

GENEALOGI KEILMUAN MUḤAMMAD B. ‘ABD AL-WAHHĀB

Muhammad Chabibi
Institut Pesantren KH. Abdul Chalim Mojokerto, Indonesia
E-mail: chabibi.akib@gmail.com

Abstract: Wahhabism is an Islamic ideological school attributed to a Muslim scholar named Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb of Najd. ‘Abd al-Wahhāb has carried out religious preaching to promulgate his ideas into a number of regions within the Arabic Peninsula, aiming at also spreading them throughout the world. In doing so, he has been supported by political and military power provided by an *Amir* named Muḥammad b. Sa‘ūd. ‘Abd al-Wahhāb’s *da‘wah* sought to invite Muslims to purify their faith and promote Islamic revivalism (Islamic orthodoxy). Employing Michel Foucault’s “theory of genealogy”, this article attempts to look at the relational bond of knowledge and power. The historical analysis finds genealogy within ‘Abd al-Wahhab’s knowledge along with the earlier network of Ḥanbalī’s authorities in Damascus through the *ijāzah* he accepted from his teachers. *Ijāzah* is a symbol of the legitimacy of enthusiasm in Islamic scientific genealogy. The associations between religion and politics have been another important factor in the success of the Wahhabi movement.

Keywords: Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb; Wahhabism; theory of genealogy; Islamic revivalism; *ijāzah*.

Pendahuluan

Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb adalah seorang tokoh Muslim yang paling berperan sebagai aktor gerakan sekaligus intelektual yang menjadi rujukan bagi para penganut paham Wahhabisme atau Wahhābiyah. Sebuah aliran ideologis yang bercita-cita memurnikan ajaran agama Islam dari segala sesuatu yang berbau syirik dan bidah. Cita-cita ‘Abd al-Wahhāb ini di kemudian hari menjadi gerakan (*ḥarakah*) yang besar di Arab Saudi dengan memanfaatkan basis kekuatan baik massa ataupun penguasa.

Menurut James Muhammad Dawud Currie dalam artikelnya di *Journal of Islamic Studies* berjudul “Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, and The Rise of the Saudi State”¹ bahwa gerakan Wahhabisme ini memiliki kesamaan dengan gerakan Kadizadeli, karena keduanya sama-sama melawan dan menentang adanya hal-hal baru (*innovations*) dalam agama (*bid‘ah*), ritual-ritual sufi, dan ziarah kubur. Selain sama-sama memerangi bidah, kedua gerakan ini mempunyai pendekatan yang sama dalam upaya *amr bi al-ma‘rif wa naby ‘an al-munkar* (perintah kebaikan dan cegah kemungkaran) yaitu dengan intelektualisme dan kekuasaan ketika harus berhadapan dengan penentang mereka.

Gerakan-gerakan bercorak puritanistik seperti yang dilakukan oleh Kadizadeli dan Wahhabisme seringkali melibatkan dua kekuatan sekaligus, yaitu intelektualisme dan kekuasaan. Keduanya digunakan sebagai alat propaganda guna mendapatkan simpati umat atau lebih tepatnya partisan yang besar. Dari sinilah, kemudian menjadi wajar apabila klaim-klaim kebenaran sepihak sering mewarnai dari propaganda yang dilakukan oleh gerakan seperti Wahhabisme. Sedangkan kebenaran yang datang dari kelompok lain, sering dianggap sebagai hal yang menyimpang (*heterodox*) dan keluar dari ajaran agama Islam. Bahkan, mereka yang berbeda dengan pandangan puritanisme dianggap sebagai musyrik dan kufur.

Dalam penilaian awal penulis, kebenaran yang diusung oleh kelompok Wahhabisme ini berdiri di atas dua kaki sekaligus; *pertama*, berpijak pada kebenaran ilmu versi ulama fundamentalis; dan *kedua*, berpijak pada kebenaran hegemonis versi pemerintah dan penguasa. Bertolak dari asumsi ini, penulis tertarik untuk mendalami dan menguraikan beberapa hubungan relasional antara keilmuan dan kekuasaan dalam genealogi keilmuan Wahhabisme tersebut dengan memanfaatkan pendekatan historis.

Adapun teori yang digunakan dalam kajian ini adalah teori genealogi yang dikembangkan oleh Michel Foucault yang berusaha membongkar relasi antara kekuasaan dan pengetahuan (*Power-Knowledge Relation*)² seperti yang ia jelaskan di dalam karya-karyanya:

¹ Artikel ini terbit secara daring pada tanggal 24 September 2015 dan diakses serta diunduh pada tanggal 17 Oktober 2016 dari <http://jis.oxfordjournals.org/>

² Teori relasi kekuasaan dan pengetahuan atau dapat dikatakan pula sebagai epistemologi relasional. Cara kerja teori ini melibatkan dua unsur teori yang digagas oleh Michel Foucault; Arkeologi dan Genealogi di dalam pengetahuan, sehingga akan dapat memudahkan dalam penyelidikan sebuah jaringan relasional antara

The History of Madness (1961); *The Birth of the Clinic* (1963); *The Order of Things* (1966); dan *Archaeology of Knowledge* (1969). Genealogi sendiri merupakan kelanjutan dari teori arkeologi yang lebih awal digunakan Foucault ketika melakukan analisis historis terhadap pengetahuan manusia. Menurut George Ritzer, keduanya—baik genealogi dan arkeologi—bisa saling melengkapi. Arkeologi memfokuskan pada “kondisi historis” dari ilmu pengetahuan yang berbentuk pernyataan, kaidah dan formasi diskursif (konstruksi logis) di dalamnya. Sementara itu, genealogi lebih mempersoalkan tentang proses atau hubungan historis antara kekuasaan dan wacana.³

Istilah genealogi⁴ sendiri diambil dari pemikiran Michel Foucault yang sebelumnya digunakan oleh Friedrich Nietzsche dalam *Zur Genealogie der Moral/Genealogy of Morals* (1887). Foucault lebih sering menggunakan istilah ini ketika melakukan analisis kritis terhadap ilmu pengetahuan yang terlibat—secara langsung maupun tidak langsung dengan peristiwa-peristiwa sejarah. Dalam pemahaman tradisional, sejarah dipandang sebagai rangkaian peristiwa sistemik yang saling mengikat dan terjadi di masa lampau. Artinya, genealogi digunakan untuk menunjuk “kesatuan antara pengetahuan yang luas dan ingatan-ingatan lokal yang memungkinkan kita membangun suatu pengetahuan historis tentang perjuangan-perjuangan di masa lalu, kemudian menggunakannya untuk kepentingan zaman sekarang secara kritis”⁵.

Genealogi merupakan proses analisis dan penyingkapan atas relasi kesejarahan antara pengetahuan dan kekuasaan. Pengetahuan atau kebenaran itu dihasilkan melalui perjuangan antarinstansi yang kemudian dinyatakan sebagai hal yang abadi dan universal.⁶ Yudi Latif

pengetahuan dan kekuasaan dari segi asal usul pengetahuan dan segi tinjauan kritis terhadap kesejarahan pengetahuan tersebut.

³ George Ritzer, *Teori Sosial Post-Modern* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010), 67-81.

⁴ Bandingkan dengan teori Arkeologi Pengetahuannya Michel Foucault, dapat kita sederhanakan sebagai mekanisme pencarian serta penelusuran asal-usul, perkembangan dan perubahan objek ilmu pengetahuan dari segi epistemik dan metodis. Michel Foucault, *Ingin Tabu Sejarah Seksualitas*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: Yayasan Obor, 2008), 4. Dalam hemat penulis, Arkeologi pengetahuan dapat dipahami sebagai metode pencarian asal usul pengetahuan sedangkan genealogi pengetahuan sebagai desain grafis dalam studi kritis terhadap kesejarahan pengetahuan dalam kerangka jaringan relasional dengan kekuasaan.

⁵ *Ibid.*, 200.

