

KONTESTASI LOYALIS, KRITIKUS DAN ORIENTALIS TENTANG WAHHABISME

Badrus Samsul Fata

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

badrusfata@gmail.com

Abstrak

Sejak kemunculannya, Wahhabisme telah menjadi sasaran kontestasi antara loyalis dan kritikus. Para loyalis telah menggambarkan Wahhabisme sebagai gerakan puritan, revivalis, modern dan bahkan gerakan reformasi teologis Islam. Di sisi lain, para kritikus telah memposisikan Wahhabisme sebagai teologi sesat (*bid'ah*), ideologi dan gerakan subversif dan menyesatkan, menyimpang dari jalan *salaf al-sāliḥ*. Apa yang masih hilang dalam potret ini adalah wacana orientalis tentang Wahhabisme. Dengan menggunakan teori postkolonial yang tersedia saat ini, makalah ini membahas wacana orientalis tentang Wahhabisme dan mengkaji bagaimana mereka telah membentuk studi Islam dalam lingkungan akademik kontemporer.

Kata Kunci: Orientalisme, Wahhabisme, Poskolonialisme

Abstract

Since its emergence, Wahhabism has been subject to contestation between loyalists and critics. The loyalists have been portraying Wahhabism as a puritan, revivalist, modern and even an Islamic theological reform movement. On the other hand, the critics have been positioning Wahhabism as a heretical theology (bid'ah), a subversive and misleading ideology and movement, deviating from the pious paths of most forefathers (salaf al-sāliḥ). What is still missing in the picture is the orientalist discourses on Wahhabism. Using the currently available postcolonial theories, this paper will discuss the orientalist discourses on Wahhabism and examine how they has been shaped Islamic studies in the contemporary academic milieu.

Keywords: Orientalism, Wahhabism, Postcolonialism

Pendahuluan

Salah satu *pioneer* pendekatan kritis dalam studi orientalis adalah Edward W. Said melalui karya *masterpiece*-nya, *Orientalism*.¹ Dalam perkembangannya, orientalisme menuai kritik, namun juga menginspirasi munculnya varian baru, yakni teori diskursus kolonial dan makin diperuncing dengan munculnya teori poskolonialisme. Menurut Said dan para koleganya, teori ini adalah kritik sekaligus evaluasi atas berbagai ketidakakuratan asumsi-asumsi diskursif dan paradigma pemikiran barat yang selama ini diterima secara *taken for granted*, baik pada level individu, akademisi maupun stakeholder.² Melalui teori ini, Said menegaskan, para sarjana Eropa kerap kali *bias* dan bahkan keliru dalam menafsirkan khazanah peradaban Asia, Timur Tengah, dan Afrika sehingga melahirkan kontradiksi-kontradiksi historis yang semata mengunggulkan supremasi khazanah dan diskursus barat sendiri.³

Edward Said dan para ahli teori poskolonial menulis,⁴ selama ini sarjana barat kerap menggambarkan peradaban dan kebudayaan non-barat secara *bias* dan kurang akurat, baik dalam literatur, seni, pendidikan dan masyarakat, sembari mengabaikan kekayaan khazanah dan keragaman budaya. Alih-alih menghargai dan menghormati, tradisi non-barat selalu dicitrakan dan distigmatisasi dengan karakter-karakter pejoratif semisal mistik, eksotik, identikal satu dengan lainnya, berbahaya, dan lebih parah lagi menilainya sebagai 'liyan' (*the others*), yang total berbeda dengan 'kami' (*the us*) dan jauh 'berbeda' dengan superioritas budaya dan peradaban barat.⁵

Ironisnya, dalam amatan Edward Said, fenomena ini sangat berkebalikan dengan "perhatian" sarjana barat yang "sangat detil" dalam menilai keragaman budaya mereka sendiri. Melalui penilaian sarjana barat yang sangat *bias*, simplistik dan cenderung "picik" tersebut, para "elit politik" Eropa membuat kebijakan yang makin menegaskan superioritas kebudayaan dan peradaban mereka sebagai satu-satunya yang unggul dan

¹ Edward W. Said, *Orientalism*, (London: Penguin Books, 1978), h. 2.

² Partha Chatterjee, Rey Chow, Chinua Achebe, Homi Bhabha, Buchi Emecheta, Frantz Fanon, Jamaica Kincaid, Wole Soyinka, Gayatri Chakravorty Spivak, dan beberapa lainnya. Patick William., Laura Chrisman (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013), 36, 66, h. 112.

³ Edward W. Said, *Orientalism*, (London: Penguin Books, 1978), h. 3.

⁴ Patick William., Laura Chrisman (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, h. 132, 428, 498.

⁵ Edward W. Said, *Orientalism*, h. 1-3, dan 249-250.

menilai kebudayaan ‘liyan’ sebagai yang rendah (*inferior*).⁶ Akibatnya, perspektif ‘eurosentrisme’ ini berkontribusi pada bentuk-bentuk diskriminasi, ketidakramahan dan bahkan sikap permusuhan terhadap kebudayaan dan peradaban “liyan”, termasuk umat Islam (pen: *islamophobia*).⁷ Dalam kesimpulan Akoff, eurosentrisme adalah “epistemologi ketidakpedulian” (*epistemology of ignorance*).⁸

Dalam menganalisa diskursus orientalis atas *Wahhabisme*, penulis merujuk empat (4) kategorisasi Said tentang agenda “kuasa” dalam diskursus orientalis: kuasa-politik dengan agenda proyek kolonialisasi dan imperialisasi; kuasa-pengetahuan melalui *iming-iming science* dan pengetahuan lainnya terhadap Timur; kuasa-kultural melalui kanonisasi teks, pembudayaan nilai dan estetika Barat sehingga Timur mengadopsi nilai dan estetika kolonial, seperti dalam kasus India, Mesir dan negara bekas koloni lain; kuasa-moral melalui penanaman “yang baik” dan “yang buruk” bagi Timur.⁹

Perspektif poskolonial ini penulis manfaatkan untuk melihat sejauhmana relasi kuasa diskursif sejak kemunculan *Wahhabisme* di dalam berbagai sumber yang bisa jadi saling menguatkan atau juga saling bertolakbelakang, tentu dalam konteks dan ruang kolonialisme barat di Jazirah Arab masa itu. Penulis melihat, keberhasilan “kuasa dan ideologi” *Wahhabisme* sehingga berhasil mengokupasi *Hijāz* dan Jazirah Arab tak terlepas dari *episteme-episteme* dan momen-momen penting kolonial.¹⁰

Berdasarkan kerangka ini, penulis meninjau sumber-sumber tentang Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan menemukan setidaknya terdapat tiga otoritas epistemis-diskursif, yakni sumber-sumber salafi-wahhābī, orientalis, dan sunnī-mazhabī. Sumber-sumber salafi-wahhābī merujuk pada karya-karya para ideolog, aktifis dan simpatisan gerakan ini, penulis kategorikan sebagai blok “loyalis”. Sumber-sumber orientalis mengacu pada karya-karya sarjana, petualang barat, serta aparat negara yang menjelajah atau

⁶ Edward W. Said, *Orientalism*, h. 14, dan 108-109.

⁷ Edward W. Said, *Orientalism*, h. 27.

⁸ Linda Martin Akoff, “Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance”, dalam James Kids, Jose Medina, Gaile Pohlhaus, (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, (London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017), h. 397-406.

⁹ Edward W. Said, *Orientalism*, h. 12, 123.

¹⁰ William Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control 1840-1908*, (Columbus: Ohio State University Press, 1984), h. 3-10, 131-152. Imran N. Hosein, *The Caliphate, The Hejaz and The Saudi Wahhabi Nation State*, (New York: Masjid Dar al-Quran, 1996), h. 14-27.

“bertugas” di Jazirah Arab masa itu. Sumber-sumber sunnī-mazhabī merepresentasikan karya-karya ulama, sarjana dan cendekiawan yang secara kritis melakukan eksmaninasi, kritik teologis serta menolak ajaran dan doktrin Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb sejak awal kemunculan hingga kekinian, penulis sebut barisan terakhir ini sebagai “kritikus”.

Diskursus Para Loyalis (*Salafī-Wahhābī*) Lintas Negara

Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792M) mulai menyebarluaskan ajaran melalui kitab induknya paling awal berjudul *Kitāb al-Tawḥīd alladhī Huwa Ḥaqq Allāh ‘alā al-‘Abīd* dan beberapa kitab lainnya yang memuat doktrin dan pemahaman sang pendiri *Wahhabisme*, antara lain: konsep *ṭaghūt*, pembatal keimanan (*nawāqīd al-īmān wa al-islām*), tawhid pengkafiran (*tawhid takfīrī*), anti-mazhab (*alla-madzhabiyyah*), anti-taklid, jihad perang (*qitāl*), *al-walā’ wa al-barā’*, anti pada pembagian bid’ah dan beberapa lainnya.¹¹ Penulis tidak mengurai secara detil argumentasi teologis dan penjelasan rinci setiap konsep, sebab fokus paper ini adalah diskursus para loyalis tentang sang tokoh.

Sumber-sumber induk *salafī-wahhābis* memosisikan sang tokoh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (1703-1792M) dan gerakan *Wahhabisme*nya sebagai tokoh atau gerakan pembaharuan, modernisasi, pemurnian, reformasi keagamaan, dan bahkan menarasikan sang tokoh setara dengan imām mujtahid empat mazhab. Diskursus dan narasi ini terserak dalam berbagai karya para ideolog awal, aktivis dan simpatisan hingga konteks kekinian. Diskursus ini penulis temukan misalnya dalam sumber-sumber *wahhabisme* awal anggitan anak cucu sang pendiri, populer di Saudi Arabia dengan gelar *Ālū al-Shaikh*, khususnya dua cucu pendiri *Wahhabisme* bernama Sulaimān bin ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb (1785-

¹¹ Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Kitāb al-Tawḥīd alladhī Huwa Ḥaqq Allāh ‘alā al-‘Abīd*, (Beirut: *Manshūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāt*, 1390H/1970M). Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Masāil al-Jāhiliyyah allatī Khālafa Fīhā Rasūl Allāh Ṣalla Allāh ‘Alaihi wa Sallama Ahla al-Jāhiliyyah, taḥqīq Muḥammad Shukrī al-Ālūsī*, (al-Qahirah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah wa Maktabataha, 1436H). Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Kashf al-Shubḥāt*, Cet. Ke-1, (Dār ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, 1430H/2009M). Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Mufīd al-Mustafīd Fī Kufri Tārik al-Tawḥīd*, Cet. Ke-1, (al-Dawlah al-Islāmiyyah Khilāfah ‘alā Manhaj al-Nubuwwah: Maktabah al-Himmah, 1436H).

1818M),¹² dan ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥasan bin Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb (1779-1869M).¹³

Senada dengan cucu pendiri, blok loyalis *wahhābī* jalur non-Ālū al-Shaikh dalam karya-karya mereka juga mengajukan diskursus yang sama persis, termasuk sejarawan paling awal Ibnu Ghannām (w. 1811M) dalam kitab *Tārīkh Najd: Rawḍah al-Afkār wa al-Afhām li Murtād Ḥāl al-Imām wa Ti‘dād Ghazawāt Dhawī al-Islām* terdiri dari 2 jilid;¹⁴ Ibnu Bishr (1780-1871M) dalam kitab *Unwān al-Majd Fī Tārīkh Najd*,¹⁵ dan berbagai karya lain. Dalam perkembangannya, diskursus para ideolog *wahhabis* awal ini menjelma menjadi *episteme* dan menjadi rujukan karya-karya para ideolog dan simpatisan generasi berikutnya.

Konstruksi diskursus serupa juga penulis temukan dalam karya ideolog *wahhābī* jalur non-Ālū al-Syaikh generasi berikutnya yang notabene merupakan murid-murid ideolog *Ālū al-Shaikh* di atas, antara lain Sulaimān bin Saḥmān (1850-1931M) dalam kitab *Al-Hadiyyah al-Saniyyah wa al-Tuḥfah al-Wahhābiyyah al-Najdiyyah*;¹⁶ atau ideolog *wahhabī* generasi berikutnya seperti ‘Abd al-‘Azīz bin Bāz (1990-1999M) dalam kitab *Al-Imām Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb Da‘watuḥ wa Sīratuḥ*,¹⁷ atau Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn (1929-2001M) dalam dua kitabnya *Al-Shaikh Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb Ḥayātuh Wa Fikruḥ*.¹⁸

Diskursus serupa dengan para loyalis di atas juga penulis temukan dalam karya-karya ideolog *salafī-wahhābī* kekinian, termasuk Rabi‘ bin Hādī

¹² Sulaimān bin ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb, *Al-Dalāil fi Ḥukm Muwālāh Ahl al-Ishrāk wa Awṭhaq ‘Urā al-Imān*, Cet. Ke-1, (Irāq: Maktabah al-Himmah-al-Dawlah al-Islāmiyyah ‘ala Minhaj al-Nubuwwah, 1436H), h. 3-76.

¹³ ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥasan bin Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb, *Faṭḥ al-Majīd li Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*, taḥqīq al-Wafīd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad Ālū Fariyyān, Cet. Ke-8, (Riyād: Dār al-Muayyad, 1423H/2002M), h. 7-672. ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥasan bin Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb, *Qurrah ‘Uyūn al-Muwahḥidīn*, taḥqīq Sa‘īd bin Naṣr Sayyid Muḥammad, (Riyād: Maktabah al-Rushd, 1421H), h. 2-362.

¹⁴ Ḥusain bin Abū Bakar bin Ghannām, *Rawḍah al-Afkār wa al-Afhām li Murtād Ḥāl al-Imām wa Ti‘dād Ghazawāt Dhawī al-Islām*, taḥqīq Nāṣir al-Dīn al-Asad, Cet. Ke-4, (Beirut: Dār al-Shurūq, 1415H/1994M),

¹⁵ ‘Uthmān bin ‘Abd Allāh bin Bishr, *‘Unwān al-Majdī Fī Tārīkhi Najd*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Laṭīf Ālū al-Shaykh, Cet. Ke-4, (Riyād: Dārah al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 1402H/1982M).

