



Laporan Hasil Penelitian Kompetitif

Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag

# FUNDAMENTALISME DALAM ISLAM

Studi Terhadap Paham Dan Fatwa Ulama Wahabi



**FUNDAMENTALISME DALAM ISLAM: STUDI TERHADAP  
PAHAM DAN FATWA ULAMA WAHABI**

**LAPORAN HASIL PENELITIAN KOMPETITIF**

**Oleh :  
PROF. DR. H. MOH. MUKRI, M.Ag**

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN  
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT  
IAIN RADEN INTAN LAMPUNG  
2015**

**Sanksi Pelanggaran Pasal 72**

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan / atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (satu juta), atau pidana penjara paling lama 7 (Tujuh) tahun dan / atau denda paling banyak Rp.5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan / atau denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**© Hak cipta pada pengarang**

Dilarang mengutip sebagian atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun tanpa seizin penerbit, kecuali untuk kepentingan penulisan artikel atau karangan ilmiah.

Judul Buku : FUNDAMENTALISME DALAM ISLAM: STUDI TERHADAP PAHAM DAN FATWA ULAMA WAHABI  
Penulis : PROF. DR. H. MOH. MUKRI, M.Ag  
Cetakan : 2015  
Pertama  
Desain Cover : Permatanet  
Layout oleh : Permatanet

Pusat Penelitian dan Penerbitan  
Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M)  
IAIN Raden Intan Lampung  
Jl. Letkol H. Endro Suratmin Kampus Sukarame  
Telp. (0721) 780887 Bandar Lampung 35131

ISBN :



**SAMBUTAN KETUA  
LEMBAGA PENELITIAN DAN  
PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT  
IAIN RADEN INTAN LAMPUNG**

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

Alhamdulillah, kegiatan penelitian di lingkungan IAIN Raden Intan Lampung Tahun 2015, yang dilaksanakan di bawah koordinasi Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat IAIN Raden Intan Lampung dapat terlaksana dengan baik. Pelaksanaan kegiatan penelitian ini dibiayai berdasarkan Daftar Isian Pelaksanaan Anggaran (DIPA) IAIN Raden Intan Lampung Tahun 2015.

Kami menyambut baik hasil Penelitian Kompetitif yang dilaksanakan oleh saudara PROF. DR. H. MOH. MUKRI, M.Ag dengan judul *FUNDAMENTALISME DALAM ISLAM: STUDI TERHADAP PAHAM DAN FATWA ULAMA WAHABI* yang dilakukan berdasarkan SK Rektor Nomor 72.c Tahun 2015 tanggal 18 Mei 2015 Tentang Penetapan Judul Penelitian, Nama Peneliti, Pada Penelitian Kompetitif Dosen IAIN Raden Intan Lampung Tahun 2015.

Kami berharap, semoga hasil penelitian ini dapat meningkatkan mutu hasil penelitian, menambah khazanah ilmu keislaman, dan berguna serta bermanfaat bagi masyarakat dan pembangunan yang berbasis iman, ilmu, dan akhlak mulia.

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Bandar Lampung, Desember 2015  
Ketua Lembaga Penelitian  
Dan Pengabdian Kepada Masyarakat.

Prof. Dr. H. M. Nasor, M.Si.  
NIP. 195707151987031003

# DAFTAR ISI

## KATA PENGANTAR

<b>BAB I</b>	<b>PENDAHULUAN</b>	<b>1</b>
	A. Latar Belakang Masalah	1
	B. Identifikasi dan Batasan Masalah	6
	C. Rumusan Masalah	7
	D. Tujuan Penelitian	7
	E. Manfaat Hasil Penelitian	8
	F. Kerangka Teori dan Pikir	9
	G. Definisi Operasional	16
<b>BAB II</b>	<b>LANDASAN TEORITIS</b>	<b>18</b>
	A. Islam sebagai Rahmatan Lil ‘Alamin	18
	C. Fatwa Keagamaan; Kode Etika dan Persyaratannya	82
	B. Wahabi; Sejarah dan Ajarannya	98
<b>BAB III</b>	<b>METODE PENELITIAN</b>	<b>146</b>
	A. Jenis Penelitian	145
	B. Sumber Data	146
	C. Alat Pengumpul Data	148
	D. Metode Analisis Data	149

<b>BAB IV</b>	<b>PENYAJIAN DAN ANALISIS DATA</b>	<b>153</b>
	A. Penyajian Data	153
	B. Analisis Data	189
<b>BAB V</b>	<b>PENUTUP</b>	<b>212</b>
	A. Kesimpulan	212
	B. Rekomendasi	214

## **DAFTAR PUSTAKA**

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Islam datang dengan misi membawa rahmat bagi seluruh alam. Oleh karena itu Islam mengajarkan prinsip Tauhid (keesaan Tuhan dan kesatuan umat manusia di hadapan Tuhan), toleransi dan kasih sayang, persaudaraan dan persamaan umat manusia tanpa diskriminasi ras, suku, agama dan warna, bersikap adil tidak memberatkan dan tidak pula berlebih-lebihan (*ekstrem*).

Sikap “Islam jalan tengah” di atas merupakan perwujudan Islam sebagai agama terakhir yang menyempurnakan dan sekaligus merangkul agama-agama sebelumnya. Selain itu, sikap demikian juga menjadi respon dan solusi terhadap berbagai sistem dan ideologi dominan, baik politik, ekonomi, sosial maupun budaya.

Dengan prinsip jalan tengah, moderat, dan tidak berlebihan ini, maka ajaran Islam akan selalu relevan pada setiap waktu dan tempat. Dengan itu pula maka umat Islam terdorong untuk ikut memiliki tanggung jawab besar guna memberikan peran dan kontribusi dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi, membangun kedamaian dan kejayaan peradaban dunia.

Jika doktrin mendasar dalam Islam selalu menekankan umatnya untuk mengambil sikap tengah, mengedepankan sikap

ilmiah dan rasional, sederhana tidak berlebihan, aktif dan bukan pasif, bersikap fleksibel, tidak kaku, rigid dan jumud, tidak pula jatuh dalam kebebasan tanpa batas, maka dalam realitas kehidupan pemeluknya cukup banyak gejala menunjukkan hal sebaliknya. Realitas negatif seperti ini, tidak hanya terjadi dalam aktivitas politik, sosial, ekonomi dan budaya, tetapi juga dalam wilayah kehidupan beragama sehari-hari. Sikap dan perilaku beragama yang eksklusif, tertutup, dan normatif ini selanjutnya berdampak pada kehidupan sosial yang umumnya kurang toleran terhadap perbedaan dalam masyarakat bahkan tidak jarang menyebabkan kesalahpahaman dalam menyikapi perbedaan atau menimbulkan konflik kekerasan dalam menyelesaikan persoalan.

Di Indonesia ternyata kecenderungan perilaku kekerasan ini sering bermunculan di banyak tempat dalam beberapa waktu belakangan ini. Ada di antara umat Islam, misalnya, yang dengan konsep *Amar Makruf Nahi Munkar*, lalu dengan sangat mudah men-cap *kafir, murtad, munafik*, kurang iman, dangkal agama, atau tuduhan sesat lainnya, kepada saudara muslim lainnya hanya karena perbedaan dalam persoalan cabang yang bukan pokok dalam agama. Demikian pula ada sebagian muslim yang dengan mengatasnamakan *Jihad fi Sabilillah* lalu melakukan kekerasan, pemukulan, dan perusakan. Bahkan ada yang memahami *jihad* semata-mata sebagai perang, sehingga sampai menghalalkan

(membolehkan) untuk menumpahkan darah atau membunuh saudaranya muslim atau non muslim lainnya hanya disebabkan perbedaan dalam pemahaman atau pengamalan suatu doktrin keagamaan. Ada pula kelompok muslim tertentu yang menilai Indonesia sebagai negara jahiliyah, belum Islami, karena masih menjalankan sistem kekufuran dan kezaliman, sehingga boleh dihancurkan untuk kemudian diubah menjadi negara yang menurut mereka menjalankan sistem murni syari'at. Pola pikir, sikap dan perilaku yang demikian berlebihan tentu sangat jauh dari tuntunan teladan, kasih sayang dan toleransi yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW.

Fenomena faham radikal yang mengedepankan formalitas beragama dan kurang toleran mengalami perkembangan tidak hanya di kalangan masyarakat yang pendidikan keagamaan dan intelektual relatif rendah tetapi juga di kalangan komunitas terdidik, seperti mahasiswa dan akademisi. Ada mahasiswa misalnya yang dengan tujuan melindungi aurat lalu memakai busana yang menutup rapat seluruh tubuh, sehingga tidak ada yang terlihat, walaupun terlihat maka harus bercadar atau sebatas mata saja, jadi tidak terbuka muka dan telapak tangan seperti pada umumnya. Banyak pula kalangan mahasiswa yang dalam mengamalkan dan memahami Islam ternyata lebih menonjolkan penampilan fisik lahiriah, harus berjenggot dan berbaju koko (taqwa), bersifat kaku, doktriner,

hitam putih. Kalangan mahasiswa seperti ini kadang-kadang bersikap sinis ketika berhadapan atau memandang orang lain yang berbeda dengan penampilan mereka.

Oleh karena tidak toleran dalam bersikap dan berperilaku, maka mahasiswa fundamentalis dan radikal ini melihat Pancasila dan konsep demokrasi dengan penuh curiga, sebagai ideologi yang tidak islami sehingga harus diganti dengan syari'at yang murni. Syari'at Islam harus diformalkan secara utuh melalui pilar-pilar kekuasaan negara. Kalangan ini juga mengembangkan faham anti perjuangan kesetaraan jender oleh kaum perempuan. Isu *gender equity* masih dihadapang oleh kuatnya kultur patriarki dan dominasi penafsiran yang konservatif atas kedudukan perempuan. Faham keragaman dan kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan dinilai sesat dan harus ditolak. Dengan demikian *pluralisme* dan *multikulturalisme* di ujung bahaya, dan hal ini terbukti dengan peristiwa insiden Monas pada Juni 2008 di mana kelompok Front Pembela Islam (FPI) menyerang dan memukuli "Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKK-BB)", dalam acara peringatan hari kelahiran Pancasila. Dalam selang beberapa waktu kemudian terjadi banyak tindak kekerasan yang biadab dan tidak manusiawi. Peristiwa paling menonjol di antaranya adalah penyerangan dan pembunuhan jemaat Ahmadiyah

di Cikeusik, lalu diikuti kerusuhan dan pembakaran tempat ibadah di Pemalang dan beberapa kota lainnya.

Jika dilihat sumber yang sering dijadikan rujukan dalam berbagai tulisan dan pembicaraan kelompok radikal ini ternyata banyak mengutip literatur yang ditulis oleh ulama Wahabi kontemporer di Arab Saudi seperti Syekh ‘Abdul ‘Aziz bin Baaz atau Shalih al-Utsaimin atau Shalih Al-Fauzan. Ada lima aspek yang biasa difatwakan oleh kelompok beraliran radikal ekstrim ini, yaitu ibadah keagamaan, sistem politik pemerintahan dan formalisasi syari’at, konsep *jihad*, dan kesetaraan gender (*gender equity*). Berbagai fatwa para ulama ini sering dikutip dan dirujuk oleh kalangan muslim radikal ekstrim dalam berpendapat dan bertindak termasuk di Indonesia. Oleh karena pendapat ulama-ulama tersebut sering bersifat eksklusif, kaku, *harfiyah* dan normatif, maka fatwa-fatwa mereka pun cenderung pada sikap tidak toleran dan anti perbedaan dalam menyikapi persoalan yang terjadi. Ajaran *intoleran* dan tidak mempertimbangkan masalah umum inilah yang dianut oleh pengikut atau pendukung fatwa mereka. Hal ini tentu banyak memicu timbulnya sikap dan perilaku kekerasan yang dilakukan oleh penganut ajaran mereka terhadap kelompok masyarakat lain yang berbeda.

Hal inilah yang melatarbelakangi perlunya dilakukan penelitian tentang berbagai fatwa yang bernuansa kekerasan yang

terdapat dalam literatur keagamaan ulama Wahabi dan dampak pemahaman tersebut terhadap kehidupan sosial keagamaan umat Islam.

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

Fenomena radikal keagamaan di atas muncul di kalangan umat Islam mulai dari level masyarakat yang berpendidikan rendah sampai kalangan perguruan tinggi, padahal secara akademik kelompok terakhir ini adalah kalangan yang memiliki pola pemikiran ilmiah dan kritis. Banyak faktor yang dapat ditelusuri yang sangat mungkin berpengaruh sehingga membentuk pemikiran dan sikap perilaku mereka, misalnya pendidikan di lingkungan keluarga dan masyarakat, pola pemahaman keagamaan yang diperoleh di bangku perkuliahan, dan ada pula karena pengaruh pemahaman yang didapat dalam berbagai forum kajian eksternal. Dalam berbagai wilayah pendidikan tersebut, peran bahan bacaan ternyata cukup menentukan pola pikir, sikap dan tindakan masyarakat dalam pola beragama. Oleh karena itu permasalahan yang diteliti akan dibatasi pada literatur keagamaan yang berpengaruh dalam membentuk sikap radikal di kalangan umat Islam ? apa argumen yang mendasari fatwa dimaksud sehingga melahirkan pemahaman demikian ? dan bagaimana dampak fatwa kekerasan tersebut terhadap kerukunan beragama, masa depan

pluralisme dalam sistem negara bangsa, dan bagaimana pengaruhnya terhadap kemajuan umat Islam ?

### **C. Rumusan Masalah**

1. Apa saja yang tergolong fatwa-fatwa radikal dalam literatur keagamaan karya ulama Wahabi yang banyak dijadikan rujukan saat ini ?
2. Bagaimana pola argumen yang melatarbelakangi munculnya fatwa radikal tersebut ?
3. Bagaimana dampak fatwa radikal tersebut terhadap kehidupan sosial keagamaan di tanah air ?

### **D. Tujuan Penelitian**

Sedangkan target penelitian ini adalah:

1. Mengidentifikasi faktor penyebab munculnya fatwa kekerasan dalam berbagai literatur keagamaan ulama Wahabi.
2. Menggali pola pemikiran dan berbagai argumen yang mendasari munculnya fatwa yang mendorong kekerasan dalam pemahaman keagamaan dan kehidupan sosial politik kenegaraan.

3. Mendalami dan menemukan kekuatan berbagai literatur di maksud dalam membentuk sikap radikal di kalangan umat Islam.
4. Mengidentifikasi dan merumuskan dampak negatif fatwa kekerasan tersebut terhadap kerukunan dalam kehidupan keagamaan, masa depan negara kebangsaan, dan kemajuan Islam masa depan.
5. Merumuskan solusi alternatif yang menjadi rekomendasi dalam mengatasi persoalan radikal dan ekstrem tersebut.

#### **E. Manfaat Hasil Penelitian**

Hasil penelitian ini memiliki banyak manfaat, yaitu:

1. Menjadi data awal yang sangat positif dalam merumuskan kebijakan dan langkah-langkah untuk menghilangkan atau mengurangi perilaku kekerasan yang banyak terjadi dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat, terutama dalam lapangan sosial dan keagamaan.
2. Sebagai informasi awal bagi umat Islam dan pemerintah untuk segera mengambil sikap tegas terhadap peredaran literatur keagamaan yang dapat memecah belah bangsa Indonesia, menciptakan disharmonisasi antar umat beragama, dan mengancam keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

3. Sebagai bahan penting dalam penyusunan kurikulum pendidikan yang berbasis kepada toleransi, demokrasi, hak asasi manusia, multikulturalisme dan penghargaan terhadap kearifan lokal.

#### **F. Kerangka Teori dan Pikir**

Faham radikal yang terwujud dalam bentuk fatwa yang mendorong terjadinya kekerasan disebabkan oleh faktor internal dan eksternal. Secara internal, pemahaman keagamaan yang melahirkan fatwa sangat dipengaruhi pola pemikiran dalam memahami sumber-sumber keagamaan. Pada umumnya pemahaman normatif harfiyah terhadap teks akan melahirkan ajaran dan doktrin keagamaan yang sempit dan eksklusif. Pemahaman normatif tanpa wawasan luas ini menuntut ajaran dan pengamalan tunggal dalam beragama sehingga sulit menerima terjadinya perbedaan. Pemahaman tekstual harfiyah ini pada gilirannya lebih banyak menuntut komitmen dalam penerapan doktrin agama (*tathbiq al-syari'ah*) secara normatif lahiriyah dan cenderung mengabaikan aspek intelektual, dimensi substansi spiritual dan kemaslahatan masyarakat. Pemahaman monoton eksklusif dan normatif demikian tentu akan sulit diterapkan dalam masyarakat modern global yang bersifat heterogen dan multi budaya, etnis dan

agama. Pada akhirnya pemahaman radikal sangat berpotensi dalam melahirkan konflik dalam masyarakat dan negara.

Faktor-faktor yang menyebabkan suatu konflik itu tidak tunggal. Bisa muncul dari faktor sosial, ekonomi, politik, tapi beberapa konflik di Indonesia ini juga diwarnai dengan persoalan keagamaan. Ada konflik yang kadang-kadang terkesan merupakan konflik antar agama, namun banyak penelitian menunjukkan konflik-konflik itu lebih banyak dilatarbelakangi faktor sosial dan ekonomi. Maka harus diakui juga bahwa agama di sini memang menjadi salah satu legitimasi untuk konflik tersebut. Agama memang menjadi masalah yang sangat sensitif di Indonesia.

Pemahaman radikal yang melahirkan konflik ini tentu akan menyuburkan fanatisme. Karena biasanya klaim-klaim mengenai kebenaran muncul dalam situasi konflik ini atau dalam masyarakat heterogen yang tidak harmonis. Penelitian sosiologis agama yang dilakukan oleh banyak kalangan menjelaskan bahwa segi-segi sosial ekonomi yang terlibat dalam satu areal konflik, seringkali membuat suatu pembedaan yang jelas antara kelompok ini dan kelompok itu. Biasanya didasarkan oleh agama atau etnis. Sehingga selalu ada klaim-klaim mengenai kebenaran. Hal yang paling penting adalah ketika agama itu dipakai sebagai sumber konflik, maka konflik menjadi konflik mengenai kebenaran, dan hal ini dapat dilihat

dalam kasus konflik di Ambon. Agama apapun tidak diuntungkan dengan konflik-konflik antar umat beragama.

Islam sebagai agama moderat sebenarnya melarang terjadinya kesalahpahaman dalam beragama dan melarang terjadinya konflik, sesuai dengan makna Islam itu sendiri. Islam, secara literal, bermakna kedamaian atau keselamatan. Sebagai sebuah agama dan jalan hidup, Islam menawarkan kedamaian dan keselamatan bagi seluruh manusia di seantero dunia ini. Orang yang memilih hidup dalam Islam akan berada dalam kedamaian dan keselamatan. Begitu juga orang yang menolak Islam sebagai sebuah keyakinan, tetapi tetap menghormatinya. Semua manusia yang menghargai kehadiran Islam akan mendapatkan percikan kedamaian, sekalipun dengan skala yang berbeda-beda.

Konsep perdamaian dalam Islam dapat dipahami dengan pendekatan normatif dan historis. Secara normatif, bentuk pemahaman yang lebih menekankan pada analisis tekstual. Islam sangat mendorong terciptanya perdamaian dan kerukunan. Hal tersebut termanifestasikan dengan sangat jelas pada prinsip-prinsip, antara lain, saling mengenal dan memahami, menjaga kehormatan orang lain, menahan amarah dan keikhlasan memberi maaf, melakukan dialog yang baik, menjalin interaksi sosial, menghindari permusuhan, tidak memaksakan kehendak, melestarikan lingkungan, merukunkan pihak yang bertikai dan sebagainya.

Sejak awal Islam mendeklarasikan dirinya sebagai agama *rahmatan lil'alamin*, sebagaimana firman Allah “*Kami tidak mengutusmu (Muhammad) kecuali untuk menjadi rahmat (kasih sayang) bagi alam semesta*”.<sup>1</sup> Artinya, kedatangan Islam akan menjadi rahmat kepada seluruh ciptaan Allah (manusia seluruhnya, tumbuh-tumbuhan, binatang dan sebagainya). Islam akan menerangi alam ini dengan cahayanya dan mendekatkan kepada rahmat-Nya. Dengan konsep ini, sesungguhnya tidak ada yang perlu ditakutkan dari Islam. Konsep dakwah Islam tidaklah bertujuan memaksa seluruh manusia untuk menganut akidah Islam karena ketundukan yang terpaksa tidak ada nilainya di sisi Allah. Dakwah Islam hanya menyodorkan konsep Islam kepada akal dan jiwa manusia untuk dipikirkan dan direnungkan, kemudian membuat keputusan dan menjatuhkan pilihan secara sadar.

Namun belakangan ini banyak bermunculan fatwa-fatwa radikal dari kelompok Wahabi yang belakangan ini menamakan dirinya kaum Salafi. Untuk membedakan dari salafiyah atau salafi lama, maka kelompok salafi baru yang pro kekerasan ini dinamakan saja sebagai Salafi Radikal. Term “salafi radikal” kami ambil dari terminologi Azyumardi Azra ketika melihat fenomena gerakan otentifikasi Islam sedang mengecambah di Indonesia. “Salafi

---

<sup>1</sup>QS al-Anbiya [21]: 107.

radikal” adalah kelompok yang berorientasi pada penegakan dan pengamalan “Islam yang murni”, “Islam otentik” yang dipraktikkan Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Disebut sebagai “salafi radikal” karena mereka cenderung menempuh pendekatan dan cara-cara keras untuk mencapai tujuan, daripada cara damai dan persuasif.<sup>2</sup>

Term ini terasa aktual akhir-akhir ini setelah mendapatkan momentumnya. Pasca insiden JW Marriott, aparat menuduh pesantren sebagai sarang teroris. Gambaran “salafi radikal” dapat dilihat secara jelas pada sosok-sosok seperti Abu Bakar Ba’asyir, Habib Rizik Syihab, Amrozi, Ali Imron, Hambali, dan lain-lain. Nama-nama ini muncul ke permukaan, bahkan dunia, karena aktivitasnya yang menghebohkan, menggunakan cara kekerasan untuk mencapai tujuan. Segala cara harus dilakukan untuk menegakkan kalimah Allah di muka bumi ini. Para penentang “khilafah”, “hukum Allah”, dan “syariat” adalah kafir yang harus dilenyapkan dari permukaan bumi ini. Mereka merujuk hadis “*Man ra-a minkum munkaran falyughayyirhu biyadihi wa-in lam yastathi’ fabilisanihi wa-in lam yastathi’ fabiqolbih, wadzalika adl’aful iman*”. Artinya barang siapa melihat kemungkaran, ubahlah dengan kekuasaan, jika tidak mampu ubahlah dengan kemampuan

---

<sup>2</sup>Dikutip dari harian Umum Republika, 25/10/2002.

diplomasi, dan jika tidak mampu maka cukup dengan hati, dan itu adalah iman yang paling lemah.

Berdasarkan tekstualitas hadis ini, mereka melakukan serangkaian kegiatan dan gerakan razia dan pembersihan segala apa yang berbau “maksiat” (*ma’ashi*), “dosa” (*dzunub*), “mungkar” (*munkar*), “keji” (*fahsyah*), “kemunafikan” (*nifaq*), dan segala macam “*muharramat*” (yang diharamkan agama). Term-term ini sangat luas maknanya, mencakup hampir seluruh aspek kehidupan, terutama publik. Saat ini, secara faktual memang dapat dilihat keanekaragam eksploitasi bagian tubuh terbuka, iklan transparan yang umumnya menonjolkan organ wanita yang sensitif, dan lain-lain. Tempat yang menyediakan hal-hal semacam ini secara full dan terbuka umum biasanya adalah restoran, *night club*, dan tempat-tempat hiburan lainnya yang notabene banyak dikunjungi masyarakat, baik di bulan puasa atau bulan lainnya. Tempat-tempat semacam itu selalu rentan aksi kelompok ini, baik berupa ancaman, bom, tembak, *sweeping*, dan lain sebagainya, yang semuanya dilakukan dalam bentuk kekerasan.

Di sinilah kelihatan karakter asli kelompok ini yang memandang *turast* (doktrin dan tradisi) yang berupa teks-teks kitab secara literalistik, tekstual, sakral, eternal, magis, dan final. Pandangan inilah yang menyebabkan perilaku mereka yang ekstrem, radikal, fanatis, tidak kenal kompromi, eksklusif, dan fundamentalis.

Apa yang tersirat dalam teks adalah mutlak kebenarannya dan wajib hukumnya memperjuangkannya sampai titik darah penghabisan.

Persoalannya kemudian, betulkah karakter semacam ini menjadi *mainstream* organisasi Islam? Di sinilah urgensi identifikasi dan kategorisasi pesantren untuk memperjelas apakah ada fatwa yang layak dikelompokkan sebagai keras atau tidak.

Pada masa belakangan ini di kalangan kedua organisasi besar di Indonesia, yaitu NU dan Muhammadiyah, ada dalam platform yang sama yaitu ingin menampilkan Islam sebagai *rahmatan li-alamin* dengan cirinya; *infatih* (inklusif), *tawasut* (moderat), *tasamuh* (toleran), *i'tidal* (lurus), *musawah* (persamaan), dan *maslahah* (kesejahteraan). Tujuan mereka adalah terciptanya keadilan (*'adalah*), supremasi hukum (*tahqiqul hukmi*), dan kesejahteraan rakyat (*al-mashalih al-ra'iyah*) dalam frame *good governance*. Semua ini lahir dari cara pemahaman mereka terhadap teks yang ada pada al-Qur'an, al-Hadis, dan kitab-kitab ulama yang bertebaran dalam masalah teologi, fiqh, dan tasawuf (misticisme) yang kontekstual, metodologis, dan menyejarah. Hasil Mukhtamar NU di Cipasung 1992 dan Mukhtamar Muhammadiyah tahun 2001 yang lalu (yang populer dengan ijtihad budaya) menunjukkan hal ini.

Tiga *mainstream* keilmuan pesantren (tauhid, fiqh dan tasawuf) sangat menganjurkan umat untuk berbuat kebajikan, kasih

sayang, mengalah demi orang lain, membahagiakan orang lain, menolong dan bekerjasama, dan sedini mungkin menghindari konflik, konfrontasi, intrik, dan hal-hal destruktif lainnya. Dengan inilah Islam akan bisa diterima di muka bumi secara simpatik dan penuh dengan kesan. Dari sini bisa disimpulkan, kelompok dari rahim pesantren yang populer dengan “salafi radikal” ini adalah minoritas dari mainstream pesantren yang ada. Namun demikian tetap berkembang dan tetap ada fatwa ulama tertentu yang dipegang sebagai dasar pembenaran untuk melakukan kekerasan tersebut.

### **G. Definisi Operasional**

Fatwa pada hakikatnya adalah jawaban mufti atas pertanyaan tentang persoalan keagamaan yang diajukan oleh seorang penanya. Pertanyaan yang diajukan mungkin tidak digolongkan keras atau lunak, tetapi jawaban mufti yang biasa dinamakan fatwa biasanya ada yang dinilai keras dan ada yang dianggap lunak.

Suatu fatwa dianggap sebagai fatwa kekerasan jika isinya:

- (1) Secara prinsip dan mendasar membolehkan cara keras atau kasar dalam menyelesaikan suatu persoalan;
- (2) Fatwa tersebut pada pokoknya memang mendorong pihak penanya untuk melakukan tindakan kekerasan kepada pihak

lain yang dianggap salah atau menyimpang dari ajaran yang dipahami oleh si mufti.

Bidang yang menjadi sasaran fatwa kekerasan ini banyak, seperti masalah ibadah keagamaan apakah sesuai dengan Sunnah atau tergolong bid'ah, masalah kekerasan rumah tangga, masalah sosial, ekonomi, politik dan seni atau budaya. Fatwa yang dianalisis dalam penelitian ini dibatasi pada literatur fatwa ulama Wahabi yang sering dijadikan kelompok radikal untuk pembenaran tindakan keras mereka.

Dalam penelitian ini wilayah fatwa kekerasan dibatasi pada lima aspek, yaitu (1) masalah akidah (2) ibadah (3) kewajiban jihad dan *amar ma'ruf nahi munkar* (4) negara dan demokrasi (5) persoalan kesetaraan dan diskriminasi jender.

## **BAB II**

### **LANDASAN TEORITIS**

#### **A. Islam sebagai *Rahmatan Lil 'Alamin***

Dalam Islam ada prinsip-prinsip yang berlaku universal dan substansial, yaitu:

##### **1. Keadilan**

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika keadilan. Dalam tradisi Islam, khususnya ilmu kalam, pembahasan tentang keadilan Tuhan secara teoritis menjadi salah satu pembahasan penting. Karena prinsip etika keadilan dalam beragam dimensinya merupakan puncak harapan umat manusja, yang tak jarang susah ditegakkan. Bahkan Ibnu Khaldun, seorang filsuf sosial Islam klasik, menegaskan bahwa keadilan merupakan pusat dalam suatu teori sosial tentang masyarakat.<sup>1</sup> Maka tak heran muncul sebuah jargon yang sangat kuat mendambakan keadilan, “tegakkan keadilan meski langit akan runtuh”. Nurcholish Madjid menyebut etika keadilan ini sebagai hukum kosmik atau bagian dan hukum alam, sehingga menjadi sangat penting dalam kehidupan manusia. Orang yang melanggar prinsip-prinsip etika keadilan berarti

---

<sup>1</sup>Majid Khadduri, *Teologi Keadilan; Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 278.

menentang sunnah Allah dalam menciptakan dan menegakkan hukum jagad raya.<sup>2</sup>

Terkait dengan kepastian *sunnatullah* itu ialah bahwa etika ini adalah objektif dan tidak akan berubah (*immutable*). Disebut objektif, karena etika ini ada tanpa tergantung pada pikiran atau kehendak manusia; dan disebut tidak akan berubah karena dia berlaku selama-lamanya tanpa interupsi atau koneksi kepada seseorang. Maka siapa pun yang memahaminya dan mengikutinya akan beruntung, dan siapa pun melanggarnya, meskipun dia tidak tahu akan merugi. Nurcholish menganalogikan dengan hukum alam, seperti panasnya api, etika keadilan berlaku tanpa peduli siapa yang mengikuti atau melanggar.<sup>3</sup> Kata “adil” merupakan serapan dari kata Arab “*adl*”. Kata ini disebut sebanyak 14 kali dalam al-Qur’an.<sup>4</sup> Pengertian tentang adil atau keadilan dalam al-Qur’an diekspresikan dalam beberapa kata, selain ‘*adil* dan *qisth*,

---

<sup>2</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progressif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), h. 42.

<sup>3</sup>Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 43.

<sup>4</sup>M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 369. Lihat Juga, Munzir Hitaini, “*Makna Diri dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman*” Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

umpamanya *ahkâm, qawâm, amtsâl, iqtishâd, shadaqah, shiddiq,* atau *barr*.<sup>5</sup>

Secara harfiah, kata '*adl* adalah kata benda abstrak, berasal dari kata kerja '*adala* yang berarti: **pertama**, meluruskan atau duduk lurus, mengamandemen atau mengubah; **kedua**, melarikan diri, berangkat atau mengelak dan satu jalan (yang keliru) menuju jalan lain (yang benar); **ketiga**, sama, sepadan atau menyamakan; **keempat**, menyeimbangkan atau mengimbangi, sebanding atau berada dalam suatu keadaan yang seimbang (*state of equilibrium*).<sup>6</sup> 'Adil juga mempunyai arti mempertahankan hak yang benar.<sup>7</sup>

Kata *al-qisth* yang disebutkan dalam al-Qur'an pada dua puluh lima tempat juga mempunyai dua arti dasar yang berlawanan. Kata *al-qisth* (dengan bacaan kasrah huruf awalnya) bersinonim dengan kata *al-adl*. Kata ke yang digunakan untuk makna tersebut adalah *aqsatha-yuqsithu*, sedangkan kata *al-qasth* (dengan bacaan fathah huruf awalnya) berarti *al-faur*.

---

<sup>5</sup>Kata *al-'adl* sendiri yang dibentuk pada dua puluh delapan tempat dengan berbagai bentuk dan redaksinya mempunyai dua arti asal yang kontradiktif, yaitu *istiwâ' wa i'jaj* artinya lurus dan bengkok. Kata yang terbentuk dan huruf-huruf '*ayn-dâl-lâm* itu digunakan dalam al-Qur'an dengan kedua arti tersebut, namun yang dimaksud di sini adalah kata *al-adl* dengan arti *al-istiwâ'* - berbuat adil terhadap sesuatu berarti berbuat lurus dalam anti tidak menimbulkan kerugian atau memihak pada salah satu pihak dengan memberikan putusan atau perlakuan sama sesuai dengan ukuran atau takarannya.

<sup>6</sup>Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, h. 8.

<sup>7</sup>Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 61.

Sementara bagi Nurcholish Madjid, arti sebenarnya ‘*adl*’ ialah keseimbangan, yaitu konsep tentang “tengah”. Al-Qur’an mengatakan bahwa jagat raya ini dikuasai oleh hukum keseimbangan, sehingga manusia dilarang melanggar prinsip keseimbangan. Timbangan juga begitu, bekerja karena hukum jagat raya. Barang siapa yang curang dalam timbangan, sebetulnya ia melanggar hukum kosmos, hukum seluruh jagad raya, sehingga menimbulkan dosa besar, yaitu dosa ketidakadilan.<sup>8</sup>

Pikiran dasar yang ada dalam kata keadilan adalah keseimbangan (*al-mizan*) yaitu sikap tanpa berlebihan baik ke kiri atau ke kanan. Karena itu lambang keadilan adalah gambar seorang dewi yang sedang menimbang dengan menutup matanya, yang menggambarkan ketidakberpihakan kepada salah satu di antara yang dipertimbangkan.<sup>9</sup> Keseimbangan juga merupakan syarat agar orang tidak jatuh, baik dalam berdiri, lebih-lebih ketika sedang bergerak. Oleh sebab itu maka keseimbangan menimbulkan keteguhan dan kekokohan. Melalui keseimbangan itu orang mampu bersikap adil.

Dalam, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Dawam Rahardjo, melukiskan keadilan

---

<sup>8</sup>Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Paramadina), h. 22.

<sup>9</sup>M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 373.

dengan fungsi menimbang atau menilai suatu perbuatan. Setiap unsur perbuatan, dan segi positif maupun negatifnya, akan ditimbang, dihargai, dan dibalas. Seorang yang adil adalah yang membuat perhitungan. Tuhan sendiri dalam berlaku adil, melakukan perhitungan. Dalam istilah timbangan (*mizân*) dan perhitungan (*hisâb*) terkandung pengertian mengenai ukuran untuk menilai. Dalam konteks perbuatan, ukuran itu adalah nilai-nilai, tentu saja nilai-nilai yang ditetapkan oleh Tuhan. Karena itu, keadilan Tuhan tidak lepas dari moralitas yang telah ditetapkan-Nya. Di sini, yang dijadikan ukuran bagi keadilan adalah hukum. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 5: 8.