⁶ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2003), 36.

memandang genealogi sebagai usaha untuk mengidentifikasi hal-hal yang menyempal (*accidents*), atau penyimpangan-penyimpangan kecil (*the minute deviations*), yang fokus pada retakan-retakan pada kondisi sinkronis dan tumpang-tindih antara pengetahuan yang bersifat akademis dengan ragam kenangan yang bersifat lokal. Berdasarkan fungsi metodologis, genealogi dapat digunakan untuk melihat dinamika, transformasi, dan diskontinuitas dalam gerak perkembangan historis intelegensia muslim.⁷

Sebagian intelektual beranggapan bahwa pengetahuan dan kekuasaan tidak memiliki hubungan dan relevansi antarkeduanya. Pengetahuan sering tidak diasosiasikan dengan kekuasaan (*power*), melainkan dengan rasio. Namun, berdasarkan analisis Foucault, anggapan itu justru menyembunyikan keterlibatan kekuasaan dalam pengetahuan. Menurutnya, pengetahuan itu tak terpisahkan dari kekuasaan, karena kekuasaan modern (*modern power*) telah merasuki semua aspek kehidupan manusia, tak terkecuali pengetahuan. Dalam hal ini, pengetahuan dipahami sebagai instrumen sekaligus efek dari kekuasaan.⁸ Menurut Foucault, kekuasaan bukanlah sesuatu yang “mengada” secara independen, ia memiliki banyak relasi dengan entitas yang bekerja di dalam satu ruang dan waktu yang sama. Kekuasaan bukan hanya diartikan sebagai dominasi dalam pemahaman umum, melainkan ia juga memproduksi kebenaran dalam bentuk relasi-relasi sirkular, kemudian merawatnya.⁹ Oleh karenanya, kebenaran dapat dipastikan tidak muncul dengan sendirinya, ia tidak berada di luar kekuasaan, namun berada di dalam kekuasaan.¹⁰ Atau bisa jadi kebenaran adalah kekuasaan itu sendiri.¹¹

Genealogi Keilmuan Wahhabisme

Wahhabisme merupakan gerakan monoteisme (*al-muwahhidūn*) yang didirikan oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb¹³, putera seorang

⁷ Yudi Latif, *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Jakarta: Democracy Project, 2012), 7.

⁸ Michel Foucault, *Discipline dan Punish: The Birth of the Prisons*, terj. A. Sheridan (New York: Random House, 1979), 27.

⁹ Michel Foucault, *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) (New York: Pantheon Books, t.th.), 133.

¹⁰ *Ibid.*, 131.

¹¹ *Ibid.*, 133.

¹³ Nama lengkapnya adalah Muḥammad b. ‘Abd Wahhāb b. Sulaymān b. ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad b. Rāshid b. Barīd b. Muḥammad b. Barīd b. Mushrif al-

qādi (hakim) dan ulama ḥadīth di Masjid al-‘Uyainah. Ia lahir pada tahun 1115 Hijriyah (1703 M) dan wafat tahun 1206 H / 1792 M¹⁴. Ia wafat di usia yang sangat tua dengan umur sekitar 91 tahun.¹⁵ Suku Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb adalah Bani Tamim di al-‘Uyaynah yang merupakan sebuah perkampungan kecil di daerah Najd Arabia Tengah. Kata *Najd* berarti “dataran tinggi”. Artinya, sebuah daerah yang luas dan sangat kering, dengan tingkat panas dan dingin yang sangat tinggi baik di musim panas maupun musim dingin. Hingga sekitar 500 tahun yang lalu, sebagian besar wilayah ini masih belum dihuni.

Aktivitas penduduk Najd terbatas pada kebiasaan orang-orang Badui yang umumnya menggembala ternak. Wilayah ini terisolasi dari tempat-tempat yang lebih penting di Semenanjung itu; Mekkah dan Madinah terletak jauh ke arah Barat, dan satu-satunya hubungan dagang pada masa itu hanyalah dengan Kuwait dan kepulauan Bahrain di sebelah Timur. Tetapi Najd yang tandus dan tak ramah itu nantinya memiliki pengaruh dan peranan yang luar biasa dalam sejarah dunia setelah para pengikut Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb menjadikan Riyad, sebagai ibu kota Arab Saudi di tempat itu.¹⁶

Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb belajar ilmu agama dan mazhab Ahmad b. Ḥanbal melalui ayahnya (‘Abd al-Wahhāb b. Sulaymān) maupun guru-guru agamanya di Mekkah dan Madinah seperti ‘Alī Afandī al-Dāghistānī, ‘Abd Allah b. Ibrāhīm al-Najdī, ‘Abd al-Laṭīf al-Aḥsā’ī, Ismā’īl al-‘Ajlūnī, Sulaymān al-Kurdī, dan Muḥammad Ḥayāt al-Sindī (w. 1750).¹⁷

Tamīmī al-Najdī. Lihat lebih lanjut dalam Muḥammad al-‘Awwāḍ al-Khātīb, *Ṣafahāt Min Tārikh al-Jazīrah al-‘Arabiyah* (Beirut: Dār al-Mi‘rāj li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1995), 60; Asep Saifuddin Chalim, *Aswaja di Tengah Aliran-aliran* (Pacet: PP. Pergunu, 2016), 107.

¹⁴ Karya-karya Muḥammad b. ‘Abd Wahhāb, *al-Tawḥīd fī mā Yajib min Haqq Allah ‘ala al-‘Abid, Kitāb al-Kaba’ir, Kitāb Kashf al-Shubḥāt, Kitāb al-Sirah al-Mukhtaṣarah, Kitāb al-Sirah al-Maṭūlah, Kitāb Mukhtaṣar al-Hudā al-Nabawī, Kitāb Majmū‘ al-Ḥadīth ‘ala Abwāb al-Fiqhī, Kitāb Mukhtaṣar al-Sharḥ al-Kabir, Kitāb Mukhtaṣar al-Inṣāf*. Lihat al-Imām Ḥusayn b. al-Ghannām, *Tārikh Najd* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1994), 81-90.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Stephen Sulaiman Schwartz, *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Arie (Jakarta: Penerbit Blantika, 2007), 109.

¹⁷ James Muhammad Dawud Currie, “Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab and The Rise of The Saudi State”, *Journal of Islamic Studies*,

Setelah kembali dari studi dan tinggal di al-‘Uyainah untuk beberapa saat, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb melanjutkan perjalanannya ke Basrah untuk belajar bahasa Arab dan ḥadīth (*al-sunnah*) di bawah bimbingan Shaykh Muhammad al-Majmū‘ī.¹⁸ Basrah pada masa itu merupakan daerah dengan jumlah populasi Syiah yang cukup besar dan penuh dengan ritual-ritual serta kepercayaan yang terinfiltrasi dengan budaya-budaya lokal. Di tempat tersebut Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb menjadi orang pertama yang menentang secara terbuka dan frontal terhadap bentuk-bentuk bidah (inovasi dalam keyakinan dan praktik agama), khususnya ritual ziarah kubur.¹⁹

Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb kemudian meninggalkan kota Basrah menuju kota Baghdad, dan menikah dengan seorang wanita kaya, namun tidak lama wanita itu meninggal dunia.²⁰ Di Baghdad, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb belajar dengan para ulama di al-Aḥsā’ī.²¹ Di sini, ia mulai membentuk kekuatan untuk menyebarkan pandangan dan pendapatnya. Selang beberapa waktu, ia kembali ke Huraymila di Najd untuk tinggal bersama ayah dan saudaranya pada sekitar tahun 1739 M. Ketika ayahnya meninggal, dilaporkan Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb telah aktif mengimplementasikan gagasan perubahan yang dicita-citakan. Setelah beberapa upaya yang dilakukan, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb dapat membangun aliansi politik dan agama bersama Muḥammad b. Sa‘ūd yang waktu itu mulai merintis negara Saudi dimulai dari kota Diriyya pada tahun 1744.

Di wilayah Huraymila, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb mulai menulis kitab *al-Tawḥīd* dan tidak sedikit ia mendapatkan perlawanan pemikiran keagamaan dari tokoh-tokoh ulama setempat karena sikap penolakan yang frontal dan ekstrem terhadap segala praktik deviasi akidah dan pemberhalaan (*idolatory*) berupa pemujaan terhadap orang-orang suci yang meninggal dengan melakukan ziarah ke makam-makam yang dianggap keramat. Konsentrasi awalnya terletak pada

Oxford, 26:3 (2015), 179. Lihat pula, Jacques Waardenburg, *Islam: Social, Historical and Political Perspectives* (Berlin: De Gruyter, 2002), 230.

