



## ANALISIS KRITIS TERHADAP DOKTRIN WAHABI DAN PENOLAKANNYA DI INDONESIA

Vega Faisal Amri<sup>1</sup>

Masudi<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Pascasarjana, UIN Sunan Kudus, Kudus, Jawa Tengah

Corresponding Author: [danangvegafamri@gmail.com](mailto:danangvegafamri@gmail.com)

**Abstract :** *Objective: This article aims to critically analyze Wahhabism, covering its historical, theological aspects, and its impact on Indonesian Muslim society. Methodology: This research employs a literature review method with a qualitative approach. Data were collected from various written sources, including books, journals, and historical documents, and analyzed dialectically and systematically. Results: The findings reveal that Wahhabism, as a puritanical and textualist movement, tends to be exclusive and quick to label other groups as infidels. Its spread in Indonesia is facilitated by educational networks and funding from Saudi Arabia but faces rejection from moderate Muslims, particularly Nahdlatul Ulama (NU), which promotes the inclusive concept of Islam Nusantara. Conclusion: Wahhabism is deemed incompatible with Indonesian Islam, which values diversity and local wisdom. The study recommends strengthening moderate Islam as an alternative.*

**Keywords:** *Wahhabism, Islam Nusantara, Puritanism, Takfir, NU*

**Abstrak :** *Tujuan: Artikel ini bertujuan untuk menganalisis doktrin Wahabi secara kritis, meliputi aspek historis, teologis, dan dampaknya terhadap masyarakat Muslim Indonesia. Metodologi: Penelitian ini menggunakan metode studi pustaka dengan pendekatan kualitatif. Data dikumpulkan dari berbagai sumber tertulis seperti buku, jurnal, dan dokumen sejarah, kemudian dianalisis secara dialektis dan sistematis. Hasil: Temuan penelitian menunjukkan bahwa Wahabi, sebagai aliran puritan dan tekstual, cenderung bersifat eksklusif dan mudah mengkafirkan kelompok lain. Penyebarannya di Indonesia didukung oleh jaringan pendidikan dan pendanaan dari Arab Saudi, namun mendapat penolakan dari kalangan Muslim moderat, khususnya Nahdlatul Ulama (NU) yang mengusung konsep Islam Nusantara. Kesimpulan: Wahabi dinilai tidak relevan dengan konteks keislaman di Indonesia yang menghargai keragaman dan kearifan lokal. Penelitian ini merekomendasikan penguatan Islam moderat sebagai alternatif.*

**Kata Kunci:** *Wahabi, Islam Nusantara, Puritanisme, Takfir, NU*

### PENDAHULUAN

Aliran Wahabi, yang juga dikenal sebagai Salafi, sering dikaitkan dengan bentuk Islam yang keras. Secara epistemologis dan dialektis, aliran ini bersifat tradisional, puritan, dan menafsirkan teks secara literal dengan pendekatan mistik yang tekstual dan tidak mempertimbangkan nilai-nilai realitas yang ada di masyarakat (Esposito, 2003; Haykel, 2005). Seiring perkembangan waktu, ajaran ini menimbulkan banyak kontroversi bahkan konflik sosial karena nilai-nilai yang dianutnya sering bertentangan dengan norma budaya, nilai

kemanusiaan modern yang moderat, serta perkembangan peradaban dan pemikiran Islam yang semakin maju pada masa kini (Kepel, 2002; Mamdani, 2004).

Menghadapi berbagai kontroversi tersebut, kini aliran Wahabi, yang didukung oleh Arab Saudi, beralih menggunakan metode penyebaran yang lebih diplomatis agar ajarannya lebih mudah diterima oleh masyarakat luas (Voll, 1994; Tibi, 1998). Hal inilah yang membuat paham ini semakin dikenal walaupun masih merupakan minoritas di antara kelompok Sunni di Indonesia.

Dalam hal pemikiran, aliran ini mengadopsi pandangan Ibn Taimiyah yang bersemangat untuk melakukan pembaruan dengan tujuan memurnikan kembali akidah Islam (Saeed, 2006). Namun, secara metodologis, Wahabi seringkali melakukan kesalahan dalam menarik kesimpulan, seperti menganggap masalah cabang (*furū'*) sebagai masalah pokok (*ushul*). Akibatnya, mereka kerap memberi label *bid'ah* atau bahkan kafir kepada kelompok yang berbeda pendapat dalam masalah yang sebenarnya bersifat perbedaan cabang atau khilafiyah (Haykel, 2005; Kepel, 2002). Menurut penulis, Wahabisme merupakan kelompok ekstremis yang tidak hanya membahayakan sesama umat Islam yang memiliki perbedaan mazhab, tetapi juga menimbulkan risiko bagi keharmonisan umat secara keseluruhan.