Banyak defnisi tentang keadilan telah dikembangkan oleh para pemikir Islam Progresif, tetapi menurut mereka, definisi para ulama klasik ternyata masih tetap relevan untuk masa kini, yakni “menempatkan sesuatu secara proporsional” (*wadl’ al-syai’ fi mahallih*). Jika kita melihat kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu ditekankan, sehingga tidak terjadi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat. Dalam Islam, menurut mereka, etika keadilan ini tidak hanya dipraktikkan dalam konteks perundangan dan pemerintahan, tetapi

juga dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam kehidupan rumah tangga.<sup>10</sup>

Murtadla Muthahari --filsuf Islam Iran abad lalu yang sering dikutip para pemikir Islam Progresif di Indonesia --mendefinisikan istilah keadilan dengan empat pengertian: **pertama**, keadaan sesuatu yang seimbang. **Kedua**, persamaan dan penafian atas segala bentuk diskriminasi. **Ketiga**, pemeliharaan hak-hak individu dan pemberian hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya. **Keempat**, memelihara hak bagi kelanjutan eksistensi.<sup>11</sup>

Selain Muthahhari, Ibn Qayyim al-Jawziyah, teolog Islam klasik yang sangat berpengaruh di Indonesia, berpendapat bahwa keadilan merupakan *raison d'être* bagi tegaknya agama. Dalam pandangan Ibn Taimiyah --juga teolog klasik yang sangat berpengaruh pada kalangan Islam Progresif-- hanya dalam cita-cita keadilan, suatu negara dapat diharapkan memenuhi tujuan-tujuan untuk apa negara tersebut berdiri. Keadilan yang diperjuangkan oleh Ibn Taimiyah untuk mencapainya-- yang merupakan suatu

---

<sup>10</sup>Masykuri Abdillah, “Makna dari Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam” Paper PSH( Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan. Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurchalish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 356.

<sup>11</sup>Diuraikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyah dalam kitabnya “*al-Thuruq al-Hukmiyah fi al-Siyasah al-Syar’iyah*”. Kairo. Tak ada penerbitnya. Lihat juga, Farid Esack, *Al-Qur’an, Liberalisme Pluralisme Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142.

konsep baru pada zamannya-- diabadikan dalam *al-siyâsah al-syar'iyah*, politik syariat, yang dapat dipadankan dengan keadilan sosial, karena tujuan-tujuannya adalah untuk melayani kepentingan publik. Ibn Taimiyah berpendapat bahwa keadilan sosial dapat menjembatani jurang pemisah antara seorang penguasa dan rakyatnya, dan akhirnya memajukan kondisi-kondisi sosial dan mempertinggi kekuasaan Islam.<sup>12</sup>

Tentang pentingnya keadilan ini dalam Islam, Mahmud Syaltut, seorang ulama al-Azhar, menerangkan bahwa perintah al-Qur'an untuk menegakkan keadilan di muka bumi adalah perintah yang bersifat universal, tanpa adanya diskriminasi yang satu atas lainnya. Keadilan tidak hanya berlaku untuk komunitas tertentu tanpa komunitas lainnya. Sebab, prinsip keadilan adalah aturan Tuhan yang berlaku objektif. Manusia sebagai hamba dan ciptaannya mesti mendapatkan persamaan dan porsi keadilan, baik laki-laki atau perempuan, muslim atau non-muslim.

Selama ini pembahasan tentang keadilan lebih banyak diorientasikan pada keadilan Tuhan sebagaimana banyak dilakukan oleh kalangan *al-mutakallimin* (teolog klasik). Sementara membincang keadilan manusia di muka bumi jarang disinggung. Oleh karena itu, menarik mengikuti pandangan al-Jabiri tentang

---

<sup>12</sup>Diuraikan Ibn Taimiyah, *Kitâb al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah ai-Râ'î wa al-Ra'iyah* (Kairo, t.p., 1951)

konsep keadilan yang sekarang banyak dikembangkan para pemikir Islam Progresif di Indonesia. Menurutnya, penting dilakukan perubahan paradigma tentang keadilan yang bersifat ilahi menuju keadilan duniawi yang bersifat kekinian. Ajakan al-Jabiri dalam konteks kekinian umat Islam memang menemukan relevansinya. Dunia ini dan Dunia Islam, menurut al-Jabiri, membutuhkan bentuk keadilan yang nyata, bukan lagi --apa yang ia sebut-- ”keadilan metafisika”.<sup>13</sup>

Berdasarkan pandangan etika keadilan ini, Sumanto al-Qurtuby, seorang intelektual muda NU, melihat bahwa perjuangan untuk menegakkan demokrasi yang banyak didemonstrasikan dunia pada sejak abad lalu menunjukkan keinginan kuat untuk tegaknya sosial politik yang lebih adil.<sup>14</sup> Dalam sistem demokrasi, perjuangan untuk mewujudkan impian keadilan dimungkinkan jauh dari sistem-sistem yang lainnya. Demokrasi --menurut mereka-- merupakan salah satu bentuk dan pemerintahan yang diyakini mampu mewujudkan prinsip keadilan secara lebih baik dan lebih menyeluruh. Sistem demokrasi adalah sistem yang memungkinkan masyarakat untuk menuntut diterapkannya prinsip-prinsip

---

<sup>13</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 52.

<sup>14</sup>Lihat, Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002), h. 8.

keadilan.<sup>15</sup> Fungsi normatif utama dan tatanan politik yang demokratis adalah menjamin dan melindungi wilayah kebebasan individu, yakni menjamin hak individu untuk menjalani kehidupan menurut pilihannya masing-masing.<sup>16</sup>

Bandingkan dengan Al-Maududi, pendiri *Jama'at el-Islami* dan seorang pendukung fanatis negara teokrasi yang mempunyai pandangan sebaliknya. Kelompok Islam fundamentalis apalagi radikal menolak secara tegas produk modernitas dan sekulerisme Barat termasuk demokrasi yang dianggapnya hasil dari—apa yang mereka sebut “produk kebudayaan Setan”. Kelompok ini juga menolak upaya modernisasi” atas Islam. Bagi kelompok ini, orang yang berpikir tentang reformasi atau modernisasi Islam adalah salah jalan dan menganggap usaha-usaha mereka pasti gagal. Upaya modernisasi ini tidak diperlukan sebab Islam sendiri sudah sempurna dan berlaku untuk setiap zaman. Munculnya ide ideologisasi Islam termasuk formalisasi syariat sebagai landasan etik dan legal yang marak di berbagai kawasan Islam sebetulnya lahir dan pemikiran ini.

---

<sup>15</sup>Lihat, Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan Rumah Kata, 2005), h. 123

<sup>16</sup>Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam* (Jakarta:Paramadina, 2002), h. 112.

Itulah sebabnya, mengapa kaum fundamentalis dan radikal yang menolak ide demokrasi sebagai perwujudan kontemporer gagasan keadilan berpandangan bahwa secara ontologis, “kota manusia” tak bisa duduk bersanding secara damai dengan “kota Tuhan”. Dalam semangat inilah kita bisa paham kenapa kaum fundamentalis dan radikal Islam yang rejeksionis itu menolak demokrasi sebagai sistem pengaturan kehidupan sosial, karena demokrasi adalah sebentuk subversi atau kudeta terhadap kekuasaan Tuhan yang Mutlak dan menggantinya dengan kekuasaan rakyat. Slogan-slogan yang mereka kampanyekan seperti “Islam adalah cahaya, demokrasi adalah kegelapan” pada praktiknya hanyalah alat kampanye belaka untuk mendapatkan dukungan publik Muslim yang selanjutnya dijadikan sebagai dasar legitimasi untuk menindas atas nama Islam. Penindasan itu tidak hanya dilakukan pada kelompok non-Muslim, minoritas etnik, tapi juga pada minoritas sekte dalam Islam sendiri, serta kaum perempuan Muslim yang masih menduduki posisi pinggiran dalam wacana keislaman. Inilah sebuah fenomena yang sering disebut oleh pengamat sebagai “Islam politik” yang secara luas didefinisikan sebagai “mobilisasi identitas Islam (penggunaan simbol-simbol keislaman) dalam pembuatan kebijakan publik (*public policy*), baik yang berkaitan dengan

hubungan intern umat Islam maupun relasi masyarakat Islam dengan lainnya.

Tegaknya suatu pemerintahan atau negara harus dibangun di atas pilar-pilar keadilan, kejujuran, amanah, jaminan perlindungan hak asasi, kebebasan berekspresi dan berserikat, persamaan hak serta musyawarah. Pilar-pilar ini menopang tegaknya negara dan berjalannya roda pemerintahan secara efektif. Mengingkari atau mengabaikan pilar-pilar tersebut berarti juga melapangkan jalan bagi suatu kondisi kekacauan dan anarkhi, sehingga memungkinkan terhalangnya pelaksanaan nilai-nilai etis agama di muka bumi. Dengan demikian, mempelajari demokrasi dan menerapkannya merupakan sesuatu yang wajib hukumnya. Bahkan, menurut Said Aqiel Siradj, hukumnya *wâjib ‘ayn* bagi setiap kaum Muslim.<sup>17</sup>

Dalam arti lebih luas, umat Islam dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosio-politik. Al-Qur'an sering menyatakan secara spesifik wilayah sosial yang sangat mungkin diselewengkan seperti soal harta anak-anak yatim dan anak yang diadopsi (Q. 4:3; 33: 5), hubungan matrimonial (Q. 4: 3; 49:9), kontrak (Q. 2: 282), masalah hukum (Q. 5:42; 4:56), hubungan antaragama (Q. 60: 8), bisnis (Q. 1: 65), dan urusan dengan para musuh (Q. 5:8).

---

<sup>17</sup>Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung. Mizan, 2006), h. 221-222

Al-Qur'an memostulatkan ide bahwa keadilan adalah basis penciptaan alam. Keteraturan semesta, menurut al-Qur'an, dilandasi keadilan, dan penyimpangan terhadapnya disebut kekacauan (fitnah). Status quo dalam tatanan masyarakat tertentu, terlepas berapa lama ia telah berdiri atau betapa pun stabilnya, mengikuti pandangan Farid Esack, tak mendapat legitimasi yang intrinsik dalam Islam. Ketidakadilan adalah penyimpangan dari aturan alam seperti halnya syirik, meskipun telah berusia berabad-abad sebagaimana dalam masyarakat Mekah pra-Islam, tetap dianggap sebagai gangguan bagi keseimbangan umat.<sup>18</sup>

Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan yang didasarkan padanya adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, tidak demikian halnya dengan stabilitas sosio-politik. Ketika berhadapan dengan gangguan terhadap keteraturan melalui pengikisan sistematis hak asasi manusia (atau ancaman terhadap ekosistem), al-Qur'an mewajibkan kaum beriman untuk menentang sistem seperti itu sampai hancur dan tatanan kembali pulih ke keadaan alamiahnya. Al-Qur'an memosisikan dirinya sebagai kekuatan yang dinamis bagi keadilan, mengesahkan penggunaan tangan besi dengan "kekuatan yang dahsyat" sebagai sarana untuk mencapainya dan

---

<sup>18</sup>Lihat, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142-143

mendukung perjuangan aktif untuk itu. Al-Qur'an tak hentinya mempertentangkan keadilan dengan penindasan dan pelanggaran hukum (Q. 3:25; 6:160; 10:47; 16:111) dan mewajibkan bagi pengikutnya untuk menghapuskan kedua hal yang disebut terakhir itu dan menegakkan yang pertama.

## **2. Kemaslahatan**

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kemaslahatan (etika kebaikan). Salah satu karakter yang sangat menonjol dan pesan Islam adalah kemestian agar Islam dipahami dalam makna terdalamnya, atau makna batinnya. Praktik Nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberi tahu bahwa pesan Islam bukanlah sekadar titah yang langsung harus ditunaikan, tapi lebih dahulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an maupun Hadis, akan berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan. Dalam arti kata, kandungan pesan Islam tidak datang bagaikan titah tanpa dialog. Dengan asumsi inilah para ulama mencoba menggali pesan Islam untuk dirumuskan pokok-pokoknya.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 55-56.

Penelusuran tentang pesan terdalam Islam ini telah menggugah kesadaran para kalangan intelektual Islam klasik untuk merumuskan inti dan pokok ajaran Islam (mana yang pokok, mana yang ranting, dan bagaimana membangun cara berpikir dalam menentukan mana yang pokok dan ranting itu dalam ajaran Islam). Dan proses sejarah pemikiran Islam yang panjang, dengan melalui tahap refleksi dan perdebatan atas berbagai kandungan ajaran Islam kernudian lahirlah teori-teori dan metode pemahaman agama yang dituangkan dalam konsep-konsep tentang *istihsân* (mencari kebaikan), *istishlâh* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'âmmah*, *al-mashlahah al-murrsalah*) disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum (*'umum al-balwâ*).<sup>20</sup>

Landasan pemikiran yang membentuk konsep etika kemaslahatan ini ialah, kenyataan bahwa, syariat Islam dalam berbagai pengaturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya maslahat (apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan di permukaan bumi ini). Upaya mewujudkan maslahat dan mencegah *mafsadah* (hal-hal yang merusak) adalah sesuatu yang sangat nyata dibutuhkan setiap orang

---

<sup>20</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadiria, 1992), h. 390.

dan jelas dalam syariat yang diturunkan Allah kepada semua Rasul-Nya. Dan itulah sasaran utama dan hukum Islam.<sup>21</sup>

Hampir semua ulama Islam berpendapat bahwa tak ada pesan Tuhan yang bersifat sia-sia atau tanpa kandungan maslahat. Maslahat merupakan kosa kata Arab yang secara harfiah berarti kebajikan (*al-shalâh*) dan manfaat (*al-manfa'ah*). Maslahat biasanya didefinisikan sebagai segala sesuatu yang mengandung manfaat”. Asal kata maslahat dan jenis-jenis turunan yang identik dengannya dalam al-Qur'an terhitung sekitar 267 tempat. Di antara 267 tempat itu, 62 kali dengan kata khusus *al-shalah* atau kebajikan. Kadang-kadang kata maslahat juga dipakai dengan menggunakan kalimat *al-naf'u* atau kemanfaatan.<sup>22</sup>

Istilah maslahah, yang antara lain menurut Imam al-Ghazali dan Jalal al-Din al-Suyuti, *dar' al-mafâsid wa jalb al-mashâlih* yang bermakna mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan syara'. Sementara itu, mengenal sesuatu dikatakan maslahah, dengan mengacu pada pandangan kiasik, ada beberapa kriteria dalam menentukan kemaslahatan, yaitu: *Pertama*, memprioritaskan tujuan-tujuan syara' (syariat); *Kedua*,

---

<sup>21</sup>KH. Ali Yafie, “*Konsep-konsep Istihsan, Istishlâh dan al-Mashlahah al-'Ammah*,” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadiri, 1995), h. 365.

<sup>22</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 59.

tidak bertentangan dengan al-Qur'an; *Ketiga*, tidak bertentangan dengan al-Sunnah; *Keempat*, tidak bertentangan dengan prinsip Qiyas; dan *kelima*, memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).<sup>23</sup>

Etika maslahat merupakan titik kendali dalam perilaku politik Islam. Menurut KH. Ali Yafie, dalam kajian *ahl al-ijtihâd* ada tiga jenis mashlahah yaitu:<sup>24</sup>

**Pertama**, mashlahah yang diakui ajaran syariat, yang terdiri dan tiga tingkat kebutuhan manusia, yaitu:

1). *Dharuriyah* (bersifat mutlak) yakni kemaslahatan atau kepentingan manusia yang menjadi keniscayaan (*necessity*) dalam kehidupannya. Begitu pentingnya hal ini, sehingga jika hal ini tak terpenuhi, eksistensi manusia dan sistem hidupnya akan cacat. Kemaslahatan ini mencakup lima hal, yakni agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*mâl*). Kelima tersebut biasanya disebut *al-kulliyat al-khamsah* atau *al-dharuriyyat al-khamsah*, yang menjadi dasar masalah (kepentingan dan kebutuhan manusia).<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>Ainir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 39-41.

<sup>24</sup>KH. Ali Yafie, "Konsep-konsep Istihsan, Istishlah dan Maslahat al-Ammah,".

<sup>25</sup>Lihat, Najib Kailani dan Muhammad Mustafled, *Islam dan Politik Kewarganegaraan-Modul belajar Bersama* (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 40-45 (Bahan Bacaan *al-Daruriyat al-Khamsah*). Pikiran-pikiran yang lebih

Kalangan Islam Progresif sering menjadikan *al-kulliyat al-khams* atau *al-daruriyyat al-khams*, ini sebagai dasar penerimaan hak asasi manusia (HAM). Mereka mengembangkan program Islam dan HAM dengan analisis dan mengembangkan lebih lanjut *al-kulliyat al-khams* atau *al-daruriyyat al-khams* ini.

Perlindungan agama mengandung pengertian diakuinya hak beragama, hak melaksanakan, menyiarkan dan mempertahankan agamanya. Perlindungan jiwa mengandung pengertian adanya hak untuk hidup serta hak untuk tidak dibunuh, tidak dilukai, tidak dianiaya.<sup>26</sup>

(2) *Hâjjiyah* (kebutuhan pokok) yakni kebutuhan manusia untuk memudahkan urusan sehari-hari guna menghindari kesulitan-kesulitan yang mengarah kepada bahaya atau kerugian, misalnya aktivitas-aktivitas iman yang dimaksudkan untuk menunjang terwujudnya eksistensi manusia di atas.

(3) *Tahsiniyah* (kebutuhan pelengkap) yaitu kepentingan manusia yang merupakan kebutuhan pelengkap untuk menunjang tegaknya

---

dikembangkan tentang *al-Daruriyat al-Khamsah* ini dalam konteks kewarganegaraan dan hak asasi manusia (HAM), lihat Muhammed Abed al-Jabiri, *Syura, Tradisi, Partikularitas, Universalitas* (Yogyakarta: LKIS, 2003), h. 153-162.

<sup>26</sup>Lihat, al-Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 88.

etika dan moral sebagai perwujudan kehidupan yang baik, teratur, nyaman serta bahagia lahir dan batin.

**Kedua**, masalah yang tidak diakui ajaran syari'at, yaitu kepentingan yang bertentangan dengan masalah yang diakui terutama pada tingkat pertama.

**Ketiga**, masalah yang tidak terikat pada jenis pertama dan kedua. Masalah tingkat ini (kedua dan tiga) tidak kita bicarakan di sini.

Meskipun dalam aspek hukum terdapat ketentuan-ketentuan yang bersifat partikular, tetapi para ulama telah menetapkan filosofi dan moralitas hukum Islam yang menjadi prinsip umum hukum Islam. Hal ini tergambar dalam tujuan umumnya (*maqâshid al-syari'ah*), yakni untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan menghindarkan *madlârat* (bahaya) terhadap mereka. Kemaslahatan dimaksud adalah segala sesuatu yang dibutuhkan serta menjadi kepentingan dan kegunaan (*utility*) yang mendatangkan kebaikan bagi manusia. Ada beberapa prinsip selain prinsip masalah tersebut, yakni keadilan (*'adâlah*), kasih sayang dan sebagainya. Perlindungan akal mengandung pengertian adanya hak kebebasan berpikir, hak untuk tahu dan memperoleh pendidikan, hak menyatakan pendapat dan sebagainya. Perlindungan kehormatan mengandung pengertian adanya hak untuk mendapat perlakuan terhormat serta tidak dicemarkan kehormatannya.

Sedangkan perlindungan harta mengandung pengertian diakuinya hak kepemilikan, hak kekayaan, hak bekerja, hak berusaha dan sebagainya.

Menurut kalangan Islam Progresif, prinsip dasar agama ini sangat berkaitan dengan kesinambungan kehidupan umat manusia, baik dan sudut pandang agama, sosial, politik, dan budaya. Sehingga kemaslahatan manusia dan alam lingkungan terwujud dengan sebenar-benarnya sesuai dengan kehendak Tuhan. Di sinilah perlu bersifat *ishlah* (rekonsiliasi) dalam setiap kehidupan kita karena akan membuahkan kemaslahatan, dan dilarang (konflik) karena akan berujung pada kemudlaratan (keburukan), dan bukan pada kasih sayang (rahmah) dan kebijaksanaan (hikmah) sebagai tujuan umum di samping kemaslahatan ini.<sup>27</sup>

Etika masalah adalah sebuah penemuan yang paling berharga yang ditinggalkan oleh ulama klasik Islam. Teori ini mengandalkan bahwa ketika kita menyampaikan pesan-pesan Islam, Tuhan dipastikan mempunyai maksud-maksud tertentu. Begitu pentingnya prinsip maslahat ini dalam wawasan keagamaan Islam, tak heran bila banyak kalangan ulama yang berusaha untuk

---

<sup>27</sup>Masykuri Abdillah, “*Makna Diri dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam*”. Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

menjelaskan berbagai masalah, hikmah, falsafah dan etika yang dikandung oleh pesan-pesan Islam dalam berbagai perkaranya.

Seluruh kandungan syariat paling tidak bermaksud untuk mencapai empat hal. **Pertama**, mengenal Tuhan (aspek teologis). **Kedua**, mengetahui bagaimana tata cara beribadah kepada-Nya (aspek ritual). **Ketiga**, kandungan perintah untuk berbuat baik dan larangan berbuat buruk. Di sini manusia dianjurkan untuk berpegang teguh pada etika yang baik seperti jujur, amanah, lemah lembut, dan sebagainya. **Keempat**, mengerem para perusuh agar tidak merajalela. Untuk itu syariat meletakkan pelbagai batasan (*hudud*) yang diperlukan untuk seperlunya mengontrol masyarakat agar bangunan sosial tidak rontok.

Pembahasan tentang masalah yang klasik seperti itu, perlu dikembangkan dengan menambahkan beberapa segi seperti **pertama**, agar berkesesuaian dengan watak dasar dakwah Islam yang mengandalkan pendekatan yang persuasif. **Kedua**, penghargaan atas pentingnya nalar manusia. **Ketiga**, prinsip masalah juga dapat menghindari proses penyelewengan atau penggunaan agama secara manipulatif. Seorang pemuka agama dengan teori masalah diharapkan mempunyai otoritas keilmuan yang memadai agar dapat secara optimal menjelaskan apa yang

sekiranya menjadi maksud dan ajaran agama.<sup>28</sup> Dengan begitu mereka tidak diberi peluang sedikit pun untuk mengatakan “Pokoknya Tuhan berkata demikian di dalam Al-Qur’an!”, ketika menjelaskan aspek syariat yang debatable. Pintu otoritarianisme atas nama agama, atas dasar etika kemaslahatan ini dengan demikian telah ditutup rapat-rapat.<sup>29</sup>

Oleh karena itu, semua hukum agama mengandung alasan hukum (*illah, ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum (*al-mashlahah al-'ammah*) dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksanaan hukum bersangkutan.<sup>30</sup> Misalnya, yang ingin dituju sistem demokrasi Islam adalah pelaksanaan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu

---

<sup>28</sup>Dalam buku *Fikih al-Awlawiyah*, Yusuf al-Qardlawi mengatakan sudah menjadi kesepakatan ulama, bahwa hukum-hukum syariat semuanya bisa diterangkan alasannya. Dibalik tuntutan lahiriah al-Qur’an maupun Hadis, terkandung maksud-maksud yang menjadi tujuan syariat. Tujuan syariat menurut al-Qardlawi akan dapat diungkap.

<sup>29</sup>Lihat, Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 35. Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 62-65

<sup>30</sup>Nurcholish Madjid, “*Konsep Asbab al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan*”, dalam Budhy Munawan-Rachman (ed.), *Kontekstualitas Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34.

kemaslahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-siyâsah al-syar'iyah*.<sup>31</sup>

Al-Qur'an misalnya menyebutkan alasan kewajiban salat guna mencegah perbuatan keji dan munkar (Q. 29:45); Zakat berfungsi untuk menyucikan dan membersihkan diri (Q. 9:103); Puasa berfungsi untuk menggapai ketakwaan (Q. 2:183); dan haji untuk menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka yang melaksanakannya dan untuk senantiasa berdzikir pada Allah (Q. 22: 28). Dan pemahaman ini dapat diterangkan bahwa tidak ada syariat Islam yang tidak mengandung unsur kemaslahatan dan kemanfaatan bagi umat manusia. Setiap pesan yang dikandung al-Qur'an, berupa perintah atau larangan, mempunyai maslahat dan kemanfaatan bagi umat manusia. Al-Quran menjadikan kata maslahat atau manfaat sebagai bagian dan hikmah Tuhan dalam menghalalkan atau mengharamkan sebuah hukum.

Bahkan para ahli fikih klasik, seperti Ibn al-Qayyim mengakui pengandaian adanya maslahat dalam setiap kandungan syariat. Ibn al-Qayyim, mengatakan bahwa bangunan dan fondasi syar'iat adalah sisi kemaslahatan manusia, baik dalam kehidupan duniawi maupun kehidupan ukhrawi. Syariat adalah pengejawantahan keadilan, rahmat, kesejahteraan, dan kebajikan.

---

<sup>31</sup>Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformas*, (Jakarta: Paramadina, 1999).

Segala sesuatu yang menjadi lawannya, yaitu penindasan, kekejaman, kejahatan, dan absurditas tidaklah dapat dinamakan syari'at. Begitu pentingnya kedudukan maslahat dalam agama Islam, menurut Najamuddiri al-Thufi, harus didahulukan bila terjadi kontradiksi dengan teks. Gagasan al-Thufi tentang maslahat ini sedikit lebih maju dan perlu diperhitungkan lebih lanjut dalam membuat legislasi hukum Islam. Terlebih di tengah kecenderungan keberagamaan yang formalistik simbolik. Menurut al-Thufi, maslahat adalah dalil yang terkuat dan paling spesifik dalam syariat. Oleh karenanya, kita perlu mendahulukannya di depan teks lahiriah. Maslahat adalah ruh dan syariat, sementara sisi lahiriah teks-teks agama dianggap sebagai badannya. Dasar-dasar teori kemaslahatan inilah yang nanti akan dikembangkan secara mendalam oleh kalangan Islam Progresif termasuk di Indonesia dengan konsep sekularisme, liberalisme dan pluralisme, yang ada pada prinsip mashlahah yang mengandung tujuan untuk mewujudkan prinsip-prinsip Islam agar lebih sesuai dengan tuntutan kehidupan modern, di mana di dalamnya manusia memainkan peranan yang sangat besar.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup>Budhy Munawar-Rachman (ed), Ensiklopedi Nurcholish Madjid, jilid H, h. 1735.

### 3. Pembebasan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika pembebasan (*liberation*). Ajaran Islam tentang pembebasan bisa ditelusuri pada sejarah Jazirah Arab sebelum Islam untuk selanjutnya diperbandingkan dengan semangat pembebasan Islam. Para sejarawan mencatat, kota Mekah sebelum datangnya Islam merupakan kota sentra perdagangan yang cukup penting. Mungkin karena tidak punya lahan layak tanam yang memadai maka kehidupan perekonomian kota Mekah lebih banyak bergantung atau ditopang oleh sektor perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota tersebut dari hari ke hari semakin dibentuk oleh watak perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota Mekah kemudian betul-betul berdiri di atas asas perdagangan. Kehidupan spiritual, agama, dan budayanya terbangun atas prinsip jual beli dan keuntungan belaka. Para pedagang betul-betul menjadi penguasa masyarakat sesungguhnya. Merekalah kalangan elit yang menetapkan aturan-aturan bermasyarakat dan membangun tradisi yang menjaga dan menguntungkan kepentingan-kepentingan mereka dalam tatanan hubungan sosial.<sup>33</sup>

Mekah pada saat itu, merupakan pusat perdagangan internasional pada waktu kelahiran Islam. Saudagar-saudagar kuat

---

<sup>33</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 70-71.

yang mengkhususkan diri dalam operasi-operasi keuangan dan transaksi-transaksi perdagangan internasional yang kompleks telah muncul pada kancah sosial Mekah. Saudagar-saudagar kaya yang membentuk korporasi-korporasi antar suku untuk mengadakan dan memonopoli perdagangan dengan imperium Bizantium memupuk keuntungan tanpa mendistribusikan sebagian keuntungan tersebut kepada orang miskin dan yang membutuhkan dari suku mereka. Hal ini melanggar norma-norma kesukuan dan menyebabkan kebangkrutan sosial di Mekah.<sup>34</sup>

Dalam kondisi seperti itulah, Nabi Muhammad datang dengan semangat pembebasan Islam. Menurut mereka sekiranya hanya seruan untuk bertauhid minus sistem sosial dan ekonomi, tanpa menyerukan prinsip persamaan antara manusia merdeka dan budak, antara si kaya dan si miskin, si kuat dan si lemah, tidak menetapkan hak bagi kaum miskin di sebagian harta orang kaya, tentu banyak orang Quraisy yang bisa menyambut seruan Muhammad dengan mudah. Pada hakikatnya orang Quraisy tidak percaya berhala secara penuh. Mereka juga tidak benar-benar mempertahankan “tuhan-tuhan mereka. Orang-orang Quraisy bertahan membela “tuhan-tuhan” mereka hanya untuk mempertahankan kepentingannya di kalangan bangsa Arab. Mereka

---

<sup>34</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta LKIS, 1993), h. 119-120,

benci kepada Muhammad karena beliau mengemban misi untuk merombak sistem sosial yang berlaku, dan menetapkan bentuk keadilan yang tidak sesuai dengan kepentingan tokoh-tokoh Quraisy.<sup>35</sup>

Nabi menegur saudagar-saudagar kaya Mekah, mendesak mereka agar tidak menimbun kekayaan, dan memerintahkan untuk memelihara orang miskin, anak yatim dan orang yang membutuhkan, Ayat-ayat *Makkiyah* yang diwahyukan kepada Nabi mengutuk keras akumulasi kekayaan dan memperingatkan saudagar-saudagar Mekah akan akibat yang membahayakan jika mereka tidak menafkahkan kekayaannya di jalan Allah (Q. 104: 2-9; 102: 18).<sup>36</sup>

Kekuasaan pemimpin-pemimpin Mekah ini didasarkan pada kekayaan mereka dan jumlah anak yang mereka miliki.<sup>37</sup> Menurutny, al-Qur'an diwahyukan untuk menghancurkan kekuasaan kekuatan-kekuatan ini di masyarakat. Al-Qur'an mengemukakan dengan jelas kepada manusia bahwa kekuasaan

---

<sup>35</sup>Sebagai perbandingan lihat Thaha Husein, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), h. 22.

<sup>36</sup>Al-Qur'an mengabarkan bahwa para Nabi adalah pembebas kaum *mustadl'afin* (tertindas). Lihaf, Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tema Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar. 2007), h. 99.

<sup>37</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 122.

demikian tidak ada manfaatnya. Kecuali kalau ia menguntungkan masyarakat. Tujuan hidup seharusnya bukanlah untuk memperoleh kekuasaan seperti dengan merampas sarana-sarana materil, melainkan untuk berbuat kebaikan (amal saleh) yang membawa kepada terbentuknya masyarakat yang sehat, adil, dan sejahtera. Sebaliknya, suatu masyarakat yang tidak adil, yang mendasarkan pada perebutan kekuasaan dan sumber-sumber kekayaan, merupakan masyarakat yang tidak stabil, dan menjadi salah satu sebab yang melahirkan kekuatan-kekuatan oposisi yang akan menghancurkannya. Al-Qur'an juga mengatakan bahwa kekuasaan dan kekayaan (yang tidak adil di satu pihak dan keadilan di pihak lain tidak bisa bergandengan.

Islam dimulai sebagai gerakan keagamaan dan karena itu, istilah-istilah ini memperoleh konotasi keagamaan yang dalam. Islam tidak hanya menyangkut kehidupan spiritual, tetapi juga menyangkut sisi kehidupan duniawi. Ia mengadakan proyek pembentukan masyarakat yang adil di muka bumi ini, dengan sangat serius. Ketika al-Qur'an secara tegas mengutuk penindasan dan ketidakadilan maka perhatiannya kepada wujud sosial yang baik dan masyarakat yang egaliter tidak bisa disangkal. Untuk itu perlu definisi ulang terhadap istilah-istilah yang sering digunakan al-Qur'an dalam rangka mengembangkan teologi pembebasan.

Dengan demikian, istilah seperti kâfir tidak hanya bermakna ketidakpercayaan religius, seperti yang diyakini teologi-teologi tradisional, tetapi secara tidak langsung juga menyatakan penantangan terhadap masyarakat yang adil dan egaliter serta bebas dari segala bentuk eksploitasi dan penindasan. Musa adalah pembebasan Bani Israil dan penindasan Fir'aun. Demikian juga Isa al-Masih dan Muhammad SAW. adalah pembebas kaum yang ditindas oleh sistem sosial Jahiliyah dan dari para pemuka Quraisy.

Dalam konteks etika sosial, *kufir* dimaknai sebagai salah satu jalan penentangan terhadap usaha-usaha pembebasan. Makna ini menjadi dasar penggerak dan gerakan pembebasan sosial.<sup>38</sup> Jadi, orang kafir ialah orang yang tidak percaya kepada Allah dan secara aktif menentang usaha-usaha yang jujur untuk membentuk kembali masyarakat, menghapus penumpukan kekayaan, penindasan, eksploitasi, dan segala bentuk ketidakadilan.<sup>39</sup>

Teologi pembebasan Islam mendapatkan ilhamnya dari al-Qur'an dan perjuangan para Nabi. Dogma boleh jadi mendahului praksis, tetapi tak berlaku dalam teologi yang ditujukan bagi pembebasan. Teologi, bagi kaum marginal, adalah hasil refleksi yang mengikuti praksis pembebasan. Kalimat al-Qur'an, "*Dan bagi*

---

<sup>38</sup>Islah Gusnian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 302.

<sup>39</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 127.

*mereka yang berjuang di jalan Kami sungguh akan Kami perlihatkan jalan Kami*” (Q. 29: 29) menegaskan pandangan teologi “tindakan” ini.<sup>40</sup> Pencarian suatu hermeneutika pembebasan berasumsi bahwa ada sekelompok orang yang serius dalam merekonstruksi masyarakat menurut prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, kejujuran, dan integritas.

Islam menekankan pada umatnya untuk menjalankan prinsip kesetaraan baik ruhaniah dan kemasyarakatan ini, sesuai dengan firman Allah seperti dijelaskan dalam Q. 3: 110. Ayat ini menerangkan bahwa Islam mempunyai visi transformasi sosial berdasarkan prinsip kesetaraan dan tercapainya cita-cita etis dan profetis sekaligus. Cita-cita itu terletak pada kata-kata menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah.

Kuntowijoyo menafsirkan ketiga kata itu dengan istilah humanisasi (*amr bi al-ma'ruf*), liberasi (*nahy 'an al-munkar*), dan transendensi (*imân billâh*).<sup>41</sup> Humanisasi dalam etika profetis adalah humanisme yang disemangati oleh nilai-nilai ketuhanan, dan sasaran humanisasi ini adalah dehumanisasi, agresivitas dan loneliness.