¹⁶ Sulaimān bin Saḥmān, *Al-Hadiyyah al-Saniyyah wa al-Tuḥfah al-Wahhābiyyah al-Najdiyyah*, Cet. Ke-1, (Miṣrā: Maṭba‘ah al-Manār, 1342H), h. 4-6.

¹⁷ ‘Abd al-‘Azīz bin Bāz, *Al-Imām Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb Da‘watuḥ wa Sīratuḥ*, Cet. Ke-2, (Riyād: al-Riāsah al-‘Āmmah, 1411H), h. 5-61.

¹⁸ Ṣāliḥ al-‘Uthaimīn, *Al-Shaikh Muḥammad bin ‘Abd al-Waḥḥāb Ḥayātuh Wa Fikruḥ*, (Riyād: Dār al-‘Ulum, 1416H), h. 9-160.

al-Madkhafī (1931-sekarang) di Arab Saudi dalam kitab *al-Firqah al-Nājiyyah Uṣūluhā wa ‘Aqā’iduhā*,¹⁹ ‘Abd al-Raḥmān bin Nasir al-Barrāk (1933-sekarang) di Saudi Arabia dalam ketiga kitabnya *Sharḥ al-Uṣūl al-Thalāthah Li al-Imām al-Mujaddid Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*,²⁰ kitab *Sharḥ al-‘Aqīdah a-Ṭahāwiyyah*,²¹ dan kitab *Sharḥ Nawāqid al-Imām Li al-Imām al-Mujaddid Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*,²² serta para ideolog *salafī-wahhābī* di Saudi Arabia lintas generasi lainnya.

Dari luar Saudi Arabia, konstruksi diskursif serupa juga penulis temukan dalam karya-karya ideolog, aktivis dan simpatisan *wahhabisme*, termasuk: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī (1914-1999M) di Yordania dalam kitab ;²³ Muqbil bin Hādī al-Wadī‘ī (1933-2001M) di Yaman dalam kitab ;²⁴ Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī (1856-1924M) di Irak;²⁵ Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935M) di Mesir;²⁶ Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (1892-1959M) di Mesir;²⁷ Maḥmūd Muḥammad Shākīr (1892-1958);²⁸ Ṭahā Ḥusain (1889-1973) di Mesir;²⁹ Muḥammad Khafīl Harrās (1916-1975M) Mesir,³⁰ dan beberapa lainnya.

¹⁹ Rabī‘ bin Hādī al-Madkhafī, *al-Firqah al-Nājiyyah Uṣūluhā wa ‘Aqā’iduhā*, Cet. Ke-1, (al-Jazāir: al-Mīrāth al-Nabawī, 2009M), h. 7-56. Rabī‘ bin Hādī al-Madkhafī, *Ṣadd ‘Udwān al-Mulhidīn wa Ḥukm al-Ist’ānah ‘alā Qitālihim bi Ghair al-Muslimīn*, Cet. Ke-1, (Riyād: al-Furqān, 1411H), h. 5-91.

²⁰ ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Barrāk, *Sharḥ al-Uṣūl al-Thalāthah Li al-Imām al-Mujaddid Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*, tarjī‘ ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-Sudais, (Riyād: Muassasah Sabkah Nūr al-Islām, 1424H), h. 5-53.

²¹ ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Barrāk, *Sharḥ al-‘Aqīdah a-Ṭahāwiyyah*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-Sudais, Cet. Ke-1, (Riyād: Dār al-Tadmīriyyah, 1429H/2008M), h. 12-18.

²² ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Barrāk, *Sharḥ Nawāqid al-Imām Li al-Imām al-Mujaddid Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*, tarjī‘ ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-Sudais, (Riyād: Muassasah Sabkah Nūr al-Islām, 1424H), h. 5-47.

²³ Hani Nasira, “Salafist Challenge al-Azhar for Ideological Supremcy in Egypt”, *Terrorism Monitor*, Vol III, Issue 35, (September 212, 2010), h. 7-9.

²⁴ Muqbil bin Hādī al-Wadī‘ī, *Hādīhi Da’ wātunā Wa ‘Aqīdatunā*, Cet. Ke-2, (Yaman: Dār al-Āthar, 1429H/2008M), h. 3-18.

²⁵ Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī, *Tārīkh Najd al-Ḥadīth*, taḥqīq Muḥammad Bahjah al-Atharī, Cet. Ke-3, (Baghdād: Dār al-‘Alim li al-Nashr, 1415H/1929M), h. 80-111.

²⁶ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Al-Wahhābiyyūn wa al-Hijāz*, Cct. Ke-1, (Miṣrā: Maṭba‘ah al-Manār, 1344H), h. 6-10.

²⁷ Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, *Azhār min Riyād: Ṣirah al-Imām al-‘Ādil ‘Abd al-‘Azīs bin ‘Abd al-Raḥmān al-Faiṣal Ālu Sū‘ūd*, taḥqīq ‘Uthmān al-Miṣrī, Cet. Ke-1, (Riyad: Maktabah al-Mawrid, 1429H/2008M), h. 23-36.

²⁸ Maḥmūd Muḥammad Shākīr, *Ḥukm al-Jāhiliyyah*, (Riyād: Maktabah al-Sunnah, 1991), h. 25-60.

²⁹ Ṭahā Ḥusain, *Al-Ḥayāt al-Adabiyyah Fī Jazīrah al-‘Arab*, Cet. Ke-1, (Damshiq: Maktab al-Nashr al-‘Arabi, 1354H/1925M), h. 22-51.

Mayoritas blok loyalis di atas secara silih berganti menyematkan label kepada Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan *Wahhabisme*-nya sebagai tokoh pembaharu (*al-mujaddid*), penggerak modernisasi (*al-muḥarrrik al-ḥadīthiyyah*), tokoh purifikasi (*al-qā’id li al-taṣfiyyah*), tokoh gerakan reformasi keislamaan (*al-ḥarakah al-iṣlāhiyyah al-islāmiyyah*) dan label-label lainnya. Muncul pertanyaan, bagaimana respon kaum *sunnī-mazhabī* generasi awal hingga periode kontemporer saat ini atas kampanye *Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb* dengan ajaran *Wahhabisme*-nya?

Diskursus Para Kritikus (*Sunnī-Mazhabī*) Lintas Negara

Penulis menemukan, sejarah kritik dan penolakan atas ideologi Wahhabisme atau varian barunya ini, populer disebut *salafī* dan *salafī-jihādī*, telah berlangsung ratusan tahun dan bahkan bermula sejak pertama kali sang pendiri Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb mulai menyebarluaskan ajarannya di *Najd* melalui kitabnya *Kitāb al-Tawḥīd alladhi Huwa Ḥaqq Allāh ‘alā al-‘Abīd* dan beberapa kitab lainnya yang memuat doktrin dan pemahaman ekstrim, antara lain konsep *ṭaghūt*, pembatal keimanan (*nawāqid al-īmān wa al-islām*), tawhid pengkafiran (*tawhid takfīri*), anti-mazhab (*alla-madzhabiyyah*), anti-taklid, jihad perang (*qitāl*), *al-walā’ wa al-barā’*, anti pada pembagian bid’ah dan seterusnya.³¹

Merespon ajaran *Wahabisme* ini, para sarjana, intelektual dan ulama kritis dari barisan *sunnī-mazhabī* (ideolog, aktifis dan simpatisan) melakukan eksaminasi teologis-ideologis dan pada akhirnya menentang Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan *Wahhabisme*-nya sejak awal. Kritikus dan penentang paling awal justru berasal dari keluarganya sendiri yang notabene merupakan para pemuka mazhab Ḥanbalī di *Najd*, yakni sang ayah ‘Abd al-Wahhāb bin Sulaimān selaku Qāḍī (Hakim) ‘*Uyainah* bermazhab Ḥanbalī dan sang kakak Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb yang juga Qāḍī wilayah *Ḥuraimilā’* bermazhab Ḥanbalī dalam kitab *al-Ṣawā’iq al-Ilāhiyyah Fī al-Radd*

³⁰ Muḥammad Khafīl Harās, *Al-Ḥarakah al-Wahhābiyyah: Raddun ‘alā Maqāl li al-Duktūr Muḥammad al-Bahī Fī Naqd al-Wahhābiyyah*, (Beirut: Dar al-Katib al-‘Arabī, 1410H), h. 11-80.

³¹ Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Kitāb al-Tawḥīd alladhi Huwa Ḥaqq Allāh ‘alā al-‘Abīd*, (Beirut: Manshūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1390H/1970M). Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Masāil al-Jāhiliyyah allatī Khālafā Fīhā Rasūl Allāh Ṣalla Allāh ‘Alaihi wa Sallama Ahla al-Jāhiliyyah*, taḥqīq Muḥammad Shukrī al-Ālūsī, (al-Qahirah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah wa Maktabataha, 1436H). Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Kashf al-Shubḥāt*, Cet. Ke-1, (Dār ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, 1430H/2009M). Muḥammad bin ‘Abd Al-Wahhāb, *Mufīd al-Mustafīd Fī Kufri Tārik al-Tawḥīd*, Cet. Ke-1, (al-Dawlah al-Islāmiyyah Khilāfah ‘alā Manhaj al-Nubuwwah: Maktabah al-Himmah, 1436H).

‘alā al-Wahhābiyyah,³² atau *Faṣl al-Khiṭāb min Kitābi Allāh wa al-Ḥadīthi al-Rasūl wa Kalāmi al-Ulamā’ Fī Madhhabi Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb.*³³

Selain penolakan dari keluarga, kritik atas *Wahhabisme* juga disajikan para ideolog mazhab Ḥanbalī semasa, termasuk Shaikh al-Faqīh Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Afāliq al-Ḥanbalī (1689-1751M); Shaikh al-Faqīh Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Alī bin Saḥīm al-Ḥanbalī (1744M); Shaikh al-Faqīh Sulaimān bin Muḥammad bin Saḥīm bin Aḥmad bin Saḥīm al-Ḥanbalī (1767-1815M); al-Faqīh Ḥuraimilā’ Imām ‘Abd Allāh bin ‘Isā al-Muwaisī al-Tamīmī al-Ḥanbalī (1762M), dan empat puluh satu (41) ulama Ḥanbalī lainnya yang hidup semasa dan mereka yang berdekatan secara periodik.³⁴

Kritik dan penolakan atas *Wahhabisme*, termasuk ketidaksesuaiannya dengan ajaran dan *manhaj* Salaf al-Ṣāliḥ juga terekam dalam beberapa karya para ulama-ulama lintas mazhab (ideolog) yang hidup semasa dengan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb sendiri, antara lain Muḥammad bin Sulaimān al-Kurḍī al-Madanī al-Shāfi‘ī (1715-1780M);³⁵ Muḥammad Ḥayāt al-Sindī al-Madanī al-Ḥanafī (1750 M); dan ‘Abd Allāh bin Ibrāhīm bin Saif al-Najḍī al-Ḥanbalī (1775M),³⁶ termasuk “guru-guru” lainnya yang penulis urai dalam artikel tersendiri.

Selain para ulama Ḥanbalī, kritik dan penolakan atas *wahhabisme* serta eksaminasi teologis yang menetapkan ketidaksesuaian *wahhabisme* dengan ajaran dan *manhaj salaf al-ṣāliḥ* juga terekam dalam beberapa karya ulama lintas mazhab yang hidup semasa dengan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb sendiri, antara lain Muḥammad bin Sulaimān al-Kurḍī al-Madanī al-Shāfi‘ī (1715-1780M);³⁷ Muḥammad Ḥayāt al-Sindī al-Madanī al-Ḥanafī (w. 1750 M).³⁸ Ironisnya, kedua tokoh *sunnī-mazhabī* kritikus gigih *wahhabisme* ini

³² Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb, *al-Ṣawā‘iq al-Ilāhiyyah Fī al-Radd ‘alā al-Wahhābiyyah*, Cet. Ke-3, (Istanbūl-Turki: Ikhlās Wavki Yayindir, 1399H/1979M). Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb, *Faṣl al-Khiṭāb min Kitābi Allāh wa al-Ḥadīthi al-Rasūl wa Kalāmi al-Ulamā’ Fī Madhhabi Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*, Cet. Ke-3, (Istanbūl-Turki: Maktabah ‘Ishiq Kitabevi, 1399H).

³³ Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb, *Faṣl al-Khiṭāb min Kitābi Allāh wa al-Ḥadīthi al-Rasūl wa Kalāmi al-Ulamā’ Fī Madhhabi Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*, Cet. Ke-3, (Istanbūl-Turki: Maktabah ‘Ishiq Kitabevi, 1399H).

³⁴ Muṣṭafā Ḥamdūn ‘Ilyān al-Ḥanbalī, *Al-Ḥanābilah wa al-Ikhtilāf ma‘a al-Salafīyyah al-Mu‘āṣirah Fī al-‘Aqāid wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf*, (Dār al-Nūr al-Mubīn, 2014M), h. 133.

³⁵ Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *al-Durar al-Saniyyah Fī al-Radd ‘alā al-Wahhābiyyah, ta‘nī’ Jibrīl Ḥaddād*, Cet. Ke-1, (Dimashqī: Maktabah al-Aḥbāb wa Dār Ghār Hirā’, 1424H/2003M), h. 112.

³⁶ Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *al-Durar al-Saniyyah*, h. 112.

³⁷ Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *al-Durar al-Saniyyah*, h. 112.