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji dan menguji secara akademis berbagai argumen terkait sejarah munculnya aliran Wahabi, gagasan utama pendirinya Muhammad ibn Abdul Wahab, definisi kekufuran yang ia tetapkan, kesamaan dan perbedaan pemikirannya dengan Ibnu Taimiyyah, kritik dan dukungan yang diarahkan kepadanya, perkembangan penyebaran paham Wahabi saat ini hingga penolakan yang terjadi di Indonesia, serta klasifikasi kelompok Wahabi berdasarkan gerakannya. Jenis penelitian yang digunakan adalah studi pustaka, yang melibatkan rangkaian kegiatan pengumpulan data dari sumber-sumber tertulis. Data tersebut kemudian dianalisis secara sistematis dan dialektis dengan tujuan membangun dasar teori, kerangka berpikir, dan hipotesis penelitian. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk memahami secara mendalam masalah yang akan diteliti melalui pengelompokan, asosiasi, dan pengorganisasian data.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Sejarah Lahirnya Wahabi**

Wahabi atau Salafi dikenal sebagai sebuah aliran dalam Islam yang memiliki karakteristik puritan, eksklusif, fundamentalis, revivalis, tekstualis, dan tradisional. Aliran ini didirikan oleh Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Rasyid al-Tamimi, yang lebih dikenal dengan nama Muhammad ibn Abdul Wahab (Al-Jundul, 1979: 20). Ia lahir di dusun Uyainah, Nejd pada tahun 1703 dan meninggal pada 1787 di tempat yang sama. Pada awal pendidikannya, ia belajar menghafal Alquran dan mempelajari berbagai ilmu agama dari ayahnya sendiri. Kemudian, ia melakukan perjalanan untuk menuntut ilmu ke beberapa tempat, mulai dari Hijaz, Basrah, hingga Baghdad. Di Baghdad, ia menikahi seorang wanita kaya yang meninggal lima tahun kemudian. Selanjutnya, ia

melanjutkan pencarian ilmu ke Kurdistan, Hamdan, dan Isfahan sebelum akhirnya kembali ke kampung halamannya (Nasution, 1975: 23).

Ibn Sayf merupakan guru Muhammad ibn Abdul Wahab dalam kajian Shahih Bukhari yang diyakini memiliki pengaruh besar dalam membentuk pemikiran teologis dan fikihnya. Melalui jalur intelektual yang dapat ditelusuri, pemikiran Ibn Sayf berakar hingga ke Ibn Taimiyyah. Rantai transmisi ini melibatkan tokoh-tokoh seperti Abdul Qadir bin Umar al-Taghlubi al-Hanbali, Abdul Baqi ibn Abdul Baqi al-Dimashqi, Ahmad al-Wafa'i al-Muflihi al-Hanbali, Musa ibn Ahmad al-Hajjawi al-Hanbali, al-Shihab al-Askari, Ibn Rajab al-Hanbali, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, dan akhirnya sampai kepada Ibn Taimiyyah (al-Ghamidi, 2007: 92). Salah satu bukti konkret dari kuatnya pengaruh Ibn Sayf terhadap Ibn Abdul Wahab adalah sikap kerasnya terhadap rokok dan beberapa persoalan fikih lain yang juga tercermin dalam pandangan muridnya (Al-Tuwaym, 2002: 69).

Setelah menyelesaikan perjalanan intelektualnya ke berbagai wilayah, Muhammad ibn Abdul Wahab kembali ke kampung halamannya di Najd untuk merefleksikan pengalaman dan pengetahuan yang telah ia peroleh. Dari proses perenungan tersebut, ia mulai menyebarkan ajaran-ajarannya, terutama konsep tauhid murni, yang kemudian menarik perhatian dan diikuti oleh banyak orang, baik dari dalam maupun luar wilayah Najd. Meskipun demikian, sejumlah pandangannya mendapat penolakan, termasuk dari kalangan keluarganya sendiri yang tidak sejalan dengan beberapa gagasan keagamaannya (Hanafi, 1980: 149).

Ajaran-ajaran Muhammad ibn Abdul Wahab yang mula-mula tersebar secara perlahan, lama-kelamaan menimbulkan keresahan di tengah masyarakat Muslim, hingga memicu kegaduhan yang cukup serius. Akibat dari ketegangan tersebut, ia akhirnya diusir oleh otoritas lokal. Bersama keluarganya, ia kemudian berpindah ke Dar'iyah—sebuah wilayah yang menjadi tempat tinggal Muhammad ibn Saud, seorang pemimpin lokal yang sebelumnya telah menerima ajaran Wahabi dan bersedia memberikan perlindungan serta dukungan terhadap gerakan dakwahnya (Gibb & Kramers, 1953: 618).

Dukungan politik dari Muhammad ibn Saud memberikan kekuatan signifikan bagi penyebaran ajaran Muhammad ibn Abdul Wahab, sehingga gerakannya berkembang dengan cepat dan meluas. Relasi antara keduanya dapat dipahami sebagai bentuk simbiosis mutualisme: di satu sisi, Abdul Wahab memperoleh perlindungan dan legitimasi politik dari keluarga Saud dalam menyebarkan ajaran reformisnya, sementara di sisi lain, keluarga Saud memanfaatkan semangat revivalisme keagamaan Wahabi untuk memperkuat kekuasaan mereka dalam rangka menaklukkan wilayah Jazirah Arab. Kolaborasi inilah yang kemudian melahirkan Kerajaan Saudi pertama pada seperempat akhir abad ke-18 (Waskito, 2011: 189).