---

<sup>40</sup>Farid Esack, *Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, h. 122.

<sup>41</sup>Fuad Fanani, “*Islam, Visi Kesetaraan, dan Pembebasan Kemanusiaan*” dalam Zuly Qodir (ed), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: JIMM-LESFI, 2007), h. 587.

Adapun nilai liberasi dalam etika profetis, diilhami oleh semangat liberatif dalam teologi pembebasan dan komunisme. Tetapi, liberasi dalam etika profetis menggunakan liberasi dalam konteks ilmu, bukan liberasi ala ideologi atau ala teologis, serta mendasarkan liberasinya kepada nilai-nilai transendental. Sasaran liberasi dalam etika profetis adalah sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem politik yang membelenggu manusia.<sup>42</sup>

Sedangkan transendensi merupakan dasar dan dua unsur etika profetis sebelumnya (humanisasi, liberasi). Transendensi mempunyai tugas memberikan arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi dilakukan. Ketiga unsur etika profetis ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Transendensi berfungsi kritik dan akan menjadi tolok ukur kemajuan dan kemunduran manusia. Dengan konteks transendensi, Kuntowijoyo menawarkan pengganti *methodological secularism* dan *methodological atheism*, dengan *methodological objectivism*.<sup>43</sup>

Tiga unsur etika profetis yang dimaksud sebagai ajaran sosial Islam ini, merupakan hasil pembacaan terhadap al-Qur'an dengan menggunakan metode strukturalisme. Setiap unsur etika

---

<sup>42</sup>Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Inizan, 2001), h. 369. Lihat juga, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung, Mizan, 1991).

<sup>43</sup>Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, h. 373.

profetis sebagai struktur pembentuk ayat Q. 3: 110, bekerja sebagai suatu sistem yang mengatur sendiri, dan sebagai sistem yang utuh dan dinamis secara internal. Setiap unsur etika profetik mengatur dirinya sendiri, misalnya humanisasi dan liberasi, walaupun terilhami dan humanisme antroposentris dan teologi pembebasan, namun tetap merujuk dan mengarah kepada nilai-nilai ketuhanan (transendensi), sehingga yang di hasilkan humanisasi teosentris dan liberasi ala ilmu sosial.

Walaupun dalam banyak tulisannya Kuntowijoyo tidak menggunakan istilah hermeneutika sosial dalam memahami al-Qur'an. Tetapi Kuntowijoyo banyak menggunakan paradigma al-Qur'an yang menjadi dasar pembentukan hermeneutika al-Qur'an. Pendekatan Kuntowijoyo dalam membaca Islam lebih kritis untuk membongkar teks-teks ulama klasik, yang selama ini lebih dominan dalam memasung tradisi Islam tanpa bisa dikritik. Ia menawarkan pendekatan baru, yaitu Islam profetis. Ilmu sosial profetis, tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetis tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etis dan profetis tertentu.

Islam dan pembebasan yang punya komitmen kepada kemanusiaan, kesetaraan, keadilan haruslah senantiasa diasah dan dipertahankan lewat sikap empati dengan penderitaan mereka. Keadilan sosial Islam mempunyai tujuan melakukan pembebasan kelompok-kelompok lemah dan massa tertindas dan pembentukan kembali masyarakat yang bebas dan kepentingan-kepentingan primordialistik. Haruslah dipahami bahwa teologi pembebasan lebih dari sekadar teologi rasional.<sup>44</sup> Dawam melihat, bahwa konsep *fakku raqabah* (Q. 90: 13) atau *tahriru raqabah* (Q.5:89), yang artinya pembebasan manusia dan perbudakan, yang secara historis dimanifestasikan dalam perjuangan Nabi Musa, merupakan bentuk sosial dan konsep pembebasan itu, sebagai konsekuensi dan doktrin pengesaan Tuhan dan bentuk konkrit dan makna Islam dalam dimensi sosial.<sup>45</sup> Islam sebagai kekuatan pembebas, baik dan kebodohan maupun perbudakan, merupakan gejala yang nyata pada zaman Nabi. Karena itu, Islam yang membebaskan dan emansipatoris, menurut kalangan Islam Progresif bukanlah pengertian yang abstrak, sebab berdasarkan konsep itu, masyarakat tergerak melakukan perubahan revolusioner.

---

<sup>44</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 118.

<sup>45</sup>M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta:PSAP, 2005), h. 206.

Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa dimensi vertikal berkaitan dengan dimensi horizontal. Percaya kepada Tuhan mempunyai konsekuensi langsung dalam hubungan kemanusiaan. Bahkan, al-Qur'an mengatakan bahwa bahwa bila orang tak memiliki "dua tali" itu sekaligus, maka yang diterima adalah malapetaka (Q. 3: 111; 4:12).

Islam sebagai agama yang membebaskan mengarah pada terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjadi tujuan sejati dan masyarakat tauhid. Oleh karena itu, teologi pembebasan dipertentangkan dengan gerakan yang berusaha memunculkan kembali isu-isu tradisional, dan dengan demikian membuka ruang kehidupan teologi tradisional dengan problem-problem dunia kontemporer, seperti eksploitasi ekonomi, ketidakadilan sosial, dan mendukung perjuangan anti-imperialisme untuk membebaskan masyarakat dan cengkeraman kekuatan imperialisme.<sup>46</sup> Perjuangan ini bisa berjaln bahu-membahu antaragama sebagai *interfaith solidarity*. Islam sebagai agama umat manusia mampu memberikan referensi yang terus-menerus untuk menghadang hegemoni dan mampu menjadi kekuatan bagi kerja-kerja kemanusiaan yang sifatnya emansipatoris.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, Ii. 144.

<sup>47</sup>Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKIS, 2005), h. 106.

Pemikiran Islam bukanlah memperbincangkan teks dalam alam kemerdekaan intelektual saja, namun pada dasarnya adalah bagaimana menemukan ide Tuhan kembali ikut secara partisipatoris dalam pergumulan umat manusia yang sekarang ini menghadapi proses dehumanisasi melalui refleksi teologis yang bersumber dari sejarah perjuangan hidup sehari-hari. Suatu proses berteologi yang memunculkan makna Islam yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan di mana umat manusia melakukan penguasaan anti-hegemoni secara sendiri-sendiri, ataupun mereka yang secara kolektif melakukan *counter hegemony* melawan penindasan dalam relasi struktur kekuasaan yang wajahnya berbeda-beda.

#### **4. Kebebasan**

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kebebasan (*liberty, freedom*). Di antara makhluk Tuhan, manusia adalah makhluk yang paling istimewa. Betapa tidak, manusia adalah satu-satunya makhluk yang diberi Tuhan kebebasan memilih (*freedom of choice, free will*) sebagai amanat yang tidak sanggup diemban oleh langit, bumi, dan gunung. Pembahasan tentang ajaran kebebasan dalam Islam secara historis dapat dirujuk kepada pembahasan Ilmu kalam (teologi) klasik. Ilmu kalam dimula, seperti ilmu-ilmu keislaman lainnya, berlandaskan kepada *naqal* (nash atau

teks) dan akal. Kemudian sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi, aliran-aliran kalam juga berkembang dan masing-masing mempunyai kecenderungan yang berbeda antara satu dan lainnya.

Persoalannya ialah dalam menentukan hubungan antara akal dan *naqal* (teks). Manakah yang dominan, apakah mendahulukan akal atas *naqal*, atau mendahulukan *naql* (teks agama) atas akal. Sekurangnya ada tiga orientasi para teolog dalam persoalan ini. **Pertama**, lebih mendahulukan akal atas *naql*. Ini adalah kecenderungan kaum Mu'tazilah. **Kedua**, menjadikan otoritas teks semata, dan tidak ada lapangan bagi akal dalam teks. Ini adalah paham aliran Hasywiyah, Zahiriyah, dan yang semacamnya. **Ketiga**, mencoba mencari jalan tengah antara akal dan teks; dengan mendahulukan teks atas akal, tapi membolehkan akal masuk dalam bidang teks. Ini adalah paham yang diambil oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari pendiri Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, yang paling berpengaruh di Indonesia.<sup>48</sup>

Salah satu ajaran Islam tentang kebebasan yang terdapat dalam (Q. 2: 256). Di samping itu, di dalam al-Qur'an banyak ungkapan seperti *La ikrâh-a fi al-din* (tidak ada paksaan dalam beragama) dan *la'aliakum ta'qilun* (agar kamu berpikir) dan

---

<sup>48</sup>Zainun Kamal, "Tradisi Kalam dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

semacamnya, yang menunjukkan adanya perintah dan kebebasan beragama dan berpikir. Dan kedua bentuk kebebasan yang fundamental ini, yakni kebebasan beragama dan kebebasan berpikir, kemudian muncul kebebasan-kebebasan lainnya, seperti kebebasan berbicara, memilih pekerjaan dan sebagainya. Hanya saja, terdapat perdebatan di antara para ulama dan intelektual muslim tentang batasan-batasan kebebasan ini, terutama dalam hal jika kebebasan ini bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Bagi Rumi, kebebasan memilih bagi manusia adalah real, bukan semu. Oleh karenanya, Ia menentang keras konsep Jabariyah yang dipandanginya sebagai pengkhianatan terhadap kebebasan tersebut.<sup>49</sup>

Seorang pemikir liberal Mesir bernama Ibrahim Isa, yang telah mempengaruhi wacana kalangan Islam Progresif, memberikan inspirasi tentang kebebasan dan perlunya memperjuangkan kebebasan sebagai bagian dari jalan Tuhan. Dalam buku *al-Hurriyah fi Sabilillâh* (Kebebasan di jalan Tuhan), ia menuliskan kalimat yang menggambarkan tentang perlunya kebebasan. “Kebebasan terasa indah karena dia memungkinkan untuk berbicara. Berbicara terasa indah kalau dilakukan atas dasar kesadaran. Dan, bentuk kesadaran yang paling terindah adalah apa yang kita anggap

---

<sup>49</sup>Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 80-83.

benar. Dan, kebenaran betul-betul terasa indah, karena dia memungkinkan untuk dikoreksi bila terbukti salah”.<sup>50</sup>

Dengan kebebasan-kebebasan ini, ditegaskan oleh kalangan Islam Progresif, Islam memiliki komitmen yang tinggi dan bahkan memberikan tempat terhormat kepada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Jangkauan misi Islam, adalah: “mampu menyatukan kebebasan-kebebasan dan peraturan-peraturan, individualisme dan kolektivisme, ilmu dan agama, rasionalisme dan efektivitas, jiwa dan materi, wahyu dan nalar, stabilitas dan evolusi, masa lalu dan masa kini, pelestarian dan pembaruan, Islam dan kemanusiaan”. Kebebasan adalah esensi kemanusiaan manusia. Betapa pentingnya kebebasan dalam Islam, Dunia Islam modern adalah sejarah memperjuangkan dua nilai penting ini: kebebasan dan keadilan.<sup>51</sup> Adapun dimensi-dimensi kebebasan yang dapat ditangkap dari dokumen normatif-tekstual Islam maupun dokumen sejarahnya adalah meliputi kebebasan beragama, berpolitik, berpikir, kebebasan sipil, bekerja dan bertempat tinggal. Semua jenis kebebasan yang kemudian lebih konkret terwujud dalam Hak Asasi Manusia (HAM).

---

<sup>50</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 82.

<sup>51</sup>*Ibid.*, h. 83.

Prinsip kebebasan beragama secara historis sudah diterapkan para penguasa Islam klasik berkenaan dengan agama-agama Timur Tengah, khususnya Kristen, yang terbagi menjadi berbagai sekte dengan masing-masing mengaku yang paling benar dan kemudian saling bermusuhan. Para penguasa Islam menegakkan prinsip bahwa setiap sekte mempunyai hak untuk hidup dan menyatakan diri, dan berkedudukan sama di hadapan hukum. Kebebasan agama ini dinikmati oleh bangsa-bangsa Timur Tengah dan Dunia Islam. Secara normatif, kebebasan beragama mendapat pembenaran dari indikator-indikator berikut: *pertama*, larangan memaksa orang lain untuk meninggalkan agamanya ataupun memeluk keyakinan tertentu. Ajaran tentang kebebasan beragama ini mendapatkan sandaran tekstual yang kuat dan al-Qur'an maupun praktik kenabian. Dalam al-Qur'an misalnya diterangkan bahwa “*Tidak ada paksaan dalam agama sesungguhnya telah jelas yang benar dan yang salah*” (Q. 2:256). “*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya semua manusia yang ada di muka bumi beriman seluruhnya. Hendak kau paksa jugakah orang supaya orang beriman*” (Q. 10: 99).

Ayat ini dengan gamblang menenangkan konsep kebebasan beragama dalam ajaran Islam. Agama Islam tidak dipaksakan kepada siapa pun karena memang tidak bisa dan tidak boleh. Tidaklah benar tindakan memaksa seseorang memeluk sesuatu

agama, dan tidak praktis pula. Islam tidak membenarkan cara itu, bahkan mengutuknya. Tidaklah benar agama seseorang, dan tidak dapat diterima pula, kecuali apabila ia menerimanya dengan kemauannya sendiri secara bebas. Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab, yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan satu ujian di mana ia diberi kebebasan untuk memilih antara yang benar dan salah. Seluruh konsep ini terletak pada kebebasan individu untuk memilih antara berbagai jalan hidup. Islam tidak dapat menerima pemaksaan dalam penyiaran agama, dalam keadaan bagaimanapun, karena jalan itu justru akan menghancurkan tujuan falsafah hidupnya, yaitu bahwa kebahagiaan seseorang terletak pada pilihannya sendiri.<sup>52</sup>

Secara teologis Nabi Muhammad melalui ayat-ayat al-Qur'an juga mengajak manusia mengikuti ajaran Islam dengan hikmah kebijaksanaan, persuasif, dan meyakinkan. Nabi menerangkan kepada mereka kebenaran tentang manusia, alam semesta dan Tuhan dalam cara yang paling menakutkan dan menarik. Ajakannya penuh cinta dan kasih sayang, disampaikan dengan bijaksana dan dengan cara sebaik-baiknya, sehingga ajaran itu menarik dan meresap ke dalam hati mereka dalam waktu yang sangat singkat (Q. 39: 53-59). Nabi mengemukakan kebenaran itu

---

<sup>52</sup>Zainun Kamal, "*Kebebasan Beragama dalam Islam*". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

kepada mereka dengan jelas dan fasih disertai kasih sayang yang mendalam, supaya mereka mengikuti jalan yang benar, demi kebaikan mereka sendiri. Orang masuk Islam atas kehendak sendiri setelah mereka yakin akan kebenaran itu. Kewajiban Nabi hanyalah menyampaikan risalah itu dengan jelas dan efektif dalam cara yang paling baik, sehingga orang dapat memahaminya. Terserah kepada mereka apakah akan menerima atau menolaknya (Q. 3:20). Prinsip kemerdekaan agama yang serupa dinyatakan pula dalam Q. 18: 29. Bahkan terhadap non Muslim dan Ahli Kitab sekalipun al-Qur'an memberikan pandangan yang jelas, yaitu tidak adanya unsur paksaan dalam memeluk Islam.<sup>53</sup>

Kebebasan beragama atau berkeyakinan seharusnya memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak mengganggu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama. Kebebasan itu berlaku pula bagi mereka yang ingin mendirikan perkumpulan untuk maksud kesehatan atau kecerdasan emosional dan spiritual berdasarkan ajaran agama tertentu sesuai dengan pilihan anggota atau peserta, selama tidak

---

<sup>53</sup>Konsep Ahli Kitab pada dasarnya merupakan konsep mengenal pengakuan Islam atas agama-agama di luar Islam sebelum datangnya Nabi Muhammad.

mengharuskan keimanan kepada suatu agama atau keyakinan sebagai syarat.

Konsekuensinya, negara tidak boleh membuat fatwa atau keputusan hukum yang menyatakan suatu aliran keagamaan atau kepercayaan yang baru tersebut sebagai “sesat dan menyesatkan”.<sup>54</sup>

## **5. Kebebasan beragama**

Secara umum, kaum Yahudi dan Nasrani merupakan dua komunitas agama yang dalam al-Qur’an disebut Ahli Kitab dan mempunyai kesinambungan dengan kaum Muslim. Al-Quran mengakui dirinya datang untuk memberikan pembenaran terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil. (Q. 3: 3; Q. 5: 48; dan Q. 6: 92) Islam merupakan terusan dan kontinyuasi dari agama-agama sebelumnya. Wawasan semacam ini ternyata juga dimiliki agama Kristiani. Nabi Isa, disebutkan dalam al-Quran, mengajak penganut agama Yahudi mengikuti ajaran yang dibawanya karena ajarannya itu merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Musa. (Q. 61: 6) Wacana al-Quran tentang Ahli Kitab serta penjelasan-penjelasan lain yang

---

<sup>54</sup>Lihat, Abd Moqsih Ghazali, *Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur’an* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

berhubungan dengan komunitas ini menunjukkan tingginya toleransi dan kebebasan beragama yang diberikan al-Qur'an.<sup>55</sup>

Kebebasan beragama adalah hak asasi yang tidak bisa diingkari oleh siapa pun. Prinsip kebebasan beragama berlaku tidak saja bagi orang muslim, tetapi juga bagi pemeluk agama lain.<sup>56</sup> Setiap warganegara memiliki hak yang sama untuk hidup dan tumbuh kembang dalam kehidupan masyarakat manusia. Kebebasan memilih agama adalah suatu anugerah yang dimiliki oleh setiap individu atau kelompok keagamaan melalui hakikat kemanusiaannya.<sup>57</sup> Maka dari itu, prinsip kebebasan beragama

---

<sup>55</sup>Diriwalkan oleh Ibnu Ishaq bahwa seorang Anshar punya dua anak laki-laki yang beragama Kristen dan tidak mau masuk Islam. Si Anshar itu datang kepada Rasulullah dan bertanya apakah ia harus memaksa mereka memeluk agama Islam. Pada saat itulah turun wahyu bahwa tidak ada paksaan dalam agama (Q.S. 2: 256). Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Katsir menyimpulkan "Jangan memaksa seseorang memeluk agama Islam karena agama ini begitu nyata dan terang, dan argumen serta pikiran yang menopangnya demikian kuat dan menyakinkan, sehingga tidak perlu memaksa siapa pun untuk memasukinya. Barangsiapa menerima hidayah Allah dan membuka hatinya terhadap kebenaran dan punya kebijaksanaan untuk mengerti argumen, maka ia akan menerimanya dengan sukarela. Dan apabila seseorang demikian buta sehingga tidak melihat alasannya, maka masuk Islamnya akan sia-sia saja." Lihat, Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama Dalam Islam". Lihat juga: Ulil Abshar Abdalla, "*Islam dan Kebebasan*" dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 223.

<sup>56</sup>Mudshah Mulia, "*Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)*". Paper PSIK Universitas Panamadina, 2007. Belum diterbitkan. Lihat juga: M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci.*, h. 406.

<sup>57</sup>Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 2-3.

adalah fitrah bagi manusia dan Tuhan, karena Tuhan mengakui hak manusia untuk memilih sendiri jalan hidupnya.<sup>58</sup>

Islam juga sangat menghargai kebebasan berpikir. Berpikir merupakan fungsi akal yang sangat dimuliakan kedudukannya oleh Islam. Kalangan Mu'tazilah menyebut akal sebagai "organ yang paling adil dalam diri manusia" (*a'dalul asyya' qismatan labadanil insan*).<sup>59</sup> Kebebasan berpikir mensyaratkan terciptanya iklim kebebasan berekspresi, baik secara lisan maupun tulisan. Kebebasan berekspresi juga menghendaki adanya kebebasan yang memadai untuk berpendapat dan mengungkapkan fakta-fakta kebenaran. Dalam konteks kekinian tampaknya juga perlu meliputi kebebasan pers, kebebasan berorasi, dan kebebasan untuk mengungkap penemuan-penemuan ilmiah.

Betapa pentingnya kebebasan berpikir ini, Nurcholish Madjid, mengatakan, bahwa semua bentuk pikiran dan ide, betapapun aneh kedengarannya di telinga, haruslah mendapatkan jalan untuk dinyatakan. Kacaunya hierarki antara nilai-nilai mana yang ukhrawi dan mana yang duniawi, semuanya itu akibat tiadanya kebebasan berpikir karena sistem berpikir masih terlalu tebal diliputi oleh tabu dan apriori. Hal seperti itu tampak dalam praksis

---

<sup>58</sup>Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 219.

<sup>59</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 91-93.

ajaran ketundukan kepada Tuhan mempunyai pengertian kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan tunduk dalam maknanya yang oleh sistem *of rights*. dinamis, berupa usaha yang tulus dan murni untuk mencari, dan terus mencari kebenaran.

Tunduk secara benar dalam bahasa Arab disebut Islam, yaitu sikap pasrah yang tulus kepada Allah, yang secara langsung membawa kepada kebebasan dan pembebasan diri dari setiap nilai dan pranata yang membelenggu jiwa. Pada dasarnya yang ingin dituju Islam dalam jangka panjang adalah masyarakat yang bebas. Karena dalam kebebasanlah manusia menikmati harga dirinya. Masyarakat yang menikmati harga diri, martabat, atau kemuliaan itu adalah masyarakat yang individu-individu di dalamnya menikmati kebebasan penuh. Itulah sesungguhnya *civil liberty*.<sup>60</sup> Karenanya, jika suatu agama, tidak mampu memecahkan masalah masalah dunia modern, maka peranan agama akan merosot dan akhirnya tersingkir. Tetapi, jika agama memberikan respons yang kreatif, maka justru akan lahir revitalisasi agama, sebagaimana telah terjadi dengan lahirnya teologi pembebasan di Amerika Latin. Islam sebenarnya juga telah mengalami revitalisasi dengan wacana-wacana baru seperti telah dilontarkan oleh Hassan Hanafi, Asghar

---

<sup>60</sup>Ulil Abshar Abdalla, “Islam dan Kebebasan” dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal*, h. 227.

Ali Engineer, atau Mohammed Abied al-Jabiri<sup>61</sup> dan di Indonesia juga melalui sekelompok kalangan Islam Progresif, pemikir-pemikir Muslim yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam yang terbuka, ramah dan responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan, seperti telah banyak disinggung di atas yakni sebuah keberagaman yang menekankan terciptanya pluralisme yang berkeadilan sosial.<sup>62</sup>

Kebebasan berpolitik juga merupakan dimensi etis kebebasan yang perlu diperjuangkan umat Islam. Kebebasan berpolitik ini paling tidak meliputi dua hal penting. *Pertama*, kebebasan untuk berpartisipasi dalam pemerintahan dengan cara pencalonan diri, pemilu ataupun referendum yang bebas. *Kedua*, kontrol terhadap kinerja pemerintah, kritik atau pun memberi alternatif-alternatif pandangan maupun solusi. Dalam Islam, kebebasan politik menjadi lahan perjuangan yang sangat penting untuk ditekankan. Dalam soal pemerintahan, Islam sangat menekankan pentingnya suara rakyat banyak sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Kekuasaan dalam Islam mendasarkan dirinya pada kekuasaan rakyat. Adapun penguasa, merupakan perwakilan

---

<sup>61</sup>M. Dawam Rahardjo, “*Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia*” Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

<sup>62</sup>M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur’an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 27.

rakyat untuk menjalankan pemerintahan.<sup>63</sup> Kebebasan politik sebagai kebebasan modern seperti dipraktikkan di negara-negara dengan demokrasi yang mapan. Kebebasan adalah kata-kata kunci bagi ide modernitas, dan merupakan benteng bagi keabsahannya. Tapi, kebebasan hanya akan benar-benar memberi manfaat kalau terwujud dalam sistem yang memberi peluang bagi adanya pengecekan terhadap bentuk-bentuk kecenderungan tak terkendali.<sup>64</sup>

Bersama dengan tegaknya keadilan, kebebasan adalah sumber energi yang dinamis bagi warga masyarakat untuk mendorong tumbuhnya inisiatif-inisiatif produktif. Kebebasan juga merupakan keseluruhan ide tentang demokrasi yang harus dilaksanakan melalui deretan “coba dan salah” (*trial and error*), yang bagaimanapun tidak mungkin dihindari. Kebebasan yang menjadi prasyarat bagi terciptanya mekanisme pengawasan sosial diwujudkan antara lain dalam pelembagaan politik yang masing-masing komponennya mengenal pembagian kerja yang jelas dan berhubungan satu sama lain dalam rangka *checks and balances* atau pengendalian dan pengimbangan yang terkait dengan masalah

---

<sup>63</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 93.

<sup>64</sup>Budhy Munawar-Rachman (ed), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid II, h. 1332.

dinamika hubungan kerja dan wewenang antara lembaga-lembaga eksekutif, legislatif dan yudikatif.<sup>65</sup>

## 7. Persaudaraan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika persaudaraan. Nilai ini terdapat dalam Q. 49: 10, yakni “*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara*”. Dengan ijtihad tentang hubungan antar warganegara pada saat ini yang mengalaminya perkembangan, persaudaraan ini kemudian dikembangkan menjadi *ukhuwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan), yang didukung pula oleh ayat Q. 49:13, yakni: “*Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dan seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu adalah orang yang paling bertakwa*”. Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara pada saat ini nilai kemajemukan (pluralisme) ini lebih dikembangkan daripada nilai persaudaraan, karena dalam dunia yang semakin individualistis ini agak sulit mewujudkan nilai persaudaraan ini secara penuh.

---

<sup>65</sup>Budhy Munawar-Rachman (ed), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid II, h. 1336-1338.

Nilai atau etika persaudaraan yang diperkenalkan Nabi Muhammad adalah pesan persaudaraan yang bersifat universal, terbuka dan disemangati oleh nilai-nilai kemanusiaan. Hal terpenting yang dilakukan oleh Nabi untuk membuat ikatan solidaritas adalah dengan menentang fanatisme. Dalam sebuah ungkapannya yang sangat populer, Nabi bersabda: *“Bukan pengikutku mereka-mereka yang mengampanyekan fanatisme buta. Bukan juga dari golonganku orang yang menyabung nyawa demi fanatisme. Dan tidak masuk golonganku mereka yang tewas terbunuh hanya untuk mempertahankan fanatisme”*.<sup>66</sup>

Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, ‘*ashabiyah* (primordialisme) justru menjungkalbalikkan nilai-nilai kebenaran. Sudut pandang fanatisme dijelaskan dengan pepatah Arab yang menegaskan bahwa sudut pandang kemarahan akan selalu menyingkap keburukan-keburukan pihak lain. Secara kongkrit, dalam hubungan sosial, fanatisme hanya memandang keburukan yang ada pada kelompok lain. Tidak ada upaya atau etos untuk melakukan instropeksi dan koreksi ke dalam kelompok. Akibat buruk dari fanatisme, rupanya tidak hanya menimpa kelompok lain. Efeknya jauh lebih merusak ke dalam kelompok sendiri. Fanatisme buta lebih jauh membawa keterbelakangan, bahkan kehancuran bagi

---

<sup>66</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 103

para penganutnya. Karenanya, kalangan ulama menciptakan istilah tentang persaudaraan di lingkungan umat Islam, yang biasanya disebut *ukhuwwah islâmiyyah* (persaudaraan Islam). Dalam al-Qur'an disebutkan *innamâ al-mu'minuna ikhwah* (sesungguhnya mereka yang beriman itu adalah bersaudara) (Q. 49: 10).

Pandangan tentang persaudaraan Islam sudah banyak berkembang di masyarakat dan menjadi pandangan mainstream atau arus utama. Dalam konteks masyarakat yang plural dan negara bangsa seperti di Indonesia, pandangan seperti ini menurut mereka perlu dikritisi lebih lanjut, untuk selanjutnya diberi makna baru. Hal itu disebabkan beberapa hal, seperti *ukhuwwah islâmiyyah* yang dideduksi atau disimpulkan dan redaksi al-Qur'an, dan kemudian dimaknai sebagai persaudaraan antar umat Islam adalah keliru. Istilah *ukhuwwah islamiyyah* sebetulnya tidak bisa ditujukan ke ayat al-Qur'an yang disebutkan tadi. Terjemahan harfiah dan redaksi ayat "*innamâ al-mu'minunâ ikhwah*" yang lebih tepat adalah "persaudaraan antar orang-orang yang beriman".<sup>67</sup> Tidak ada

---

<sup>67</sup>Kata mu'imin di sini ditafsirkan sebagai orang-orang Islam (muslim) yang percaya kepada Tuhan. Padahal kalau dipahami secara linguistik, kata mu'min berasal dari kata dasar yaitu '*amana-yu'minu-imânan*' artinya percaya. Para mufasir sepakat kata *mu'inin* berarti siapa saja yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, apakah dia seorang Kristen, Buddhis, Hindu, Zoroaster, Yahudi, atau apapun bentuk dan nama agamanya. Demikian pula bagi siapa saja yang menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa maka dia disebut sebagai muslim. Seperti yang menjadi pandangan kalangan Islam Progresif, bahwa Tuhan

kalimat muslimün, yang berarti orang-orang Islam dalam ayat tersebut. Bahkan, tidak ada satu ayat atau hadis Nabi pun yang dimulai dengan redaksi *innamâ al-muslimun* atau *yâ ayyuhâ al-muslim*). Untuk itu kalau hendak diciptakan istilah yang tepat untuk bentuk persahabatan yang hendak dibangun oleh Islam, menurut kalangan Islam Progresif tentulah *ukhuwwah Imâniyyah* atau persaudaraan antariman. Dengan demikian pola persaudaraan yang ingin dibangun Islam jauh lebih terbuka dibandingkan dengan istilah *ukhuwah islâmiyah*, apalagi persaudaraan yang berbasis suku sebagaimana Arab sebelum Islam.

Namun demikian, kedua konsep persaudaraan yang disebutkan di atas, belumlah layak untuk diklaim sebagai bentuk persaudaraan yang dicita-citakan Islam. Baik persaudaraan antara orang-orang Islam (*ukhuwah islâmiyah*) maupun persaudaraan antara orang-orang beriman (*ukhuwah Imâniyah*), belum memadai untuk menjelaskan bentuk ideal persaudaraan yang diinginkan Islam. Hal itu paling tidak disebabkan oleh tiga hal. **Pertama**, bentuk persaudaraan seperti itu masih bersifat tertutup dan memungkinkan untuk mengeksklusif satu atau dua segmen

---

akan menjamin siapa saja masuk surga selama mereka melakukan tiga hal yaitu, percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, percaya kepada hari kemudian dan berbuat amel shaleh. Tiga hal inilah yang disebut sebagai esensi agama. Lihat, Samsi Pomalingo, *Pluralisme Dan Ikatan Peradaban Manusia*". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

masyarakat yang plural. **Kedua**, istilah ukhuwah islâmiyah dan ukhuwah Imâniyah juga masih dibangun atas dasar satuan kelompok. **Ketiga**, bentuk-bentuk persaudaraan yang telah disebutkan tadi, sekalipun tidak bertentangan secara langsung dengan praktik Nabi dalam membangun iklim persaudaraan, tetap kurang tepat dengan visi Nabi dan misi ajaran Islam.<sup>68</sup>

Oleh sebab itu diperlukan jenis persaudaraan keempat yang dalam sejarah Islam dapat disaksikan wujud nyatanya. Persaudaraan itu dapat disebut Islam adalah agama universal, yang ditujukan untuk semua umat manusia, dan berbagai bangsa, berbagai negara yang hidup di semua benua. Agama Islam memang bersumber dan al-Qur'an dan Hadits Nabi yang berbahasa Arab, karena diturunkan di negara Arab yang mayoritas masyarakatnya berbahasa Arab. Tetapi ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual dan kontekstual ditujukan kepada semua umat manusia di muka bumi, di seluruh alam raya yang sangat luas. Pernyataan al-Qur'an selalu berbunyi *Yâ ayyuhâ al-nâs* (wahai manusia) atau kalau lebih spesifik *Ya ayyuha al-ladzina âmanu* (wahai orang-orang yang beriman). Ini menunjukkan panggilan terhadap umat manusia yang majemuk, dan berbagai suku bangsa yang berbeda, dengan adat istiadat kebudayaannya

---

<sup>68</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Pro gresif*, h. 107-108.

masing-masing. Tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang khusus memanggil bangsa Arab dengan kalimat *Yâ ayyuhâ al-Arabiyyu* (wahat orang-orang Arab). Cara pandang universal dalam pengamalan ajaran Islam, mendorong lahirnya toleransi dan sikap positif terhadap kemajemukan, sehingga Islam benar-benar 'memberi rahmat bagi seluruh si alam'; sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an '*wamâ arsalnâka illa rahmat-an li al-'âlatin*', sebagai "persaudaraan antara sesama anak-cucu Adam", nenek moyang manusia pertama. Atau untuk memudahkan tipe persaudaraan itu bisa diberikan istilah dengan *ukhuwah insâniyah* atau persaudaraan kemanusiaan. Dengan konsep *ukhuwah insâniyah* sesungguhnya dapat disimpulkan bahwa bentuk persaudaraan yang diidealkan dan diinginkan Islam pada hakikatnya adalah jenis persaudaraan yang terbuka, universal, dan tidak mengeksklusif umat manusia manapun. Seluruh umat manusia merupakan "anak-cucu Adam", dan karenanya setara di hadapan Tuhan, Sang Khalik; bahwa umat manusia diciptakan berbeda-beda agar saling memahami serta berlomba-lomba menuju kebaikan.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup>Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 29.

Al-Qur'an (Q. 11 7:70) menyatakan bahwa Tuhan menganugerahi berkah kepada semua "anak-cucu Adam" betapa pun adanya perbedaan-perbedaan bawaan dan perolehan mereka. Menyebut segenap umat manusia dengan "anak cucu Adam" adalah penting dan penuh makna, menjadikan segenap umat manusia keturunan dan nenek-moyang yang sama. Dalam segala hal, al-Qur'an berurusan dengan "manusia" sebagai individual tanpa melihat kepada jenis kelamin, suku, keyakinan, masyarakat, kelas, atau pendidikan, untuk membangun dasar yang kokoh bagi komunikasi dan interaksi. Al-Qur'an menyeru "umat manusia" agar tetap selamanya sadar bahwa mereka semuanya setara karena berakar dan asal-usul yang satu, apakah mereka pria atau wanita, apa pun kemungkinan kebangsaan dan asal-usul kesukuannya (Q. 4:1; 49:13). Keragaman masyarakat dan budaya manusia seyogyanya mengarahkan setiap orang untuk mengakui keberadaan yang lain dan saling mengetahui secara baik satu sama lain (Q. 49:1 3), dalam rangka saling berhubungan dan bekerjasama untuk kemanfaatan yang timbal balik dan untuk kesejahteraan umat manusia. Menurut kalangan Islam Progresif, dalam ajaran Islam, kesetaraan dan keadilan sosial diterapkan untuk menjamin dan mengangkat harkat dan martabat nilai-nilai kemanusiaan yang luas.

