
**SALAFISME DI INDONESIA: IDENTITAS DAN KONTESTASI
IDEOLOGI DI INDONESIA**

Information Author

Abstract

Rifki Abror Ananda¹

UIN Imam Bonjol, Padang,
Indonesia

Email:

rifkiabrorananda@gmail.com

Muh. Khamdan²

Balai Pendidikan dan Pelatihan
Hukum dan HAM Jawa

Tengah

Email:

khamdanwi@gmail.com

Ahmad Khoirul Fata³

IAIN Sultan Amai Gorontalo

Email: cakfata@gmail.com

This research examines the dynamics of the Salafism movement in Indonesia. Built on the doctrine of Islamic purification, Salafism has evolved into political and social movements with various forms, such as puritan Salafi, haraki, and jihadi. The study highlights the development of the Salafi movement in Indonesia and its contestation with mainstream Islamic groups such as NU and Muhammadiyah. Using critical discourse analysis, the study explores how the identity and religiosity of the Salafi movement are constructed. It reveals the strategic use of social media by Salafi groups to disseminate their teachings. Social media has become an effective tool for attracting followers, particularly among youth and celebrities involved in the hijrah movement. Despite criticism for being overly textualist and conservative, the Salafi's religious identity is strongly established through distinct symbols of clothing and rituals. This has led to ideological contestation with mainstream Islamic movements that predate their existence in Indonesia.

Keywords: Salafism, Hijrah, Digital Dakwah, Ideological Contestation

Penelitian ini membahas dinamika gerakan Salafisme di Indonesia. Salafisme, yang dibangun di atas doktrin pemurnian Islam, berkembang menjadi gerakan politik dan sosial dengan berbagai bentuk, seperti salafi puritan, haraki, dan jihadi. Studi ini menyoroti perkembangan gerakan salafi di Indonesia dan kontestasinya dengan arus utama Islam, seperti NU dan Muhammadiyah. Kajian ini menggunakan analisis wacana kritis untuk memahami bagaimana identitas dan keberagaman gerakan Salafi dibangun. Dalam kajian ini terungkap kecerdasan kelompok Salafi dalam memanfaatkan media sosial untuk menyebarkan ajaran-ajarannya. Media sosial menjadi alat strategis bagi salafi dalam menggaet pengikut, khususnya di kalangan anak muda dan selebritas yang bergabung dalam gerakan hijrah. Meski kelompok ini dikritik karena terlalu tekstualis dan konservatif, namun identitas keagamaan salafi sangat kuat terbentuk melalui simbol-simbol pakaian dan ritual yang berbeda dari kelompok Islam arus utama. Hal ini pun menimbulkan kontestasi ideologis dengan gerakan-gerakan Islam arus utama yang terlebih dulu eksis di Indonesia.

Kata kunci: Salafisme, Hijrah, Dakwah Digital, Kontestasi Ideologi



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

Publisher:

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (LPPM) STIS Al-Ittihad Bima

PENDAHULUAN

Kemunculan kontestasi ideologi di tengah-tengah kaum muslim secara global, secara doktrinal dinyatakan dalam teks hadits tentang perpecahan umat Islam menjadi 73 golongan sampai menjelang hari kiamat. Secara tersirat menyebutkan akan berkembangnya fanatisme di kelompok-kelompok Islam dan bahwa hanya ada satu golongan yang selamat dan masuk surga, sedangkan golongan lainnya masuk neraka.¹

¹ Ilyosjon Siddiqov, "Dialectical and Synergetic Features of the Development of Theological and Epistemological Views in Medieval Eastern Islam," *European Journal of Humanities and Educational Advancements* 3, no. 2 (2022): 78–83.

Fanatisme yang berkembang di tengah kaum muslim salah satunya terjadi pada kelompok salafisme dan wahabisme di Indonesia.

Fanatisme kelompok ditandai oleh adanya gesekan-gesekan pada pusat-pusat dakwah kelompok salafi dengan kelompok Islam *mainstream*. Persinggungan kelompok salafi dengan sejumlah organisasi Islam di Indonesia seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan bahkan Majelis Ulama Indonesia (MUI), seringkali terjadi akibat fatwa perseorangan kelompok salafi yang menyalahkan fatwa kolektif organisasi Islam lainnya. Pendapat hukum pribadi dari kelompok salafi seringkali dijadikan untuk melawan pemahaman hukum para pemegang otoritas keagamaan secara kelembagaan. Realitas demikian yang membentuk persepsi bahwa salafisme menjadi akar ideologi radikalisme dan mengarah pada ekstremisme dan terorisme.²

Dalam berfatwa, kalangan salafi cenderung menolak penggunaan metode baru dalam menyelesaikan masalah fikih yang muncul di tengah-tengah masyarakat. Pembacaan tekstualis yang langsung dijadikan sebagai simpulan hukum, sering mengabaikan makna sekaligus semangat dari tujuan hukum itu sendiri. Ketidakmauan sekaligus ketidakmampuan mengintegrasikan hukum Islam dengan modernitas, seringkali membuat kelompok salafi menutup dari unsur-unsur modernitas. Nilai-nilai universal sebuah hukum gagal memberikan perdamaian, karena klaim kebenaran secara sepihak dan menjauh dari realitas sosial. Kelompok salafi ini cenderung menjadikan masa lalu di generasi awal Islam sebagai tolak ukur hukum Islam untuk diterapkan saat ini. Paradigma inilah yang kemudian melahirkan sebuah gerakan “hijrah” di Indonesia dengan dominansi simbol pakaian dan tampilan di luar kebiasaan mayoritas.³

Ekspresi simbol busana dalam keberagaman itu diikuti dengan kampanye berfikir dan berperilaku mengikuti model komunitas hijrah. Sejumlah komunitas hijrah itu dapat difahami ingin menciptakan islamisasi ruang publik di Indonesia yang dipromosikan melalui media sosial maupun budaya populer.⁴ Hal demikian pada

² Tentang fatwa tokoh-tokoh Salafi di Indonesia, lihat: Ibnu, *Fikih Mazhab Salafi: Konstruksi & Implementasi Hukum Islam Kelompok Salafi Di Indonesia* (Tangerang Selatan: Lembaga Kajian Dialektika, 2023).

³ Oki Setiana Dewi, Ahmad Khoirul Fata, and Mahfudh Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah Celebrities,” *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 27, no. 3 (2024): 277–90, <https://doi.org/https://doi.org/10.22146/jsp.72138>; Mila Nabila Zahara, Dadan Wildan, and Siti Komariah, “Gerakan Hijrah: Pencarian Identitas Untuk Muslim Milenial Di Era Digital,” *Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development (IJSED)* 2, no. 1 (2020): 52–65, <https://doi.org/https://doi.org/10.52483/ijsed.v2i1.21>.