³⁸ Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *al-Durar al-Saniyyah*, h. 112.

justru “dinilai” oleh sebagian orientalis sebagai tokoh-tokoh yang “menginspirasi” sikap ekstrimisme Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan selama ratusan tahun, hipotesis ini direplikasi secara *taken for granted* oleh para sejarawan loyalis wahhabi dan mayoritas sarjana barat.³⁹

Selain penolakan dari ulama lintas mazhab semasa, kritik dan penolakan atas *wahhabisme* juga dianggit para ulama dan sejarawan *sunnī-mazhabī* generasi berikutnya, termasuk sejarawan Ibnu Ḥumaid al-Najdī al-Ḥanbali (1821-1878M) mufti dan sejarawan Mekkah bermazhab Ḥanbalī terakhir dalam kitab *al-Suḥub al-Wābilah ‘alā Darā’ih al-Ḥanābilah*,⁴⁰ Mufti Mekkah bermazhab Shāfi’ī terakhir sekaligus sejarawan Muslim Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān al-Shāfi’ī al-Asy’arī (1816-1887M) dalam tiga kitab anggitannya berjudul *Khulāṣah al-Kalām Fī Bayāni Umarā’ al-Bilād al-Ḥarām, al-Durar al-Saniyyah fī al-Radd ‘alā al-Wahhābiyyah, Fitnah Wahhābiyyah*,⁴¹ Syaikh Yūsuf bin Ismā’īl al-Nabhānī al-Shāfi’ī al-Asy’arī (1841-1932M) dalam kitab *Syawāhidu al-Ḥaq fī al-Istighāthah bi Sayyid al-Khalqī Ṣalla Allāh ‘Alaih Wa Sallam*.⁴² Penting dicatat, sebagian besar sanad Ulama Nusantara “bersambung” dengan Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, termasuk sanad keilmuan Hadhratus Syaikh KH Hasyim Asy’ari, Pendiri sekaligus Rais Akbar *Jamiyyah Nahdhatul Ulama* (NU).

Di Indonesia, ulama yang secara spesifik menulis kritik penolakan atas ideologi *wahhabisme* cukup banyak. Akan tetapi, mengingat keterbatasan, penulis cukup mengulas kritik dan penolakan dua tokoh penting dalam silsilah sanad keilmuan Ulama Nusantara, yakni Hadratus Syaikh KH. Muhammad Hasyim Asha’ri al-Shafi’i al-Ash’ari selaku pendiri Nahdhatul Ulama dalam kitabnya *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā’ah* dan KH. Faqih Maskumambang al-Shafi’i al-Ash’ari sebagai wakil Sang Rais Akbar dalam kitabnya *al-Nuṣūṣ al-Islāmiyyah fī al-Radd ‘ala Mazhab al-Wahhābiyyah* beserta.

³⁹ Henri Laoust, “Ibn ‘Abd al-Wahhab”, dalam B. Lewis, VL. Menage, CH. Pellat, Joseph Schacht (eds). *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Volume III, H-IRAM, (Leiden: E.J Brill and London: Luzac & Co., 1986), h. 677.

⁴⁰ Muḥammad bin ‘Abd Allāh bin Ḥumaid al-Najdī al-Ḥanbali, *Al-Suḥub al-Wābilah ‘alā Darā’ih al-Ḥanābilah*, (Makkah: Maṭba‘ah al-Imām Aḥmad, 1416H/1996M), h. 275-277.

⁴¹ Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *Khulāṣah al-Kalām Fī Bayāni Umarā’ al-Bilād al-Ḥarām*, taḥqīq Muḥammad Fārish al-Shāfi’ī al-Qāhirī, (Mekkah: Maṭba‘ah Arḍ al-Ḥaramain, 1035H), h. 304. Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *al-Durar al-Saniyyah*, 8-136. Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *Fitnah Wahhābiyyah*, (Istānbul-Turkī: Darussefaka, Isik Kitabevi, 1978M), h. 4.

⁴² Yūsuf bin Ismā’īl bin Yūsūf al-Nabhānī al-Shāfi’ī al-Ash’arī, *Shawāhid al-Ḥaq Fī al-Istighāthah Bi Sayyid al-Khalq Ṣalla Allāh ‘Alaih Wa Sallam, taṣḥīḥ ‘Abd al-Wārith Muḥammad ‘Alī*, Cet. Ke-3, (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1428H/2008M), h. 42-44.

Hadratus Syaikh KH. Muhammad Hasyim Asha'ri al-Shafi'i al-Ash'ari dalam kitab *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah fi Ḥadīth al-Mawtā wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayāni Maḥūmi al-Sunnah wa al-Bid'ah* melakukan eksaminasi atas gagasan keagamaan yang dianggit Muḥammad 'Abduh dan Rashid Ridha. KH Hasyim Asy'ari menulis, gerakan 'Abduh dan Ridha di Mesir adalah penerus gerakan *bid'ah* Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb dengan *wahhabisme*-nya. Selain kepada Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb, kritik teologis KH. Hasyim Asyari juga dialamatkan kepada Ibnu Taimiyyah, Ibnu Qayyim al-Jawziyyah dan Ibnu 'Abd al-Hadi, khususnya terkait dengan fatwa Ibnu Taimiyyah dan koleganya tentang keharaman seorang muslim ziarah ke makam Nabi Muhammad SAW.⁴³ Begitu juga, KH. Muhammad Faqih Maskumambang dari Gresik dalam kitab *al-Nuṣūṣ al-Islāmiyyah Fī al-Radd 'alā al-Wahhābiyyah* juga menentang ideologi dan ajaran *wahhabisme* ketika merespon gagasan pembaharuan Jamāl al-Dīn al-Afghānī, Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍa, dan menilai ketiga sebagai simpatisan *wahhabisme*.⁴⁴

Visi geo-politik atas dinamika dan perubahan praktek keagamaan di Jazirah Arab mendorong KH. Hasyim Ash'ari, KH. Faqih Maskumambang dan para ulama masa itu untuk membentuk Komite *Hijāz* yang diketuai KH. Wahab Hasbullah mewakili jejaring Ulama Nusantara untuk menemui dan melobi Raja 'Abd al-'Azīs al-Sa'ūd dengan lima permohonan. Salah satunya adalah permohonan untuk membatalkan rencana pembongkaran makam Nabi Muhammad Saw atas desakan sekutu wahhabi-nya. Komite *Hijāz* ini sekaligus menjadi salah satu latarbelakang pembentukan organisasi Nahdhatul Ulama secara formal pada 31 Januari 1926. Dari lima (5) permohonan, hanya satu yang diterima, yakni menerima usulan Komite Hijaz untuk membatalkan rencana pembongkaran Makam Nabi Muhammad Saw.⁴⁵

Mencermati mata rantai kritik dan penolakan kaum sunnī-mazhabī atas *wahhabisme*, meskipun berbeda secara periode, namun *sanad* dan *manhaj* jejaring ideologi kaum *sunnī-mazhabī* ini, atau dalam konteks Indonesia

⁴³Hadrah al-Shaikh Muhammad Hāshim Ash'arī, *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah Fi Ḥadīth al-Mawtā wa Ashrāṭ al-Sā'ah wa Bayāni Maḥūm al-Sunnah wa al-Bid'ah*, taḥqīq Muḥammad 'Iṣām Ḥādiq, Cet. Ke-1, (Tebuireng: Aswaja al-I'āmī, 1418H), h. 12-23.

⁴⁴ Muḥammad Faqīh bin 'Abd al-Jabbār al-Maskūmamābānī, *Al-Nuṣūṣ al-Islāmiyyah Fī al-Radd 'alā Madhhab al-Wahhābiyyah*, taqriṣ wa takhrīj Shaikh Maimūn Zubair dan Shaikh 'Abd al-'Azīs Mashhūrī, (Bogor: Ṣaḥīfah Li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1436H/2015M), h. 102-111.

⁴⁵ "Piagam Komite Hijaz", dalam Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), *Ensiklopedi Nahdlatul Ulama: Sejarah, Tokoh dan Khazanah Pesantren*, Jilid 1, (Jakarta Pusat: Mata Bangsa dan PBNU, 2013), h. 233.

mewujud dalam Jejaring Islam Nusantara, sejak awal merupakan jejaring kritikus paling gigih dan penentang keras atas *wahhabisme* berdasarkan manhaj *salaf al-ṣāliḥ* atau faham *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Jejaring *sunnī-mazhabī* ini merupakan mata rantai tak terpisahkan dan saling menguatkan, baik secara *'aqīdah*, *fiqh* dan *siyāsah*. Di Indonesia, arus ini dalam perkembangannya bertransformasi menjadi sebuah episteme pengetahuan dan kebudayaan dengan jargon Islam Nusantara yang berbasis pada keseimbangan pola relasi ukhuwwah islamiyyah (teologi, fiqh, siyasah, tasawwuf); ukhuwwah wataniyyah (tsaqāfah dan hadharah), dan ukhuwwah bashariyyah (kewarganegaraan setara).

Dalam konteks paling mutakhir, kritik dan penolakan atas *wahhabisme* dengan berbagai identitas “varian” turunan barunya yang mengidentifikasi diri dengan gerakan *salafisme (al-salafiyyah)* hingga *salafī-jihādī* tidak berhenti dan terus berlanjut hingga generasi *sunnī-mazhabī* kontemporer, antara lain: Syaikh Ramaḍan al-Būṭī al-Shāfi'ī al-Ash'arī (1929-2013M) dalam tiga kitabnya *al-Salafiyyah Marhalah Zamāniyyah Mubārakah La Mazhabun Islāmiyyun*,⁴⁶ *al-Lāmazhabiyyah Akḥṭar Bid'atin Tuhaddidu al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*,⁴⁷ *al-Jihād fī al-Islām Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numārisuhu*,⁴⁸ Syaikh 'Alī Jum'ah al-Shāfi'ī al-Ash'arī (1952-sekarang) dalam kitab *al-Bayān limā Yusghil al-Adzhān al-Juz al-Ūlā wa al-Thānī*,⁴⁹ *al-Bayān al-Qawīm li Taṣḥīḥ Ba'd al-Mafāhīm*,⁵⁰ *al-Mutashaddidun Manhajuhum wa Munāqashat Ahhami Qadāyāhum*.⁵¹

Kritik dan penolakan atas *wahhabisme* atau *salafisme* juga diajukan Syaikh al-Azhar Aḥmad Muḥammad Aḥmad al-Ṭayyib al-Ḥanafī al-Ash'arī al-Mātūrīdī (1946-sekarang) dalam makalah *Man Hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*,⁵² al-Ḥabīb 'Alī Zain al-'Abidīn al-Jufri al-Shāfi'ī al-Ash'arī (1971-

⁴⁶ Ramadhan al-Būṭī al-Shāfi'ī al-Ash'arī, *Al-Salafiyyah Marhalah Zamāniyyah Mubārakah La Mazhabun Islāmiyyun*, (Dimashqi: Dār al-Fikr, 1998M), h. 241.

⁴⁷ Ramadhan al-Būṭī al-Shāfi'ī al-Ash'arī, *Al-Lāmazhabiyyah Akḥṭar Bid'atin Tuhaddidu al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Sūriyah: Dār al-Farābī, 1426H/2005M), h. 39-205.

⁴⁸ Ramadhan al-Būṭī al-Shāfi'ī al-Ash'arī, *Al-Jihād fī al-Islām Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numārisuhu*, Cet. Ke-1, (Dimashqi: Dār al-Fikr, 1414H/1993M), h. 147-175.

⁴⁹ 'Alī Jum'ah al-Shāfi'ī al-Ash'arī, *al-Bayān limā Yusghil al-Adzhān*, Cet. Ke-11, al-Juz al-Ūlā, (al-Qāhirah: Dār al-Maḥṭam li al-Nashr wa al-Tawzī', 1426H/2005M), h. 147-150.

⁵⁰ 'Alī Jum'ah al-Shāfi'ī al-Ash'arī, *al-Bayān al-Qawīm li Taṣḥīḥ Ba'd al-Mafāhīm*, (al-Qāhirah: Dār al-Sundus, 1428H/2007M), h. 57-63.

⁵¹ 'Alī Jum'ah al-Shāfi'ī al-Ash'arī, *al-Mutashaddidun Manhajuhum wa Munāqashat Ahhami Qadāyāhum*, Cet. Ke-1, (al-Qāhirah: Dār al-Maḥṭam li al-Nashr wa al-Tawzī', 1432H/2011M), h. 60-70.

⁵² Aḥmad Muḥammad al-Ṭayyib, *Man Hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, dalam Mu'tamar al-Shīshān: Bayān wa Tawṣīf Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah I'tiqādan wa Fiqhan wa Sulūkan*, (Grozny-Chechnya, 25 Agustus 2016), h. 6-12.

sekarang) dalam kitab *Sirr al-Khuṣūṣiyyah fī al-Irtibāṭ bi Khair al-Bariyyah*,⁵³ Usāmah Sayyid Maḥmūd Muḥammad al-Azharī al-Shāfi‘ī al-Ash‘arī (1976-sekarang) dalam kitab *al-Ḥaqq al-Mubīn fī al-Radd ‘alā Man Talā‘aba bi al-Dīn*,⁵⁴ dan jejaring ulama *sunnī-mazhabī* di berbagai belahan dunia Islam lainnya.

Secara ringkas, eksaminasi teologis kaum *sunnī-mazhabi* sejak awal menetapkan, gerakan *wahhabisme* atau salafi secara sanad dan manhaj “berbeda” secara prinsip dengan tradisi *salaf al-ṣāliḥ*, termasuk manhaj dan sanad keilmuan Aḥmad bin Ḥanbal. Bahkan, Shaikh Zainī Daḥlān sendiri secara spesifik menulis, sanad dan keilmuan *wahhabisme* jauh berbeda menyimpang dari sanad dan manhaj Ibnu Taimiyyah dan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah sendiri, meski Shaikh Zainī Daḥlān sendiri juga mengkritik beberapa fatwa dan pendapat Ibnu Taimiyyah dan koleganya.