¹⁸ Ibid., 230.

¹⁹ Currie, “Kadizadeli Ottoman Scholarship”, 179.

²⁰ Waardenburg, *Islam*, 231

²¹ Sebuah daerah di Semenanjung Arab. Kini telah menjadi bagian dari wilayah negara Bahrain.

aspek religiositas yakni menghindari syirik (*polytheism*), menghilangkan segala inovasi dalam agama (*bid'ah*) dan menuju pada aspek pentauhidan murni (*monotheism* atau *al-muwahhidun*). Salah satu kitab karangannya yang menarik adalah *al-Mufid al-Mustafid fi Kufr Tārik al-Tawhīd*, di mana ia menjelaskan dengan terbuka dan frontal sebuah keputusan sulit yang diambil dari mazhab Ḥanafī untuk menentang ragam ritual tarian sufi.²²

Sikap penolakan Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb yang frontal terhadap tradisi-tradisi keagamaan yang sudah berkembang sejak lama di daerah itu membuat kebanyakan ulama di Najd membenci dan menentang pendapat dan pandangannya, bahkan ayah dan saudaranya yang bernama Sulaymān b. 'Abd al-Wahhāb mengarang kitab khusus berjudul *Sawā'iq al-Ilāhiyah fi al-Radd 'alā al-Wahhābiyah* untuk mengingatkan kepada masyarakat agar tidak mendekati dan mengikuti Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, dikarenakan pemikiran agamanya dianggap *nyeleneh*. Seorang ulama bernama 'Uthmān b. Bishr al-Ḥanbalī al-Najdī di dalam kitabnya menceritakan bahwa setelah Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb sampai di Huraymila (salah satu desa di Najd), ia terlibat debat dengan ayahnya karena mengingkari tradisi yang umum dengan menyebutnya sebagai perbuatan bidah dan syirik yang hanya pantas dilakukan oleh orang-orang bodoh. Oleh karena pandangannya itu, berdasarkan beberapa sumber bahkan ia sempat terlibat perang mulut dengan ayahnya sendiri. Penentangannya terhadap ritual-ritual keagamaan yang sudah lama mengakar di masyarakat, menimbulkan kekisruhan. Hal itu berlangsung selama bertahun-tahun hingga ayahnya wafat pada tahun 1153 H (1740 M). Setelah itu ia pun memproklamirkan dakwahnya tersebut.²³

Dalam pandangan Currie, apa yang dilakukan oleh Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb merupakan suatu indikasi bahwa ia telah memosisikan pandangan keagamaannya bertentangan dengan pemahaman umum ulama di wilayah Najd pada waktu itu. Pandangan keagamaannya tersebut turut menguatkan bahwa Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb telah dipengaruhi oleh keilmuan yang dipelajarinya ketika berguru ke luar daerah Najd, terutama Damaskus. Meskipun Currie sendiri menyangsikan, bahwa Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb pernah

²² Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb, *al-Mufid al-Mustafid fi Kufr Tārik al-Tawhīd*, Hamad b. Ahmad al-'Aṣlanī (ed.) (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2011), 162-164.

²³ 'Uthmān b. Bishr al-Ḥanbalī al-Najdī, *Ummān al-Majid fi Tārikh Najd*, Vol. 1 (Riyad: Dār al-Mālik b. 'Abd al-'Azīz, 1982), 8.

berada di Damaskus.²⁴ Namun, Waardenburg meyakini bahwa Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb setelah dari Baghdad, melanjutkan perjalanan ilmiahnya menuju Kurdistan, Hamadan, Isfahan, Qum, dan Damaskus. Di kota Damaskuslah, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb banyak dipengaruhi oleh pandangan-pandangan Ḥanbalī serta mengukuhkan garis keulamaan (*ijāzah*) yang diterimanya.²⁵

Damaskus waktu itu merupakan kawasan pendidikan agama yang menjadi pusat pembelajaran ḥadīth. Ulama-ulama berpengaruh di sana secara dominan mengikuti pemikiran Aḥmad b. Ḥanbal (780-855 M), Ibn Taymīyah (1263-1328 M) dan Ibn Qayyim al-Jawzīyah (1292-1350 M). Meskipun dikatakan oleh Currie bahwa Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb tidak pernah ke Damaskus, namun terdapat lingkaran ulama ḥadīth yang tidak diterima secara langsung oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb di kawasan Damaskus, akan tetapi ia menerima transmisi (*sanad*) keilmuan dari gurunya hingga menyambung ke ulama-ulama di atasnya, sehingga ia pantas mendapat gelar sebagai alumni ulama ḥadīth dari kawasan tersebut. Pertalian ini dapat dikatakan sebagai lingkaran keilmuan (*scholarly circle*).

Cucu Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, yang bernama Sulaymān menyatakan bahwa Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb mendapatkan pendidikan agama di bawah bimbingan banyak ulama, terutama yang memiliki otoritas keilmuan (*ijāzah*) dalam bidang ilmu ḥadīth. Ada tiga guru utama dalam bidang ini, yaitu: ‘Alī ‘Afandi al-Dāghistānī, ‘Abd Allah b. Ibrāhīm al-Najdī, dan ‘Abd al-Laṭīf al-Aḥsā’ī. Ketiga guru

²⁴ Currie, “Kadzadeli Ottoman Scholarship,” 280. Hal ini berbeda dengan apa yang dinyatakan dalam buku *Saudi Arabia, Wahabism and Salafi* bahwa Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb pernah belajar di Madinah, Mekah, Basrah, Baghdad, dan Damaskus. Feizel Chothia, *Saudi Arabia: Wahabism and Salafi* (Johannesburg: Dār al-Aḥnāf, t.th.), 78; Bandingkan dengan pendapat Stephen Sulaiman Schwartz, di dalam bukunya diceritakan bahwa pada masa muda Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb pernah berkeliling ke mana-mana: Baghdad, Damaskus, Basrah serta melewati Kurdistan, Iran dan India. Schwartz, *Dua Wajab Islam*, 110.

²⁵ Waardenburg, *Islam*, 231. Di dalam buku *al-Wahhābiyah bayn al-Mabān al-Fikriyah wa al-Natā’ij al-‘Amaliyah* diceritakan bahwa Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb setelah merampungkan studinya di kota Madinah, ia berpindah-pindah ke berbagai wilayah. Di antaranya bermukim di Bashrah selama empat tahun, di Baghdad lima tahun, di Kurdistan setahun, dan dua tahun di Hamadan. Kemudian, ia berpindah ke Isfahan dan ke Qum, setelah itu menuju ke daerah di teluk al-Aḥsā’, sambil menuju ke kota Bashrah dan kembali lagi ke daerahnya di Huraimlyah. Al-Sabhanī, *al-Wahhābiyah*, 53.

Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb ini semuanya telah mendapat silsilah keilmuan dari ulama-ulama di Damaskus sebelumnya hingga ke Ahmad b. Hanbal.

