

**POS-SALAFISME DI YOGYAKARTA:
PRIBUMISASI, POLITISASI, DAN LOKALISASI**



Ditulis Oleh:

**MUHAMMAD MUFTI AL ACHSAN
NIM: 21300011049**

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**DISERTASI
PROGRAM STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2025**

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : MUHAMMAD MUFTI AL ACHSAN S.Ag., M.A.
NIM : 21300011049
Program/Prodi : Doktor (S3)/ Studi Islam

menyatakan bahwa naskah disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 24 September 2024
Saya yang menyatakan



Muhammad Mufti Al Achsan
NIM: 21300011049

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

PENGESAHAN

Judul Disertasi : Pos-Salafisme di Yogyakarta: Pribumisasi, Politisasi, dan
Lokalisasi
Ditulis oleh : Muhammad Mufti Al Achsan
NIM : 21300011049
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam

Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 18 Juli 2025

An. Rektor
Ketua Sidang,



Prof. Dr. Moch Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
NIP.: 197010242001121001

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL 05 Maret 2025, DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS **MUHAMMAD MUFTI AL ACHSAN**, NOMOR INDUK: **21300011049** LAHIR DI **TEMANGGUNG** TANGGAL **30 JUNI 1994**,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (CUM LAUDE)/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR **STUDI ISLAM** KONSENTRASI **STUDI ISLAM** DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

***SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR PADA PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA YOYAKARTA KE-1025**

YOGYAKARTA, 18 JULI 2025

An. REKTOR /
KETUA SIDANG



Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
NIK: 197010242001121001

**** CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN**

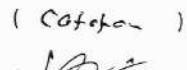


KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

**DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR**

Nama Promovendus : **Muhammad Mufti Al Achsan** ()
NIM : **21300011049**
Judul Disertasi : **Pos-Salafisme di Yogyakarta: Pribumisasi, Politisasi, dan Lokalisasi**

Ketua Sidang : **Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.** ()
Sekretaris Sidang : **Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D.** ()
Anggota :
1. **Prof. Noorhaidi, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D.** ()
(Promotor/Penguji)
2. **Dr. Sunarwoto, S.Ag., MA.** ()
(Promotor/Penguji)
3. **Dr. Andri Rosadi, M.Hum.** ()
(Penguji)
4. **Prof. Dr. Hj. Inayah Rohmaniyah,** ()
S.Ag., M.Hum., MA. (Catokan)
(Penguji)
5. **Prof. Dr. Syamsul Rijal, M.A., Ph.D** ()
(Penguji)
6. **Assoc. Prof. Stephane Lacroix, MA., Ph.D, Hab** ()
(Penguji)

Di Ujikan Di Yogyakarta Pada Hari Jum'at Tanggal 18 Juli 2025

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasajana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 09.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) : **3,90**

Predikat Kelulusan : **Pujian (Cumlaude)/ Sangat Memuaskan/ Memuaskan**



Sekretaris Sidang,

Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D.

NIP.: 197303101998031002



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281, Tel. & Faks, (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor : Prof. Noorhaidi Hasan, S.Ag., M.Phil., Ph.D. ()
Promotor : Dr. Sunarwoto, M.A. ()

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

POS-SALAFISME DI YOGYAKARTA: PRIBUMISASI, POLITISASI, DAN LOKALISASI

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Mufti Al Achsan
NIM : 21300011049
Program : Doktor (S3)

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 5 Maret 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 16 Juni 2025

Promotor,

Prof. Noorhaidi Hasan, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**POS-SALAFISME DI YOGYAKARTA: PRIBUMISASI, POLITISASI, DAN
LOKALISASI**

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Mufti Al Achsan
NIM : 21300011049
Program : Doktor (S3)

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 5 Maret 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 16 Juni 2025

Promotor,



Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

POS-SALAFISME DI YOGYAKARTA: PRIBUMISASI, POLITISASI, DAN LOKALISASI

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Mufti Al Achsani
NIM : 21300011049
Program : Doktor (S3)

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 5 Maret 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 30 Mei 2025

Penguji,



Dr. Andri Rosadi, M.Hum.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UTN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**POS-SALAFISME DI YOGYAKARTA: PRIBUMISASI, POLITISASI, DAN
LOKALISASI**

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Mufti Al Ahsan
NIM : 21300011049
Program : Doktor (S3)

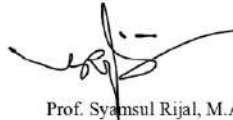
Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 5 Maret 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UTN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 28 Mei 2025

Penguji,



Prof. Syamsul Rijal, M.A., Ph.D.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

**POS-SALAFISME DI YOGYAKARTA: PRIBUMISASI, POLITISASI, DAN
LOKALISASI**

yang ditulis oleh:

Nama : Muhammad Mufti Al Achsan
NIM : 21300011049
Program : Doktor (S3)

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 5 Maret 2025, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 16 Juni 2025

Penguji,



Prof. Dr. Hj. Inayah Rohmaniyah, S.Ag., M.Hum., M.A.

ABSTRAK

Studi mutakhir tentang Salafisme di kalangan para sarjana, terutama konteks wilayah Timur Tengah dan Afrika Utara, memperlihatkan adanya banyak dinamika dan perubahan. Perubahan tersebut oleh sebagian sarjana dibaca dengan kerangka Pos-Salafisme yang mencakup tiga aspek: pribumisasi, re-kulturalisasi, dan politisasi. Dalam konteks Indonesia, meski kecenderungan perubahan juga telah terjadi, beberapa aspek yang menjadi pertimbangan gagasan Pos-Salafisme belum sepenuhnya terbaca. Dalam aspek politik, studi yang ada belum menjelaskan keterhubungan dialektis antara ideologi politik dengan konteks dinamika di tingkat realitas lokal, yang ini menjadi unsur penting dalam isu politisasi Salafi. Kaitannya dengan budaya lokal, pembacaan atas hubungan doktrin agama dan budaya belum sampai pada tahap penjelasan lebih memadai mengenai bentuk re-kulturalisasi atau—sebagaimana argumen saya dalam studi ini—lokalisasi Salafi. Studi ini berupaya mengisi kekosongan tersebut dengan mengkaji bagaimana perubahan yang terjadi pada gerakan Salafi dilihat dari aspek politik dan budaya. Dengan memfokuskan pada Salafi jaringan At-Turots di Yogyakarta, studi ini mendiskusikan bagaimana Salafi mendekati politik dan budaya lokal di Indonesia dan sejauh mana transformasi terjadi.

Metode yang saya gunakan dalam studi ini adalah penggabungan kerja lapangan kualitatif di wilayah Yogyakarta dengan tambahan data daring sebagai pelengkap, di samping pembacaan kritis terhadap literatur-literatur akademis. Wilayah Yogyakarta dipilih sebagai objek material studi ini karena merupakan salah satu pusat penting pertumbuhan jaringan Salafi At-Turots, serta memiliki dinamika budaya dan politiknya sendiri, yang memungkinkan eksplorasi mendalam terhadap proses pribumisasi, politisasi, dan lokalisasi gerakan Salafi. Perolehan data lapangan saya lakukan dengan observasi partisipatif dan wawancara mendalam, serta percakapan semi-formal dengan beragam informan, baik dari kalangan Salafi maupun non-Salafi, termasuk tokoh agama, aktivis, pengurus lembaga, dan jamaah biasa. Data daring saya kumpulkan dari platform media sosial dan kanal digital yang digunakan oleh jaringan Salafi.

Studi ini berpendapat bahwa Salafisme di Indonesia yang direpresentasikan oleh jaringan At-Turots telah semakin beralih menuju Pos-Salafisme yang dapat dilihat dalam hal bagaimana

pendekatan para aktivis gerakannya terhadap politik dan budaya lokal di Indonesia. Konfigurasi politik pemerintahan di Indonesia yang menghasilkan kebijakan-kebijakan represif terhadap gerakan Islam yang dipandang radikal oleh pemerintah membawa pada kekuatan sosial yang menghasilkan sikap eksklusi publik terhadap gerakan-gerakan tersebut. Akibatnya, gerakan Salafi yang dianggap sama dengan gerakan-gerakan radikal mengalami transformasi yang mencakup tiga aspek: identitas, keterlibatan partisipatif terhadap wacana publik terkait isu sosial-politik, dan pergeseran ideologi politik. Situasi ini menghasilkan peningkatan keterlibatan Salafi dengan dinamika lokal yang menggambarkan bentuk pribumisasi, dan pada saat yang sama, membawa pada arah politisasi Salafi; mereka tidak lagi bersikap isolasionis atau menolak untuk terlibat dalam perdebatan dan partisipasi politik. Dalam konteks persinggungannya dengan budaya lokal tradisional dan budaya kapitalisme global, kekuatan sosial dan kekuatan budayanya telah memaksa Salafi untuk menegosiasikan doktrin-doktrin keagamaan mereka. Persinggungan ini bersifat dinamis dan membawa pada adanya pergeseran karakter Salafi yang tidak lagi eksklusif; memperlihatkan fleksibilitas dalam cara beragama Salafi yang selama ini dipandang mengedepankan peniruan seketat dan sedekat mungkin praktik para pendahulu (*salaf*). Posisi ini memfasilitasi pembentukan lokalitas baru yang berbeda dari lokalitas Salafi sebelumnya; persinggungan dan perpaduan antara budaya (keagamaan) lokal tradisional Jawa dan budaya kapitalisme global dengan budaya beragama Salafi. Meski demikian, ketimbang sebagai re-kulturalisasi, saya berpendapat bahwa hal ini lebih menggambarkan proses lokalisasi; yakni sebuah dialektika dinamis antara doktrin keagamaan Salafi dan lanskap budaya lokal, di mana para aktor secara aktif mereproduksi dan menegosiasikan praktik keagamaan mereka dalam ruang yang terus berubah.

Kata kunci: *Salafisme, Pos-Salafisme, jaringan At-Turots, Yogyakarta, politik, dan budaya lokal*

ABSTRACT

Recent scholarly studies on Salafism, particularly in the context of the Middle East and North Africa, have revealed significant dynamics and transformations within the movement. Some scholars interpret these developments through the framework of Post-Salafism, which encompasses three key aspects: indigenization, re-culturation, and politicization. In the Indonesian context, although similar trends of transformation are evident, several elements central to the Post-Salafism thesis remain underexplored. In the political dimension, existing research has yet to adequately explain the dialectical interplay between Salafi political ideology and the dynamics of local realities—an essential component in understanding the politicization of Salafism. Regarding its relationship with local culture, current interpretations of the interaction between religious doctrine and cultural contexts have not sufficiently addressed the forms of re-culturalization or—as I argue in this study—the localization of Salafi practices. This study aims to fill these gaps by examining how transformations within the Salafi movement unfold in relation to politics and culture. Focusing on the At-Turots Salafi network in Yogyakarta, the research investigates how Salafis engage with Indonesian politics and local culture, and to what extent such engagements reflect deeper processes of transformation.

This study employs a combination of qualitative fieldwork in Yogyakarta and supplementary online data, alongside a critical reading of relevant academic literature. Yogyakarta was chosen as the material focus of this research because it is one of the key centers of the At-Turots Salafi network, while also offering unique cultural and political dynamics that enable in-depth exploration of the processes of indigenization, politicization, and localization. Field data were collected through participant observation and in-depth interviews, as well as semi-formal conversations with a range of informants, including Salafi and non-Salafi actors such as religious leaders, activists, institution managers, and ordinary members. Online data were gathered from social media platforms and digital channels used by the Salafi network.

This study argues that Indonesian Salafism, as represented by the At-Turots network, has increasingly shifted toward a Post-Salafism orientation, as evidenced by the ways its activists approach local politics and culture. The political configuration of the Indonesian

state—particularly its repressive policies toward Islamic movements deemed radical—has generated social forces that foster public exclusion of such groups. As a result, Salafi groups, often perceived as aligned with radical movements, have undergone transformation along three axes: identity, participatory engagement in public discourse concerning socio-political issues, and shifts in political ideology. These dynamics have intensified the Salafi movement's engagement with local realities, indicating a form of indigenization and simultaneously contributing to the politicization of Salafism. Salafi actors no longer maintain an isolationist stance or reject participation in political debates. In their encounters with both traditional Javanese cultural practices and global capitalist culture, Salafis are compelled to negotiate their religious doctrines. These interactions are dynamic and lead to shifts in Salafi character, rendering the movement less exclusive and demonstrating greater flexibility in religious practice—one traditionally marked by strict emulation of the pious predecessors (*salaf*). This position enables the emergence of a new form of locality that diverges from earlier Salafi localities—an intersection and hybridization of traditional Javanese (religious) culture, global capitalist culture, and Salafi religiosity. Nonetheless, rather than describing this as re-culturation, I argue that it is better understood as a process of localization: a dynamic dialectic between Salafi religious doctrines and the local cultural landscape, in which actors actively reproduce and negotiate their religious practices within ever-shifting spaces.

Keywords: Salafism, Post-Salafism, At-Turots network, Yogyakarta, politics, local culture

مستخلص البحث

تشير الدراسات الحديثة حول السلفية في الأوساط الأكاديمية، لا سيما في سياق منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، إلى وجود ديناميات وتحولات متعددة في هذا التيار. وقد فسّر بعض الباحثين هذه التحولات ضمن إطار ما بعد السلفية، الذي يشمل ثلاثة أبعاد رئيسية: التوطين، وإعادة التنقيف الثقافي، والتسييس. أما في السياق الإندونيسي، فعلى الرغم من وجود مؤشرات على حدوث تغييرات مماثلة، فإن بعض الجوانب الأساسية التي تُعد جزءاً من نظرية ما بعد السلفية لم تُرصد بعد بشكل كامل. فعلى الصعيد السياسي، لم تتمكن الدراسات الحالية من توضيح العلاقة الجدلية بين الأيديولوجيا السياسية والسياسات المحلية المتغيرة، وهي علاقة تُعدّ عنصراً أساسياً في فهم تسييس السلفية. أما في ما يتعلق بالثقافة المحلية، فلا تزال العلاقة بين العقيدة الدينية والثقافة قاصرة عن تقديم تفسير كافٍ لأشكال إعادة التنقيف الثقافي أو، كما أجادل في هذه الدراسة، توطين السلفية. تهدف هذه الدراسة إلى سدّ هذا الفراغ من خلال تحليل الكيفية التي تتجلى بها التحولات في الحركات السلفية من منظور سياسي وثقافي. وبالتركيز على شبكة السلفية التابعة لمنهج التراث (الأت-تروث) في يوجياكارتا، تسعى الدراسة إلى مناقشة كيفية اقتراب السلفيين من السياسة والثقافة المحلية في إندونيسيا ومدى التحول الذي طرأ عليهم.

تهدف هذه الأطروحة إلى سدّ هذه الفجوة من خلال دراسة التحولات السياسية (At-Turots) "والثقافية في الحركات السلفية، لا سيما من خلال دراسة شبكة السلفية"، التراث، في مدينة يوجياكارتا، لفهم كيفية تعاملها مع السياقات السياسية والثقافية المحلية (At-Turots) وحدود التحولات التي تشهدها. وتعتمد الدراسة منهجية تجمع بين العمل الميداني النوعي في منطقة يوجياكارتا وجمع البيانات الرقمية كعنصر مكمل، إلى جانب قراءة نقدية للادبيات الأكاديمية ذات الصلة. وقد تم اختيار يوجياكارتا كمجال مادي للدراسة نظراً لكونها من المراكز الرئيسية لنمو شبكة "التراث" السلفية، كما أنها تتميز بديناميكيات ثقافية وسياسية خاصة تسمح باستكشاف معمق لعمليات التوطين والتسييس والتموضع المحلي للحركة السلفية. وقد تم جمع البيانات الميدانية من خلال الملاحظة بالمشاركة والمقابلات المعمقة فضلاً عن الحوارات شبه الرسمية مع مجموعة متنوعة من المخبرين من داخل وخارج الدوائر السلفية بمن فيهم علماء دين ونشطاء ومديرو مؤسسات وأفراد من العامة. أما البيانات "الرقمية فتم الحصول عليها من المنصات الاجتماعية والقنوات الرقمية التي تستخدمها شبكة "التراث"

يرى هذا البحث أن الحركة السلفية في إندونيسيا، كما تمثلها شبكة التراث، بدأت تميل بصورة متزايدة نحو إطار ما بعد السلفية، وهو الميل الذي يتجلى في مدى تقارب نشاط هذه الحركة مع السياسة والثقافة المحلية في إندونيسيا. إن التكوينات السياسية في إندونيسيا أسفرت عن صياغة سياسات قمعية تستهدف الحركات الإسلامية المصنفة على أنها راديكالية، مما أدى إلى بروز قوى اجتماعية تُنتج مواقف إقصائية من المجتمع تجاه تلك الحركات. وبناءً عليه، شهدت الحركة السلفية، التي غالباً ما ترتبط بالحركات الراديكالية، تحولات شملت ثلاثة أبعاد رئيسية: الهوية، والمشاركة الفاعلة في الخطاب العام المرتبط بالقضايا الاجتماعية والسياسية، وتحول الأيديولوجيا السياسية. وقد أدى هذا الوضع إلى تعاضد مشاركة السلفيين في الديناميات المحلية، مما يعكس نموذجاً من التوطين، وفي الوقت ذاته يشير إلى تسييس الحركة السلفية؛ إذ لم يعودوا يتبنون موقف الانعزال أو يرفضون

المشاركة في النقاشات والفعاليات السياسية. وفي سياق التفاعل مع الثقافة المحلية التقليدية والثقافة الرأسمالية العالمية، فرضت القوى الاجتماعية والثقافية على السلفيين ضرورة التفاوض بشأن عقائدهم الدينية. ويتسم هذا التفاعل بالديناميكية، وقد أسفر عن تحول في طبيعة الحركة السلفية، بحيث لم تعد حصرية أو مغلقة كما كانت في السابق، بل برزت مرونة في ممارسات التدين السلفي التي طالما اشتهرت بالتقليد الدقيق والصارم لسلوكيات السلف. وأتاح هذا الوضع نشوء محلية جديدة تختلف عن المحلية السلفية السابقة، حيث حدث تلاقٍ وتداخل بين الثقافة الدينية الجاوية المحلية التقليدية، والثقافة الرأسمالية العالمية، والثقافة الدينية السلفية. غير أن هذه التحولات لا تعبر تمامًا عن إعادة ثقاف أو إعادة إنتاج ثقافي، بل تمثل بصورة أوضح عملية توطين؛ أي أن الثقافة التي تتجلى في نمط التدين السلفي تنشأ وتتطور من خلال حوار ديناميكي مع ثقافات محلية أخرى، عبر فاعلين يسعون إلى الدعوة إليها، وإعادة إنتاجها، ودمجها، في تفاعل متبادل ومؤثر.

الكلمات المفتاحية: السلفية، ما بعد السلفية، شبكة التراث، السياسة، الثقافة المحلية



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

GLOSARIUM

- Abangan** : Istilah dalam budaya Jawa yang merujuk pada kelompok masyarakat yang cenderung lebih longgar dalam menjalankan ajaran Islam dan lebih berorientasi pada kepercayaan tradisional serta budaya lokal.
- Bidah** : Suatu hal baru yang diada-adakan dalam urusan agama dan tidak memiliki dasar dalam al-Qur'an dan Sunnah.
- Daurah** : Pelatihan singkat yang dilaksanakan secara intensif dan berfokus pada satu bidang (misalnya untuk melancarkan bacaan atau hafalan).
- Exhibitor** : Individu, perusahaan, atau organisasi yang berpartisipasi dalam sebuah pameran dengan tujuan memamerkan produk, layanan, atau inovasi mereka kepada pengunjung.
- Fiqh al-waqi'** : Secara harfiah berarti fikih realitas atau pemahaman hukum Islam yang kontekstual terhadap situasi aktual. Istilah ini merujuk pada pendekatan dalam fikih yang mempertimbangkan kondisi sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang sedang berlangsung dalam menetapkan hukum Islam.
- Hadrah** : Tradisi Islam yang berupa lantunan salawat kepada Nabi Muhammad yang diiringi dengan alat musik, seperti rebana atau marawis.
- Halakah** : Diskusi yang pesertanya duduk membentuk lingkaran untuk membahas masalah keislaman (biasanya di masjid, musala).
- Hizbiyyah** : Merujuk pada sikap fanatik terhadap kelompok, organisasi, atau golongan tertentu dalam Islam, sehingga menimbulkan perpecahan di antara umat.
- Ijtihadiyah** : Merujuk pada sesuatu yang bersifat ijtihad, yaitu hukum atau pendapat yang dihasilkan dari proses ijtihad ulama dalam menghadapi permasalahan

yang tidak memiliki ketentuan hukum secara langsung dalam al-Qur'an dan hadis.

- Influencer* : Individu yang memiliki pengaruh besar di media sosial atau platform digital karena jumlah pengikutnya yang banyak serta kemampuannya dalam membentuk opini, tren, dan perilaku audiens.
- Isbal* : Merujuk pada memanjangkan pakaian melebihi mata kaki, terutama untuk laki-laki.
- Karamah* : Kejadian luar biasa yang diberikan oleh Allah kepada wali Allah (hamba-Nya yang saleh) tanpa usaha atau kehendak mereka sendiri.
- Kebatinan* : Sistem kepercayaan atau ajaran yang menekankan pencarian makna hidup melalui pengalaman batin, meditasi, dan penghayatan spiritual.
- Kejawen* : Sistem kepercayaan dan filosofi hidup yang berasal dari budaya Jawa, yang menggabungkan unsur spiritualitas, adat istiadat, dan nilai-nilai kebijaksanaan lokal.
- Krama Inggil* : Tingkat bahasa Jawa yang digunakan dalam situasi resmi, sopan, dan penuh hormat, terutama ketika berbicara dengan orang yang lebih tua, orang yang dihormati, atau dalam acara formal.
- Lurik* : Kain tradisional khas Jawa yang memiliki motif garis-garis lurus sederhana.
- Maslahah* : Konsep dalam Islam yang berarti kemaslahatan atau kebaikan umum yang bertujuan untuk menciptakan manfaat dan mencegah kemudharatan bagi umat manusia.
- Muammalah* : Istilah yang merujuk pada segala bentuk interaksi sosial dan transaksi antara manusia, baik dalam aspek ekonomi, hukum, maupun sosial, yang diatur oleh prinsip-prinsip syariat Islam.
- Nawafil* : Ibadah sunnah atau tambahan yang dilakukan di luar kewajiban; merujuk pada berbagai bentuk ibadah yang dianjurkan tetapi tidak wajib, sehingga jika dilakukan mendapat pahala, dan jika ditinggalkan tidak berdosa.

- Pamanggih* : Kata dalam bahasa Jawa yang berarti pendapat, pandangan, atau temuan dalam suatu diskusi atau pembicaraan.
- Public speaking* : Seni atau keterampilan berbicara di depan umum dengan tujuan menyampaikan informasi, mempengaruhi, menginspirasi, atau menghibur audiens.
- Salaf* : Istilah dari bahasa Arab yang berarti pendahulu atau orang-orang terdahulu. Dalam konteks Islam, istilah *Salaf* merujuk kepada generasi awal umat Islam yang hidup pada masa Nabi Muhammad dan generasi setelahnya.
- Salawatan* : Tradisi membaca atau melantunkan salawat (pujian dan doa kepada Nabi Muhammad), baik secara lisan maupun dalam bentuk nyanyian.
- Selamatan* : Tradisi masyarakat Indonesia, terutama di kalangan muslim Jawa, yang berupa acara doa bersama untuk memohon keberkahan, keselamatan, dan perlindungan dari Allah.
- Surjan* : Pakaian tradisional khas Jawa, khususnya dari Yogyakarta dan Surakarta; sering disebut sebagai baju takwa karena memiliki filosofi mendalam yang berkaitan dengan ajaran Islam dan kehidupan spiritual.
- Tabligh Akbar* : Acara dakwah atau kajian Islam berskala besar yang dihadiri oleh banyak jamaah dan biasanya menghadirkan ulama, dai, atau penceramah ternama.
- Tahlilan* : Tradisi keagamaan dalam Islam, khususnya di kalangan muslim Nusantara (Indonesia, Malaysia, dan sekitarnya), yang berupa kumpulan doa, dzikir, dan pembacaan ayat-ayat al-Qur'an untuk mendoakan arwah orang yang telah meninggal.
- Taklim* : Merujuk pada kegiatan belajar-mengajar ilmu agama, seperti kajian al-Qur'an, hadis, fikih, akhlak, dan berbagai ilmu Islam lainnya.