Termasuk dalam barisan ini Shaikh Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb, Shaikh Dawūd Afandī al-Naqshabandī, Shaikh Sulaimān al-Kurdī al-Shāfi‘ī, Shaikh Muḥammad Ḥayāt al-Sindī al-Hanafī al-Asha‘arī l-Mātūrīdī, dan mayoritas para pemuka mazhab Ḥanbalī semasa maupun yang secara peridodik berdekatan. Penting penulis utarakan, karya-karya ulama *sunnī-mazhabī* periode juga ini menyebut ideologi dan gerakan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dengan istilah *al-wahhābiyyah*, wahhabisme.⁵⁵

Selain itu, kaum *sunnī-mazhabī* lain juga menilai bahwa gerakan *wahhabisme* awal berakar pada gerakan *khawārij*;⁵⁶ khususnya sekte sekte *khawārij najdāt* yang berkembang di daerah *Najd* yang saat ini juga disebut Riyāḍ. Termasuk dalam kelompok sarjana ini antara lain Najāḥ al-Ṭā‘ī,⁵⁷ ‘Abd Allāh al-Qaḥṭānī,⁵⁸ Muḥammad Jawwād Mughniyyah,⁵⁹ dan ‘Amir al-

⁵³ Al-Ḥabīb ‘Alī Zain al-‘Abidin al-Jufri, *Sirr al-Khuṣūṣiyyah fī al-Irtibāṭ bi Khair al-Bariyyah*, taqrīz ‘Umar bin Muḥammad bin Sālim bin Ḥafiz, Cet. Ke-3, (Abū Zābi: Dār al-Faqīh, 1435H/2014M), h. 11-70.

⁵⁴ Usāmah Sayyid Maḥmūd Muḥammad al-Azharī al-Shāfi‘ī al-Ash‘arī, *al-Ḥaqq al-Mubīn fī al-Radd ‘alā Man Talā‘aba bi al-Dīn*, Cet. Ke-2, (Abū Dhābi: Dār al-Faqīh li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1436H/2015M), h. 30-37.

⁵⁵ Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *al-Durar al-Saniyyah*, 8-136. Sayyid Aḥmad Zainī Daḥlān, *Fitnah*, h. 4.

⁵⁶ Najāḥ al-Ṭā‘ī, *Al-Wahhābiyyūna Khawāriju Ummi Sanah*, Cet. Ke-1, (Beirūt: Dār al-Mizān, 1426H/2006), 224-225. Sayyid Sharīf ibnu ‘Abd Allāh Sayyid Sharīf, *Ṣidqu al-Khabar Fī Khawāriji al-Qarni al-Thānī ‘Ashar*, (Miṣrā: Maṭba‘ah Kaumain al-Lazfiyyah, 1428H/2008M), h. 160-168.

⁵⁷ Najāḥ al-Ṭā‘ī, *al-Wahhābiyyūna Khawāriju*, h. 224-225.

⁵⁸ ‘Abd Allāh al-Qaḥṭānī, *Ḥāulā‘i Hum al-Khawārij: Ad‘iyā‘u al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah*, (Muassasah Dār Kitāb al-Islāmī: Maṭba‘ah Satar, 1425H/2005M), h. 19-22.

Kurđi,⁶⁰ dan Sayyid Sharīf.⁶¹ Begitu juga, Sayyid Muḥammad ‘Alī al-Saqqāf dalam karyanya *Al-Salafīyyah al-Wahhābiyyah: Afkārūha al-Asāsiyyah wa Judhūrūha al-Asāsiyyah* menilai, gerakan *wahhabisme* ini mewarisi ideologi dan gerakan *mujassimah* atau *mutashabbihah*, salah satu aliran teologi dalam Islam yang meyakini Allah SWT memiliki “bentuk” fisik seperti manusia; memiliki wajah, memiliki kedua tangan, bersinggasana di ‘*Arsy* dan tidak di tempat lain.⁶²

Berdasarkan eksaminasi teologis dalam karya-karya di atas, hampir tidak ada satupun ulama *sunnī-mazhabī* sejak awal yang menilai Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan *wahhabisme*-nya sebagai gerakan pemurnian, pembaharuan, modernisasi atau reformasi keagamaan, termasuk para Ulama Nusantara sendiri. Alih-alih, ulama *sunnī-mazhabī* menilai ajaran dan ideologi *wahhabisme* sebagai bid‘ah, penyimpangan, makar, penerus sekte *khawārij*, sekte *mujassimah* dan *musyabbihah*, dan *bughāt*. Rekam sejarah kritik dan penolakan akademis kaum *sunnī-mazhabī* lintas negara atas *Wahhabisme* dan berbagai varian gerakan turunannya dan berbagai masalah kemanusiaan yang ditimbulkannya inilah yang menjadi salah satu inspirasi pelaksanaan Mukhtamar Ulama Dunia yang menghimpun ratusan ulama, sarjana, akademisi dan cendekiawan dari generasi *sunni-mazhabi* di Chechnya pada Agustus 2016.

Persis pada 25-27 Agustus 2016, sekitar 200 ulama *sunnī-mazhabī* lintas mazhab dan negara mengadakan Mukhtamar Ulama Dunia di Kota Grozny Chechnya bertajuk “Siapakah Ahlu al-Sunnah wa al-Jama‘ah: Penjelasan dan Klarifikasi tentang Manhaj Ahlu al-Sunnah wa al-Jama‘ah dalam Bidang Akidah, Fiqih dan Tasawwuf serta Penjelasan tentang Akibatnya pada Realitas Dunia Sebab Berpaling dari Manhaj ini” (*Man Hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah Bayān wa Tawṣīf Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah I’tiqādan wa Fiqhan wa Sulūkan wa Athar al-Inḥirāf ‘anhu ‘alā al-Wāqī’*).

Dalam Mukhtamar Chechnya ini, barisan ulama *sunnī-mazhabī* menetapkan sepuluh (10) poin rekomendasi. Salah satu poin penting

⁵⁹ Muḥammad Jawwād Mughniyyah, *Hādhi Hiya al-Wahhābiyyah*, (Qaṭar: Muassasah Dār Kitāb al-Islāmī: Maṭba‘ah Satar, 1427H/2007M), h. 130-136.

⁶⁰ ‘Amir al-Kurđi, *al-‘Uqdah al-Salafīyah min al-Muqaddasāt al-Islāmiyyah*, (Beirūt: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1425H/2004M), h. 1-199.

⁶¹ Sayyid Sharīf ibnu ‘Abd Allāh Sayyid Sharīf, *Sidqu al-Khabar Fī Khawāriji al-Qarni al-Thānī ‘Ashar*, (Miṣrā: Maṭba‘ah Kaumain al-Lazfiyyah, 1428H/2008M), h. 160-168.

⁶² Ḥasan ‘Alī Al-Saqqāf Al-Ḥusainī al-Shāfi‘ī, *Al-Salafīyyah al-Wahhābiyyah: Afkārūha al-Asāsiyyah wa Judhūrūha al-Asāsiyyah*, (Beirūt: Dār al-Mizān, 1430H/2009M), h. 20-22 dan h. 42-54.

rumusan muktamar menyebut, Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah adalah para ulama dan sarjana lintas negara yang dalam akidah bermanhaj Asy'ariyyah-Maturidiyyah, termasuk di dalamnya para ahli hadis (*ahl al-hadith*) yang berfaham *tafwīd* dalam sifat-sifat Allah Swt atau ulama yang menerima metode *ta'wil*; dalam fiqh mengikuti salah satu dari empat mazhab (Ḥanafīyyah, Mālīkiyyah, Shāfi'īyyah dan Ḥanbaliyyah); dan dalam tasawwuf mengikuti *manhaj* para sufi agung termasuk Imām al-Junaid al-Baghdādī dan para sufi-sufi agung lainnya.⁶³

Poin penting lain yang menjadi kesepakatan dalam Muktamar Chechnya ini adalah konsensus para ulama *sunnī-mazhabī* lintas negara untuk “mengeluarkan” kelompok atau aliran *salafi-takfiri* (pen: *wahhābisme*) dari barisan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* sebagai penerus *salaf al-ṣāliḥ*.⁶⁴ Muktamar Chechnya ini sekaligus menandai konsolidasi barisan *sunnī-mazhabī* lintas negara Islam di tengah himpitan arus deras ideologi *salafi* (pen: *wahhabisme*) saat ini yang juga mengklaim diri sebagai penerus Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Dalam konteks keindonesiaan, sepuluh (10) rumusan Muktamar Chechnya ini justru makin memperkuat basis epistemis-paradigmatis gagasan Islam Nusantara yang telah jauh-jauh hari dicanangkan Nahdlatul Ulama (NU) sebagai solusi bagi krisis keagamaan dan kemanusiaan dunia dewasa ini, khususnya paska merebaknya arus deras sikap radikalisme, esktrimisme dan aksi terorisme yang berbasis pada ideologi *salafi-takfiri* di berbagai belahan dunia.

Menimbang dua kutub yang saling bertolakbelakang antara versi para loyalis *salafi-wahhābī* vis-a-vis barisan *sunnī-mazhabī* lintas mazhab dan negara di atas, muncul pertanyaan, bagaimana diskursus blok orientalis sendiri terkait dengan sosok Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb dan gerakan *wahhabisme*-nya? Penting dicatat, bahkan sebelum munculnya *Wahhabisme*, para orientalis barat telah hilir mudik menjelajah dan berpetualang di Jazirah Arab. Begitu juga, menyertai kemunculan *Wahhabisme*, tercatat banyak orientalis yang aktif melakukan observasi dan bahkan menjadi saksi mata langsung kemunculan gerakan ini.

Diskursus Para Orientalis atas Wahhabisme

Kehadiran orientalis (*scholars, travellers/explorers, state officials*) di Jazirah Arab, termasuk di *Hijāz* (Mekkah, Madinah dan Ṭā'if) telah

⁶³Shaikh al-Azhar Ahmad al-Tayyib, *Man Hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, Mu'tamar al-Shīshān*, (25 Agustus 2016), h. 6-12.

⁶⁴ Mu'tamar al-Shīshān, *Naṣṣ Bayān Mu'tamar Man Hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah Bayān wa Tawṣīf Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah I'tiqādan wa Fiqhan wa Sulūkan*, (Grozny-Chechnya, 25-27 Agustus 2016), h. 1-4.

berlangsung ratusan tahun. Rekam jejak para orientalis awal berdasarkan sumber-sumber tertulis yang dapat penulis sebutkan jauh “sebelum” kemunculan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan gerakan *Wahhabisme*, antara lain: Ludovico de Bartema atau Ludovico di Varthema (1503M);⁶⁵ Vincent Le Blanc (1568M);⁶⁶ Johann Wild (1607M); Joseph Pitts (1680M);⁶⁷ dan beberapa yang lain. Mengingat periode ini kurang begitu relevan, penulis hanya mencermati karya-karya orientalis yang semasa atau berdekatan secara periodik atau yang berdekatan dengan kemunculan dan penyebarluasan *Wahhabisme*.

Para orientalis yang menjelajah atau bertugas di Jazirah Arab dan secara periodik bersamaan dengan kemunculan dan ekspansi *Wahhabisme* menyajikan penilaian yang sangat bertolak belakang dengan kesimpulan akhir para “kritikus” dari barisan *sunnī-mazhabī* lintas mazhab dan lintas dunia Islam masa itu.⁶⁸ Penilaian sangat berbeda ini terekam jelas dalam karya-karya para orientalis, antara lain: Domingo Badia Leblisch alias “Ali Bey” (1767-1818M) dan John Lewis Burckhardt alias “Syaiikh Hajj Ibrahim” (1784-1817M).⁶⁹ Sir Harford Jones Brydges (1764-1847M), Lewis Pelly (1825-1892M), William Gifford Palgrave (1826-1888M), Augustus Ralli (1829-1902M), Charles Mentagu Doughty (1843-1926M), Ignaz Goldziher (1850-1921M), Snouck Hurgronje (1857-1936M), Henri Laoust (1905-1983M).

Orientalis Domingo Badia “Ali Bey” Leblisch (1767-1818M) yang berpetualang selama 2 tahun di Mekkah, Jeddah, Madinah dan Yerusalem antara tahun 1806-1807 Masehi dan menggunakan nama samaran muslim “Hajji Ali Bey El-Abbasi” dalam karyanya *Travels of Ali Bey* mencatat, “Berkat dukungan penuh Ibnu Sa‘ud, gerakan reformasi keagamaan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb diterima dengan baik oleh hampir seluruh suku Baduwi atas perintah Ibnu Sa‘ud. Hal ini sekaligus menjadi dalih bagi keduanya

⁶⁵ Ludovico di Varthema, *The Travels of Ludovico Di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix in Persia, India and Ethiopia 1503-1508*, translated from Italian by John Winter Jones, (London: Printed for Hakluyt Society, 1863), 1-492. John Wallen, “Burton in Makkah and Medina: Sufi Aspirant or Imperialist Spy?”, *Journal of University of Nizwa*, Issue: 2.3, (2014), h. 2 dan 34.

⁶⁶ Vincent Le Blanc, *The World Surveyed*, translated from French into English by F.B. Gent, (London: John Starkey at the Miter, 1660M), h. 1-454.

⁶⁷ Augustus Ralli, *Christians at Mecca*, (London: William Heinemann, 1909), h. vii.

⁶⁸ Khawājah Muḥammad Ḥasan Jān al-Ḥanafī, *Al-Uṣūl al-Arba‘ah Fī Tardīd al-Wahhābiyah*, taḥqīq Ḥakīm Muḥammad Mi‘rāj al-Dīn Aḥmad, (Istānbul-Turkī: Darussefaka, Isik Kitabevi, 1431H/2010M), 1-128. Penulis secara detil mengupas topik ini dalam bab IV.