⁴ Bouziane Zaid et al., “Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices,” *Religions* 13, no. 4 (2022): 335–50, <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13040335>; Dewi, Fata, and Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah Celebrities.”

akhirnya dapat meraih pengikut berdasarkan pada representasi maupun sistem nilai yang diyakini idolanya. Hijrah sebagai sebuah gerakan yang dikembangkan oleh kelompok salafi menjadikan seseorang merasa perlu untuk memotivasi dalam ibadah menjadi lebih baik. Hijrah yang ditampilkan kelompok salafi cenderung bersifat simbolik meski pada akhirnya akan menekankan pada aspek pemikiran untuk membedakan mana yang salah dan mana yang benar.⁵

Indonesia dengan kemajemukan yang sangat tinggi tentu mengalami tantangan keberagaman sekaligus potensi gesekan antar kelompok agama.⁶ Setiap individu pada realitasnya melakukan konstruksi identitas pada dirinya sendiri. Media sebagai basis penyajian berita maupun informasi sering dijadikan sebagai alat untuk mengkonstruksi kepentingan kelompok dan ideologi tertentu dalam konteks pembelajaran keagamaan.⁷ Website seperti *islami.co*, *hidayatullah.com*, maupun *ibtimes.id* misalnya, memiliki persepsi ideologi berkaitan dengan gerakan hijrah di Indonesia. Pemanfaatan teknologi sebagai instrumen media dakwah oleh kelompok salafi tidak dapat dipungkiri telah membentuk lingkungan cyber islami dan revolusi informasi islami.⁸

Oleh karenanya perlu untuk menguraikan bagaimana revolusi digital menjadi ruang kontestasi baru bagi ideologi keagamaan, sebagaimana kontestasi dakwah dalam gerakan hijrah di Indonesia. Tulisan ini mengkaji dinamika gerakan Salafi di Indonesia yang pandai memanfaatkan media sosial sebagai media dakwahnya.

METODE

Tulisan ini menggunakan desain penelitian kualitatif yang meneliti tentang kontestasi ideologi salafisme dengan moderatisme di Indonesia. Fenomena kontestasi ideologi ditampilkan dengan adanya gerakan hijrah di sejumlah daerah dan pergesekannya dengan gerakan-gerakan dakwah lain yang telah mapan. Sumber data dalam penelitian ini digolongkan atas sumber primer yang terdiri dari teks buku yang ditulis oleh tokoh salafi di Indonesia dan publikasi media online yang diproduksi

⁵ Yuyun Sunesti, Noorhaidi Hasan, and Muhammad Najib Azca, "Young Salafi-Niqabi And Hijrah: Agency And Identity Negotiation," *Indonesia Journal of Islam and Muslim Societies* 8, no. 2 (2018): 173–98, <https://doi.org/https://doi.org/10.18326/ijims.v8i2.173-198>; Oki Setiana Dewi and Ahmad Khoirul Fata, "Salafi Da'wah Among Hijra Celebrities," *Penamas* 36, no. 2 (2023): 180–98, <https://doi.org/https://doi.org/10.31330/penamas.v36i2.711>.

⁶ Izzuddin and Ahmad Khoirul Fata, "Realizing the Religion as the Source of Harmony in a Multicultural Society," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 08, no. 2 (2020): 171–202, <https://doi.org/Prefix 10.21274>.

⁷ Muh Khamdan, *Politik Identitas Dan Perebutan Hegemoni Kuasa: Kontestasi Dalam Politik Elektoral Di Indonesia* (Serang: A-Empat, 2022), 22.

⁸ Shaheen Amid Whyte, "Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia," *Religions* 13, no. 69 (2022): 1–16, <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13010069>; Dewi and Fata, "Salafi Da'wah Among Hijra Celebrities."

sebagai afiliasi organisasi keagamaan tertentu. Sumber sekunder berupa artikel yang berkaitan dengan adanya kontestasi ideologi dan gerakan hijrah dengan memperhatikan relevansinya dengan topik penelitian.

Proses menganalisis data dilakukan dengan metode analisis isi menggunakan teori *critical discourse analysis* yang menitikberatkan pada analisis teks, praktik, dan sosial kultural.⁹ Konten analisis dilakukan dengan menganalisis pola dan model komunikasi dan pemaknaan atas sejumlah kode, simbol, dan konten baik secara kualitatif atau kuantitatif. Tahapan metode penelitian meliputi proses penguraian data, proses membandingkan, proses pengelompokan dan pemilahan, serta proses mengaitkan satu data dengan data yang lain untuk menemukan simpulan atas permasalahan penelitian.

Paradigma analisis wacana kritis dijadikan sebagai pendekatan untuk menganalisis model kontestasi ideologi dan gerakan hijrah kelompok salafisme. Analisis kritis menjadi perlu dilakukan karena penyajian informasi sebagai bentuk komunikasi penyampaian pesan, selalu memiliki tujuan tertentu.

PEMBAHASAN

Transmisi Dakwah Salafisme di Indonesia

Secara gramatikal kebahasaan, *salaf* berasal dari bahasa Arab *salafa yashufu salafan* yang artinya terdahulu. Hal ini sebagai ungkapan untuk mengaitkan diri dengan identitas pada periode tiga generasi awal Islam (*al salaf al salih*), yaitu era sahabat Nabi yang hidup sampai tahun 690 M, generasi *tabi'in* yang hidup sampai tahun 750 M, dan *tabi'it tabi'in* yang hidup sampai tahun 810 M. Pengambilan tiga generasi awal Islam sebagai batasan identitas kelompok salaf mengacu pada hadis riwayat Imam Bukhari ke-3650. Generasi *salaf* pada masa itu dianggap sebagai masa yang paling otentik dalam beragama, sehingga menjadi teladan sekaligus simbolisasi identitas kelompok Islam terbaik.¹⁰

Istilah salafi juga sering dikaitkan dengan metode sejumlah Ahli Hadis era kekuasaan Dinasti Abbasiyah yang menjauhi perdebatan Ilmu Kalam atau pendekatan logika rasional. Kelompok ini tidak dapat lepas dari sosok Imam Ahmad bin Hanbal yang wafat pada 241 H / 855 M, dan kemudian dikenal sebagai pendiri mazhab Hanbali. Pada masa perkembangannya, salafisme atau kelompok salafi kemudian mengidentifikasi dirinya sebagai pengikut Syaikh Taqiyuddin Ahmad ibn Taimiyyah

⁹ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* (London & New York: Routledge, 2013), 27.

¹⁰ Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (London: Oxford University Press, 2014), 14; Andi Aderus, "Karakteristik Pemikiran Salafi Di Tengah Aliran-Aliran Pemikiran Islam" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010).

yang wafat pada 1328 M.¹¹ Formulasi hukum perspektif Imam Ibnu Taimiyah dalam era berikutnya dikembangkan oleh Muhammad ibn ‘Abd al- Wahhab al-Najdy al-Tamimy yang lahir sekitar 1703 M, dan menjadi pondasi hukum bagi Kerajaan Saudi Arabia. Keberadaan ‘Abd al-Wahab yang sangat mengidolakan Ibnu Taimiyah inilah yang kemudian menimbulkan dua identitas tersendiri antara salafi dan wahabi. Penggunaan identitas wahabi sesungguhnya diambil dari nama ayah pendiri gerakan, ‘Abd al-Wahab.¹²

