhawatiran yang

senada dengan Mesir dan Kuwait memaksa mereka untuk menggunakan prinsip “darurat” sebagai justifikasi partisipasi politiknya.

Bagaimanapun, cukup sulit untuk menilai Salafi politis dan apolitis dengan berdasar pada ideologi semata. Penilaian tersebut semestinya melibatkan bukan hanya ideologi tetapi juga perilaku. Sebagaimana telah kami tunjukkan; Salafi dalam mendekati politik tidak sepenuhnya bersifat tetap, tetapi mengalami perubahan seiring dengan dinamika sosial-politik dalam konteks lokalnya. Dari sini tampak bahwa di level praktis, prinsip apolitis mereka tidak sepenuhnya teraktualisasi dengan baik sebab tuntutan kondisi sosial-politik yang membawa mereka ke arah politisasi. Ini mengamini Fabio Merone (2023), bahwa ideologi harus ditempatkan dalam hubungan yang dinamis dan dialektis dengan konteks (lokal) ketika menjelaskan Salafi, yang ia istilahkan sebagai ‘teologi politik praksis’ Islam. Dengan kerangka hubungan dialektis ini tampak bahwa konteks lokal telah mempengaruhi Salafisme, yang dengan demikian perlu menjadi basis dalam melihat hubungannya dengan politik. Salafi di beberapa negara yang telah dikemukakan di atas, yang dapat diklaim sebagai Quietist, dalam kondisi tertentu telah beralih menjadi politis.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis melayangkan banyak terima kasih pada Lingkar Studi dan Riset CONTRADIXIE Yogyakarta yang telah berkenan membiayai penelitian ini. Tidak lupa juga pada rekan-rekan penulis di Program Magister Lanjut Doktor (PMLD) UIN Sunan Kalijaga, kami banyak

berhutang atas kritik dan masukannya, terutama tentang rujukan-rujukan penting dalam penelitian ini.

Daftar Pustaka

Buku dan Artikel:

Bokhari, Kamran. “Moderation among Salafist & Jihaidst” (PhD Thesis, University of Westminster, 2017).

Bokhari, Kamran dan Senzai, Farid. *Political Islam in the Age of Democratization* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 85.

Bonnefoy, Laurent. “How Transnational is Salafism in Yemen?,” dalam ed. Roel Meijer, *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* (London: Hurst, 2009), 337.

Bonnefoy, Laurent. “Violence in Contemporary Yemen: State, Society and Salafis: Violence in Contemporary Yemen.” *The Muslim World* 101, no. 2 (April 2011): 324–346.

Boubekeur, Amel. *Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria* (Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008).

Cavatorta, ed. Francesco, and Fabio Merone. *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People’s Power*. London: Hurst, 2016.

Conge, Patrick J. “Review: The Concept of Political Participation: Toward a Definition” *Comparative Politics* 20, no. 2 (1988): 241-249.

Hasan, Noorhaidi. "Ambivalence Doctrines and Conflicts in the Salafi Movement in Indonesia," dalam ed. Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: Hurst, 2009), 173.

Hasan, Noorhaidi. "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia." *Indonesia* 73 (April 2002): 145.

_____. *Laskar Jihad: Islam, Militansi, Dan Pencarian Identitas Di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: LP3ES, 2008.

Hay, Colin. *Why We Hate Politics* (Cambridge: Polity Press, 2007).

Haykel, Bernard. "On the Nature of Salafi Thought and Action," dalam ed. Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: Hurst, 2009), 48.

Ismail, Raihan. *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi 'Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia* (New York: Oxford University Press, 2021), 43.

Karagiannis, Emmanuel. "The Rise of Electoral Salafism in Egypt and Tunisia: The Use of Democracy as a Master Frame." *The Journal of North African Studies* (2018): 1–19.

_____. *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* terj. George Holoch (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

Lacroix, Stephane. "Egypt's Pragmatic Salafis: The Politics of Hizb al-Nour", Carnegie Endowment for International Peace, November 2016, 4.

Meijer, ed. Roel. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst, 2009.

Meijer, Roel. "Introduction", dalam ed. Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: Hurst, 2009), 18-20.

Fabio Merone, "Contextualizing Salafism as Islamic politics" *Contemporary Islam* 17 (2023): 319-337.

Mneimneh, Hassan. "The Spring of a New Political Salafism?" *Current Trends in Islamist Ideology* 12 (Washington, DC: Hudson Institute, 2011), 21-36;

O'Toole, Thesere; Lister, Michael; Marsh, Dave; Jones, Su; dan McDonagh, Alex. "Tuning Out or Left Out? Participation and Non-Participation among Young People", *Contemporary Politics* 9, no. 1 (2003): 45-61.

Olidort, Jacob. "The Politics of "Quietist" Salafism," *Brooking Institution Project on U.S. Relations with the Islamic World*. no. 18, Juli 2015, 1-25.

Pall, Zoltan. "Can the umma replace the nation? Salafism and deterritorialized citizenship in Lebanon and Kuwait." Dalam *The Middle East in Transition: The Centrality of Citizenship* ed. Roel Meijer and Nils Butenschøn, 203-222. Cheltenham: Edward Elgar Pub, 2018.

_____. "Kuwaiti Salafism and Its Growing Influence in the Levant," *Carnegie Endowment for International Peace*, May 2014.

- _____. *Lebanese Salafis between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Forum Publications. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- _____. "The Development and Fragmentation of Kuwait's al-Jama'a al-Salafiyya: Purity over Pragmatism." *The Middle East Journal* 74, no. 1 (May 1, 2020): 9–29.
- Salomon, Noah. "The Salafi Critique of Islamism: Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan", dalam ed. Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, 164–166.
- Sunarwoto. "Negotiating Salafī Islam and the State: The Madkhaliyya in Indonesia." *Die Welt des Islams* 60, no. 2–3 (May 27, 2020): 205–234.
- _____. "Online Salafi Rivalries in Indonesia: Between Sectarianism and 'Good' Citizenship." *Religion, State and Society* 49, no. 2 (March 15, 2021): 157–173.
- _____. "Salafi Dakwah Radio: A Contest for Religious Authority." *Archipel*, no. 91 (May 15, 2016): 203–230.
- Tezcur, Gunes Murat. "The Modeation Theory Revisited: The Case of Islamic Politica Actors", *Party Politics* 16, no. 1 (2010): 73.
- Wagemakers, Joas. "Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism", dalam ed. Francesco Cavatorta and Fabio Merone, *Salafism after the Arab Awakening*:

Contending with People's Power (London: Hurst, 2016), 7-24.

Wahid, Din. "The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement." *Islamika Indonesiana* 1, no. 1 (April 19, 2014): 51.

Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29, no. 3 (May 2006): 207–239.

Internet:

Putra, Aditya Pradana. "Tolak Golput, Dai Salafi Pilih Pasangan Ini untuk Pilpres 2014," dalam <https://www.republika.co.id/berita/n61xw8/tolak-golput-dai-salafi-pilih-pasangan-ini-untuk-pilpres-2014>, 29 Juli 2021.

Perhimpunan Al-Irsyad, "Fatwa Dewan Fatwa Perhimpunan Al-Irsyad no : 004/DFPA/VI/1439 Tentang Bolehnya Menggunakan Hak Pilih Dalam Pemilu dalam <http://www.moslemtoday.com/wp-content/uploads/2018/03/Fatwa-Al-Irsyad-04-Fatwa-Pemilu.pdf>, 30 Juli 2021.