⁶⁹ Giovanni Bonacina, *The Wahhabis Seen through European Eyes*, h. 108-168.

untuk menyerang suku-suku lainnya, sehingga pilihan yang tersisa hanya menjadi pengikut Wahhabi atau terbunuh oleh pedang sang reformis”.⁷⁰

Domingo Badia Lebllich menambahkan kesaksian, “sang reformis Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb tidak bertujuan untuk kemuliaan pribadi atau meraih simpati, sebab dia sekedar pimpinan sekte keagamaan yang tidak haus simpati dan jabatan. Sepeninggal Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, sang putra melanjutkan gerakan reformasinya”.⁷¹ Selain menyebut Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb sebagai tokoh reformasi keagamaan, Domingo Lebllich dalam catatan Augustus Ralli juga menyebut pengikut Wahhabi sebagai “muslim puritan”.⁷²

Diskursus senada juga terekam dalam karya orientalis lain, John Lewis Burckhardt dalam *Notes on Bedouins and Wahhabys*. Burckhardt merupakan alumni Universitas Cambridge London dan selama 2 tahun lebih berpetualang di Mesir, Mekkah, Madinah antara tahun 1814-1815 Masehi. Selama bertualang, Burckhardt menggunakan nama samaran muslim “Shaikh Hajj Ibrahim”.⁷³ Dalam karyanya ini, Burckhardt menulis, “setelah beralih menjadi pengikut ajaran Wahhabi (sejak 15 tahun lalu), penduduk Aenezeh (pen: ‘Uyainah) mulai secara aktif mengerjakan shalat. Sebab, pemimpin Wahhabi sangat rigid menghukum siapa pun yang mengabaikan shalat. Burckhardt menambahkan, beragaman opini dan penilaian muncul sebagai respon atas ajaran dan doktrin Wahhābī. Bahkan, selama berpetualang di Suriah, aku sendiri tidak menemukan satupun ahli agama yang bisa menjelaskan kebenaran tentang ajaran mereka (Wahhabi). Sebab itu, berdasarkan penelusuranku, aku pribadi lebih suka menyebut gerakan Wahhabi mirip dengan gerakan Protestanisme atau Puritanisme Islam”.⁷⁴

John Lewis Burckhardt (Shaikh Hajj Ibrahim) menambahkan, “gerakan Wahhabi hanya mengakui al-Qur’an sebagai satu-satunya kebenaran; prinsip dasar mereka “tidak ada sumber kebenaran selain dari al-Qur’an”. Sebab itu, kaum Wahhabi hampir menolak seluruh *Hedayth* (pen: *Hadīth*) atau “tradisi” ijtihad warisan para ahli hukum Islam (pen: *fuqaha*’), dan (menafsirkan) al-Quran versi mereka. Kaum Wahhabi mengakui kemuliaan Nabi Muhammad SAW hanya ketika masih hidup bersama para sahabatnya. Sebaliknya, sepeninggal-Nya, kaum Wahhabi melarang umat Islam untuk

⁷⁰ Domingo Badia Y Lebllich, *Travels of Ali Bey*, (London: Longman, Hurst, Fees, Orme, and Brown, 1816M), Volume II, h. 152.

⁷¹ Domingo Badia Y Lebllich, *Travels of Ali Bey*, Vol II, h. 157.

⁷² Augustus Ralli, *Christians at Mecca*, h. 55.

⁷³ Augustus Ralli, *Christians at Mecca*, h. 74.

⁷⁴ John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, (London: Henry Colburn and Ricard Bentley, 1831M), Vol I, h. 101.

berziarah ke Makam-Nya di Madinah, seraya mamaksa umat Islam hanya berziarah ke Ka'bah, dan hanya membolehkan menyembelih kurban di padang Arafah, sebagai ibadah tertinggi dalam ritual Haji di Mekkah. Seluruh pengikut Wahhabi berpakaian seadanya, mengharamkan rokok sebab mereka menganggap rokok menyebabkan kebodohan dan beracun".⁷⁵

Selain itu, John Lewis Burckhardt menulis, kaum Wahhabi melarang seluruh pengikutnya bermain musik, bernyayi, menari dan setiap bentuk permainan, dan menjalani hidup di bawah kontrol penuh setiap pemimpin wilayahnya. Kaum Wahhabi melarang perkawinan antara pengikutnya dan kaum musrikin (pen: umat Islam) di luar sektenya. Kaum Wahhabi di bawah komando Ibnu Sa'ud selalu mengkampanyekan agamanya dengan pedang (pen: perang). Setiap kali Ibnu Sa'ud hendak menginvasi satu wilayah tertentu, dia mengirim surat peringatan tiga kali, berisi seruan untuk tunduk dan patuh dengan ajaran Wahhabi. Setelah peringatan ketiga, tidak ada lagi ampunan bagi pihak yang menolak. Ibnu Sa'ud langsung mengirim pasukan dan memerintahkan pasukan Wahhabi untuk menjarah harta benda dan mengeksekusi sesuka hati, seperti saat masjid 'Ali berhasil dikuasai, pasukan Wahhabi mengeksekusi penduduknya".⁷⁶

John Lewis Burckhardt memberi catatan tambahan, tiap kali pasukan Wahhabi berhasil menguasai satu daerah tertentu, saat itu pula menjadi sepi senyap. Di *Najd* dan *Hijāz*, jalan-jalan sepi. Siapapun yang bertahan "dipaksa" mengikuti ajaran Wahhabi, kecuali orang Yahudi dan Kristen yang dinilai masih menjalankan ajaran-ajaran para leluhurnya, atau boleh menetap selagi membayar pajak. Sebab, salah satu doktrin dasar kaum Wahhabi adalah membayar upeti (pajak) kepada sang pemimpin.⁷⁷

Ironisnya, meski banyak mengungkap fakta kekerasan gerakan Wahhabi, tetapi John Lewis Burckhardt memberi penilaian akhir bahwa gerakan keagamaan yang dimotori Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb sebagai gerakan "reformasi" keagamaan dari berbagai penyimpangan akidah umat Islam saat itu, sekaligus sebagai gerakan pemurnian akidah (puritan) yang selama ini cenderung cemar dengan berbagai praktek-praktek yang menyimpang dari ajaran sebenarnya.⁷⁸

⁷⁵ John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, Vol I, h. 101-102.

⁷⁶ John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, Vol 1, h. 103.

⁷⁷ John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, Vol I, h. 104.

⁷⁸ John Lewis Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahabys*, Vol II, h. 99.

Meski dengan detilitas dan ekspos fakta yang berbeda dengan John Lewis Burckhardt, Sir Harford Jones Brydges (1764-1847M),⁷⁹ salah satu atase Inggris yang telah menjelajah selama 25 tahun di Bashra, Shiraz, Baghdad, Iran dan Kuwait, menyetujui penilaian Burckhardt bahwa gerakan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan model pemerintahan (tata kelola) yang dirancang para pengikut Wahhabi mencerminkan corak sikap puritanisme dan reformasi keagamaan. Jones Brydges juga mencatat, upaya Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan Ibnu Sa‘ūd merupakan upaya reformasi keagamaan semata atas berbagai penyimpangan dan penyalahgunaan para ahli agama saat itu, termasuk demi mengembalikan umat Islam pada akidah yang benar.⁸⁰

Orientalis Inggris lain adalah James Silk Buckingham (1786-1855M) juga memberikan penilaian yang sama. Menurut Buckingham, seperti dikutip Giovanni Bonacina, meskipun banyak memicu peperangan dan menimbulkan kekacauan di Jazirah Arab, gerakan Wahhabis merupakan gerakan pembaharuan dan reformasi keagamaan dengan karakteristik ideologi puritan.⁸¹

Orientalis lain yang menilai gerakan Wahhabisme sebagai gerakan reformasi adalah William Gifford Palgrave (1826-1888M). Gifford Palgrave mencatat, “Saat terjadi reformasi total di Riyad tahun 1856, seperti penjelasanku dalam bab sebelumnya, para pengkhotbah (Wahhabi) berkeliling di kota *Hofuf* (ibu kota provinsi *Aḥsā’*) sembari mengobarkan seruan peperangan di seantero wilayah. Sangat mungkin akibat korban perang tersebut mempercepat penyebaran penyakit kolera di wilayah ini”.⁸²

Agak berbeda dengan kutipan di atas, menurut Giovanni Bonacina, William Palgrave tidak hanya menilai ajaran Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan gerakan Wahhabismenya mirip dengan gerakan reformasi kaum

⁷⁹ Giovanni Bonacina, *The Wahhabis Seen through European Eyes (1772-1830): Deists and Putitan of Islam*, (Leiden and Boston: Brill, Volume 1, 2015), h. 8 dan 87.

⁸⁰ Sir Harford Jones Brydges, *An Account of the Transactions of the Majesty’s Mission to the Courth of Persia in the Years 1807-1811 with Notes on the Wahhabiya*, (London: James Bohn, King William Street, West Strand, Volume I, 1834M), h. 107-108.

⁸¹ Giovanni Bonacina, *The Wahhabis Seen through European Eyes*, h. 184.

⁸² William Gifford Palgrave, *A Personnal Narrative of A Year’s Journey Through Central and Eastern Arabia 1862-1863*, (London and New York: Macmillan and Company, Sixth Edition, 1873M), 359. Tentang wabah kolera di *Hijāz* ini, penulis menemukan versi tahun berbeda. Menurut Michael Cristhoper Low, peristiwa penyebaran wabah kolera di *Hijāz* ini terjadi pada tahun 1865 Masehi, dan menewaskan sekitar 15.000 ribu peziarah dan penduduk di *Hijāz*. Michael Cristhoper Low, “Empire of Hajj: Pilgrims, Plagus, and Pan-Islam under British Surveillance 1865-1926”, *Thesis, George State University*, (July, 2007), h. 5-6.

Protestanisme Kristen, namun lebih jauh lagi, gerakan Wahhabi ini bisa dikategorikan lebih mirip dengan “gerakan Supralapsarianism”, atau dalam analogi dan diksi Giovanni Bonacina mirip dengan gerakan reformasi kaum Calvinis.⁸³

Charles Montagu Doughty (1843-1926M) meski dalam karyanya *Travel in Arabia Deserta* banyak mengungkap tabiat kaum Wahhabi yang suka berperang, fakta ini tidak merubah penilaian Daughty seperti para orientalis sebelumnya, bahwa gerakan keagamaan yang dimotori Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan Ibnu Sa‘ūd adalah gerakan reformasi berdasarkan doktrin dan ideologi puritanistik. Sebaliknya, Charles Daughty menilai, masyarakat Arab saat itu yang masih suka berziarah ke tempat-tempat wali dan orang shalih dan menilainya sebagai bentuk “kuno” (*the unreformed*).⁸⁴

Snouck Hurgronje (1857-1936M) dalam *The Revolt of Arabia* menyajikan kesimpulan akhir yang sama. Hurgronje mencatat, gerakan Wahhabisme adalah gerakan yang lahir dari semangat puritanisme dan reformasi keagamaan untuk mengoreksi praktek yang mereka anggap justru menghinakan Islam, termasuk ketika mengobarkan “perang suci” (the holy war) melawan dominasi Negara Turki ‘Uthmani. Ironinya, Snouck Hurgronje melihat kesuksesan sekte Wahhabi menguasai hampir seluruh Jazirah Arab ini sama dengan kesuksesan dakwah Nabi Muhammad SAW 12 abad sebelumnya.⁸⁵ Snouck Hurgronje dalam karya lainnya *Mohammadenism* menegaskan, gerakan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan Wahhabisme-nya sebagai gerakan reformasi keagamaan.⁸⁶

David George Hogarth (1862-1927M) dalam karyanya *The Penetration of Arabia* juga menilai gerakan Wahhabisme sebagai gerakan kebangkitan (*revival*) sekaligus reformasi keagamaan.⁸⁷ Memasuki abad 19, penulis

⁸³ Ulasan tentang analogy Calvinisme Protestan dan Radikalisme Islam, lihat Richard Mansbach, “Calvinism as a Precedent for Islamic Radicalism”, *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. 12, No. 2 (Winter/Spring 2006), h. 103-15.

⁸⁴ Charles Montagu Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Volume II, (London and Boston: Philip Lee Warner, Publisher to the Medici Society, LTD., an Jonatahan Cape, Vol I & II, 1921M), h. 538.

⁸⁵ Christian Snouck Hurgronje, *The Revolt in Arabia*, with a Foreword by Richard J.H. Gotheil, (New York and London: The Knickerbocker Press, 1917M), h. 20.

⁸⁶ Christian Snouck Hurgronje, *Mohammadenism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, (New York: G.P. Putnam’s Son, 1916M), h. 82 dan 141.

⁸⁷ David George Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula*, (New York: Frederick A. Stokes Company, 1904). h. 76.

menemukan penilaian beberapa barisan “neo-orientalis” masih seirama dengan generasi orientalis sebelumnya, bahwa gerakan Wahhabi merupakan gerakan reformisme, modernisme atau gerakan revivalisme keagamaan bercorak puritanistik, antara lain: David Samuel Margoliouth (1858-1940M);⁸⁸ Samuel Zwemer (1867-1952M);⁸⁹ Kathryn Tidrick (1876-1958M);⁹⁰ Max Trautz (1880-1960M);⁹¹ Harry Saint John Philby (1885-1960M);⁹² TE Lawrence (1888-1935M);⁹³ Halford Hoskins (1891-1967M);⁹⁴ WF Smalley (1897-1983M),⁹⁵ dan beberapa lainnya.

Dominasi Diskursus Orientalis/Neo-Orientalis dan Loyalis

Memasuki abad 20, penilaian bahwa gerakan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan Wahhabisme adalah gerakan reformasi keagamaan ini sama sekali belum bergeser dan justru makin mendominasi dunia Islam, khususnya dalam studi-studi Islam di Barat. Fakta ini terekam misalnya dalam tulisan neo-orientalis Henri Laoust (1905-1983M) berjudul “Ibn ‘Abd al-Wahhab” yang terbit dalam *The Encyclopaedia of Islam*.⁹⁶ Diskursus ini bahkan mendominasi dan menjadi “kuasa” pengetahuan yang terus direplikasi sebagian sarjana dan neo-orientalis dan sarjana barat generasi berikutnya semisal George Snavlye Rentz (1912-1963M);⁹⁷ Bernard Lewis (1916-2018M);⁹⁸ Bayly Winder (1920-1988M);⁹⁹ Zahra Freeth (1925-

⁸⁸ David Samuel Margoliouth, “Wahhabiya”, dalam HAR Gibb dan JK Kramers (Eds), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: EJ Brill, 1953), h. 618.