- Talaqqi* : Merujuk pada metode pembelajaran langsung dari guru atau syekh kepada murid dengan sistem tatap muka.
- Talkshow* : Program atau acara yang berbentuk diskusi atau wawancara yang dipandu oleh seorang host (pembawa acara) dan menghadirkan narasumber untuk membahas topik tertentu.
- Tarbiyah* : Istilah dalam bahasa Arab yang berarti pendidikan, pembinaan, atau pengasuhan. Dalam konteks Islam, *tarbiyah* merujuk pada proses pembinaan dan pendidikan yang berlandaskan nilai-nilai Islam untuk membentuk kepribadian dan karakter individu sesuai dengan ajaran Islam.
- Tasfiyah* : Istilah dalam bahasa Arab yang berarti pemurnian atau penyaringan. Dalam konteks Islam, *tasfiyah* merujuk pada upaya membersihkan ajaran Islam dari berbagai bentuk penyimpangan, bidah, atau pemahaman yang tidak sesuai dengan ajaran yang murni berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah.
- Touring* : Kegiatan perjalanan jarak jauh yang dilakukan secara berkelompok menggunakan kendaraan bermotor, terutama sepeda motor atau mobil, dengan tujuan menikmati perjalanan, menjelajahi tempat baru, atau sekadar mempererat hubungan antaranggota komunitas.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

KATA PENGANTAR

Puji syukur kepada Tuhan atas segala karunia dan kasih sayang-Nya sehingga saya bisa menyelesaikan disertasi ini. Dengan segala keterbatasan saya dan berbagai kendala yang menimpa dalam penyelesaian tugas akhir ini saya telah banyak dibantu oleh berbagai pihak. Oleh karenanya, di bagian pengantar ini, adalah sebuah keharusan bagi saya untuk mengucapkan seuntai kata terima kasih dan permohonan maaf kepada mereka.

Pertama saya mengucapkan banyak terima kasih kepada rektor UIN Sunan Kalijaga sekaligus promotor pertama saya, Bapak Noorhaidi Hasan, yang telah membimbing saya dengan memberikan masukan dan kritik yang sangat penting dan berarti bagi penulisan disertasi ini. Selain sebagai promotor, beliau banyak menginspirasi saya bukan hanya dalam hal studi tentang Salafisme tetapi juga sebagai seorang tokoh akademisi yang punya nama besar di kancah internasional. Promotor kedua saya, Bapak Sunarwoto, yang telah berperan besar membimbing saya dalam penyelesaian studi ini, saya ucapkan terima kasih atas berbagai ide, kritik, saran, nasihat, masukan, dan bermacam bantuan lainnya kepada saya. Meski terkadang kritik yang diberikan agak keras dan menyakitkan, saya meyakini bahwa itu adalah bentuk kepedulian beliau kepada saya. Integritas dan idealisme beliau adalah inspirasi utama bagi saya. Saya merasa beruntung, bukan hanya sebagai guru, beliau telah menjadi teman bercerita dan berdiskusi tentang banyak hal selama proses studi saya hingga tahap penyelesaian disertasi ini. Selanjutnya, saya mengucapkan terima kasih kepada Bapak Martin van Bruinessen yang telah meluangkan waktu dan berkenan menerima saya untuk berdiskusi di rumah beliau di Utrecht. Meski hanya dalam pertemuan singkat, banyak gagasan dan ide brilian yang saya dapat. Terutama kepada Joas Wagemakers, saya berterima kasih banyak karena telah berkenan membaca naskah disertasi saya dan memberikan kritik yang signifikan, di samping juga telah berbaik hati menerima dan memfasilitasi kunjungan akademik saya ke Utrecht University. Selanjutnya, saya juga berterima kasih kepada Stéphane Lacroix yang

bersedia meluangkan waktu untuk berdiskusi dan membaca naskah disertasi saya. Beberapa masukan dan saran yang diberikan sangat berguna untuk perkembangan lebih lanjut studi saya ke depan. Kepada Yuji Mizuno, saya juga berterima kasih atas diskusi dan masukannya.

Ucapan terima kasih tidak lupa saya tujukan kepada pihak Kementerian Agama sebagai penyelenggara beasiswa PMLD (Program Magister Lanjut Doktor). Tanpa inisiatif dan pendanaan yang diberikan kiranya saya tidak dapat mengenyam pendidikan hingga jenjang Doktorat ini. Pihak kampus UIN Sunan Kalijaga, terutama Program Interdisciplinary Islamic Studies yang telah membantu dan memfasilitasi studi saya tidak lupa saya sampaikan banyak terima kasih. Direktur Pascasarjana, Bapak Moch. Noor Ichwan, dan wakilnya, Bapak Ahmad Rafiq, kaprodi S3, Bapak Munirul Ikhwan, serta para dosen yang telah memberikan berbagai ilmu dan pengalaman akademik khususnya tentang cara meneliti dan menulis karya ilmiah: Bapak Najib Kailani, Bapak Ibnu Burdah, Bapak Muhammad Yunus Masruhin, Bapak Ahmad Muttaqin, Bapak Abdul Mustaqim, Ibu Nina Mariani Noor, Ibu Euis Nurlaelawati, Ibu Ro'fah, dan Ibu Amina Wadud, saya mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya. Tak lupa kepada para penguji selama ujian tertutup Bapak Andri Rosadi, Bapak Syamsul Rijal, dan Ibu Inayah Rohmaniyah, saya ucapkan terima kasih atas kritik dan masukannya.

Tidak lupa juga saya ucapkan terima kasih kepada sahabat-sahabat saya di kelas PMLD: Abu Sufyan, M. Naufal Waliyuddin, Mustaqim, Achmad Rifai, Ikhwanul Fuad Ahsan, Amamur Rohman Hamdani, Fadhli, Annisa Fitri Amaliah, Ulfa Ramadhani Nasution, Syarifah Isnaini, Alfi Syahriyati, Rezki Putri Nur A., Noorhidayah, Alfi Kamaliah, Afrida Arinal Muna, Yusti Dwi Noorwendah, Moona Maghfirah, dan Aisyah. Kalian telah banyak memberi motivasi pada saya untuk terus belajar dan mengembangkan kemampuan akademik saya.

Tentu saja saya sangat berterima kasih kepada teman-teman Salafi yang rela meluangkan waktu untuk bercerita dan berbagai informasi kepada saya. Tanpa bantuan mereka, mungkin disertasi ini hanya akan selesai dalam waktu yang lebih lama atau mungkin tidak

sama sekali. Kepada semua pihak yang telah membantu tetapi belum sempat disebut di sini, saya ucapkan banyak terima kasih.

Terakhir dan paling utama, saya berterima kasih kepada keluarga saya: almarhum Bapak saya, Rohadi, yang telah mendidik dan membesarkan saya dengan ikhlas dan sabar; Ibu saya, Rofiqoh, yang rela mengurus air mata dalam setiap doanya demi anak-anaknya. Karya ini rasanya tidak akan pernah cukup untuk sekadar menjadi persembahannya. Adik-adik saya Burhan dan Salma yang selalu menjadi motivasi saya dalam menjalani kehidupan terutama dalam penyelesaian studi ini dengan penuh ketegaran dan semangat.

Akhir kata, saya memohon maaf yang sedalam-dalamnya kepada semua pihak yang terlibat atas segala kekecewaan akibat kesalahan, waktu yang terbuang, dan kerugian lain karena penyelesaian studi ini. Meski banyak pihak yang telah membantu dalam penyelesaian disertasi ini, kesalahan dan kekeliruan sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya. Saya sangat mengharapkan kritik dan masukan dari para pembaca agar studi ini dapat benar-benar berkontribusi bagi perkembangan ilmu pengetahuan yang lebih baik.

Yogyakarta, 14 Januari 2025

Penulis

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Muhammad Mufti Al Achsan
NIM: 21300011049

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN REKTOR.....	iii
YUDISIUM	iv
DEWAN PENGUJI.....	v
PENGESAHAN PROMOTOR.....	vi
NOTA DINAS.....	vii
ABSTRAK	xii
GLOSARIUM.....	xviii
KATA PENGANTAR.....	xxii
DAFTAR ISI.....	xxv
DAFTAR GAMBAR.....	xxviii
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	11
C. Telaah Pustaka.....	11
D. Kerangka Teoretis.....	15
E. Metode Penelitian	27
F. Sistematika Pembahasan.....	31
BAB II: MENGENAL SALAFISME GLOBAL: IDEOLOGI, SEJARAH, DAN FRAGMENTASI.....	34
A. Mendefinisikan Salafisme	37
B. Elemen-elemen Pembentuk Ideologi Salafi.....	41
1. <i>Manhaj</i> Salafi.....	41
2. Pemurnian Akidah.....	43
3. <i>Al-wala' wa al-bara'</i>	45
C. Perkembangan historis Salafisme: dinamika dan transformasi	49
1. Antara Salafisme dan Wahhabisme.....	53
2. Pergeseran Orientasi Salafisme: dari reformis ke puritan.....	57
3. Konstruksi Salafisme Kontemporer: Wahhabisme yang terkemas ulang?	62
BAB III: (POS-)SALAFISME JARINGAN AT-TUOTS: SEJARAH PERKEMBANGAN, MOBILISASI, DAN PERSEBARAN JARINGAN-JARINGANNYA	70
A. Masuknya Salafisme ke Indonesia: Peran Dewan	

Dakwah Islam Indonesia dan Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab	73
B. Salafisme At-Turots: Agensi, Mobilisasi, dan Jaringan Informal	81
1. Ideologi Salafi Jaringan At-Turots Secara Umum	82
2. Akar Historis Jaringan At-Turots	87
3. Menuju Inklusivitas Bidang Pendidikan.....	94
4. Mobilisasi Perkotaan dan Budaya Kapitalisme	100
5. Menjangkau Pinggiran: aktivisme Salafi di kalangan tradisionalis.....	117
a. Penetrasi Salafisme di Wilayah Abangan	117
b. Salafisme Kejawaen: sebuah jalan dakwah ‘berbeda’	123
BAB IV: POLITISASI SALAFI: TRANSFORMASI	
DALAM RUANG SOSIO-POLITIK INDONESIA.....	137
A. Faksi Salafi dan Problem Klasifikasinya	138
B. Ideologi Salafi Quietist: antara <i>quietisme</i> dan <i>apolitisme</i>	145
C. Gerakan Salafi dalam bingkai sosio-politik Indonesia	149
1. Sikap politik Salafi di masa transisi Orde Baru ke Reformasi.....	149
2. Dampak wacana global perang melawan terorisme ...	153
3. Naiknya konservatisme Islam pasca Orde Baru	159
4. Represi negara dan kekuatan wacana moderasi beragama.....	166
D. Menuju Arus Politisasi.....	176
1. Transformasi Identitas (Politik) Salafi	176
a. Politik Distingsi Identitas	177
b. Politik Negosiasi Identitas.....	183
c. Politik Resistansi Identitas	188
2. Politik keterlibatan diskusi wacana publik	192
3. Menuju Arus Demokrasi: Salafi At-Turots yang terpolitisasi.....	202
a. Pergeseran ideologi dan politik praktis	205
b. Dialektika ideologi dan konteks	220
BAB V: ADAPTABILITAS SALAFI DALAM BAYANG	
LOKALITAS	228
A. Resistansi masyarakat lokal terhadap Arabisasi	230
B. Salafisme yang terlokalisasi: interaksi Salafi dengan budaya lokal	233

C. Pragmatisme dalam bayang kekuatan sosial dan tuntutan budaya kapitalisme	246
BAB VI: PENUTUP	262
DAFTAR PUSTAKA	272
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	304



DAFTAR GAMBAR

Gambar 3.1 MBI saat <i>touring</i> dan di acara Muslim Life Fair di Yogyakarta	109
Gambar 3.2 Acara Talkshow Muslim Life Fest di Yogyakarta yang diisi oleh ustaz Khalid Basalamah.....	115
Gambar 3.3 Booth Kuliner Muslim Life Fair Yogyakarta 2023	116
Gambar 3.4 Ustaz Bayaty saat berceramah di Masjid Manarul Ilmi, Purbalingga.....	123
Gambar 4.1 Ustaz Syafiq Riza Basalamah menunjukkan raut muka tersenyum setelah melakukan pencoblosan di pemilu presiden 2024	213
Gambar 5.1 Ustaz Bayaty saat berceramah dengan pembakaran kayu gaharu di sebelahnya.....	244
Gambar 5.2 Suasana Muslim Life Fair/Fest di Yogyakarta tahun 2023.....	249
Gambar 5.3 Suasana Muslim Life Fair/Fest di Yogyakarta tahun 2023.....	250
Gambar 5.4 Tampilan produk pakaian Majeed Streetwear.....	254
Gambar 5.5 Tampilan produk pakaian Majeed Streetwear edisi Travel Umrah	255

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Berakhirnya pemerintahan Orde Baru Soeharto di tahun 1998 dan dimulainya era Reformasi telah menampakkan banyak perubahan dalam lanskap sosial-keagamaan di Indonesia. Kelompok-kelompok keagamaan Islam seperti Hizbut Tahrir, Jamaah Tabligh, Salafi, dan Partai Keadilan Sejahtera yang terafiliasi dengan Ikhwanul Muslimin, mulai menunjukkan diri ke ruang publik setelah sebelumnya banyak bergerak di bawah tanah.¹ Meski para pengikut gerakan ini tidak begitu signifikan jumlahnya jika dibanding dengan dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, suara-suara mereka mampu menarik perhatian publik dalam skala nasional. Bahkan, sebuah survei yang dilakukan oleh Saiful Mujani dan William Liddle memperlihatkan bahwa banyak kalangan masyarakat yang bersimpati terhadap gerakan Islam radikal dan mendukung gagasan mengenai negara Islam.² Dalam konteks perubahan situasi sosial-politik yang semakin terbuka ini, kelompok-kelompok tersebut bukan hanya mengekspresikan cita-cita dan misi keagamaan mereka untuk menciptakan tatanan Islam politik sebagaimana karakternya yang revivalis. Perubahan-perubahan tersebut juga membuka jalan bagi ekspansi mereka ke kalangan masyarakat yang lebih luas.

¹ Martin van Bruinessen, "Introduction," dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"* diedit oleh Martin van Bruinessen (Singapore: ISEAS, 2013), 2-3.

² Saiful Mujani dan R. William Liddle, "Indonesia's Approaching Elections: Politics, Islam, and Public Opinion," *Journal of Democracy* vol. 15, no. 1 (2004): 109-23. Lihat juga catatan kritis dari Martin van Bruinessen, "Post-Soeharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratization," dalam *Indonesia in Transition: Rethinking "Civil Society", "Region" and "Crisis"*, diedit oleh Hanneman Samuel dan Henk Schulte Nordholt (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 37-66.

Salah satu gerakan Islam yang pertumbuhannya cukup signifikan hingga saat ini adalah gerakan Salafi. Meski sulit untuk mengukur secara pasti berapa jumlah pengikutnya—sebab karakter ideologis gerakan ini yang cenderung menolak penggunaan identitas formal—tetapi, semakin banyaknya akun-akun media sosial di internet, saluran TV, situs web, dan sekolah-sekolah yang mempromosikan Salafisme, menjadi penanda bahwa perkembangan gerakan ini cukup signifikan. Dakwah Salafi, bahkan, juga telah banyak menjamah kalangan kelas menengah selebriti.³ Hal ini memungkinkan jangkauan perkembangannya secara lebih luas mengingat para selebriti adalah publik figur yang dapat memberikan pengaruh kepada para penggemarnya. Gambaran umum lain mengenai pertumbuhan gerakan ini bisa dilihat juga pada Wahdah Islamiyah, sebuah organisasi Islam yang banyak dipengaruhi ideologi Salafi. Selama 20 tahun terakhir, organisasi ini telah berkembang dari yang awalnya hanya yayasan kecil dengan beberapa sekolah di Sulawesi Selatan menjadi organisasi berskala nasional yang terdiri dari 120 cabang, 170 sekolah dan universitas, jaringan donor kemanusiaan, dan saluran TV.⁴ Selain itu, studi yang dilakukan oleh Din Wahid terhadap sekolah-sekolah Salafi memperlihatkan adanya peningkatan kemajuan pendidikan dari sejumlah 50 lembaga Salafi, yang sebagian besar berkembang lebih pesat pada era pasca-Orde Baru.⁵

³ Oki Setiana Dewi, Ahmad Khoirul Fata, dan Mahfudh Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah celebrities,” *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* vol. 27 no. 3 (2024): 277-290; Oki Setiana Dewi, “Pengajian Selebritas Hijrah Kelas Menengah Muslim (2000-2019): Respons atas Dakwah Salafi dan Jamaah Tabligh”, *Disertasi Doktorat* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2019).

⁴ Chris Chaplin, “Salafi activism and the promotion of a modern Muslim identity: Evolving mediums of *Da’wa* amongst Yogyakarta university students,” *South East Asia Research*, vol. 26 no. 1 (2018): 3-20; Chris Chaplin, *Salafism and the State: Islamic Activism and National Identity in Contemporary Indonesia* (Copenhagen: NIAS Press, 2021), 6.

⁵ Din Wahid, “Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia” *Disertasi Ph.D.* (Utrecht: Utrecht University, 2014).

Dalam proses perkembangannya, sejak kemunculannya di Indonesia hingga masa dimulainya era Reformasi, banyak dinamika dan perubahan yang terjadi dalam gerakan Salafi. Di masa awal perkembangannya tahun 1980-an, sebagaimana umumnya gerakan Islam lain, Salafi tidak banyak menampakkan diri dan bersuara vokal di ruang publik. Aktivisme mereka tampak dalam kegiatan halakah dan daurah yang menyasar kalangan anak muda di wilayah perkotaan serta pendirian madrasah ketimbang aktivisme ke arah politik.⁶ Di samping karena kebijakan represif Soeharto, gerakan Salafi sendiri pada awalnya memang cenderung berideologi apolitis; banyak memfokuskan aktivitas mereka pada dakwah, meliputi pemurnian akidah (*tasfiyah*), dan pendidikan (*tarbiyah*). Namun, setelah jatuhnya Orde Baru yang diiringi dengan perubahan situasi politik negara, sebagian Salafi yang sebelumnya bersikap apolitis beralih menjadi gerakan jihad politis yang melibatkan aksi-aksi kekerasan, sebagaimana ditampakkan oleh aktivisme Laskar Jihad ketika merespons konflik antar agama di Maluku pada tahun 2000-an. Dalam analisis Noorhaidi Hasan, aktivisme politik yang dilakukan Salafi tersebut membuktikan bahwa penolakan terhadap politik bukanlah bagian dari ideologi Salafi yang dianut secara kaku. Dengan kata lain, keterlibatan mereka dalam aksi kekerasan merupakan perwujudan dari fleksibilitas ideologi politik yang memungkinkan pembentukan strategi tertentu—dalam hal ini cara-cara kekerasan—ketika menghadapi situasi politik yang berbeda. Bahkan Hasan menyebut bahwa premis dasar doktrin mereka sebenarnya bersifat politis.⁷

Dalam kasus penistaan agama yang menimpa Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) di tahun 2016, Salafi, beserta kelompok Islam konservatif lain, berupaya memengaruhi opini publik melalui ceramah keagamaan maupun perdebatan di berbagai media terkait

⁶ Noorhaidi Hasan, "Laskar Jihad: Islam, Militancy and The Quest For Identity in Post-New Order Indonesia," *Disertasi Ph.D.* (Utrecht: Utrecht University, 2005), 46-48.

⁷ *Ibid*, 233-234.

tuntutan hukuman atas ‘kesalahan’ Ahok. Bahkan, Salafi—meski hanya sebagian kecil⁸—telah ikut terlibat dalam aksi demonstrasi di Jakarta yang melibatkan ribuan demonstran dari kalangan Islam konservatif, menuntut pemerintah memberikan hukuman tegas bagi Ahok.⁹ Dari sini tampak bahwa perubahan situasi politik memungkinkan perubahan sikap politik Salafi. Dengan kata lain, Salafi dapat bersikap politis dan tidak bergantung pada situasi tertentu yang melingkupinya.

Selain berkaitan dengan persoalan politik, dinamika dan perubahan yang terjadi dalam gerakan Salafi juga tampak dalam aspek sosial dan budaya. Studi yang dilakukan oleh Chris Chaplin memperlihatkan bagaimana para aktivis Salafi telah mampu menyesuaikan watak kekakuannya ketika dihadapkan dengan pilihan gaya hidup masing-masing individu beserta kekhawatiran mereka secara lebih luas terhadap identitas diri bagaimana menjadi Muslim modern di Indonesia. Mereka mempromosikan diri melalui konsep-konsep kelas dan mobilitas sosial yang populer di kalangan masyarakat yang berpendidikan, tetapi tetap dengan kesalehan sebagai titik keberangkatan.¹⁰ Yang juga penting untuk digarisbawahi, kesalehan itu kemudian “dipengaruhi oleh tarik-menarik urbanisasi dan teknologi global”¹¹ yang semakin berkembang, sehingga membawa beberapa perbedaan dalam gerakan Salafi di Indonesia saat ini dibanding sebelumnya—setidaknya dalam dua dekade belakangan. Sebagaimana Chaplin juga sebut, para aktivis Salafi semakin lihai memanfaatkan sejumlah platform dan media untuk menyuarakan nilai-nilai keagamaan sosio-

⁸ Kelompok Salafi yang ikut serta dalam demonstrasi utamanya adalah dari kalangan Salafi politis jaringan Wahdah Islamiyah yang dipimpin Muhammad Zaitun Rasmin dan Salafi dari jaringan Bachtiar Nasir. Mayoritas Salafi cenderung menolak ikut serta dalam demonstrasi.

⁹ Nava Nuraniyah, “After Ahok: the Islamist Agenda in Indonesia,” *IPAC Report* no. 44, 6 April 2018; Chris Chaplin, *Salafism and the State*, 175-179; Chris Chaplin, “Stuck in the immoderate middle”, *New Mandala*, dalam <https://www.newmandala.org/stuck-immoderate-middle/>, diakses 3 Juni 2024.

¹⁰ Chaplin, *Salafism and the State*, 8.

¹¹ *Ibid*, 182.

konservatif.¹² Perubahan dan dinamika yang terjadi ini tampak tidak dapat dihindari sebab sebagai bagian dari “aktivisme Islam”, meminjam konsepsi Asef Bayat,¹³ Salafi menginginkan perubahan sosial di masyarakat yang kemudian meniscayakan berbagai pendekatan dan strategi untuk mencapainya. Hasilnya, sebagaimana diungkap Chaplin, ketimbang sebagai agen agama global yang asing dan terlepas dari kehidupan masyarakat Indonesia, sebagaimana tampak dalam gambaran gerakan Salafi di masa lalu, kini Salafi di Indonesia telah menjadi bagian dari pelopor moral keagamaan dengan ikut serta dalam debat publik melalui berbagai media untuk mempromosikan gagasan moral tersebut.¹⁴

Pada posisi ini, pertanyaan yang mengemuka adalah apakah perubahan tersebut telah sampai pada jantung ideologi atau hanya bersifat strategis seperti misalnya tergambar dalam sikap politik Salafi Laskar Jihad?¹⁵ Dalam teori inklusi-moderasi disebutkan bahwa moderasi perilaku dianggap mendahului dan melahirkan moderasi ideologis.¹⁶ Dengan demikian, apakah perubahan watak kekakuan Salafi hanya sebatas pada tahap strategis atau berimbas juga pada perubahan ideologi? Jika Salafi telah meninggalkan watak kekakuan mereka, apakah sudah tidak ada perbedaan antara Salafi dengan bukan Salafi?

Di beberapa kasus di negara-negara Timur Tengah dan Afrika Utara (Middle Eastern and North Africa), sebagian sarjana telah menunjukkan adanya perubahan pada gerakan Salafi dalam level ideologis maupun strategis. Studi yang dilakukan oleh Terje Østebø, misalnya, menunjukkan bagaimana Salafi dalam konteks sosio-politik Etiopia bukan hanya mulai meninggalkan eksklusivisme mereka tetapi juga tampak merekonsiliasi ideologi mereka dengan

¹² *Ibid*, 8.

¹³ Asef Bayat “Islamism and Social Movement Theory,” *Third World Quarterly*, (2005): 893-894.