Salafisme sebagai sebuah ideologi atau *manhaj*, dapat difahami dari beberapa pondasi ideologi keagamanya. Pertama, kepercayaan pada praktik atau tampilan tiga generasi pertama Islam. Kedua, doktrin pemurnian ajaran Islam dari unsur luar dengan adanya trilogi ketauhidan. Ketiga, penafsiran tekstual terhadap Qur’an dan Hadis. Keempat, pembaharuan atau inovasi dalam keagamaan adalah *bid’ah* yang berhukum sesat. Paradigma ideologi salafisme yang sedemikian itu bermetamorfosis menjadi salafisme gerakan politik atau *haraki*, serta salafisme dalam medan jihad atau *jihadi*.¹³ Kontestasi ideologi salafisme menyebar seiring banyaknya alumni Timur Tengah yang dibiayai sejumlah tokoh atau lembaga dari negara-negara pusat gerakan wahabi seperti Arab Saudi dan Yayasan Ihya’ al-Turath al-Islami yang berasal dari Kuwait.¹⁴

Kelompok salafi menyakini bahwa keseluruhan hidup manusia sudah diatur di dalam Islam sehingga tidak lagi ada hukum atau ketentuan lain yang lebih baik.¹⁵ Salafi tidak menyatakan diri sebagai bagian dari kelompok tertentu ataupun adanya garis komando dalam struktur tertentu. Akan tetapi, salafi adalah cara mengikatkan diri dalam satu identitas Islam yang meniru pada generasi awal Islam. Salafi bagi sebagian pengikutnya diartikan sebagai sebuah *manhaj* untuk kembali kepada jalan yang lurus dalam beragama. *Manhaj* mencakup keseluruhan aspek keislaman, baik menyangkut

¹¹ Andrej Iliev, Aleksandar Grizhev, and Aleksandar Petrovski, “Ideology of Modern Wahhabism,” in *International Scientific Conference 45 Years Higher Education in the Area of Security* (Skopje: University St Kliment Ohridski, 2022), 189–200, <https://doi.org/https://doi.org/10.20544/ICP.3.7.22>.

¹² Amanda Kovacs, “Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia’s Muslims,” *Giga Focus* 7 (2014): 1–8.

¹³ Raihan Ismail, *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi ‘Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia* (New York: Oxford University Press, 2021); Ahmad Khoiril Fata and Muh Khamdan, “Jihad Global: Ideologi Dan Jaringannya Di Indonesia,” *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 9, no. 2 (2021): 205–26, <https://doi.org/https://doi.org/10.21274/kontem.2021.9.2.205-226>.

¹⁴ Fata and Khamdan, “Jihad Global: Ideologi Dan Jaringannya Di Indonesia”; Muh. Khamdan, *Bina Damai Terorisme* (Kudus: Parist, 2015); Ahmad Khoiril Fata and Moh Nor Ichwan, “Pertarungan Kuasa Dalam Wacana Islam Nusantara,” *Islamica* 11, no. 2 (2017): 339–64, <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/islamica.2017.11.2.339-364>.

¹⁵ Jamal Ibn Furaihan, *Al-Ajwibah Al-Mufidah ‘an As ‘ilati Manahij Al-Jadidah* (Riyadh: Dar al-Manhaj, 2002), 223.

akidah atau persoalan keimanan, ibadah, muamalah, hukum, dan praktik kehidupan manusia.¹⁶

Salafisme mengalami perbedaan tampilan dalam perkembangannya di dunia. Salafisme yang menjadi embrio gerakan pembaruan semacam Jamaluddin Al Afghani (1838-1989), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Rashid Ridha (1865-1935), menitikberatkan visinya pada pemurnian Islam dengan jalan keterbukaan pada modernisasi dan pemahaman teks keagamaan secara rasional. Langkah rasionalisasi doktrin dijadikan sebagai alat perjuangan agar umat Islam memiliki kesiapan untuk menghadapi serta merespon modernitas pasca revolusi industri di Eropa. Pembaruan Islam di awal abad ke-19 itu jelas berbeda dengan salafisme yang berkembang di Indonesia pada saat ini, yaitu salafi dalam pengaruh Wahabisme dari Arab Saudi yang bersifat puritan. Kelompok salafisme yang bercorak puritan ini membangun identitas tampilan dengan tanda-tanda lelaki berjenggot (*libyah*), berbaju jubah khas Timur Tengah (*jalabiyya*), bersurban (*imamah*), serta *isbal* atau memendekkan celana di atas mata kaki. Pada kelompok perempuan, atribut pakaian ditandai dengan baju berwarna hitam atau warna gelap yang sangat longgar dilengkapi dengan penutup wajah atau cadar.¹⁷

Salafi puritan fokus pada dakwah pemurnian ajaran Islam tanpa membedakan antara akidah dan syariah. Pemurnian ajaran disandarkan pada dalil-dalil tekstualis Qur'an dan Hadis, sehingga praktik keagamaannya cenderung bertujuan untuk melawan praktik *bid'ah* dan *khurafat*, sebagaimana ziarah kubur dan praktik tarekat.¹⁸ Pada bidang hukum Islam, kelompok salafi melarang praktik *taqlid* pendapat ulama terdahulu, sehingga mengharuskan setiap orang harus kembali merujuk pada dalil Qur'an dan Hadis. Pada tipe lain, terdapat kelompok salafi yang menggabungkan

¹⁶ Din Wahid, "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia" (Utrecht University, 2014).

¹⁷ Noorhaidi Hasan, "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere," *Contemporary Islam* 3, no. 3 (2009): 229–50, <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0096-9>; Sunesti, Hasan, and Azca, "Young Salafi-Niqabi And Hijrah: Agency And Identity Negotiation"; Itzhak Weismann, "New and Old Perspectives in the Study of Salafism," *Bustan: The Middle East Book Review* 8, no. 1 (2017): 22–37.

¹⁸ Dadi Hidayat, "Gerakan Dakwah Salafi Di Indonesia Pada Era Reformasi," *Jurnal Sosiologi Masyarakat* 17, no. 2 (2012): 115–33, <https://doi.org/https://doi.org/10.7454/mjs.v17i2.3738>; Wahyudin Hafid, "Menyoal Gerakan Salafi Di Indonesia (Pro-Kontra Metode Dakwah Salafi)," *Al-Tafaqquh* 2, no. 1 (2021): 29–48, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.33096/altafaqquh.v2i1.87>; Dewi and Fata, "Salafi Da'wah Among Hijra Celebrities."

antara ideologi keagamaan dengan aktivitas politik yang dikenal dengan istilah *haraki*, dan perjuangan senjata atau *jibadi*.¹⁹

Salafisme yang kemudian berkembang secara global cenderung pada pemaknaan tekstualis agama yang mengidealkan tiga generasi awal Islam sebagai model terbaik. Secara metodologis, kelompok salafisme dapat difahami mengalami kemunduran dalam penyelesaian problem-problem kontemporer. Hukum Islam oleh mayoritas ulama dibedakan antara syariah dan fiqih. *Syariah* sebagai ketentuan hukum yang sempurna sekaligus sudah ditentukan oleh Tuhan, sedangkan fiqih sebagai produk manusia dalam proses upaya memahami kehendak Tuhan. Oleh karenanya, rumusan hukum fiqih bisa jadi berbeda, bisa berubah, maupun bersyarat dalam perubahan ketentuan. Paradigma hukum yang dianut kelompok muslim moderat atau sunni-mazhabii tersebut berbeda dengan pandangan kelompok salafi. Gerakan memurnikan keimanan dan ibadah yang menjadi dasar kelompok salafi didasarkan pada kembali kepada Qur'an dan Hadis dengan menolak segala jenis kebaruan atau disebut dengan *bid'ah*.²⁰