Kebangkitan Kerajaan Saudi ditandai oleh sebuah kesepakatan penting antara Muhammad ibn Abdul Wahab dan keluarga Saud, di mana para pengikut Wahabi, termasuk Abdul Wahab sendiri, berfokus mengelola urusan keagamaan, sementara urusan politik menjadi domain eksklusif keluarga Saud. Pembagian

peran ini telah bertahan hingga masa kini (Waskito, 2011: 189). Menjawab pertanyaan mengapa ideologi Wahabi masih bertahan dan menyebar luas hingga saat ini, dapat dijelaskan melalui pola relasi ini: perpaduan antara ideologi religius dan dukungan kekuasaan politik menciptakan fondasi kuat bagi keberlangsungan suatu paham. Fenomena ini juga dapat ditemukan dalam sejarah pemikiran lain seperti Mu'tazilah, Syiah, dan berbagai ideologi kontemporer lainnya yang memperoleh legitimasi dari kekuatan politik (Atthahara, 2020: 85-100).

### **Sejarah Kebangkitan Wahabi di Indonesia**

Munculnya paham keagamaan yang cukup ekstrem di Indonesia pasca runtuhnya rezim Orde Baru adalah Wahabisme. Dalam sebuah kegiatan yang diselenggarakan oleh salah satu Pengurus Wilayah GP Ansor di wilayah Sumatera, Ketua Umum PBNU waktu itu, KH. Said Aqil Siradj, menegaskan bahwa Wahabisme merupakan ancaman serius bagi keberlangsungan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Walaupun para pengikut Wahabi tidak dapat langsung dikategorikan sebagai teroris, namun ajaran Wahabisme memberikan dasar teologis yang kuat bagi lahirnya berbagai tindakan kekerasan dan aksi terorisme (Shidqi, 2013).

Gerakan Wahabi mulai berkembang pesat setelah adanya kesepakatan antara Ibn Abdul Wahab dan Ibn Saud, di mana pihak Ibn Saud bersedia mendukung penyebaran ajaran tersebut. Pada tahun 1746, aliansi Wahabi-Saud secara resmi mendeklarasikan jihad terhadap siapa pun yang memiliki pandangan tauhid yang tidak sejalan dengan mereka. Akibatnya, tuduhan syirik, murtad, dan kafir mulai dilancarkan secara masif, diiringi dengan tindakan kekerasan. Sekitar lima belas tahun setelah deklarasi tersebut, hampir seluruh wilayah Jazirah Arab telah berada di bawah kendali kelompok Wahabi. Pengaruh gerakan ini pun meluas, tidak hanya menjadi ideologi utama Kerajaan Arab Saudi, tetapi juga menyebar ke berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia, melalui dukungan finansial dan strategi penyebaran yang sistematis, bahkan menggunakan kekerasan dalam bentuk terorisme (Wahid, 2009).

Prof. Dr. Ahmad Syafi'i Mufid, selaku Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Provinsi DKI Jakarta, mengidentifikasi delapan indikator yang mencerminkan tingkat radikalisme di Indonesia. Pertama, adanya kebencian terhadap pemerintah Indonesia karena dianggap tidak menerapkan Syariat Islam. Kedua, penolakan terhadap simbol-simbol negara seperti Lagu Kebangsaan Indonesia Raya dan penghormatan terhadap bendera. Ketiga, ikatan emosional dalam kelompok lebih dominan dibandingkan dengan ikatan terhadap keluarga, institusi pendidikan, atau tempat kerja. Keempat, kegiatan pengajian dan proses kaderisasi dilakukan secara tertutup di tempat-tempat tersembunyi yang mencerminkan sikap mengisolasi diri. Kelima, adanya kewajiban membayar untuk penebusan dosa. Keenam, penggunaan pakaian tertentu yang diklaim sesuai ajaran Islam. Ketujuh, pandangan bahwa umat Islam di luar kelompok mereka dianggap fasik atau kafir sebelum bergabung (hijrah) dengan kelompok tersebut. Kedelapan, enggan mendengarkan ceramah

dari luar kelompok meskipun pemahaman mereka terhadap ajaran Islam masih sangat terbatas (Wahid, 2009).

Bila ditelusuri dari akar sejarahnya, penetrasi ajaran Wahabi di Indonesia mulai terlihat sejak akhir abad ke-18, ketika paham puritanisme Wahabiyyah mulai menyebar. Kelompok pertama yang terpengaruh adalah kaum Paderi di wilayah Sumatera. Hal ini bermula pada tahun 1803, saat tiga orang haji – Hadji Miskin dari Pandai Sikat (Luhak Agam), Hadji Sumanik dari Luhak Tanah Datar, dan Hadji Piabang – berangkat ke Mekkah. Di sana, mereka bersentuhan dengan dinamika politik dan keagamaan yang tengah bergejolak akibat serangan dan pengaruh kuat kaum Wahabi yang saat itu diduga telah menguasai Mekkah secara signifikan. Ketiga tokoh tersebut kemudian terkesan dengan ajaran-ajaran Wahabi yang menawarkan kemurnian beragama secara absolut. Karena hal inilah, mereka kerap dipandang sebagai penyebar atau agen Wahabi di Indonesia. Pola semacam ini terus berulang hingga masa kini, yakni melalui pengiriman pemuda untuk menempuh studi ke Arab Saudi – antara lain difasilitasi oleh Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia (DDII) – yang setelah kembali ke tanah air, diperkirakan membawa serta pengaruh pemikiran Wahabi (Andreas, n.d., p. 273).