¹⁴ Chaplin, *Salafism and the State*, 8.

¹⁵ Noorhaidi Hasan, “Laskar Jihad”, 233.

¹⁶ Günes Murat Tezcür, “The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors,” *Party Politics* vol. 16, no. 1 (2010): 73.

kelompok Islam lain. Salafi telah mampu “memanfaatkan arus dari dunia Muslim yang lebih luas, sehingga perbedaan ideologis menjadi semakin berkurang dan semakin dipilih serta disesuaikan agar sesuai dengan realitas lokal.”¹⁷ Di Yordania, Joas Wagemakers memperlihatkan bagaimana kelompok Salafi apolitis (*quietist*) mengalami perubahan ke arah “domestikasi” (*domestication*), menyesuaikan tuntutan sosio-politik Yordania, yang perubahan ini terjadi dalam tiga level: ideologis, keorganisasian, dan praktis.¹⁸ Di wilayah Maghreb, Frederic Wehrey dan para sarjana lain memperlihatkan bahwa Salafi telah mengalami “pribumisasi” (*indigenization*). Akibatnya, realitas lokal telah mengaburkan bukan hanya konsepsi perbedaan yang tajam antara kelompok Salafi yang politis (Politicos) dan apolitis (Quietist), tetapi juga antara Salafi dan kelompok non-Salafi seperti Ikhwanul Muslimin dan Sufi.¹⁹ Di Tunisia, Fabio Merone, Théo Blanc, dan Ester Sigillò menyoroti tren ‘Malikisasi’ Salafisme, di mana Salafi semakin mengintegrasikan fikih mazhab Maliki sebagai sumber normatif yang sah. Meski dalam kasus Tunisia lebih mencerminkan sebuah strategi adaptif, tetapi para aktor Salafi setidaknya telah dipaksa oleh lingkungannya untuk mendefinisikan ulang ideologi mereka agar dapat melestarikan aktivitas dakwah dan pengajaran mereka.²⁰

Melihat perubahan-perubahan tersebut, sebagian sarjana mengajukan istilah baru sebagai konsep analitis, yakni Pos-Salafisme.²¹ Terinspirasi dari gagasan yang diajukan Asef Bayat

¹⁷ Terje Østebø, “Ethiopia and Saudi Arabia: Between Proximity and Distance,” *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia’s Global Influence on Islam*, diedit oleh Peter Mandaville (New York: Oxford University Press, 2022), 221-234.

¹⁸ Joas Wagemakers, *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community* (New York: Cambridge University Press, 2016), 144.

¹⁹ Frederic Wehrey dan Anouar Boukhars, *Salafism in the Maghreb: Politics, Piety, and Militancy* (New York: Oxford University Press, 2019), 138-139.

²⁰ Fabio Merone, Théo Blanc, dan Ester Sigillò, “The Evolution of Tunisian Salafism After the Revolution: From La Maddhabiyya to Salafi-Malikism,” *International Journal of Middle Eastern Studies*, 53, (2021): 455–470.

²¹ Alexander Thurston, “An Emerging Post-Salafi Current in West Africa and Beyond” *The Maydan*. 15 Oktober, 2018, dalam <https://themaydan.com>

mengenai kegagalan Islamisme yang melahirkan Pos-Islamisme,²² Théo Blanc dan Olivier Roy mengajukan konsep Pos-Salafisme dengan pengertian yang mencakup tiga aspek: pertama, pribumisasi (*indigenization*), yang menyiratkan peningkatan keterlibatan dalam dinamika lokal, termasuk kekhususan etnis dan perjuangan nasionalis, hubungan kompetitif dan kooperatif dengan kelompok Islam lokal lain (Sufi, Islamis, Jamaah Tabligh, ulama tradisional, dan yang lainnya), serta konteks penindasan negara; kedua, re-kulturalisasi (*re-culturation*), yang berjalan seiring dengan pribumisasi, merupakan bentuk sikap lebih toleran terhadap aspek-aspek yang sebelumnya ditolak seperti yurisprudensi Islam, tasawuf, kelompok Islamis, dan budaya lokal; ketiga, politisasi (*politization*), yaitu mencakup peninjauan kembali sikap isolasionis dan penolakan untuk terlibat dalam aktivisme sosial-politik.²³ Apa yang diajukan Blanc dan Roy utamanya mengambil studi kasus di wilayah MENA (Middle Eastern and North Africa), di antaranya Arab Saudi, Mesir, Mali, Tunisia dan Suriah,²⁴ dan Maroko.²⁵ Berkaca dari studi tersebut, lalu bagaimana dengan perubahan yang terjadi di Indonesia?

/2018/10/emergingpost-salafi-current-west-africa-beyond/, diakses 24 November, 2023; Terje Østebø, "Ethiopia and Saudi Arabia: Between Proximity and Distance," 221-234; Théo Blanc dan Olivier Roy, *Salafism: challenged by radicalization?: Violence, politics, and the advent of post-Salafism* (San Domenico di Fiesole: European University Institute, 2021); Théo Blanc & Guy Robert Eyre, "Post-salafism by learning: The indigenization of globalized, exclusivist Salafism in Tunisia and Morocco," *Mediterranean Politics*, (03 Oct 2024); Théo Blanc dan Olivier Roy, "Post-Salafism: From global to local Salafism," *Mediterranean Politics*, (07 Oct 2024): 1-21.

²² Pos-Islamisme yang diusung Asef Bayat mencakup dua aspek: kondisi dan proyek. Sebagai kondisi, ia mencerminkan kekecewaan masyarakat terhadap Islamisme sebagai ideologi politik yang mendominasi. Sebagai proyek, Pos-Islamisme berusaha menggabungkan nilai-nilai religius dengan kebebasan individu, hak asasi manusia, demokrasi, dan pluralisme. Lihat Asef Bayat, *Post-islamism: The changing faces of political Islam* (London: Oxford University Press, 2013).

²³ Théo Blanc dan Olivier Roy, "Post-Salafism: From global to local Salafism," 1-21.

²⁴ Théo Blanc dan Olivier Roy, *Salafism*, 24.

²⁵ Théo Blanc & Guy Robert Eyre, "Post-salafism by learning: The indigenization of globalized, exclusivist Salafism in Tunisia and Morocco."

Sebagaimana diulas sebelumnya, studi yang dilakukan Hasan dan Chaplin telah memperlihatkan dinamika dan kecenderungan perubahan dalam gerakan Salafi di Indonesia. Studi lain yang dilakukan Sunarwoto juga menunjukkan perubahan yang terjadi terkait bagaimana Salafi bersinggungan dengan politik;²⁶ khususnya dalam ruang digital, Salafi yang mengklaim diri sebagai apolitis ternyata telah menjadi semakin politis.²⁷ Dalam aspek budaya, studi Mark Woodward, Ali Amin, Inayah Rohmaniyah dan Diana Coleman menggambarkan adanya “domestikasi” Salafisme, di mana ajaran tentang keesaan Tuhan dan pelaksanaan ritual diajarkan dan dihayati dalam konteks budaya, tradisi, dan nasionalisme lokal Indonesia.²⁸ Dari sini, pertanyaannya yang kemudian bisa diajukan adalah: apakah Salafi di Indonesia telah mengarah pada kecenderungan Pos-Salafisme sebagaimana digambarkan para sarjana pengkaji wilayah MENA?

Dalam studi mutakhir yang dilakukan Hasan, Salafi di Indonesia digambarkan telah mengadopsi karakteristik lokal melalui beberapa adaptasi doktrin atau karakter teologisnya agar lebih sesuai dengan norma-norma agama yang berlaku di Indonesia. Mereka menyebarkan dan mengontekstualisasikan pemikiran Salafi dengan konteks lokal, yang oleh Hasan diistilahkan dengan Islam pos-Salafi (*post-Salafi Islam*).²⁹ Kendati kontribusi Hasan dan beberapa sarjana lain cukup penting dalam hal ini, masih ada beberapa aspek yang

²⁶ Sunarwoto, “Negotiating Salafi Islam and the State: The Madkhaliyya in Indonesia,” *Die Welt des Islams* 60, no. 2–3 (2020): 205–234; Sunarwoto, “Online Salafi Rivalries in Indonesia: Between Sectarianism and ‘Good’ Citizenship,” *Religion, State and Society* 49, no. 2 (March 15, 2021): 157–173.

²⁷ Sunarwoto, “Salafisme digital di Indonesia: aktivisme politik Salafi di ruang digital,” dalam Syaifudin Zuhri dkk. *Digital Humanities dan Big Data dalam Studi Islam* (Jakarta: Laporan Penelitian Pusat Studi Mukaddima, 2022), 65–78.

²⁸ Mark Woodward, Ali Amin, Inayah Rohmaniyah dan Diana Coleman, “Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun as Counter-Radicalization Strategies in Indonesia,” *Perspectives on Terrorism*, vol. 4 no. 4 (2010): 28–50.

²⁹ Noorhaidi Hasan, “Salafism, Education, and Youth: Saudi Arabia’s Campaign for Wahhabism in Indonesia” dalam *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia’s Global Influence on Islam*, diedit oleh Peter Mandaville (New York: Oxford University Press, 2022), 135–154.

telah didiskusikan para sarjana yang mengkaji wilayah MENA tetapi belum sepenuhnya dieksplorasi secara detail oleh para pengkaji Salafi konteks Indonesia. Dalam aspek politik, studi yang ada belum menjelaskan keterhubungan dialektis antara ideologi politik dengan konteks dinamika di tingkat realitas, yang menjadi unsur penting dalam isu politisasi Salafi. Dalam kaitannya dengan budaya lokal, pembacaan atas hubungan doktrin agama dan budaya lokal belum sampai pada tahap penjelasan lebih memadai mengenai bentuk re-kulturalisasi Salafi atau—sebagaimana argumen saya dalam studi ini—lokalisasi Salafi. Sebagaimana disebut Alexander Thurston, tren Pos-Salafisme ini bukanlah fenomena gerakan global yang terkoordinasi,³⁰ yang karenanya perbedaan tempat memungkinkan perbedaan perubahan.

Untuk kepentingan itu, studi ini akan menelusuri bagaimana perkembangan gerakan Salafi di Indonesia kontemporer dengan berfokus pada jaringan Salafi At-Turots di Yogyakarta. Jaringan ini mengacu pada Salafi di luar mantan Laskar Jihad, utamanya adalah kelompok Salafi yang berada di bawah yayasan-yayasan yang mendapat donor dari Jama'iyat Ihya' al-Turath al-Islami yang berbasis di Kuwait, misalnya seperti Yayasan Majelis At-Turots Al-Islamy yang berada di bawah naungan Ustaz Abu Nida. Saya memasukkan jaringan media Salafi seperti Yufid TV, Rodja TV, Rumaysho, tokoh-tokoh yang terhimpun dalam Dewan Fatwa Persimpunan al-Irsyad, dan beberapa yang lain ke dalam jaringan ini. Jaringan media tersebut memang mengklaim tidak memiliki hubungan secara formal dengan yayasan Ustaz Abu Nida. Akan tetapi, para tokoh-tokoh Salafi yang eksis dalam lingkaran tersebut tidak bisa dilepaskan dari perkembangan awal dakwah Salafi di Yogyakarta yang digawangi oleh Ustaz Abu Nida. Meski tidak berada di satu wadah formal, mereka menjalin hubungan yang baik secara informal antara satu dengan yang lainnya. Perkembangan aktivisme Salafi di jaringan ini cukup signifikan. Hal ini terlihat

³⁰ Alexander Thurston, "An Emerging Post-Salafi Current in West Africa and Beyond".

misalnya dalam grafik kunjungan website-website media tersebut yang cenderung stabil dan bahkan mengalami peningkatan. Website Rumaysho.com misalnya, mendapat kunjungan rata-rata 3,3 juta pengunjung dalam dua bulan terakhir studi ini ditulis (bulan Maret dan April 2025).³¹ Pencarian di Google Trends memperlihatkan ketertarikan publik terkait kata kunci Yufid tidak pernah berada di bawah 25 persen dalam lima tahun terakhir (2020-2025).³² Selain itu, sebagaimana telah ditunjukkan Chaplin dalam studinya yang berfokus pada jaringan At-Turots, Salafi telah ikut andil dalam pembentukan budaya dan dinamika keagamaan Islam di Indonesia.³³

Setelah melakukan kajian, studi ini berpendapat bahwa Salafisme di Indonesia yang direpresentasikan oleh jaringan At-Turots telah semakin beralih menuju Pos-Salafisme yang dapat dilihat dalam hal bagaimana pendekatan para aktivis gerakannya terhadap politik dan budaya lokal. Konfigurasi politik di Indonesia yang menghasilkan kebijakan-kebijakan represif terhadap gerakan Islam yang dipandang radikal oleh pemerintah membawa pada kekuatan sosial yang menghasilkan sikap eksklusif publik terhadap gerakan-gerakan tersebut. Akibatnya, gerakan Salafi yang dianggap sama dengan gerakan-gerakan radikal mengalami transformasi yang mencakup tiga aspek: identitas, keterlibatan partisipatif terhadap wacana publik terkait isu sosial-politik, dan pergeseran ideologi politik. Situasi ini menghasilkan peningkatan keterlibatan Salafi dengan dinamika lokal yang menggambarkan bentuk pribumisasi, dan pada saat yang sama, membawa pada arah politisasi Salafi; mereka tidak lagi bersikap isolasionis atau menolak untuk terlibat dalam perdebatan dan partisipasi politik. Dalam konteks persinggungannya dengan budaya lokal tradisional dan budaya kapitalisme global, kekuatan sosial dan kekuatan budayanya telah memaksa Salafi untuk menegosiasikan doktrin-doktrin keagamaan mereka. Persinggungan ini bersifat

³¹ <https://www.semrush.com/analytics/traffic/traffic-overview/?fid=1027295>, diakses 17 Mei 2025.

³² <https://trends.google.co.id/trends/explore?date=today%205-y&geo=ID&gpr op=youtube&q=yu fid>, diakses 17 Mei 2025.

³³ Chaplin, *Salafism and the State*.

dinamis dan membawa pada adanya pergeseran karakter Salafi yang tidak lagi eksklusif; memperlihatkan fleksibilitas dalam cara beragama Salafi yang selama ini dipandang mengedepankan peniruan seketat dan sedekat mungkin praktik para pendahulu (*salaf*). Posisi ini memfasilitasi pembentukan lokalitas baru yang berbeda dari lokalitas Salafi sebelumnya; persinggungan dan perpaduan antara budaya lokal tradisional Jawa dan budaya kapitalisme global dengan budaya beragama Salafi. Meski demikian, ketimbang sebagai re-kulturalisasi, saya berpendapat bahwa hal ini lebih menggambarkan proses lokalisasi; yakni budaya yang termanifestasi dalam cara beragama Salafi muncul dan berkembang dalam dialog dinamis dengan budaya-budaya lain yang ada di suatu tempat melalui para aktor yang menyerukan, mereproduksi, dan mengintegrasikan budaya-budaya tersebut dan saling memengaruhi secara timbal balik.

B. Rumusan Masalah

Berdasar uraian latar belakang di atas dan bangunan argumen yang telah saya kemukakan, rumusan pertanyaan yang akan dijawab di sepanjang studi ini adalah:

1. Bagaimana dinamika gerakan Salafi jaringan At-Turots di Indonesia pada masa pemerintahan Presiden Joko Widodo dan bagaimana para aktor gerakan memainkan peran di dalamnya?
2. Bagaimana bentuk-bentuk transformasi gerakan Salafi dalam menanggapi dan berinteraksi dengan perubahan struktur kesempatan politik yang melingkupinya? Bagaimana identitas kolektif Salafi dikonstruksi, dipertahankan, dan dinegosiasikan dalam ruang tersebut?
3. Dalam konteks lokalitas, bagaimana Salafisme mengalami proses lokalisasi dan bernegosiasi dengan budaya setempat?

C. Telaah Pustaka

Studi tentang Salafisme di Indonesia telah banyak dilakukan oleh para sarjana yang mencakup berbagai isu. Studi awal yang cukup komprehensif dilakukan oleh Noorhaidi Hasan, yang berjudul

Noorhaidi Hasan, “Laskar Jihad: Islam, Militancy and The Quest For Identity in Post-New Order Indonesia”.³⁴ Dalam studinya, Hasan menggambarkan perkembangan awal gerakan Salafi, dimulai sejak masuknya ke Indonesia yang ditopang oleh kebijakan geopolitik Saudi hingga aktivisme politik yang ditampilkan melalui gerakan jihad di wilayah konflik di Maluku. Dengan berfokus pada Laskar Jihad, Hasan mengulas bagaimana proses mobilisasi dukungan, peran para aktor, serta situasi sosial-politik negara yang mendukung dan menghambat aktivitas gerakan. Meski pada akhirnya aktivisme politik Salafi terhenti dengan dibubarkannya Laskar Jihad, gerakan Salafi bukan sama sekali hilang; sebaliknya, semakin berkembang melalui pendirian lembaga pendidikan dan yayasan-yayasan. Terkait hal ini studi Hasan yang lain berjudul “Salafi Madrasas in Indonesia”³⁵ memberikan gambaran umum tentang pesantren Salafi di Indonesia. Hanya saja, studinya belum membahas aspek-aspek tentang pesantren Salafi secara menyeluruh.

Studi Din Wahid melengkapi bagaimana perkembangan lanjutan terkait lembaga-lembaga ini. Dalam karyanya “Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia”,³⁶ Wahid menunjukkan bahwa pesantren Salafi berkembang secara pesat, dengan jumlahnya yang terus bertambah, diiringi oleh peningkatan jumlah santri-santrinya. Ia menyimpulkan bahwa pesantren Salafi telah mampu menghidupkan kembali peran tradisional pesantren: mentransfer ilmu agama, dan mencetak ulama, yang mulai terancam hilang sejak pesantren tradisional banyak mengadopsi sistem madrasah dan sekolah Islam yang lebih sedikit mempelajari mata pelajaran agama dan lebih banyak ilmu sekular.

³⁴ Noorhaidi Hasan, “Laskar Jihad”.

³⁵ Noorhaidi Hasan, “The Salafi Madrasas of Indonesia”, dalam *The Madrasa in Asia, Political Activism and Transnational Linkages* diedit oleh Farish A. Noor, Yoginder Sikand dan Martin van Bruinessen (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008), 247-274.

³⁶ Din Wahid, “Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia.”

Meski telah banyak perkembangan dalam lembaga pendidikan, pembubaran Laskar Jihad menyisakan banyak konflik internal di kalangan Salafi. Sunarwoto menangkap gambaran ini secara lebih rinci. Melalui kajiannya yang berfokus pada media radio, “Contesting Religious Authority: A Study on *Dakwah* Radion in Surakarta, Indonesia”³⁷ dan “Salafi *Dakwah* Radio: A Contest for Religious Authority”³⁸ ia menunjukkan perpecahan Salafi yang menghasilkan beberapa jaringan, di mana masing-masing jaringan saling bersaing untuk memperebutkan otoritas keagamaan. Seiring dengan perpecahan ini, hadirnya media baru telah memengaruhi dinamika perkembangannya lebih lanjut. Sektarianisme merambah ke ruang-ruang daring yang tampak dalam dua jaringan besar; Salafi Madkhali (utamanya dari kalangan mantan Laskar Jihad) dan Salafi Rodja (non-Laskar Jihad), sebagaimana ditunjukkan Sunarwoto dalam karyanya “Online Salafi Rivalries in Indonesia: Between Sectarianism and ‘Good’ Citizenship”.³⁹

Di sisi lain, hadirnya media baru juga memfasilitasi gerakan Salafi, terutama jaringan non-Laskar Jihad, menjadi lebih adaptifnya terhadap modernitas dan manifestasi-manifestasi globalisasi. Chriss Chaplin dalam “Salafi activism and the promotion of a modern Muslim identity: Evolving mediums of *Da’wa* amongst Yogyakarta university students”⁴⁰ memperlihatkan bagaimana Salafi menjadi sangat lihai dalam penggunaan media daring yang hal ini cukup berdampak signifikan terhadap jangkauan dakwah mereka. Adaptabilitas Salafi ini pada gilirannya bukan hanya mampu merambah kalangan kelas menengah perkotaan tetapi juga kalangan selebriti sebagaimana ditunjukkan oleh Oki Setiana Dewi dalam

³⁷ Sunarwoto, “Contesting Religious Authority: A Study on *Dakwah* Radion in Surakarta, Indonesia”, *Disertasi Ph.D.* (Tilburg: Tilburg University, 2015).

³⁸ Sunarwoto, “Salafi *Dakwah* Radio: A Contest for Religious Authority,” *Archipel*, no. 91, (2016): 203-230.

³⁹ Sunarwoto, “Online Salafi Rivalries in Indonesia: Between Sectarianism and ‘Good’ Citizenship,” *Religion, State and Society* vol. 49, no. 2 (March 15, 2021): 157-173.

⁴⁰ Chris Chaplin, “Salafi activism and the promotion of a modern Muslim identity: Evolving mediums of *Da’wa* amongst Yogyakarta university students.”

“The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah celebrities”.⁴¹

Selain itu, gerakan Salafi yang sebelumnya masih terpusat di wilayah Jawa kini telah tersebar ke berbagai wilayah di luar pulau Jawa. Studi Andri Rosadi berjudul “The Dynamics of Salafism in Pekanbaru: From Deprived Muslims to A Community of Memory”, memperlihatkan bagaimana gerakan Salafi dapat berkembang di wilayah Pekanbaru seiring dengan konteks budaya masyarakat Melayu yang menjadikan Islam sebagai agama “resmi” masyarakat.⁴² Di wilayah Makasar, Chriss Chaplin menunjukkan bahwa Salafi semakin mendekat dengan negara yang ditunjukkan melalui sintesis antara identitas keagamaan dengan nasionalisme.⁴³ Namun demikian, di beberapa tempat, terutama lingkup masyarakat tradisional-pedesaan sebagaimana ditunjukkan Krismono dalam karyanya “Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa”,⁴⁴ dakwah Salafisme mengalami kegagalan. Di sisi lain, seiring dengan perkembangan yang semakin masif, para aktivis Salafi sering kali dihadapkan dengan struktur kekuasaan negara yang cukup berpengaruh terhadap dinamika gerakan. Sunarwoto dalam “Negotiating Salafi Islam and the State: The Madkhaliyya in Indonesia”⁴⁵ dan Chriss Chaplin dalam *Salafism and the State: Islamic Activism and National Identity in Contemporary Indonesia*⁴⁶ setidaknya telah menunjukkan beberapa perubahan ketika Salafi

⁴¹ Oki Setiana Dewi, Ahmad Khoirul Fata, dan Mahfudh Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah celebrities.”

⁴² Andri Rosadi, “The Dynamics of Salafism in Pekanbaru: From Deprived Muslims to A Community of Memory,” *Disertasi Ph.D.* (Sydney: Western Sydney University, 2019).

⁴³ Chris Chaplin, “Salafi Islamic piety as civic activism: Wahdah Islamiyah and differentiated citizenship in Indonesia,” *Citizenship Studies* vol. 22 no. 02, (2018): 208-223.

⁴⁴ Krismono “Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa,” *Tesis Master* (Yogyakarta: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2015).

⁴⁵ Sunarwoto, “Negotiating Salafi Islam and the State: The Madkhaliyya in Indonesia.”

⁴⁶ Chris Chaplin, *Salafism and the State*.

berhadapan dengan negara. Ada pergeseran ke arah penyesuaian identitas nasional (dalam karya Chaplin) dan upaya pendekatan mereka terhadap politik demokrasi, kurikulum pendidikan nasional, dan wacana anti-terorisme (dalam karya Sunarwoto).

Dari studi-studi yang ada, elaborasi lebih lanjut masih diperlukan untuk melihat persinggungan konteks sosial-politik dengan gerakan Salafi, terutama berkaitan dengan aspek ideologi politiknya. Selain itu, pendekatan Salafi terhadap budaya lokal perlu dilihat kembali setelah di beberapa tempat Salafi telah berhasil mengatasi problem kegagalan-kegagalan sebelumnya. Dengan kata lain, bagaimana efek yang dihasilkan setelahnya perlu untuk dianalisis lebih lanjut.