Prinsip-prinsip persamaan dan keadilan yang diajarkan dalam Islam akan menghindarkan penyelewengan dan kejahatan sosial.<sup>70</sup>

Dalam ajaran Islam, tidak ada satu teks al-Qur'an maupun Hadis yang memberikan hak istimewa kepada seorang Muslim hanya karena dia memeluk Islam. Faktor akidah atau keyakinan bukanlah satu-satunya faktor atau faktor determinan dalam menyemangati umat Islam untuk bertindak konfrontatif terhadap umat lainnya. Yang menjadi faktor untuk menentukan permusuhan dan perseteruan itu dalam lintasan sejarah lebih banyak bersifat sosiologis atau akibat kondisi-kondisi sosial politik tertentu. Ajaran Islam tentang persaudaraan tidak mengenal batas agama. Dalam sejarahnya, Islam menganjurkan umatnya untuk menjalin hubungan baik, sekalipun dengan orang yang berlainan agama dan pandangan hidup. Teladan jiwa persaudaraan ada pada pribadi Nabi Muhammad. Dalam diri beliau terdapat teladan untuk kaum beriman (Q. 33:21) lebih dari itu, secara spesifik Kitab Suci menyebutkan kepribadian Nabi yang penuh pengertian dan toleransi serta lapang dada (Q. 3:159). Keteladanan Nabi dalam berperilaku yang penuh jiwa persaudaraan, pengertian, dan kelembutan kepada

---

<sup>70</sup>Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan An far Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2007), h. 149.

sesamanya itu merupakan salah satu wujud paling nyata pujian Allah bahwa beliau memiliki budi pekerti yang agung (Q. 68:4).

Pandangan liberalisme idealnya menyatakan bebas dan ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dan manusia, tidak pernah langsung dan Allah. Agama memang sebuah realitas, sebuah komunitas historis.

## **8. Perdamaian**

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika perdamaian. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 8:61, yakni *“Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah”*. Ayat ini turun ketika hubungan antar-kelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial/suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*‘ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antar-kelompok/negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama dan intelektual Islam Progresif kini menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar atau etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Kualitas kepasrahan seorang Muslim yang bersumber dan makna Islam harus menjelma dalam realitas kehidupannya. Kualitas

kepasrahan tersebut harus diukur dari kenyataan sejauhmana kehidupan seorang Muslim mampu memberikan dan menjamin kedamaian bagi keberlangsungan kehidupan umat manusia. Kedamaian adalah suasana nyaman yang bebas dan gangguan pihak lain, bebas dan permusuhan, kebencian, dendam, dan segala perilaku yang menyusahkan orang lain. Islam menurut kalangan Islam Progresif, adalah jalan damai, ajaran Ilahiah yang bermuara pada kedamaian. Sejalan dengan pninsip ini, Islam sangat mendorong untuk berjiwa pemaaf, karena maaf sangat dekat dengan ketakwaan (Q. 2: 237).

Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadis pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Islam datang dengan prinsip kasih sayang (*mahabbah*), kebersamaan (*ijtimâ'iyah*), persamaan (*musâwah*), keadilan (*'adâlah*), dan persaudaraan (*ukhuwah*), serta menghargai perbedaan.<sup>71</sup>

Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Dalam aspek kebahasaan, Islam sebenarnya mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna

---

<sup>71</sup>Rumadi (ed), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UN Jakarta, 2003), h. 75-79.

perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Islam merupakan metamorfosa dan akar kata tiga huruf (*tsulâtsi*) yaitu *salima-yaslamu-salâman*, berarti: selamat dan damai.

Sedangkan Islam sendiri dan kata empat huruf (*rubâ'i*) yaitu *aslama-yuslimu-islâman*, yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.<sup>72</sup> Islam berakar pada kata *salâm*, artinya “aman” (*to be safe*), “keseluruhan” (*whole*), dan “menyeluruh” (*integral*). Kata *salim* dalam al-Qur'an (Q. 2:108), berarti “perdamaian” (*peace*), sedangkan kata *salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 39:29), berarti “keseluruhan” (*whole*), sebagai kebalikan dan “terpecah dalam berbagai bagian”, walaupun *al-salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 4:91) mengandung arti “perdamaian”. Kata *salâm*, yang berarti perdamaian pada semua bentukan katanya selalu disebut berulang-ulang dalam al-Qur'an, dan lebih banyak yang berbentuk kata benda dan pada kata kerja (157 kali: kata benda sebanyak 79 kali, kata sifat sebanyak 50 kali, dan kata kerja sebanyak 28 kali).<sup>73</sup>

Salah satu bentukan kata bendanya adalah *al-salim* yang berarti juga sama dengan Islam, yaitu perdamaian (Q. 2:108). Secara normatif, setiap muslim dianjurkan mengucapkan salam perdamaian (*al-salâmu 'alaikum*). Makna Islam seperti ini, menurut

---

<sup>72</sup>Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 180.

<sup>73</sup>Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan AntarAgama*, h. 55-56.

kalangan Islam Progresif mengandaikan, bahwa setiap Muslim harus menumbuhkan kedamaian di hati guna mendamaikan orang lain. Islam mesti diinternalisasikan ke dalam jiwa setiap Muslim, sehingga perdamaian, keselamatan dan kemaslahatan menjadi prinsip dan pijakan keberagamaan setiap umatnya. Sehingga dengan demikian, Islam sebagai agama aktif, meniscayakan langkah-langkah proaktif untuk selalu menebarkan perdamaian pada wilayah sosial-politik.

Juga, dalam rukun terakhir dan salat, yakni perilaku salam yang menengok ke arah kanan dan kiri itu adalah perlambang kuat kaum Muslim dianjurkan untuk menyebarkan perdamaian bukan saja kepada segenap manusia, namun kepada seluruh makhluk Tuhan. Tujuan salat sebagai sarana pendidikan budi luhur dan perikemanusiaan itu dilambangkan dalam ucapan salam sebagai penutupnya. Ucapan salam tidak lain adalah doa untuk keselamatan, kesejahteraan, dan kesentosaan orang banyak sebagai pernyataan kemanusiaan dan solidaritas sosial.<sup>74</sup>

Maka, perdamaian merupakan salah satu ciri utama agama slam. Islam yang artinya mengandung makna salám (kedamaian/keselamatan) sebagaimana penjelasan di atas,

---

<sup>74</sup>Nurcholish Madjid, "Shalat" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 406.

menganjurkan untuk menjaga keharmonisan hubungan dengan sesama. Islam tidak hanya mementingkan hal-hal yang berkaitan dengan masalah keagamaan semata, melainkan juga permasalahan sosial yang tidak tertutup, dan membuka diri dengan mengedepankan persahabatan sesama umat manusia.<sup>75</sup>

Perdamaian adalah kesepakatan bersama antara individu masyarakat, dan bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dan perdamaian universal, bukan penolakan berdasarkan paksaan untuk tidak melakukan sesuatu. Upaya untuk mencapai perdamaian adalah usaha keras yang harus dihargai sehingga menyebabkan tidak adanya kesedihan atau kehadiran perasaan rendah diri. Tidak ada satu komunitas pun yang dapat dikucilkan atas upayanya untuk menciptakan perdamaian.

Perdamaian memang impian semua orang, sehingga Nabi Muhammad menempatkan pada posisi yang penting dalam ajaran Islam. Seperti yang ditunjukkan oleh persaudaraan kaum Anshar dan kaum Muhajirin (ketika Nabi hijrah ke Madinah). Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum Muslim dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, bahkan terhadap non-Muslim sekalipun. Setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang

---

<sup>75</sup>Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan AntarAgama*, h. 60-61.

pluralistik. Kehadiran Islam semestinya bisa mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apa pun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat bisa diselesaikan dengan jalan damai (Q. 49: 9).<sup>76</sup>

## 9. Kasih Sayang

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kasih sayang. Menurut mereka Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seluruh alam, tidak terbatas kepada manusia, bahkan binatang dan tumbuh tumbuhan. Pendek kata, Islam diturunkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta. Oleh karena itu, agama Islam dan “syariat” yang terkandung di dalamnya bersifat universal. Kata rahmah berasal dan kata kerja *rahima*. Dari kata asal ini, terdapat kata jadian lainnya dalam al-Qur’an, yakni: *rahima*, *arham*, *marhamah*, *rahim*, *rahmân*, dan *ruhama*.<sup>77</sup> Kata ini terulang sebanyak 114 kali dalam berbagai kata jadian yang lebih spesifik. Kata al-*rahmân* terulang sebanyak 57 kali dalam al-Qur’an, sedangkan al-*rahim* 106 kali. Kedua kata itu juga berada di awal 113 surat dan 114 surat dalam al-Qur’an, yang berbunyi

---

<sup>76</sup>Mun’im A. Sirry (ed), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, h. 180.

<sup>77</sup>Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama*, h. 81.

“*bismillahirrahmanirrahim*”. Adapun kata yang paling populer dari kata-kata jadian tersebut adalah *rahmân* dan *rahim*. Keduanya adalah sifat Allah. Ajaran Islam dan misi risalahnya dapat diringkas dalam ayat, “*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*” (Q. 21: 107).

Nabi Muhammad menjelaskan bahwa rahmat tidak hanya dianugerahkan bagi sahabatnya saja, tetapi akan tercurah kepada semuanya. Beliau juga menjelaskan bahwa barang siapa yang tidak mengasihi yang lain maka ia tidak akan diperlakukan dengan kasih. Jika dikaitkan dengan al-Qur’an (Q. 6: 16) maka orang yang mendapat *rahim* itu adalah mereka yang beruntung (*fawzan*), sedangkan orang yang berbuat dosa dan tidak meminta ampun kepada-Nya, maka ia tidak mendapatkan rahim-Nya. Mereka yang demikian itu adalah orang-orang yang merugi .

Menurut Nurcholish Madjid, etika kasih sayang ini mendominasi segala sesuatu (Q. 7:1 56) sehingga semangat kasih sayang merupakan unsur utama moral ketuhanan yang dipesankan oleh al-Qur’an dalam surat al-Balad (Q.7) untuk ditegakkan di antara sesama umat manusia. Dalam surat al-Balad itu pesan menegakkan cinta kasih sesama manusia, yaitu semangat kemanusiaan pada umumnya, dikaitkan dengan pesan menegakkan kesabaran. Bagi orang yang mendapat rahmat dari Allah, perbedaan

tidak akan menjadi unsur pertentangan. Misalnya, firman Allah agar kita selalu melakukan *ishlâh*, perdamaian antar sesama manusia, yang diriamakan rahmat (Q. 49:10). Etika cinta kasih menjadi ciri penting bagi orang beriman. Dalam sebuah hadis umat Islam didorong untuk meniru budi pekerti Tuhan, “*Tirulah akhlak Allah*”. Salah satu yang paling penting adalah rahmah, satu-satunya sifat Allah yang diwajibkan atas diri-Nya.

Beberapa kitab tafsir menjelaskan makna *al-rahmân* sebagai Mahakasih di dunia dan akhirat. Sedangkan *al-rahim* adalah sifat Allah yang Mahakasih di akhirat. Kasih Allah sebagai *al-rahim* adalah atas dasar pertimbangan keimanan. Orang yang beriman akan mendapatkan rahmat Allah sebagai *al-rahim*. Orang yang mendapat rahmat Allah akan cukup rendah hati untuk melihat kemungkinan dirinya salah. Karena itu, setiap hari umat membaca *bisimillâhirrahmânirrahim* yang biasa diterjemahkan, “Atas nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang”. Dengan mengucap *bisimillâh*, umat Islam menyadari bahwa seluruh perbuatan kita didasarkan pada kedudukan sebagai pengganti Tuhan (*khalifatullâh*) di bumi. Oleh karena itu, apa pun yang dilakukan, akan dipertanggungjawabkan kepada Allah. Memulai pekerjaan dengan *bisimillâh* berarti penegasan bahwa pekerjaan itu harus dilakukan dengan sebaik-baiknya dan penuh tanggungjawab.

Ungkapan *bismillâh* sebenarnya mempunyai dua makna sekaligus. Pertama, mengingat keagungan Tuhan. Ini merupakan ekspresi dan esensi iman. Iman mengendalikan kepercayaan dan keyakinan pada keesaan Tuhan. Kedua, memahami sifat Tuhan sebagai yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Artinya keagungan Tuhan tersebut dijelaskan dalam sifatNya yang mengajarkan kasih-sayang dan kerahmatan.<sup>78</sup>

Dalam al-Qur'an surat al-Isrâ' (17) terdapat ayat-ayat yang memberikan ilustrasi makna *rahim* (Q. 17: 23-24) yang menyangkut hubungan orang tua-anak. Hubungan antara orang tua dan anak dipersatukan dalam cinta yang istimewa, yakni rahim. Cinta kasih anak kepada orang tua, adalah cinta yang lebih dekat dengan cinta Allah dibanding dengan cinta kasih kepada yang lain. Apalagi cinta orangtua, terutama ibu, kepada anak-anak mereka. Cinta yang tulus, yang murni. Itulah rahim, cinta kasih. Ajaran tentang cinta kasih itu kemudian dilanjutkan dalam Q.17: 26 melalui kewajiban menunaikan hak, yakni hak kaum kerabat kita sendiri dan orang-orang miskin, yang menjadi bagian dari cinta kasih. Jika kita mengingkari hak itu, artinya kita melupakan tanggungjawab sosial kita, maka itu berarti kita telah mendustakan agama. Karena itu berdasarkan hukum silogisme, menurut kalangan Islam Progresif,

---

<sup>78</sup>M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 215.

maka wujud cinta kasih itu antara lain adalah menunaikan tanggungjawab sosial. Itulah manifestasi cinta kasih kita kepada sesama manusia, terutama bagi yang membutuhkan atau yang mempunyai hak atas itu.<sup>79</sup>

Manifestasi rasa kasih sayang atau rahim itu diwujudkan dalam beberapa sikap dan tindakan yang penting. **Pertama**, menafkahkan harta untuk orang lain yang membutuhkan, tidak saja di waktu lapang, bahkan di waktu sempit. **Kedua**, menahan amarah. **Ketiga**, memaafkan kesalahan orang lain. Islam adalah agama yang mempunyai kelenturan, yang diekspresikan melalui penghayatan terhadap jantung dan keimanan itu sendiri. Jantung keimanan tersebut adalah kasih sayang. Bahkan tanpa kasih sayang, Islam tak mungkin mengalami akselerasi perkembangan yang cukup luas, seperti sekarang. Di sinilah ajaran kasih sayang menjadi penting. Di tengah perbedaan apa pun harus dilandasi pula dengan kasih sayang, sehingga perbedaan tidak mengakibatkan konflik sosial. Kasih sayang harus menjadi mekanisme eksternal, terutama dalam hubungan umat Islam dengan umat lain. Menyuruh umat untuk membangun tali kasih sayang (*silat al-rahm*) adalah hakikat dan ajaran Islam.

---

<sup>79</sup>Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 127-128. Lihat: M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 217.

## **B. Fatwa Keagamaan; Kode Etika dan Persyaratannya**

Secara etimologis kata fatwa berasal dari bahasa Arab *al-fatwa*. Menurut Ibnu Manzhur kata fatwa ini merupakan bentuk mashdar dari kata *fata*, *yafti*, *fatwan*, yang bermakna muda, baru, penjelasan, penerangan. Pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Fayumi, yang menyatakan bahwa *al-fatwa* berasal dari kata *al-fata* artinya pemuda yang kuat. Sehingga seorang yang mengeluarkan fatwa dikatakan sebagai mufti, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan (*al-bayan*) dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda.

Sedangkan menurut al-Jurjani Fatwa berasal dari *al-fatwa* atau *al-futya*, artinya jawaban terhadap suatu permasalahan (*musykil*) dalam bidang hukum. Sehingga fatwa dalam pengertian ini juga diartikan sebagai memberikan penjelasan (*al-ibanah*). Dikatakan *aftahu fi al-amr* mempunyai arti memberikan penjelasan kepadanya atau memberikan jawaban atas persoalan yang diajukannya

Sedangkan secara terminologis, sebagaimana dikemukakan oleh Zamakhsyari (w. 538 H), fatwa adalah penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. Dalam *kitab Mathalib Ulin Nuha fi Syarh Ghayah al-*

*Muntaha*, disebutkan pengertian fatwa adalah: “*Menjelaskan hukum syara’i kepada penanya dan tidak mengikat*”

Menurut Yusuf Qardawi, fatwa adalah menerangkan hukum syara’ dalam suatu persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (*mustafti*) baik secara perorangan atau kolektif.

Dari beberapa pengertian di atas ada dua hal penting yang perlu dicatat:

1. Fatwa bersifat responsif. Fatwa merupakan jawaban hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*). Pada umumnya fatwa dikeluarkan sebagai jawaban atas pertanyaan yang merupakan peristiwa atau kasus yang telah terjadi atau nyata. Seorang pemberi fatwa (mufti) boleh untuk menolak memberikan fatwa atas pertanyaan tentang peristiwa yang belum terjadi berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibnu Umar: “*(Jangan kalian menanyakan tentang peristiwa yang belum terjadi karena Umar RA (pernah) melarang hal tersebut*”. Walaupun begitu, seorang mufti tetap disunnahkan untuk menjawab pertanyaan seperti itu, sebagai langkah hati-hati agar tidak termasuk orang yang menyembunyikan ilmu.

2. Dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum (*legal opinion*) tidaklah bersifat mengikat. Dengan kata lain, orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan bahwa fatwa tidaklah mengikat sebagaimana putusan pengadilan (*qadha'*). Bisa saja fatwa seorang mufti di suatu tempat berbeda dengan fatwa mufti lain di tempat yang sama. Namun demikian, apabila fatwa ini kemudian diadopsi menjadi keputusan pengadilan, dan hal ini lazim terjadi, maka barulah ia memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Terlebih lagi jika ia diadopsi menjadi hukum positif/regulasi suatu wilayah tertentu.

Terdapat beberapa istilah yang berkaitan dengan proses pemberian fatwa (*iftaa'*), yakni:

1. *al-Ifta'* atau *al-futya*, artinya kegiatan menerangkan hukum syara' (fatwa) sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan.
2. *Mustafti*, artinya individu atau kelompok yang mengajukan pertanyaan atau meminta fatwa.
3. *Mufti*, artinya orang yang memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut atau orang yang memberikan fatwa.
4. *Mustafti fih*, artinya masalah, peristiwa, kasus atau kejadian yang ditanyakan status hukuminya.

5. *Fatwa*, artinya jawaban hukum atas masalah, peristiwa, kasus atau kejadian yang ditanyakan.

## **2. Kehati-hatian Dalam Berfatwa**

Sebagaimana disebutkan terdahulu bahwa fatwa tidak bisa dilaksanakan oleh sembarang orang, ada syarat-syarat tertentu seseorang boleh mengeluarkan fatwa, di mana jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi tidak diperkenankan baginya mengeluarkan fatwa. Sebab fatwa yang dikeluarkan oleh pihak atau orang yang tidak memenuhi syarat-syarat tersebut tidak dapat dijadikan pegangan, karena fatwa tersebut dikeluarkan tanpa melalui prosedur dan kriteria yang disyaratkan. Mengeluarkan fatwa dengan tanpa mengindahkan aturan yang diisyaratkan, maka sama saja membuat hukum (*tahakkum*) yang dilarang oleh agama. Oleh karenanya para salaf al-shalih senantiasa berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa, bahkan dalam suatu riwayat disebutkan saling mendahulukan ulama lain untuk berfatwa.

Abdurrahman bin Abi Laila berkata: “Saya bertemu dengan seratus sepuluh Sahabat Rasulullah SAW’ dari kalangan Anshar, ketika mereka ditanya tentang suatu masalah, mereka menyerahkan (untuk menjawabnya) kepada sahabat lain, dan begitu seterusnya, sampai akhirnya kembali kepada sahabat yang pertama tadi”.

Riwayat di atas menggambarkan bahwa para sahabatpun yang notabeneanya langsung bertemu dengan Rasulullah Saw, dan yang oleh Rasul disebut sebagai umat yang paling baik pemahamannya terhadap syariat Islam (*aula al-qarn*) sangat berhati-hati dalam menjawab suatu masalah hukum. Kehati-hatian para sahabat tersebut juga dipegang oleh para imam mazhab, mislanya al-Imam as-Syafi'i ketika ditanya suatu masalah beliau tidak menjawab. Ketika ditanya kenapa tidak menjawab, beliau berkata: "sampai aku yakin apakah sebaiknya aku diam (tidak menjawab) atau menjawabnya". Diceritakan, al-Atsram mendengar imam Ahmad bin Hambal sering menjawab "tidak tahu" ketika ditanya tentang suatu masalah. Al-Haistam bin Jamil melihat imam Malik ditanya tentang 48 permasalahan, beliau hanya menjawab 32 permasalahan, dan di antaranya dijawab dengan jawaban "tidak tahu"

Kehati-hatian para Salaf al-Shalih dalam menjawab suatu masalah yang diajukan merupakan cerminan keluasan ilmu dan kehati-hatian mereka dalam mengeluarkan fatwa, karena mereka mengetahui secara persis ancaman bagi orang yang mengeluarkan fatwa tanpa yakin akan dalil-dalilnya. Ancaman bagi orang atau pihak yang dengan mudah mengeluarkan fatwa tanpa pertimbangan yang matang adalah neraka.

Kehati-hatian ini pula yang menyebabkan Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas R.A. berpendapat, bahwa seseorang yang mengeluarkan fatwa terhadap segala pertanyaan yang diajukan adalah sama seperti orang gila. Sufyan bin Uyainah berpendapat bahwa orang yang dengan mudah mengeluarkan fatwa menandakan kedangkalan ilmu orang tersebut. Karena itu bisa dipahami kenapa para imam mazhab yang pada hakekatnya secara keilmuan tidak diragukan lagi tapi tetap berhati-hati dalam memberikan fatwa.

Lebih lanjut bisa diambil contoh apa yang diyakini oleh imam Malik, bahwa ia tidak akan memberikan fatwa suatu masalah sebelum ada pengakuan dari tujuh puluh ulama yang menyatakan bahwa dirinya mempunyai kemampuan untuk menjawab permasalahan tersebut. Imam Malik pula yang mencela seseorang yang merasa bahwa dirinya sendiri mempunyai kemampuan terhadap suatu masalah sebelum bertanya kepada orang yang lebih mampu terhadap masalah itu.

Dalam kaitan ini, selain syarat-syarat yang telah disebutkan di atas, imam Ahmad bin Hambal menyatakan bahwa seseorang tidak pantas untuk mengeluarkan fatwa sebelum pada dirinya terdapat lima hal berikut :

**Pertama**, Mempunyai niat yang tulus ikhlas. Maksudnya, setiap orang yang mengeluarkan fatwa harus diniatkan karena Allah SWT,

tidak karena maksud-maksud lain, apalagi maksud keduniaan, misalnya agar mendapatkan kedudukan yang mulia. Karena, menurut imam Ahmad, fatwa yang tidak didasari oleh niat karena Allah tidak mempunyai nur (cahaya).

**Kedua**, mempunyai ketenangan dan kewibawaan. Karena setiap mufti harus mampu menyampaikan dan menjelaskan fatwanya kepada pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) sehingga fatwanya dipahami secara utuh dan benar. Orang yang tidak mempunyai ketenangan dan kewibawaan akan kesulitan untuk menyampaikan secara jelas fatwanya.

**Ketiga**, mempunyai kapasitas keilmuan yang memadai untuk menetapkan fatwa. Karena seseorang yang mengeluarkan fatwa tanpa didasari oleh keyakinan akan keilmuannya maka orang tersebut termasuk orang yang membuat-buat hukum (*tahakkum*) dan diancam.

**Keempat**, mempunyai kecukupan dalam penghidupannya. Karena jika tidak mempunyai penghidupan yang cukup dikhawatirkan menggantungkan hidupnya dan berfatwa yang bisa menjadikannya tidak independen dalam berfatwa.

**Kelima**, memiliki kecermatan dan kecerdikan dalam menghadapi masalah. Hal ini sangat dibutuhkan oleh seorang mufti, agar tidak

terjebak dalam tipu muslihat orang yang ingin menjadikan fatwa tempat berlindung dari masalah yang dihadapinya.

### 3. Hukum Berfatwa

Mengingat betapa penting keberadaan fatwa bagi orang awam dalam menjalankan amal ibadahnya, maka setiap orang yang telah memenuhi syarat untuk mengeluarkan fatwa tidak boleh menolak apabila dimintai fatwa. Dalam hal ini al-Imam an-Nawawi menyebutkan beberapa hal yang perlu diperhatikan kaitannya dengan hukum berfatwa :

**Pertama**, berfatwa hukumnya adalah *fardhu kifayah*. Di mana jika ada seseorang atau pihak yang menanyakan hukum suatu masalah maka wajib bagi orang yang mempunyai kompetensi berfatwa untuk menjawabnya. Jika ada orang lain yang juga mempunyai kemampuan berfatwa, maka menjawab hukum suatu masalah yang dipertanyakan hukumnya *fardhu kifayah*.

**Kedua**, jika suatu fatwa telah dikeluarkan akan tetapi oleh karena suatu hal fatwa tersebut dirasa tidak sesuai, maka bagi pihak yang mengeluarkan fatwa (mufti) harus membenitahukan orang yang meminta fatwa (*mustafti*) bahwa fatwa yang dikeluarkan terdahulu tidak sesuai. Para ulama sepakat jika sebelum diketahui ketidaksesuaian fatwa tersebut pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) belum

sempat melaksanakannya, maka haram baginya untuk tetap melaksanakan fatwa tersebut, karena yang mengeluarkan fatwa (mufti) sendiri menyatakan bahwa fatwa tersebut tidak sesuai. Sebaliknya, jika sebelum diketahui ketidaksesuaian fatwa yang dikeluarkan, pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) telah melaksanakan fatwa tersebut, maka perlu untuk diperiksa; jika fatwa yang tidak sesuai tersebut bertentangan dengan *nash qath'i* maka wajib bagi pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) untuk membatalkan aktivitas yang dilaksanakannya berdasarkan fatwa yang tidak sesuai tersebut. Sebaliknya, jika fatwa yang tidak sesuai tersebut tidak bertentangan dengan *nash qath'i* akan tetapi permasalahan yang masuk wilayah ijtihadi, maka bagi peminta fatwa (*mustafti*) yang telah melaksanakan fatwa tersebut tidak harus membatalkannya, karena fatwa yang masuk wilayah ijtihad tidak harus dibatalkan oleh ijtihad yang baru.

**Ketiga**, haram hukumnya bagi mufti terlalu mudah mengeluarkan fatwa (*at-tasahhul bi al-fatwa*), dan jika diketahui seperti itu maka haram bagi *mustafti* untuk meminta fatwa kepadanya.

Kedudukan fatwa bagi peminta fatwa adalah merupakan penuntun dalam menjalankan amal ibadahnya. Oleh karenanya mustfti harus melihat keablian dan kejujuran pemberi fatwa (mufti:). Mufti yang

terlalu longgar dalam memberikan fatwa cliketengarai sebagai orang yang tidak pantas mengeluarkan fatwa.

Di antara sikap terlalu longgar (*tasahhul*) misalnya terlalu tergesa-gesa dalam menetapkan fatwa sebelum dilakukan penelaahan dan penelitian secara matang. Sebelum fatwa ditetapkan harus melewati serangkaian proses penelaahan, antara lain: kejelasan permasalahan yang ditanyakan, sebab fatwa yang tidak didasarkan pada kejelasan permasalahan yang ditanyakan bisa berakibat ketidakakuratan fatwa tersebut. Kejelasan permasalahan yang dimintakan fatwa merupakan setengah dari rumusan fatwa itu sendiri. Ketentuan ini tidak berlaku apabila permasalahan yang akan difatwakan pernah ditelaah dan difatwakan oleh mufti tersebut. Dalam kondisi seperti itu, mufti sesungguhnya telah melakukan penelaahan terlebih dahulu.

Termasuk sikap terlalu longgar (*tasahhul*) dalam berfatwa adalah adanya tujuan-tujuan tersembunyi yang negatif, misalnya cenderung mencari-cari alasan (*hilah*) yang bisa meringankan hukum (*rukhsah*) dengan berpegang pada pendapat-pendapat yang mendekati *syubhat*, agar supaya fatwa yang ditetapkan bisa dimanfaatkan oleh *mustafti*. Atau sebaliknya, dengan mencari-cari alasan agar fatwa yang ditetapkan bisa lebih berat sehingga bisa memberatkan *mustafti*. Penetapan fatwa harus didasari oleh sikap

yang netral, tidak ada tujuan untuk memberatkan atau meringankan peminta fatwa, sehingga usaha untuk mencari-cari alasan hukum dengan motif untuk meringankan ataupun memberatkan tidak terjadi.

**Keempat**, seorang mufti ketika menetapkan fatwa harus stabil psikis dan fisiknya, sehingga bisa berfikir jernih dan menjaga kenetralannya dalam menetapkan hukum suatu masalah. Seorang mufti yang terganggu psikisnya, misalnya sedang marah, sedih, gembira yang teramat sangat, dan malas, atau terganggu fisiknya, misalnya sedang sakit, lapar, haus, mengantuk, sedikit banyak bisa berpengaruh terhadap dirinya sehingga menyebabkan dirinya tidak jernih lagi dalam menganalisa masalah dan menjadikannya tidak bisa adil dan netral dalam menetapkan hukum suatu masalah. Dalam kondisi seperti ini apabila dipaksakan untuk menetapkan suatu fatwa, dikhawatirkan akan mengganggu kenetralannya, lain halnya apabila ia memastikan tidak berpengaruh pada fatwa yang akan ditetapkan maka dalam kondisi seperti itu hukumnya boleh, walaupun sebaiknya dihindari, karena terlalu berisiko.

**Kelima**, seorang mufti dilarang menjadikan fatwa sebagai sumber penghasilan untuk kepentingan dirinya. Seorang pemberi fatwa tidak boleh mengutip upah dan peminta fatwa (*mustafti*) atas fatwa yang dikeluarkan. Akan tetapi pemberi fatwa (mufti) sebaiknya

diberikan tunjangan oleh negara. Abu al-Qasim as-Sumairi dan al-Khatib Abu Bakar al-Hafidz al-Baghdadi berpendapat, sebagaimana dikutip oleh an-Nawawi, bahwa apabila masyarakat menyetujui untuk mengambil dana dari kas negara untuk diberikan honor kepada orang yang melakukan penetapan fatwa (mufti), maka yang seperti itu diperbolehkan oleh syari'at. Negara mempunyai tanggungjawab untuk menjamin kebidupan mufti agar bisa menjaga netralitas dan keadilannya serta kehormatan (*muru'ah*) mufti. Dalam hal ini patut dicontoh apa yang dilakukan oleh Sayyidina Umar bin Khatthab ketika memerintah memberikan gaji kepada mufti yang diambilkan dari dana Baitul Mal sebesar seratus dinar dalam satu tahun.

Seorang mufti juga tidak dibenarkan untuk menerima hadiah yang diberikan kepadanya. Dalam hal ini Abu Amr ibn al-Shalah menyatakan seorang mufti sebaiknya tidak menerima hadiah tersebut jika dimaksudkan untuk menyogoknya agar bisa menetapkan fatwa sesuai dengan yang diharapkan *mustafti*.

**Keenam**, bagi mufti yang dalam menetapkan fatwa merujuk pendapat ulama mazhab tertentu, maka harus didasarkan atas pendapat ulama yang terdapat dalam kitab-kitab fiqh yang diakui (*al-kutub al-mu'tabarah*).

**Ketujuh**, jika seorang mufti telah menetapkan fatwa tentang hukum suatu masalah kemudian di lain waktu ada pihak lain yang menanyakan masalah yang sama, maka dalam hal ini apabila mufti mengingat keputusan fatwa beserta dalil-dalil dan argumentasinya (*wajh al-istidlal*), maka boleh baginya untuk mengeluarkan fatwa seperti fatwa yang pertama. Sedangkan apabila ia ingat kesimpulan hukumnya saja, dan tidak ingat dalil dan *wajhu al-istidlal*-nya, maka boleh baginya untuk mengeluarkan fatwa yang sama dengan disertai dalil-dalilnya. Akan tetapi sebaiknya dalam hal ini dilakukan penelitian dan penelaahan ulang (*tajdid an-nazhar*), karena dikhawatirkan adanya kondisi/alasan hukum (*illat*) baru yang menjadikan kesimpulan hukum terhadap permasalahan tersebut bisa berbeda.

Ketentuan seperti di atas tidak berlaku terhadap permasalahan yang sering muncul, karena dikhawatirkan terjadinya kesulitan (*masyaqqah*). Dalam hal ini cukup jawaban terhadap pertanyaan pertama saja yang dijadikan acuan. Hal ini tentunya setelah diyakini tidak adanya *illat* baru yang bisa merubah kesimpulan hukum.

**Kedelapan**, ketetapan fatwa harus jelas dan dapat langsung dilaksanakan oleh peminta fatwa (*mustafti*), karena hal seperti itulah yang dibutuhkan oleh *mustafti* dengan meminta fatwa. Oleh

karenanya dalam fatwa sebisa mungkin untuk menghindarkan kesimpulan hukum yang lebih dari satu, karena misalnya ada perbedaan pendapat di antara para ulama dalam kasus tersebut. Jangan sampai dalam ketetapan fatwa ada klausul yang menyatakan “dalam masalah ini ulama berbeda pendapat”, atau “dalam masalah ini ada dua (atau tiga, empat, dan seterusnya) pendapat”. Ketetapan fatwa yang seperti itu akan semakin membingungkan *mustafti*, terlebih *mustafti* yang awam.

#### 4. Syarat Berfatwa (*ifta'*)

Sebagaimana disebutkan terdahulu bahwa kegiatan fatwa merupakan upaya untuk menjelaskan hukum-hukum syariah terhadap suatu masalah, baik yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah ataupun yang tidak, atau telah digariskan hukumnya oleh ulama terdahulu ataupun belum. Oleh karenanya, orang yang pantas untuk dimintai fatwa tidaklah sembarang orang, diperlukan syarat-syarat tertentu yang menjadikan seseorang layak untuk diikuti fatwanya.

Jalaluddin al-Mahalli menyebutkan bahwa di antara syarat seorang mufti adalah menguasai pendapat-pendapat dan kaidah-kaidah dalam ushul fiqih dan fiqih, mempunyai kelengkapan untuk melakukan ijtihad, mengetahui tujuan-tujuan yang dibutuhkan

untuk memformulasikan metode hukum (*istinbat al-hukm*), ilmu Sharaf, Nahwu, Musthalah al-Hadis, Tafsir dan Hadis Hukum. Al-Syaukani menyebutkan tiga syarat yaitu, mampu berjihad, adil dan terhindar dari kesan memperlonggar dan mempermudah hukum.