### **Substansi Pemikiran Muhammad ibn Abdul Wahab**

Muhammad ibn Abdul Wahab dalam pandangannya mengaitkan diri dengan mazhab Hanbali, namun lebih khusus lagi ia dianggap menghidupkan kembali ajaran-ajaran Ibnu Taimiyyah (Shihabuddin, 2007, p. 18). Penilaian ini didasarkan pada sejumlah kesamaan yang ditemukan antara keduanya, baik dalam metode penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang cenderung tekstual dan literal, maupun dalam pola pikir mereka yang bersifat puritan. Selain itu, keduanya juga menunjukkan semangat yang sama dalam melakukan pembaruan terhadap praktik keagamaan (Shihabuddin, 2007, pp. 12-14). Selain itu, hal ini juga diperkuat oleh bukti bahwa Muhammad ibn Abdul Wahab secara intensif menulis dan mengutip karya-karya Ibnu Taimiyyah, di mana sebagian dari naskah-naskah tersebut hingga kini masih tersimpan di museum di London, Inggris (Basit, n.d., p. 55).

Dalam konteks Ilmu Fiqih, pemikiran Muhammad ibn Abdul Wahab mengandung problematika tersendiri. Di satu sisi, tampak adanya dorongan dari dirinya agar umat Islam tidak terjebak dalam praktik taqlid buta, serta mengarahkan mereka untuk beralih dari *taqlid lil-madzhab* menuju *taqlid lil-manhaj*. Namun di sisi lain, terdapat kenyataan bahwa ia sendiri kerap melontarkan vonis sesat, bahkan kafir, kepada para fuqaha yang memiliki pandangan berbeda dengannya, baik dalam persoalan cabang (*furu'*) di kalangan internal mazhab Hanbali, maupun terlebih lagi kepada ulama di luar mazhab tersebut (Al-Najdi, 1989, p. 59).

Terkait dengan hal tersebut, Muhammad ibn Abdul Wahab meyakini bahwa mazhab-mazhab fikih merupakan hasil produk pemikiran manusia yang bersifat relatif. Karena sifatnya yang tidak mutlak, ia menganggap bahwa para perumus mazhab pun berpotensi melakukan kesalahan dalam ijtihad mereka. Pandangan ini kemudian melahirkan kecenderungan untuk menolak seluruh

mazhab fikih yang sudah mapan dalam praktik keagamaan, dengan asumsi bahwa setiap individu dalam kelompoknya dianggap memiliki kapasitas untuk berjihad secara mandiri (Shah, 2002, p. 40).

Dalam ranah tasawuf, penolakan Muhammad ibn Abdul Wahab tampak lebih tegas dibandingkan dengan sikapnya terhadap ilmu fikih. Salah satu contohnya terlihat dalam responsnya terhadap pemikiran Ibnu Arabi yang dikenal bercorak tasawuf falsafi. Ia tidak hanya menganggap ajaran Ibnu Arabi sesat, tetapi juga mengkafirkannya secara eksplisit. Bahkan, menurut pandangannya, siapa pun yang enggan mengkafirkan Ibnu Arabi juga termasuk dalam golongan orang-orang kafir (Al-Najdi, 1989, p. 25).

Sikap pengkafiran yang diambil oleh Muhammad ibn Abdul Wahab ternyata tidak terbatas pada tokoh-tokoh tertentu saja. Dalam berbagai pernyataannya, ia juga pernah mengkafirkan sejumlah komunitas, termasuk penduduk Makkah, Ihsa', Anzah, dan Dhufair (Al-Najdi, 1989, p. 123), Uyainah, Dar'iyah (Al-Najdi, 1989, p. 57), Wasym dan Sudair (Al-Najdi, 1989, p. 77). Yang paling kontroversial dari sikap Muhammad ibn Abdul Wahab adalah ketika ia menyamakan mayoritas umat Islam pada masanya – yang berbeda pandangan dengannya – dengan kaum musyrik Quraisy yang menentang dakwah Nabi Muhammad Saw. Ia menilai bahwa penyimpangan akidah umat saat itu setara dengan bentuk kesyirikan yang dilakukan oleh kaum kafir Quraisy pada masa kenabian (Al-Najdi, 1989, p. 170).

Tentu saja, dalam konteks vonis-vonis takfir tersebut, hal itu tidak dapat dipisahkan dari kekeliruan premis dalam memahami konsep tauhid yang diyakini dan dijadikan dasar oleh Muhammad ibn Abdul Wahab. Pemahaman tauhid yang ia anut cenderung sempit dan rigid, sehingga menafikan keragaman interpretasi dalam tradisi Islam, serta menjadi landasan bagi pengkafiran terhadap mereka yang berbeda pandangan dengannya (Shihabuddin, 2007, pp. 15-57).