D. Kerangka Teoretik: Salafisme sebagai Gerakan Sosial

Dalam studi ini kerangka teori gerakan sosial yang saya gunakan adalah struktur mobilisasi sumber daya yang lebih menekankan peran jaringan non-formal dari gerakan. Karena tidak adanya wadah organisasi formal yang menjadi representasi identitas Salafi secara menyeluruh, struktur mobilisasi sering kali terjadi bukan karena lembaga formal tetapi berjalan dengan adanya jaringan informal. Para sarjana dalam kajian gerakan sosial awal biasanya berfokus pada lembaga yang bersifat formal. Namun untuk kasus Salafi jaringan At-Turots, kerangka teori mobilisasi sumber daya yang menekankan aspek formal dari organisasi hanya berguna dalam ruang lingkup kecil seperti yayasan-yayasan Salafi, sehingga kurang begitu relevan untuk pembacaan menyeluruh. Oleh karenanya, saya menggunakan pendekatan yang digunakan oleh sarjana belakangan yang menekankan jenis-jenis lembaga dan jaringan sosial informal, yang tercakup dalam kerangka “gerakan sosial baru” (*new social movement*). Dalam kerangka ini, gerakan sosial didefinisikan sebagai “jaringan interaksi informal antara sejumlah individu, kelompok

dan/atau organisasi, yang terlibat dalam konflik politik atau budaya, berdasarkan identitas kolektif bersama.”⁴⁷

Perspektif gerakan sosial baru ini menggarisbawahi pentingnya jaringan-jaringan sosial informal bagi rekrutmen gerakan, khususnya dalam aktivisme beresiko tinggi di mana ikatan-ikatan sosial memberikan ikatan kepercayaan dan solidaritas yang mendorong aktivisme. Selain itu, terdapat penekanan juga dalam struktur yang terdesentralisasi, bercabang dan berjejaring. Gerakan sosial dalam kerangka ini terstrukturkan secara informal sebagai “komunitas-komunitas gerakan sosial” yang dipahami sebagai “jaringan-jaringan informal para partisipan yang terpolitisasi dan yang aktif dalam mendukung tujuan-tujuan sebuah gerakan sosial, di luar batas-batas organisasi formal.”⁴⁸

Mengutip Zoltan Pall, penggunaan pendekatan jaringan juga memberikan perspektif yang lebih luas untuk menganalisis gerakan sosial. Dalam perspektif teori jaringan tradisional, individu, kelompok, dan asosiasi (aktor gerakan sosial) merupakan bagian dari simpul jaringan gerakan sosial yang terhubung satu sama lain melalui ikatan langsung atau tidak langsung. Ikatan dapat bersifat langsung jika simpul-simpul tersebut terhubung langsung satu sama lain dalam bentuk “interaksi eksplisit dan saling ketergantungan”. Ikatan tidak langsung terjadi ketika simpul-simpul tidak terhubung secara langsung tetapi ada semacam hubungan yang diasumsikan di antara simpul-simpul tersebut, seperti berpartisipasi dalam aktivitas yang sama atau menjadi bagian dari gerakan yang sama.⁴⁹ Dalam

⁴⁷ Mario Diani, “The Concept of a Social Movement,” *The Sociological Review* (1992): 13.

⁴⁸ Quintan Wiktorowicz, “Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial”, dalam Quintan Wiktorowicz diedit *Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus* terj. Tim Penerjemah Paramadina (Yogyakarta: Gading Publishing, 2018), 53-54.

⁴⁹ Zoltan Pall, “Salafism in Lebanon: Local and Transnational Resources” *Disertasi Ph.D.* (Universitas Utrecht, 2014), 196; Mario Diani, “Introduction: Social Movements, Contentious Actions, and Social Networks: From Metaphor to Substance?”, dalam *Social Movements and Networks*

kasus gerakan Salafi, hubungan interpersonal yang informal cenderung mendominasi, karenanya masing-masing individu dapat dipandang sebagai simpul dalam jaringan. Namun, pertanyaan yang cukup penting untuk diajukan adalah apakah suatu simpul tertentu merupakan bagian dari jaringan gerakan sosial atau tidak, mengingat bahwa para pelaku gerakan sosial secara bersamaan tergabung dalam beberapa jaringan sosial. Memang dapat diasumsikan bahwa ada ikatan-ikatan tertentu yang memfasilitasi adanya partisipasi dalam gerakan sosial, tetapi tidak menutup kemungkinan ada juga kepentingan atau ikatan-ikatan lain yang memungkinkan untuk jadi penghambat partisipasi. Oleh karenanya, hanya ikatan yang cenderung memfasilitasi yang kemudian menjadikan individu mau terlibat dalam suatu tindakan kolektif.

Sarjana pengkaji gerakan sosial baru seperti Alberto Mellucci menekankan pentingnya memiliki identitas kolektif yang bisa menarik orang ke dalam gerakan dan menjaga mereka tetap berada dalam jaringan. Identitas kolektif didefinisikan sebagai “pengertian bersama dan interaktif yang dihasilkan oleh sejumlah individu (atau kelompok pada tingkat yang lebih kompleks) mengenai tujuan-tujuan tindakan mereka serta ranah peluang dan hambatan di mana tindakan tersebut akan dilakukan.” Yang dimaksud dengan “interaktif dan bersama” adalah bahwa elemen-elemen tujuan dan ranah peluang dan hambatan dikonstruksi dan dinegosiasikan melalui proses pengaktifan hubungan yang berulang-ulang yang mengikat para aktor bersama-sama.⁵⁰ Adanya kesepakatan tujuan bersama dalam kerangka identitas kolektif kemudian menjadi sangat signifikan dalam kemunculan dan keberlangsungan suatu gerakan sosial.

Meski teori identitas kolektif yang telah dikembangkan para pengkaji gerakan sosial cukup berguna, tetapi kerangka tersebut

diedit oleh Mario Dinai dan Doug McAdam (Oxford: Oxford University Press, 2003), 7.

⁵⁰ Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age* (Cambridge: Cambridge University Press; 1996), 70-71.

dalam studi-studi yang ada lebih merepresentasikan konteks Eropa Barat dan Amerika, yang mana gerakan sosialnya mempunyai tujuan politik yang jelas. Dalam kasus Salafi, identitas kolektif terbentuk bukan karena tujuan politik tetapi karena adanya keyakinan individu untuk menjadi bagian dari Islam yang murni sesuai dengan praktik generasi pendahulu. Setiap individu yang menyadari dirinya sebagai bagian dari Salafi memiliki tujuan yang sama, yaitu memurnikan Islam dari unsur-unsur asing dan inovasi (bidah) serta membawa umat Islam kembali ke agama murni yang dianut oleh Nabi dan tiga generasi pertama Islam. Kendati gerakan Salafi memiliki tujuan untuk melakukan perubahan sosial, yang kemudian mempunyai pengaruh bagi perubahan politik, tetapi bukan politik tujuan utamanya. Dengan demikian, Salafisme tidak dapat sepenuhnya dijelaskan menggunakan kerangka tersebut.

Para pengkaji gerakan sosial seperti Charles Price, Donald Nonini dan Erich Fox Tree mengkritik teori gerakan sosial baru sebab teori tersebut terlalu sempit skalanya dan hanya mempertimbangkan gerakan dalam konteks pasca-industri di Eropa Barat dan Amerika. Mereka berpandangan bahwa gerakan-gerakan yang mereka kaji merupakan sesuatu yang baru dan kemunculannya merupakan respons langsung terhadap perkembangan-perkembangan tertentu di zaman modern, dan bahwa gerakan-gerakan seperti itu selalu ada dan tidak hanya dalam konteks Barat. Mereka mengistilahkannya dengan “gerakan-gerakan utopis yang membumi” (*grounded utopian movements*), yang dipahami sebagai “gerakan yang sepenuhnya modern” yang mungkin “muncul, bertahan, hilang, dan muncul kembali selama beberapa dekade, bahkan berabad-abad” dan yang memanfaatkan “sumber daya budaya seperti keyakinan agama, penciptaan makna dan formasi budaya baru, dan perwujudan praktik gerakan yang tertanam secara budaya.” Gerakan-gerakan seperti ini bersifat “utopis” karena “menunjuk pada suatu ‘tempat ideal’ (utopia), dan secara implisit, menuju waktu yang lebih baik dan hubungan serta identifikasi sosial yang lebih memuaskan”. Ketimbang berfokus pada “tindakan instrumental yang berkaitan dengan negara dan kapitalisme”, mereka lebih mengutamakan

“integritas dan identitas kelompok”. Gerakan-gerakan ini disebut “membumi” (*grounded*) dalam pengertian bahwa “identitas, nilai-nilai, dan dimensi imajinatif utopia mereka secara kultural terfokus pada tempat-tempat nyata, diwujudkan oleh orang-orang yang hidup, diinformasikan oleh cara hidup masa lalu, dan dibangun serta dipelihara melalui interaksi sehari-hari dan praktik-praktik yang mempunyai nilai yang menghubungkan anggota komunitas.” Salah satu karakteristik yang paling penting dari konsep ini adalah bahwa gerakan-gerakan ini bersifat “mesianis”; mereka “berusaha memulihkan atau menciptakan realitas alternatif yang berbeda dari negara dan pasar yang ada”.⁵¹ Salafi berupaya untuk mengubah keyakinan keagamaan seseorang sekaligus identitasnya. Hal ini bisa dipahami dengan kerangka yang diajukan Asef Bayat sebagai “aktivisme keagamaan” (*religious activism*), yaitu “praktik-praktik luar biasa (*extra-ordinary*) yang bertujuan, baik secara kolektif atau individual, institusional atau informal, untuk menciptakan perubahan sosial”. Unsur penting yang menjadi bagian dari kerangka ini diistilahkan Bayat sebagai “kesalehan aktif” (*active piety*), yang mengacu pada mereka yang bukan hanya mengamalkan agamanya, “tetapi juga mendakwahkanya, menginginkan orang lain berpikir dan bertindak seperti mereka.”⁵²

Gerakan utopis yang membumi ini biasanya dicirikan dengan tidak adanya organisasi secara formal, dan tidak memiliki struktur hierarki yang jelas, dan justru berdasarkan pada jaringan informal. Para partisipan bahkan mungkin tidak menganggap diri mereka sebagai anggota suatu gerakan.⁵³ Dalam kasus Salafisme sendiri,

⁵¹ Charles Price, Donald Nonini and Erich Fox Tree, “Grounded Utopian Movements: Subjects of Neglect,” *Anthropological Quarterly* 81, no. 1 (2008): 128–129; Joas Wagemakers, *Salafism in Jordan*, 28.

⁵² Asef Bayat, “Islamism and Social Movement Theory,” 893–894.

⁵³ Zoltan Pall, *Lebanese Salafis between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), 37.

terkadang para individunya hanya merasa menjadi bagian dari Islam yang murni tanpa mengidentifikasi diri sebagai kelompok tertentu.⁵⁴

Meski demikian, aspek formal dari gerakan bukan sama sekali tidak ada. Gerakan Salafi dapat berkembang tentu saja didukung dengan semakin banyaknya lembaga-lembaga yang diakui dan tercatat secara resmi oleh negara. Sebagai gerakan sosial yang membumi, Salafi juga membentuk infrastruktur yang kuat dan kokoh, lembaga-lembaga formal, sumber daya, organisasi-organisasi komunitas organik, dan pembagian kerja untuk memaksimalkan aktivisme dakwah mereka.⁵⁵ Beberapa aspek yang ditawarkan oleh teori mobilisasi sumber daya sebagaimana dikemukakan sarjana gerakan sosial awal seperti John D. McCarthy dan Mayer N. Zald cukup relevan digunakan di sini. Lembaga-lembaga formal seperti yayasan-yayasan Salafi dapat dilihat sebagai organisasi gerakan sosial (*social movement organization*) yang memiliki sumber daya, berapa pun jumlah dan jenisnya, yang dapat digunakan untuk mencapai tujuan gerakan, yakni menciptakan tatanan kehidupan utopia sesuai ajaran Salaf. Sumber daya yang dimaksud dapat mencakup legitimasi, uang, fasilitas, dan para pekerja.⁵⁶ Dengan adanya lembaga-lembaga formal seperti yayasan dan lembaga pendidikan, para aktivis Salafi terwadahi untuk memobilisasi sumber daya yang ada. Lembaga-lembaga tersebut berjejaring secara informal antara satu dengan yang lain dalam satu ikatan solidaritas yang dibentuk melalui persamaan identitas, nilai, dan dimensi imajinatif utopianya. Melalui berbagai macam kegiatan yang dikemas baik dalam bentuk yang agamis seperti kajian dan tabligh akbar maupun non-agamis seperti bazaar, seminar bisnis, olahraga,

⁵⁴ Ustaz Khalid Basalamah yang termasuk tokoh Salafi terkenal di Indonesia justru enggan untuk menisbatkan dirinya sebagai seorang Salafi. Lihat <https://www.youtube.com/watch?v=HN7g-CfZXFQ>, diakses 17 Mei 2025.

⁵⁵ Quintan Wiktorowicz, "Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial," 50.

⁵⁶ John D. McCarthy dan Mayer N. Zald, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory," *American Journal of Sociology*, vol. 82, no. 6 (May, 1977): 1220.

dan yang lainnya, jaringan-jaringan informal antar lembaga formal tersebut berkembang dan membangun aliansi yang kuat, yang bisa saja suatu saat siap untuk digerakkan melalui mobilisasi tertentu.

Aspek penting lain yang turut menjadi faktor penentu bertahan dan berjalannya suatu gerakan adalah peran para aktor dalam memobilisasi sumber daya yang ada. Beberapa sarjana mengkritik teori gerakan sosial yang cenderung mengabaikan signifikansi agensi dalam gerakan.⁵⁷ Kendati terdapat sumber daya yang mendukung, gerakan sosial tidak mungkin berjalan tanpa adanya peran aktor yang biasanya tampak menonjol dalam kemampuannya memengaruhi massa. Sebagaimana telah ditunjukkan Chaplin, agensi Salafi jaringan At-Turots bukan hanya disukseskan oleh peran para aktor seperti ustaz, dai, tetapi juga para entrepreneur moral.⁵⁸

Meski demikian, sumber daya yang dimiliki agen-agen Salafi terkadang tidak bekerja dengan baik jika ditempatkan dalam ruang yang tidak tepat. Dalam hal ini gagasan Pierre Bourdieu tentang pertautan modal dan medan (*field*) sangat berguna untuk melihat dinamika yang terjadi dalam proses perkembangan gerakan.⁵⁹ Mengingat bahwa Salafi adalah kelompok Islam minoritas di Indonesia, setidaknya jika dibanding NU dan Muhammadiyah, mereka bersaing dengan kelompok Islam lain yang lebih dominan. Dalam konteks ini, medan yang berbeda mensyaratkan modal yang juga berbeda. Selain modal ekonomi yang merupakan hasil akumulasi sumber daya yang bersifat material, modal kultural yang

⁵⁷ Djayadi Hanan, "Book Review: Social Movement and Islamic Activism: Emergence, Process and Trajectories" dalam <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/social-movement-and-islamic-activism>, diakses 7 Desember 2024; Aldon Morris, "Reflections on Social Movement Theory: Criticisms and Proposals," *Contemporary Sociology*, vol. 29, no. 3 (Mei, 2000): 445-454.

⁵⁸ Chris Chaplin, *Salafism and the State*, 66-75.

⁵⁹ David Swartz, "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power," *Sociology of Religion*, vol. 57, (1996): 71-85; Helmut K. Anheier, Jurgen Gerhards, Frank P. Romo, "Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography," *American Journal of Sociology* Vol. 100 No. 4 (Januari 1995): 859-903.

mencakup sumber daya non-material seperti kemampuan verbal, kesadaran budaya umum, preferensi estetika, pengetahuan ilmiah, dan gelar pendidikan⁶⁰ turut mendukung keberhasilan seorang agen dalam menyebarkan Salafisme dalam medan tertentu.

Lebih jauh, modal tidak hanya berfungsi sebagai alat tukar dalam suatu medan, tetapi juga bekerja membentuk *habitus*, yakni sistem disposisi yang melekat dalam diri agen dan menjadi dasar dalam membentuk cara berpikir, bertindak, dan merespons struktur sosial.⁶¹ *Habitus* yang terbentuk dari akumulasi modal tertentu cenderung menghasilkan praktik sosial yang konsisten dan terarah dalam medan yang serasi dengannya.⁶² Ustaz Salafi dengan modal kultural yang tinggi, seperti penguasaan bahasa Arab, pemahaman kitab kuning, atau gelar dari Timur Tengah misalnya, akan mengembangkan *habitus* dakwah yang mengedepankan otoritas keilmuan dan kesalehan tekstual, yang efektif dalam medan yang mengutamakan legitimasi keilmuan dan simbol-simbol keagamaan. Namun, dalam medan yang lebih cair secara budaya dan lebih pragmatis secara sosial—seperti komunitas urban kelas menengah—modal simbolik seperti karisma personal, akses ke media digital, atau gaya komunikasi populer, menjadi lebih dominan, sehingga menuntut *habitus* yang lentur dan adaptif. Oleh karena itu, ketidaksesuaian antara *habitus* yang dibentuk oleh jenis modal tertentu dan tuntutan medan bisa menyebabkan kegagalan strategi mobilisasi dan aktivisme Salafi. Modalitas, dalam hal ini, menentukan bukan hanya posisi seorang agen dalam medan, tetapi juga kemungkinan dan batas dari praktik yang bisa ia jalankan.

Dalam kerangka Bourdieu, medan sosial tidak pernah bersifat netral, melainkan merupakan arena kontestasi—sebuah struktur ruang sosial yang mempertemukan para agen dengan *habitus* dan jenis modal yang beragam, yang saling bersaing untuk mendapatkan

⁶⁰ Ibid, 75-76.

⁶¹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* terj. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72.

⁶² Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* terj. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), 54 dan 145.

posisi dominan.⁶³ Kontestasi ini terjadi karena masing-masing agen berupaya mengakumulasi, mengonversi, dan mengkapitalisasi modal yang mereka miliki agar diakui sebagai bentuk kekuasaan yang sah dalam medan tersebut. Dengan kata lain, setiap medan memiliki logika internal—apa yang dianggap sah dan bernilai—dan logika ini menjadi sasaran rebutan antara mereka yang telah mapan (*incumbents*) dan pendatang baru (*challengers*). Dalam konteks gerakan Salafi, perebutan otoritas keagamaan dan legitimasi simbolik antara berbagai aktor dakwah (baik Salafi maupun dari kelompok Islam lain) adalah bentuk nyata dari kontestasi ini. Keberhasilan dalam kontestasi medan bergantung pada kemampuan agen membaca logika medan dan menyesuaikan strategi akumulasi modal sesuai tuntutan medan tersebut.

Selain soal mobilisasi sumber daya, keberhasilan suatu gerakan juga ditentukan oleh faktor peluang dan hambatan yang melingkupi muncul dan berkembangnya suatu gerakan yang para sarjana sebut sebagai struktur kesempatan politik. Asumsi dari kerangka ini adalah bahwa gerakan sosial tidak lahir dan berkembang dari ruang yang hampa. Mereka adalah bagian dari suatu lingkungan dan konteks sosial yang lebih luas yang dicirikan oleh berbagai konfigurasi keluasaan dan hambatan yang berubah dan cair yang kemudian turut membentuk dinamika suatu gerakan.⁶⁴ Mengutip Sidney Tarrow, apa yang dipahami dari konsep struktur kesempatan politik ini adalah berupa “sinyal-sinyal yang konsisten—yang tidak harus bersifat formal, permanen, atau nasional—bagi aktor-aktor sosial atau politik yang mendorong atau menghalangi mereka untuk menggunakan sumber daya internal mereka untuk membentuk gerakan sosial.” Konsep ini tidak hanya menekankan struktur formal seperti institusi negara, tetapi juga konflik dan struktur aliansi yang menyediakan sumber daya maupun yang menjadi penentang hambatan eksternal

⁶³ *Ibid*, 66–67; Pierre Bourdieu dan Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 98–99.

⁶⁴ Quintan Wiktorowicz, “Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial,” 56.

kelompok. Sinyal-sinyal yang dimaksud ada empat: terbukanya akses terhadap kekuasaan, pergeseran keberpihakan, tersedianya sekutu yang memiliki pengaruh, dan perpecahan di antara para elit.⁶⁵

Meski kerangka struktur kesempatan politik ini berguna untuk melihat struktur peluang dan hambatan yang mendorong adanya suatu gerakan, tetapi teori ini cenderung menekankan transformasi dalam sistem kelembagaan dan hanya membahas peluang dan hambatan yang memfasilitasi suatu aksi protes.⁶⁶ Sebagian sarjana mengkritik teori ini karena mengabaikan adanya gerakan-gerakan yang bukan hanya berkuat dengan pengorganisasian demonstrasi dan aksi massa tetapi bertujuan untuk “menantang simbol dan kepercayaan-kepercayaan dominan, memengaruhi identitas kolektif, dan menyusup ke gerakan-gerakan sosial yang lebih berorientasi pada negara.”⁶⁷

Dalam kasus Salafi, aktivisme mereka bukan bertujuan untuk melakukan revolusi melalui aksi protes. Meski sebagian ada yang terlibat dalam demonstrasi dan tindakan protes, seperti banyak terjadi di masa Arab Spring, tetapi itu hanya bersifat sementara dan bukan menjadi aktivitas utama mereka. Misi utama Salafi adalah untuk menguasai wacana dan simbol keagamaan. Gerakan Salafi bertujuan untuk mengubah identitas Muslim lainnya—yang dipandang belum menjadi Salafi—serta menghilangkan setiap unsur pemikiran dan pandangan dunia yang tidak sesuai dengan pemahaman para Salaf. Dalam perspektif struktur kesempatan

⁶⁵ Sidney Tarrow, “States and Opportunities: The Political Structuring of Social Movement”, dalam *Comparative Perspective on Social Movements* diedit oleh Doug McAdam, John D. McCarty dan Mayer N. Zald (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 54.

⁶⁶ Lihat misalnya, Hanspeter Kriesi, “The Political Opportunity Structure of New Social Movement: Its Impact on their Mobilization,” dalam *The Politics of Social Protest: Comparative Perspective on States and Social Movements* diedit oleh J. Craig Jenkins dan Ber Klandermans (London: UCL Press, 2005); David S. Meyer, “Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest,” *Social Movement Studies*, vol. 2 no. 1, (2003).

⁶⁷ Jeff Goodwin dan James M. Jasper, “Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structure Bias of Political Process Theory,” *Sociological Forum*, vol. 14 no. 1 (1999): 31.

politik, Salafi yang mengklaim menolak untuk berpolitik dan berfokus pada dakwah dan pendidikan sering kali tampak sebagai gerakan yang apolitis dan tidak membawa dampak politik. Perspektif ini mengasumsikan bahwa politik sebagai sesuatu yang berkaitan dengan negara dan institusi-institusi terkait yang dilegitimasi oleh negara. Sebagian sarjana yang mengkaji gerakan Islam mengkritik pendekatan ini karena cenderung mengabaikan dinamika dalam masyarakat Islam.

Dalam hal ini saya memperluas cakupan makna politik dengan mengacu pada gagasan Dale F. Eickelman dan James Piscatori. Politik dalam konteks masyarakat Muslim dijelaskan sebagai “persaingan dan kontestasi dalam penafsiran simbol-simbol dan kontrol terhadap lembaga-lembaga, baik formal maupun informal, yang menghasilkan dan mempertahankan simbol-simbol tersebut”. Dalam konsep ini, politik dipahami bukan hanya sebagai “kekuasaan kekuatan terorganisasi,” tetapi juga “tawar-menawar antara kekuatan-kekuatan atau kelompok yang saling bersaing.” Di samping itu, konsep ini juga memasukkan aspek “negosiasi publik atas wacana dan aturan-aturan yang secara moral mengikat suatu komunitas secara bersama.”⁶⁸

Konsep politik ini dikembangkan lebih jauh oleh Peter Mandaville dengan memasukkan dua unsur penting yang membentuk politik: klaim identitas dan klaim etika. Dalam klaim identitas terdapat akar pembentuk politik, yakni *antagonisme*. Antagonisme dipahami sebagai kondisi di mana identitas-identitas yang berbeda bukan lagi dipandang sebagai ‘sekadar berbeda’, tetapi bahwa antar identitas melihat adanya potensi untuk saling meniadakan satu sama lain. Melalui klaim identitas ini, politik dipahami sebagai sebuah hubungan sosial yang bercirikan kontestasi. Adapun kaitannya dengan klaim etika, politik merupakan sebuah penegasan visi tertentu mengenai apa yang dimaksud dengan ‘kebaikan’ di antara klaim-klaim lainnya. Dalam hal ini, konsepsi

⁶⁸ Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics*, (New Jersey: Princeton Univ. Press, 1996), 7-9.

mengenai politik lebih dipandang dari sisi aspek normatifnya, yaitu cara praktik politik tertentu mencerminkan agenda etika tertentu. Jadi, “politik tidak hanya berkaitan dengan klaim tentang siapa diri kita, tetapi juga klaim tentang apa yang kita anggap benar.” Kedua klaim ini saling berhubungan satu sama lain: bahwa identitas tertentu menandai adanya agenda etika tertentu.⁶⁹ Melalui kerangka ini struktur kesempatan politik dapat mencakup struktur peluang dan hambatan yang membawa gerakan-gerakan sosial untuk menegaskan identitasnya dan mendorong pihak lain untuk mengadopsinya, yang pengadopsian ini adalah dalam rangka mewujudkan agenda etika tertentu, yaitu kebaikan bersama di masyarakat.