Perkembangan salafi atau gerakan yang bercita-cita kembali pada tampilan keberagaman tiga generasi awal Islam itu dapat dikategorikan pada tiga kelompok utama. Pertama, salafi model Ibnu Taimiyah yang tegas dalam doktrin keagamaan tetapi tidak menganjurkan aksi kekerasan. Kedua, salafi model Muhammad bin Abd al-Wahab yang melakukan pendekatan kekerasan dengan membangun aliansi politik kekuasaan serta mengkafirkan sebagian kaum muslim yang berseberangan. Ketiga, salafi model Jamaluddin Al Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Ridha yang menitikberatkan pemurnian Islam dari *bid'ah* dengan rasionalisasi beragama atau pembacaan baru terhadap teks keagamaan sesuai perkembangan zaman.²¹

Kelompok salafisme di Indonesia saat ini perkembangannya tidak dapat dilepaskan dari LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab). Kampus yang menjadi kepanjangan dari Universitas Imam Muhammad ibn Saud Riyad di Jakarta itu pertama kalinya dipimpin oleh Syeikh Abdul Aziz Abdullah al-Ammar, murid langsung dari Syeikh Abdullah bin Baz. LIPIA sendiri dapat dipahami sebagai

¹⁹ Aderus, "Karakteristik Pemikiran Salafi Di Tengah Aliran-Aliran Pemikiran Islam"; Quintan Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement," *Studies in Conflict & Terrorism* 29, no. 3 (2006): 207–39, <https://doi.org/article> <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>.

²⁰ Mar'atus Sholehah, "Amaliyah Nahdlatul Ulama Perspektif Kaum Salafi (Studi Kasus Lingkungan Gladakpakem Kecamatan Sumbersari Kabupaten Jember)" (Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2018); M. Misbah, "Tradisi Keilmuan Pesantren Salafi," *Ibda'* 12, no. 2 (2014).

²¹ Wahid, "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia"; Aderus, "Karakteristik Pemikiran Salafi Di Tengah Aliran-Aliran Pemikiran Islam"; Wiktorowicz, "Anatomy of the Salafi Movement."

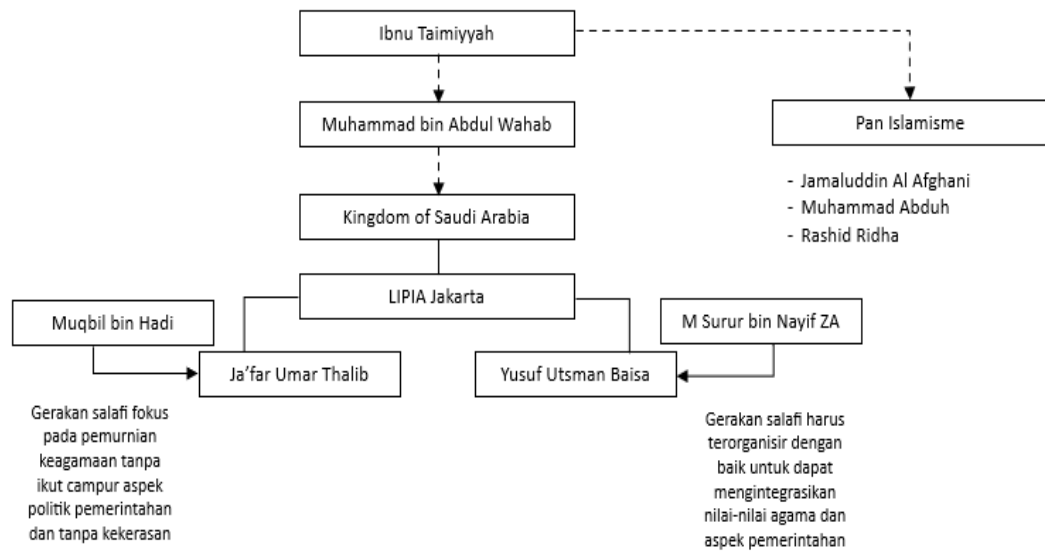
upaya Arab Saudi untuk mengimbangi pengaruh Iran yang sedang beralih kepemimpinan pada 1979. Sejumlah alumni LIPIA di periode 1980-an menjadi tokoh utama kelompok salafi di Indonesia, di antaranya Yazid bin Abdul Qadir Jawwas yang aktif di Minhajus Sunnah di Bogor, Farid Ahmad Okbah sebagai pimpinan Al-Irsyad, Ainul Harits yang mengelola Yayasan Nida'ul Islam di Surabaya, Abubakar Altway dengan Yayasan al-Sofwah di Jakarta, Ja'far Umar Thalib pendiri Forum Komunikasi Ahlussunnah Wal Jamaah (FKAWJ), dan Yusuf Utsman Baisa sebagai pimpinan Al-Irsyad Pesantren di Tenganan.²²

Konflik di antara tokoh salafi Indonesia terjadi karena adanya persaingan pengaruh di antara mereka. Pertama, konflik Ja'far Umar Thalib dengan Yusuf Utsman Baisa. Konflik sesama alumni Persatuan Islam (Persis) Bangil itu dipengaruhi oleh pandangan gurunya masing-masing setelah menamatkan studi dari LIPIA. Ja'far dari LIPIA melanjutkan studi ke Pakistan dan Yaman, sedangkan Yusuf melanjutkan ke Riyadh. Perbedaan itu didasari Yusuf yang menghendaki gerakan salafi meniru model Ikhwanul Muslimin di Mesir yang terorganisir dengan baik dalam berpolitik (*biṣṣiyah*). Pandangan Yusuf setidaknya terinspirasi oleh Muhammad Surur Bin Nayif Zainal Abidin yang merupakan oposisi dari Kerajaan Saudi Arabia. Gerakan salafi yang diikuti Yusuf inilah yang kemudian dikenal dengan salafi sururi atau salfi pengikut Muhammad Surur. Pada posisi lain, Ja'far menjadi murid dari ideolog salafi asal Yaman bernama Muqbil Ibn Hadi al-Wadi'i yang tidak suka aksi kekerasan dalam gerakan salafi. Konflik dua ideolog salafi antara Muhammad Surur dengan Muqbil berdampak pada ketegangan antara Ja'far dan Yusuf, yang pada akhirnya berkembang dalam polarisasi gerakan salafi di Indonesia.²³

²² Wahid, "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia"; Ahmad Buyan Wahid, "Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti Politik," *Media Syari'ah* 13, no. 2 (2011): 147–62, <https://doi.org/10.22373/jms.v13i2.1783>; Dewi, Fata, and Fauzi, "The Middle-Class Muslims' Responses Toward the Salafi Da'wah: A Study on Hijrah Celebrities."

²³ Noorhaidi Hasan, "Violent Activism: Islamist Ideology, and The Conquest of Public Space Among Youth in Indonesia," in *Youth Identities and Social Transformations in Modern Indonesia*, ed. Kathryn Robinson (Leiden: Brill, 2016), 200–213.