#### **A. Rububiyah**

Muhammad ibn Abdul Wahab memaknai bahwa baik kaum Muslim maupun non-Muslim sejatinya sama-sama mengakui keberadaan Allah. Ia berasumsi bahwa bahkan orang-orang kafir tidak menolak eksistensi Allah sebagai pencipta, pemberi rezeki, dan pengatur alam semesta. Namun, asumsi ini secara terminologis mengandung kekeliruan, karena dalam sejarah pemikiran, terdapat sejumlah filsuf yang sama sekali menolak keberadaan Tuhan dan justru berargumen bahwa alam semesta bersifat kekal dan tidak diciptakan.

#### **B. Uluhiyah**

Muhammad ibn Abdul Wahab memaknai bahwa baik kaum Muslim maupun non-Muslim sejatinya sama-sama mengakui keberadaan Allah. Ia berasumsi bahwa bahkan orang-orang kafir tidak menolak eksistensi Allah sebagai pencipta, pemberi rezeki, dan pengatur alam semesta. Namun, asumsi ini secara terminologis mengandung kekeliruan, karena dalam sejarah pemikiran, terdapat sejumlah filsuf yang sama sekali menolak keberadaan Tuhan dan justru berargumen bahwa alam semesta bersifat kekal dan tidak diciptakan.

### **C. Asma' wa sifat**

Dalam pembagian konsep tauhid, Muhammad ibn Abdul Wahab memiliki kesamaan pandangan dengan Ibnu Taimiyyah, terutama dalam hal penolakan terhadap penakwilan ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah. Misalnya, ketika Al-Qur'an menyebut bahwa Allah "*bersemayam di atas Arsy*", mereka memahami teks tersebut secara zahir tanpa penakwilan. Pemaknaan literal semacam ini berdampak pada pelanggaran terhadap sejumlah kaidah teologis dalam menetapkan sifat-sifat Allah. Akibatnya, pemikiran Wahabi cenderung jatuh pada corak mujassimah, yakni pandangan yang menyerupakan sifat-sifat Allah dengan sifat-sifat makhluk, seperti keyakinan bahwa Allah memiliki arah tempat atau berada di atas secara fisik.

### **Penentuan Batas Kafir Menurut Wahabi**

Perdebatan mengenai batasan ibadah menjadi salah satu titik utama perselisihan antara aliran Wahabi dan kelompok-kelompok lain seperti Ahlus Sunnah. Perbedaan ini menuntut adanya kajian mendalam mengenai definisi ibadah itu sendiri, serta penentuan batasannya menurut perspektif Wahabi, mengingat pandangan tersebut membawa implikasi yang signifikan baik secara teoritis maupun praktis.

Dalam sejumlah karyanya, Muhammad ibn Abdul Wahab memandang bahwa segala bentuk penghormatan, sikap merendah, maupun upaya mencari berkah termasuk dalam kategori ibadah. Menurutnya, tindakan memberikan penghormatan kepada nabi, wali, syekh, atau bahkan kepada benda tertentu, dipahami sebagai bentuk penghambaan kepada selain Allah. Oleh karena itu, pelakunya dinilai telah melakukan perbuatan syirik. Pandangan ini berakar dari konsep uluhiyyah yang ia rumuskan, meskipun konsep tersebut dianggap memiliki kelemahan dalam segi koherensi. Ketidakkonsistenan ini tercermin dalam salah satu surat pribadinya yang terdokumentasi, di mana ia secara eksplisit menyampaikan: *Barangsiapa yang menginginkan sesuatu dari kuburan, pohon, bintang, para malaikat atau para Rasul, dengan tujuan untuk memperoleh manfaat atau menghilangkan bahaya, maka dia telah menjadikannya sebagai Tuhan selain Allah. Berarti dia telah berdusta dengan ucapannya yang berbunyi 'tidak ada Tuhan selain Allah'. Dia harus diminta bertaubat. Jika dia ber- taubat, dia dibebaskan; namun jika tidak, maka dia harus dibunuh* (Ridho, 1983, p. 26).

Pandangan Muhammad ibn Abdul Wahab yang dinilai memiliki kelemahan mendasar ini melahirkan sejumlah konsekuensi serius secara teoretis. *Pertama*, sebagai contoh, jika batasan ibadah yang ia rumuskan diterapkan secara analogis, maka secara tidak langsung hal tersebut akan mengarah pada pengkafiran terhadap seluruh malaikat—kecuali Iblis—karena mereka diperintahkan untuk bersujud sebagai bentuk penghormatan kepada Nabi Adam A.S. Tindakan sujud yang dalam konteks tersebut bukanlah ibadah, justru dipahami oleh Wahabisme sebagai bentuk penghambaan, sehingga menimbulkan kontradiksi teologis yang signifikan (Q.S. Al-Baqoroh: 34) (Unggul Purnomo Aji & Kerwanto, 2023, p. 52).