Struktur kesempatan politik yang mencakup struktur peluang dan hambatan bukan hanya secara langsung berhubungan dengan persoalan politik institusional, tetapi juga mencakup aspek sosial dan budaya.⁷⁰ Selain berhadapan dengan struktur kekuasaan negara, Salafi juga dihadapkan dengan peluang dan hambatan dalam struktur budaya-budaya tertentu. Mengacu pada kerangka yang digagas Anthony Giddens, manusia dan struktural saling terkait dalam dualitas yang berinteraksi secara timbal balik.⁷¹ Struktur budaya yang telah memperoleh kekuatan memengaruhi Salafisme terutama berkaitan dengan bagaimana Salafi memahami doktrin agama. Di beberapa kasus, kekuatan budaya ini beralih menjadi kekuatan sosial yang bukan hanya mengubah cara Salafi dalam memahami agama tetapi juga pada pengambilan sikap dan alternatif pemahaman keagamaan secara pragmatis. Dalam kerangka ini, Salafi berposisi sebagai agen yang bukan hanya terlibat dalam pembentukan struktur tetapi juga dibentuk oleh struktur, yakni budaya dalam lingkup lokalitas tertentu.

⁶⁹ Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London: New York, 2001), 9-10.

⁷⁰ Quintan Wiktorowicz, “Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial,” 56-57.

⁷¹ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).

Lokalitas di sini mengacu pada ruang di mana manusia, melalui budaya dan hubungan sosial mereka, mengalami, mendefinisikan, dan memberikan makna. Unsur-unsur pembentuk lokalitas adalah ruang sosial, agensi manusia, dan organisasi budaya. Lokalitas merupakan entitas yang secara intrinsik bersifat dinamis di mana perubahan menjadi karakteristik yang melekat. Dinamika ini pada gilirannya juga membentuk tatanan dan komposisi lokalitas yang meliputi demarkasi batasan-batasannya, serta cara-cara yang dialami oleh para anggotanya.⁷² Meski berusaha meniru sedekat mungkin cara beragama para pendahulu (*salaf*), Salafi beserta ideologi yang terbentuk melalui doktrin-doktrin agama yang mereka yakini secara terus-menerus berinteraksi dengan dinamika dalam suatu lokalitas, baik lokalitas Salafi itu sendiri maupun lokalitas luarnya. Proses interaksi ini memungkinkan perubahan bagi kedua belah pihak; lokalitas Salafi dibentuk oleh lokalitas luar dan sebaliknya; lokalitas luar turut dipengaruhi oleh lokalitas Salafi. Dalam pembentukan lokalitas ini meniscayakan sebuah proses yang disebut sebagai lokalisasi; budaya yang termanifestasi dalam cara beragama Salafi muncul dan berkembang dalam dialog dinamis dengan budaya-budaya lain yang ada di suatu tempat, dalam arti bahwa para aktor menyerukan, mereproduksi, dan mengintegrasikan budaya-budaya tersebut, dan bahwa semuanya saling dipengaruhi secara timbal balik.⁷³

E. Metode Penelitian

Metode yang saya gunakan dalam studi ini adalah penggabungan kerja lapangan kualitatif di wilayah Yogyakarta dengan tambahan data daring sebagai pelengkap, di samping pembacaan kritis terhadap literatur-literatur akademis. Perolehan data lapangan saya lakukan dengan observasi dan wawancara. Dalam penggalan data melalui wawancara, saya melakukannya secara

⁷² Terje Østebø, *Localising Salafism: Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012), 33.

⁷³ *Ibid*, 35.

mendalam tetapi juga terkadang melalui percakapan semi-formal dengan beragam informan baik dari kalangan Salafi maupun non-Salafi. Wawancara mendalam dengan Salafi saya fokuskan pada enam belas orang, tujuh ustaz Salafi dan sisanya sembilan orang dari kalangan jemaah. Di luar enam belas orang itu saya hanya melakukan percakapan semi-formal.

Di masa-masa awal saya melakukan penelitian, saya menemukan kesulitan karena belum sepenuhnya mengenal bagaimana Salafi. Secara kultural, saya sendiri berasal dari latar belakang NU yang mengenyam pendidikan agama di pesantren NU. Di lingkungan saya tumbuh, banyak yang menentang cara beragama seperti Salafi karena dianggap tidak toleran dengan cara beragama yang lebih tradisional dan akomodatif terhadap budaya lokal. Saya sendiri pada mulanya termasuk orang yang anti Salafi, terutama ketika saya masuk ke perguruan tinggi di mana saya belajar tentang pemahaman keagamaan yang lebih terbuka. Namun seiring dengan proses belajar menjadi seorang peneliti, saya menyadari bahwa pilihan untuk beragama adalah hak setiap orang, terutama dalam konteks Indonesia yang menganut budaya bernegara ala demokrasi. Dengan demikian, adalah juga hak setiap warga negara untuk memilih beragama dengan cara-cara Salafi. Meski begitu, di benak pikiran saya, masih terpatrit bahwa Salafi adalah orang-orang yang eksklusif, kaku, dan tidak toleran terhadap cara beragama orang lain. Di tambah lagi, sebagai seorang peneliti dari universitas yang selama ini dikenal dengan 'kampus liberal' beban pikiran saya bertambah karena ada semacam kekhawatiran jika wawancara saya ditolak.

Akan tetapi, kekhawatiran yang membebani pikiran saya hilang setelah saya terjun ke lapangan. Setelah beberapa kali wawancara, saya tidak menemukan kesan eksklusivitas tersebut. Bayangan saya bahwa menjadi Salafi berarti setiap hari berbicara tentang agama tidak menemukan justifikasinya. Bahwa menjadi Salafi sama seperti warga negara Indonesia lainnya; mereka juga peduli dengan kehidupan dunia dan beraktivitas sebagaimana umumnya masyarakat di Indonesia. Meski beberapa kali permohonan wawancara saya tidak disetujui, tetapi itu lebih karena informan yang hendak saya

tuju adalah kalangan ustaz yang punya kesibukan dan jam terbang tinggi. Di samping itu, memang di sebagian kalangan Salafi sendiri ada semacam kekhawatiran jika hasil penelitian justru menjelek-jelekkan kelompok mereka. Sebagaimana dialami salah satu ustaz Salafi, ustaz Aris Munandar, ada mahasiswa yang wawancara dengannya untuk keperluan penulisan tesis Master tetapi menyalahi pedoman etis seorang peneliti dengan menabrak hal-hal yang tidak disetujui olehnya. Saat saya melakukan wawancara dengan informan di pesantren Bin Baz, kekhawatiran soal citra mereka juga masih jadi pertimbangan. Beberapa kali saya ditanya terkait bagaimana pemahaman saya tentang pesantren Bin Baz. Memang tidak sedikit tulisan di jurnal-jurnal yang saya temui terkesan menarasikan negatif gerakan Salafi dengan tendensi ideologis. Dalam konteks ini, kesan eksklusivitas lebih tampak sebagai respons atas penelitian yang ada selama ini, bukan soal persinggungan dengan kelompok di luar mereka.

Namun demikian, ini tentu saja gambaran dari kelompok Salafi di jaringan At-Turots, yang menjadi fokus studi saya. Kesan yang cukup berbeda dan mungkin dapat dibilang menggambarkan bentuk eksklusivitas sosial Salafi saya dapati saat mengunjungi kelompok di jaringan mantan Laskar Jihad. Beberapa kali saya ditanya tentang “asal saya dari mana” meski saya hanya memposisikan diri sebagai pembeli buku di toko mereka, bukan sebagai seorang peneliti. Mereka jelas langsung menangkap posisi saya sebagai orang luar lantaran penampilan saya yang tidak menggunakan gamis atau jubah. Hal ini yang menjadi pertimbangan saya dalam memutuskan untuk memilih tidak berfokus pada kelompok ini. Sebab keterbatasan dalam waktu dan pendanaan, saya mempertimbangkan soal akses perolehan data yang mungkin tidak sebanyak yang saya dapatkan ketika berfokus pada Salafi At-Turots.

Secara teknis, para jemaah yang saya sebut di sepanjang studi ini sebagiannya bukan nama asli tetapi pseudonim. Sebagian yang lain, terutama para ustaz dan penceramahnya, saya menggunakan nama asli. Wawancara dengan jemaah tidak hanya saya lakukan di masjid tempat kajian tetapi juga di tempat-tempat lain seperti warung

makan, warung kopi atau cafe. Strategi ini saya lakukan agar bisa membangun kedekatan dengan mereka, sehingga saya bisa menggali lebih dalam bukan saja data yang berkaitan dengan agama tetapi juga pada aspek-aspek di luar itu. Observasi lapangan saya lakukan dengan mengikuti kajian di masjid-masjid Salafi dan berkunjung ke yayasan-yayasan Salafi yang tercakup dalam jaringan At-Turots di Yogyakarta. Wilayah Yogyakarta dipilih sebagai objek material studi ini karena merupakan salah satu pusat penting pertumbuhan jaringan Salafi At-Turots, serta memiliki dinamika budaya dan politiknya sendiri, yang memungkinkan eksplorasi mendalam terhadap proses pribumisasi, lokalisasi, dan politisasi gerakan Salafi. Di antara yayasan yang saya kunjungi adalah Yayasan Majelis At-Turots Al Islamy dan Islamic Center Bin Baz (ICBB) di Piyungan, Bantul, lembaga pendidikan Salafi terbesar di wilayah Yogyakarta yang menelurkan banyak tamatan Salafi. Saya juga mengunjungi yayasan Darush Sholohin (DS) di Gunungkidul, yayasan Hamalatul Qur'an di Kasihan, Bantul, dan Yayasan Islam Aburrahman Bin Auf (YIA) yang terpusat di Masjid Abdurrahman Bin Auf (MABA) di Kasihan, Bantul. Beberapa masjid lain yang saya kunjungi ketika mengikuti kajian adalah Masjid Pogung Dalangan (MPD) dan Masjid Pogung Raya (MPR), masjid Al-Hasanah, dan Masjid Al-Ikhlas yang kesemuanya terletak di pusat kota Yogyakarta. Di Bantul saya mengunjungi masjid Jamilurrahman yang menjadi tonggak awal dakwah Salafi jaringan At-Turats. Di Klaten saya mengunjungi masjid Joglo Sekalekan, masjid yang menjadi pusat dakwah ustaz Abul Aswad Al-Bayaty dengan yayasannya Ngangsu Kawruh. Observasi dan wawancara ini saya lakukan sejak penelitian saya di tingkat Master yakni terhitung sejak 2021 hingga 2024. Saya juga beberapa kali berkunjung ke toko buku Salafi yang tersebar di beberapa titik di Yogyakarta. Di samping melakukan kunjungan ke masjid, yayasan, dan toko buku, saya juga ikut serta dalam beberapa kegiatan mereka seperti berkunjung ke pameran tahunan yang diselenggarakan KPMI, Muslim Life Fair, di tahun 2023. Di samping itu, saya juga beberapa kali ikut serta bermain futsal dan mini-soccer dengan mereka yang diselenggarakan rutin setiap minggunya.

Observasi dan penggalan data secara daring saya lakukan dengan menonton ratusan video ceramah ustaz-ustaz Salafi yang terdapat di Youtube, terutama yang tersedia di kanal-kanal resmi lingkaran jaringan media Yufid TV, dan sebagian di Rodja TV. Di samping itu, saya juga menelusuri tulisan-tulisan dan mengamati konten keagamaan yang terdapat di berbagai media sosial seperti Instagram, Telegram, Facebook, di samping website-website yang berada di lingkaran jaringan At-Turots seperti muslim.or.id, rumaysho.com, darushsholihin.com, yufid.com, ngangasukawruh.com, dan ustadzaris.com

Saya juga membandingkan data-data dari Salafi jaringan At-Turats dengan data dari jaringan mantan Laskar Jihad yang saya peroleh dari sosial media Telegram dan *website* salafy.or.id. Sese kali saya juga berkunjung ke lembaga pesantren jaringan ini, yakni pesantren Al Anshar di Ngaglik, Sleman dan pesantren Darul Atsar di Temanggung. Di samping data-data daring dari Salafi saya juga menggunakan data daring dari berbagai sumber lain sebagai pembandingan. Data yang telah saya peroleh saya analisis dengan melibatkan berbagai literatur kesarjanaan, baik terkait studi tentang Salafisme, studi Islam, maupun studi gerakan Islam secara umum, yang tercakup dalam berbagai karya ilmiah seperti artikel jurnal, buku, dan tulisan-tulisan ilmiah lain di beberapa *website*.

F. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam studi ini diawali dengan bagian pendahuluan yang membahas tentang latar belakang akademik mengapa studi ini perlu untuk dilakukan. Bab kedua membahas tentang persoalan epistemologis Salafisme global yang meliputi bagaimana konstruksi ideologinya, dinamika, dan perkembangan historisnya. Pembahasan di bab ini penting mengingat ragamnya diskusi di kalangan para sarjana yang terkadang belum menemukan titik temu mengenai Salafisme sebagai sebuah konsep analitis. Di samping itu, bab ini juga mendedahkan bagaimana perbedaan secara jelas Salafisme dengan Wahhabisme yang masih sering dipersamakan. Saya mencoba menjelaskan bagaimana Salafisme merupakan hasil dari

pergulatan panjang dalam sejarah tentang kelompok Muslim yang memiliki cara pandang yang cenderung ketat dalam memahami ajaran Islam. Poin penting yang diketengahkan di bab ini adalah bahwa Salafisme tidaklah homogen dan statis, bahwa ada banyak dinamika yang terjadi sejak istilah tersebut mulai banyak dikenal di awal abad ke-20 hingga perkembangan saat ini.

Setelah menjabarkan mengenai ideologi dan sejarah pembentukan Salafisme global, bab tiga berfokus pada perkembangan gerakan Salafi jaringan At-Turots. Bab ini dimulai dengan pembahasan mengenai awal mula masuknya gerakan Salafi di Indonesia secara umum. Setelah itu pembahasan diarahkan pada bagaimana aktivisme Salafi jaringan At-Turots pasca Orde Baru. Bab ini mengemukakan bahwa keberhasilan gerakan Salafi dalam menjangkau masyarakat lebih luas didorong oleh kemampuan para aktor dalam memobilisasi sumber daya yang ada, baik modalitas jaringan informal, ekonomi, dan juga kulturalnya.

Setelah menjabarkan perkembangan aktivisme Salafi jaringan At-Turots, bab keempat difokuskan pada pembahasan tentang dinamika sosial politik negara dan bagaimana respons Salafi terhadapnya. Bab ini mendedahkan bagaimana konfigurasi kebijakan politik negara yang beralih menjadi represif akibat ancaman kekuatan Islam politik terhadap keberlangsungan kekuasaan rezim Jokowi. Dalam konteks ini, Salafi yang masuk dalam radar radikal dan dianggap sebagai ancaman di mata rezim mengalami transformasi dalam tiga hal: identitas, partisipasi diskusi publik menyangkut persoalan sosial-politik, dan penerimaan mereka terhadap praktik politik demokrasi. Argumen utama bab ini adalah bahwa Salafi At-Turots telah mengalami transformasi menjadi lebih politis baik secara ideologis maupun praktis dibanding sebelumnya sebab keterlibatan mereka dalam konteks sosio-politik yang represif.

Bab kelima membahas tentang negosiasi dan adaptabilitas Salafi dengan budaya lokal dan global. Di bab ini saya mendiskusikan bagaimana Salafi mendekati budaya lokal dan global dengan berbagai pendekatannya yang cenderung dinamis. Interaksi Salafi dengan budaya lokal yang telah memperoleh kekuatannya bukan

hanya telah memengaruhi bagaimana mereka memahami agama tetapi juga budaya yang pada gilirannya membentuk lokalitas baru yang berbeda dengan lokalitas Salafi sebelumnya. Di bab ini saya juga mendedahkan persinggungan Salafi dengan arus budaya globalisasi dan modernisasi dalam bentuk kapitalisme pasar. Salafi dituntut untuk selalu adaptif dengan pasar yang pada gilirannya membawa negosiasi sekaligus penerimaan manifestasi budaya global dalam lokalitas Salafi.

Bab terakhir berisi kesimpulan sebagai hasil diskusi dan pembahasan di sepanjang bab sebelumnya. Bagian akhir ini saya mendiskusikan bagaimana perubahan Salafi jaringan At-Turots terkait isu politik dan budaya telah mengarah pada tren Pos-Salafisme sebagaimana kajian Salafi di kalangan para sarjana dalam konteks negara-negara Timur Tengah dan Afrika Utara (MENA).

BAB VI

PENUTUP

Kesimpulan

Salafisme kontemporer adalah manifestasi perjalanan panjang sejarah dari pergulatan doktrin keagamaan Islam yang melibatkan para tokoh-tokohnya dalam dialog yang dinamis dengan realita sosial-politik yang melingkupinya. Salafisme secara istilah memang baru populer pada awal abad ke-20, tetapi cara beragama dalam kerangka ideologi Salafisme telah ada sejak masa pertentangan para *ahl al-hadis* dengan *ahl al-ra'yi* di abad ke-8 M. Penekanan pada aspek akidah, kecenderungan pada pendekatan literal dalam memahami doktrin agama, telah muncul sejak awal abad tersebut. Meski beberapa aspek tersebut telah menjadi titik temu dalam pembentukan Salafisme, tetapi realitasnya lebih kompleks. Unsur-unsur pembentuk ideologi Salafisme berkembang secara dinamis seiring dengan kontribusi pemikiran para tokoh-tokoh otoritatif yang menjadi rujukan Salafi saat ini seperti Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim al-Jauzi, Muhammad bin Abdul Wahhab dan terutama beberapa ulama Saudi belakangan seperti Abdul Aziz bin Baz, Nashir al-Din Al-Albani, Muhammad bin Salih al-Utsaimin, dan Rabi' bin Hadi al-Madkhali.

Akibat kompleksitas ini sebagian kalangan masih memperdebatkannya—terkadang menyamakan—dengan Salafisme modernis Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Jamaluddin al-Afghani. Hal ini dapat dipahami lantaran ketenaran istilah tersebut berkaitan dengan perkembangan gerakan modernisme yang melibatkan peran tokoh-tokohnya. Upaya Ridha untuk menyatukan dunia Islam pasca kekalahannya dengan Barat membawa pergeseran Salafisme yang sebelumnya hanya berkaitan dengan mazhab akidah kaum Hanbali ke arah gerakan puritanisme agama yang lebih luas. Pada mulanya, Ridha memperkenalkan publik Islam secara lebih luas tentang Salafisme sebagai upaya penyatuan wilayah-wilayah Islam yang telah terpecah. Akan tetapi, karena kegagalannya dalam merehabilitasi Wahhabisme yang telah berkembang di Arab Saudi

melalui pengenalan gagasan Salafisme yang lebih rasional, istilah itu kemudian beralih menjadi lebih puritan. Karakter puritan Salafisme menjadi lebih kuat setelah peran serta Nashir al-Din al-Albani dalam menyebarkan pemikirannya di kalangan masyarakat muslim Saudi pasca kepindahannya dari Suriah. Dalam konteks ini, Wahhabisme yang sebelumnya menjadi doktrin utama kerajaan beralih dan berdialog secara dinamis dengan gagasan-gagasan Salafisme al-Albani dan para pengikutnya. Inilah yang menjadi sebab kesalahpahaman banyak kalangan bahwa Salafisme dianggap sama atau menjadi istilah lain dari Wahhabisme. Apa yang lebih tepat untuk dikatakan adalah bahwa Wahhabisme hanyalah bagian dari kerangka konseptual yang lebih besar; Salafisme.

Dalam konteks Indonesia, perkembangan gerakan Salafi tidak bisa dilepaskan dari aktivisme awal gerakan ini sejak permulaannya masuk ke Indonesia di tahun 1980-an. Arab Saudi sebagai pengganti pemimpin dunia Islam berusaha melebarkan pengaruhnya melalui penyebaran ideologi keagamaan Salafisme. Melalui organisasi Rabithat al-‘Alam al-Islami, Saudi memperluas cakupan dominasinya ke berbagai negara hingga ke Indonesia. Didukung adanya jalinan kerja sama dengan organisasi Islam di Indonesia, DDII, kampanye Saudi ini membawa pada pendirian lembaga pendidikan LIPIA yang kemudian menjadi corong penyebaran Salafisme di Indonesia melalui para tamatan-tamatannya. Salah satu tamatannya yang cukup berpengaruh adalah ustaz Abu Nida. Ia telah berhasil mengembangkan aktivisme dakwah lebih lanjut di wilayah Yogyakarta dengan berbagai modalitas yang dimiliki, baik jaringan informal maupun sumber daya ekonomi yang ia dapatkan dari para donatur Timur Tengah. Berkat kontribusi awal ustaz Abu Nida ini, gerakan Salafi, terutama di wilayah Yogyakarta semakin berkembang. Muncul yayasan-yayasan dan aktor-aktor baru Salafi yang perannya saat ini signifikan. Meski pada aktivisme awal keberhasilan dakwah Salafi banyak ditopang oleh dukungan dana dari Timur Tengah, saat ini gerakan Salafi telah berjalan secara lebih mandiri. Yayasan-yayasan yang muncul belakangan seperti YPIA, Darush Sholihin, Ngangsu Kawruh, dan YIA dapat berkembang dan

bertahan justru melalui mobilisasi sumber daya yang didapat dan dikelola secara mandiri; Salafi tidak lagi mengandalkan donatur dari negara-negara Timur Tengah. Bahkan, Salafi telah memiliki wadah bagi aktivisme ekonomi mereka melalui KPMI dengan berbagai macam kegiatan perekonomian yang memfasilitasi bukan hanya untuk pemberdayaan ekonomi bagi para jemaah, tetapi juga membantu pertumbuhan jaringan informal secara lebih luas.

Dalam proses perkembangan tersebut, berbagai macam dinamika dan perubahan turut menyertai. Di bidang pendidikan, sebagaimana tampak pada kasus lembaga ICBB, negosiasi dan perubahan terus berlangsung disebabkan konteks sosial budaya yang melingkupinya, di samping karena tuntutan kebijakan negara. Agar tetap bertahan dalam aktivismenya, Salafi juga dituntut untuk selalu beradaptasi dengan budaya kehidupan masyarakat Indonesia modern yang meniscayakan berbagai macam inovasi seiring dengan kemajuan teknologi. Dalam kasus YPIA, berbagai macam strategi dan adaptasi dengan budaya modern dilakukan untuk menopang agenda dakwah mereka. Salafi menjadi semakin lihai dan akrab dengan kemajuan teknologi; mereka menciptakan berbagai macam konten dakwah dengan memanfaatkan berbagai platform digital. Hasilnya, aktivisme para aktor-aktor baru yang lahir dari yayasan ini mampu mewarnai wacana keagamaan di ruang digital, bahkan mampu bersaing dengan kelompok keagamaan lain di Indonesia. Perubahan strategi dan adaptasi ini bukan saja terjadi di lingkungan kehidupan masyarakat modern perkotaan; di kalangan pinggiran yang lekat dengan kebudayaan masyarakat Jawa Abangan, ajaran Salafi telah mencapai tahap penetrasinya. Capaian ini tidak bisa dilepaskan dari kemampuan para aktornya dalam memobilisasi sumber daya yang ada, baik modalitas jaringan informal, ekonomi, dan juga kuluturalnya. Di samping itu, pemanfaatan modal kultural yang sesuai dengan tuntutan medan dakwah menjadi kunci bagi kesuksesan dakwah Salafi di kalangan masyarakat pedesaan.