Al-Imam an-Nawawi menyebutkan bahwa seorang mufti haruslah nyata-nyata seorang *wara'*, tsiqah (terpercaya), terhindar dari kefasiqan, tajam berfikir, sehat rohani dan sedapatnya sehat jasmani. Mengenai sehat jasmani imam Nawawi tidak menjadikan syarat yang mutlak. Menurutnya yang penting seorang mufti harus mampu berfikir dan beristinbath. Seorang mufti boleh orang yang merdeka, budak laki-laki atau wanita, buta atau bisu. Jika bisu yang penting isyaratnya dapat difahami. Al-Nawawi termasuk orang yang tidak sependapat dengan ulama yang mensyaratkan seorang mufti harus orang yang merdeka dan laki-laki. Karena memang tidak ada bukti dan perlunya dua persyaratan tersebut. Hal ini terlihat bahwa para tabi'in merujuk pada sumber-sumber fatwa dari Nafi' yang merupakan maula Ibnu Umar. Demikian pula Ikrimah maula Ibnu Abbas. Para sahabat juga merujuk pada sumber-sumber fatwa dan istri-istri Rasul SAW.

Mengenai apakah seorang mujtahid atau mufti harus dapat menjawab semua pertanyaan, Imam al-Ghazali menyatakan bahwa ijtihad bukan pekerjaan yang tidak terbagi-bagi. Menurutnya

seorang alim dapat dikatakan melakukan ijtihad meskipun ia melakukan ijtihad dalam beberapa ketentuan hukum saja. Orang yang ahli dalam masalah qiyas dapat berfatwa dalam masalah qiyas, meskipun tidak dalam ilmu hadis. Orang yang ahli dalam masalah ilmu waris cukup baginya mendalami pokok-pokok dan pengertian *Faraidh*, sekalipun tidak menguasai hadis-hadis tentang keharaman minuman yang memabukkan dan masalah nikah tanpa wali.

Seorang mufti tidak harus menjawab semua masalah yang ditanyakan kepadanya, tetapi menjawab yang ia ketahui. Dari 40 pertanyaan yang ditanyakan kepada imam Malik, beliau hanya menjawab 4 (empat) pertanyaan saja dan mengatakan “tidak tahu” untuk 36 pertanyaan lainnya. Al-Imam as-Syafi’i dan bahkan para sahabat nabi banyak yang tidak menjawab pertanyaan yang diajukan kepada mereka.<sup>80</sup>

Dari persyaratan dan peranan yang diharapkan dan mufti di atas, nampaknya bahwa seorang mufti adalah seorang ulama yang dapat menyelesaikan masalah yang timbul dalam masyarakat dengan penuh ketulusan dan mempunyai ilmu yang luas, disamping itu juga mempunyai reputasi dan wibawa di tengah-tengah masyarakat.

---

<sup>80</sup>Ma’ruf Amin, *Fatwa dalam Hukum Islam* (Jakarta: PT Ghalia, 2010) h.

## C. Wahabi; Sejarah dan Ajarannya

### 1. Pencetus dan Pokok-Pokok Ajaran

Aliran Wahabi (Wahhabiyyah atau *Wahhabism*) dicetuskan oleh Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1115-1201 H/ 703-1787 M), yang lahir di Uyainah, Najed, wilayah yang berada di tengah padang pasir daratan Arab. Kata Wahabi ini diberikan oleh lawan-lawannya, walaupun kemudian nama ini yang umum digunakan. Mereka menyatakan bahwa mereka bukanlah sebuah mazhab atau kelompok Islam baru, tetapi hanya melakukan seruan (dakwah) untuk mengimplementasikan ajaran Islam yang benar. Mereka seringkali menyebut diri mereka sebagai *Muwahhidun*, yang berarti pendukung ajaran yang memurnikan tauhid (keesaan Allah).<sup>81</sup> Ibn Abdul Wahhab melakukan perjalanan ke berbagai kota. Setelah mempelajari ilmu di Mekah dan Madinah, ia pergi dan menetap di Basrah selama empat tahun.

Ibn Abdul Wahhab pindah ke Baghdad, tempat ia menikah dan menetap selama lima tahun sampai isterinya meninggal dunia. Setelah itu, ia menetap satu tahun di Kurdistan, dua tahun di Hamazan, kemudian pergi ke Isfahan, Qum dan Kairo. Setelah beberapa tahun melakukan perjalanan dan hidup di beberapa kota,

---

<sup>81</sup>John O. Voll, "Wahabiyah" dalam Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1993), XV: 313.

ia kembali ke tanah kelahirannya, Uyainah. Setelah beberapa bulan merenung dan memikirkan keadaan umat Islam di beberapa wilayah yang telah ia singgahi, ia kemudian menyebarkan ajaran dan pemikirannya seperti ia tuangkan dalam bukunya, *Kitab at-Tauhid*.<sup>82</sup> Buku, yang kemudian menjadi rujukan utama kelompok Wahabi ini berisi antara lain tentang pemberantasan *syirik*, *takhayul*, *bidah* dan *khurafat* yang terdapat di kalangan masyarakat Islam dan ajakan untuk kembali kepada ajaran tauhid yang murni.

Dalam perenungannya, Ibn Abd al-Wahhab memandang bahwa banyak praktek kaum Muslimin yang mengandung bid'ah, khurafat dan kemusyrikan (*syirk*), yang bertentangan dengan ajaran tauhid, sehingga ia berusaha untuk mengembalikan kemurnian tauhid di kalangan umat Islam saat itu. Sejalan dengan ini, ajaran yang ia kemukakan hampir seluruhnya bertemakan purifikasi (pemurnian tauhid). Karya-karyanya yang lain - baik dalam bidang fikih, tafsir, hadis maupun sejarah<sup>83</sup> hanya digunakan sebagai alat untuk memurnikan tauhid. Dalam arti, ia berupaya menelusuri berbagai bidang ilmu tersebut hanya untuk mencari apakah di dalam

---

<sup>82</sup>Muhammad Ibn Abdul Wahab, *Kitab at-Tauhid* (Kairo: Dar al-Misr, t.t.). Kitab ini sebelumnya juga dicetak di Mekah dengan tebal 88 halaman. Ada kurang lebih delapan kitab yang men-*syarah* kitab tersebut.

<sup>83</sup>Kitab-kitab karyanya antara lain adalah *Tafsir Surah al-Fatihah*, *Mukhtasar as-Sahih al-Bukhari*, *Mukhtasar as-Sirah an-Nabawjyyah*, *Kitab al-Kaba'ir*, *Kasyf asy-Syubuhah* dan *Al-Masa'il au Khilafa, Jihad Rasulillah 'ala Ahl al-Jahiliyyah*.

ilmu-ilmu tersebut terdapat unsur bidah atau tidak. Ajaran-ajaran yang ia bawa diakuinya sebagai ajaran kaum Ahlus Sunnah pengikut mazhab Hanbali, sebagaimana diajarkan oleh Ibn Taimiyah (691-727 H/1263-1328 M), yang merupakan tokoh utama kelompok *Salafiah*.<sup>84</sup>

Tauhid, menurut Ibn Abdul Wahhab, pada dasarnya adalah pengabdian (ibadah) hanya kepada Allah dengan cara yang benar-benar mengesakan-Nya. Ia membagi tauhid menjadi tiga. **Pertama**, *tauhid rububiah* yang berkenaan tentang pengesaan Allah sebagai Maha Pencipta segala sesuatu yang terlepas dan segala macam pengaruh dan sebab. **Kedua**, *tauhid asma wa sifat* yang berhubungan dengan pengesaan nama dan sifat-sifat Allah yang berbeda dengan makhlukNya. **Ketiga**, *tauhid ilahiah* yang berkaitan

---

<sup>84</sup>Aliran Salafiah dimunculkan pertama kali dari para pengikut mazhab Hanbali pada abad 4 H yang mengklaim bahwa pemikiran dan pandangan mereka berasal dari Ahmad Ibn Hanbal yang telah menghidupkan akidah Salaf Saleh dan kalangan sahabat Nabi dan Tabi'in. Kemudian pada abad 7 H muncul Ibn Taimiyah yang berusaha menghidupkan kembali, mengembangkan dan menyebarkan aliran Salafiah. Kemudian pada abad 12 H di semenanjung Arabia muncul Ibn Abdul Wahab, yang mengklaim untuk menghidupkan dan mengibarkan bendera Islam. Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah: Fi asy-Tasyri' Wa al-Aqa'id* (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 211.

dengan pengesaan Allah sebagai Tuhan Yang disembah.<sup>85</sup> Menurut Ibn Abdul Wahhab, kebanyakan umat Islam hanya mengikuti dua tauhid pertama, sedangkan *tauhid ilahiah* banyak diselewengkan bahkan ditolak oleh umat Islam, padahal jenis tauhid inilah yang paling penting untuk dijaga dan dipraktekkan.<sup>86</sup>

Pandangan tauhid yang dikemukakan oleh Ibn Abd al-Wahab ini, apabila ditelusuri, sesungguhnya adalah pemikiran aliran Salafiah, terutama Ibn Taimiyah sebagai tokoh utamanya.<sup>87</sup>

*Tauhid ilahiah*, yang intinya pengesaan dalam beribadah kepada Allah, akan terwujud apabila terpenuhi setidaknya dua hal, yaitu **pertama**, hanya menyembah Allah semata-mata dan tidak mengakui sifat ketuhanan bagi selain Allah. Barangsiapa yang mengikutsertakan makhluk untuk disembah bersama-sama Allah berarti ia telah melakukan kemusyrikan: ia telah mempersekutukan Allah dengan sesuatu selain Allah dalam beribadah --walaupun ia mempercayai keesaan Allah sebagai Pencipta alam semesta. **Kedua**,

---

<sup>85</sup>Tauhid ilahiah yang menyatakan *la ilah illa Allah* (Tiada Tuhan selain Allah) ini berarti, menurut Muhammad Ibn Abdul Wahhab, harus diartikan dengan *la ma 'buda ill allah* (Tiada yang patut disembahkan selain Allah) secara mutlak dan murni. Memang ia terkadang menyebut tauhid ini dengan *tauhid ilahiah* dan *ibadah*.

<sup>86</sup>*Syarah Kitab at-Tauhid*, cet. 2 (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1390 H), him. 33-39.

<sup>87</sup>Mengenai ajaran dan aliran Salafiah ini lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, him. 211-232.

dalam menyembah dan beribadah kepada Allah harus sesuai dengan cara yang telah disyariatkan oleh Allah melalui Nabi saw. Ibadah ini (baik yang wajib, *sunnah* maupun *mubah*) harus semata-mata dimaksudkan sebagai ketaatan dan pernyataan syukur hanya kepada Allah.

Konsekuensi dan kelanjutan dan dua hal tersebut adalah:

**Pertama**, tidak boleh mengangkat manusia, baik hidup atau sudah meninggal, untuk dijadikan perantara dengan maksud mendekatkan diri kepada Allah.

**Kedua**, tidak boleh meminta pertolongan dan *tawassul* (perantaraan) kepada para wali dan orang saleh.

**Ketiga**, tidak boleh ziarah ke makam-makam orang saleh dan para Nabi untuk meminta doa, juga tidak boleh mensakralkan semua itu. Perbuatan yang menyimpang dan bertentangan dengan pengesaan Allah dalam beribadah ini merupakan perbuatan bidah dalam beragama dan kemusyrikan.<sup>88</sup>

Pemikiran tauhid aliran Salafiah, terutama yang dikemukakan Ibn Taimiyah, diadopsi seluruhnya oleh Ibn Abdul Wahhab, bahkan kemudian lebih dirinci dan dipertegas. Tokoh-

---

<sup>88</sup>*Ibid*, hlm. 228-229. Ayman Al-Yassini, ‘Wahabiyah’ dalam John L. E.óáo, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), IV: 307.

tokoh Salafiah, termasuk Ibn Taimiyah sebagai tokoh utamanya, bersifat persuasif dalam menyebarkan ajaran dan pemikiran mereka, tetapi Ibn Abd al-Wahhab menganggap cara persuasif tidak efektif, sehingga perlu dengan kekuatan bahkan kekerasan. Dengan kata lain, berbeda dengan tokoh-tokoh Salafiah, Ibn Abd al-Wahab bukan hanya seorang teoretisi, tetapi juga seorang praktisi yang berusaha keras untuk mewujudkan peimikirannya.

Di antara ajarannya yang berkaitan dengan tauhid adalah: 1) Zat yang boleh dan harus disembah hanyalah Allah semata, dan orang yang menyembah kepada selain Allah telah menjadi musyrik dan boleh dibunuh. 2) Kebanyakan umat Islam bukan lagi penganut tauhid yang murni karena mereka meminta pertolongan bukan lagi kepada Allah, tetapi kepada para wali dan orang saleh. Muslim seperti ini telah menjadi musyrik. 3) Termasuk perbuatan musyrik adalah memberikan dan menyebutkan “gelar dan sebutan penghormatan” kepada nabi, wali atau malaikat, terutama dalam shalat, ini misalnya kata *sayyiduna* (pemimpin kami), *habibuna* (kekasih kami) atau *syafi'una* (penolong kami). 4) Memperoleh dan menetapkan ilmu yang tidak didasarkan kepada Al-Quran dan Sunnah merupakan kekufuran. 5) Menafsirkan Al-Quran dengan takwil merupakan kekufuran. 6) Pintu ijtihad selalu terbuka dan wajib dilaksanakan oleh orang yang mampu. Dengan demikian,

taklid buta kepada ulama sebagai bentuk pengkultusan, yang mengarah pada perbuatan kemusyrikan, akan terkikis oleh ijtihad.<sup>89</sup>

Pemikiran Ibn Abd al-Wahhab ini terlihat sangat ekstrim, karena setiap orang yang dipandang bertentangan dan tidak mengamalkan tauhid yang murni, seperti yang ia kehendaki, langsung dicap kafir atau musyrik yang boleh dibunuh.<sup>90</sup> Pandangannya yang radikal ini ditentang banyak pihak dan menimbulkan keributan-keributan dalam masyarakat, sehingga kemudian Ibn Abd al-Wahhab diusir oleh penguasa setempat. Ia pun pergi meninggalkan Najed dan meminta perlindungan ke Dar'iyah, sebuah wilayah yang dikuasai oleh Muhammad Ibn Saud (w. 1179 H/1766 M).

Ibn Abd al-Wahhab tertarik meminta perlindungan kepada Ibn Saud karena Ibn Saud dipandang memiliki pemikiran yang moderat, di samping mempunyai ambisi yang besar untuk menguasai daratan Arabia. Pada tahun 1744, keduanya pun

---

<sup>89</sup>Sulaiman, *Taisir al-Ta'zir*, hlm. 39-46. Muhammad Ibn Abdul Wahhab, "*Mufid al-Mustafid fi Kufr Aw at-Tauhid*" dalam Abdullah Hajjaj (Ed.), *Aqidah al-Firqah an-Najyah (Ahlussunnah Wa al-Jama'ah)* (Ttp.: Dar al-Wahy, t.t.), hlm. 177-218. D.S. Margoliouth, "Wahabiya" dalam HAR Gibb & J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1961), hlm. 618-619. Detail-detail ajaran Wahabi ini dikritik oleh Ja'far Subhani dalam *At-Tauhid wa ay-Syirk fi Al-Quran Al-Karim*, cet. 2 (Ttp.; Mu'assasah al-Fikr al-Islami, 1986).

<sup>90</sup>Al-Yassini, "*Wahabiyah*", IV: 307.

bersepakat untuk kerjasama melakukan satu gerakan dengan dua tujuan sekaligus, yaitu mendirikan negara dan menyebarkan paham Wahabi. Dengan kata lain, seorang penguasa dan seorang ulama bekerja sama untuk mendirikan sebuah negara Saudi-Wahabi (*the Saudi-Wahabi State*). Bahkan, ikatan keduanya menjadi semakin erat, karena Ibn Abd alWahhab menikahi putri Ibn Saud.<sup>91</sup>

Meninggalnya Ibn Saud pada tahun 1766 dan Ibn Abdul Wahhab pada tahun 1787 tidak menghentikan ekspansi penyebaran Wahabi dan upaya pendirian negara Saudi di semenanjung Arabia. Dalam perkembangannya, pimpinan politik tetap berada pada keluarga Saud, sedangkan keluarga Ibn Abd al-Wahhab, yang kemudian disebut dengan “*Alu Syaikh*” (keluarga syekh) memiliki posisi sebagai pimpinan agama.<sup>92</sup>

Pelaksanaan dan kesepakatan dua orang pendiri negara Saudi-Wahabi tersebut masih terus berlangsung hingga sekarang, baik dalam missinya untuk mempertahankan kekuasaan Bani Saud dan penyebaran paham Wahabi maupun pembagian kedudukan dua keluarga dalam negara yang berbentuk monarkhi tersebut.

---

<sup>91</sup>Voll, ‘Wahabiyah’, XV: 314. Cyril Glasse (Ed.), *The Concise Encyclopedia of Islam* (London: Stacey International, 1989), hlm. 415. Dan Voll, ‘Wahabiyah’, XV: 314.

<sup>92</sup>Muhammad Farid Wajdi, *Da‘irat al-Ma‘arif al-Qarn al-Isyirin* (Beirut A1-Maktabah al-‘Ilmiyyah al-Jadidah, t.t.), X: 870-872.

## 2. Akar Pemikiran Wahhabi

Kaum Wahabi dan Ibn Abd al-Wahhab sendiri menyatakan bahwa pemikiran mereka berasal dari kelompok Salafiah seperti yang dikembangkan oleh Ibn Taimiyah. Pemikiran Salafiah inilah, menurut kaum Wahabi, merupakan pemikiran yang mengikuti metode Salaf Saleh dari kalangan Sahabat dan Tabi'in, yang selalu mengikuti Sunnah Nabi saw. Karena itu, kaum Wahabi menyatakan bahwa mereka merupakan *firqah najiah* (kelompok yang selamat) dan kalangan umat Nabi Muhammad saw karena mereka selalu konsisten menggunakan *manhaj* (metode) *sunnah sahihah*. Mereka, seperti halnya kelompok Salafiah, juga menjadikan Ahmad Ibn Hanbal sebagai imam-panutan serta menyatakannya sebagai kelompok Ahli Sunnah yang sesungguhnya, karena Imam Ahmad Ibn Hanbal merupakan tokoh Ahli Sunnah yang paling terkemuka dan mazhabnya paling jauh dari bid'ah.

Kaum Salafi, dengan tokoh utama Ibn Taimiyah, menyatakan bahwa dalam memahami akidah Islam kebanyakan ulama menggunakan metode filsafat dan pemikiran rasional. Hal ini terutama dilakukan oleh aliran Muktazilah kemudian Maturidiah, Asyariah dan kelompok-kelompok lainnya. Metode aliran Salafiah berbeda dengan aliran-aliran tersebut. Mereka mengikuti metode para Sahabat dan Tabi'in yang mencukupkan diri dan tidak

mempertanyakan hal-hal detail mengenai akidah. Dalam masalah akidah, aliran Salaf hanya mengambil dan percaya pada nash Al-Quran dan Sunnah, karena nash merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi saw, sedangkan akal dan logika rasional tidak dapat dipercaya validitasnya. Penggunaan pemikiran rasional sama sekali tidak dianjurkan dan dipraktekkan oleh Nabi saw maupun Salaf Salih dan kalangan Sahabat dan Tabi'in.<sup>93</sup>

Karena metode skriptualnya itulah, maka aliran Salafiah dan Wahabi memahami dan mengartikan nash Al-Quran dan Hadis Nabi secara tekstual dan literal, baik dalam bidang akidah maupun bidang fikih. Mereka juga tidak mempertanyakan lebih lanjut mengapa nash berbunyi seperti itu (*bila kafa, bi ghairi takwil*). Mereka, misalnya, berpendapat bahwa sifat-sifat Allah adalah sebagaimana digambarkan Al-Quran seperti Maha Mengetahui, Maha Bijaksana, Maha Esa, Merniliki Rasa Kasih Sayang, Keridhaan dan Rasa Marah, namun sifat-sifat itu berbeda dengan yang ada pada makhlukNya. Sifat-sifat itu harus dipahami apa adanya dan tidak boleh melakukan takwil dan mempertanyakan bagaimana dan seperti apa.<sup>94</sup>

Akidah kelompok Salafiah ini pada tingkat tertentu mengikuti sikap Ahmad Ibn Hanbal, yang mencukupkan diri pada

---

<sup>93</sup>Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, hlm. 212-216.

<sup>94</sup>*Ibid.*, dan Wajdi, *Da'irat Ma'arif*, X: 871.

informasi dan pemahaman tekstual dan Al-Quran dan Sunnah. Ia tidak mau ikut sibuk berdiskusi mengenai masalah-masalah ilmu kalam yang detail dan *nyelimet* sebagaimana banyak dilakukan pada masanya, seperti masalah *jabar* dan *ikhtiar* (determinisme dan indeterminisme), Al-Quran itu *qadim* (eternal) atau makhluk, sifat-sifat Allah dalam Al-Quran itu termasuk Zat Allah atau sesuatu yang berbeda dengan Zat-Nya. Ahmad Ibn Hanbal sama sekali tidak mau terlibat dalam diskusi dan perdebatan tentang masalah-masalah ilmu kalam seperti itu. Hal itu, menurut Ibn Hanbal, merupakan penyimpangan dan bertentangan dengan praktek Sahabat dan Tabi'in.<sup>95</sup> Namun demikian, apabila dicermati, kelompok Salafiah, terutama di tangan Ibn Taimiyah, memiliki pemikiran kalam (teologi Islam) sendiri dan berdebat dengan lawan, sesuatu yang sebenarnya berusaha dihindari oleh Ibn Hanbal.

Pandangan Salafiah,<sup>96</sup> yang cenderung *taybih* dan *tajsim* (korporealisme) dalam menafsirkan ayat-ayat yang menjelaskan tentang sifat Tuhan, banyak yang menentang, termasuk ulama mazhab Hanbali sendiri. Ibnul Jauzi, misalnya, menolak bahwa pendapat kelompok Salafiah tersebut merupakan representasi dari

---

<sup>95</sup>Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, hlm. 292-293.

<sup>96</sup>Salafiah sebagaimana dikemukakan adalah sebagian pengikut Imam Ahmad yang muncul pada abad 4 H, kemudian pada abad 7 H. muncul Ibn Taimiyah yang berusaha membela dan menyebarkannya.

pendapat Salaf Saleh dan kalangan Sahabat dan Tabi'in. Bahkan, ia menolak bahwa pandangan tersebut dari Ahmad Ibn Hanbal. Ulama Hanbali, yang juga mengkritik kelompok Salafiah, antara lain adalah Al-Qadi Abu Ya'la (w. 457 H, seorang ahli fikih Hanbali terkenal) dan Ibn az-Zagawani (w. 527 H). Karena banyak yang menentang, bahkan dan kalangan Hanbali sendiri, maka kelompok Salafiah ini tidak berkembang dan bersifat tertutup sampai kemudian pada abad ke-7 H muncul Ibn Taimiyah, tokoh yang berani untuk memunculkan pandangan-pandangannya di tengah masyarakat.<sup>97</sup>

Kaum Wahabi, seperti dikemukakan di atas, mengklaim bahwa pemikiran mereka merupakan kelanjutan dari kelompok Salafiah versi Ibn Taimiyah, yang diyakini berasal dari Ibn Hanbal yang konon merepresentasikan pemikiran Sahabat dan Tabi'in (Salaf Saleh). Padahal, sebagaimana uraian di atas, pemikiran kalam kelompok Salafiah, termasuk Ibn Taimiyah, masih dipertanyakan apakah memang benar merupakan pemikiran Ibn Hanbal, karena Ibn Hanbal sendiri tidak mau berdebat dan berbicara tentang ilmu kalam, apalagi kemudian diklaim bahwa hal itu merupakan pandangan dan Sahabat Nabi dan Tabi'in. Ulama Hanbali sendiri

---

<sup>97</sup>Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazabib*, hlm. 211.

banyak yang menentang dan menolak pemikiran kelompok Salafiah ini sebagai pemikiran yang berasal dan Ibn Hanbal.

Apabila dicermati, Ibn Abd al-Wahhab memang merupakan pengagum berat Ibn Taimiyah. Bahkan, menurut Abdul Halim al-Jundim, semua pemikiran dan perilaku Ibn Taimiyah dijadikan sebagai panutan dan pedoman oleh Ibn Abd al-Wahhab.<sup>98</sup> Ia sepenuhnya mengadopsi pemikiran Ibn Taimiyah, terutama dalam masalah akidah. Namun demikian, ia memegangnya secara fanatik, sehingga ia berusaha menerapkannya secara total dalam masyarakat ketika itu. Upaya aplikasi pemikiran tersebut melahirkan pandangan-pandangan yang membedakannya dari Ibn Taimiyah. Sebagian perbedaan Ibn Abd al-Wahhab (atau kaum Wahabi secara umum) dengan Ibn Taimiyah (atau kelompok Salafiah) adalah tradisi. Kaum Wahabi memandang tidak hanya masalah bid'ah yang harus sesuai dengan aturan tekstual dalam AlQuran dan Sunnah, tetapi juga adat kebiasaan masyarakat.

Sebagai konsekuensinya, mereka pun memperluas makna bid'ah; segala sesuatu yang tidak diatur dalam Al-Qur'an dan Sunnah dianggap sebagai perbuatan bidah, bahkan dalam masalah-masalah kecil seperti berzikir berjamaah, merokok, minum kopi dan memakai cincin bagi laki-laki. Para pelakunya kemudian

---

<sup>98</sup>Abdul Halim al-Jundi, *Al-Imam Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976), him. 70.

dikategorikan sebagai kafir atau musyrik. Pandangan skriptual sempit Wahabi ini tidak memberi peluang kepada perkembangan budaya lokal dalam Islam, sehingga dapat dikatakan sebagai pandangan yang *against culture*. Kedua, mereka tidak hanya menyebarkan ajarannya dengan ajakan dan dakwah secara persuasif, tetapi juga dengan pedang dan kekerasan dengan dalih memerangi pelaku bidah. Bidah, bagi mereka, merupakan perbuatan mungkar yang harus diperangi, karena Al-Quran sendiri menganjurkan untuk memerangi kemungkaran.<sup>99</sup>

Dari uraian di atas terlihat bahwa kaum Wahabi berbeda dengan Salafiah setidaknya dalam dua hal. **Pertama**, mereka memperluas makna bidah dan memandang pelakunya sebagai orang kafir atau musyrik. **Kedua**, mereka menyebarkan ajarannya dengan cara kekerasan dengan dalih memberantas bidah yang membawa kepada kekufuran dan kemusyrikan tersebut. Memang apabila dicermati, *Kitab at-Tauhid* dan *syarah* (komentar) nya atau tulisan Ibn Abd al-Wahhab lainnya mengandung banyak sekali labelisasi dan vonis, bidah, kafir dan musyrik.<sup>100</sup> Ajaran Wahabi, yang mudah memvonis seseorang sebagai orang kafir dan musyrik, sebenarnya tidak berasal dari kelompok Salafiah. Dengan demikian, walaupun ajarannya banyak mengambil dan mengadopsi dari kelompok

---

<sup>99</sup>Misalnya, QS. Ali Imran (3): 110.

<sup>100</sup>Lihat misalnya daftar isi dan Sulaiman, *Taisir*, hlm. 748.

Salafiah, namun kaum Wahabi melakukan modifikasi dengan cara ideologisasi dan radikalisasi ajaran yang harus diterapkan dan dipaksakan pada orang lain.

Dalam sejarah, pengikut-pengikut Ibn Hanbal, baik dalam bidang akidah maupun fikih, rmenang terkenal fanatik dalam membela dan mempertahankan pendapat mereka. Hal ini tampaknya dipengaruhi oleh keteguhan Ibn Hanbal dalam mempertahankan pendapat-pendapatnya di hadapan khalifah Abbasiah yang pro-Muktazilah. Sikap fanatik dan tidak akomodatif dari kalangan kaum Hanbali merupakan salah satu sebab mengapa pengikut Ibn Hanbal tidak banyak, dibandingkan dengan imam-imam mazhab lainnya.<sup>101</sup> Betapapun kaum Hanbali fanatik, tetapi mereka tidak seperti kaum Wahabi, tidak sampai mengkafirkan dan memusyrikkan kelompok lain yang berbeda pendapat dengan mereka.

---

<sup>101</sup>Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, him. 344. Pengikut mazhab Hanbali pernah rmenuduh Ibn Janir at-Thabari sebagai Syiah dan Muktazilah karena dia menulis kitab *Ikhtilaf al-Fuqaha'* dan tidak mengikutkan Ahmad Ibn Hanbal di dalamnya. Tuduhan tersebut berujung pada penyerangan dan pelemparan batu rumah Ibn Jarir, sampai kemudian harus dijaga ketat oleh polisi. Ketika meninggal dunia pun Ibn Jarir dimakamkan di rumahnya karena adanya serangan terhadap mayatnya. Abdul Mun'im an-Namr, *Al-Ijtihad* (Mesir: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kuttab, 1987), hlm. 159-160.

Abu Zahrah, misalnya, menyatakan bahwa perbedaan ulama dalam memaknai keesaan Allah tidak mengakibatkan satu kelompok mengkafirkan kelompok yang lainnya karena hal itu hanya perbedaan penalaran, bukan perbedaan pada esensi. Kelompok Salafiah tidak mengkafirkan salah satu orang pun dan kelompok yang berbeda pendapat dengan mereka, hanya saja mereka menganggap kelompok lain tersebut sebagai *ahluz zaigh* (kelompok yang menyimpang dan tersesat), sehingga kemudian mereka menghukum sesat kaum filsuf, Muktaizilah, dan sufi yang berpendapat bahwa manusia bisa menyatu dan lebur dengan Allah (*ittihad* dan *hulul*).<sup>102</sup>

Sifat toleran dan tidak mudah mengkafirkan kelompok lain yang berbeda pendapat merupakan karakteristik kaum Ahli Sunnah.<sup>103</sup> Kelompok dan aliran keagamaan dalam Islam, tidak terkecuali Wahabi, kebanyakan mengklaim dirinyalah yang merupakan golongan Ahli Sunnah sebenarnya dan menjadi *firqah najiah* (kelompok yang selamat) di akhirat kelak. Namun dalam sejarahnya, kelompok yang menamakan dirinya sebagai Ahli

---

<sup>102</sup>*Ibid.*, him. 215.

<sup>103</sup>Setelah menelusuri kelompok-kelompok yang disebut sebagai Ahli Sunnah, Said Aqiel menyimpulkan bahwa di antara ciri dan karakteristik yang harus dimilikinya adalah bersifat moderat dan tidak ekstrim. Said Aqiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1997), hlm. 20-21.

Sunnah adalah kelompok yang bersifat toleran, moderat dan tidak ekstrim. Kemoderatan tersebut tercermin, antara lain, dalam pergaulan dengan sesama Muslim yang tidak pernah mengkafirkan sesama Muslim (ahli kiblat). Mereka bahkan toleran terhadap umat manusia pada umumnya. Dalam sejarah, kelompok yang biasa mengkafirkan dan memerangi kelompok lain yang berbeda pendapat adalah kaum Khawarij.<sup>104</sup> Dalam konteks ini, dapat dipahami sebenarnya Wahabi bukan termasuk kelompok Ahli Sunnah, karena justru karakteristik Ahli Sunnah yang moderat dan toleran tidak didapati pada mereka. Apabila dilihat ekstrimitas dan radikalitasnya, mereka sama sekali tidak memiliki akar historis yang jelas dalam tradisi Ahli Sunnah, melainkan lebih dekat kepada Khawarij.

### 3. Metode Penyebaran

Dengan ajaran yang diambil dari pemahaman tekstual dan berusaha diaplikasikan dengan cara pemaksaan, gerakan Wahabi

---

<sup>104</sup>Khawarij awalnya adalah pengikut Ali Ibn Abi Talib, tetapi karena kecewa dengan hasil *tahkim* (arbitrase) dengan kelompok Muawiyah pada Perang Siffin, mereka keluar barisan dan membentuk kelompok sendiri. Khawarij merupakan kelompok skripturalis yang radikal dalam mempertahankan pendapatnya. Dengan semboyan “tidak ada hukum kecuali milik Allah” (*la hukma illa lillah*), mereka mengkafirkan dan memerangi kelompok yang berbeda pendapat. Khalifah pertamanya, yang bergelar Amirul Mukminin, dijabat oleh Abdullah Ibn Wahb ar-Rasibi. Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib*, hlm. 65-66 dan 71

sejak awal banyak yang menentang. Penduduk Uyainah, tempat kelahiran Ibn Abdul Wahhab sendiri, banyak yang menolak dan menentang ajarannya. Bahkan keluarga dekat Ibn Abd al-Wahhab sendiri seperti Sulaiman (saudara kandungnya) dan Abdullah Ibn Husain (sepupunya) juga menentangnya. Pertentangannya dengan Abdullah Ibn Husain, yang menyebabkan pertumpahan darah di kalangan Bani Tamim di Yamamah inilah menurut salah satu riwayat, yang menyebabkan ia diusir dan Uyainah.<sup>105</sup>

Kemudian dari Uyainah Ibn Abd al-Wahhab pergi ke Dar'iyah untuk bekerja sama dengan Ibn Saud, kepala suku dan penguasa di sana. Pada tahun 1744, sebagaimana telah dikemukakan, keduanya bersepakat untuk kerjasama melakukan satu gerakan dengan dua tujuan sekaligus, yaitu mendirikan negara dan menyebarkan paham Wahabi. Ambisi untuk mendirikan negara Saudi - Wahabi menjadi semakin kuat terutama ketika pada tahun 1774 Sultan Abdul Hamid I (1773- 1785) untuk pertama kalinya dalam sejarah kerajaan Turki Usmani memproklamirkan diri sebagai khalifah bagi seluruh umat Islam. Ibn Abd al-Wahhab menentang pernyataan ini karena, bagi dia, khalifah yang sah bagi seluruh dunia Islam harus dan kalangan Arab-Quraisy, sebagaimana hadis” Nabi “*Al-Aimmah min Quraiys*” (“Pimpinan harus dari

---

<sup>105</sup>Margoliouth, ‘*Wahabiya*’, hlm. 618.

kalangan Quraisy”) di samping Ibn Abd al-Wahab sendiri meyakini bahwa hanya orang-orang Arab-lah yang dapat mengembalikan Islam pada ajarannya yang murni.<sup>106</sup> Karena memiliki bias Arabisme itulah semenjak awal Ibn Abd al-Wahhab, sebagai orang Arab, sebenarnya memiliki ide untuk mendirikan negara yang peraturan perundang-undangannya didasarkan pada ajaran Islam sebagaimana interpretasi tekstualnya.<sup>107</sup>

Gerakan Saudi-Wahabi memiliki dua hal strategis yang sinergis, yaitu aliran keagamaan yang radikal dan kekuasaan politik untuk melakukan ekspansi wilayah dan penyebaran ajaran, sehingga gerakan ini mengalami kemajuan yang cukup pesat. Pada awal abad ke-19 M, kelompok Saudi-Wahabi dapat menguasai sebagian besar semenanjung Arabia, termasuk Mekah dan Madinah. Mereka juga menyerang Irak dan Syria. Perluasan wilayah Saudi-Wahabi ini meresahkan Sultan Turki Usmani, Mahmud II (1785-1839), yang menguasai wilayah Arab ketika itu. Tidak lama kemudian ia memerintahkan gubernur Mesir Muhammad Ali untuk mematahkan pemberontakan Saudi-Wahabi ini. Dengan pembaruan militernya,

---

<sup>106</sup>Lihat misalnya, Albert Hourani, *A History of The Arab Peoples* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), Nm. Bassam Tibi, *Islam and Nationalism between Islam and Nation-State*, cet. 3 (New York: St. Martin’s Press, 1997), hlm 88.