*Kedua*, apabila premis tersebut diterapkan secara konsisten, maka secara logis Muhammad ibn Abdul Wahab juga akan menganggap seluruh saudara Nabi Yusuf A.S. telah melakukan kekafiran ketika mereka bersujud kepada Yusuf sebagai bentuk penghormatan. Padahal, dalam konteks kisah tersebut, sujud yang dimaksud bukanlah bentuk ibadah, melainkan ekspresi penghormatan yang dibenarkan secara syar'i dalam syariat terdahulu (*syar' man qablana*), sehingga tidak dapat serta merta dikategorikan sebagai syirik (Q.S. Yusuf: 100).

*Ketiga*, secara implisit Muhammad ibn Abdul Wahab juga menjatuhkan vonis kekafiran terhadap praktik-praktik keagamaan yang melibatkan unsur penghormatan terhadap benda-benda tertentu, seperti penghormatan kepada Tanah Haram, bulan-bulan suci, atau tindakan mencium Hajar Aswad. *Keempat*, ia juga mengkafirkan siapa pun yang melakukan tawasul atau tabarruk kepada selain Allah (Unggul Purnomo Aji & Kerwanto, 2023, p. 52). Padahal, terdapat riwayat yang sahih menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW sendiri pernah melakukan tabarruk melalui para sahabat, seperti ketika beliau menggunakan air sisa wudhu kaum muslimin untuk bersuci dan meminumnya dengan harapan memperoleh berkah. Hal ini sebagaimana diriwayatkan dalam Majma' al-Zawā'id karya al-Haitsami, Juz 1, Hadis No. 1071.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Muhammad ibn Abdul Wahab beserta para pengikutnya yang bersikap militan tampaknya tidak memiliki pemahaman yang utuh dan definitif mengenai makna ibadah, khususnya terkait batasan dan hakikatnya. Mereka cenderung terjebak dalam penafsiran literal berdasarkan pengamatan lahiriah semata. Akibatnya, mereka melakukan generalisasi dan justifikasi tanpa melalui proses argumentasi yang metodologis. Hal ini kemudian berujung pada pelabelan sesat, musyrik, bahkan kafir terhadap individu atau kelompok yang menjalankan praktik-praktik ibadah yang tidak sejalan dengan pandangan mereka (Shihabuddin, 2007, p. 30).

### **Islam Indonesia Menolak Wahabisme**

Dalam satu dekade terakhir, Nahdlatul Ulama (NU) mulai mengarahkan kembali orientasinya pada politik kebangsaan, setelah sebelumnya sempat terlibat dalam politik praktis (Robin, 2009, p. 45). Dalam konteks ini, NU menyatakan penolakannya terhadap gerakan radikal berhaluan Wahabi (Syafiq, 2011, p. 3). Konsep "*Islam Nusantara*" kemudian diangkat sebagai identitas Islam khas Indonesia yang mengakar pada tradisi lokal dan warisan dakwah Walisongo.

Istilah Nusantara merujuk pada kesatuan wilayah Indonesia masa lampau, sebagaimana dipahami sejak era Majapahit. Gagasan ini mencuat ke permukaan terutama pasca-Muktamar ke-33 NU pada tahun 2015, yang dilatarbelakangi kekhawatiran terhadap meningkatnya radikalisme berlabel agama dan maraknya aksi teror (van Bruinessen, 2013, pp. 21-22). Munculnya pertanyaan publik tentang ajaran Wahabisme dan kecenderungan mengkafirkan sesama Muslim ikut menguatkan urgensi pengarusutamaan Islam Nusantara (Einar, n.d., pp. 20-21). Dalam wawancaranya, KH. Musthofa Bisri atau Gus Mus menjelaskan bahwa Islam Nusantara adalah Islam yang diwariskan Walisongo—

agama yang damai, rukun, dan membawa rahmat bagi seluruh alam (NU Online, n.d.).

Jika sebelumnya gagasan pribumisasi Islam hanya bergaung sebagai wacana, maka kini Nahdlatul Ulama (NU) telah mengangkatnya ke tahap yang lebih sistematis, yakni sebagai sebuah metodologi dakwah. Gagasan ini berakar dari pemikiran KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang menegaskan bahwa pribumisasi Islam adalah suatu proses internalisasi nilai-nilai Islam ke dalam bentuk-bentuk budaya lokal (Wahid, 2006, p. 71). Syaiful Arif menguatkan pandangan ini dengan menyatakan bahwa pribumisasi Islam merupakan cara merepresentasikan Islam melalui ekspresi kebudayaan masyarakat setempat (Arif, 2016).

Penulis juga menegaskan bahwa konsep pribumisasi Islam tidak boleh disalahartikan sebagai bentuk sinkretisme, sebagaimana dituduhkan oleh kelompok Wahabi. Dalam konteks sejarah, Islam memasuki kawasan Nusantara sekitar abad ke-13 dan mengalami penyebaran yang pesat hingga abad ke-15. Penyebaran tersebut berlangsung secara damai, melalui pendekatan yang santun, inklusif, dan tanpa kekerasan. Pendekatan ini memungkinkan Islam diterima luas oleh masyarakat dan perlahan menggantikan agama-agama besar sebelumnya seperti Hindu dan Buddha. Dalam perjalanannya, Islam pun berakulturasi dengan kebudayaan lokal, khususnya kebudayaan Jawa, tanpa kehilangan substansi ajarannya (Azra, 2002, pp. 45-47).