Menuju Pos-Salafisme

Ada kecenderungan paradigma dalam studi tentang Salafisme di kalangan para sarjana yang mendeskripsikannya sebagai ideologi global yang menyebar di kawasan MENA dan membentuknya sebagai kekuatan sosial dalam beberapa konteks negara. Olivier Roy misalnya, memandang bahwa keberhasilan Salafisme tidak terlepas dari apa yang ia sebut sebagai dekulaturalisasi Islam, yang menyebabkan Salafisme sebagai bentuk “Islam yang mengglobal” yang terlepas dari budaya-budaya dalam konteks lokal. Ini ditunjukkan melalui upaya para aktivisnya dalam mengkampanyekan pemurnian dengan menolak percampuran antara agama dan budaya.¹ Di sisi lain, ketimbang sebagai bentuk dekulaturalisasi, Bernard Haykel berpendapat bahwa keberhasilan Salafisme global adalah berkat watak otoriter spesifiknya yang mendelegitimasi keabsahan kelompok-kelompok di luarnya.²

Dalam studi-studi belakangan, paradigma tersebut bergeser ke arah pendekatan yang lebih lokal-kontekstual. Meski sebagai gerakan yang telah tersebar ke berbagai negara, Salafi bukanlah gerakan yang monolitik. Ada interaksi dengan konteks dinamika lokal di mana Salafi hidup dan berkembang yang menghasilkan bentuk dan karakter yang berbeda-beda. Terje Østebø menantang paradigma globalis dengan berpendapat bahwa “Salafisme sebagai gerakan global hanya dapat dipahami dengan benar melalui kemunculannya dalam berbagai realitas lokal di seluruh dunia”.³ Di tempat lain, wilayah Maghreb, Wehrey dan Boukhars secara eksplisit menentang pendapat Roy tentang “Islam yang tidak memiliki teritorial” dengan menyatakan bahwa gerakan Salafi tidak didorong

¹ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (Columbia: Columbia University Press, 2004).

² Bernard Haykel, “On the Nature of Salafi Thought and Action”, dalam *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement* diedit oleh Roel Meijer (London: Hurst, 2009).

³ Terje Østebø, “African Salafism: Religious Purity and the Politicization of Purity,” *Islamic Africa* 6 (2015): 5-6.

oleh ideologi global yang tidak dapat diubah, tetapi dibentuk oleh dinamika lokal.⁴

Melihat perkembangan studi yang ada dan perubahan Salafisme itu sendiri, Blanc dan Roy berupaya merumuskan sebuah konsep analitis untuk menangkap gambaran terkini dari Salafisme yang telah tersebar di berbagai negara. Dengan melihat persinggungan Salafisme dengan dinamika dan karakteristik lokal, mereka mengajukan kerangka konseptual baru yang sebagaimana telah saya singgung di bagian pendahuluan, diistilahkan dengan Pos-Salafisme. Dalam konsep ini, individu-individu yang disebut sebagai Pos-Salafi bukanlah sebagai penentang gagasan Salafisme global, tetapi tersadar soal adanya keterbatasan dari bentuk-bentuk Islam yang terglobalisasi ketika hendak diterapkan di tempat mereka berada. Mereka “menantang postulat universalitas pengetahuan dan hukum agama untuk semua realitas sosial-politik dan budaya serta membahas pluralisasi otoritas agama yang ditimbulkan oleh globalisasi dengan menekankan kembali keutamaan pengetahuan lokal”.⁵ Dalam kerangka Pos-Salafisme ini aspek-aspeknya dapat dilihat pada sejauh mana pribumisasi, politisasi, dan re-kulturalisasi terbentuk dalam konteks lokal tertentu.

Pribumisasi (*indigenization*) Salafi, menyiratkan suatu peningkatan keterlibatan dalam dinamika lokal, termasuk kekhususan etnis dan perjuangan nasionalis, hubungan kompetitif dan kooperatif dengan kelompok Islam lokal lain, serta konteks penindasan negara.⁶ Di bab empat telah saya elaborasi bagaimana gerakan Salafi sejak masuknya ke Indonesia hingga perkembangan terakhir mengalami banyak keterlibatan yang dinamis dengan konteks sosial-politik negara. Meski pada masa awal Reformasi Salafi telah terlibat dalam dinamika politik negara yang ditampilkan melalui gerakan Laskar Jihad, mereka kemudian kembali pada posisi

⁴ Frederic Wehrey dan Anouar Boukhars, *Salafism in the Maghreb: Politics, Piety, and Militancy* (New York: Oxford University Press, 2019).

⁵ Théo Blanc & Olivier Roy, “Post-Salafism: From global to local Salafism,” *Mediterranean Politics*, (07 Oktober 2024): 7.

⁶ *Ibid*, 8.

apolitisnya pasca pembubarannya oleh pemerintah. Salafi jaringan At-Turots justru mengalami hal sebaliknya, mereka yang sebelumnya hanya berfokus pada pengembangan lembaga pendidikan melalui yayasan-yayasan dan menarik diri dari partisipasi politik beralih menjadi lebih politis seiring dengan perubahan konfigurasi sosial-politik negara. Pemerintahan Jokowi yang dipandang merugikan sekaligus menjadi ancaman bagi kepentingan umat Islam telah memicu kesadaran politik Salafi. Hal ini terjadi terutama setelah peristiwa demonstrasi yang melibatkan ribuan orang sebagai bentuk protes atas tindakan ‘penistaan agama’ oleh Ahok di tahun 2016. Jokowi yang menjalin sinergi lebih kuat dengan NU dan Muhammadiyah menekan kelompok-kelompok Islam yang dipandang radikal, terutama yang terlibat dalam aksi demonstrasi anti-Ahok seperti HTI dan FPI. Eksploitasi wacana keagamaan Islam moderat digaungkan untuk kepentingan tersebut yang berakibat pada kelompok Islam yang dipandang radikal mengalami diskriminasi dan eksklusi dari masyarakat. Mereka dipandang sebagai ancaman terhadap NKRI. Akibatnya, kelompok-kelompok ini, termasuk Salafi, mengalami transformasi dan penyesuaian dengan tuntutan yang ada.

Pada posisi ini, hubungan kompetitif Salafi dengan kelompok Islam lain terjadi, yang membawa mereka pada upaya pembentukan dan penataan identitas dengan jalan pembedaan, negosiasi, dan resistansi. Posisi ini pada gilirannya menggiring mereka pada upaya keterlibatan dalam perdebatan wacana publik terkait isu sosial-politik negara. Sebagaimana Pos-Salafisme di Maroko dan Tunisia,⁷ posisi ini mengarah pada integrasi Salafi, baik secara sadar maupun tidak sadar, terhadap aspek-aspek wacana dan praktik demokrasi. Salafi At-Turots telah ikut serta dalam mengkritik pemerintah di ruang publik terkait isu pandemi Covid-19, merespons persoalan

⁷ Théo Blanc & Guy Robert Eyre, “Post-salafism by learning: The indigenization of globalized, exclusivist Salafism in Tunisia and Morocco,” *Mediterranean Politics*, (03 Oct 2024): 1-27.

pajak, serta berupaya terlibat dalam upaya pemberantasan permasalahan negara seperti korupsi, kolusi, dan nepotisme.

Pada saat yang bersamaan, secara perlahan situasi akibat represi dan eksklusif sosial ini menggiring pada politisasi (*politization*) Salafi, yang dalam kerangka Blanc dan Roy dijelaskan sebagai peninjauan kembali sikap isolasionis dan penolakan untuk terlibat dalam aktivisme sosial-politik.⁸ Salafi At-Turots menjadi semakin terpolitisasi baik dari sisi ideologi maupun praktik setelah konteks represi dan eksklusif. Kekhawatiran akan masa depan umat Islam yang terbentuk akibat polarisasi berbasis agama di masa pemilu 2019 telah memunculkan kesadaran mereka untuk terlibat lebih jauh dengan praktik demokrasi melalui partisipasi dalam pemilu. Partisipasi dilakukan sebagai upaya penyelamatan diri dari ancaman-ancaman yang mungkin hadir jika aktor politik yang dipandang membela kepentingan Islam tidak menang dalam pemilu. Kendati demikian, meski kekhawatiran akan ancaman tersebut tidak terbukti secara nyata pasca pemilu berakhir, bahkan hingga masa pemilu selanjutnya di 2024, Salafi bukan sama sekali menarik diri dari wilayah politik, tetapi sebaliknya, semakin larut dalam arus budaya politik demokrasi. Meski ini dapat juga dilihat sebagai upaya strategis untuk mencari validasi, dukungan, legitimasi, serta perlindungan bagi kepentingan gerakan mereka, di sisi lain hal ini telah membawa dampak pada bagaimana mereka memandang politik dan partisipasinya. Sebagaimana telah digambarkan di bab empat, kecenderungan *apolitisme* mereka telah beralih secara perlahan menjadi *quietisme* yang secara praktik politis. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa hubungan dialektis antara konteks dengan ideologi telah menghasilkan perubahan yang dinamis dalam ideologi politik Salafi itu sendiri. Kendati demikian, politisasi Salafi ini bukan berarti mengubah Salafi menjadi gerakan Islam politik seperti Hizbut Tahrir dan Ikhwanul Muslimin. Ini hanya menandai perubahan cara pandang mereka bahwa politik bukan lagi hal yang

⁸ Théo Blanc & Olivier Roy, "Post-Salafism: From global to local Salafism,"
9.

harus dihindari. Salafi tetap menjadi gerakan yang berfokus pada islamisasi masyarakat tetapi politik dapat menjadi sarana bagi pencapaian tersebut.

Dalam hal persinggungannya dengan budaya, sebagaimana saya diskusikan di bab lima, Salafi At-Turops telah menampakkan penerimaan terhadap aspek-aspek budaya lokal yang sebelumnya ditolak. Budaya lokal tradisional dan budaya kapitalisme global telah memperoleh kekuatan sosial dan kekuatan budaya yang memaksa Salafi untuk menegosiasikan kembali doktrin-doktrin keagamaan mereka. Budaya yang telah memperoleh kekuatan ini memengaruhi interpretasi Salafi bukan hanya terhadap doktrin agama tetapi juga budaya itu sendiri yang kemudian memfasilitasi adaptasi dan negosiasi antar keduanya. Konsekuensi dari hal ini mengarah pada penerapan suatu budaya tertentu dalam ruang-ruang agama bukan menjadi sesuatu yang dilarang, yang hal ini memfasilitasi pembentukan lokalitas Salafi yang berbeda. Sebagaimana telah ditampakkan dalam kasus Ustadz Bayaty, lahir lokalitas Salafi baru yang terbentuk melalui perpaduan unsur-unsur budaya lokal yang diadaptasi dan dinegosiasi ke dalam ruang-ruang keagamaan Salafi. Kekuatan budaya ini juga membentuk kekuatan sosial yang termanifestasi melalui aturan-aturan normatif tertentu, yang seringnya menjadikan individu mematuhi suatu budaya yang dominan secara sukarela maupun tidak. Dalam tahapannya yang lebih ekstrem, kekuatan sosial yang dibarengi dengan kekuatan budaya kapitalisme global berakibat pada penerimaan secara sukarela, yang terkadang diiringi dengan pengambilan alternatif doktrin keagamaan secara pragmatis. Ini menandai bahwa persinggungan Salafi dengan lokalitas di luarnya bersifat dinamis dan memungkinkan adanya pergeseran wataknya yang tidak lagi eksklusif; memperlihatkan fleksibilitas dalam hal cara beragama Salafi yang selama ini dipandang mengedepankan peniruan seketat dan sedekat mungkin praktik para *salaf*. Sebagaimana digambarkan oleh banyak sarjana, perkembangan ekonomi pasar dan munculnya kelas menengah memiliki efek transformatif terhadap religiusitas Islam dan mengarah pada ekspresi keagamaan yang lebih mudah

menerima dan adaptif.⁹ Salafi telah mulai menerima dan beradaptasi dengan budaya kapitalisme yang juga melahirkan lokalitas baru sebagai perpaduan antar keduanya: budaya kapitalisme global dan budaya keagamaan Salafi.

Namun demikian, apakah penerimaan tersebut dapat dibaca sebagai bentuk re-kulturalisasi (*re-culturation*) sebagaimana gagasan Blanc dan Roy?¹⁰ Dalam konsep re-kulturalisasi persinggungan Salafi dengan aspek di luarnya utamanya menekankan pada batasan ‘lokalitas keagamaan’. Sebagaimana dalam narasi konseptualnya, Blanc dan Roy mendeskripsikannya sebagai “toleransi yang lebih besar terhadap yurisprudensi Islam, tasawuf, kaum Islamis, dan budaya lokal yang seringkali dalam konteks kembalinya Islam tradisional yang disponsori negara dan universitas.” Titik pijaknya adalah adaptasi Salafisme terhadap keagamaan lokal dan adaptasi keagamaan lokal terhadap Salafisme.¹¹ Akan tetapi, konsep itu hanya sedikit memberi perhatian terhadap dimensi ‘non-keagamaan’ atau budaya di luar manifestasi agama. Dimensi non-keagamaan tersebut setidaknya telah ditunjukkan oleh Pall dalam temuannya pada Pos-Salafisme di Kamboja.¹² Meski demikian, elaborasi Pall terkait hal itu hanya sebatas pada satu tokoh Salafi sehingga berbeda dengan apa yang telah saya temukan; bahwa ada ‘lokalitas baru’ dari proses lokalisasi antara lokalitas Salafi dan lokalitas di luarnya (agama maupun non-agama) yang telah menghasilkan ruang sosial, agensi manusia, dan organisasi budaya yang berbeda. Dengan demikian, ketimbang re-kulturalisasi, gagasan lokalisasi Østebo lebih tepat

⁹ Greg Fealy, “Consuming Islam: Commodified religion and aspirational pietism in contemporary Indonesia” dalam *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia* diedit oleh Greg Fealy & Sally White (Singapura: ISEAS, 2008), 15–39; Ariel Heryanto, “Upgraded piety and pleasure: The new middle class and Islam in Indonesian popular culture” dalam *Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia* diedit oleh Andrew N. Weintraub (New York: Routledge, 2011), 60–82.

¹⁰ Théo Blanc & Olivier Roy, “Post-Salafism: From global to local Salafism”: 8–9.

¹¹ Ibid.

¹² Zoltan Pall, “Post-Salafism in Cambodia: From counterreligion to accommodation,” *Mediterranean Politics* (2024): 16–17.

untuk menggambarkan proses tersebut; yakni budaya yang termanifestasi dalam cara beragama Salafi muncul dan berkembang dalam dialog dinamis dengan budaya-budaya lain yang ada di suatu tempat, dalam pengertian bahwa para aktor menyerukan, mereproduksi, dan mengintegrasikan budaya-budaya tersebut, yang keduanya saling dipengaruhi secara timbal balik.

Meski gambaran dalam studi ini telah menunjukkan pergeseran watak (Pos-)Salafi yang tidak lagi eksklusif, baik dari segi ideologi maupun tindakannya, para aktivis jaringan At-Turots bukan sama sekali meninggalkan Salafisme. Sebagaimana kerangka Pos-Salafisme Blanc dan Roy, mereka menteorisasikan kembali serta mengadaptasikan secara berbeda dalam praktik dari model Salafisme yang mengglobal, anti budaya, dan isolasionis (*quietist*) yang telah ada sejak tahun 1970-an. Dalam hal ini, kata “Pos” bukan berarti keluar, tetapi, sebagaimana Asef Bayat dalam gagasan Pos-Islamismenya,¹³ lebih untuk menandai ‘pergeseran kualitatif’ dan tentang sebuah ‘proyek’ untuk menemukan kembali diri mereka sendiri.¹⁴ Senada dengan yang ditemukan Pall di Kamboja, pergeseran ini bukan berarti pemisahan total dari akar Salafisme. Pos-Salafi tetap menyuarakan jargon pengembalian pada al-Qur’an dan sunah dengan tetap merujuk terutama kepada para *salaf*, hanya saja, interpretasi mereka lebih rasional dan tidak lagi sepenuhnya literal dibanding sebelumnya.¹⁵ Di sisi lain, adanya Pos-Salafisme bukan berarti hilangnya kelompok Salafi yang mempertahankan watak literalis dari Salafisme. Di Indonesia, karakter eksklusif, apolitis, kaku, dan kurang adaptif ketika bersinggungan dengan konteks dan dinamika lokal masih tampak dalam jaringan para mantan Laskar Jihad.

¹³ Asef Bayat, *Post-islamism: The changing faces of political Islam* (London: Oxford University Press, 2013).

¹⁴ Théo Blanc & Olivier Roy, “Post-Salafism: From global to local Salafism”: 9.

¹⁵ Zoltan Pall, “Post-Salafism in Cambodia: From counterreligion to accommodation”.

DAFTAR PUSTAKA

Artikel dan Buku

- Acharya, Amitav, dan Arabinda Acharya. "The Myth of the Second Front: Localizing the 'War on Terror' in Southeast Asia", *The Washington Quarterly*, vol. 30, no. 4 (2007): 75-90.
- Achsan, Muhammad Mufti Al. "Respons Salafi terhadap Penanganan Covid-19 dan Doktrin Ketaatan kepada Pemerintah," *Tesis Master*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Adraoui, Mohamed-Ali. "Quietist Salafism in France: An Example of Militant Apoliticism?," *Journal of Muslims in Europe* 7 (2018): 4.
- Aiman, "Jaringan Organisasi *Jam'iyyah Ihya' Al-Turath* Kuwait Dan Pengaruhnya Terhadap Gerakan Salafi Di Indonesia", *Tesis Master* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2023).
- Al-Anani, Khalil. "Unpacking the Sacred Canopy." Dalam *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People's Power*, ed. Francesco Cavatorta dan Fabio Merone, 32-34. London: Hurst, 2016.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Sahih al-Bukhari* vol. 1 terj. Muhammad Muhsin Khan. Riyadh: Darussalam Publisher, 1997.
- Al-Fauzan, Salih bin Fauzan. *Wala' dan Bara' dalam Islam* terj. Team Akafa Press. Online: islamhouse.com, 2008.
- Al-Hajjaj, Imam Abul Hussain Muslim ibn. *English Translation of Sahih Muslim*, Vol. 1, terj. Nasiruddin al-Khattab. Riyadh: Maktaba Darussalam, 2007.
- Al-Jabburi, Ahmad Salih Husain. *Juhud al-Imam al-Albani Nasir al-Sunnah wa al-Din fi Bayan Aqidat al-Salaf al-Salihin fi al-Iman billahi Rabb al-Alamin*. Amman: al-Dar al-Atsariyyah, 2008.

- Al-Rasheed, Madawi. *Contesting The Saudi State: Islamic Voices From A New Generation*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2007.
- Al-Utsaimin, Muhammad bin Shalih. *Syarah Aqidah Wasithiyah: Buku Induk Akidah Islam/Syaikh Muhammad Bin Shalih Al-Utsaimin*, terj. Izzudin Karimi. Jakarta: Darul Haq, 2016.
- _____. *Syarhul Mumthi' 'ala Zaadil Mustaqni'*. Mesir: Daar Ibnul Jauzi, 2009.
- Alvian, Rizky A. dan Irfan Ardhani. "The Politics of Moderate Islam in Indonesia: Between International Pressure and Domestic Contestations", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* vol. 61, no. 1 (2023): 34-35.
- Al-Wahhab, Muhammad bin 'Abd. *Kitab al-Tawhid*. Riyadh: Maktabat al-Haramayn, 2001.
- Anheier, Helmut K. Jurgen Gerhards, Frank P. Romo. "Forms of Capital and Social Structure in Cultural Fields: Examining Bourdieu's Social Topography", *American Journal of Sociology* Vol. 100 No. 4 (Januari 1995): 859-903.
- Antlov, H. P. R., Ibrahim, dan Van Tujil, "NGO Governance and Accountability in Indonesia: Challenges in a Newly Democratising Country." Dalam *NGO Accountability: Politics, Principles and Innovations* ed. oleh L. Jordan and P. Van Tujil. London: Earthscan, 2006.
- Arrobi, Moh Zaki. "Vigilantism as 'Twilight Institution': Islamic Vigilante Groups and the State in Post-Suharto Yogyakarta". *PCD Journal* VI, no. 2 (2018): 214-37;
- Azca, M. Najib, dan Moh Zaki Arrobi. "The Politics of Religious and Cultural Authority: Contestation and Co-Existence of Sultanate and Islamic Movements in The Post-Suharto Yogyakarta and Ternate." Dalam *The New Santri: challenges to traditional authority in Indonesia*, ed. oleh Norshahril Saat dan Ahmad NajibBurhani, 301. Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute, 2020.

- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Depok: Prenadamedia Grup, 2013.
- Baits, Ammi Nur. *Fiqh ASN dan Karyawan*. Yogyakarta: Muamalah Publishing, 2021.
- Bayat, Asef. "Islamism and Social Movement Theory." *Third World Quarterly*, (2005): 893-894.
- Blanc, Théo. "Categorizing Salafism with and without Wiktorowicz: grounded reflections from Tunisia", *Journal of Political Ideologies*, (2023).
- _____. dan Guy Robert Eyre, "Post-salafism by learning: The indigenization of globalized, exclusivist Salafism in Tunisia and Morocco", *Mediterranean Politics*, (03 Oct 2024).
- _____. dan Olivier Roy, "Post-Salafism: From global to local Salafism", *Mediterranean Politics*, (07 Oct 2024): 1-21.
- _____. *Salafism: challenged by radicalization?: Violence, politics, and the advent of post-Salafism*. San Domenico di Fiesole: European University Institute, 2021.
- Bokhari, Kamran dan Farid Senzai. *Political Islam in the Age of Democratization*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Boubekeur, Amel. *Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2008.
- Bourchier, David M. "Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism," *Journal of Contemporary: Journal of Contemporary Asia* 49, no. 5 (8 April, 2019): 1-21.
- Bourdieu, Pierre, dan Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 98–99.
- _____. *Outline of a Theory of Practice* terj. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72.

- _____. *The Logic of Practice* terj. Richard Nice (Stanford: Stanford University Press, 1990), 54 dan 145.
- Brown, Jonathan A.C.. *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of Sunni Hadith Canon*. Leiden: Brill, 2007.
- _____. “Is Islam Easy to Understand or Not? Salafis, the Democratization of Interpretation and the Need for the Ulema,” *Journal of Islamic Studies* 26, no. 2 (2015): 117–44.
- Bruinessen, Martin van. “Indonesia’s ulama and politics: caught between legitimising the status quo and searching for alternatives”, *Prisma — The Indonesian Indicator* (Jakarta), no. 49 (1990): 52-69.
- _____. “Indonesian Muslims in a Globalising World: Westernisation, Arabisation, and Indigenising Responses” *RSIS Working Paper Series*, 3 Mei 2018, dalam <https://www.rsis.edu.sg/wp-content/uploads/2018/05/WP311.pdf>.
- _____. “Introduction.” Dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam; Explaining the “Conservative Turn”*, ed. Martin van Bruinessen. Singapore: ISEAS, 2013.
- _____. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- _____. “Post-Soeharto Muslim Engagements with Civil Society and Democratization.” Dalam *Indonesia in Transition: Rethinking “Civil Society”, “Region” and “Crisis”*, ed. Hanneman Samuel dan Henk Schulte Nordholt. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- _____. “Traditionalist and Islamist Pesantrens in Contemporary Indonesia.” Dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages* ed. Farish A. Noor, Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen, 223-224. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008).
- _____. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.