Otoritas keimuan (*ijāzah*) yang diperoleh oleh Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb dari ketiga guru ḥadīthnya yang disebutkan sebelumnya, menyambung dengan jalur para ulama ḥadīth terkenal di Damaskus. Di antara ulama ḥadīth yang utama dalam lingkaran jalur keilmuan ulama Hanbalī ialah Muhammad b. Ahmad al-Uṣṭuwānī (w. 1661). Ulama ini menjadi poros transmisi keilmuan ke beberapa ulama dari jalur lingkaran Hanbalisme seperti Abū al-Mawāhib, ‘Abd al-Bāqī (w. 1661), dan Muhammad al-Balbāynī. Meskipun jalur keilmuan Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb tidak ada yang menyebutkan menyambung kepada Ismā‘īl al-‘Ajlūnī dan Muhammad Ḥayāt al-Sindi.²⁶

Salah satu murid dari Abū al-Mawāhib yang bernama ‘Abd Allah b. Ibrāhīm al-Najdī²⁷ (guru Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb) merupakan seorang ahli fikih Hanbalī sekaligus seorang ulama ḥadīth. Ia diyakini sebagai guru terkemuka dari Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb. Telah disebutkan bahwa ‘Abd Allah b. Ibrāhīm lah yang telah mentransmisikan ajaran-ajarannya yang ia peroleh dari Abū al-Mawāhib kepada Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb ketika berada di Damaskus beserta kitab-kitab dan *ijāzah* yang telah ia (‘Abd Allah b. Ibrāhīm) peroleh dari guru-gurunya.²⁸ Konon, dari ‘Abd Allah b. Ibrāhīm ini, Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb mendapatkan gagasan-gagasan tentang “puritanisme” Ibn Taymīyah (1263-1328) dan ‘Abd al-Bāqī al-Hanbalī (w. 1661) atau ulama-ulama dalam jaringan Hanbalī (*Hanbalī lines*) melalui *ijāzah* yang diberikan kepadanya (Muhammad b. ‘Abd al-Wahhāb) tersebut.²⁹ Sementara posisi *ijāzah* dalam keilmuan Islam merupakan tanda sah otoritas keilmuan yang berpengaruh besar

²⁶ Sulaymān b. ‘Abd Allah, *al-Tawdīh ‘an Taḥbīd al-Khallaq fī Jawāb Abl al-‘Irāq wa Tadkhrāt Uli al-Albāb fī Tarīqat al-Shaykh Ibn ‘Abd al-Wahhāb* (Riyad: Dār Ribā, 1984). Dikutip dari Currie, “Kadizadeli Ottoman Scholarship”, 281.

²⁷ Ia merupakan ulama kelahiran Najd, namun pernah pindah ke Madinah bersama ayahnya dan belajar dengan ulama di sana. Dia lalu pergi menuju Damaskus untuk melanjutkan studi agamanya dan kemudian kembali lagi untuk mengajar di Madinah. Ibid., 281.

²⁸ Jamal al-Dīn M. Zarabozo, *The life: Teachings and Influences of Muhammad bin Abd al-Wahhāb* (Riyad: The Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah and Guidance, 2003), 21. Lihat pula al-Ghannām, *Tārīkh Najd*, 82.

²⁹ Waaedenburg, *Islam*, 230.

terhadap legalitas keserjanaan seorang ulama dalam meneruskan perjuangan maupun sikap keilmuan dari sang guru.

Menurut beberapa sumber, ‘Abd Allah b. Ibrāhīm merupakan pencetus dari gagasan yang kemudian didakwahkan oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb. Ada sebuah informasi menarik yang menceritakan ketika ‘Abd Allah Ibrāhīm bertanya kepada Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb: *Apakah kamu mau aku tunjukkan sebuah senjata yang aku persiapkan untuk al-Majma‘a?* Selanjutnya, ia menunjukkan kepada Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb kitab-kitab di perpustakaanannya, sambil berkata: *Inilah apa yang aku persiapkan untuk mereka (meskipun ia telah wafat sebelum kembali ke kampung halamannya).*³⁰ Kutipan dari riwayat ini mengindikasikan bahwa ‘Abd Allah b. Ibrāhīm berperan kuat merumuskan visi untuk Najd kepada muridnya (Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb) ke depan. Bahkan, bisa saja bersama ‘Abd Allah b. Ibrāhīm ini propaganda dan strategi dakwah untuk melakukan perubahan secara masif dan komprehensif dirumuskan oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb.³¹ Keterangan ini memberi gambaran bahwa ilmu (sebagaimana tersirat dari penunjukan kitab-kitab di perpustakaan) menjadi kunci utama dalam propaganda dan gerakan Wahhabisme.

Guru lain Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb adalah Muhammad Ḥayāt al-Sindī. Ia merupakan salah satu ulama ḥadīth dan pengajar di Masjid Nabawi Madinah. Ia cukup dikenal karena sikapnya yang mengutuk inovasi dalam agama (*bid‘ah*), menyerukan ijtihad dan menolak taklid. Tidak diragukan lagi, bahwa Ḥayāt al-Sindī telah memberikan pengaruh yang kuat terhadap diri Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb di mana Ḥayāt al-Sindī memiliki transmisi keilmuan dari lingkaran Ḥanbalī di Damaskus (*Ḥanbalī lines*), yaitu melalui Muḥammad b. Sulaymān al-Maghribī, seorang ulama dalam Kadizadeli;³² Sebuah organisasi gerakan di era Ottoman (sekitar tahun 1620-1630) yang dipimpin oleh seorang ulama bernama Kadizade Mehmed Efendi (w. 1635)³³ di mana mereka juga mengutuk para

³⁰ Ibid., 21.

³¹ Currie, “Kadizadeli Ottoman Scholarship,” 281.

³² Ibid., 282.

³³ Ia adalah seorang penceramah dan guru agama serta memegang posisi terhormat di Masjid Suleymaniye dan Masjid Ayasofya dengan didukung oleh Sultan Murad IV dan diperkuat oleh balatentara Yeniceri (*Jamissaries*) demi menjalankan kebijakan pemerintah maupun melaksanakan fatwa-fatwa legal-formalnya. Pada awalnya

pembuat hal-hal baru dalam agama (*bid'ah*), menghilangkan praktik-praktik sufi serta segala praktik ziarah ke makam-makam yang dianggap keramat³⁴.

***Ijāzah* dan Otoritas Keulamaan Ḥanbali**

Otoritas keilmuan dalam tradisi pendidikan Islam klasik atau yang biasa dikenal dengan *ijāzah* menjadi kunci kepakaran (*expert key*) bagi siapapun yang telah mendapatkannya. Legalitas ini menandakan kompetensi seseorang dalam transmisi ilmu, dan menyebarkannya kepada orang lain ataupun mempraktikkan keilmuan tersebut di dalam kehidupan. *Ijāzah* selain memiliki tingkat kelayakan yang dapat dipercaya (*trustworthy*), ia juga berperan sebagai legitimasi dalam keserjanaan ulama tertentu. Term *ijāzah* berasal dari lafal *ajāza* – *yujīzu* – *ijāzah* dari kalimat seperti *ajāztuka hādha kamā ajāzani Shaykhī* artinya saya memberikan *ijāzah* ini kepadamu sebagaimana shaykhku memberikan ijazah kepadaku. *Ijāzah* selain merupakan penanda otoritas keilmuan seorang ulama (*a warranty of learning*) juga merupakan otoritas keberkahan (*an authorization of tabarruk*).³⁵

Bila dikaitkan dengan teori Michel Foucault, maka *ijāzah* merupakan sebuah aspek genealogis dalam keilmuan dan pengetahuan yang dapat dilacak dan diselidiki pilar-pilar epistemologinya, di mana di dalamnya tersimpan relasi mata rantai di antara pengetahuan dan kekuasaan. *Ijāzah* dan otoritas keilmuan dalam jajaran ulama Ḥanbali merupakan gugus keilmuan yang menyimpan suatu diskursus tentang “pemurnian akidah Islam”; menolak pemujaan (*idolatory*) dan inovasi

Kadizade merupakan seorang pengikut Sufi dan telah ikut bergabung bersama tariqa Khalwatī. Namun ia meninggalkannya karena tidak mendapatkan rasa kepuasan dalam dirinya, sehingga ia kembali meneruskan karirnya sebagai seorang penceramah dan juru dakwah di masjid. Kemudian ia berbalik arah menjadi seorang yang membenci ritual dan praktik-praktik sakral kaum sufi. Dan ia pun sangat keras mengutuk kelompok tarekat sufi Khalwatī di mana sebelumnya ia menjadi anggotanya. Kadizade sangat mengagumi pemikiran Islam kepada Ibn Taymīyah. Bahkan ia melakukan penterjemahan serta melengkapi dari karya Ibn Taymīyah dalam ranah ilmu pemerintahan untuk penguasa pada masa Sultan Murad IV. Currie, “Kadizadeli Ottoman Scholarship”, 268-269.