Pada akhirnya, Islam di Nusantara mengakomodasi berbagai tradisi lokal sebagai bagian dari proses kontekstualisasi ajaran Islam, salah satunya melalui praktik ziarah kubur. Tradisi ini tidak dipandang sebagai bentuk kemusyrikan atau sinkretisme, melainkan sebagai ekspresi penghormatan terhadap para leluhur dan tokoh-tokoh agama yang telah berjasa dalam kehidupan spiritual dan sosial masyarakat Muslim. Praktik ini mencerminkan watak Islam Nusantara yang inklusif dan menghargai nilai-nilai budaya lokal selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar tauhid (Arif, 2016, p. 53).

Penulis berpendapat bahwa paham Wahabisme mencerminkan sebuah bentuk keberagaman yang rigid dan konservatif, yang menolak perubahan serta tidak sejalan dengan karakter masyarakat Indonesia yang kaya akan nilai-nilai lokal dan kearifan budaya warisan leluhur. Dalam realitas dunia yang kini terus terdorong oleh arus globalisasi, masyarakat global telah berkembang menjadi komunitas yang multikultural dan multiagama, di mana keterhubungan antarmanusia menjadi sesuatu yang niscaya. Oleh karena itu, keberadaan doktrin yang kaku seperti Wahabisme tidaklah relevan dan justru menandakan kemunduran dalam wajah Islam Indonesia yang selama ini dikenal inklusif dan adaptif terhadap nilai-nilai lokal (Arif, 2016, p. 64).

Paham Wahhabisme telah menjadi sasaran kritik tajam dari kalangan Sunni tradisional. Banyak ulama dan cendekiawan dari lingkungan Ahlul Sunnah wal Jama'ah mengecamkannya karena dianggap menyimpang dari ajaran utama Islam Sunni, mempromosikan sikap ekstrem, dan mendorong kekerasan atas nama agama. Lembaga-lembaga keagamaan seperti Al-Azhar di Kairo secara tegas menolak Wahhabisme, bahkan beberapa anggotanya menyebut ajaran ini

sebagai “ajaran setan”. Demikian pula, Nahdlatul Ulama sebagai organisasi Islam Sunni terbesar di dunia menilai Wahhabisme sebagai gerakan yang fanatik serta menyesatkan dalam kerangka tradisi Sunni (DeLong-Bas, 2004, p. 115).

Kritik terhadap dakwah Wahabi muncul dari berbagai kalangan umat Muslim yang menilai bahwa gerakan ini cenderung ekstrem dan tidak selaras dengan nilai-nilai inklusif Islam. Pertama, Wahhabisme dinilai berkembang menjadi paham yang sangat kaku, tidak akomodatif, serta menolak keberagaman pemahaman dalam Islam. Mereka menetapkan batasan tauhid secara sempit dan tidak jarang menuduh kelompok lain sebagai musyrik atau kafir hanya karena perbedaan praktik ibadah (El Fadl, 2005, pp. 49-53). Kedua, kolaborasi antara Muhammad ibn Abdul Wahhab dan keluarga Saud yang diwujudkan dalam bentuk jihad dianggap oleh sebagian pihak bukan semata-mata bermotivasi dakwah, tetapi juga berkaitan erat dengan tradisi penyerbuan di wilayah Najd, serta dorongan mempertahankan dominasi dan kepentingan politik (Lacey, 1981, pp. 39-45). Ketiga, dibanding tokoh-tokoh pembaru Islam lainnya seperti Jamaluddin al-Afghani atau Muhammad Abduh, Muhammad ibn Abdul Wahhab menunjukkan kapasitas intelektual yang terbatas; ia jarang menulis karya ilmiah dan minim kontribusi dalam bentuk esai atau gagasan ilmiah yang mendalam (Algar, 2002, pp. 21-23).

## **PENUTUP**

Artikel ini telah mengkaji secara mendalam sejarah, pemikiran, dan perkembangan aliran Wahabi, serta dampaknya terhadap masyarakat Muslim, khususnya di Indonesia. Melalui analisis akademis, terlihat bahwa Wahabisme memiliki karakteristik yang puritan, tekstual, dan cenderung eksklusif, sehingga sering menimbulkan kontroversi dan konflik sosial. Di Indonesia, ajaran ini mendapat penolakan dari berbagai kalangan, termasuk Nahdlatul Ulama (NU), yang mengedepankan konsep Islam Nusantara yang inklusif dan berakar pada kearifan lokal.

## **Kesimpulan**

**Sejarah dan Pemikiran:** Wahabi didirikan oleh Muhammad ibn Abdul Wahab dengan pemikiran yang dipengaruhi oleh Ibnu Taimiyah. Aliran ini menekankan pemurnian tauhid secara literal dan sering mengkafirkan kelompok yang berbeda pendapat. **Metode Penyebaran:** Wahabi berkembang pesat berkat dukungan politik dari keluarga Saud di Arab Saudi, dan penyebarannya di Indonesia dilakukan melalui jaringan pendidikan dan dakwah yang sistematis.