Bagan 1. Peta Kelompok Salafi Indonesia
(Diolah dari berbagai sumber)



Ja'far Umar Thalib pada awalnya merupakan pengagum Ikhwanul Muslimin Mesir yang tertarik dalam pengorganisasian gerakan. Ja'far juga terlibat dalam jihad Afghanistan melawan Uni Soviet pada 1987, sehingga terkoneksi dengan diaspora salafi global. Sepulangnya di Indonesia sekitar 1992, Ja'far bersama Abu Nida Chomsaha Sofwan dan Ahmad Faiz Asifudin mendirikan Yayasan As-Sunnah di Dogelan, Yogyakarta. Abu Nida sebelumnya telah merintis pendirian Yayasan Majelis Ihya' al-Turats al-Islami yang kemudian berdiri pesantren al-Turats al-Islami di Wirokerten, Bantul, Yogyakarta. Ja'far yang berkonflik dengan Yusuf Utsman Baisa mendirikan Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKASWJ) pada Pebruari 1998, yang kemudian membentuk Laskar Jihad untuk membela kaum muslim di Maluku. Aksi jihad yang dilakukan Ja'far dianggap oleh gurunya, Muqbil Ibn Hadi al-Wadi'I, sebagai penyimpangan karena menggunakan kekerasan dan intoleransi, setidaknya menjadi salah satu alasan pembubaran Laskar Jihad pada 2002. Pembubaran Laskar Jihad juga sebagai bentuk konsistensi Ja'far dalam menjunjung doktrin gerakan salafi yang menolak hizbiyyah atau sektarian dan konsep al-wala wa al-barra' yang berarti bersatu dalam keislaman dan menjauhi berhubungan dengan kaum non-muslim dalam negara Indonesia.²⁴

Kedua, konflik antara Ja'far Umar Thalib dengan sejumlah muridnya, seperti Muhammad Assewed serta Yazid bin Abdul Qadir Jawwas. Konflik ini terjadi pasca-

²⁴ Tentang Ja'far Umar Thalib dan Laskar Jihadnya, baca: Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post New Order Indonesia* (New York: Cornell Southeast Asia Program, 2006).

konflik Ambon yang dalam pandangan Ja'far terhadap model dakwah salafi cenderung memprioritaskan aqidah namun mengabaikan aspek akhlak. Oleh karenanya, sejumlah muridnya menjadi tidak toleran terhadap orang lain atau kelompok yang berbeda pandangan. Indoktrinasi dakwah yang berlangsung di kalangan salafi dianggap menjadi sebab tidak adanya kritisisme murid terhadap guru yang berujung pada *taqlid*. Pandangan Ja'far ini oleh murid-muridnya dianggap sikap kompromi terhadap *bid'ah*, yang berarti sudah keluar dari *manhaj* salafi. Konflik demikian diperparah dengan perlu tidaknya kalangan salafi terlibat dalam konflik yang diartikan sebagai membela kaum *bid'ah*.²⁵

Dakwah populer kalangan salafi yang saat ini masih berjalan mengesankan adanya kontestasi berebut pengaruh dengan organisasi Islam mainstream. Hal itu berkaitan dengan keberadaan Abdul Hakim bin Amir Abdat, Firanda Andirja, Khalid Basalamah, dan Syafiq Riza Basalamah. Keempat tokoh salafi itu dapat dikategorisasikan sebagai salafi puritan atau level salafi yang paling lunak karena menitikberatkan pada penyebaran paham melalui dakwah keilmuan, dibanding dengan adanya salafi *haraki* dan salafi *jihadi*. Kategorisasi salafi *haraki* dan *jihadi* dipersatukan dengan identitas yang sama berupa al-Qur'an sebagai sumber utama hukum yang harus diintegrasikan dalam konsepsi kenegaraan. Kelompok salafi ini menolak pandangan di luar Islam sebagaimana paham nasionalisme, demokrasi, negara bangsa, feminisme, termasuk konsepsi tentang Pancasila.²⁶

Dakwah kelompok Salafi dalam perkembangannya memanfaatkan sejumlah platform media sosial. Khalid Basalamah misalnya, melakukan posting video ceramah pertama kali pada 8 Pebruari 2013. Penggunaan youtube tentu menjadi tanda adanya pergeseran pola dakwah untuk memenangkan pengaruh atas kalangan muslim yang ingin instan memahami agama. Platform medsos tentu lebih mudah menyebar dan lebih praktis untuk ditonton berulang-ulang daripada tayangan televisi. Pada posisi inilah kelompok salafi mampu mengurangi hegemoni dakwah kelompok Islam mainstream seperti NU dan Muhammadiyah. Pemanfaatan medsos memengaruhi tingkat ketertarikan sejumlah selebritis yang mengalami kegelisahan spiritual dengan kemudahan mendapatkan referensi beragama. Tren pengajian virtual yang didukung dengan pengajian tatap muka para selebritas inilah yang kemudian memunculkan istilah

²⁵ Hasan.

²⁶ Thomas Hegghammer, *Jihadi Salafis or Revolutionaries: On Religion and Politics in the Study of Islamist Militancy* (New York: Columbia University Press, 2009); Din Wahid, "The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement," *Islamika Indonesiana* 1, no. 1 (2014): 51–64.

gerakan *hijrah*.²⁷

Gerakan Hijrah dan Kontestasi Dakwah

Hijrah sebagai konsep dan gerakan dapat dipahami dari beberapa dimensi. Pertama, dimensi spiritual sebagai upaya meningkatkan ritual kebaikan dan meninggalkan segala keburukan. Dimensi ini menegaskan adanya perubahan diri manusia dari aspek keduniawiaan berupa saripati tanah asal penciptaan, menuju pada sisi Allah. Kedua, dimensi dakwah ini dilakukan sebagai bentuk perpindahan kaum muslim dalam perjalanan meningkatkan keilmuan, meningkatkan derajat penghidupan dalam pekerjaan yang layak, sekaligus misi penyebaran agama Islam. Ketiga, dimensi politik yang bertujuan untuk transformasi dari *dar al-harb* menuju *dar al-Islam* pada wilayah tertentu, atau strategi untuk mengintegrasikan nilai-nilai Islam dalam kenegaraan.²⁸

Dimensi-dimensi *hijrah* dapat dijadikan sebagai instrumen dalam menganalisis tren gerakan *hijrah* yang berkembang di Indonesia. Tren *hijrah* setidaknya dapat dilihat dari aspek perubahan perilaku keberagamaan seseorang dalam dimensi spiritual atau dikenal dengan konversi agama. Sejumlah pihak secara stetotipe melihat gerakan hijrah sebagai kelompok konservatif dan islamis. Portal islami.co misalnya, memuat artikel berjudul “Konservatisme dan Islamisme dalam Gerakan Hijrah Kontemporer di Indonesia”, pada 3 Pebruari 2021. Hal itu memiliki kesamaan dengan ibtimes.id yang mempublikasikan artikel berjudul “Hijrah, Kelas Menengah, & Selebriti: Kesalehan atau Komoditas?” pada 24 April 2020.²⁹

Tanda-tanda dalam teks kedua portal keislaman menggambarkan adanya kontestasi ideologi di balik gerakan hijrah yang ada. konservatif merujuk pada beragam aliran yang menolak semua penafsiran modern, liberal, atau progresif atas ajaran Islam. Konservatisme yang dikenal sebagai cara pandang beragama yang menolak gagasan kesetaraan gender dan intoleransi terhadap perbedaan. Hal ini menunjukkan

²⁷ Kajian tentang dakwah Salafi di kalangan selebriti secara lebih rinci, lihat: Dewi, Fata, and Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah Celebrities”; Oki Setiana Dewi and Ahmad Khoirul Fata, “Beragam Jalan Menjadi Salih: Model Dakwah Kelas Menengah Muslim Indonesia,” *Bimas Islam* 12, no. 1 (2021): 1–32, <https://doi.org/https://doi.org/10.37302/jbi.v14i1.325>; Dewi and Fata, “Salafi Da’wah Among Hijra Celebrities.”