<sup>107</sup>William Burton (Ed), *Encyclopedia Britannica* (Chicago: Chicago University Press, 1970), XXIII: 144-145.

pasukan Muhammad Ali dapat mengalahkan gerakan Saudi-Wahabi ini. Pada tahun 1812, mereka berhasil merebut Madinah dan Mekah, bahkan tahun 1818 dapat menduduki Dar'iyah, ibu kota Saudi-Wahabi saat itu. Sampai di sini, gerakan Saudi-Wahabi mengalami kemunduran dan kelemahan.<sup>108</sup>

Selama perluasan wilayah dan penyebaran ajaran tersebut, gerakan Wahabi menyerang, merusak, dan memberantas adat kebiasaan masyarakat yang mereka pandang bidah dan bertentangan dengan tauhid. Dalam rangka pemurnian tuhid tersebut, mereka banyak merusak simbol-simbol yang dianggap akan menimbulkan kemusyrikan seperti makam, nisan dan kain yang ada di masjid dan Ka'bah. Mereka juga merusak kuburan Husein Ibn Ali Ibn Abi Talib di Karbala, yang banyak diziarahi oleh kaum Syiah.<sup>109</sup>

Pasukan Mesir, yang dikirim oleh Muhammad Ali, tidak bertahan lama di semenanjung Arab, sehingga para pemimpin Saudi berusaha membangun kembali negaranya yang telah runtuh dengan ibu kota baru di Riyadh. Tokoh kunci pembangunan kembali negara Saudi-Wahabi ini adalah cucu dari Muhammad Ibn Saud, yaitu Turki (w. 1834) dan anaknya, Faisal (w.1865). Walaupun wilayah

---

<sup>108</sup>Voll, 'Wahabiyah', XV: 314.

<sup>109</sup>Hourani, *A History of The Arab Peoples*, hlm. 258. Ronald R. M. acinnrem, "Saudi Arabia" dalam Mohammed Ayoob (Ed.), *The Politics of Law Reassertion* (London: Croom Helm, 1981), hlm. 10.

kekuasaannya lebih kecil dari semula, namun negara Saudi-Wahabi ini tetap memegang teguh tujuan semula, yaitu memperoleh kekuasaan politik dan sekaligus menyebarkan isi ajaran Wahabi. Namun pada perkembangannya, terjadi persengketaan internal dalam keluarga Saudi, yang menyebabkan kematian Faisal. Karena konflik internal tersebut, maka wilayah kekuasaan kerajaan Saudi diambil alih dan dikuasai oleh para kepala suku Arab di sekitarnya. Pada tahun 1890-an, para pemimpin keluarga Saudi dibuang dan diasingkan. Untuk kedua kalinya, negara Saudi-Wahabi mengalami keruntuhannya.

Periode ketiga sejarah Saudi-Wahabi dimulai pada tahun 1902, yaitu ketika salah seorang pangeran Saudi dapat menduduki kembali Riyadh. Pangeran Saudi dimaksud adalah Abdul Aziz Ibn Abdur Rahman, yang dikenal dengan nama Ibn Sa'ud (1879-1953). Ibn Sa'ud dapat menguasai kembali sebagian besar wilayah Arab sebagaimana pada periode awal dengan cara militer dan diplomatik sekaligus. Pada tahun 1920-an, beberapa wilayah lain, termasuk Mekah dan Madinah, dapat dikuasai. Walaupun pada dekade ini wilayah negara Saudi-Wahabi tidak bertambah, namun negara mulai mengalami perkembangan pesat. Negara Saudi-Wahabi, sebagaimana awal pembentukannya, didasarkan pada kepemimpinan Saudi dan Wahabi secara beriringan. Keturunan Ibn

Abd al-Wahhab, yang disebut “keluarga Syeikh,” sampai sekarang memiliki peran penting sebagai penasehat negara.<sup>110</sup>

Dari uraian di atas terlihat bahwa dalam perkembangannya, gerakan Wahabi tidak dapat dipisahkan dengan pasang surut kerajaan Saudi Arabia dan sebaliknya. Bahkan, berdirinya negara Saudi, menurut sejumlah sejarawan, merupakan warisan dan dampak langsung gerakan Wahabi. Aliran Wahabi merupakan gerakan fundamentalisme” modern dalam Islam, yang berupaya menciptakan masyarakat dengan tradisi dan prilaku yang sesuai dengan ajaran tekstual Al-Quran dan Sunnah.<sup>111</sup> Untuk menciptakan masyarakat, mereka mendirikan negara sebagai alat pemaksanya. Walaupun dengan dalih *amar makruf* dan *nahi mungkar* dengan memberantas bid’ah, kemusyrikan dan kekufuran, namun sebenarnya kaum Wahabi telah memaksakan hasil interpretasinya terhadap kelompok lain, karena mereka tidak dapat menerima adanya pluralitas pendapat dalam memahami agama.

Inilah perbedaan metode penyebaran Wahabi dengan Ibn Taimiyah atau kelompok Salafiah pada umumnya. Kaum Salafi menyebarkan ajarannya dengan cara bertukar pikiran dan berdebat, baik secara lisan maupun tertulis, tetapi kaum Wahabi menyebarkan ajaran mereka dengan cara kekerasan dan menggunakan politik dan

---

<sup>110</sup>Voll, ‘*Wahabiyah*’, XV: 314.

<sup>111</sup>*Ibid.*, XV: 315.

kekuasaan sebagai alatnya. Atas dasar itulah, maka Abu Zahrah menyebut kaum Wahabi ini hampir sama dengan kaum Khawarij yang mengkafirkan orang-orang yang berbeda pendapat dan memerangi mereka dengan kekuasaannya,<sup>112</sup> bahkan juga mirip dengan kelompok Muktazilah ketika berkuasa pada masa Abbasiyah yang penyebarannya menggunakan alat politik dengan cara melakukan ini *mihnah (inquisisi)*.

Seiring dengan perkembangan negara Saudi Arabia, maka kaum Wahabi juga ikut berkembang, bahkan ke negara-negara lain. Perkembangan ke negara-negara lain ini tentu saja melibatkan politik sebagai alatnya di samping dai-dai yang dibiayai negara. Bantuan dana dan pengiriman orang-orang Saudi Arabia ke Afghanistan ketika berhadapan dengan Uni Soviet, misalnya, tidak terlepas dan upaya ‘Wahabisasi’ para pemimpin Afghanistan. Penyebaran misi Wahabi ini dapat dipahami sebagai kewajiban dakwah mereka dalam rangka memberantas bidah dan menyeru kepada tauhid yang murni di seluruh dunia Islam. Masyarakat Islam, mereka berdalih, masih banyak mempraktekkan kekufuran dan kemusyrikan yang merusak akidah mereka, sehingga perlu diselamatkan. Di sisi lain, penyebaran Wahabi ini juga bisa dipahami sebagai upaya Arabisasi dan perluasan hegemoni Saudi-

---

<sup>112</sup>Abu Zahrah, *Tarikhul al-Mazahib*, hlm. 238.

Wahabi terhadap masyarakat Muslim lainnya. Mereka ingin mengembalikan posisi Saudi Arabia sebagai pusat dunia Islam, tidak hanya sebagai pusat ibadah tetapi juga pusat politik, seperti awal Islam.

#### 4. Pengaruh Wahabi dalam Aksi Kekerasan Organisasi Massa Islam di Indonesia<sup>113</sup>

Akhir-akhir ini mengerasnya radikalisme Islam makin sering diasosiasikan dengan menguatnya gerakan Neo-Wahabisme di Indonesia. Paham beraliran keras ini muncul dalam aktivitas berbagai organisasi massa dan organisasi politik Islam. Bergulirnya gerakan reformasi Mei 1998 ternyata dibarengi pula dengan munculnya berbagai aliran gerakan, termasuk berbagai gerakan aliran keagamaan Islam. Hanya saja gerakan-gerakan baru Islam ini pada umumnya mengusung paham “Salafi”. Tercatat sejumlah gerakan dalam aliran ini seperti Front Pembela Islam (FPI), Lasykar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (INI NI ), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Laskar Ahlussunah Wal Jamaah (LJAW). Partai Keadilan Sejahtera (PKS) juga seringkali dikategorikan dalam kelompok gerakan ini .

---

<sup>113</sup>Mansur, *Gerakan Wahabi di Indonesia (Dialog dan Kritik)*, (Yogyakarta:Pesantren Nawesea, 2010) 57-65

Jika dicermati secara mendalam, gerakan-gerakan Neo-Wahabisme ini sangat cepat masuk ke dalam akar kehidupan masyarakat. Barangkali, itu disebabkan tawaran mereka yang sederhana yakni “kembali kepada Allah”. Sasaran mereka adalah masyarakat awam agama, yang cenderung berpandangan sinis terhadap globalisasi. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak hanya mereka anggap semakin mengikis moralitas masyarakat, tetapi sekaligus “*westernisasi*” liberal dan sekuler. Kini doktrin-doktrin Neo-Wahabisme telah banyak disuntikkan melalui sistem aturan pemerintah, baik di tingkat pusat maupun daerah. Salah satunya adalah adanya dukungan terhadap Undang-Undang Anti Pornografi dan Pornoaksi (UU APP).

Di beberapa daerah di Indonesia juga telah banyak diterbitkan peraturan daerah (Perda) yang berbasis Syariat Islam. Misalnya, di Tangerang (Banten), Cianjur, Garut, Sukabuini, Tasikmalaya, Indramayu (Jawa Barat) dan Pamekasan (Jawa Timur). Terlebih lagi, di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Sejatinya, jauh-jauh hari sebelum Neo-Wahabisme marak di negeri ini, organisasi sosial keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) sudah didirikan oleh ulama tradisional pada tahun 1926, persis untuk menahan ekspansi Wahabisme di negeri ini. Fenomena semacam ini patut disikapi oleh segenap umat Islam. Mereka semestinya sadar dan

tanggap bahwa dengan karakternya yang keras dan radikal, gerakan Neo-Wahabisme berpotensi mencederai nilai Islam yang *rahmatan lil alamin n*. Ancaman gerakan Wahabi ini sudah menjadi *number one public enemy* di banyak negara di dunia. Kontrak sejak dulu antara kerajaan Arab Saudi dengan kaum Wahabi membuat setiap dana yang dikucurkan oleh Arab Saudi harus pula diikuti dengan masuknya paham ini ke negara penerima dana tersebut.

Kajian tentang gerakan Neo-Wahabisme ini penting, terutama dalam penjagaan dan pemeliharaan wajah Islam yang ramah dan santun serta dan menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang bersemboyan khas: “Bhineka Tunggal Ika”.

Ada banyak penamaan (labelisasi) terhadap kelompok-kelompok Islam garis keras ini : seperti *revivalis*, *skriptualis*, *tekstualis*, *fundamentalis*, hingga yang menggunakan istilah bahasa Arab: *ushuliyun*, *islamiyyun*, *ashliyyun*, *salafiyyun* dan *muta ‘assib*.

‘Penggunaan istilah “fundamentalisme” pada awalnya dimunculkan oleh kalangan akademisi Barat dalam konteks sejarah keagamaan dalam masyarakat mereka sendiri. Dalam kaitan ini penulis menggunakan istilah fundamentalis dengan mengacu pada pemaparan Azyumardi Azra, yang memodifikasi kerangka teori yang diajukan Martin E. Marty, bahwa kelompok Islam tekstualis dan fundamentalis memiliki beberapa karakter di antaranya adalah:

**Pertama**, fundamentalisme adalah oppositionalism (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama manapun mengambil bentuk perlawanan yang tak jarang bersifat radikal terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi dan tata nilai Barat pada umumnya. Acuan dan tolak ukur untuk menilai ancaman itu adalah Kitab Suci, yang dalam kasus fundamentalisme Islam adalah Al-Quran dan, pada batas tertentu, Hadis.

**Kedua**, fundamentalisme identik dengan penolakan terhadap hermeneutika. Kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks Al-Quran harus dipahami secara literal sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks.

**Ketiga**, fundamentalisme merupakan penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dan pemahaman yang keiru terhadap teks Kitab Suci.

**Keempat**, fundamentalisme identik dengan penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa perkembangan historis dan sosiologis telah membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal Kitab Suci. Perkembangan masyarakat dan sejarah dipandang

sebagai *as it should be* bukan *as it is*. Dalam kerangka ini , masyarakatlah yang harus menyesuaikan perkembangannya --kalau perlu secara kekerasan-- dengan teks Kitab Suci, bukan sebaliknya, teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat.<sup>114</sup>

Berdasarkan beberapa karakter di atas, kemunculan gerakan Wahabi bisa dipandang sebagai salah satu bentuk fundamentalisme Islam. Pada tahun 1966, Fazlur Rahman telah menulis tentang *refoms movements which arose from the interior of Islam itself* (gerakan-gerakan reformasi yang tumbuh dari dalam tubuh agama Islam itu sendiri).<sup>115</sup>

Secara khusus, ia menyebut gerakan Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1115- 1206 H/1703-1792 M) di Jazirah Arabia dan gerakan Muhammad Ibn as-Sanusi (w. 1275 H/1859 M) di wilayah Afrika Utara sebagai gerakan pemurnian yang tidak dipengaruhi oleh unsur luar, apalagi dari Barat, melainkan muncul dari dalam tubuh agama Islam itu sendiri.

---

<sup>114</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dan Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), him. 109-110.

<sup>115</sup>Fazlur Rahman, “*The Impact of Modernity on Islam*”, dalam *Islaini c Studies*, No.2, Vol. V, Juni 1966, him. 113-128.

Gerakan Wahabi adalah gerakan yang paling banyak mendapatkan perhatian yang jauh lebih besar dibandingkan dengan gerakan-gerakan pembaruan lainnya, bahkan disebut sebagai “payung” bagi gerakan purifikasi Islam yang muncul kemudian di beberapa belahari dunia Islam, termasuk di Indonesia. Menurut Fazlur Rahman, Wahabisme, pada kenyataannya, sudah menjadi istilah generik, yang meliputi bukan hanya satu gerakan tertentu seperti yang diperkenalkan oleh Ibn Abd alWahhab, tetapi juga semua fenomena serupa yang terjadi di dunia Islam. Yakni yang mengedepankan ‘pemurnian’ keimanan dan elemen-elemen yang tumbuh secara *degradatif* dan yang menegaskan penlunya penilaian yang kurang lebih independen namun onisinal menyangkut persoalan-persoalan agama.<sup>116</sup>

Apakah ada pengaruh Wahabisme di Indonesia? Jika ada, siapakah kelompok atau gerakan yang mewakilinya? Bagaimana pula Wahabisme masuk ke Indonesia? Ketika radikalisasi Islam dianggap menjadi ciri penanda masyarakat Islam di Indonesia, terutama setelah runtuhnya rezim Orde Baru, apakah itu dapat dipandang sebagai pengaruh Wahabisme? Apakah doktrin jihad yang digunakan kelompok-kelompok teroris Indonesia juga diambil

---

<sup>116</sup>*Ibid.*, hlm. 198-199. Lihat juga, Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam & Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), him. 238-239.

dan doktrin jihad Wahabisme? Apakah Wahabisme berada di balik radikalisasi dan militansi yang muncul dalam isu formalisasi penerapan Syariat Islam di Indonesia? Tidak ada jawaban-jawaban sederhana bagi pertanyaan-pertanyaan ini, sehingga uraian di bawah ini hanya bersifat tentatif: sepenuhnya didasarkan pada data-data lapangan dan studi pustaka sepanjang kajian ini.

Sebagian sejarawan menganggap Gerakan Padri di Sumatra Barat pada awal abad ke-19 sebagai gerakan Islam yang dipengaruhi paham Wahabi baik dari sudut *punitanisme* maupun dalam kadar yang lebih rendah penggunaan kekerasan dalam dakwah. Beberapa tokoh dari Minangkabau tengah melaksanakan ibadah haji ketika kaum Wahabi menaklukkan Mekah dan Madinah pada tahun 1803-1804, sebelum mereka terusir dari Madinah pada tahun 1812 dan dari Mekkah pada tahun 1813, karena dipukul pasukan Khalifah Usmaniah. Para jamaah haji dari Minangkabau ini sangat terkesan dengan ajaran tauhid dan syariat Wahabi. Mereka pun bertekad menerapkan paham baru ini apabila kembali ke Sumatra. Tiga di antara mereka adalah Haji Miskin, Haji Sumanik dan Haji Piobang. Bersama-sama dengan Tuanku Nan Renceh, mereka memimpin apa yang kemudian disebut Gerakan Paderi.

Haji Miskin menentang beberapa praktek yang ia anggap tidak sesuai dengan syariat, yaitu adu ayam jago, minum tuak dan

mengisap candu, kebiasaan yang sening berujung dengan perkelahian bahkan pembunuhan. Tidak mudah bagi Haji Miskin untuk menghentikan kebiasaan buruk ini . Malahan, ia ditentang masyarakat. Dalam beberapa perkelahian, Haji Miskin dan pengikutnya terpaksa melarikan diri.

Tuanku Nan Renceh juga menentang kebiasaan adu jago yang dilakukan di gelanggang yang khusus dibangun untuk tujuan tersebut. Dengan alasan bahwa cara-cara yang lunak telah gagal menghentikan kebiasaan-kebiasaan buruk masyarakat, maka Tuanku Nan Renceh mengadopsi ajaran jihad, yaitu dengan memerangi dan membunuh orang-orang yang menjalankan kebiasaan buruk tersebut. Kakak perempuan ibunya termasuk yang ia bunuh karena mengunyah tembakau. Memang, selain melarang adu jago, ia juga mengharamkan penggunaan tembakau dan candu. Yang juga ia kecam adalah judi, makan sirih, dan minum minuman keras. Selain itu, ia juga meminta orang memakai pakaian berwarna putih, melarang perhiasan emas dan pakaian sutra. Perempuan diminta menutupi wajah dan laki-laki dilarang mencukur jenggot. Tentu saja, Tuanku Nan Renceh dibantu para petugasnya mengawasi orang-orang supaya supaya tidak lupa menjalankan shalat lima waktu.

Penggunaan jihad dan kekerasan juga ditujukan untuk memerangi desa-desa dan kelompok-kelompok tarekat yang tidak tunduk kepada paham Wahabi kelompok Padri. Tidak jarang, desa yang satu diadu dengan desa lainnya dengan memanfaatkan potensi ketidakselarasan yang melanda hubungan antardesa di Minangkabau. Pengikut Tuanku Nan Renceh bersedia berpartisipasi dalam perkelahian dan peperangan karena, jika menang, mereka akan mendapatkan harta rampasan dan upeti yang diberikan oleh desa yang kalah. Gerakan Padri tidak berhasil menguasai semua wilayah Minangkabau dalam satu atap pengaruh Wahabi. Campur tangan Belanda di wilayah itu, di samping perang yang berlangsung berkali-kali di berbagai kota di Sumatra Barat pada dekade-dekade awal abad ke-19, cukup menyulitkan gerakan Padri dalam mengembangkan pengaruhnya. Selain itu, perubahan lain juga terjadi. Pada tahun 1820-an, gelombang jamaah haji baru kembali dan Tanah Suci. Mereka naik haji ketika pengaruh Wahabi di Mekah dan Madinah merosot setelah dikalahkan di dua kota tersebut.<sup>117</sup>

Di awal abad ke-20, dua gerakan dan organisasi Islam yang bersemangat puritan di bawah pengaruh Wahabisme yang bervariasi bisa disebutkan secara singkat di sini. Keduanya adalah

---

<sup>117</sup>*ibid.*

Muhammadiyah (berdiri tahun 1912) dan A-Irsyad (berdiri tahun 1915). Gerakan Islam lainnya, Nahdatul Ulama (1926), juga perlu disebut karena secara negatif dipengaruhi oleh gerakan Wahabi dan Salafi. Selain perkembangan Islam di Timur Tengah, beberapa faktor penting terkait dengan gerakan-gerakan ini adalah gerakan reformasi Islam di Indonesia, kolonialisme Belanda dan pengaruhnya di bidang pendidikan dan reformasi-sosial dan nasionalisme.

Haji Ahmad Dahlan (1868-1923), pendiri Muhammadiyah, berasal dari periode yang lebih belakangan dari gerakan Padri. Yang lebih penting lagi, dia menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci (yang kedua kali) pada saat yang menarik, ketika Mekah dan Madinah dikuasai oleh penguasa Wahabi-Saudi yang sedang membentuk negara Arab Saudi-Wahabi ketiga dan, pada saat yang sama, ketika gerakan Salafi dicanangkan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla. Dengan Ridla, Ahmad Dahlan memiliki hubungan pribadi antara tahun 1903- 1905, sehingga Ahmad Dahlan dapat menimba inspirasi dari dua gerakan tersebut. Namun demikian, fanatisme dan kekerasan yang dipertontonkan kaum Wahabi di Jazirah Arab, begitu pula gerakan jihad melawan penjajah Belanda atau penguasa Indonesia, tidak tampak baik dalam biografi Ahmad Dahlan maupun dalam sejarah gerakan Muhammadiyah yang ia dirikan.

Syeikh Ahmad Surkati (1870-1943), pendiri organisasi pendidikan dan keagamaan Al-Irsyad, adalah seorang ulama keturunan Arab, yang berasal dari Sudan dan datang ke Indonesia pada 1905. Dari negerinya, ia pergi ke Mekah dan mempelajari karya Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jawziyah. Ia juga mempelajari karya Muhammad Abduh. Ia menentang bid'ah di bidang syari'at dan ibadat. Ia juga menentang praktek ziarah kubur dan tempat-tempat keramat, memohon perantara (tawassul) para nabi dan wali dan syafaat. Praktek bid'ah lainnya yang ia tentang adalah *tahlilan* dan *taiqin*. Praktek yang terakhir ini, menurut Surkati, berasal dari Suriah.

Beberapa praktek dan keyakinan keagamaan yang ditentang kalangan reformis dan puritan di Indonesia (seperti Haji Ahmad Dahlan dan Syeikh Ahmad Surkati) adalah tahlilan, selamatan, sesaji, ziarah makam wali, tawassul dan peran mazhab-mazhab fikih.

Nahdatul Ulama didirikan pada tahun 1926. Kehadirannya terkait dengan dua perkembangan penting di dunia Islam, yaitu penghapusan khilafah di Turki dan tegaknya negara Wahabi-Saudi di Jazirah Arabia. Kalangan ulama ingin mempertahankan seperangkat praktek keagamaan yang selama ini dijalankan di Indonesia tetapi ditentang oleh paham Wahabi, yaitu membangun kuburan, ziarah, membaca puji-pujian pada Nabi seperti *dalai 'ul*

*khairat*, kepercayaan kepada para wali dan mengamalkan mazhab Syafi'i. Walaupun demikian, NU menolak tuduhan bid'ah yang dilontarkan oleh kalangan yang ingin memurnikan Islam. Di dalam statuta NU disebutkan bahwa organisasi ini akan menyeleksi kitab mana yang ditulis oleh ulama Ahli Sunnah Wal Jamaah dan kitab yang ditulis ahli bid'ah.

Gerakan dan organisasi Islam yang muncul pada awal abad ke-20, baik yang puritan maupun tradisional, tidak banyak menyinggung doktrin jihad, selaras dengan berkurangnya perlawanan bersenjata terhadap penjajahan Belanda dan Jepang dibandingkan dengan abad-abad sebelumnya. Gerakan nasionalisme dan gerakan keagamaan dalam konteks nasionalisme lebih menekankan cara-cara reformasi sosial, bukan perlawanan bersenjata. Selain itu, dalam kasus Indonesia, penjajah Belanda juga mengadakan perubahan mendasar di awal abad ke-20, yaitu politik etik yang menekankan reformasi sosial. Pendekatan ini menimbulkan munculnya konflik antara pendekatan kerjasama (kooperatif) dan perlawanan (non-kooperatif) di kalangan gerakan nasionalis di Indonesia sehubungan dengan penjajah Belanda dan kemudian Jepang.

Namun demikian, radikalisme masih dapat dilihat di daerah-daerah tertentu dan terkait dengan pertarungan politik dan elit lokal

di masyarakat Muslim. Di Aceh, misalnya, ada konflik antara ulama reformis yang tergabung dalam PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh, yang didirikan Daud Beureueh) dan ulama tradisional yang sebagian bergabung dalam gerakan PERTI (Persatuan Tarbiyah Islaini yah), yang didirikan di Bukit Tinggi, Sumatra Barat, pada 1930 dan cukup berpengaruh di Aceh. Yang penting dicatat di sini adalah bahwa dalam konteks Aceh, Salafiah berarti tradisional, sedangkan Wahabi berarti reformis dan puritan seperti PUSA dan Daud Beureueh. Saling mengkafirkan di antara kedua kubu sering terjadi.

Perkembangan lainnya, yang menyangkut raclikalisasi, terjadi pada masa kemerdekaan dan terkait dengan perlawanan terhadap kecenderungan sentralisasi pemerintah pusat. Salah satunya yang terpenting adalah Gerakan Darul Islam pimpinan Kartosuwirjo di Jawa Barat, yang memproklaasikan Negara Islam Indonesia (NII) pada Agustus 1949. Konstitusi NII menyatakan bahwa negara menjamin berlakunya Syariat Islam dalam masyarakat Islam dengan menjamin kebebasan beribadah bagi pemeluk agama-agama lain. Sehubungan dengan jihad, Kartosuwiryo membedakan *jihad akbar* dari *jihad asghar*. Yang pertama adalah usaha-usaha mengembangkan diri, sedangkan yang kedua berarti memanggul senjata melawan musuh. Sebelum Perang Dunia I, ia menekankan

*jihad akbar*, tetapi setelah melancarkan perlawanan terhadap pemerintah pusat ia menekankan *jihad asghar*.

Sejumlah organisasi kecil Islam berskala nasional, yang tidak berafiliasi dengan partai politik Islam maupun organisasi besar Islam, tetapi menuntut pemberlakuan Syariat Islam dan sangat signifikan dalam pergerakannya yang akan dikaji di sini. Organisasi-organisasi ini menuntut penerapan Syariat Islam pada basis yang sama dengan partai-partai politik Islam, yakni amandemen pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang mencantumkan kembali tujuh kata dalam rumusan Piagam Jakarta, yakni “dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.” Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal-Jama’ah (FKAWJ) dengan Laskar Jihadnya, Front Pembela Islam (FPI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) merupakan sebagian dari gerakan radikal nasional yang berjuang untuk tuntutan tersebut.

#### 1. Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal-Jama’ah (FKAWJ) dan Laskar Jihad

FKAWJ dibentuk di Solo pada 14 Februari 1998, beberapa bulan menjelang lengsernya rejim Suharto,<sup>118</sup> dan dipimpin oleh

---

<sup>118</sup>Robert W. Hefner, “Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia,” *New Media in the Muslim World: The*

Jafar Umar Thalib. Karakter utama forum ini adalah salafisme,<sup>119</sup> yang menganjurkan pembacaan literal terhadap Al-Quran dan Hadis, serta menolak seluruh penafsiran independen maupun praktek-praktek tradisional.<sup>120</sup>

FKAWJ memiliki sejumlah cabang di berbagai daerah Indonesia. Kebanyakan anggotanya adalah mahasiswa, lulusan perguruan tinggi dan yang putus kuliah, terutama yang menggeluti bidang eksakta. Menurut Thalib, anggota dengan latar belakang semacam itu menghargai “presisi” hukum Islam.

FKAWJ memiliki sayap paramiliter bernama Laskar Jihad, yang juga dipimpin oleh Thalib sendiri. Popularitas Laskar jihad melebihi FKAWJ lantaran mendapat publikasi yang luas dan media massa. Ada sejumlah alasan mengapa laskar ini memperoleh perhatian khusus media dan masyarakat. Pertama, ia menggunakan teknologi komunikasi yang terjangkau secara luas di Indonesia, mulai dari mesin faks hingga internet. Kedua, ia memanfaatkan teknologi baru itu dengan mengkombinasikannya dengan media

---

Emerging Public Sphere, ed. Dale F. Eickelman, (Indiana Univ. Press, 2003), him. 158.

<sup>119</sup>Salafi merupakan perujukan kepada pergerakan yang telah lama mapan dalam Islam yang bertujuan menempa keyakinan keagamaan berpijak pada teladan generasi pertama pengikut Nabi Muhammad.

<sup>120</sup>Martin van Bruinessen, “The Violent Fringe of Indonesia’s Radical Islam,” ISIM Newsletter, voi. 11 (December 2002), him. 7.

konvensional untuk menanggulangi kerugian-kerugian yang dihadapinya sehubungan dengan kelompok-kelompok Muslim lainnya yang lebih besar dan moderat. Terakhir, fenomena Laskar Jihad menarik karena mengilustrasikan bahwa keragaman yang tengah tumbuh dalam masyarakat Muslim tidak mesti menjamin eksistensi pluralisme atau demokrasi.

Berdampingan dengan pengiriman pejuangnya ke Maluku, Laskar Jihad membuat website (<http://www.laskarjihad.org>) yang menampilkan galeri foto kekejian Kristen di Maluku, laporan harian tentang kerusuhan Maluku dan *tafsiran bilingual* (Indonesia-Inggris) tentang makna jihad.

Laporan harian tentang kerusuhan di Maluku kemudian dicetak dalam bentuk buletin Maluku Hari ini dan disebar di jalan-jalan di berbagai kota yang memiliki jaringan Laskar Jihad.

Kemunculan Laskar Jihad, yang dibentuk pada Februari 2000, memang dilatarbelakangi oleh pecahnya perang saudara antara kaum Muslimin dan Kristen di Maluku pada awal 1999. Tujuan pembentukannya adalah untuk melindungi kaum Muslimin dari kelompok paramiliter Kristen yang tidak mampu dilakukan pemerintah, di samping untuk menggulingkan Presiden Abdurrahman Wahid dari kekuasaannya. FKAWJ dan Laskar Jihad menentang Wahid karena dianggap menolak menerapkan syariat,

mengusulkan pencabutan larangan Partai Komunis dan mewacanakan pembukaan hubungan diplomatik dengan Israel.

Setelah pembentukannya, pejuang Laskar Jihad dikirim ke Ambon, Poso dan daerah lainnya. Presiden Wahid berupaya mencegah masuknya Laskar Jihad ke Ambon, tetapi tidak berhasil. Selama tahun 2000 dan 2001, Laskar Jihad menempatkan sekitar 2000 pejuangnya di Maluku secara bergiliran. Mereka tinggal di rumah penduduk Muslim setempat, yang barangkali dimaksudkan untuk memfasilitasi penyebaran ajaran-ajaran Salafi. Pada awalnya, kaum Muslimin lokal menyambut baik pejuang Laskar Jihad. Mereka mengakui bahwa para pendatang tersebut telah mengubah perimbangan perang yang menguntungkan masyarakat Muslim. Namun, karena Laskar Jihad menentang tradisi mereka mengenai shalat, puasa dan lainnya, maka sikap orang-orang Maluku ini pun mulai berubah.

Akhirnya, operasi militer Laskar Jihad di Maluku mulai memperlihatkan titik balik dan ekses-eksesnya. Pada Maret 2001, seorang anggota Laskar Jihad dipersalahkan telah melakukan zina dan dihukum oleh Thalib dengan rajam. Beberapa minggu kemudian, Panglima Laskar Jihad itu ditangkap polisi atas tuduhan memprovokasi kerusuhan dan membunuh. Setelah protes keras dari

sejumlah politisi Muslim atas penahanan tersebut, Thalib dilepaskan dari penjara tetapi tuntutan terhadapnya tidak dicabut.

Pada awal 2002, momentum perdamaian Kristen- Muslim di Maluku mulai tampak dan terwujud dalam Deklarasi Malino yang ditandatangani para pemimpin kedua komunitas itu pada 12 Februari 2002. Dalam suatu pidato radionya di Maluku, Thalib memprovokasi kaum Muslimin untuk menentang Deklarasi Malino, sehingga polisi kembali menangkapnya pada pertengahan Mei 2002. Namun demikian, kasus Panglima Laskar Jihad ini lambat diselesaikan oleh pengadilan.

Tiga hari setelah peristiwa born Bali, 12 Oktober 2002, Thalib membubarkan Laskar Jihad dan menyerukan anggotanya kembali ke rumah masing-masing. Pembubaran ini, menurut penjelasan pimpinan Laskar Jihad, telah direncanakan sejak September 2002 dan tidak terkait peristiwa pemboman tersebut. Sementara itu, eksistensi organisasi induk Laskar Jihad, FKAWJ, tetap dipertahari kan, tetapi dengan masa depan yang tidak menentu.

## 2. FPI

FPI muncul sebagai sebuah organisasi pada 17 Agustus 1998, dengan ketua umum Habib Muhammad Rizieq Syihab dan

berkembang subur pada masa pemerintahan Presiden Habibie. FPI dinilai dekat dengan orang-orang di sekeliling Soeharto. Pada waktu Prabowo Subianto aktif di TNI, FPI diduga sebagai salah satu binaan menantu Soeharto itu. Namun, setelah Prabowo jatuh, FPI kemudian cenderung mendekati kelompok Jendral Wiranto yang tengah bermusuhan dengan kelompok Prabowo. Keterkaitan FPI dengan Wiranto barangkali dapat dideduksi dari aksi ratusan milisi FPI --yang selalu berpakaian putih-putih-- ketika menyatroni kantor Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), memprotes pemeriksaan Jendral Wiranto dan kawan-kawan oleh KPP HAM.

Milisi FPI datang ke kantor Komnas HAM dengan membawa pedang dan golok, bahkan menuntut lembaga hak asasi manusia ini dibubarkan karena dianggap lancang memeriksa para jenderal. Sementara itu, kedekatannya dengan ABRI terlihat dalam aksi demonstrasi tandingan yang dilakukannya melawan aksi mahasiswa yang menentang RUU Keadaan Darurat yang diajukan Mabas TNI kepada DPR pada 24 Oktober 1999. Setelah kejatuhan Wiranto, kelompok ini kehilangan induknya dan mulai mengalihkan perhatiannya kepada upaya penegakan syariat Islam di Indonesia.