- _____. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2013.
- Burhani, Ahmad Najib. *The Muhammadiyah's Attitude to Javanese Culture in 1912-1930*. Jakarta: Al-Wasath Publishing House, 2010.
- Bush, Robin. "Regional 'Sharia' Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom?" Dalam *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy dan Sally White, 174-191. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.
- _____. "Religious politics and minority rights during the Yudhoyono presidency." Dalam *The Yudhoyono Presidency: Indonesia's Decade of Stability and Stagnation* ed. Edward Aspinall, Marcus Mietzner, dan Dirk Tomsa, 239–257. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2015.
- Butenschøn, Nils. "State, Power, and Citizenship in the Middle East." Dalam *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*, ed. Nils A. Butenschøn dkk, 11. Syracuse ny: Syracuse University Press, 2000.
- Cevic, Neslihan. *Muslimism in Turkey in Beyond: Religion in the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Chaplin, Chris "Salafi Islamic piety as civic activism: Wahdah Islamiyah and differentiated citizenship in Indonesia", *Citizenship Studies* vol. 22 no. 02, (2018): 218-220.
- _____. "Imagining the Land of the Two Holy Mosques: The social and doctrinal importance of Saudi Arabia in Indonesian Salafi discourse" *ASEAS – Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 7 (2) (2014): 217-236.
- _____. "Salafi activism and the promotion of a modern Muslim identity: Evolving mediums of Da'wa amongst Yogyakarta university students." *South East Asia Research*, vol. 26 no. 1 (2018): 3-20.
- _____. *Salafism and the State: Islamic Activism and National Identity in Contemporary Indonesia*. Copenhagen: NIAS Press, 2021.

- Commins, David. "From Wahhabi to Salafi." Dalam *Saudi Arabia in Transition: Insights on Social, Political, Economic and Religious Change* ed. Bernard Haykel, Thomas Hegghammer, dan Stephane Lacroix, 155-156. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Daniels, Timothy P. *Islamic Spectrum in Java: Anthropology and Cultural History in Asia and the Indo-Pacific*. Burlington, VT: Ashgate, 2009.
- _____. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London and New York: I.B. Tauris, 2006.
- de Koning, Martijn. "The 'Other' Political Islam: Understanding Salafi Politics." Dalam *Whatever Happened to the Islamists?: Salafis, Heavy Metal Muslims and the Lure of Consumerist Islam* ed. Amel Boubekeur dan Olivier Roy, 167. London: Hurst, 2012.
- Delong-Bas, Natana J. "Wahhabism and Salafism in Global Perspective." Dalam *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*, ed. Peter Mandaville, 38. New York: Oxford University Press, 2022.
- _____. *Wahhabi Islam, from Revival and Reform to Global Jihad*. London: IB Tauris, 2004.
- Dewi, Oki Setiana, Ahmad Khoirul Fata, dan Mahfudh Fauzi. "The Middle-Class Muslims' Responses Toward the Salafi Da'wah: A Study on Hijrah celebrities." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik* vol. 27 no. 3 (2024): 277-290.
- _____. "Pengajian Selebritas Hijrah Kelas Menengah Muslim (2000-2019): Respons atas Dakwah Salafi dan Jamaah Tabligh." *Disertasi Ph.D.* Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2019.
- Diani, Mario. "Introduction: Social Movements, Contentious Actions, and Social Networks: From Metaphor to Substance?" Dalam *Social Movements and Networks*, ed. Mario Dinai dan Doug McAdam. Oxford: Oxford University Press, 2003.

- . “The Concept of a Social Movement,” *The Sociological Review* (1992): 13.
- Dobbin, Christine. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy*. London: Curzon Press, 1983.
- James M. Edmonds. “Smelling Baraka: Everyday Islam and Islamic Normativity” dalam *(Mis)Representations of Islam: Politics, Community, and Advocacy* diedit oleh Timothy P. Daniels dan Meryem F. Zaman, *American Journal of Islamic Social Science* vol. 36, no. 3 (2019): 22-23.
- Eickelman, Dale F., dan James Piscatori. *Muslim Politics*. New Jersey: Princeton Univ. Press, 1996.
- Evstatiev, Simeon. “Salafism as a Contested Concept.” Dalam *Knowledge, Authority and Change in Islamic Societies: Studies in Honor of Dale F. Eickelman*, ed. Allen James Fromherz dan Nadav Samin. Boston: Brill, 2021.
- Farquhar, Michael. *Circuits of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2016.
- Fealy, Greg “Jokowi in the Covid-19 Era: Repressive Pluralism, Dynasticism and the Overbearing State”, *Bulletin of Indonesian Economic Studies* vol. 56 no. 3 (2020): 301-323.
- Fealy, Greg. “Consuming Islam: Commodified religion and aspirational pietism in contemporary Indonesia” dalam *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia* ed. oleh Greg Fealy & Sally White. Singapura: ISEAS, 2008.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: University of Chicago Press, 1960.
- Ghoshal, Baladas. “Arabization: The Changing Face Of Islam In Asia” *India Quarterly* 66, 1 (2010): 69–89.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.

- Gilsaa, Søren. "Salafism(s) in Tanzania: Theological Roots and Political Subtext of the Ansār Sunna", *Islamic Africa* 6 (2015) 30-59.
- Goodwin, Jeff dan James M. Jasper. "Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structure Bias of Political Process Theory", *Sociological Forum*, vol. 14 no. 1(1999): 31.
- Griffel, Frank. "What Do We Mean By "Salafi"? Connecting Muḥammad 'Abduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History," *Die Welt des Islams* 55, (2015): 186-220
- . "What is the Task of the Intellectual (Contemporary) Historian? – A Response to Henri Lauzière's "Reply", *Die Welt des Islams* 56 (2016): 249-55.
- Griswold, Wendy. *Cultures and Societies in a Changing World*. London: SAGE Publications, 2013.
- Hadler, Jeffrey. "A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History," *The Journal of Asian Studies*, vol. 67, no. 3, 2008: 971–1010.
- Hamdeh, Emad. "The Emergence of an Iconoclast: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī and His Critics," *Disertasi Ph.D.* Exeter: University of Exeter, 2014.
- . *Salafism and Traditionalism: Scholarly Authority in Modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Hasan, Noorhaidi. "Salafism, Knowledge Production and Religious Education in Indonesia." Dalam *The New Santri: challenges to traditional authority in Indonesia* ed. Norshahril Saat dan Ahmad NajibBurhani, 143. Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute, 2020.
- . "Between The Global And The Local: Negotiating Islam And Democracy In Provincial Indonesia." Dalam *In Search of Middle Indonesia Middle Classes in Provincial Towns*, ed. Gerry van Klinken dan Ward Berenschot, 172. Leiden: Brill, 2014.

- _____. "Dinamika Politik Islam di Indonesia Tahun 2020", Dalam *Islam Indonesia 2020*, Azyumardi Azra dkk. Yogyakarta: UII Press, 2020.
- _____. "Funky Teenagers Love God": Islam and Youth Activism in Post- Suharto Indonesia." Dalam *Muslim Youth and the 9/11 Generation* ed. Adeline Masquelier and Benjamin F. Soares, 159. New Mexico: University of new Mexico Press, 2016.
- _____. "Islam in Provincial Indonesia: Middle Class, Lifestyle, and Democracy", *Al-Jami'ah*, vol. 49, no. 1, (2011): 120-158.
- _____. "Salafism in Indonesia: Transnational Islam, violent activism, and cultural resistance." Dalam *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia* ed. Robert W. Hefner, 246-256. Abingdon: Routledge, 2018.
- _____. "Salafism, Education, and Youth: Saudi Arabia's Campaign for Wahhabism in Indonesia." Dalam *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*, ed. Peter Mandaville, 135-154. New York: Oxford University Press, 2022.
- _____. "The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in post-9/11 Indonesia," *South East Asia Research* 18 (4), 2010: 675-705.
- _____. "The Salafi Madrasas of Indonesia." Dalam *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*, ed. Farish A. Noor, Yoginder Sikand dan Martin van
- _____. "Laskar Jihad: Islam, Militancy and The Quest for Identity in Post-New Order Indonesia," *Disertasi Ph.D.* (Utrecht: Utrecht University, 2005).
- Hasyim, Syafiq. "Majelis Ulama Indonesia and pluralism in Indonesia", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 41 (2015): 487-495.
- Haykel, Bernard. "On the Nature of Salafi Thought and Action." Dalam *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer, 47-48. London: Hurst, 2009.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

_____. "Global Violence and Indonesian Muslim Politics", *American Anthropologist*, vol. 104, no. 3 (2002): 759.

Hegghammer, Thomas dan Stephane Lacroix. "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited," *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), 107.

Held, David dan Anthony MacGrew. *Globalization/Anti-Globalization*. Cambridge: Polity Press, 2002.

Heryanto, Ariel. "Upgraded piety and pleasure: The new middle class and Islam in Indonesian popular culture" dalam *Islam and popular culture in Indonesia and Malaysia* ed. oleh Andrew N. Weintraub. New York: Routledge, 2011.

Hiariej, Eric, Frans de Jalong, Dana Hasibuan dan Ayu Diasti Rahmawati, "Post-fundamentalist Islamism and the Politics of Citizenship in Indonesia." Dalam *The Politics of Citizenship in Indonesia* ed. oleh Eric Hiariej dan Kristian Stokke, 305-335. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017.

_____. "The rise of post-clientelism in Indonesia." Dalam *Reclaiming the state: Overcoming problems of democracy in post-Soeharto Indonesia*, ed. Amalinda Savirani dan Olle Törnquist, 71-96. Yogyakarta: PolGov dan PCD Press, 2015.

Huang, Xiaowei. "Understanding Bourdieu - Cultural Capital and Habitus", *Review of European Studies*, Vol. 11, No. 3 (2019): 45-49.

Ichwan, Moch Nur. "'Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto", *Islamic Law and Society*, vol. 12, no. 1 (2005): 45-72.

_____. "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy." Dalam *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'* ed. Martin van Bruinessen, 60-104. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2013.

- Idahram. *Sejarah berdarah sekte Salafi Wahabi: Mereka membunuh semuanya, termasuk para ulama*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011.
- International Crisis Group (ICG), “Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism Mostly Don’t Mix, ICG Asia Report,” no. 83, 2004.
- IPAC, “Puritan Political Engagement: The Evolution of Salafisme in Malaysia”, *Ipac Report* no. 52, 2018, 22.
- Ismail, Raihan. *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Jung, Eunsook. “Mobilizing on Morality: Conservative Islamic Movements and Policy Impact in Contemporary Indonesia,” Dalam *The New Santri: challenges to traditional authority in Indonesia* ed. Norshahril Saat dan Ahmad NajibBurhani, 105-123. Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute, 2020.
- Kailani, Najib, dan Sunarwoto. “Televangelisme Islam dalam Lanskap Otoritas Keagamaan Baru.” Dalam *Ulama dan Negara Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indonesia* ed. Noorhaidi Hasan, 183-184. Yogyakarta: PusPIDeP, 2019.
- . “Creating entrepreneurial and pious Muslim subjectivity in globalised Indonesia.” Dalam *Rising Islamic Conservatism in Indonesia: Islamic Groups and Identity Politics*, ed. Leonard C. Sebastian, Syafiq Hasyim and Alexander R. Arifianto, 206. New York: Routledge, 2021.
- 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): 5.
- Kinninmont, Jane. “Kuwait’s Parliament: An Experiment in Semi-democracy”, *Chatham House Briefing Paper*, Agustus 2012.
- Kohlberg, Etan. “Bara’a in Shi’I Doctrine’, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, vol. 7 (1986): 170-172.

- Kozinets, Robert V. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. London: SAGE Publication Ltd, 2009.
- Kriesi, Hanspeter. "The Political Opportunity Structure of New Social Movement: Its Impact on their Mobilization." Dalam *The Politics of Social Protest: Comparative Perspective on States and Social Movements*, ed. J. Craig Jenkins dan Ber Klandermans. London: UCL Press, 2005.
- Kriesi, Hanspeter. "The Political Opportunity Structure of New Social Movement: Its Impact on their Mobilization." Dalam *The Politics of Social Protest: Comparative Perspective on States and Social Movements* ed. J. Craig Jenkins dan Ber Klandermans. London: UCL Press, 2005.
- Krismono, "Ekonomi-Politik Salafisme di Pedesaan Jawa," *Tesis Master* (Yogyakarta: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2015).
- _____. "Salafisme dalam Konteks Sosio-Politik di Indonesia Kontemporer." Dalam *Islam Indonesia 2020*, Azyumardi Azra dkk. Yogyakarta: UII Press, 2020.
- Lacroix, Stéphane. "Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism." Dalam *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* ed. Roel Meijer, 69-70. London: Hurst & Co., 2009.
- _____. "Egypt's Pragmatic Salafis: The Politics of Hizb al-Nour", *Carnegie Endowment for International Peace*, November 2016, 4.
- _____. *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia* terj. George Holoch. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Lane, Edward W. *Arabic-English Lexicon*, Vol. I. Cambridge: The Islamic Texts Society Trust, 1984.
- Lauziere, Henri. "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," *International Journal of Middle East Studies* 42, no. 3 (2010): 369-371.

- _____. "What We Mean Versus What They Meant by "Salafi": A Reply to Frank Griffel", *Die Welt des Islams* 56 (2016): 89-96.
- _____. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation", *The Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 3 (1996): 614-15.
- Lim, Merlyna. "The Internet, Social Networks, and Reform in Indonesia", dalam *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World* ed. oleh Nick Couldry dan James Curran. MD Lanham: Rowan dan Littlefield, 2003.
- Lucking, Mirjam. "Beyond Islam Nusantara and Arabization Capitalizing Arabness in Madura, East Java" *ASIEN* 139 (April 2016): 5-24.
- MacKenzie, Iain. "Idea, Event, Ideology." Dalam *Ideology after Poststructuralism*, ed. Iain MacKenzie and Sinisa Malesevic. London: Pluto Press, 2002.
- Maher, Shiraz. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Mandaville, Peter. "Wahhabism and the World: The Historical Evolution, Structure, and Future of Saudi Religious Transnationalism." Dalam *Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam*, ed. Peter Mandaville. New York: Oxford University Press, 2022.
- _____. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: New York, 2001.
- McCarthy, John D.. dan Mayer N. Zald, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 6 (May, 1977).
- Meijer, Roel. "Introduction." Dalam *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, ed. Roel Meijer. London: Hurst, 2009.

- Melucci, Alberto. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press; 1996.
- Merone, Fabio, Théo Blanc, and Ester Sigillò. "The Evolution of Tunisian Salafism After the Revolution: From La Maddhabiyya to Salafi-Malikism," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 53, (2021):: 455–470.
- . "Contextualizing Salaism as Islamic politics" *Contemporary Islam* 17 (2023): 319–337.
- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Meyer, David S. "Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest", *Social Movement Studies*, vol. 2 no. 1, (2003).
- Mietzner, Marcus. *The coalitions presidents make: presidential power and its limits in democratic Indonesia*. New York: Cornell University Press, 2023.
- Mneimneh, Hassan. "The Spring of a New Political Salafism?" *Current Trends in Islamist Ideology* 12 (Washington, DC: Hudson Institute, 2011), 21–36
- Morris, Aldon. "Reflections on Social Movement Theory: Criticisms and Proposals" *Contemporary Sociology*, Vol. 29, No. 3 (Mei, 2000): 445–454.
- Morley, David. *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure (Comedia)*. New York: Routledge, 2006.
- Mujani, Saiful "Asesmen Publik atas Kinerja Pemerintah Indonesia Menangani Wabah Covid-19: Sebuah Penjelasan Ekonomi Politik," *Jurnal Penelitian Politik* 17, no. 2 (2020): 159–172.
- . dan R. William Liddle. "Indonesia's Approaching Elections: Politics, Islam, and Public Opinion." *Journal of Democracy* vol. 15, no. 1 (2004): 109–23.

- _____. “Sikap dan Perilaku Warga Terhadap Kebijakan Penanganan Wabah Covid-19,” *Jurnal Ilmu Politik* 11, no. 2 (2020): 228–229.
- Munabari, Fahelsa. “Reconciling sharia with “Negara Kesatuan Republik Indonesia”: The ideology and framing strategies of the Indonesian Forum of Islamic Society (FUI)” *International Area Studies Review* (2017): 1–22.
- Nahouza, Namira. *Wahhabism and the Rise of the New Salafists: Theology, Power and Sunni Islam*. London: I. B. Tauris, 2018.
- Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement in a Central Javanese Town*. Singapore: ISEAS, 2012.
- Nef-Saluz, Claudia. “Islamic Pop Culture in Indonesia: An Anthropological field study on veiling practices among students of Gadjah Mada University of Yogyakarta”, *PhD Disertasi*. Bern: Universitas Bern, 2007.
- Nisa, Eva F. *Face-veiled Women in Contemporary Indonesia*. New York: Routledge, 2023.
- Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. London: Oxford University Press, 1973.
- Nuraniyah, Nava. “After Ahok: the Islamist Agenda in Indonesia,” IPAC Report no. 44, 6 April 2018.
- Olidort, Jacob. “In Defense of Tradition: Muḥammad Nāṣir Al-Dīn Al-Albānī and The Salafī Method”, *Disertasi Ph.D*. Princeton: Princeton University, 2015.
- _____. “The Politics of “Quietist” Salafism,” *Brooking Institution Project on U.S. Relations with the Islamic World*. no. 18, Juli 2015.
- Østebø, Terje. “African Salafism: Religious Purity and the Politicization of Purity”, *Islamic Africa* 6 (2015): 1-29.
- _____. “Ethiopia and Saudi Arabia: Between Proximity and Distance.” Dalam *Wahhabism and the World: Understanding*

Saudi Arabia's Global Influence on Islam ed. Peter Mandaville. New York: Oxford University Press, 2022.

_____. *Localising Salafism: Religious Change among Oromo Muslims in Bale, Ethiopia*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012.

Pall, Zoltan, dan Martijn de Koning, "Being and Belonging in Transnational Salafism: Informality, Social Capital and Authority in European and Middle Eastern Salafi Networks", *Journal of Muslims in Europe* 6 (2017): 82-84.

_____. "Between Ideology and International Politics: The Dynamics and Transformation of a Transnational Islamic Charity," dalam *Religion and the Politics of Development*, ed. oleh Feener Michael. London: Palgrave Macmillan, 2015.

_____. "Can the umma replace the nation? Salafism and deterritorialised 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, 6.

_____. "Post-Salafism in Cambodia: From counterreligion to accommodation", *Mediterranean Politics* (2024): 1-21.

_____. "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): 11.

_____. "What divides Salafis: how local realities overwrite grand typologies in Cambodia's Salafi movement", *Contemporary Islam*, 24 November (2022): 263–281.

_____. *Lebanese Salafis between the Gulf and Europe: Development, Fractionalization and Transnational Networks of Salafism in Lebanon*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.

Parenti, Michael. *The Culture Struggle*. New York: Seven Stories Press, 2006.

- Parsa, Misagh. *Social Origins of the Iranian Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1989).
- Poerwadarminta, W.J.S. *Baoesastra Djawa*. Batavia: J.B. Wolters, 1939.
- Poljarevic, Emin. "The Ambiguity of Citizenship in Contemporary Salafism." Dalam *The Crisis of Citizenship in the Arab World*, ed. Roel Meijer and Nils Butenschön, 350. Leiden: Brill, 2014.
- Portes, Alejandro "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology", *Annual Review of Sociology*, 24 (1998): 1-24.
- Price, Charles, Donald Nonini and Erich Fox Tree, "Grounded Utopian Movements: Subjects of Neglect," *Anthropological Quarterly* 81, no. 1 (2008): 128–129
- Redissi, Hamadi. "The Refutation of Wahhabism in Arabic Sources." Dalam *Kingdom without Borders: Saudi Arabia's Political, Religious, and Media Frontiers*, ed. Madawi Al-Rasheed, 174–175. New York: Columbia University Press, 2008.
- Ritzer, George dan Jeffrey Stepnisky. *Teori Sosiologi*, terj. Rianayati Kusmini. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Ritzer, George. *The McDonaldization Thesis: Explorations and Extenions*. London: SAGE Publications, 2013.
- Rosadi, Andri. "The Dynamics of Salafism in Pekanbaru: From Deprived Muslims to A Community Of Memory", *Disertasi Ph.D.* Sydney: Western Sydney University, 2019.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. Columbia: Columbia University Press, 2004.
- _____. *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Rusli Rusli, "Indonesian Islam on Jihad and Suicide Bombing", *Journal of Indonesian Islam*, vol. 8, no. 1, (2014): 92-95.
- Schielke, Samuli. "Second Thoughts About the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday

Life.” *Zentrum Moderner Orient Working Papers*, no. 2, 2010: 5.
http://www.zmo.de/publikationen/WorkingPapers/schielke_2010

Sebastian, Leonard C., Syafiq Hasyim, dan Alexander R. Arifianto ed., *Rising Islamic Conservatism in Indonesia: Islamic Groups and Identity Politics*. New York: Routledge, 2021.

Shavit, Uriya. “Can Muslims Befriend Non-Muslims? Debating *al-wala’ wa-l-bara’* (Loyalty and Disavowal) in Theory and Practice,” *Islam and Christian-Muslim Relations* Vol. 25, No. 1 (2014): 67–88.

Singh, Bilveer. “The Challenge of Militant Islam and Terrorism In Indonesia”, *Australian Journal of International Affairs*, vol. 58, no. 1 (2004): 47-68.

Slama, Martin “A subtle economy of time: Social media and the transformation of Indonesia’s Islamic preacher economy”, *Economic Anthropology*, 4 (2017): 94–106.

Snow, David A. dan Robert D. Benford, “Master Frames and Cycles of Protest.” Dalam *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. A. D. Morris and Carol McClurg Mueller. New Haven and London: Yale University Press, 1992.

Solahudin. *The Roots of Terrorism in Indonesia: from Darul Islam to Jema’ah Islamiyah*, terj. Dave McRae. New York: Cornell University Press, 2013.

Sukma, Rizal. “Indonesia and the Challenge of Radical Islam After October 12.” Dalam *After Bali: The Threat of Terrorisism in Southeast Asia* ed. Kumar Ramakrishna dan See Seng Tan, 345. USA: World Scientific and Institute of Defence and Strategic Studies, 2003.

Sunarwoto, “Negotiating Salafī Islam and the State: The Madkhaliyya in Indonesia,” *Die Welt des Islams* 60, no. 2–3 (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.
- _____. "Salafisme digital di Indonesia: aktivisme politik Salafi di ruang digital." Dalam Syaifudin Zuhri dkk. *Digital Humanities dan Big Data dalam Studi Islam*. Jakarta: Laporan Penelitian Pusat Studi Mukaddima, 2022.
- _____. "Contesting Religious Authority: A Study on Dakwah Radion in Surakarta, Indonesia." *Disertasi Ph.D.* Tilburg: Tilburg University, 2015.
- _____. "Salafi Dakwah Radio: A Contest for Religious Authority", *Archipel*, 91, 2016.
- Swartz, David. "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power", *Sociology of Religion*, Vol. 57, (1996): 71-85.
- Sya'ban, Abu Abd al-Rahman Muhammad bin Surur. *Al-Syaikh Al-Albani wa Minhajuhu fi Taqrir Masail al-I'tiqad*. Riyahd Dar al-Kiyan, 2007.
- Syamsyuddin, Zainal Abidin bin. *Fakta Baru Walisongo: Telaah Kritis Ajaran, Dakwah, dan Sejarah Walisongo*. Jakarta: Pustaka Imam Bonjol, 2018.
- Tapsell, Ross. *Media Power in Indonesia: Oligarchs, Citizens and the Digital Revolution*. London: Rowman & Littlefield International Ltd, 2017.
- Tarrow, Sidney. "States and Opportunities: The Political Structuring of Social Movements." Dalam *Comparative Perspective on Social Movements* ed. Doug McAdam, John D. McCarthy dan Mayer N. Zald. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Tezcür, Günes Murat. "The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors", *Party Politics* vol. 16, no. 1 (2010): 73.
- Thurston, Alexander. *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
- Wagemakers, Joas. "Framing the 'Threat to Islam': *Al-Wala' wa-l-Bara'* in Salafi Discourse," *Arab Studies Quarterly* Vol. 30, No. 4 (2008): 1–22.
- _____. "Revisiting Wiktorowicz: Categorising and Defining the Branches of Salafism." Dalam *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People's Power*, ed. Francesco Cavatorta dan Fabio Merone. London: Hurst, 2016.
- _____. *Salafism in Jordan: Political Islam in a Quietist Community*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- _____. "Salafism's Historical Continuity: The Reception of 'Modernist' Salafīs by 'Purist' Salafīs in Jordan," *Journal of Islamic Studies* 30, no. 2 (2019): 205-31.
- _____. "The Kāfir Religion of the West": Takfīr of Democracy and Democrats by Radical Islamists." Dalam *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*, ed. Camilla Adang, Hassan Ansari, Maribel Fierro dan Sabine Schmidtke, 329-330. Leiden: Brill, 2016.
- _____. "The Transformation of Radical Concept *al-wala' wa-al-bara'* in the Ideology of Abu Muhammad al-Maqdisi," dalam *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* ed. oleh Roel Meijer. London: Hurst, 2009.
- Wahib, Ahmad Bunyan. "Being Pious Among Indonesian Salafis", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 55, no. 1 (2017):1-26
- Wahid, Din. "Nurturing the Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia." *Disertasi Ph.D.* Utrecht: Utrecht University, 2014.
- Warburton, Eve. "How polarised is Indonesia and why does it matter?" Dalam *Democracy in Indonesia: from Stagnation to Regression*, ed. Thomas Power and Eve Warburton, 73-75. Singapore: ISEAS, 2020.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961.