⁸⁹ Samuel Zwemer, “Islam in Arabia Deserta”, *Muslim World*, 33 (1943), h. 157-164.

⁹⁰ Kathryn Tidrick, *Heart-Beguiling Araby*, (New York: Cambridge University Press, 1981), h. 2, 65, 66, 124, 127, 138, 139, 142.

⁹¹ M. Trautz, “G.A. Wallin and the Penetration of Arabia”, (*The Geographical Journal*, 76 (August 1930), h. 248-252.

⁹² Harry St. John Philby, *Arabia of the Wahhabis*, (New York: Arno Press, 1973).

⁹³ TE Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, Cet. Ke-1, (Delhi: Oxford University Press and Bombay Calcutta Madras, 1940), h. 39.

⁹⁴ Halford Lancaster Hoskins, “Background of the British Position in Arabia”, *Middle East Journal*, Volume 1 (1947), h. 137-147, 141.

⁹⁵ William F. Smalley, “The Wahhabis and Ibn Saud”, *Muslim World*, 22 (1932M), h. 227-246.

⁹⁶ Henri Laoust, “Ibn ‘Abd al-Wahhab”, dalam B. Lewis, VL. Menage, CH. Pellat, Joseph Schacht (Eds), *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, (Leiden: E.J Brill and London: Luzac & Co., 1986), Volume III, H-IRAM, h. 678.

⁹⁷ George Snavlye Rentz, “Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab and the Beginnings of the Unitarian Empire in Arabia”, (Dissertation of University of California at Berkeley, 1948), h. 4, 19, 21, 24, 40, 41, 28, 29, 35, 50, 51, 52, 173.

⁹⁸ Bernard Lewis, *The Arab in History*, (London: Hutshinson House & Anchor Press, Ltd., Second Edition, 1954), h. 160-163.

⁹⁹ Ricard Bayly Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, (New York: St. Martin’s Press, 1965), h. 14, 38.

2015M) dan HVF Winstone (1926-2010M);¹⁰⁰ Kamal Salibi (1929-2011M);¹⁰¹ Robin Bidwell (1929-1994M).¹⁰²

Pada era lebih kontemporer misalnya, Sohail Humayun Hashmi (1950-sekarang) menulis biografi tentang Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb sebagai tokoh reformasi konservatif sekaligus inspirator gerakan reformasi di dunia Islam, dan bahkan menyimpulkan bahwa ajaran Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb bersumber dari tradisi keilmuan Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Taimiyyah,¹⁰³ sekaligus menahbiskan sebagai inspirasi gerakan-gerakan pembaharuan di dunia Islam lainnya termasuk gerakan pembaharuan Shah Wali Allah al-Dihlawi (1703-1762) di India.¹⁰⁴

Diskursus yang sama masih penulis temukan dalam karya-karya sarjana barat kontemporer termasuk Natana J Delong-Bas (1950-sekarang) juga menyajikan penilaian yang sama.¹⁰⁵ Penulis mencukupkan dengan mengutip kesimpulan akhir Natana J Delong-Bas dalam buku *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* tentang penilaiannya bahwa Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb merupakan tokoh gerakan reformasi Islam, dan jauh berbeda dari gerakan fundamentalisme dan terorisme, sebagai berikut:

“Penekanan Ibn Abd Al-Wahhab tentang pentingnya nilai Islam dan maksud di balik kata dan tindakan, sebagai lawan dari kepedulian terhadap kesempurnaan ritual, telah membuka pintu untuk melakukan reformasi hukum Islam, meningkatkan status perempuan dan kaum minoritas, serta penyebaran Islam damai dan misi Islam sebenarnya di era kontemporer. Sebagai aktivis abad kedelapan belas, Ibnu Abd Al-Wahhab mewakili beberapa kecenderungan intelektual yang paling penting pada masa itu, terutama metodologi baru dalam bidang kritik hadits yang lebih menekankan isi dibanding bentuk. (...) Ibn Abd Al-Wahhab tidak menciptakan metode kritik hadis sendiri. Akan tetapim ia, seperti layaknya tokoh sezaman lainnya, seperti Shah wali Allah, ia mempelajarinya dari gurunya di Mekah dan Madinah”.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Zahra Freeth dan HVF Winstone, *Explorers of Arabia*, (London: George Allen and Unwin, 1978), h. 101.

¹⁰¹ Kamal Suleiman Salibi, *A History of Arabia*, (New York: Caravan Books, 1980), h. 160, 175, 191, 193.

¹⁰² Robin Leonard Bidwell, *Travellers in Arabia*, (New York: The Hamlyn Publishing Group Limited, 1976), h. 27, 29, 31, 76, 208, 144, 145, 148.

¹⁰³ Sohail H Hashmi, “Abd al-Wahhab, Muhammad Ibn (1703-1792)”, dalam Richard C Martin (Eds.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, (New York: Thomson Gale, Volume 1, 2004), h. 6.

¹⁰⁴ Sohail Humayun Hashmi, “Wahhabiyya”, h. 728.

¹⁰⁵ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, (London: Oxford University Press, 2004), h. 17.

¹⁰⁶ Natana J Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, h. 281-282.

Sikap pembelaan Delong-Bas atas *Wahhabisme* dan *bias* penilaiannya dalam bidang studi Islam juga nampak dalam beberapa statemen lainnya, bahwa Ayman al-Zawahiri, salah satu pemimpin al-Qaeda, merupakan salah satu “guru sufi penting” (*a major sufi syeikh*);¹⁰⁷ doktrin dan ajaran *Wahhabisme* sangat menghargai tradisi,¹⁰⁸ spiritualitas,¹⁰⁹ penuh cinta damai dan sangat sejalan dengan gerakan *feminisme*;¹¹⁰ serta kesimpulan Delong-Bas bahwa Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb merupakan penerus mata rantai dan cita-cita Ibnu Taimiyyah dan Ahmad bin Hanbal,¹¹¹ tanpa melakukan uji perbandingan atau verifikasi ilmiah sejauhmana kesamaan dan perbedaan gagasan antara tokoh-tokoh tersebut.

Berdasarkan paparan ketiga diskursus di atas, muncul pertanyaan, apa parameter para orientalis atau neo-orientalis dalam menilai Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan Wahhabisme-nya layak mendapat label penyematan dan citra sebagai tokoh modernisasi keagamaan, pembaharuan dan bahkan reformasi keagamaan? Mengapa para orientalis sebagai *outsiders* “seolah” mengabaikan kritik dan penolakan para sarjana *sunni-mazhabī* lintas mazhab dan negara masa itu? Adakah agenda “kuasa-politik” para orientalis masa itu dalam mencitrakan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan *Wahhabisme*-nya dengan berbagai label prestisius di atas? Apakah kesamaan penilaian ini terjadi secara kebetulan (*coincident*) atau justru menggambarkan relasi kuasa-pengetahuan antara kuasa-orientalis dengan kuasa-wahabis masa itu?

Melalui pemetaan di atas, penulis menggarisbawahi beberapa poin temuan penting sebagai berikut. *Pertama*, konstruks diskursif tentang *Wahhabisme* yang tersaji baik dalam sumber-sumber “orientalis” maupun sumber-sumber “loyalis” sangat identik dan memiliki kesamaan; memposisikan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan *Wahhabisme* sebagai gerakan pemurnian (*puritanism*), pembaharuan (*tajdid*), modernisasi dan reformasi keagamaan, sebagaimana penulis uraikan dalam diskripsi poin sebelumnya.

Kedua, setelah menyandingkan periodisasi petualangan para orientalis di Jazirah Arab dengan periode penyebarluasan *wahhabisme* di Jazirah Arab, penulis menggarisbawahi, periode penjelajahan orientalis dapat dimaknai lebih “mendahului” atau minimal “menyertai” periode kemunculan

¹⁰⁷ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, h. 274.

¹⁰⁸ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, h. 48, 124, 161, 190, 228-257.

¹⁰⁹ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, h. 35, 75-76.

¹¹⁰ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, h. 183, 185.

¹¹¹ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam*, h. 35, 243-244, 287-289.

Wahhabisme itu sendiri. Jika konsisten dengan poin kedua ini, citra dan label yang belakangan diadopsi blok-loyalis yang menahbiskan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dan *Wahhabisme*-nya sebagai tokoh gerakan puritan, modernisasi dan reformasi juga bisa “dimaknai” berasal dari epistem-pengetahuan blok-orientalis yang pada masa ini tentu lebih didominasi agenda “kolonial” dengan basis pertimbangan-pertimbangan politik-kuasa, sebagaimana disinggung Edward W. Said di atas.

Ketiga, setelah menelusuri diskursus dan narasi dalam sumber-sumber orientalis di atas, penulis tidak menemukan satupun parameter atau tolak ukur rasional akademis yang dijadikan “pedoman” dalam penilaian akhir mereka, baik pada level epistemis maupun paradigmatis. Jika membaca karya-karya orientalis periode ini, kita akan banyak dihadapkan pada “kontradiksi” sikap. Misalnya, para orientalis cukup detil mendiskripsikan berbagai bentuk “kekerasan” yang dilakukan laskar *Wahhabi* selama ekspansi dan okupasinya terhadap warga sipil sehingga menimbulkan korban jiwa dalam jumlah besar, termasuk kerusakan infrastruktur sosial politik mas itu yang tak terhitung, namun dalam kesimpulan akhirnya, tetap saja para orientalis/neo-orientalis tetap saja menilai Muhammad bin ‘Abd al-Wahhab sebagai tokoh modernisasi dan reformasi keagamaan. Fenemone ini menunjukkan, para orientalis periode itu tidak memiliki parameter yang ilmiah dan kredible, dan lebih didorong pada agenda kuasa.

Keempat, penyematan orientalis kepada Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb sebagai tokoh puritanisme (pemurnian) akidah ini juga *bias* dan sangat politis. Mengapa? Jika puritanisme dimaknai sebagai upaya “pemurnian”, pertanyannya, apa yang dimurnikan? Apa yang tercemar sehingga harus dimurnikan? Apakah tuntutan pemurnian itu juga mewakili tuntutan mayoritas umat Islam saat itu? Lagi-lagi, penulis tidak menemukan satupun orientalis masa itu yang mampu melakukan eksaminasi teologis dan ideologis secara mendalam dan berimbang, sehingga jika menyebut kata “pemurnian” memiliki basis argumentasi yang ilmiah. Padahal langkah paling sederhana bisa dilakukan para orientalis, misalnya dengan melihat respon masyarakat Islam masa itu, membandingkan dan melacak akar-akar pemahaman teologis ke dalam tradisi keislaman klasik, atau minimal merujuk pada penilaian para sarjana, akademisi *sunnī-mazhabī* dan menyandingkannya secara berimbang, sehingga tidak memunculkan kesimpulan yang *bias*, politis dan berat sebelah.

Kelima, lebih ironis ketika penulis membaca kutipan-kutipan dalam karya orientalis dan menemukan fakta, para orientalis masa itu justru

menilai ajaran, teologi, tatanan dan praktek keagamaan masyarakat Arab masa itu (pen: amaliah kaum *sunnī-mazhabī*) sebagai tatanan keagamaan kuno, *unreformed*, dipenuhi praktek kultus, dipenuhi bid'ah dan penyimpangan, tidak sesuai dengan ajaran murni, dan sekian banyak label peyoratif lainnya? Lagi-lagi, penilaian sepihak dan peyoratif para orientalis atas praktek keagamaan kaum *sunnī-mazhabī* ini tidak didukung dengan eksaminasi teologis secara ilmiah akademis. Padahal, jika mencermati kritik dan penolakan kaum *sunnī-mazhabī* dalam berbagai karya di atas justru menunjukkan kualitas keilmuan, kecendekiawana dan kedalaman tradisi keilmuan *sunnī-mazhabī* lintas mazhab dan negara.

Konstruks diskursif kritis atas *Wahhabisme* yang tersaji dalam sumber-sumber *sunnī-mazhabī* (*Ḥanafī, Mālīki, Shāfi'ī* dan *Ḥanbalī*) jauh lebih kritis, argumentatif, filosofis dan rasional berdasarkan parameter-parameter ilmiah yang kredibel dan *legitimate*. Misalnya, kaum *sunnī-mazhabī* lintas mazhab melacak dan menelusuri basis penisbatan ajaran Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb hingga ke generasi *salaf al-ṣāliḥ* (sahabat, tabi'in dan tabi' al-tabi'in) baik dalam ranah *'aqīdah, fiqh dan siyāsah*. Berdasarkan uji tiga ranah tersebut, sumber-sumber *sunnī-mazhabī* menetapkan kesimpulan, *Wahhabisme* Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb dan berbagai variannya adalah gerakan penyimpangan (*inhirāf*), subversif (makar) dan secara teologis bertolakbelakang dengan sanad dan manhaj *salaf al-ṣāliḥ* yang menjadi *ijmā'* (konsensus) mayoritas sarjana *sunnī-mazhabī* dari berbagai dunia, termasuk Irak, Iran, Sham (Suriah, Lebanon, Palestina, dan Yordania), Mesir, India, Malaysia, Thailand, Brunei, dan bahkan Indonesia sendiri. Akan tetapi, para orientalis justru menegaskan sebaliknya, bahwa tradisi keilmuan Muḥammad bin 'Abd al-Wahhāb bersumber dari manhaj Aḥmad bin Ḥanbal, sebuah penisbatan yang sangat bias dan berat sebelah.