FPI adalah organisasi tertutup dan telah menebarkan sejumlah jaringannya di berbagai wilayah Indonesia. Sebagaimana organisasi penegak syariat Islam lainnya, FPI memiliki sayap milisi yang

dikenal sebagai Laskar Pembela Syariat Islam (LPI), suatu satgas yang digembleng dengan pendidikan semi militer dan militan. Anggota LPI ini rela meregang nyawa demi cita-cita FPI. Penjenjangan dalam satgas ini diatur mirip dengan penjenjangan dalam militer. Mulai dari Imam Besar dan Wakil (pemimpin laskar tertinggi), penjenjangannya kemudian menurun kepada Imam (panglima beberapa provinsi), Wali (panglima -provinsi), Qoid (komandan laskar kabupaten), Amir (komandan laskar kecamatan), Rois (komandan regu) dan Jundi (anggota regu).

Belakangan, FPI makin dikenal luas karena aktivitasnya yang menonjol dalam kancah politik Indonesia. Kelompok ini pertama kali dikenal karena keterlibatannya sebagai “PAM swakarsa” yang dengan bersenjata golok dan pedang, menyerang para mahasiswa yang menentang pencalonan kembali Habibie sebagai Presiden RI dalam Sidang Istimewa MPR bulan Nopember 1998. Pada bulan yang sama, FPI terlibat dalam aksi penyerangan satpam-satpam Kristen asal Ambon di sebuah kompleks perjudian di Ketapang, Jakarta. Pada bulan Desember 1999, ribuan anggota FPI menduduki Balai Kota Jakarta selama sepuluh jam dan menuntut penutupan seluruh bar, diskotik, sauna dan night club selama bulan Ramadan. Kelompok militan, selama tahun 2000, secara reguler menyerang bar, kafe, diskotik, sauna, rumah bilyard, tempat-tempat

maksiat dan tempat-tempat hiburan lainnya di Jakarta, Jawa Barat, bahkan di Lampung.

Untuk memperjuangkan penegakan syariat Islam, FPI, misalnya, mengeluarkan pernyataan kebulatan tekad menjelang ST MPR 2001, yang meminta MPR mengamandemen konstitusi dan memberlakukan syariat Islam. FPI menuntut MPR/DPR mengembalikan tujuh kata Piagam Jakarta, yaitu “dengan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi pemeluknya,” ke dalam UUD 1945, baik pada batang tubuh maupun pembukaannya. Kelompok ini yakin bahwa krisis multidimensional, yang tengah melanda Indonesia, akan segera berakhir dengan diberlakukannya syariat Islam.

Pada tanggal 1 Nopember 2001, FPI kembali melakukan aksi pada pembukaan sidang tahunan DPR/MPR dan menyampaikan lima tuntutan. Tiga di antaranya, yang relevan dengan isu penegakan syariat, adalah: (1). Kembalikan 7 kata Piagam Jakarta; (2) masukkan syariat Islam ke dalam UUD 1945; dan (3) buat undang-undang antimaksiat. Pada Agustus 2002, bersama 14 organisasi kemasyarakatan Islam lain di antaranya adalah Front Hizbullah, Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia (PPINI ) dan Majeis Mujahidin Indonesia (MMI) yang tergabung dalam Forum

Umat Islam (FUI), FPI menyampaikan “Petisi Umat Islam” tentang pencantuman syariat Islam dalam UUD 1945.

Ketika tekanan internasional semakin kuat terhadap pemerintah Indonesia dalam kaitannya dengan aksi-aksi terorisme, polisi pun menangkap pemimpin FPI, Habib Muhammad Rizieq Syihab. Polisi menjeratnya dengan dakwaan provokator sejumlah aksi kekerasan dan perusakan. Sehari setelah pengubahan status Habib Rizieq dari tahanan polisi menjadi tahanan rumah, pada tanggal 6 Nopember 2002 pimpinan FPI membekukan kegiatan FPI di seluruh Indonesia untuk waktu yang tidak ditentukan. Namun demikian , menjelang invasi Amerika Serikat dan sekutunya ke Irak pada bulan Maret 2003, FPI kembali muncul dan melakukan pendaftaran mujahidin untuk membantu Irak melawan para agresornya.

### 3. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI )

MMI adalah organisasi kemasyarakatan Islam yang terbentuk berdasarkan hasil Kongres Mujahidin I Indonesia untuk Penegakan Syariat Islam di Yogyakarta, pada awal Agustus 2000. Kongres ini menghasilkan “Piagam Yogyakarta”. Isi Piagam Yogyakarta antara lain menegaskan bahwa umat Islam, sebagai penduduk mayoritas di Indonesia, mempunyai hak dan kewajiban mengamalkan dan

menegakkan syariat Islam, yang dipandang sebagai satu-satunya solusi bagi semua krisis sosial politik dan kemanusiaan yang menimpa umat manusia. Karena itu, para mujahidin dalam kongres tersebut sepakat menyatakan:

- a) Menolak segala ideologi yang bertentangan dengan Islam yang berakibat syirik dan *nifaq* serta melanggar hak-hak asasi manusia.
- b) Membangun satu kesatuan *shaf* mujahidin yang kokoh kuat, baik di dalam negeri, regional maupun internasional (antarbangsa).
- c) Membentuk Majelis Mujahidin menuju terwujudnya Imamah (Khilafah) umat, baik di dalam negeri maupun dalam kesatuan umat Islam sedunia.
- d) Menyeru kaum Muslimin untuk menggerakkan dakwah dan jihad di seluruh penjuru dunia demi tegaknya Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

Di samping butir-butir Piagam Yogyakarta di atas, Kongres Mujahidin I juga menghasilkan Pokok-pokok Rekomendasi Kongres Mujahidin I untuk Penegakan Syariat Islam di Indonesia. Rekomendasi ini berisi 31 butir seruan yang, antara lain, mengajak setiap Muslim untuk melaksanakan dan memperjuangkan terlaksananya syariat Islam, mempererat ukhuwah Islamiyah, mengembangkan sikap *tasamuh* (toleransi) dan menolak konsep negara sekuler. Baik Piagam Yogyakarta maupun Rekomendasi

Kongres itu kemudian diserahkan kepada Fraksi Persatuan Pembangunan menjelang sidang tahunan MPR 2000.

Hasil penting lainnya yang dicapai kongres tersebut adalah pembentukan *Ahlul Halli wal Aqdi* (AHWA) --semacam majelis syura atau dewan kepemimpinan umat, menyerupai institusi khilafah-- yang beranggota 36 orang. Terpilih sebagai ketuanya Abu Bakar Ba'asyir dari Pesantren A1-Mukmin Ngruki Solo, Jateng, yang kemudian merangkap sebagai Pimpinan Mujahidin (sementara) alias Amirul Mujahidin.

Pengikraran Pembentukan MMI kemudian dilakukan di Istora Senayan, Jakarta, pada 26 Maret 2001, yang dihadiri berbagai pimpinan kelompok Islam militan dan radikal di Indonesia. Isu yang dilontarkan pada acara pengikraran MMI sejalan dengan Piagam Yogyakarta dan Pokok-pokok Rekomendasi Kongres Mujahidin di Yogyakarta: MMI bertekad mensosialisasikan dan menjadikan syariat Islam sebagai bagian dari konstitusi negara. MMI yakin bahwa hanya dengan penerapan syariat Islamlah krisis multi dimensi yang sedang dialami bangsa Indonesia saat ini akan dapat diselesaikan.

Selain turut serta dalam berbagai gerakan penuntutan pemberlakuan syariat Islam dalam amandemen UUD 1945, MMI juga mengajukan rancangan syariat Islam yang konkret. Kelompok

ini, misalnya, telah menerbitkan Usulan Undang-undang Hukum Pidana Republik Indonesia Disesuaikan dengan Syariah Islam. Usulan hukum pidana Islam yang diajukan MII merupakan replika fikih-fikih klasik, yang pada umumnya diadopsi di sebagian negeri Muslim modern dan sistematikanya dibuat menyerupai kodeks-kodeks hukum pidana.

Dengan amandemen UUD 1945, maka pimpinan MII, Ba'asyir, meminta kaum Muslimin mendesak MUI agar secepatnya mengeluarkan fatwa tentang partai politik apa saja yang layak didukung umat Islam dalam pemilihan umum 2004. Menurutnya, lewat forum sidang tahunan MPR RI itu bisa diperhatikan partai politik mana yang mendukung Syariat Islam dan mana yang menolak. Begitu pula, bisa dicatat siapa saja wakil rakyat yang mendukung Syariat Islam, sehingga kelak pada pemilihan umum mendatang bisa dicalonkan lagi.

## **BAB III**

### **METODE PENELITIAN**

#### **A. Jenis Penelitian**

Penelitian ini adalah kajian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif kualitatif yaitu mengkaji beberapa literatur yang memuat fatwa-fatwa bernuansa kekerasan sehingga melahirkan paham ekstrem dan radikal di kalangan umat Islam. Dalam penelitian juga akan dikaji berbagai faktor atau motif yang melatarbelakangi kemunculan literatur fatwa-fatwa radikal tersebut serta dikaji bagaimana dampaknya terhadap kehidupan umat manusia.

Obyek penelitian adalah fatwa ulama Wahabi tentang persoalan dunia Islam kontemporer seperti demokrasi, cara penerapan syari'at, *amar ma'ruf nahi mungkar*, jender sampai kepada persoalan klasik seperti akidah dan ibadah yang terkait dengan bid'ah.

#### **B. Sumber Data**

Jenis data penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu tentang fatwa-fatwa yang bernuansa kekerasan yang terdapat dalam

beberapa literatur keagamaan. Literatur yang dikaji dalam penelitian ini adalah buku-buku yang ditulis oleh para ulama Wahhabi.

Literatur karya ulama wahabi ini dikelompokkan menjadi dua macam, yaitu primer dan sekunder. Literatur yang tergolong primer adalah literatur yang ditulis langsung oleh para ulama ternama pendorong faham Salafi Wahabi. Di antara literatur yang memuat fatwa-fatwa Ulama Salafi Wahabi ini adalah:

- 1) *Kasyf al-Syubuhah* dan *Ushul al-Iman* karya Syaikh Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab.
- 2) *Al-Durar al-Saniyah fi al-Ajwibah al-Najdiyah; Majmu’at Rasail wa Masail ‘Ulama Najd al-‘Alam* karya Syaikh Abd al-Rahman al-Najd.
- 3) *Majmu’ Fatawa al-Abd al-Aziz ibn Baz.*
- 4) *Majmu’ Fatawa Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin.*
- 5) *Muntaqa min Fatawa Shalih ibn Fauzan al-Fauzan.*
- 6) *Fatawa al-Lajnah al-Da’imah li al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta’*

Sedangkan literatur sekunder adalah karya-karya yang ditulis oleh ulama atau penulis yang mengutip untuk memperkuat atau menolak pendapat ulama Wahabi Salafi tersebut. Dalam penelitian ini berbagai kitab tersebut dikaji secara khusus namun dipilih fatwa tertentu sesuai dengan peta fatwa yang akan dikaji.

### **C. Alat Pengumpul Data**

Alat pengumpul data pokok yang digunakan adalah studi dokumen. Dokumen seperti tertulis di atas akan ditelaah dan diolah untuk kemudian dianalisis secara kritis.

Data yang telah terkumpul diklasifikasi sesuai dengan tema-tema yang dikaji untuk selanjutnya dianalisa. Untuk mengkaji dan menguji fatwa para tokoh secara kritis, dalam studi ini akan digunakan pendekatan filosofis. Berbagai kegiatan tersebut dituangkan secara lebih jelas dalam beberapa langkah analisis berikut ini.

Langkah pertama adalah mendeskripsikan kembali pokok-pokok fatwa berkenaan dengan persoalan kekinian. Fatwa para ulama Wahabi yang termuat dalam literatur yang dikaji dikelompokkan sesuai dengan sub-sub persoalan yang secara rinci telah ditetapkan dalam rumusan masalah sebelumnya. Berbagai metodologi maupun pemikiran keIslaman dalam fatwa dikutip dan

dikemukakan tanpa memberikan interpretasi tertentu atau penilaian lebih dahulu. Pembahasan ini juga dilengkapi dengan kajian historis tentang berbagai aspek kehidupan maupun pendidikan yang melatarbelakangi munculnya fatwa para ulama Wahabi di sekitar jazirah Arabia.

Langkah berikutnya adalah mengkaji secara filosofis implikasi dari fatwa yang bernuansa keras dalam merespon isu-isu modern. Di sini diteliti apakah fatwa tersebut masih kontekstual dan relevan untuk dikembangkan atau justru kontraproduktif dengan perkembangan umat Islam di dunia modern.

#### **D. Metode Analisis Data**

Untuk menganalisa data dalam berbagai dokumen di atas digunakan *content analysis* dan *discourse analysis* yang banyak digunakan oleh kalangan pengguna hermeneutika kritis. Berbagai fatwa yang dikemukakan oleh ulama Wahabi di atas, lalu dikumpulkan, dan dikaji argumen-argumen yang mendasari munculnya fatwa kekerasan tersebut, lalu dianalisa dampak buruk fatwa dan pendapat radikal tersebut terhadap kerukunan hidup beragama, masa depan negara kebangsaan, dan kemajuan umat Islam pada masa akan datang.

Langkah pertama yang dilakukan dalam menganalisa data ini adalah dengan mengkategorisasi berbagai pandangan ulama Wahabi tentang berbagai persoalan di kalangan umat Islam, argumen-argumen yang diajukan, serta jika memungkinkan juga menelusuri latar belakang yang mendorong lahirnya fatwa tersebut.

Langkah berikutnya adalah menelaah setiap fatwa yang dikemukakan untuk ditafsirkan maksudnya. Selanjutnya ialah dengan memetakan gagasan yang dikemukakan dengan menggunakan peta tentang masalah yang difatwakan. Pada akhirnya adalah mengkaji dampak dan implikasi yang ditimbulkan oleh setiap fatwa tersebut terhadap kehidupan umat Islam.

Dalam penelitian ini digunakan *content analysis* dalam mengkaji teks-teks dalam literatur ulama Wahabi. Istilah-istilah penting dan sering digunakan dalam berbagai teks tersebut dapat menjadi petunjuk pola pemikiran yang dapat ditarik dari pemikiran mereka.

Pendekatan lain digunakan dalam analisis ini adalah hermeneutika, yaitu sebuah teori untuk memahami gagasan dan pandangan atau fatwa seseorang dengan melihat konteks, situasi sosial budaya, dan konteks kekinian, untuk kemudian digali berbagai implikasi yang ditimbulkan oleh gagasan tersebut.

Dalam pendekatan hermeneutis, suatu teks masa lalu hanya dapat dipahami secara tepat dan inovatif dengan pemahaman teks dan konteks. Sebuah tradisi akan mati, kering dan stagnan, jika tidak dihidupkan terus-menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Masing-masing dari tiga elemen pokok hermeneutika, yaitu pengarang, teks dan pembaca, memiliki dunia sendiri sehingga hubungan antara ketiganya harus bersifat dinamis, dialogis dan terbuka. Tanpa adanya wacana yang terbuka dan dinamis maka sebuah tradisi akan kehilangan substansi.<sup>1</sup>

Kebutuhan terhadap pendekatan seperti ini semakin terasa jika dihadapkan kepada teks-teks fatwa keagamaan, baik primer maupun sekunder, karena pada dasarnya teks tersebut berfungsi sebagai penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'ān dan Sunnah Nabi dalam merespon persoalan-persoalan di masanya. Oleh karena itu, fatwa harus dibaca dalam konteks situasional dan kondisional serta terkait erat dengan setting waktu dan tempat ketika itu. Amin Abdullah, ketika mengomentari pemikiran Mohammed Arkoun, menekankan keharusan memahami aspek “ruang” dan “waktu” ini untuk memperoleh pemahaman Islam yang tepat. “Ruang” yang dimaksud adalah muatan lokal partikular, yang ikut mewarnai

---

<sup>1</sup>Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Truth and Method* dalam berbagai edisi (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975), hlm. 29

keberagaman dan keberadaan Islam di mana pun. Sedangkan “waktu” adalah sejarah peradaban era klasik-skolastik maupun modern yang telah diukir oleh sejarah manusia muslim.<sup>2</sup>

Oleh karena itu, kajian fatwa-fatwa keagamaan membutuhkan pendekatan interdisipliner. Di antara bagian terpenting dalam mengkaji fatwa adalah memahami sejarah dan kondisi sosial, karena sangat membantu dalam memahami teks keagamaan secara lebih obyektif. Jadi, memahami teks fatwa adalah persoalan bagaimana memahami teks hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, dikritisi, ditafsirkan dan didialogkan dalam rangka merespon realitas sosial saat ini.<sup>3</sup>

Untuk memepertajam analisis ini maka digunakan pula pendekatan analisis wacana (*discourse analysis*). Dengan pendekatan ini maka akan dikaji situasi dan kondisi serta latar belakang munculnya suatu fatwa. Selanjutnya akan dapat digali lebih dalam motif munculnya suatu fatwa dan berbagai faktor yang mempengaruhi, karena sebagai produk hukum maka fatwa pun juga tidak dapat terlepas dari berbagai faktor di sekitarnya, termasuk pengaruh politik misalnya.

---

<sup>2</sup>Amin Abdullah, *ibid*, h. 17.

<sup>3</sup>Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 137.



## BAB IV PENYAJIAN DAN ANALISIS DATA

### A. Penyajian Data

Di antara fatwa-fatwa ekstrem dan radikal yang dijumpai dalam literatur keagamaan karya ulama Wahabi atau Ulama Najed, baik periode awal maupun sekarang,<sup>1</sup> dapat diklasifikasikan menjadi tiga tema. **Pertama**, fatwa-fatwa berkaitan dengan akidah, ibadah, dan kewajiban *amar maruf nahi mungkar*. **Kedua**, berkaitan dengan negara dan demokrasi. **Ketiga**, berkaitan dengan jender atau masalah keperempuanan. Fatwa-fatwa tersebut bersumber dari beberapa literatur keagamaan yang menjadi pedoman di kalangan mazhab Wahabi, seperti *Kasyf al-Syubuhah*, *Ushul al-Iman*, *al-Durar al-Saniyyah fi Ajwibah al-Najdiah*, *Fatawa al-Lajannah al-Da'imah lil Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta'*, *Majmu Fatawa Abd al-Aziz ibn Baz*, *Majmu; Fatawa wa Rasa'il Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin*, *Muntaqa Fatawa Shalih ibn Fauzan al-Fauzan*, dan lain-lain.

---

<sup>1</sup> Ulama Wahabi periode awal adalah yang hidup di abad 18 yaitu ulama pendahulu mazhab ini, termasuk di dalamnya pendiri mazhab Wahabi, seperti Muhammad ibn Abdul Wahhab (1703-1792 M), putera-putera, keluarga, dan pengikutnya. Ulama periode sekarang (abad 20) adalah Abd al-Aziz ibn Abd Allah ibn Baz, Muhammad Shalih al-Utsaimin, Shaleh Ali Fauzan, al-Jibrin, Al-Albani, Muqbil al-Wadi'i, Rabi' al-Madkhali, dan lain-lain.

## 1. Fatwa-Fatwa Berkaitan dengan Akidah, Ibadah, dan Kewajiban Amar Ma'ruf Nahi Mungkar

### a. Memerangi Pelaku Syirik

Perilaku syirik menurut versi ulama Wahabi adalah orang yang memohon atau meminta sesuatu pada selain Allah. Seperti memohon pada Malaikat, pada Nabi, pada Wali, atau pada benda-benda. Begitu juga dengan berdoa di kuburan, dan menyembelih kurban untuk jin bukan karena Allah. Jika suatu negeri telah dipenuhi dengan praktek-praktek syirik maka dia dapat digolongkan sebagai negeri kafir dan boleh diperangi karena nyawa dan harta penduduknya halal. Muhammad bin Abd al-Wahab, dalam Kitab *al-Durar al-Saniyah fi Ajwibah al-Najdiyah* menyatakan:

قد اطلع على أن البلد ، إذا ظهر فيها الشرك ، وأعلنت فيها المحرمات ، وعطلت فيها معالم الدين ، أنها تكون بلاد كفر تغنم أموال أهلها ، وتستباح دماؤهم ، وقد زاد أهل هذه البلد بإظهار المسبة لله ولدينه ، ووضعوا قوانين ينفذونها في الرعية مخالفة لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وقد علمت أن هذه كافية وحدها في إخراج من أتى بها من الإسلام .

...Bahwa jika suatu negeri dipenuhi dengan kesyirikan, kemaksiatan merajalela, ajaran agama tidak dipraktikkan, maka ia menjadi negeri kafir, halal harta dan darah mereka. Dan jika penghuninya menambahkannya dengan celaan terhadap Allah dan agamanya, membuat undang-undang

yang diterapkan pada rakyatnya menyimpang dari Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya, anda pasti tahu bahwa itu sudah cukup untuk mengeluarkan mereka dari agama Islam.<sup>2</sup>

Selain itu ulama Wahabi juga sangat keras dalam menyikapi praktek *tawassul* dan *istighatsah*. Dalam setiap literatur keagamaan Wahabi masalah ini menjadi perhatian yang sangat penting. Mereka menilai bahwa praktek *tawassul* dan *istightsah* pada para Nabi atau wali atau orang-orang yang sudah mati digolongkan sebagai syirik, meskipun pelakunya masih bersyahadat dan mendirikan salat. Menurut mereka suatu permintaan itu harus dialamatkan langsung pada Allah dan tidak boleh menggunakan perantara (wasilah). Ayat yang dijadikan rujukan adalah surat al-Baqarah ayat 86: ”*Dan apabila hamba-hambaKu bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa padaKu. Hendaklah mereka itu memenuhi perintahKu dan beriman kepadaKu agar mereka memperoleh kebenaran*”.

---

<sup>2</sup> Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Ashimi al-Najdi, (Selanjutnya ditulis Al-Najdi) *Al-Durar al-Saniyah fi Ajwibah al-Najdiyah*, 1995 M/1416 H, Cet. V, juz IX, hal. 257. Buku ini berisi kumpulan risalah dan makalah pendiri Wahabi (Muhammad ibn Abd al-Wahab), dan ulama-ulama mereka dari keturunannya, serta murid-muridnya. Buku ini terdiri dari 16 jilid dan telah mengalami cetak ulang ratusan kali dengan penerbit yang berbeda. Pemerintah Arab Saudi memiliki andil besar dalam percetakan dan penyebarannya.

Abd Allah ibn Muhammad ibn Abd al-Wahab, putera dari pendiri mazhab Wahabi, dalam literatur yang sama mengatakan:

في أن من قال يا رسول الله ﷺ ، أو يابن عباس ، أو يا عبد القادر ، أو غيرهم من المخلوقين ، طالباً بذلك دفع شر ، أو جلب خير ، من كل ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى ، من شفاء المريض ، والنصر على العدو ، والحفظ من المكروه ، ونحو ذلك : أنه مشرك شركاً أكبر ، يهدر دمه ، ويبح ماله ؛ وإن كان يعتقد أن الفاعل المؤثر في تصريف الكون ، هو الله

“...Sesungguhnya orang yang berkata, Ya Rasulullah, ya Ibn Abbas, ya Abd al-Qadir atau lainnya dari makhluk Allah, dan dengan perantara itu dia meminta kepada Allah untuk menolak keburukan atau mendatangkan kebaikan dari segala yang tidak ada yang kuasa atas itu kecuali Allah SWT., seperti kesembuhan dari sakit, menang atas musuh, terjaga dari yang tidak disukai, dan sejenisnya, sesungguhnya orang itu telah musyrik dengan syirik yang terbesar, menyebabkan halal darahnya (untuk dibunuh) dan boleh hartanya (untuk dirampas), sekalipun orang itu masih meyakini bahwa penguasa alam semesta ini adalah Allah SWT.<sup>3</sup>

Salah seorang ulama Wahabi, Abd Allah ibn Abu Bathin menceritakan alasan-alasan Ibn Abd al-Wahab memerangi kemusyrikan sebagai berikut:

---

<sup>3</sup> *Ibid*, juz II, hal. 224

والشيخ محمد بن عبد الوهاب : قاتل من قاتله ، ليس لكونهم بغاة ، وإنما قاتلهم على ترك الشرك وإزالة المنكرات ، وعلى إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والذين قاتلهم الصديق والصحابة لأجل منع الزكاة ، ولم يفرقوا بينهم وبين المرتدين في القتل وأخذ المال .

قال شيخ الإسلام أبو العباس رحمه الله تعالى : كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة ، فإنه يجب قتالهم ، حتى يلتزموا شرائعه ، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين ، وملتزمين ببعض شرائعه ،

“Bahwa orang yang diperangi oleh Syaikh Muhammad ibn Abd al-Wahab bukanlah karena mereka memberontak tetapi mereka diperangi dengan tujuan menyinggalkan kesyirikan dan menghilangkan kemungkaran, agar mendirikan salat, mengeluarkan zakat. Orang-orang yang diperangi Abu Bakar itu karena tidak mengeluarkan zakat. Mereka tidak membedakannya antara mereka dengan kaum murtad dalam memerangnya ataupun mengambil hartanya. Ibn Tamiyah berkata: Setiap kelompok yang tidak mengikuti syariat Islam yang jelas-jelas mutawatir, maka wajib memerangi mereka sehingga mereka mengikuti syari’at, meskipun mereka bersamaan dengan itu masih menuturkan syahadat dan mengikuti sebagian syari’at...”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>*Ibid*, juz IX, hal. 9

Ulama Wahabi banyak mendasarkan tindakannya itu dengan riwayat Abu Bakar yang memerangi sekelompok muslim yang tidak mengeluarkan zakat padahal mereka itu muslim yang melakukan salat, puasa, dan haji. Abdullah ibn Umar pernah heran dengan tindakan Abu Bakar, karena menurutnya sesuai dengan misi Nabi SAW adalah memerangi manusia sampai mereka menyatakan tiada Tuhan selain Allah. Jika mereka sudah menyatakannya maka darah dan hartanya terjamin tidak boleh diganggu. Maka Abu Bakar berkata, bahwa zakat itu adalah penerapan dari kalimat tauhid *la ilaha illah*, jika tidak mengeluarkan zakat berarti tidak menerapkan kalimat tauhid tersebut.

Menurut ulama Wahabi, jika demikian pendapat Abu Bakar, maka bagaimana hukum orang yang menyembah kuburan, menyembelih kurban untuk jin, meminta pada wali, tentunya lebih besar bahayanya karena itu adalah agama kemusyrikan.<sup>5</sup> Selain itu mereka juga mendasarkan pada perintah Nabi SAW untuk memerangi kaum Khawarij, padahal kaum Khawarij itu orang yang masih bersyahadat, mendirikan salat, dan membaca Al-Qur'an.<sup>6</sup> Dengan demikian, syahadat, salat, puasa, haji, atau ibadah lainnya tidak berguna jika bersamaan dengan itu orang berlaku syirik. Fatwa ini berulang-ulang disebut dalam kitab *al-Durar al-Saniyah*.

---

<sup>5</sup> *Ibid*, juz II, hal. 47

<sup>6</sup> *Ibid*, juz I, hal. 86

Setiap tindakan kekerasan berupa memerangi orang-orang yang melakukan hal-hal yang bersifat syirik atau atau pelaku murtad, ulama Wahabi berlandung dengan riwayat-riwayat tersebut.

b. Pelaku Murtad Halal Darahnya dan Hartanya Boleh Dirampas

Fatwa ini didasarkan pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan al-Bukhari, bahwa Rasulullah bersabda: ”*Barang siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah ia*”.<sup>7</sup> Menurut ulama Wahabi, semua mazhab menghukumi kafir setiap muslim yang murtad yang halal darah dan hartanya.<sup>8</sup> Penafsiran secara harfiah ini menyebabkan sekte Wahabi dikenal keras dan kejam sehingga sangat mudah memvonis hukuman mati seseorang dengan alasan murtad. Bahkan seorang tokoh Wahabi bernama Syaikh Abdullah al-Najdi memfatwakan halal nyawa dan kehormatan Abdullah al-Ruwaishid, seorang penyanyi dari Kuwait.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Muhammad bin Isma’il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Semarang: Toha Putera, 1981M/1401 H), juz VIII, hal. 50

<sup>8</sup> Al-Najdi, *Op.Cit.*, juz IX, hal. 10

<sup>9</sup> Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), Cet VII hal. 183

Syekh Abdul ‘Aziz bin Baz, ulama Wahabi kontemporer, berkaitan dengan hadis di atas memfatwakan bahwa orang yang murtad (pindah atau keluar dari agama Islam) harus dihukum mati. Landasan fatwa ini, menurut beliau, adalah berdasarkan al-Qur’an dan al-hadis.<sup>10</sup> Fatwa tersebut sebagai berikut:

عقوبة المرتد عن دين الإسلام هي القتل ، قال الله تعالى :  
{ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ  
حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ  
فِيهَا خَالِدُونَ } وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه  
قال : « من بدل دينه فاقتلوه » رواه البخاري في (صحيحه)  
، ومعنى الحديث : من انتقل عن دين الإسلام إلى غيره ،  
واستمر على ذلك ولم يتب فإنه يقتل ، وثبت أيضا عن النبي  
صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا يحل دم امرئ مسلم  
يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث :  
النفس بالنفس ، والشيب الزاني ، والمارق من الدين التارك  
للجماعة » (رواه البخاري ومسلم )

---

<sup>10</sup>Syekh Abdul ‘Aziz bin Baz, *Majmu’ Fatawa al-‘Allamah Syekh Abdul ‘Aziz bin Baz*, juz 22, h. 31

“Hukuman bagi orang murtad dari agama Islam adalah dibunuh. Firman Allah Swt :”*Dan barang siapa yang murtad di antara kamu dari agamanya lalu mati dalam keadaan kafir maka musnahlah segala amal mereka di dunia dan akhirat dan mereka adalah penghuni neraka dan kekal di dalamnya*”. Dan telah pasti dari Nabi Saw bersabda: “*Barang siapa mengganti agamanya maka bunuhlah dia*”. (hadis Riwayat al-Bukhari dalam *Kitab Sahih*-nya). Makna hadis tersebut barang siapa berpindah agama dari agama Islam kepada agama lainnya dan tetap mempertahankan keyakinannya itu dengan tidak bertaubat lagi maka dia harus dihukum mati. Dan telah tetap juga hadis dari Nabi Saw yang bersabda:”*Tidak halal menghilangkan nyawa seorang muslim yang bersaksi tiada tuhan selain Allah dan bahwa saya adalah utusan Allah, kecuali dengan tiga sebab, yaitu: karena membunuh, dan orang berzina yang telah menikah, dan orang yang keluar dari agama yang keluar dari jama’ah.*(Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim).

Selanjutnya Ibn Baz menjelaskan bahwa dalam al-Qur’an memang ada ayat yang menyatakan tidak boleh ada paksaan dalam agama. Namun kebebasan memilih agama tersebut khusus berlaku bagi golongan Ahlul Kitab yang membayar jizyah dan ketika belum turun ayat perintah jihad memerangi orang musyrik. Golongan Ahlul Kitab yang membayar jizyah tidak boleh dipaksa masuk Islam karena telah membayar jizyah. Sedangkan orang-orang musyrik dan kelompok kafir maka tidak ada pilihan lain. Mereka dipaksa harus memeluk agama Islam. Jika mereka menerima maka

*alhamdulillah*, tetapi jika mereka menolak masuk Islam maka mereka harus diperangi sampai mereka masuk Islam atau dibunuh.

Ulama Wahabi kontemporer lainnya, Shalih ibn Fauzan al-Fauzan, selanjutnya ditulis al-Fauzan, berkaitan dengan hadis yang memerintahkan pembunuhan terhadap orang yang murtad, mengatakan:

أما المرتد فهذا يقتل، لأنه كفر بعد إسلامه، وترك الحق بعد معرفته، فهو عضو فاسد يجب بتره، وإراحة المجتمع منه؛ لأنه فاسد العقيدة ويخشى أن يفسد عقائد الباقين، لأنه ترك الحق لا عن جهل، وإنما عن عناد بعد معرفة الحق، فلذلك صار لا يصلح للبقاء فيجب قتله، فلا تعارض بين قوله تعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [سورة البقرة: آية 256] وبين قتل المرتد، لأن الإكراه في الدين هنا عند الدخول في الإسلام، وأما قتل المرتد فهو عند الخروج من الإسلام بعد معرفته وبعد الدخول فيه.

“Adapun yang murtad seperti ini maka hukumnya dibunuh karena dia kafir setelah Islamnya dan meninggalkan kebenaran setelah mengetahuinya. Dia adalah anggota yang rusak dan wajib dilenyapkan agar masyarakat tenang. Ia perusak akidah dan dikhawatirkan akan merusak akidah muslim lainnya. Ia telah meninggalkan kebenaran bukan karena kebodohan melainkan karena penentangan setelah mengetahui kebenaran. Oleh sebab itu tidak pantas untuk membiarkannya maka wajib membunuhnya. Hal ini tidak bertentangan dengan firman Allah: “*Tidak ada paksaan dalam agama*” (surat al-Baqarah ayat 256). Karena tidak ada paksaan dalam agama di sini maksudnya ketika mau masuk Islam. Adapun membunuh orang yang murtad adalah ketika ia telah keluar dari Islam setelah mengetahui kebenarannya dan setelah ia masuk Islam.”<sup>11</sup>

Kaum Wahabi telah melakukan penyerangan di banyak negeri seperti Najaf dan Karbala untuk membunuh orang-orang yang mereka anggap musyrik dan menjarah harta mereka sebagai *ghanimah*.<sup>12</sup> Sebelum itu mereka telah melakukan penyerangan dan pembunuhan bukan hanya di Hijaz seperti Mekkah, Madinah, Tha’if, Uyainah, Ahsa, Qashim, Riyad dan sekitarnya tetapi juga merambah ke negara-negara tetangga seperti Yaman, Syam, Irak, Kuwait, Qatar, dan Bharain.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Shalih ibn Fauzan al-Fauzan, *Muntaqa min Fatawa Syaikh al-Fauzan* , juz II, fatwa nomor 93, [www.islamspirit.com](http://www.islamspirit.com)

<sup>12</sup> *Ibid*, hal. 105

<sup>13</sup> *Ibid*, hal. 102

### c. Memboikot Ahli Bid'ah dan Pelaku Maksiat

Ahli bid'ah mendapat sorotan tajam dari ulama Wahabi. Memberantas bid'ah kedudukannya hampir sama dengan jihad. Begitu besarnya bahaya ahli bid'ah maka mereka memerintahkan kaum muslimin untuk memboikot ahli bid'ah dan pelaku maksiat. Dalam istilah agamanya digunakan kata "al-hajr" artinya boikot. Hal ini dilakukan dalam rangka memberikan sangsi atau *shock therapy*, bagi pelaku bid'ah agar mereka jera dan sadar kemudian meninggalkan bid'ahnya. Semua bid'ah dalam pandangan ulama Wahabi adalah sesat.