³⁴ Kadizadeli merupakan kelompok di zaman *Ottoman Empire* yang diisi oleh Kadizadeliler (Kadizadelis), meskipun mereka lebih disukai dengan istilah Turki namun ia merupakan Fakiher (*Fuqaha'* dalam bahasa Arab). Istilah ini digunakan oleh musuh-musuhnya yang mencoba untuk menjauhkan mereka dari *orthodoxy* dan menunjuk mereka sebagai kelompok yang baru muncul. Ibid.

³⁵ Chothia, *Saudi Arabia*, 98.

dalam agama (*bid'ah*). Secara genealogis, antarkeduanya, baik *ijāzah* dan otoritas keilmuan dalam Ḥanbalī menyimpan kemesraan hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan. Walaupun pada kenyataannya, banyak kritik terlontar pada proses perumusan diskursus ini.

Ijāzah sebagai simbol otoritas keilmuan menempatkan seorang ulama pada saat bersamaan “berkehendak untuk kebenaran” juga “berkehendak untuk berkuasa”. Kemudian kehendak itu memunculkan dorongan untuk menguasai orang lain dan memonopoli persoalan-persoalan keagamaan, sehingga dengan mudah mengesyampingkan kebenaran yang muncul dari perspektif keilmuan lain yang datang dari luar kelompoknya. Menurut Currei, *ijāzah* dan otoritas keilmuan yang diperoleh oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb tidak hanya menjadi legitimasi menyebarkan ilmu kepada masyarakat umum. Namun di sini, juga berarti meneruskan ide-ide tentang puritanisme yang sejak awal diudung oleh ulama dalam lingkaran Ḥanbalī. *Ijāzah* yang berhasil diperoleh oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb bukan hanya mengungkapkan dari siapa ia mengambil pengetahuan itu, akan tetapi juga menjadi sebuah indikasi bahwa guru-gurunya memberikan persetujuan kepadanya untuk meneruskan ide-ide purifikasi dan melakukan propaganda untuk menciptakan kondisi yang sama sebagaimana pengetahuan atau keilmuan itu berasal, Damaskus.

Sebagaimana disinggung sebelumnya, *ijāzah* yang diperoleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb kembali kepada Abū al-Mawāhib yang memiliki jalur sanad keilmuan dan legitimasi keulamaan dalam jajaran ulama Ḥanbalī. Hal ini sangat relevan sejak Abū al-Mawāhib menyatakan bahwa ia adalah murid dari ulama yang berafiliasi dengan Kadizadeli Ottoman, yaitu Muḥammad b. Sulaymān al-Maghribī dan pemimpin Kadizadeli yang bernama; Muḥammad al-Uṣṭuwānī (w. 1661).³⁶ Meskipun Abū al-Mawāhib memiliki banyak guru agama akan

³⁶ Ia menjadi pemimpin berikutnya gerakan Kadizadeli yang sangat terkenal. Tokoh ini yang akan menjadi figur penting dalam keilmuan ulama berkaitan dengan diri Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Uṣṭuwānī dilahirkan di Damaskus pada tahun 1608. Sebenarnya ia pengikut mazhab Ḥanbalī, dia kemudian beralih ke mazhab Syafii. Ia pernah belajar keagamaan di Damaskus dan Mesir, kemudian pindah ke Istanbul di mana ia mengadopsi mazhab Ḥanafī. Sepanjang karirnya, ia telah mengambil banyak posisi di masjid-masjid Istanbul, termasuk masjid Ayasofya, masjid Sultan Ahmed dan masjid Sultan Mehmed. Ia mendapatkan gelar “Padisah Seyhi” (*The Syaikh to the Sultan*) karena pengaruhnya yang sangat kuat sebagai guru

tetapi pengaruh besar secara intens, adalah dari al-Uṣṭuwānī. Hal ini dapat dilihat melalui pendekatan deskriptif dari dalam diri abu al-Mawāhib sendiri di mana ia nampaknya setuju dengan pendekatan dan cara tegas gurunya *amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*. Ia menyebutkan untuk menghadiri nasihat dan anjuran khutbah seperti halnya juga mengikuti kumpulan keilmuan dan memperoleh *ijazāh* darinya. Ia menyebutkan juga bahwa al-Uṣṭuwānī menghilangkan beberapa praktik-praktik tercela di Damaskus seperti ratapan suara wanita di saat pemakaman dan memerintahkan untuk membawa tongkat untuk memukul mereka.³⁷

Pada tahun 1656 setelah penunjukan Koprulu Mehmed Pasya sebagai Perdana Menteri. Kadizadeli dibawah pimpinan al-Uṣṭuwānī merancang untuk melakukan secara penuh sebuah gerakan reformasi. Dengan berupaya mendapatkan dukungan dari Sultan Muda Mehmed IV, ia bercita-cita agar dapat menghilangkan segala bidah yang telah muncul sejak awal Islam dan menghancurkan pondok sufi, memaksa lawan-lawan mereka untuk memilih agar memperbarui kembali iman mereka atau mereka akan mati. Ketika mereka sudah berkumpul di sekitar Masjid Fātiḥ dengan membawa peralatan senjata yang lengkap untuk beraksi dalam penyisiran. Maka, Perdana Menteri Koprulu Mehmed mengadakan sebuah pertemuan dengan para ulama yang dituduh oleh kelompok Kadizadeli dan yang akan divonis mati. Melalui suatu pertimbangan, akhirnya Koprulu Mehmed mengasingkan al-Uṣṭuwānī dan pimpinan gerakan Kadizadeli lainnya

agama di kerajaan. Di bawah pimpinan al-Uṣṭuwānī, gerakan Kadizadeli masuk dalam fase militansi baru dan semangat tinggi. Periode ini terciptakan dengan banyaknya ajakan-ajakan Kadizadeli kepada masyarakat awam untuk berpartisipasi dalam “amar makruf nahi munkar” di mana membolehkan mereka untuk menggunakan kekuatan, sehingga hal ini sering bermuatan bahaya yang melekatnya seperti kekerasan dan main hakim sendiri. Sementara al-Uṣṭuwānī sendiri memegang sebuah posisi yang tak kenal kompromi melawan inovasi dalam agama (*bid'ah*) dan bersedia menggunakan kekerasan hukuman negara untuk mendukung tercapainya tujuan tersebut jika memang itu diperlukan. Pada tahun sekitar 1650-1651 al-Uṣṭuwānī memberikan pengaruhnya kepada perdana menteri untuk memberi keputusan pembongkaran pondok-pondok sufi Khalwatī dengan para pengikut Kadizadelis yang melaksanakan komando tersebut. Upaya itu membuat semakin luas keputusan tersebut untuk dilakukannya perusakan-perusakan pondok sufi jauh lebih banyak. Meskipun tidak semuanya sukses dieksekusi dikarenakan masih ada perlawanan dari ulama yang tidak menyetujui aksi tindakan kejam tersebut. Currie, “Kadizadeli Ottoman Scholarship”, 271.

³⁷ Ibid., 283.

ke Siprus, sedangkan al-Uṣṭuwānī lebih memilih kembali ke Damaskus pada tahun 1656.³⁸

Di Damaskus, al-Uṣṭuwānī mengambil peran strategis dalam pendidikan dan pengajaran agama di Masjid Umayyah Damaskus. Ia berbicara tentang topik-topik agama yang tidak pernah didengar oleh masyarakat sebelumnya. Kemudian ia mengajar di Madrasah Salimiyah dan berupaya mendapatkan posisi sebagai kepala pendidikan di Masjid Umayyah, namun posisi itu kemudian diberikan kepada kandidat kepala yang lain. Ketika al-Uṣṭuwānī meninggal dan gagal mendapatkan posisi sebagai kepala, anaknya bernama Muṣṭafā al-Uṣṭuwānī ditunjuk untuk posisi tersebut beberapa saat setelah ayahnya meninggal, dan diceritakan kalau anaknya pun mengikuti jalan dan metode dakwah yang dilakukan oleh al-Uṣṭuwānī.³⁹