²⁸ Sunesti, Hasan, and Azca, “Young Salafi-Niqabi And Hijrah: Agency And Identity Negotiation”; Dewi, Fata, and Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah Celebrities”; Zahara, Wildan, and Komariah, “Gerakan Hijrah: Pencarian Identitas Untuk Muslim Milenial Di Era Digital.”

²⁹ Muhammad Hanifuddin, “Konservatisme Dan Islamisme Dalam Gerakan Hijrah Kontemporer Di Indonesia,” islami.co, 2021, <https://islami.co/konservatisme-dan-islamisme-dalam-gerakan-hijrah-kontemporer-di-indonesia/>; Redaksi IB, “Hijrah, Kelas Menengah, & Selebriti: Kesalehan Atau Komoditas?,” ibtimes.id, 2020, <https://ibtimes.id/hijrah-kelas-menengah-selebriti-kesalehan-atau-komoditas/>.

keterhubungan dengan paradigma teologis kelompok salafi yang mengembalikan tampilan keberagamaan mengacu pada tiga generasi awal Islam. Pemuda perkotaan atau masyarakat yang terbiasa dalam budaya pop dan mengalami keterasingan dalam beragama, seingkali akan memilih model beragama yang instan. Topik inilah yang menggerakkan model dakwah gerakan hijrah dengan semangat menuju kebenaran dan meninggalkan keburukan, atau kepastian “hitam putih” dalam beragama.

Konstruksi identitas pada akhirnya berproses pada sekelompok orang yang aktif dalam komunitas gerakan hijrah di Indonesia. Model dakwah komunitas ini dipandu oleh para ustadz salafi dengan *style* yang sudah disesuaikan dengan karakter kaum milenial. Hal itu dapat dipahami dari penggunaan bahasa, ikon populer, dan simbol atau tampilan fashion tertentu dalam beragama. Sebagian besar dalam publikasi islami.co dan ibtimes.id menggambarkan gerakan *hijrah* di Indonesia cenderung setuju dengan konsep kebangsaan serta menolak aksi terorisme dan ekstremisme. Pemahaman yang berkembang di sebagian komunitas *hijrah* itu memiliki hubungan yang sangat erat dengan salafi Hijaz di Arab Saudi untuk pembagian tugas antara agama dan negara. Paradigma ini sebagaimana karakteristik salafi yang dikembangkan oleh Ja'far Umar Thalib menganut pada gurunya, Muqbil Ibn Hadi al-Wadi'I asal Yaman.

Proses pencarian identitas diri yang dilakukan sebagian kalangan menengah sebagaimana para selebritas, memudahkan bagi para tokoh salafi untuk mendampingi mereka. Tren media sosial yang diikuti para kalangan selebritas menjadikan beberapa selebritis tertarik dan langsung mengundang atau ingin bertemu langsung.³⁰ Perspektif ini dapat dipahami sebagai proses selebritis yang lebih aktif untuk menerima ajaran-ajaran Salafi daripada stigma sebagai pihak yang pasif dan mengalami indoktrinasi. Kesukarelaan kalangan selebritas itu menunjukkan fenomena bahwa dakwah virtual di medsos dapat membantu seseorang menentukan pilihan simbol dan perilaku keberagamaan. Sejumlah tokoh selebritas ini seperti Mediana Utomo, Teuku Wisnu, Dina Lorenza, Primus Yustisio, Eva Arnaz, Yulia Rahman, Bjah, Gessy Selvia, dan Kiko.³¹

Fenomena kaum selebritas mengikuti gerakan hijrah dapat diklasifikasi menjadi dua jalur. Pertama, para artis film cenderung memilih gerakan hijrah dengan ustadz salafi. Hal ini dipengaruhi adanya visualisasi dakwah yang menarik, sekaligus aspek

³⁰ Dewi and Fata, “Salafi Da’wah Among Hijra Celebrities”; Jamhari Makruf and Saifudin Asrori, “In the Making of Salafi-Based Islamic Schools in Indonesia,” *Studia Islamika* 60, no. 1 (2022): 227–64, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.2022.601.227-264>; Dewi and Fata, “Beragam Jalan Menjadi Salih: Model Dakwah Kelas Menengah Muslim Indonesia.”

³¹ Dewi, Fata, and Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah Celebrities.”

fashionable yang tidak ditinggalkan. Penguatan dakwah salafi pada kelompok selebritis adalah adanya kepastian hukum *halal* dan *haram* atau benar dan salah, yang mengacu pada simplisitas atau kemudahan dalil yang digunakan. Hal yang sangat mencolok adalah pelarangan serta hukum haramnya bermusik atau bermain alat-alat musik. Kedua, para artis musisi mengikuti gerakan hijrah memilih dengan ustadz Jamaah Tabligh. Kesadaran beragama yang muncul dalam diri para musisi memengaruhi proses pencarian komunitas yang sesuai dengan semangat keagamaan yang diinginkan. Kasus Derry Sulaiman dan Sakti Ario menjadi contoh terbaik menjelaskan fenomena tersebut. Fleksibilitas kultur Jamaah Tabligh yang lebih menekankan aspek moral dibanding aspek syariah, menarik bagi sebagian kalangan musisi.³²

Salafi dan Jamaah Tabligh pada dasarnya memiliki perbedaan yang sangat signifikan. Pertama, Salafi lebih fokus pada pemurnian akidah atau memantapkan pondasi tauhid umat Islam. Dakwah kelompok salafi dimaksudkan untuk memantapkan tauhid dengan cara beribadah pada Allah dan tidak menyekutukannya, mengikuti amal keseharian Rasulullah, mengamalkan ibadah wajib dan sunnah sesuai dengan tuntunan Rasulullah. Visi besar kelompok Salafi adalah membentuk muslim ideal dalam mempraktikkan ajaran Rasulullah dan bisa membedakan mana yang benar dan mana yang salah, mana yang sunah dan mana yang *bid'ah*. Oleh karenanya, pembahasan tentang tauhid, *bid'ah*, dan *syirik* menjadi tema utama. Hal demikian berbeda dengan Jamaah Tabligh yang fokus pada menghidup-hidupkan amalan sunnah-sunnah harian, tanpa harus memperdebatkan perbedaan keimanan atau benar dan salah dalam berhukum (*fadhailul amal*).³³

Kedua, Salafi mengkritik gerakan sufi atau *tasawuf* karena dianggap bagian dari *bid'ah* dan kesesatan. Sementara Jamaah Tabligh mengapresiasi *tasawuf*, karena pendiri dari Jamaah Tabligh adalah para penganut tarekat. Ketiga, Jamaah Tabligh tidak memiliki rujukan keagamaan yang jelas, baik dalam masalah akidah ataupun fikih, sehingga lebih terbuka dengan pandangan mazhab manapun. Hal itu dipertegas dengan adanya kode etik bagi Jamaah Tabligh agar tidak berdebat tentang masalah *kebilafiyah* atau ketentuan hukum *fiqih* dan *aqidah*. Realitas demikian jelas berbeda dengan Salafi yang memiliki rujukan pemikiran dari tokoh ideologis dalam beragama.³⁴ Di antara

³² Dewi, Fata, and Fauzi; Dewi and Fata, "Salafi Da'wah Among Hijra Celebrities."