**Kontroversi dan Kritik:** Wahabi dinilai ekstrem karena sikapnya yang rigid, mudah mengkafirkan, dan menolak keragaman praktik keagamaan. Hal ini bertentangan dengan nilai-nilai moderat dan multikultural yang dianut oleh mayoritas Muslim Indonesia. **Penolakan di Indonesia:** Konsep Islam Nusantara yang diusung NU menjadi alternatif yang menekankan harmoni antara agama dan budaya lokal, sekaligus sebagai bentuk resistensi terhadap doktrin Wahabi yang dianggap tidak relevan dengan konteks Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghamidi, Sa'd ibn 'Abdullah. *al-Judhur al-Tarikhiyyah lil-Fikr al-Takfiri*. Riyadh: Maktabah Malik Fahd al-Wataniyah, 2007.
- Al-Tuwaim, 'Abd al-'Aziz ibn Muhammad. *Mawqif al-Syaikh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab min A'mal al-Qulub*. Riyadh: Dar al-Watan, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2013.
- Gibb, H.A.R. & Kramers, J.H. (1953). *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hanafi, Hassan. *Islam in the Modern World: Religion, Ideology, and Development*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1980.
- Hasyim, Syafiq. *Understanding Muslim Radicalism: A Study of the Roots, Ideas, and Implications of Radical Islamic Movements*. Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta, 2007.
- Esposito, John L. *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press, 2003.
- Mamdani, Mahmood. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. Pantheon Books, 2004.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse University Press, 1994.
- Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Harvard University Press, 2002.
- Haykel, Bernard. "On the Nature of Salafi Thought and Action." *Muslim World* 95, no. 3 (2005): 345-360.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. Routledge, 2006.
- Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. University of California Press, 1998.
- Waskito, Yudian. *Arab Saudi dan Ideologi Wahabi: Genealogi Politik Keagamaan*. Yogyakarta: LKIS, 2011.
- Algar, H. (2002). *Wahhabism: A Critical Essay*. Islamic Publications International.
- Al-Najdi, M. bin A. bin H. (1989). *Al-Suhub Al-Wabilah 'ala Dharaih Al-Hanabilah*. Mu'assasah al-Risalah.
- Andreas, A. Y. (n.d.). *Allah Mengizinkan Manusia Mengalami Diri-Nya Pengalaman dengan Allah dalam Konteks yang Berpancasila*.
- Arif, S. (2016). *Islam Nusantara: Sebuah Ideologi dan Basis Epistemologi*. LKIS.
- Azra, A. (2002). *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Mizan.
- Basit, A. (n.d.). *Muhammad bin Abdul Wahhab: Pemikiran Teologi dan Tanggapan Ulama Mengenai Pemikirannya*. 19.  
<https://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/tazkiya/article/view/1271>
- DeLong-Bas, N. J. (2004). *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford University Press.
- Einar, M. S. (n.d.). *Dinamika Islam Indonesia: Model Perjumpaan dengan Umat Islam*.
- El Fadl, K. A. (2005). *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. HarperOne.
- Lacey, R. (1981). *The Kingdom: Arabia and the House of Saud*. Harcourt Brace Jovanovich.

- NU Online. (n.d.). *Islam Nusantara dan Walisongo: KH. Musthofa Bisri Menjawab* [Computer software].  
<https://www.nu.or.id/post/read/66089/islam-nusantara-dan-walisongo-kh-musthofa-bisri-menjawab>.
- Ridho, M. R. (1983). *Fi 'Aqa'id al-Islam: Min Rosail al-Syaikh Muhammad Ibn Abdul Wahhab*. Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Robin, B. (2009). *Nahdlatul Ulama and the Struggle for Power Within Islam and Politics in Indonesia*. ISEAS-Yusof Ishak Institute.
- Shah, M. A. A. (2002). *Islam Garda Depan*. Mizan.
- Shihabuddin, A. (2007). *Telaah Kritis atas Doktrin Faham Salafi/Wahabi*.  
<http://www.everyoneweb.com/tabarruk/>
- Syafiq, H. (2011). *Understanding Wahhabism and Its Influence in Indonesia*. 1(49), 3. <https://doi.org/10.14421/ajis.2011.491.1-28>.
- Unggul Purnomo Aji & Kerwanto. (2023). *TEOLOGI WAHABI: SEJARAH, PEMIKIRAN DAN PERKEMBANGANNYA*. *El-Adabi: Jurnal Studi Islam*, 2(1), 45-61. <https://doi.org/10.59166/el-adabi.v2i1.42>
- van Bruinessen, M. (2013). *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn*. ISEAS-Yusof Ishak Institute,.
- Wahid, A. (2006). *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. The Wahid Institute.
- Wahid, A. (2009). *Ilusi Negara Islam. Ekspansi gerakan Islam Tradisional di Indonesia*. The Wahid Institute.