Salah satu karya peninggalan al-Uṣṭuwānī; *Risalah* tersimpan dalam Bahasa Turki oleh salah satu muridnya, al-Uṣṭuwānī mengklarifikasi berbagai macam bentuk syirik dan memasukkan dalam kategori syirik yaitu tindakan meminta syafaat atau wasilah dari orang yang meninggal. Dalam karya ini, ia berfatwa bahwa sumpah dan pengorbanan dengan batu, pohon dan makam-makam sebagai aktivitas kekufuran, di mana akan mendapatkan sebuah tempat tinggal abadi di dalam neraka. Tema dan pendapat-pendapat agama seperti ini yang banyak pula ditemukan di dalam kitab *al-Tawḥīd* karya Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb.⁴⁰

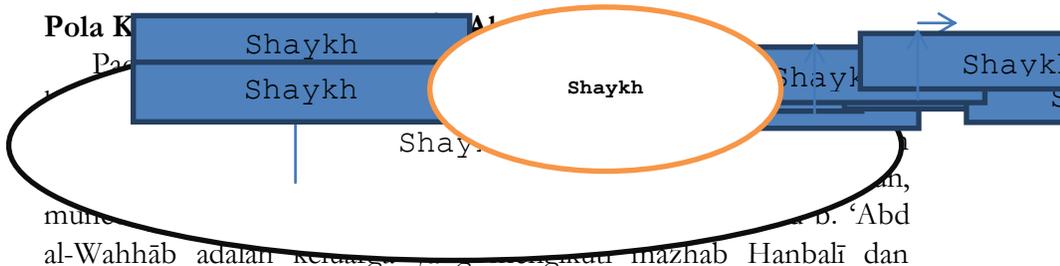
Oleh karenanya, keilmuan atau lebih tepatnya jalur keulamaan Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb mempunyai garis relasional dengan mata rantai di dalam lingkaran ulama Damaskus dan ulama Ḥanbalī, melalui akses intelektual para gurunya, yaitu: ‘Abd Allah b. Ibrāhīm al-Najdī, Muḥammad al-Ḥayāt al-Sindī, ‘Alī Afandī al-Daghīstānī, ‘Abd al-Latīf al-Aḥsā’ī, Ismā‘īl al-‘Ajlūnī, dan Sulaymān al-Kurdī. Mereka ini yang menghubungkan genealogi keilmuan Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb hingga bertemu dengan jalur keilmuan dua ulama besar yang terkenal di gerakan Kadizadeli Ottoman, yang bernama Abū al-Mawāhib dan al-Uṣṭuwānī yang keduanya merupakan imam besar di Damaskus. Kedua tokoh ḥadīth tersebut membawa pengaruh besar bagi diri Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb sebagai mentor dalam

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 272.

⁴⁰ Ibid., 271.

keagamaan, sebelum ia beraliansi dengan Amir (*political leader*) pemerintah Muḥammad b. al-Sa‘ūd (w.1765) di al-Dariya, daerah Najd. Pada tahun 1744 dia mengambil pimpinan gerakan melalui politik dan kekuatan militer sehingga restorasi Wahhabisme menjadi gerakan dan ideologi resmi (*official ideology*) bagi kerajaan keluarga King Sa‘ūd di Sentral Arabia.⁴¹



Adanya kesamaan di dalam mazhab (sama-sama Ḥanbalī) di antara Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, keluarga dan masyarakat Najd menunjukkan tidak adanya persoalan di dalam pembahasan hukum fikih dan peribadatan. Akan tetapi muncul pertentangan dari ayahnya bernama ‘Abd al-Wahhāb dan saudaranya Sulaymān b. ‘Abd al-Wahhāb dari faktor keluarga saja sudah menunjukkan adanya ketidaksepakatan atau perbedaan pemikiran dalam menyikapi masalah-masalah praktik tauhid yang ditemukan di sekitar masyarakat setempat. Oleh karenanya dapat dipaparkan di sini beberapa pokok pandangan Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb yang dianggap membahayakan bahkan mengancam keselamatan umat Muslim baik dari segi keyakinan maupun ibadah, yaitu:

Pertama, pemurnian akidah (*purification of creeds*). Dakwah Wahhabisme adalah ajakan memperkokoh tauhid, dan menghilangkan bentuk-bentuk amalan syirik dengan hanya murni ibadah kepada Allah saja. Pemurnian ini dilakukan dengan cara menghukumi segala sesuatu yang bertentangan dengan tauhid sebagai perbuatan syirik dan bentuk paganisme. Ritual keagamaan yang dimaksud seperti ziarah ke tempat-

⁴¹ Hans Kung, *Islam: Past, Present, and Future* (Munich: Piper Verlag, 2004), 439.

tempat keramat, meminta pertolongan kepada orang yang ada di dalam kubur, menyediakan sesajen dan penghormatan untuknya. Termasuk juga *tabarruk* (mencari keberkahan) melalui orang, batu, pohon, gua, dan sebagainya. Serta menyakini sihir, ilmu perbintangan, dan berbagai macam bentuk khurafat dan kesyirikan lain.⁴²

Kedua, dakwah untuk menghukumi (*al-da'wah fi al-qaḍā*). Kaidah ini melahirkan justifikasi kebenaran sepihak oleh Wahhabisme terhadap ragam kelompok di luarnya. Upaya untuk menghilangkan segala sesuatu yang menjadi sumber khurafat dan syirik seperti kuburan dan bebatuan yang dapat menjerumuskan manusia ke dalam fitnah, Wahhabisme cenderung menuding kelompok-kelompok di luarnya sebagai ahli bidah dan khurafat, bahkan menuduhnya sebagai kelompok yang menyuburkan kekufuran dan kemusyrikan. Seruan mereka untuk kembali kepada hakikat tauhid sebagaimana yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad sering dibarengi dengan penghukuman bahwa yang tidak mengikuti dakwah mereka sebagai kafir atau musyrik.⁴³

Ketiga, segala sesuatu yang dapat menyebabkan keharaman, maka sesuatu itu pun diharamkan (*inna kull mā yufīdī ilā muḥarram huwa muḥarram mithlub*).⁴⁴

Keempat, reformasi praktik ibadah dan budaya masyarakat Muslim dengan menghidupkan kembali budaya yang asli (*reformism and revivalism*). Upaya ini dilakukan oleh Wahhabisme dengan cara membersihkan ajaran dan budaya Islam dari segala akulturasi kebudayaan lain seperti yang ada di dalam kultur sufi. Cara yang dilakukan umumnya dengan menghancurkan objek-objek yang dianggap suci seperti makam wali, tempat keramat dan sebagainya.⁴⁵

Kelima, penolakan terhadap segala bentuk inovasi dalam agama (*bid'ah*) dan kembali pada ajaran al-Sunnah (*normative life*). Dakwah Wahhabisme paling anti terhadap pembaruan dalam agama. Segala sesuatu yang tidak ada sandaran hukum tekstualnya dari al-Qur'an dan ḥadīth atau tidak pernah dilakukan dan diajarkan Nabi Muhammad, secara mutlak difatwakan sebagai bidah. Maka konsekuensinya semua

⁴² Muḥammad Khalīl Ḥarras, *al-Ḥarakah al-Wahhabīyah* (Mekkah: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.th.), 17.

⁴³ *Ibid.*, 18.

⁴⁴ *Ibid.*, 20.

⁴⁵ John L. Esposito, *Islam dan Politik*, terj. Joesof Sou'yb (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 49.

yang tidak memiliki dasar dalam al-Qur'ān dan ḥadīth dihukumi sesat, dan tempatnya berada di neraka.