³³ Dewi and Fata, "Beragam Jalan Menjadi Salih: Model Dakwah Kelas Menengah Muslim Indonesia."

³⁴ Anifa Nurhayati, Imam Muhsin, and Thoriq Tri Prabowo, "The Convergence of Nahdlatul Ulama and Jamaah Tabligh Traditions in Temboro Village, Magetan, East Java," *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam* 21, no. 2 (2023): 221–240, <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/ibda.v21i2.7797>; Bambang Qomaruzzaman and Busro,

rujukan yang sering digunakan oleh kelompok Salafi adalah karya-karya Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab, Ibnu Taimiyyah, dan ulama lain yang dianggap sejalan dengan manhaj salaf.

Terdapat sejumlah tahapan psikologis atau pola psikologis seseorang tertarik dan terlibat dalam gerakan *hijrah*. Pertama, kondisi sebelum hijrah. Pada kondisi ini, mereka berada dalam kondisi tidak sadar. Ketidaksadaran bukan berarti berada dalam kondisi sakit atau terhipnotis, tetapi seseorang belum menyadari eksistensi dirinya dan tidak menemukan sesuatu yang menjadikan berharga di lingkungan sekitarnya. Ketidaksadaran ini dapat dimaknai sebagai kelalaian seorang hamba terhadap Tuhan-Nya karena belum menyadari tujuan hidup dan tujuan penciptaan dirinya untuk beribadah kepada Tuhan. Kedua, kondisi seseorang mendapatkan stimulus dari dalam dirinya atau dari luar. Situasi psikologis ini mencapai klimaks dari pola pikir ketidaksadaran tentang eksistensi hidup, sehingga mengalami perubahan pola pikir yang baru. Selebritas yang sampai pada situasi ini menerima stimulus berupa masalah yang membawa ke titik puncak masalah sehingga mendapatkan kesadaran baru akan kebermaknaan hidup yang telah diberikan Tuhan. Ketiga, kondisi setelah hijrah. Kondisi ini menjadikan seseorang beralih kepada manhaj *salaf al-salib* dengan semakin aktif mengikuti kajian sunnah-sunnah Nabi Muhammad.³⁵

KESIMPULAN

Gerakan dakwah yang dipimpin oleh tokoh salafi menjadi semakin populer setelah banyaknya selebritas yang menyatakan dirinya sebagai bagian dari kelompok dakwah. Dakwah salafi yang menggunakan identitas *hijrah* setidaknya cenderung hanya melakukan perubahan penampilan sebagaimana memanjangkan jenggot bagi laki-laki, memakai celana cingkrang, serta menggunakan *jilbab* atau cadar bagi perempuan. *Hijrah* dipahami berbeda dengan taubat. *Hijrah* menjadi tahap lanjutan dari taubat. *Hijrah* memperbaiki diri terus-menerus untuk menjadi pribadi yang lebih baik. Caranya adalah dengan membentuk komunitas, pengajian rutin mingguan atau bulanan, dan mengampanyekan gerakan ini melalui media sosial, sehingga ada banyak orang yang tertarik bergabung mengikuti gerakan ini.

Media sosial menjadi pendorong utama masifnya gerakan *hijrah* yang didorong oleh tokoh salafi. Di saat kelompok-kelompok Islam arus utama masih mendiskusikan

“Doing Hijrah through Music: A Religious Phenomenon Among Indonesian Musician Community,” *Studia Islamika* 28, no. 2 (2021): 385–412, <https://doi.org/https://doi.org/10.36712/sdi.v28i2.13277>.

³⁵ Dewi, Fata, and Fauzi, “The Middle-Class Muslims’ Responses Toward the Salafi Da’wah: A Study on Hijrah Celebrities.”

apakah boleh belajar Islam melalui internet, kelompok Salafi sudah lebih dahulu menggunakannya sebagai sarana dakwah. Tidak mengherankan jika kelompok salafi saat ini sudah menguasai sejumlah media dakwah, baik radio, website, dan media sosial dibanding kelompok Islam lainnya. Kenyataan ini juga membantah stigma yang dilekatkan pada Salafi sebagai kelompok yang anti modernitas dan ingin kembali ke abad pertengahan. Hampir seluruh pendakwah Salafi yang mengisi kajian di kalangan selebritas memiliki media sosial yang dikelola secara profesional. Mereka memiliki tim khusus yang mendokumentasikan kegiatan pengajian. Video yang direkam, diedit, dan dipublikasikan di media sosial supaya jangkauan pendengar dan penontonnya lebih luas.

Para pengikut gerakan hijrah memiliki independensi kuat dalam menerima informasi keagamaan yang disampaikan pendakwah melalui media sosial. Kelompok hijrah bukan murid yang pasif, tetapi aktif dalam memilih dan memilah informasi keagamaan sesuai dengan kebutuhan masing-masing. Setiap informasi yang diterima mereka cerna, pahami, dan dipikirkan terlebih dahulu, lalu didialogkan dengan kenyataan yang mereka hadapi bersama ustadz yang dipilih. Menjaga jarak dari dunia politik menjadi salah satu ekspresi keberagaman gerakan *hijrah*, baik dari jalur salafi maupun jalur Jamaah Tabligh. Pada posisi itu, perlu adanya ruang dialog dan diskusi di antara Salafi, Jamaah Tabligh, dan organisasi Islam lain di Indonesia supaya terbentuk keharmonisan dan memperkuat persaudaraan sekaligus moderasi beragama di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Aderus, Andi. "Karakteristik Pemikiran Salafi Di Tengah Aliran-Aliran Pemikiran Islam." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010.
- Dewi, Oki Setiana, and Ahmad Khoirul Fata. "Beragam Jalan Menjadi Salih: Model Dakwah Kelas Menengah Muslim Indonesia." *Bimas Islam* 12, no. 1 (2021): 1–32. <https://doi.org/https://doi.org/10.37302/jbi.v14i1.325>.
- . "Salafi Da'wah Among Hijra Celebrities." *Penamas* 36, no. 2 (2023): 180–98. <https://doi.org/https://doi.org/10.31330/penamas.v36i2.711>.
- Dewi, Oki Setiana, Ahmad Khoirul Fata, and Mahfudh Fauzi. "The Middle-Class Muslims' Responses Toward the Salafi Da'wah: A Study on Hijrah Celebrities." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 27, no. 3 (2024): 277–90. <https://doi.org/https://doi.org/10.22146/jsp.72138>.
- Fairclough, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London & New York: Routledge, 2013.
- Fata, Ahmad Khoirul, and Moh Nor Ichwan. "Pertarungan Kuasa Dalam Wacana Islam Nusantara." *Islamica* 11, no. 2 (2017): 339–64. <https://doi.org/https://doi.org/10.15642/islamica.2017.11.2.339-364>.
- Fata, Ahmad Khoirul, and Muh Khamdan. "Jihad Global: Ideologi Dan Jaringan Di Indonesia." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 9, no. 2 (2021): 205–26.