Whehrey, Frederic, dan Anouar Boukhars. *Salafism in the Maghreb: Politics, Piety, and Militancy*. New York: Oxford University Press, 2019.

Weismann, Itzhak, dan Rokaya Adawi, “Muhammad Bahjat Al-Bitar and The Decline of Modernist Salafism in Twentieth-Century Syria”, *Journal of Islamic Studies* Vol. 32 No. 2 (2021): 244.

_____. “New and Old Perspectives in the Study of Salafism”, *Bustan: The Middle East Book Review* 8, no. 1 (2017): 28.

Wiktorowicz, Quintan. “Anatomy of the Salafi Movement,” *Studies in Conflict & Terrorism* 29, no. 3 (2006): 207-235.

_____. “Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial.” dalam *Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus*, terj. Tim Penerjemah Paramadina ed. Quintan Wiktorowicz. Yogyakarta: Gading Publishing, 2018), 53-54.

_____. “The Salafi Movement in Jordan”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, No. 2 (Mei, 2000).

Woodward, Mark, Ali Amin, Inayah Rohmaniyah and Diana Coleman. “Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun as Counter-Radicalization Strategies in Indonesia,” *Perspectives on Terrorism*, vol. 4 no. 4 (2010): 28 -50.

SUMBER INTERNET:

“Gema Mukhtar III Wahdah Islamiyah- Zaitun Rasmin Kembali Pimpin Wahdah Islamiyah”, *Republika Online* (21 Jul 2016), <https://republika.co.id/berita/koran/islamia/16/07/21/oannk210-gema-mukhtar-iii-wahdah-islamiyah-zaitunrasmin-kembali-pimpin-wahdah-islamiyah>, diakses 28 Juni 2024.

“Jokowi: Alhamdulillah, Islam Kita Islam Nusantara”, *www.jpnn.com*, 14 Juni 2015),

<https://www.jpnn.com/news/jokowi-alhamdulillah-islam-kita-islam-nusantara>, diakses 24 Juni 2024.

“KPK Harap Pegawai Tak Lolos TWK Tidak Dicap Radikal”, CNN Indonesia, 25 Mei 2021, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210525000251-12-646479/kpk-harap-pegawai-tak-lolos-twk-tidak-dicap-radikal>, diakses 30 Juni 2024.

“KPK: Pegawai Harus Bebas Radikalisme dan Organisasi Terlarang”, CNN Indonesia, 25 Mei 2021, dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20210525162844-12-646813/kpk-pegawai-harus-bebas-radikalisme-dan-organisasi-terlarang>, diakses 30 Juni 2024.

“Mahfud Nilai Wahabi-Salafi Tak Cocok di Indonesia, Minta Masjid Dijaga”, CNN Indonesia, 22 April 2022, dalam <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20220422084724-20-788136/mahfud-nilai-wahabi-salafi-tak-cocok-di-indonesia-minta-masjid-dijaga>, 1 Juli 2024.

“MK: Perubahan Syarat Usia Capres-Cawapres Wewenang Pembentuk UU”, dalam <https://nasional.kompas.com/read/2023/11/29/16570101/mk-perubahan-syarat-usia-capres-cawapres-wewenang-pembentuk-uu?page=all>.

“Sukses di Jakarta, Muslim Life Fair Siap Digelar di Yogyakarta”, dalam <https://wisatahalal.islamic-center.or.id/sukses-di-jakarta-muslim-life-fair-siap-digelar-di-yogyakarta/>, 25 Januari 2024.

“Wiranto: Langkah Hukum Diambil untuk Bubarkan HTI”, CNN Indonesia, 8 Mei 2017, <https://www.kemhan.go.id/itjen/2017/05/08/wiranto-langkah-hukum-diambil-untuk-bubarkan-hti.html>, 25 Juni 2024.

Addariny, Musyaffa. “Kaidah yang lagi Viral “Mengambil yang lebih Ringan Muharatnya””, <https://muslim.or.id/45976-mengambil-yang-lebih-ringan-mudharatnya.html>, 18 Juli. Terkait dengan ceramah Firanda lihat <https://www.youtube.com/watch?v=MUMvJcc25UA&t=119s>, 18 Juli 2021.

Aidulsyah, Fachri dan Janeska Mahardika. “Klaiming Salafisme di Tanah Jawa: antara kontestasi purifikasi Islam dan mobilisasi ekonomi-politik umat”, dalam https://www.researchgate.net/publication/331302644_Klaiming_Salafisme_di_Tanah_Jawa_Antara_Kontestasi_Purifikasi_Islam_dan_Mobilisasi_Ekonomi-Politik_Ummat, 15 Juni 2024.

Aidulsyah, Fachri. “When Salafism becomes fashionable”, dalam *Inside Indonesia*, 15 November 2023, *When Salafism becomes fashionable - Inside Indonesia: The peoples and cultures of Indonesia*, diakses 30 Juli 2024.

Al-Fawzan, Salih bin Fawzan. “Why Manhaj?”, <http://turntoislam.com/community/threads/why-manhaj-methodology-by-shaykh-saalih-bin-fawzaan-al-fawzaan.25431/>, 18 September 2023.

Al-Irsyad, Perhimpunan. “Fatwa Dewan Fatwa Perhimpunan Al-Irsyad no: 004/DFPA/VI/1439 Tentang Bolehnya Menggunakan Hak Pilih Dalam Pemilu” dalam <https://dewanfatwa.com/download/004-fatwa-menggunakan-hak-pilih-dalam-pemilu-20-februari-2018/>, 30 Juli 2021.

Almas, Ayu. “Kajian Muslim Life Fair 2022 Dilarang Aparat, Ustadz Khalid Basalamah Batal Isi Materi” dalam <https://wartaekonomi.co.id/read402692/kajian-muslim-life-fair-2022-dilarang-aparat-ustadz-khalid-basalamah-batal-isi-materi>, 26 Januari 2024.

Amanda, Gita. “Indonesia Muslim Lifestyle Festival Perkuat Ekonomi Syariah”, dalam <https://ekonomi.republika.co.id/berita/px1p1jx423/indonesia-muslim-lifestyle-festival-perkuat-ekonomi-syariah>, 25 Januari 2024.

Badri, Arifin. “Negosiasi Baju Batik dan Songkok Hitam”, 12 Januari 2015, dalam <https://arifinbadri.com/182-negosiasi-baju-batik-dan-songkok-hitam.html>, diakses 11 Juli 2024.

Bahrain, Raehanul. “Hukum Hormat Kepada Bendera”, dalam <https://muslim.or.id/58046-hukum-hormat-kepada-bendera.html>, 9 September 2023.

- Bahrain, Raehanul. “Menyogok Masuk PNS (Kerja) dan Hukum Gajinya”, <https://muslim.or.id/43746-menyogok-masuk-pns-kerja-dan-hukum-gajinya.html>, 13 Juni 2023.
- Bāz, Abd al-‘Azīz bin ‘Abdallāh Ibn. *Majmu’ Fatawa wa Maqalah Mutanawwi’ah* Vol. 5: 246, dalam www.imambinbaz.org
- Bintang, Ilham. “Berkunjung ke Pesantren Ustaz Abduh Tuasikal di Gunung Kidul”, <https://kumparan.com/ilham-bintang/berkunjung-ke-pesantren-ustaz-abduh-tuasikal-di-gunungkidul-1rrSkbFm6kM/full>, 11 Juli 2023.
- Bintang, Ilham. “Tablig Akbar Ustaz Syafiq Basalamah di Gunung Kidul”, <https://kumparan.com/ilham-bintang/tablig-akbar-ustaz-syafiq-basalamah-di-gunungkidul-1rrpNc9xZ3F/full>, 11 Juli 2023.
- Bonner, Raymon, dan Jane Perlez, “A Nation Challenged: Asian Terror; al Qaeda Moving into Indonesia, Official Fear”, *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/2002/01/23/world/a-nation-challenged-asian-terror-qaeda-moving-into-indonesia-officials-fear.html>, diakses 3 Juni 2024.
- Chaplin, Chris. “Stuck in the immoderate middle.” *New Mandala*, dalam <https://www.newmandala.org/stuck-immoderate-middle/>, diakses 3 Juni 2024.
- Chaplin, Chris. “Yogyakarta Salafi youth are turning to social media to promote their faith”, dalam <https://www.insideindonesia.org/archive/articles/chris-chaplin>, 17 Januari 2024.
- Fachrudin, Azis Anwar. “The Face of Islam Nusantara”, *The Jakarta Post* 24 Juli 2015, <https://www.thejakartapost.com/news/2015/07/24/the-face-islamnusantara.html>, diakses 24 Juni 2024.
- Fealy, Greg. “Jokowi’s bungled ban of Hizbut Tahrir”, *The Interpreter*, 17 Juli 2017, dalam <https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/jokowi-s-bungled-ban-hizbut-tahrir>, diakses 30 Juni 2024.

- Galeri Konveksi 51, “Sejarah Kaos”, <https://www.galerikonveksi51.com/blog/sejarah-kaos/#:~:text=Asal%20Usul%20Kaos,mulai%20menyatakannya%20sebagai%20baju%20dalam,> 14 Juni 2023.
- H33. “Memahami Salafi, Wahabi, dan HTI”, dalam <https://www.pinterpolitik.com/in-depth/memahami-salafi-wahabi-dan-hti/>, 02 Juli 2023.
- Hakim, M Saifudin. “Aqidah Al-Wala’ wal Bara’, Aqidah Asing yang Dianggap Usang (Bag. 1)”, <https://Muslim.or.id/43163-aqidah-al-wala-wal-bara-aqidah-asing-yang-dianggap-usang-bag-1.html>, 8 Juli 2023.
- Hakim, M. Saifudin. ‘Mall dan Pasar Dibuka, Mengapa Masjid Ditutup?’, <https://muslim.or.id/56745-mall-dan-pasar-dibuka-mengapa-masjid-ditutup.html>, 20 Juli 2021.
- Hakim, M. Saifudin. ‘Varian Delta, Bagaimana Kita Bersikap?’, <https://muslim.or.id/66925-varian-delta-bagaimana-kita-bersikap.html>, 20 Juli 2021.
- Hanan, Djayadi. “Book Review: Social Movement and Islamic Activism: Emergence, Process and Trajectories” dalam <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/social-movement-and-islamic-activism>.
- Harsono, Andreas. “Undoing Yudhoyono’s Sectarian Legacy”, New Mandala, 13 Mei 2014, dalam <https://www.newmandala.org/undoing-yudhoyonos-sectarian-legacy/>, 21 Juni 2024.
- Herald, The Sydney Morning. “Megawati Hits Out at US War on Terrorism”, <https://www.smh.com.au/world/megawati-hits-out-at-us-war-on-terrorism-20030925-gdhgd8.html>, 8 April 2024.
- <https://binbaz.or.id/beasiswa-alumni-bin-baz-cabangnya-di-stikes-madani/>, 15 Juni 2024.
- <https://binbaz.or.id/pernyataan-sikap-yayasan-majelis-at-turots-al-islamy-tentang-pemilu-2024/>

<https://darushsholihin.com/6438-informasi-penerimaan-santri-baru-pondok-pesantren-yatim-dan-dhuafa-darush-sholihin-tahun-ajaran-2024-2025.html>, 15 Juni 2024.

<https://dewanfatwa.com/download/1548/>; lihat juga <https://dewanfatwa.com/download/030-tentang-panduan-ibadah-di-masjid-di-masa-new-normal/>, diakses 29 Juli 2021.

<https://kasisolusi.co.id/>, 25 Januari 2024.

<https://kpmi.or.id/about/>, 25 Januari 2024.

<https://lajnahkhairiyah.or.id/profil-yayasan/>, 10 Juni 2024.

<https://lima-event.com/about/>, 26 Januari 2024.

<https://mui.or.id/public/berita/25513/ketua-mui-bidang-fatwa-tidak-ada-kata-golput-dalam-fatwa-mui-2009>, hanya saja link ini sekarang tidak lagi bisa diakses.

<https://muslimbiker.id/>, 11 Juli 2023.

<https://ngangsukawruh.com/ngangsukawruh-tv/>, 19 Januari 2024.

<https://ngangsukawruh.com/profil-yayasan-ngangsukawruh-sunnah-nabi/>, 16 Juni 2023.

[https://trends.google.co.id/trends/explore?date=today%205-y&geo=ID&gprop=youtube&q=yu](https://trends.google.co.id/trends/explore?date=today%205-y&geo=ID&gprop=youtube&q=yu%20fid) fid, diakses 13 Agustus 2024.

<https://www.instagram.com/majeed.streetwear/>, 26 Januari 2024.

<https://www.instagram.com/reel/C2xEr9Wyoup/?igsh=MTY1emswOG9rMmlnbw==>, diakses 13 Juli 2024.

<https://www.instagram.com/reel/C3AGZbkvTgK/?igsh=NTIlMGF6OGpwbzN6>, diakses 14 Juli 2024.

<https://www.mihis.com.my/>, 26 Januari 2024.

<https://www.semrush.com/analytics/traffic/overview?searchType=domain&q=rumaysho.com>, diakses 13 Agustus 2024.

<https://www.un.org/securitycouncil/content/jamaah-ansharut-daulah>, diakses 7 Juli 2024.

<https://ypia.or.id/profil-ypia/#>, 11 Juli 2023.

<https://yufid.org/profil-yufid-network/>, 17 Januari 2024.

Ihsan, Muhammad Nur. “Syuura vs Demokrasi 2”, dalam <https://muslim.or.id/580-syuura-vs-demokrasi-2.html>, diakses 24 Juli 2024; lihat juga Abu Ubaidah Yusuf As Sidawi, “Noda Hitam Demokrasi”, dalam <https://muslim.or.id/29281-noda-hitam-demokrasi.html>, diakses 24 Juli 2024.

Kine, Phelim. “Dispatches: Tackling Indonesia’s Religious Intolerance”, Human Rights Watch, 3 Aug 2015, dalam <https://www.hrw.org/news/2015/08/03/dispatches-tackling-indonesias-religious-intolerance>, diakses 22 Juni 2024.

Kuwado, Fabian Januarius. “Perppu Ormas Disahkan, Jokowi Nilai Banyak yang Dukung Jaga Pancasila”, Kompas.com, 26 Oktober 2017, dalam <https://nasional.kompas.com/read/2017/10/26/10334761/perppu-ormas-disahkan-jokowi-nilai-banyak-yang-dukung-jaga-pancasila>, diakses 25 Juni 2024.

lei2020, “Dibuka Anies Baswedan, Muslim Life Fest Hadirkan Gaya Hidup Halal Kekinian”, dalam <https://muslimlifefest.com/2019/08/30/dibuka-anies-baswedan-muslim-life-fest-hadirkan-gaya-hidup-halal-kekinian/>, 25 Januari 2024.

lei2020, “Dibuka Anies Baswedan, Muslim Life Fest Hadirkan Gaya Hidup Halal Kekinian”, dalam <https://muslimlifefest.com/2019/08/30/dibuka-anies-baswedan-muslim-life-fest-hadirkan-gaya-hidup-halal-kekinian/>, 25 Januari 2024.

Mahardika, Sakti Putra. “Pembagian Tauhid menurut para ulama ahlussunah”, <https://Muslim.or.id/78966-pembagian-tauhid-menurut-para-ulama-ahlussunnah-bag-1.html>, 8 Juli 2023.

Mazrieva, Eva. “Jokowi: Islam Radikal Bukan Islam Indonesia”, VOA Indonesia, 14 Juli 2017, dalam <https://www.voaindonesia.com/a/jokowi-islam-radikal-bukan-islam-indonesia-/3943369.html>, diakses 25 Juni 2024.

Munandar, Aris. “Haruskah memakai pakaian jubah?”, <https://ustadzaris.com/haruskah-memakai-jubah>, 20 Juni 2023.

Munandar, Aris. “Salafy dan Partai Politik Sekuler”, dalam <https://ustadzaris.com/salafy-dan-partai-sekuler>, diakses 28 Juni 2024.

Our Foreign Staff and Agencies in Jakarta, “Hillary Clinton courts Muslim world with Indonesia visit” The Telegraph, 18 Februari 2009, dalam <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/indonesia/4688668/Hillary-Clinton-courts-Muslim-world-with-Indonesia-visit.html>, diakses 22 Juni 2024.

Payne, Whitney Sarah. “Clutural Power”, dalam [https://socialsci.libretexts.org/Bookshelves/Social_Work_and_Human_Services/Human_Behavior_and_the_Social_Environment_II_\(Payne\)/01%3A_Traditional_Paradigms_and_Dominant_Perspectives_on_Individuals/04%3A_Cultural_Power](https://socialsci.libretexts.org/Bookshelves/Social_Work_and_Human_Services/Human_Behavior_and_the_Social_Environment_II_(Payne)/01%3A_Traditional_Paradigms_and_Dominant_Perspectives_on_Individuals/04%3A_Cultural_Power), diakses 10 Agustus 2024.

PengusahaMuslim.com, “Yahoo Groups Tutup: Milis Pengusaha Muslim dan PM Fatwa Akan Tutup” dalam <https://pengusahamuslim.com/6910-yahoo-groups-tutup-milis-pengusaha-muslim-dan-pm-fatwa-akan-tutup.html>, 25 Januari 2024.

Purnama, Yulian. “Hukum Organisasi dan Taat pada Pemimpin Organisasi”, <https://muslim.or.id/21379-hukum-organisasi-dan-taat-pada-pimpinan-organisasi.html>, 24 Desember 2023.

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.

Salafy.or.id, “Koreksi sholat kita: Pakaian ketika sholat”, dalam <https://salafy.or.id/koreksi-sholat-kita-pakaian-ketika-sholat/>, diakses 7 Agustus 2024.

Saputra, Eka Yudha. “Panitia Muslim Life Fair 2022 Hormati Putusan Polisi Batalkan Sesi Kajian Ustad”, <https://metro.tempo.co/read/1575473/panitia-muslim-life-fair->

2022-hormati-putusan-polisi-batalkan-sesi-kajian-ustad, 24 Januari 2024.

Saragih, Bagus BT. "ICG warns of mob rule, religious intolerance", The Jakarta Post, 25 November 2010, dalam <https://www.thejakartapost.com/news/2010/11/25/icg-warns-mob-rule-religious-intolerance.html>, diakses 21 Juni 2024

Setijadi, Charlotte "Ahok's Downfall and the Rise of Islamist Populism in Indonesia", <https://www.iseas.edu.sg/articles-commentaries/iseas-perspective/201738-ahoks-downfall-and-the-rise-of-islamist-populism-in-indonesia/>, 18 Juli 2021.

SMRC, 'Mayoritas Warga Setuju Pemerintah Tetapkan Normal Baru', <https://saifulmujani.com/mayoritas-warga-setuju-pemerintah-terapkan-normal-baru/>, 29 Juli 2021.

Taslim, Abdullah. "Fatwa Syaikh Abdul Malik bin Ahmad Ramadhani Tentang Pemilu", dalam <https://muslim.or.id/588-fatwa-syaikh-abdul-malik-bin-ahmad-ramadhani-tentang-pemilu.html>,

Teguh, Irfan. "Kisah Kemenangan Prabowo di TPS Pusat Dakwah Salafi Radio Rodja", <https://tirto.id/kisah-kemenangan-prabowo-di-tps-pusat-dakwah-salafi-radio-rodja-dmDH>, 01 Juli 2021.

Thurston, Alexander. "An Emerging Post-Salafi Current in West Africa and Beyond." *The Maydan* 15 Oktober, 2018, dalam <https://themaydan.com/2018/10/emergingpost-salafi-current-west-africa-beyond/>.

Tim Tvone, "5 Ustaz Ini, Termasuk Khalid Basalamah, Pernah Ditolak Ceramah Bahkan Dibubarkan Pengajiannya, Siapa Saja?" [tvonenews.com](https://www.tvonenews.com/lifestyle/trend/107771-5-ustaz-ini-termasuk-khalid-basalamah-pernah-ditolak-ceramah-bahkan-dibubarkan-pengajiannya-siapa-saja?page=1), 16 Maret 2023, dalam <https://www.tvonenews.com/lifestyle/trend/107771-5-ustaz-ini-termasuk-khalid-basalamah-pernah-ditolak-ceramah-bahkan-dibubarkan-pengajiannya-siapa-saja?page=1>, diakses 29 Juni 2024.

Tuasikal, Muhammad Abduh. "Mengenal Pesantren Darush Sholihin", <https://darushsholihin.com/87-mengenal-pesantren-darush-sholihin.html>, 11 Juli 2023.

Tuasikal, Muhammad Abduh. “Pakai Kopiah di Kampus”, <https://ustadzaris.com/pakai-kopiah-di-kampus>, 14 Juni 2024.

Tuasikal, Muhammad Abduh. “Pakaian Tampil Beda (Syuhroh)”, dalam <https://muslim.or.id/20755-pakaian-tampil-beda-syuhrah.html>, 14 Juni 2024.

Tuasikal, Muhammad Abduh. “Parameter Menyerupai Orang Kafir”, dalam <https://ustadzaris.com/parameter-menyerupai-orang-kafir>, diakses 13 Juli 2024.

Tuasikal, Muhammad Abduh. <https://rumaysho.wordpress.com/2009/04/02/download-e-book-fatwa-ulama-ahlus-sunnah-tentang-nyoblos-dalam-pemilu/>, 20 Juli 2024.

Wagemakers, Joas. “Salafism”, dalam Oxford Research Encyclopedia of Religion, <https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-255>.

Wahyudi, Ari. “Mengapa mudah mengkafirkan pemerintah”, dalam <https://muslim.or.id/2549-mengapa-mudah-mengkafirkan-pemerintah.html>, 24 Juli 2024.

Wahyudi, Ari. “Salah Paham dengan Istilah Salafi”, <https://Muslim.or.id/2966-salah-paham-dengan-istilah-salafi.html>, diakses 28 November 2023.

Zohiri, Zohiri. “Komunitas Pengusaha Muslim Indonesia Akan Gelar Muslim Lifefest”, dalam <https://wartajakarta.com/komunitas-pengusaha-muslim-indonesia-akan-gelar-muslim-lifefest/>, 26 Januari 2024.

Youtube:

https://www.instagram.com/kevinkauts_/?hl=id, 25 Januari 2024.

<https://www.youtube.com/shorts/vW9Xk1euT3o>, 7 September 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=wKwXrtbNwC4>, 24 Januari 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=05SA98y9C80&t=147s>, 1 Juli 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=05SA98y9C80&t=147s>, 1 Juli 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=1GMqxfspe8g&list=WL&index=127&t=893s>, 26 September 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=AJZSgpoWr4o>, 25 Januari 2024

<https://www.youtube.com/watch?v=btU6E7cBylo&t=902s>, 12 Juni 2023.

https://www.youtube.com/watch?v=jlG0nP9_ph4, 20 Juli 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=KVHh9gX2vOo&list=WL&index=28>, 7 September 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=m3qNKosHb7M>, 17 Juni 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=MYWEJX0ISbc&t=124s>, 29 Juli 2021.

<https://www.youtube.com/watch?v=nn4xOkOYsRw&t=271s>, 20 Juli 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=PxRYseTotKs>, 16 Juni 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=q1C2P8IW-5Y>, 13 Juni 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=qM6NUSzdKCU>, 25 Agustus 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=-QnZZfVd0mM&t=1776s>, 23 Agustus 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=Sq5PaCBwBUY&t=4s>, 24 Desember 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=tmT4TjrohM>, 20 Mei 2025.

<https://www.youtube.com/watch?v=-tGiKT9oX4s>, 26 Januari 2024.

<https://www.youtube.com/watch?v=vVDReifVFCM&list=WL&index=29>, 7 September 2023