Faktor Pendorong Penyebarluasan Pemikiran Wahhabisme

1. Faktor Politik dan Militer

Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb dalam dakwah dan menyebarkan pemikiran keagamaannya menggunakan perangkat politik-struktural. Pada saat tinggal di Najd, ia beraliansi dengan seorang Amir Muḥammad b. al-Sa'ūd (w.1765) dan mulai menggagas sebuah pemerintahan baru *Emirate of Diriyā* pada tahun 1744,⁴⁶ sebagai negara Saudi pertama.⁴⁷

Turki Ottoman telah menguasai Semenanjung Arabia selama 200 tahun lebih sedikit. Tetapi sebagaimana diketahui, kekhalifahan Islam telah memasuki masa krisis 50 tahun sebelumnya. Pada tahun 1683 serangan Turki Ottoman ke Eropa mengalami kegagalan total dalam Pertempuran di Wina. Tidak hanya krisis akibat kekalahan dalam perang dengan Kristen Eropa, gejolak internal akibat perselisihan paham keislaman pun mulai mengikis soliditas umat Muslim waktu itu. Belum lagi pengaruh pergolakan dan perselisihan sosial dan teologis dari luar.⁴⁸ Kondisi kritis ini kemudian dimanfaatkan dengan baik oleh Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb dan Muḥammad b. Sa'ūd. Gagasan dan pergerakan yang dipelopori oleh keduanya menjadi sebuah harapan baru dunia Islam. Wacana puritanisme dan revivalisme yang diusung seolah memberi angin segar untuk mewujudkan tatanan keumatan dan pola kehidupan yang dianggap ideal. Aliansi antara agama dan politik ini seperti menjawab kegelisahan sekularisasi yang dewasa itu semakin meruncing diterapkan oleh Turki Ottoman.

Dengan memanfaatkan trauma historis umat terhadap kegagalan Turki Ottoman, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb dan Muḥammad b. Sa'ūd mulai merumuskan dan mempropagandakan doktrin-doktrin baru yang berlawanan dengan Islam tradisional yang telah sebelumnya sangat kental dalam kehidupan masyarakat Muslim di era kekhalifahan Turki Ottoman. Sinergi antara semangat keagamaan dan kekuatan militer membentuk suatu gerakan religius-politis yang meneriakan

⁴⁶ Jalal Abualrub, *Biography and Mission of Mubammad ibn Abd al-Wahhab* (Orlando, FL: Madinah Publishers and Distributors, 2013), 83.

⁴⁷ *Ibid.*, 83.

⁴⁸ Schwartz, *Dua Wajah Islam*, 111

Perang Suci (*Holy War*) sebagaimana yang pernah digelorakan oleh sekte Khawārij. Salah satu doktrin yang diusung ialah justifikasi bahwa seluruh Muslim yang menantang gerakan Wahhabisme dihukumi “kafir”. Tak butuh waktu lama, gerakan Wahhabisme ini kemudian berhasil menguasai dan menyatukan suku-suku Arab dalam sebuah nama “Persamaan Islam” (*Islamic Egalitarianism*). Pasukan Wahhabisme ini menamakan diri mereka dengan *al-Muwahhidūn* (*Unitarians*; yakni pihak yang betul-betul bertauhid secara murni), bertujuan memulihkan monoteisme Islam yang radikal dengan cara ikonoklasme (gerakan untuk menghapus simbol-simbol paganisme dari peribadatan umat Muslim).⁴⁹

2. Faktor Kultural

Menurut Ja‘far al-Sabhānī, keberadaan masyarakat Najd jauh dari peradaban dan pemahaman Islam yang benar.⁵⁰ Secara geografis, Najd merupakan wilayah padang pasir yang terhampar luas dan sangat tandus. Suhu udara di sana sangat ekstrem, ketika musim panas, suhu cuaca sangat panas dan ketika musim dingin suhu cuaca sangat dingin. Secara kultural, kebiasaan aktivitas penduduknya hanya terbatas pada kebiasaan Arab-Badui yaitu menjadi pengembala hewan ternak. Ia terisolasi dari daerah-daerah penting lainnya di Semenanjung itu; seperti Mekkah dan Madinah. Hubungan dagang yang terjalin dengan kota-negara lain pada masa Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb hanyalah dengan Kuwait dan kepulauan Bahrain di sebelah Timur.⁵¹

Selain itu, kehidupan keagamaan masyarakat Najd cenderung bercorak Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah. Dari segi mazhab ḥadīth dan fiqh, mayoritas masyarakat Najd merupakan pengikut ajaran-ajaran Ḥanbalī. Di sebuah daerah bernama al-Darīya di Najd, lahirlah pemikiran Wahhabisme yang dikenalkan oleh Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb dan Muḥammad b. Sa‘ūd. Pendekatan kultural yang digunakan bahwa dakwah yang dilakukan adalah untuk pemurnian akidah, dan mengembalikan makna tauhid yang sebenarnya melalui gerakan reformasi total. Pendekatan inilah yang menarik antusiasme masyarakat Muslim waktu itu, terutama dari kalangan masyarakat yang berpengetahuan dangkal dan mendambakan pemahaman tentang Islam yang autentik. Menurut penilaian Ja‘far al-Sabhānī, dari dua propaganda substansial yang dilakukan oleh Muḥammad b. ‘Abd al-

⁴⁹ Esposito, *Islam*, 48

⁵⁰ al-Sabhānī, *al-Wahhābiyyah*, 3.

⁵¹ Schwartz, *Dua Wajah Islam*, 109.

Wahhāb yaitu membela tauhid (*al-difā' 'an al-tawhīd*) dan reformasi kemasyarakatan (*al-iṣlāḥ fi al-mujtama'*), tema kedua merupakan istilah yang tidak diketahui oleh masyarakat Najd karena tidak memiliki ilmu dan pengetahuan tentang reformasi, sehingga membuat mereka tertarik untuk mengikutinya.⁵²

3. Faktor Keagamaan Doktrinal

Menurut Jacques Waardenburg, Wahhabisme memiliki beberapa doktrin yang sangat kuat sehingga dengan mudah dapat dimengerti oleh para pengikutnya. Di antaranya ialah doktrin tauhid, doktrin teologi, doktrin sosial-legal, doktrin politik, dan doktrin jihad-puritan-reformis. *Pertama*, doktrin tauhid merupakan doktrin yang paling awal dari segala aktivitas kegiatan Wahhabisme, di mana dengan prinsip “Tiada Tuhan Selain Allah”, maka segala penyembahan, pujian, pujaan, istigasah, doa, harapan, kepasrahan, pengagungan dan pemuliaan hanya untuk Allah. *Kedua*, doktrin teologi bahwa al-Qur’ān dan al-Sunnah adalah sumber kebenaran tentang pengetahuan keagamaan, sehingga wajib menggunakannya sebagai landasan hukum dan pola kehidupan bermasyarakat. *Ketiga*, doktrin sosial-legal bahwa tujuan masyarakat Muslim adalah menerapkan shari’ah dan *amr bi al-ma'rūf wa naby 'an al-munkar*. *Keempat*, doktrin politik bahwa masyarakat Muslim dipimpin oleh seorang imam yang harus dipatuhi selama dia mematuhi atau tidak mengingkari hukum Allah. *Kelima*, doktrin jihad-puritan-reformis merupakan aktivitas fundamental di dalam agama Islam sehingga dengan jihad tidak hanya mengarah kepada orang Non-Muslim saja, akan tetapi orang-orang Muslim yang Murtaḍ, pembangkang dan memisahkan diri dari ajaran Islam monoteisme.⁵³

4. Faktor Pendidikan

Pendidikan termasuk menjadi salah satu faktor dalam penyebarluasan pemikiran Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb. Meskipun terkesan klise dan usang, pendidikan akan selalu muncul ketika di dalamnya dijelaskan ajaran-ajaran Wahhabisme yang terikat dan terpusat di masjid-masjid besar ataupun di lembaga pendidikan agama tanah Hijaz maupun Najd. Tidak salah kalau ternyata di dalam pendidikan muncul kenyataan doktrinisasi ajaran bahkan ide aliran-aliran. Lembaga pendidikan memiliki potensi besar untuk menanamkan segala ide gagasan manusia bahkan sebagai penjaga dan pembela suatu

⁵² al-Sabhānī, *al-Wahhābīyah*, 57.

⁵³ Waardenburg. *Islam*, 232-236.

ajaran tersebut demi terwujudnya kekuatan dan kebenaran melalui penguasaan pada ranah-ranah keilmuan keagamaan.