- <https://doi.org/https://doi.org/10.21274/kontem.2021.9.2.205-226>.
- Furairhan, Jamal Ibn. *Al-Ajwibab Al-Mufidab 'an As'ilati Manahij Al-Jadidab*. Riyadh: Dar al-Manhaj, 2002.
- Hafid, Wahyudin. "Menyoal Gerakan Salafi Di Indonesia (Pro-Kontra Metode Dakwah Salafi)." *Al-Tafaqquh* 2, no. 1 (2021): 29–48. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.33096/altafaqquh.v2i1.87>.
- Hanifuddin, Muhammad. "Konservatisme Dan Islamisme Dalam Gerakan Hijrah Kontemporer Di Indonesia." *islami.co*, 2021. <https://islami.co/konservatisme-dan-islamisme-dalam-gerakan-hijrah-kontemporer-di-indonesia/>.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post New Order Indonesia*. New York: Cornell Southeast Asia Program, 2006.
- . "The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere." *Contemporary Islam* 3, no. 3 (2009): 229–50. <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0096-9>.
- . "Violent Activism: Islamist Ideology, and The Conquest of Public Space Among Youth in Indonesia." In *Youth Identities and Social Transformations in Modern Indonesia*, edited by Kathryn Robinson, 200–213. Leiden: Brill, 2016.
- Hegghammer, Thomas. *Jihadi Salafis or Revolutionaries: On Religion and Politics in the Study of Islamist Militancy*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Hidayat, Dadi. "Gerakan Dakwah Salafi Di Indonesia Pada Era Reformasi." *Jurnal Sosiologi Masyarakat* 17, no. 2 (2012): 115–33. <https://doi.org/https://doi.org/10.7454/mjs.v17i2.3738>.
- IB, Redaksi. "Hijrah, Kelas Menengah, & Selebriti: Kesalehan Atau Komoditas?" *ibtimes.id*, 2020. <https://ibtimes.id/hijrah-kelas-menengah-selebriti-kesalehan-atau-komoditas/>.
- Ibnu. *Fikih Mazhab Salafi: Konstruksi & Implementasi Hukum Islam Kelompok Salafi Di Indonesia*. Tangerang Selatan: Lembaga Kajian Dialektika, 2023.
- Iliev, Andrej, Aleksandar Grizhev, and Aleksandar Petrovski. "Ideology of Modern Wahhabism." In *International Scientific Conference 45 Years Higher Education in the Area of Security*, 189–200. Skopje: University St Kliment Ohridski, 2022. <https://doi.org/https://doi.org/10.20544/ICP.3.7.22>.
- Ismail, Raihan. *Rethinking Salafism: The Transnational Networks of Salafi 'Ulama in Egypt, Kuwait, and Saudi Arabia*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Izzuddin, and Ahmad Khoirul Fata. "Realizing the Religion as the Source of Harmony in a Multicultural Society." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 08, no. 2 (2020): 171–202. <https://doi.org/Prefix 10.21274>.
- Khamdan, Muh. *Bina Damai Terorisme*. Kudus: Parist, 2015.
- Khamdan, Muh. *Politik Identitas Dan Perebutan Hegemoni Kuasa: Kontestasi Dalam Politik Elektoral Di Indonesia*. Serang: A-Empat, 2022.
- Kovacs, Amanda. "Saudi Arabia Exporting Salafi Education and Radicalizing Indonesia's Muslims." *Giga Focus* 7 (2014): 1–8.
- Makruf, Jamhari, and Saifudin Asrori. "In the Making of Salafi-Based Islamic Schools in Indonesia." *Studia Islamika* 60, no. 1 (2022): 227–64. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ajis.2022.601.227-264>.
- Meijer, Roel. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Oxford University Press, 2014.
- Misbah, M. "Tradisi Keilmuan Pesantren Salafi." *Ibda'* 12, no. 2 (2014).
- Nurhayati, Anifa, Imam Muhsin, and Thoriq Tri Prabowo. "The Convergence of Nahdlatul Ulama and Jamaah Tabligh Traditions in Temboro Village, Magetan, East Java." *Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam* 21, no. 2 (2023): 221–240. <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/ibda.v21i2.7797>.
- Qomaruzzaman, Bambang, and Busro. "Doing Hijrah through Music: A Religious Phenomenon Among Indonesian Musician Community." *Studia Islamika* 28, no.

- 2 (2021): 385–412. <https://doi.org/https://doi.org/10.36712/sdi.v28i2.13277>.
- Sholehah, Mar'atus. "Amaliyah Nahdlatul Ulama Perspektif Kaum Salafi (Studi Kasus Lingkungan Gladapakem Kecamatan Sumbersari Kabupaten Jember)." Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2018.
- Siddiqov, Ilyosjon. "Dialectical and Synergetic Features of the Development of Theological and Epistemological Views in Medieval Eastern Islam." *European Journal of Humanities and Educational Advancements* 3, no. 2 (2022): 78–83.
- Sunesti, Yuyun, Noorhaidi Hasan, and Muhammad Najib Azca. "Young Salafi-Niqabi And Hijrah: Agency And Identity Negotiation." *Indonesia Journal of Islam and Muslim Societies* 8, no. 2 (2018): 173–98. <https://doi.org/https://doi.org/10.18326/ijims.v8i2.173-198>.
- Wahid, Ahmad Buyan. "Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti Politik." *Media Syari'ah* 13, no. 2 (2011): 147–62. <https://doi.org/10.22373/jms.v13i2.1783>.
- Wahid, Din. "Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia." Utrecht University, 2014.
- . "The Challenge of Democracy in Indonesia: The Case of Salafi Movement." *Islamika Indonesiana* 1, no. 1 (2014): 51–64.
- Weismann, Itzhak. "New and Old Perspectives in the Study of Salafism." *Bustan: The Middle East Book Review* 8, no. 1 (2017): 22–37.
- Whyte, Shaheen Amid. "Islamic Religious Authority in Cyberspace: A Qualitative Study of Muslim Religious Actors in Australia." *Religions* 13, no. 69 (2022): 1–16. <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13010069>.
- Wiktorowicz, Quintan. "Anatomy of the Salafi Movement." *Studies in Conflict & Terrorism* 29, no. 3 (2006): 207–39. <https://doi.org/article> <https://doi.org/10.1080/10576100500497004>.
- Zahara, Mila Nabila, Dadan Wildan, and Siti Komariah. "Gerakan Hijrah: Pencarian Identitas Untuk Muslim Milenial Di Era Digital." *Indonesian Journal of Sociology, Education, and Development (IJSSED)* 2, no. 1 (2020): 52–65. <https://doi.org/https://doi.org/10.52483/ijssed.v2i1.21>.
- Zaid, Bouziane, Jana Fedtke, Don Donghee Shin, Abdelmalek El Kadoussi, and Mohammed Ibahrine. "Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices." *Religions* 13, no. 4 (2022): 335–50. <https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13040335>.