Ketujuh, diskursus atas *Wahhabisme* yang bersumber dari pengetahuan orientalis ini sekaligus merepresentasikan dominasi kuasa-kolonial di Jazirah Arab masa itu. Diskursus ini selanjutnya diadopsi kaum *salafī-wahhābī* (ideolog, aktifis dan simpatisan), termasuk sebagian besar sarjana barat hingga kini. Secara politis, strategi ini merupakan mekanisme mempertahankan status-quo demi kesinambungan otoritas "episteme kolonial".

Konstruks diskursif ini "dilestarikan" melalui berbagai *medium*, termasuk literatur, media, buku, film, dan lain-lain, termasuk melalui kontekstualisasi dan pemutakhiran diksi, istilah, terminologi, seperti metamorfosis terma *wahhābiyyah* atau *al-muwahhidūn* (barisan ahli tauhid)

menjadi penerus *al-salaf al-ṣāliḥ*, *al-firqah al-nājiyah* (kelompok yang selamat), *al-sawad al-a'zam* (barisan mayoritas yang benar), *al-ṭā'ifah al-manṣūrah* (kelompok pemenang), dan lebih ironis menahbiskan diri sebagai penerus manhaj *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* paling abasah, meskipun dengan cara-cara misinformasi dan disinformasi berbagai karya kaum *sunnī-mazhabī* lintas generasi demi agenda politik mereka.

Kedelapan, menimbang label dan citra *Wahhabisme* lahir dari agenda kolonial dan episteme-eurosentrisme, maka ideologi dan gerakan *Wahhabisme* menurut penulis “muncul” bukan dari “rahim” kesadaran sosial politik keagamaan umat Islam saat itu, dan sama sekali “tidak mewakili” agenda atau tuntutan perubahan sosial keagamaan masyarakat Arab masa itu. Alih-alih, gerakan *Wahhabisme* mengemuka sebagai pilihan strategis kebijakan ekspansionisme kolonialisme Barat di Jazirah Arab. Mengapa demikian?

Pasalnya, baik secara sosial, politik, ekonomi dan teologi, penulis tidak menemukan rekam jejak ketidakadilan, atau bentuk-bentuk penindasan dan diskriminasi, atau pola-pola otoritarianisme yang dipaksakan penguasa muslim masa itu kepada warga *Najd* atau *Hijāz*, sehingga menjadikannya *laik* menjadi *raison d'être* bagi munculnya satu gerakan keagamaan tertentu dengan agenda purifikasi, modernisasi, reformasi keagamaan dan perubahan politik secara menyeluruh. Kecuali, misalnya ada kebijakan pemerintah muslim masa itu semisal *Amir* Mekkah atau Kesultanan Turki Uthmani yang bersifat otoriter, represif, penuh dengan ketidakadilan dan mendapat legitimasi-teologis para elit agama khususnya kaum *sunnī-mazhabī* masa itu, tentu situasi dan kondisi ini sangat memungkinkan bagi lahirnya gerakan perlawanan dan tuntutan reformasi secara menyeluruh.

Kesembilan, kemenangan politik *Wahhabisme* sehingga berhasil mengokupasi *Hijāz* dan Jazirah Arab dan keluar sebagai “pemenang” juga tak terlepas dari *episteme-episteme* dan momen-momen penting kolonial.¹¹² Kuasa diskursif kolonial masa itu turut secara aktif membentuk realitas-realitas diskursif tentang *Wahhabisme*, sembari menegaskan dan mendiskriminasikan “realitas-realitas” diskursif keserjanaan muslim lainnya, khususnya diskursus *sunnī-mazhabī*. Relasi-relasi ini makin

¹¹² Imran N. Hosein, *The Caliphate, The Hejaz and The Saudi Wahhabi Nation State*, (New York: Masjid Dar al-Quran, 1996), h. 14-27.

dikukuhkan melalui momentum-momentum kolonial, termasuk melalui Perjanjian Darin pada 26 Desember 1915M antara kerajaan Inggris-Saudi.¹¹³

Kesimpulan

Penting penulis tegaskan di akhir, paper ini melakukan eksplorasi khusus dalam bidang studi-studi keislaman (*islamic studies*), sehingga menimbang dominasi dan hegemoni “residu” diskursus orientalis dan loyalis yang menjangkiti banyak sejarawan, sarjana, akademisi dan peneliti keislaman di kampus maupun non-kampus termasuk di Indonesia dan sistem pendidikan nasional kita, perlu untuk mulai kembali mengangkat dan memperbanyak seri-seri kajian islam berdasarkan sumber-sumber induk keislaman awal model Islam Nusantara dengan basis pesantren sebagai khazanah paling otentik sekaligus warisan berkesinambungan barisan ulama, sarjana dan cendekiawan *sunnī-mazhabī* dunia, baik pada bidang *kalām, tārīkhī, falsafī, siyāsī dan ijtimā’ī* sebagai “subjek” superior terhadap studi-studi islam yang dikembangkan di Barat, dan senantiasa melakukan verifikasi dan uji ilmiah, membandingkan berbagai sumber termasuk ketika mengupas sejarah *Wahhabisme* sendiri, seperti tradisi para sarjana dan sejarawan *sunnī-mazhabī* lintas mazhab lintas negara selama ini.

Terlepas dari “krisis” dalam bidang studi-studi keislaman sebagaimana penulis uraikan di atas, khusus berkaitan dengan sistem demokrasi, prinsip-prinsip hak asasi manusia, sistem pemilu, sistem ketatanegaraan, dialog lintas-iman, dan konsep-konsep yang selama ini kita adopsi dari barat, tetap kita harus akui sebagai sebagai sebuah kontribusi berharga barat terhadap dunia kita Islam. Sejarah membuktikan, tradisi dan manhaj kaum *sunnī-mazhabī* sejak awal adalah manhaj akidah, fiqh, siyasah dan amaliah yang paling siap dan *matang* dalam menghadapi berbagai perubahan dunia.

¹¹³ Mohammed M Almutari, “Control of Al-Hasa (Saudi Arabia) And Direct Contact With Britain (1910-1916)”, *Journal of Humanities and Social Science*, Issue: 5, Vol. 2, (August 2018), 124-153. Adnan Khan, *100 Years of the Middle East: The Struggle for the Post Sykes-Picot Middle East*, (Egypt: MaktabaIslamia, 2016), h. 55.

Daftar Pustaka

- ‘Āmir al-Kurdī, *al-‘Uqdah al-Salafiyah min al-Muqaddasāt al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1425H/2004M.
- ‘Abd al-Wahhāb, ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥasan bin Muḥammad bin. *Fath al-Majīd li Sharḥ Kitāb al-Tawḥīd*, taḥqīq al-Walīd bin ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad Alū Fariyyān, Cet. Ke-8, Riyāḍ: Dār al-Muayyad, 1423H/2002M.
- ‘Abd al-Wahhāb, ‘Abd al-Raḥmān bin Ḥasan bin Muḥammad bin. *Qurrah ‘Uyūn al-Muwahḥidīn*, taḥqīq Sa‘īd bin Naṣr Sayyid Muḥammad, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 1421H.
- ‘Ilyān al-Ḥanbalī, Muṣṭafā Ḥamdūn. *Al-Ḥanābilah wa al-Ikhtilāf ma‘a al-Salafiyah al-Mu‘āshirah Fī al-‘Aqāid wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf*, Dār al-Nūr al-Mubīn, 2014M.
- ‘Uthaimīn, Ṣāliḥ. *Al-Shaikh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb Ḥayātuh Wa Fikruh*, Riyāḍ: Dār al-‘Ulum, 1416H.
- “Piagam Komite Hijaz”, dalam Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), *Ensiklopedi Nahdlatul Ulama: Sejarah, Tokoh dan Khazanah Pesantren*, Jilid 1, Jakarta Pusat: Mata Bangsa dan PBNU, 2013.
- Akoff, Linda Martin. “Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance”, dalam James Kids, Jose Medina, Gaile Pohlhaus, (Eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2017.
- Al-Ālūsī, Maḥmūd Shukrī. *Tārīkh Najd al-Ḥadīth*, taḥqīq Muḥammad Bahjah al-Atharī, Cet. Ke-3, Baghdād: Dār al-‘Alim li al-Nashr, 1415H/1929M.
- Al-Azharī al-Shāfi‘ī al-Ash‘arī, Usāmah Sayyid Maḥmūd Muḥammad. *Al-Ḥaqq al-Mubīn fī al-Radd ‘alā Man Talā‘aba bi al-Dīn*, Cet. Ke-2, Abū Dhābī: Dār al-Faqīh li al-Nashr wa al-Tawzi‘, 1436H/2015M.
- Al-Barrāk, ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir. *Sharḥ al-‘Aqīdah a-Ṭahāwiyyah*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-Sudais, Cet. Ke-1, Riyāḍ: Dār al-Tadmīriyyah, 1429H/2008M.

- Al-Barrāk, ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir. *Sharḥ al-Uṣūl al-Thalāthah Li al-Imām al-Mujaddid Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*, tarjī‘ ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-Sudais, Riyāḍ: Muassasah Sabkah Nūr al-Islām, 1424H.
- Al-Barrāk, ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir. *Sharḥ Nawāqid al-Imām Li al-Imām al-Mujaddid Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*, tarjī‘ ‘Abd al-Raḥmān bin Ṣāliḥ al-Sudais, Riyāḍ: Muassasah Sabkah Nūr al-Islām, 1424H.
- Al-Būṭī al-Shāfi‘ī al-Ash‘arī, Ramadhan. *Al-Jihād fī al-Islām Kaifa Naḥamuhu wa Kaifa Numārisuhu*, Cet. Ke-1, Dimashqi: Dār al-Fikr, 1414H/1993M.
- Al-Būṭī al-Shāfi‘ī al-Ash‘arī, Ramadhan. *Al-Lāmazhabiyah Akḥṭar Bid‘atin Tuhaddidu al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Sūriyah: Dār al-Farābī, 1426H/2005M.
- Al-Būṭī al-Shāfi‘ī al-Ash‘arī, Ramadhan. *Al-Salafīyyah Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah La Mazhabun Islāmiyyun*, Dimashqi: Dār al-Fikr, 1998M.
- Al-Fiqī, Muḥammad Ḥāmid. Azhār min Riyāḍ: *Ṣirah al-Imām al-‘Adil ‘Abd al-‘Azīs bin ‘Abd al-Raḥmān al-Faiṣal Ālu Sū‘ūd*, taḥqīq ‘Uthmān al-Miṣrī, Cet. Ke-1, Riyad: Maktabah al-Mawrid, 1429H/2008M.
- Al-Jabbār al-Maskūmamābānī, Muḥammad Faqīh bin ‘Abd. *Al-Nuṣūṣ al-Islāmiyyah Fī al-Radd ‘alā Madhhab al-Wahhābiyyah*, taqrīz wa takhrīj Shaikh Maimūn Zubair dan Shaikh ‘Abd al-‘Azīs Mashhūrī, Bogor: Ṣaḥīfah Li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 1436H/2015M.
- Al-Jufri, Al-Ḥabīb ‘Alī Zain al-‘Ābidīn. *Sirr al-Khuṣūsiyyah fī al-Irtibāt bi Khair al-Bariyyah*, taqrīz ‘Umar bin Muḥammad bin Sālim bin Ḥafīz, Cet. Ke-3, Abū Zabī: Dār al-Faqīh, 1435H/2014M.
- Al-Madkhālī, Rabī‘ bin Ḥādī. *Al-Firqah al-Nājiyyah Uṣūluḥā wa ‘Aqā’iduhā*, Cet. Ke-1, al-Jazāir: al-Mīrāth al-Nabawī, 2009M.
- Al-Madkhālī, Rabī‘ bin Ḥādī. *Ṣadd ‘Udwān al-Mulḥidīn wa Ḥukm al-Istī‘ānah ‘alā Qitālīhim bi Ghair al-Muslimīn*, Cet. Ke-1, Riyāḍ: al-Furqān, 1411H.
- Almutari, Mohammed M. “Control of Al-Hasa (Saudi Arabia) And Direct Contact With Britain (1910-1916)”, *Journal of Humanities and Social Science*, Issue: 5, Vol. 2, August 2018.
- Al-Nabhānī al-Shāfi‘ī al-Ash‘arī, Yūsuf bin Ismā‘īl bin Yūsūf. *Shawāhid al-Ḥaq Fī al-Istighāthah Bi Sayyid al-Khalq Ṣalla Allāh ‘Alaih Wa Sallam*, taṣḥīḥ

-
- ‘Abd al-Wārith Muḥammad ‘Alī, Cet. Ke-3, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1428H/2008M.
- Al-Qaḥṭānī, ‘Abd Allāh. *Hāulā’i Hum al-Khawārij: Ad’iyā’u al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah*, Muassasah Dār Kitāb al-Islāmī: Maṭba‘ah Satar, 1425H/2005M.
- Al-Saqqāf Al-Ḥusainī al-Shāfi‘ī, Ḥasan ‘Alī. *Al-Salafiyyah al-Wahhābiyyah: Afkārūha al-Asāsiyyah wa Judhūruha al-Asāsiyyah*, Beirut: Dār al-Mizān, 1430H/2009M.
- Al-Ṭā’ī, Najāh. *Al-Wahhābiyyūna Khawāriju Ummi Sanah*, Cet. Ke-1, Beirut: Dār al-Mizān, 1426H/2006.
- Al-Ṭayyib, Aḥmad Muḥammad. *Man Hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah, dalam Mu’tamar al-Shīshān: Bayān wa Tawṣīf Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah I’tiqādan wa Fiqhan wa Sulūkan*, Grozny-Chechnya, 25 Agustus 2016.
- Al-Wadī‘i, Muqbil bin Hādī. *Hādīhi Da‘watunā Wa ‘Aqīdatunā*, Cet. Ke-2, Yaman: Dār al-Āthar, 1429H/2008M.
- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Mufīd al-Mustafīd Fī Kufri Tārik al-Tawḥīd*, Cet. Ke-1, al-Dawlah al-Islāmiyyah Khilāfah ‘alā Manhaj al-Nubuwwah: Maktabah al-Himmah, 1436H.
- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Mufīd al-Mustafīd Fī Kufri Tārik al-Tawḥīd*, Cet. Ke-1, (al-Dawlah al-Islāmiyyah Khilāfah ‘alā Manhaj al-Nubuwwah: Maktabah al-Himmah, 1436H).
- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Kashf al-Shubḥāt*, Cet. Ke-1, Dār ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, 1430H/2009M.
- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Kashf al-Shubḥāt*, Cet. Ke-1, Dār ‘Umar bin al-Khaṭṭāb, 1430H/2009M.
- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Kitāb al-Tawḥīd alladhī Huwa Ḥaqq Allāh ‘alā al-‘Abīd*, Beirut: Manshūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1390H/1970M.
- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Kitāb al-Tawḥīd alladhī Huwa Ḥaqq Allāh ‘alā al-‘Abīd*, Beirut: Manshūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1390H/1970M.

- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Masāil al-Jāhiliyyah allatī Khālafa Fihā Rasūl Allāh Ṣalla Allāh ‘Alaihi wa Sallama Ahla al-Jāhiliyyah*, taḥqīq Muḥammad Shukrī al-Ālūsī, al-Qahirah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah wa Maktabataha, 1436H.
- Al-Wahhāb, Muḥammad bin ‘Abd. *Masāil al-Jāhiliyyah allatī Khālafa Fihā Rasūl Allāh Ṣalla Allāh ‘Alaihi wa Sallama Ahla al-Jāhiliyyah*, taḥqīq Muḥammad Shukrī al-Ālūsī, al-Qahirah: al-Matba‘ah al-Salafiyyah wa Maktabataha, 1436H.
- Al-Wahhāb, Sulaimān bin ‘Abd. *al-Ṣawā‘iq al-Ilāhiyyah Fī al-Radd ‘alā al-Wahhābiyyah*, Cet. Ke-3, Istanbūl-Turki: Ikhlās Wavki Yayindir, 1399H/1979M.
- Bāz, ‘Abd al-‘Azīz bin. *Al-Imām Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb Da‘watuḥ wa Sīratuḥ*, Cet. Ke-2, Riyāḍ: al-Riāsah al-‘Āmmah, 1411H.
- Bidwell, Robin Leonard. *Travellers in Arabia*, New York: The Hamlyn Publishing Group Limited, 1976.
- Bishr, ‘Uthmān bin ‘Abd Allāh Ibnu. *‘Unwān al-Majdi Fī Tārīkhi Najd*, taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān bin ‘Abd al-Laṭīf Ālū al-Shaykh, Cet. Ke-4, Riyāḍ: Dārah al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 1402H/1982M.
- Blanc, Vincent Le. *The World Surveyed*, translated from French into English by F.B. Gent, London: John Starkey at the Miter, 1660M.
- Bonacina, Giovanni. *The Wahhabis Seen through European Eyes (1772-1830): Deists and Putitan of Islam*, Leiden and Boston: Brill, Volume 1, 2015.
- Brydges, Sir Harford Jones. *An Account of the Transactions of the Majesty’s Mission to the Courth of Persia in the Years 1807-1811 with Notes on the Wahhabiya*, London: James Bohn, King William Street, West Strand, Volume I, 1834M.
- Burckhardt, John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahabys*, London: Henry Colburn and Ricard Bentley, 1831M.
- Daḥlān, Sayyid Aḥmad Zainī. *al-Durar al-Saniyyah Fī al-Radd ‘alā al-Wahhābiyyah, ta‘nī‘ Jibrīl Ḥaddād*, Cet. Ke-1, Dimashqī: Maktabah al-Aḥbāb wa Dār Ghār Hirā’, 1424H/2003M.

- Daḥlān, Sayyid Aḥmad Zainī. *Khulāṣah al-Kalām Fī Bayāni Umarā' al-Bilād al-Ḥarām*, taḥqīq Muḥammad Fārish al-Shāfi'ī al-Qāhiri, Makkah: Maṭba'ah Arḍ al-Ḥaramain, 1035H.
- Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, London: Oxford University Press, 2004.
- Doughty, Charles Montagu. *Travels in Arabia Deserta*, London and Boston: Philip Lee Warner, Publisher to the Medici Society, LTD., an Jonatahan Cape, Vol I & II, 1921M.
- Freeth, Zahra., Winstone, HVF. *Explorers of Arabia*, London: George Allen and Unwin, 1978.
- Ghannām, Ḥusain bin Abū Bakar Ibnu. *Rawḍah al-Afkār wa al-Afhām li Murtād Ḥāl al-Imām wa Ti'dād Ghazawāt Dhawī al-Islām*, taḥqīq Nāṣir al-Dīn al-Asad, Cet. Ke-4, Beirut: Dār al-Shurūq, 1415H/1994M.
- Ḥusain, Ṭahā. *Al-Ḥayāt al-Adabiyyah Fī Jazīrah al-'Arab*, Cet. Ke-1, Damshiq: Maktab al-Nashr al-'Arabi, 1354H/1925M.
- Hāshim Ash'arī, Haḍrah al-Shaikh Muhammad. *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah Fi Ḥadīth al-Mawtā wa Ashrāt al-Sā'ah wa Bayāni Maḥūm al-Sunnah wa al-Bid'ah*, taḥqīq Muḥammad 'Iṣām Ḥadiq, Cet. Ke-1, Tebuireng: Aswaja al-I'lāmī, 1418H.
- Harās, Muḥammad Khalīl. *Al-Ḥarakah al-Wahhābiyyah: Raddun 'alā Maqāl li al-Duktūr Muḥammad al-Bahī Fī Naqd al-Wahhābiyyah*, Beirut: Dar al-Katib al-'Arabi, 1410H.
- Hashmi, Sohail H. "Abd al-Wahhab, Muhammad Ibn (1703-1792)", dalam Richard C Martin (Eds.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York: Thomson Gale, Volume 1, 2004.
- Hogarth, David George. *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula*, New York: Frederick A. Stokes Company, 1904.
- Hosein, Imran N. *The Caliphate, The Hejaz and The Saudi Wahhabi Nation State*, New York: Masjid Dar al-Quran, 1996.
- Hosein, Imran N. *The Caliphate, The Hejaz and The Saudi Wahhabi Nation State*, New York: Masjid Dar al-Quran, 1996.

- Hoskins, Halford Lancaster. "Background of the British Position in Arabia", *Middle East Journal*, Volume 1, 1947.
- Hurgronje, Christian Snouck. *Mohammadenism: Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, New York: G.P. Putnam's Son, 1916M.
- Hurgronje, Christian Snouck. *The Revolt in Arabia*, with a Foreword by Richard J.H. Gotheil, New York and London: The Knickerbocker Press, 1917M.
- Ibnu Ḥumaid al-Najdī al-Ḥanbali, Muḥammad bin 'Abd Allāh. *Al-Suḥub al-Wābilah 'alā Darā'iḥa al-Ḥanābilah*, Makkah: Maṭba'ah al-Imām Aḥmad, 1416H/1996M.
- Jān al-Ḥanafī, Khawājah Muḥammad Ḥasan. *Al-Uṣūl al-Arba'ah Fī Tardīd al-Wahhābiyah*, taḥqīq Ḥakīm Muḥammad Mi'rāj al-Dīn Aḥmad, Istānbūl-Turkī: Darussefaka, Isik Kitabevi, 1431H/2010M.
- Jum'ah al-Shāfi'ī al-Ash'arī, 'Alī. *al-Bayān al-Qawīm li Taṣḥīḥ Ba'd al-Mafāhīm*, al-Qāhirah: Dār al-Sundus, 1428H/2007M.
- Jum'ah al-Shāfi'ī al-Ash'arī, 'Alī. *al-Bayān limā Yusghil al-Adzhān*, Cet. Ke-11, al-Juz al-Ūlā, al-Qāhirah: Dār al-Maḥtam li al-Nashr wa al-Tawzī', 1426H/2005M.
- Jum'ah al-Shāfi'ī al-Ash'arī, 'Alī. *Al-Mutashaddidūn Manhajuhum wa Munāqashat Ahhami Qadāyāhum*, Cet. Ke-1, al-Qāhirah: Dār al-Maḥtam li al-Nashr wa al-Tawzī', 1432H/2011M.
- Khan, Adnan. *100 Years of the Middle East: The Struggle for the Post Sykes-Picot Middle East*, Egypt: MaktabaIslamia, 2016.
- Laoust, Henri. "Ibn 'Abd al-Wahhab", dalam B. Lewis, VL. Menage, CH. Pellat, Joseph Schacht (eds). *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Volume III, H-IRAM, Leiden: E.J Brill and London: Luzac & Co., 1986.
- Lawrence, TE. *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*, Cet. Ke-1, Delhi: Oxford University Press and Bombay Calcutta Madras, 1940.
- Leblich, Domingo Badia Y. *Travels of Ali Bey*, London: Longman, Hurst, Fees, Orme, and Brown, 1816M.

- Lewis, Bernard. *The Arab in History*, London: Hutshinson House & Anchor Press, Ltd., Second Edition, 1954.
- Low, Michael Cristhoper. "Empire of Hajj: Pilgrims, Plagus, and Pan-Islam under British Surveillance 1865-1926", *Thesis, George State University*, (July, 2007), 5-6.
- Mansbach, Richard. "Calvinism as a Precedent for Islamic Radicalism", *The Brown Journal of World Affairs*, Vol. 12, No. 2, Winter/Spring 2006.
- Margoliouth, David Samuel. "Wahhabiya", dalam HAR Gibb dan JK Kramers (Eds), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: EJ Brill, 1953.
- Mu'tamar al-Shīshān, *Naṣṣ Bayān Mu'tamar Man Hum Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah Bayān wa Tawṣīf Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah I'tiqādan wa Fiqhan wa Sulūkan*, Grozny-Chechnya, 25-27 Agustus 2016.
- Mughniyyah, Muḥammad Jawwād. *Ḥādīḥi Hiya al-Wahhābiyyah*, Qaṭar: Muassasah Dār Kitāb al-Islāmī: Maṭba'ah Satar, 1427H/2007M.
- Nasira, Hani. "Salafist Challenge al-Azhar for Ideological Supremcy in Egypt", *Terrorism Monitor*, Vol III, Issue 35, September 212, 2010.
- Ochsenwald, William. *Religion, Society and the State in Arabia: The Hijaz under Ottoman Control 1840-1908*, Columbus: Ohio State University Press, 1984.
- Palgrave, William Gifford. *A Personnal Narrative of A Year's Journey Through Central and Eastern Arabia 1862-1863*, London and New York: Macmillan and Company, Sixth Edition, 1873M.
- Philby, Harry St. John. *Arabia of the Wahhabis*, New York: Arno Press, 1973.
- Ralli, Augustus. *Christians at Mecca*, London: William Heinemann, 1909.
- Rentz, George Snavlye. "Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab and the Beginnings of the Unitarian Empire in Arabia", Dissertation of University of California at Barkeley, 1948.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Al-Wahhābiyyūn wa al-Ḥijāz*, Cet. Ke-1, Miṣrā: Maṭba'ah al-Manār, 1344H.
- Saḥmān, Sulaimān bin. *Al-Hadiyyah al-Saniyyah wa al-Tuḥfah al-Wahhābiyyah al-Najdiyyah*, Cet. Ke-1, Miṣrā: Maṭba'ah al-Manār, 1342H.

- Said, Edward W. *Orientalism*, London: Penguin Books, 1978.
- Salibi, Kamal Suleiman. *A History of Arabia*, New York: Caravan Books, 1980.
- Shākīr, Maḥmūd Muḥammad. *Ḥukm al-Jāhiliyyah*, Riyād: Maktabah al-Sunnah, 1991.
- Sharīf, Sayyid Sharīf ibnu ‘Abd Allāh Sayyid. *Ṣidqu al-Khabar Fī Khawāriji al-Qarni al-Thānī ‘Ashar*, Miṣrā: Maṭba‘ah Kaumain al-Lazfiyyah, 1428H/2008M.
- Smalley, William F. “The Wahhabis and Ibn Saud”, *Muslim World*, 22, 1932M.
- Sulaimān bin ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, *Al-Dalāil fī Ḥukm Muwālāh Ahl al-Ishrāk wa Awthaq ‘Urā al-Īmān*, Cet. Ke-1, Irāq: Maktabah al-Himmah-al-Dawlah al-Islāmiyyah ‘ala Minhaj al-Nubuwwah, 1436H.
- Sulaimān bin ‘Abd al-Wahhāb, *Faṣl al-Khiṭāb min Kitābi Allāh wa al-Ḥadīthi al-Rasūl wa Kalāmi al-Ulamā’ Fī Madhhabi Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb*, Cet. Ke-3, Istanbūl-Turkī: Maktabah ‘Ishiq Kitabevi, 1399H.
- Tidrick, Kathryn. *Heart-Beguiling Araby*, New York: Cambridge University Press, 1981.
- Trautz, M. “G.A. Wallin and the Pnenetration of Arabia”, *The Geographical Journal*, 76, August 1930.
- Varthema, Ludovico di. *The Travels of Ludovico Di Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix in Persia, India and Ethiopia 1503-1508*, translated from Italian by John Winter Jones, London: Printed for Hakluyt Society, 1863.
- Wallen, John. “Burton in Makkah and Medina: Sufi Aspirant or Imperialist Spy?”, *Journal of University of Nizwa*, Issue: 2.3, 2014.
- William, Patick., Chrisman, Laura (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2013.
- Winder, Ricard Bayly. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*, New York: St. Martin’s Press, 1965.
- Zwemer, Samuel. “Islam in Arabia Deserta”, *Muslim World*, 33, 1943.