Pada pendidikan formal, muncul beberapa nama universitas kenamaan di wilayah Hijaz dan Najd seperti Islamic Madinah University, King Abdul Aziz di Jedah di mana pada tahun 1983, John L. Esposito pernah memberikan kuliahnya yang bertemakan *Islamic Studies in America*, kemudian dilanjutkan di King Sa'ūd University.⁵⁴

5. Faktor Momentum Haji

Pada tahun 1925 Masehi,⁵⁵ gagasan dan pemikiran Wahhabisme mendapatkan kesempatan yang besar dalam penjelasan dasarnya dan penyebarluasan ajaran-ajarannya, yaitu ketika pada momentum atau musim Haji. Menurut al-Shanqaṭī, tersebarnya aktivitas dakwah Wahhabisme terjadi melalui pertemuan-pertemuan keagamaan (*al-liqa'āt*) di kota Makkah dan Madinah pada waktu musim haji, sehingga pengaruh Wahhabisme menyebar secara luas hingga sampai ke India dan Indonesia. Kemudian terus menyebar ke wilayah Sudan dan Afrika Selatan. Ketika pemerintah Sa'ūd memperluas jaringan kerjasama kenegaraan, Wahhabisme menyebar hingga ke Oman dan Zabid di Utara Yaman dan beberapa wilayah di Damaskus.⁵⁶

Catatan Akhir

Sebuah pergerakan tidak akan pernah lepas dari pengetahuan yang diproduksi dan disebarkan kepada orang-orang yang terlibat di dalamnya. Keterlibatan orang-orang tersebut mungkin saja terikat secara institusional, intelektual maupun doktrinal, sehingga memunculkan suatu yang memiliki keterkaitan relasional dengan kekuasaan. Praktik-praktik intelektual ataupun doktrinal sebagai ranah diskursif tidak akan berjalan mulus bila tanpa ada kekuasaan di baliknya yang turut membantu dalam pencapaian tujuannya. Hal inilah yang ditemukan di dalam Wahhabisme yang dipelopori oleh Muḥammad b. 'Abd al-Wahhāb dan Muḥammad b. Sa'ūd yang menggambarkan aliansi ilmu dengan kekuasaan atau bisa disebut

⁵⁴ Chothia, *Saudi Arabia*, 63.

⁵⁵ Pada bulan Januari 1926, 'Abd al-'Azīz b. 'Abd al-Raḥmān al-Sa'ūd mendeklarasikan dirinya sebagai raja baru Hijaz di lembaga Imam Masjid al-Ḥaram. Dia mendapatkan gelar "Sulṭān Najd". Kemudian pada tahun 1927 ia merubah gelarnya menjadi "King of the Hijaz and Najd". Dan pada tahun 1932 kerajaan Saudi Arabia (Kingdom of Saudi Arabia) telah diproklamasikan sebagai negara. Ibid., 92.

⁵⁶ Ḥarras, *al-Ḥarakah al-Wahhabīyah*, 14.

kemunculan perpaduan gerakan religius-politis. Keduanya secara simultan berperan menyukseskan agenda besar dari gerakan Wahhabisme, yaitu puritanisme dan revivalisme. Tujuan dari gerakan ini ialah perubahan dari keragaman tradisi menuju penyeragaman dalam satu bentuk dari segi akidah, politik, hukum Islam dan sosial-masyarakat, “Islam murni”.

Dari aspek genealogi keilmuan, Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb memiliki ketersambungan dengan lingkaran keulamaan Ḥanbalī di Damaskus. Wajar apabila pandangan keagamaannya condong ke arah tekstualis dan fundamentalis yang mengarah pada purifikasi Islam dari segala hal yang berbau inovasi beragama dalam Islam (*bid‘ah*). Apabila ditelusuri ke atas, jalur *ijāzāh* Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb ini menyambung kepada ‘Abd Allah b. Ibrāhīm dan nampak pula hubungan intelektual dengan gurunya yang lain Muḥammad b. al-Ḥayāt al-Sindī yang menyambung kepada para ulama Damaskus pendahulu dari lingkaran ulama Ḥanbalī, yaitu Sulaymān al-Maghribī, Abū al-Mawāhib dan al-Uṣṭuwānī. Para ulama di atasnya itulah yang mewariskan sikap antagonistik terhadap segala hal yang dianggap bidah, seperti ritual-ritual sufi, berdoa dengan tawassul atau syafaat di makam-makam orang suci yang meninggal dan ziarah kubur. Hal ini terlihat dari indikasi muatan isi dan pandangan yang terdapat di dalam kitab-kitab mereka beserta pendapatnya yang nampak sekali adanya similaritas intelektual antar-mereka.

Aliansi pengetahuan atau pemikiran dengan kekuasaan dalam wujud Wahhabisme ini menandai gegap gempita semangat revivalisme dan reformisme Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb yang memperoleh dukungan penuh dari seorang penguasa, bernama Muḥammad b. al-Sa‘ūd yang sarat akan muatan politis dan ideologis. Semangat tersebut diperkuat dengan militansi para pengikut Wahhabisme dan tentara pemerintahan Saudi, sehingga terjadilah perusakan dan pemusnahan segala hal yang tidak sesuai dengan ajaran-ajaran ulama Wahhabisme di era modern setelah keruntuhan penguasa sebelumnya Turki Ottoman.

Daftar Rujukan

Abualrub, Jalal. *Biography and Mission of Muhammad ibn Abd al-Wahhab*. Orlando, FL: Madinah Publishers and Distributors, 2013.

- Allah, Sulaymān b. ‘Abd. *al-Tawdīh ‘an Tayḥīd al-Khallaq fī Jawāb Abl al-Trāq wa Tadkḥīrāt Uli al-Albāb fī Tariqat al-Shaykh Ibn ‘Abd al-Wahhāb*. Riyad: Dār Ribā, 1984.
- Chalim, Asep Saifuddin. *Aswaja di Tengah Aliran-aliran*. Pacet: PP. Pergunu, 2016.
- Chothia, Feizel *Saudi Arabia: Wahabism and Salafi*. Johannesburg: Dār al-Aḥnāf, t.th.
- Currie, James Muhammad Dawud. “Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab and The Rise of The Saudi State”, *Journal of Islamic Studies*, Oxford, 26:3, 2015.
- Esposito, John L. *Islam dan Politik*, terj. Joesof Sou’yb. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Foucault, Michel. *Discipline dan Punish: The Birth of the Prisons*, terj. A. Sheridan. New York: Random House, 1979.
- Foucault, Michel. *Ingin Tabu Sejarah Seksualitas*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Yayasan Obor, 2008.
- Foucault, Michel. *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.). New York: Pantheon Books, t.th.
- Ghannām (al), al-Imām Ḥusayn b. *Tārikh Najd*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1994.
- Ḥarras, Muḥammad Khalīl. *al-Ḥarakah al-Wahhābiyah*. Mekkah: Dār al-Kātib al-‘Arabī, t.th.
- Haryatmoko. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2003.
- Khātīb (al), Muḥammad al-‘Awwād. *Ṣafahāt Min Tārikh al-Jazīrah al-‘Arabiyah*. Beirut: Dār al-Mi‘rāj li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1995.
- Kung, Hans. *Islam: Past, Present, and Future*. Munich: Piper Verlag, 2004.
- Latif, Yudi. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Jakarta: Democrazy Project, 2012.
- Najdī (al), ‘Uthmān b. Bishr al-Ḥanbalī. *Unwān al-Majd fī Tārikh Najd*, Vol. 1. Riyad: Dār al-Mālik b. ‘Abd al-‘Azīz, 1982.
- Ritzer, George. *Teori Sosial Post-Modern*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010.
- Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam: Moderatisme vs Fundamentalisme dalam Wacana Global*, terj. Hodri Arie. Jakarta: Penerbit Blantika, 2007.
- Waardenburg, Jacques. *Islam: Social, Historical and Political Perspectives*. Berlin: De Gruyter, 2002.

Wahhāb (al), Muḥammad b. ‘Abd. *al-Mufīd al-Mustafīd fī Kufr Tārik al-Tawḥīd*, Hamad b. Ahmad al-‘Aṣṣlanī (ed.). Riyad: Maktabat al-Rushd, 2011.

Zarabozo, Jamal al-Dīn M. *The life: Teachings and Influences of Mubammad bin Abd al-Wahhab*. Riyad: The Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah and Guidance, 2003.