Bid'ah dalam perspektif ulama Wahabi adalah segala sesuatu perbuatan yang berkaitan dengan agama atau ibadah yang tidak ada contohnya dari Nabi SAW. Konsekuensi setiap bid'ah adalah kesesatan dan setiap kesesatan itu adalah neraka. Mereka menafikan pembagian bid'ah, menjadi *hasanah* dan *sayyi'ah* atau *mahmudah* dan *madzmumah* karena itu tidak memiliki dasar sama sekali, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Fauzan dalam fatwanya:

ليس مع من قسّم البدعة إلى بدعة حسنة وبدعة سيئة دليل؛ لأن  
البدع كلّها سيئة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (كل بدعة ضلالة، وكل  
ضلالة في النار) [رواه النسائي في "سننه" (3/188-189) من حديث

جابر بن عبد الله بنحوه، ورواه الإمام مسلم في "صحيحه" (592/2) بدون

ذكر: "وكل ضلالة في النار" من حديث جابر بن عبد الله. (1)

”Orang yang membagi bid’ah menjadi *bid’ah hasanah* dan *bid’ah sayyi’ah* tidak memiliki dalil karena setiap bid’ah itu *sayyi’ah* (buruk), seperti yang disabdakan Nabi SAW: ”Setiap bid’ah itu kesesatan dan setiap kesesatan itu di neraka”. (Diriwayatkan al-Nasa’i dalam *Sunan*-nya, juz III, halaman 188-189 dari sahabat Jabir ibn Abd Allah dan Muslim dalam *Shahih*-nya, juz II, halaman, 592, tanpa menyebutkan redaksi ”setiap kesesatan di neraka”, dari hadis Jabir ibn Abd Allah.”<sup>14</sup>

Termasuk juga pembagian bid’ah menjadi lima bagian, *wajibah*, *mandubah*, *muharramah*, *makruhah*, dan *mubahah*. Semua itu bertentangan dengan apa yang dijelaskan Nabi SAW. Dengan demikian dalam pandangan ulama Wahabi setiap aktivitas kegiatan, yang berkaitan dengan agama, jika tidak ada contoh yang mendahuluinya dari Nabi SAW maka digolongkan sesat, termasuk di dalamnya peringatan maulid Nabi SAW. Sehingga orang yang ikut melakukan dan mentradisikan peringatan tersebut wajib diboikot, sebagaimana yang difatwakan Al-Fauzan di bawah ini:

---

<sup>14</sup> Al-Fauzan, *Op. Cit.*, juz I, fatwa nomor 94

الاحتفال بالمولد النبويّ بدعة، والذي يصبّوّه ويرعّبُ فيه مبتدع، لك، ولم يقبل التّصيحة، واستمرّ على الدّعوة إلى المولد إذا أصرّ على والترغيب فيه؛ فإنّه يجب هجره؛ لأنّه مبتدع، المبتدع لا تجوز

مصاحبتة. Peringatan maulid Nabi SAW adalah bid'ah. Orang yang membenarkannya dan menganjurkannya adalah ahli bid'ah. jika ia melanggengkannya dan tidak menerima nasihat dan s selalu mengajak peringatan tersebut serta menganjurkannya maka dia wajib diboikot karena ia pelaku bid'ah dan pelaku bid'ah itu tidak boleh bergaul dengannya.”<sup>15</sup>

Salah seorang pengikut mazhab Wahabi tanah air, Dzulqarnain Abdul Ghafur, mengutip pernyataan dalam kitab ”*Aqidah Salaf Ahl al-Hadits*” berkaitan dengan memboikot ahli bid'ah sebagai berikut: ”Mereka (Ulama Salaf) sepakat dengan semua itu atas ucapan untuk bersikap keras terhadap ahli bid'ah, merendahkan, menghinakan, menghindari, memutuskan hubungan, menjauhi, tidak berteman dan bergaul dengan mereka, dan mendekatkan diri pada Alah dengan menghindar dan memboikot mereka”.<sup>16</sup>

Di antara dalil yang sering digunakan oleh Ulama Wahabi adalah riwayat hadis Qudsi di bawah ini:

---

<sup>15</sup> *Ibid*, fatwa nomor 102

<sup>16</sup> *Ibid*, hal. 57

وذكر ابن أبي الدنيا ، عن إبراهيم بن عمرو الصنعاني ،  
قال : أوحى الله عز وجل إلى يوشع بن نون ، إني مهلك من  
قومك أربعين ألفاً من خيارهم ، وستين ألفاً من شرارهم ، قال  
يا رب : هؤلاء الأشرار ، فما بال الأخيار ؟ قال : إنهم لم  
يغضبوا لغضبي ، وكانوا يواكلونهم ويشاربونهم .

“Ibn Abi Dunya menyebutkan riwayat dari Ibrahim ibn ‘Amr al-Shan’ani, bahwa Allah berfirman dalam sebuah hadis Qudsi: “Allah mengatakan pada Yusya’ bin Nun: ”Aku akan menghancurkan 40 ribu orang baik-baik dan 60 ribu orang yang buruk dari umatmu. Yusya’ bin Nun bertanya: ”Jika kaum yang buruk memang itu balasannya, lantas kenapa orang-orang yang baik diikutsertakan? Allah menjawab: ”Karena mereka tidak marah seperti marahku (di saat melihat keburukan), dan mereka ikut makan dan minum bersama orang-orang buruk itu”<sup>17</sup>.

Ini artinya orang yang baik-baik tidak boleh bergaul dengan orang-orang buruk, karena dengan begitu berarti mereka menyetujui perbuatan buruk mereka. Setelah mengutip pernyataan ulama terdahulu berkaitan tentang bahaya bid’ah, Muhammad bin Abdul Wahhab, dalam kitab *al-Durar al-Saniyah* mengatakan:

---

<sup>17</sup> *Ibid*, juz VIII, hal. 8

فإذا كان هذا كلام السلف ، في أهل البدع والضلال ،  
والتحذير عن مجالستهم ، مع كون بعضهم لم يخرج  
ببدعته عن الإسلام ، فكيف الحال بمجالسة أهل الكفر  
والشرك والنفاق الذين باينوا أهل الإسلام وخالفوهم ؟ انتهى

”Jika Ulama Salaf saja sudah mengatakan (bahaya dan buruknya) ahli bid’ah dan kesesatan, dan peringatan agar tidak bergaul dengan mereka padahal mereka itu tidak keluar dari Islam karena bid’ahnya, maka bagaimana bergaul dengan pelaku kufur, syirik, dan nifaq, yang mana mereka mengaku sebagai ahli Islam tetapi telah menyelisihi mereka.<sup>18</sup>

Oleh sebab itu dalam mazhab Wahabi ada ajaran boikot (*hajr*) terhadap pelaku keburukan dalam hal ini ahli bid’ah dan ahli maksiat. Inilah yang menyebabkan di antara kaum Wahabi mengambil jarak dalam pergaulan sehari-hari dengan kaum muslimin yang menurut mereka termasuk pelaku bid’ah atau ahli maksiat.

d. Meninggalkan Amar Ma’ruf Nahi Mungkar Dosanya  
Lebih Besar Dari Kaba’ir

*Amar makruf* dan *nahi mungkar* merupakan kewajiban setiap muslim dan ini disepakati oleh mayoritas umat berdasarkan

---

<sup>18</sup> *Ibid*, hal. 446

firman Allah dalam surat Ali Imran ayat 104. Hanya saja Ulama Wahabi secara berlebihan menempatkan orang yang meninggalkan *amar makruf nahi mungkar* sebagai orang yang telah berdosa sangat besar melebihi dosa-dosa besar lainnya. Pelaku zina, peminum khamar, pemain judi, pelaku kemaksiatan lainnya masih lebih baik di sisi Allah dari pada orang yang meninggalkan *amar ma'ruf nahi mungkar*. Orang yang diam tatkala melihat kemungkaran adalah setan yang bisu. Salah seorang ulama Wahabi, Hamdun ibn 'Atiq, dalam salah satu risalahnya mengatakan:

أن رجلاً يصوم النهار ، ويقوم الليل ، ويزهد في الدنيا كلها ، وهو مع ذلك لا يغضب ، ولا يتمرّ وجهه ويحمر الله ، فلا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر ، فهذا الرجل من أبغض الناس عند الله ، وأقلهم ديناً ، وأصحاب الكبائر أحسن حالاً عند الله منه .

”Jika ada seorang yang berpuasa di siang hari, salat di malam hari, zuhud terhadap dunia seluruhnya, tetapi ia tidak marah karena Allah, tidak merah mukanya karena Allah, tidak menyuruh pada kebaikan dan mencegah kemungkaran, maka orang itu menjadi orang yang paling dimurkai Allah dan krisis agamanya, dan pelaku dosa besar masih lebih baik keadaannya dibanding dirinya di sisi Allah”.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibid*, juz VIII, hal. 78

Fatwa ini akan berdampak pada kekerasan jika dalam pengamalannya tidak mengindahkan aturan dan etika. Karena jika bermodalkan semangat saja tanpa ilmu dan kebijaksanaan dalam menerapkan *amar ma'ruf nahi mungkar* akan menimbulkan keresahan dan kerusakan di masyarakat, sebagaimana yang biasa dilakukan kelompok-kelompok radikal di tanah air.

## **2. Fatwa-Fatwa tentang Negara dan Demokrasi**

### **a. Pemimpin dari Suku Quraisy**

Tentang kepemimpinan, kaum Wahabi sebenarnya mensyaratkan suku Quraisy tetapi tidak mutlak sifatnya. Sebagaimana yang telah dikatakan oleh Abd al-Aziz ibn Muhammad ibn Sa'ud:

“Menurut pendapat para ulama, selain suku Quraisy tidak sah memegang kepemimpinan jika keadaan memungkinkan. Adapun jika kondisi tidak memungkinkan maka selain suku Quraisy jika disepakati oleh umat untuk membaiatnya atau disepakati oleh perwakilan yang dipercaya umat, maka sah kepemimpinannya, wajib membaiatnya, tidak boleh keluar dari kepemimpinannya. Inilah yang benar yang telah ditunjukkan oleh hadis-hadis yang sahih, seperti sabda Nabi SAW: “Hendaklah kamu mendengar dan mentaati sekalipun kamu dipimpin oleh seorang budak Habasyah.”<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Juz IX, hal. 6-7

Salah seorang ulama Wahabi, Abd Allah Abu Bathin, pernah ditanya kenapa Muhammad Ibn Abd al-Wahhab diangkat sebagai pemimpin (imam), padahal dia bukan dari suku Quraisy. Maka Abu Bathin menjawab:

“Jika kaum yang bodoh mengatakan demikian, maka saya tanya kenapa tidak suku Turki saja jika perkara kepemimpinan boleh selain dari Quraisy. Jika boleh memilih, maka suku Arab lebih pantas dari suku Turki karena mereka lebih utama dari suku Turki. Oleh sebab itu orang-orang Turki tidak sebanding (*sekufu*) dengan orang Arab. Jika seorang laki-laki Turki menikahi wanita Arab kemudian tidak diridhai oleh walinya maka nikah tersebut batal (*fasakh*). Dan ini yang diagungkan orang adalah Turki bukan Quraisy. Padahal mereka (Turki) telah merampasnya secara tidak sah dari Quraisy. Adapun Muhammad ibn Abd al-Wahab tidak pernah mengklaim dirinya sebagai pemimpin umat (*imam al-ummah*). Dia hanyalah seorang alim yang mengajak pada petunjuk dan berperang untuk itu dan tidak digelar selama hidupnya sebagai imam. Begitu juga dengan Abd al-Aziz ibn Sa’ud, tidak ada seoranganpun yang menyebutkan imam semasa hidupnya . Penyebutan imam terjadi setelah wafat mereka.”<sup>21</sup>

b. Mengharamkan Demontrasi (*Muzhaharah*) Terhadap Pemerintah

Kaum Wahabi adalah kaum yang sangat menghormati pemimpinnya, baik pemimpin agama maupun pemimpin negara.

---

<sup>21</sup> *Ibid*, hal. 8-9

Penghormatan secara berlebihan terhadap pemimpin negara membuat rakyat dipaksa tunduk patuh secara berlebihan, sehingga dilarang melakukan kritik secara terbuka atau demonstrasi (*muzhahaharah*) terhadap pemerintah, meskipun pemerintah telah berlaku zalim. Di sini terlihat perbedaan Salafi Wahabi dengan aliran Salafi Ikhwan al-Muslimin atau Salafi lainnya yang dengan suara lantang membolehkan kritik terhadap pemerintah sebagaimana yang banyak dilakukan tokoh-tokoh Salafi di Mesir seperti Hasan al-Banna, Sayyid Quthb dan lainnya. Bahkan mereka sangat keras dalam mengkritik pemerintah dan menyebut pemerintah yang zalim dengan sebutan *thaghut*.

Muhammad ibn Abd al-Wahab, dalam Kitab *Ushul a-Iman* yang dikutip oleh Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Najdi dalam *al-Durar al-Saniyah*, juz IX halaman 135 mengatakan:

ومما أدخل الشيطان أيضاً : إساءة الظن بولي الأمر  
وعدم الطاعة له ، فإن هذا من أعظم المعاصي ، وهو من دين  
الجاهلية ، الذين لا يرون السمع والطاعة ديناً ، بل كل منهم  
يستبد برأيه ، وقد تظاهرت الأدلة من الكتاب والسنة ، في  
وجوب السمع والطاعة لولي الأمر في العسر واليسر ،  
والمشط والمكره ، حتى قال : « اسمع وأطع وإن أخذ مالك  
وضرب ظهرك » .

“Yang termasuk dari godaan setan adalah buruk sangka terhadap pemimpin dan tidak taat terhadapnya. Ini meruakan musibah yang paling besar karena itu adalah ajaran jahiliyah yang tidak melihat bahwa mendengar dan taat (pada pemimpin) adalah bagian dari ajaran agama. Bahkan setiap mereka hanya mengandalkan akalunya. Padahal telah jelas dalil-dalil dari Kitab dan Sunnah tentang kewajiban mendengar dan taat pada pemimpin, baik dalam keadaan suuit maupun lapang, menyenangkan atau tidak menyenangkan, sehingga ada yang mengatakan: Dengar dan taatlah (pada pemimpin walaupun ia mengambil hartamu dan memukul punggungmu.”<sup>22</sup>

Ulama Wahabi, Sa’ad ibn Hamdun ibn ‘Atiq menambahkan:

---

<sup>22</sup> *Ibid*, hal. 135

وقد علم بالضرورة من دين الإسلام : أنه لا دين إلا  
بجماعة ، ولا جماعة إلا بإمامة ، ولا إمامة إلا بسمع وطاعة ،  
وأن الخروج عن طاعة ولي أمر المسلمين ، من أعظم أسباب  
الفساد في البلاد والعباد ، والعدول عن سبيل الهدى

“Sudah sangat dimaklumi dalam ajaran islam, bahwa tidak ada artinya agama kecuali ada jamaah atau pengikut, tidak ada artinya pengikut kecuali ada kepemimpinan, tidak ada artinya kepemimpinan kecuali ada yang perhatian dan ketaatan. Sesungguhnya keluar dari ketaatan pada pemimpin kaum muslimin termasuk faktor penyebab terbesar kerusakan negeri dan rakyat, dan menyimpang dari jalan petunjuk.”<sup>23</sup>

Hal ini didasarkan untuk menjaga stabilitas dan menjaga dari kerusakan yang lebih besar. Oleh sebab itu di kalangan ulama Wahabi melarang masyarakat untuk mengkritik pemerintah secara terbuka atau melakukan demonstrasi yang biasa dilakukan di negara-negara yang menganut sistem demokrasi. Dalam salah satu majalah, Abd al-Aziz Ibn Baz mengatakan:

"Maka cara atau metode yang baik adalah termasuk wasilah (pengantar/sarana) yang teragung untuk diterimanya suatu kebenaran dan cara yang jelek lagi kasar termasuk wasilah yang sangat berbahaya kepada penolakan dan tidak

---

<sup>23</sup> *Ibid*, hal, 143

diterimanya kebenaran bahkan akan menimbulkan kekacauan, kezhaliman, permusuhan dan perkelahian. Masuk di dalam bab ini apa yang dilakukan oleh sebagian orang berupa *muzhahahah* (demonstrasi) yang menyebabkan keburukan yang sangat besar terhadap para da'i. Maka pawai-pawai di jalan-jalan dan berteriak-teriak itu bukanlah jalan untuk memperbaiki dan (bukan pula jalan) dakwah, maka jalan yang benar adalah dengan berkunjung dan menyurat dengan cara yang paling baik kemudian engkau menasihati pemerintah, gubernur dan pimpinan qabilah dengan jalan ini, bukan dengan kekerasan dan demonstrasi. Nabi SAW., menetap 13 tahun di Mekkah, beliau tidak menggunakan demonstrasi dan tidak pula berpawai dan tidak mengancam orang-orang (dengan ancaman) akan dihancurkannya harta mereka dan dilakukan *ightiyal* (kudeta militer) terhadap mereka. Tidak diragukan bahwa cara seperti ini berbahaya bagi dakwah dan para da'i serta menghambat tersebarnya dakwah juga menyebabkan para penguasa dan para pembesar memusuhinya dan menentangnya dengan segala kemampuan. Mereka menginginkan kebaikan dengan cara ini tetapi yang terjadi adalah sebaliknya, maka adanya seorang da'i kepada Allah yang menempuh jalan para Rasul dan para pengikutnya walaupun waktu menjadi panjang itu lebih baik daripada suatu amalan yang membahayakan dakwah dan membuatnya sempit atau menyebabkan dakwah itu habis sama sekali dan *La Haula Wala Quwwata Illa Billah.*"<sup>24</sup>

Dalam kesempatan yang lain, Ibn Baz berkata: "Bukanlah termasuk metode salaf perbuatan mengekspos aib penguasa dan menyebutkannya di atas mimbar karena hal itu akan menimbulkan

---

<sup>24</sup> Majalah *Al-Buhuts Al-Islamiyah*, edisi ke 38 halaman 210 :

kerusuhan dan ketidaksetiaan rakyat terhadap penguasa, juga menyebabkan munculnya isu dan opini yang berbahaya dan tidak bermanfaat”.<sup>25</sup> Hal senada dikatakan oleh Muhammad Shalih al-Utsaimin:

“Demi Allah, pemahaman dari Salaf Salih dalam masalah bersikap terhadap penguasa adalah tidak mempergunakan kesalahan-kesalahan penguasa sebagai alasan agar masyarakat memberontak dan menimbulkan rasa benci pada hati rakyat terhadap penguasanya. Ini adalah sumber kerusakan dan merupakan salah satu penyebab tumbuhnya fitnah di masyarakat.”<sup>26</sup>

Di antara hadis-hadis yang dijadikan rujukan oleh ulama Wahabi yang mengharamkan demonstrasi (*muzhahaharah*) adalah: “Penguasa (sulthan) itu adalah naungan Allah yang ada di bumi. Barangsiapa yang menghormatinya berarti telah menghormati Allah. Barangsiapa yang menghinaanya berarti telah menghina Allah”. Hadis riwayat Ibn Abi ‘Ashim dari sahabat Abu Bakrah R.A. Hadis lainnya adalah: “Siapa yang melihat pada pemimpinnya sesuatu yang tidak disukainya maka hendaklah ia bersabar. Sesungguhnya tidaklah seorang rakyat keluar dari barisan pemimpin (imam yang sah), kemudian ia mati maka ia mati

---

<sup>25</sup>Abd al-Salam ibn Barjas ibn Nashir Ali Abd al-Karim, *Manhaj Ahlussunnah dalam Bersikap terhadap Penguasa dan Pemerintah*, terjemahan oleh Abu Muqbil Ahmad bin Muhammad, judul asli “*Mu’amalat al-Hukkam fi Dhau’ al-Kitab wa al-Sunnah*”, (Jakarta: Najla Press, 2003), hal. 131

<sup>26</sup> *Ibid*, hal. 50

*jahiliyah*. Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Ibn Abbas RA.<sup>27</sup>

Selain itu mereka juga biasanya merujuk pada pendapat Ibn Taimiyah yang mengatakan, bahwa rakyat harus bersikap baik pada pemimpinnya. Jika pemimpinnya zalim seperti Yazid, atau al-Hajjaj, atau yang seperti mereka, maka itu masih lebih baik dari ada tanpa pemimpin sama sekali. Sebagaimana ada yang mengatakan: 60 tahun bersama pemimpin yang zalim lebih baik daripada semalam tanpa pemimpin.<sup>28</sup>

Pernyataan ini sering dikutip oleh para ulama pendukung pemerintah dan juga juru bicara pemerintah untuk melanggengkan kekuasaannya. Padahal perkataan itu sangat berlebihan.

### **3. Fatwa-Fatwa tentang Jender**

- a. Menolak Persamaan (*Musawah*) antara Laki-laki dan Perempuan

Wahabi adalah mazhab yang masih memelihara dengan baik tradisi dominasi kaum laki-laki atas perempuan. Setiap isu atau suara yang mengangkat harkat atau pemberdayaan perempuan akan

---

<sup>27</sup>*Ibid*, hal. 94

<sup>28</sup> Al-Najdi, *Op. Cit.*, hal. 160

dicap sebagai produk Barat, dan telah menyimpang dari ketetapan Al-Qu'an dan Sunnah. Di antara dalil yang mendasari prinsip ini adalah firman Allah dalam surat Al-Nisa' ayat 34: *"Kaum laki-laki itu lebih utama atas kaum perempuan disebabkan kelebihan yang Allah berikan pada sebagian mereka atas sebagiannya dan karena laki-laki telah memberikan nafkah dari harta mereka"*.

Dalam salah satu risalahnya, salah seorang ulama Wahabi bernama Abd Allah ibn Muhammad ibn Hamid menuliskan judul *"Kritik Terhadap Persamaan (al-musawah) antara Kaum Laki-Laki dan Perempuan dalam Tinjauan Islam"*. Ia mengatakan, bahwa isu dan pendapat persamaan antara kaum laki-laki dan perempuan merupakan pendapat yang sangat buruk, karena bertentangan dengan apa yang telah dijelaskan dalam Kitab Allah dan Sunnah. Abd Allah ibn Muhammad mengemukakan beberapa alasan, bahwa kaum laki-laki tetap berbeda dengan kaum perempuan, baik dari aspek fisik maupun kewajiban yang dibebankan pada keduanya.<sup>29</sup> Seperti yang ditulisnya berikut ini:

---

<sup>29</sup>Al-Najdi, *Op. Cit.*, juz XVI, hal. 38

لما للرجل من قوة المزاج ، والكمال في الخلقة ،  
ولقوة عقله وصحة نظره في مبادئ الأمور وغاياتها ، ولقدرته  
على التكسب والتصرف في الشؤون كلها ؛ ومن ثمَّ كلف  
الرجال بالإنفاق على النساء ، والقيام برئاسة المنزل ؛ والمرأة  
تقوم : بوظيفتها الفطرية ، وهي : الحمل والولادة ، وتربية  
الأطفال ، وهي آمنة في سربها مكفية ما يهملها من نفقتها  
ونفقة أولادها .

”Karena laki-laki memiliki fisik lebih kuat dan lebih sempurna, kuat akalinya, sehat dalam memandang duduk perkara dan tujuannya, kemampuannya dalam usaha dan bertransaksi dalam semua urusan. Oleh sebab itu kaum laki-laki diperintahkan memberi nafkah pada kaum perempuan dan memimpin rumah tangga. Adapun kaum perempuan sudah memiliki tugas sesuai fitrahnya seperti hamil, melahirkan, dan mendidik anak.<sup>30</sup>

Selain aspek fisik, lanjut Abd Allah ibn Muhammad, aspek non fisik juga banyak menunjukkan perbedaan khususnya berkaitan dengan kewajiban yang dibebankan pada keduanya, seperti perempuan hanya dibolehkan bersuami satu, hak waris perempuan separoh dari laki-laki, tidak boleh menjadi saksi dalam kasus *hudud* dan *qishas*, tidak boleh berpergian jauh sendirian, dalam salat shaf

---

<sup>30</sup> *Ibid*, hal. 39

mereka dibelakang laki-laki, isyarat bagi laki-laki tasbih dan bagi perempuan tepuk tangan, tidak ada kewajiban jum'at, dan lain-lain.<sup>31</sup>

#### b. Larangan Perempuan Menjadi Pemimpin

Larangan ini didasarkan pada sebuah hadis sahih populer yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, bahwa Nabi SAW bersabda: *"Tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan"*.<sup>32</sup> Ulama Wahabi, Abd Allah ibn Muhammad ibn Hamid, menafsirkan hadis ini sebagai larangan perempuan menjadi pemimpin sebagaimana pernyataannya di bawah ini:

قالوا : ابنته ؛ قال : لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة .  
فهذا الحديث : ينص على أنه لا يجوز أن تكون  
المرأة في مركز الخلافة ، وأن الفلاح منفي عنهم بتولية  
المرأة ، ومتى تخلف الفلاح عنهم ، قارنهم الخذلان  
والخيبة ؛ فاتضح أن هذا المنصب الهام مخصوص بالرجال .  
بل صرح أهل العلم : أن المرأة لا يجوز توليتها  
القضاء ، ولا أن تكون إمامة في الصلاة ، ولا مؤذنة ، ولا  
خطيبة ، وأخذ هذا المعنى الشاعر فقال :

---

<sup>31</sup> *Ibid*, hal. 44 dan 45

<sup>32</sup> Al-Bukhari, *Op. Cit.*, juz VIII, hal. 97

”Ketika Nabi SAW bertanya tentang siapa yang mengganti penguasa Persia, mereka menjawab: puterinya. Maka Nabi SAW bersabda: ”Tidak akan sukses suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka pada kaum perempuan”. Hadis ini menerangkan ketidakbolehan kaum perempuan untuk memegang tampuk kepemimpinan (*khilafah*) karena kesuksesan sulit diwujudkan jika diserahkan kepada kaum perempuan. Jika kesuksesan tidak bisa diraih dari mereka maka mereka akan mendapatkan kemunduran dan kekecewaan. Maka jelaslah, bahwa kedudukan sebagai pemimpin hanya dikhususkan bagi kaum laki-laki. Bahkan ahli ilmu menegaskan, bahwa perempuan tidak boleh menjabat sebagai hakim, imam dalam salat, azan, dan khatib.<sup>33</sup>

Sebenarnya bukan hanya Ulama Wahabi yang berfatwa demikian. Banyak ulama non-Wahabi yang masih berpegang secara tekstual terhadap hadis tersebut sehingga menghukumi haram perempuan menjadi pemimpin, khususnya kalangan tekstualis dalam mengkaji teks-teks agama.

### c. Larangan Perempuan Bekerja di Luar Rumah

Di antara pemasangan terhadap kaum perempuan, ulama Wahabi memfatwakan larangan perempuan bekerja di luar rumah karena akan bercampur baur dengan kaum laki-laki. Dalam kitab *al-*

---

<sup>33</sup> Al-Najdi, *Op. Cit.*, juz XIV, hal. 42

*Durar al-Saniyah* juz XIV halaman 99, salah seorang pejabat salah satu kementerian Saudi menuliskan:

نخبركم : بأن السماح للمرأة بالعمل ، الذي يؤدي إلى اختلاطها بالرجال ، سواء في الإدارات الحكومية ، أو غيرها من المؤسسات العامة ، أو الخاصة ، أو الشركات ، أو المهن ، ونحوها ، أمر غير ممكن ، سواء كانت سعودية ، أو غير سعودية .

لأن ذلك محرم شرعاً ، ويتنافى مع عادات وتقاليد هذه البلاد ، وإذا كان يوجد دائرة ، تقوم بتشغيل المرأة ، في غير الأعمال التي تناسب طبيعتها ، أو في أعمال تؤدي إلى اختلاطها بالرجال ، فهذا خطأ يجب تلافيه .

”Kami beritahukan pada kalian, bahwa memberi toleransi kepada kaum perempuan untuk bekerja, baik di kantor pemerintahan, yayasan khusus atau umum, perusahaan, kantor-kantor pelayanan, atau lainnya yang membuat mereka bercampur baur dengan kaum laki-laki adalah suatu perkara yang tidak diperbolehkan, baik di negara Saudi ataupun lainnya, karena itu diharamkan oleh syari’at. Hal ini bertolak belakang dengan tradisi dan kebiasaan negeri ini. Jika dijumpai suatu daerah ada yang memperkerjakan wanita suatu pekerjaan yang tidak sesuai dengan tabi’atnya atau pekerjaan yang dapat membawa pada

bercampurbaurnya dengan kaum laki-laki maka ini adalah suatu kesalahan yang harus dilenyapkan.<sup>34</sup>

Abd al-Aziz ibn Baz, terkait dengan hukum wanita yang bekerja di luar rumah, berkata:

” Sesungguhnya seruan yang menganjurkan turunnya perempuan untuk bekerja di lapangan kaum laki-laki yang menyebabkan *ikhtilath* (bercampur-baur), baik secara langsung maupun tidak langsung, yang dilandasi alasan tuntutan zaman dan budaya adalah sesuatu yang berbahaya, perkara yang membawa bencana, berdampak buruk, di samping bertentangan dengan nash-nash syari’at yang telah memerintahkan kaum wanita untuk tetap tinggal di rumahnya dan melaksanakan tugas-tugas yang dikhususkan di rumahnya”.<sup>35</sup>

#### d. Larangan Perempuan Menuntut Ilmu di Sekolah Formal

Ulama Wahabi sangat ketat menerapkan pendidikan bagi kaum perempuan. Mereka melarang orang tua memasukkan anak-anaknya ke sekolah formal yang mengadopsi kurikulum dari luar (Barat). Atau sekolah-sekolah yang tidak mewajibkan hijab bagi perempuan dan terjadi percamburbauran antara laki-laki dan perempuan. Dengan alasan, sekolah tersebut akan merusak akidah,

---

<sup>34</sup> Al-Najdi, *Op. Cit.*, hal. 99

<sup>35</sup> Muhammad Albar, *Wanita Karir Dalam Timbangan Islam*, terjemahan oleh Amir Hamzah, judul asli “*Amal al-Mar’ah fi Mizan*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 1998), hal. 183

mental, akhlak, dan masa depan anak didiknya. Dalam kitab *al-Durar al-Saniyah* juz XIV halaman 74, salah seorang Ulama Wahabi, Abd Allah Sulaiman Hamid, mengatakan:

وإني أنصح لكل مسلم : أن لا يدخل ابنته أو أخته ،  
في هذه المدارس التي ظاهرها الرحمة ، وباطنها البلاء  
والفتنة ، ونهايتها السفور والفجور ، وسقوط الأخلاق  
والفضيلة ، ومن لم يتعظ ويعتبر بما يرى ويسمع في البلاد  
المجاورة فلن يعظه شيء (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له  
من نور) [النور : ٤٠] .

”Aku menasihatkan bagi setiap muslim agar tidak memasukkan anak perempuan atau saudara perempuannya ke sekolah-sekolah ini (sekolah formal) yang secara lahiriahnya rahmat tetapi di dalamnya ada bala’ dan fitnah yang akan berakhir pada keburukan, hilangnya akhlak dan keutamaan. Barang siapa yang tidak mengambil nasihat atau pelajaran dari apa yang dilihat atau didengar dari (apa yang terjadi) di negeri-negeri tetangga maka tidak ada lagi nasihat baginya. Firman Allah dalam surat Nur ayat 40: ”Barang siapa yang tidak Allah berikan cahaya (petunjuk) baginya maka dia tidak mempunyai cahaya sedikitpun”.<sup>36</sup>

Pada halaman 83 ia menulis:

---

<sup>36</sup>Al-Najdi, *Op. Cit.*, hal, 74

Fatwa tersebut mengkritik praktik pengajaran yang terdapat di sekolah-sekolah formal, yang menurutnya membawa pada kerusakan karena tidak mengindahkan aspek-aspek akhlak.

إن تعليم المرأة على هذا المنهج ، خطر عظيم على المجتمع ، ومصيبة لا تجبر ، وعاقبته سيئة ؛ إن تعليم المرأة سبب لتمردھا ، وهن ناقصات عقل ودين ، لذا أوجب الله على المكلفين من العبادات ما هو معلوم .

وبتعليمھا : ستسافر وحدها ، وتخلو بزميلھا أو معلمھا ، وتذهب بعض الليل بعيدة عن أهلھا باسم الدراسة والمذاكرة ، أو تبيت عند غير أهلھا ، ولا يكون لوليھا عليها أمر .

”Sesungguhnya pengajaran terhadap perempuan dengan cara seperti itu (sekolah formal) mengandung bahaya yang besar bagi masyarakat, musibah yang sulit di atasi, dan berdampak buruk. Pengajaran terhadap perempuan (seperti itu) sebagai penyebab kehancurannya, karena mereka itu memiliki kekurangan dalam hal akal dan agama. Oleh sebab itu Allah mewajibkan bagi para mukallaf ibadah-ibadah sebagaimana yang telah diketahui”.

Dalam pengajaran (yang seperti itu) mereka akan berpergian sendiri atau bersunyi-sunyi dengan temannya atau gurunya, keluar malam dengan alasan belajar bersama, atau malah

menginap di rumah bukan keluarganya, dan walinya tidak ambil peduli akan hal itu”.<sup>37</sup>

Dalam kitabnya *Fatawa al-Mar'ah*, seperti yang dikutip Syaikh Idahram, Ibn Baz berkata: ”Kaum laki-laki tidak boleh memberikan pengajaran (*ta'lim*) pada anak-anak perempuan. Begitu juga sebaliknya kaum perempuan tidak boleh memberikan pengajaran pada anak-anak laki-laki usia Sekolah Dasar.”<sup>38</sup>

Sebenarnya ulama Wahabi tidak mengharamkan sama sekali pendidikan untuk perempuan. Yang diharamkan adalah pendidikan di sekolah-sekolah formal yang mana perempuannya, baik murid atau gurunya tidak menggunakan hijab. Kemudian harus diajar oleh sesama jenis. Guru laki-laki mengajar murid laki-laki begitu juga guru perempuan mengajar murid perempuan. Perempuan tidak perlu mempelajari ilmu-ilmu umum seperti arsitektur, geografi, biologi, dan lainnya karena itu tidak berguna untuk agama dan masa depan mereka.

e. Larangan Perempuan Keluar dan Tampil Di Depan Publik  
Mazhab Wahabi adalah mazhab yang paling mempersempit ruang gerak kaum perempuan, sehingga mereka dilarang untuk

---

<sup>37</sup> Al-Najdi, *Op. Cit.*, juz XIV, hal. 83

<sup>38</sup> Syaikh Idahram, *Op. Cit.*, hal. 192

tampil di depan publik. Perempuan harus menutup seluruh tubuhnya termasuk wajah dan telapak tangan, perempuan harus berdiam diri di rumah tidak boleh bekerja atau berjalan ke pasar, perempuan dilarang berbicara dengan laki-laki asing karena suara mereka adalah aurat, perempuan dilarang mengemudi mobil, dan perempuan tidak boleh ziarah kubur. Hal ini dapat dilihat dari fatwa salah satu ulama Wahabi yang tercantum dalam kitab *al-Durar al-Saniyah*, juz XIV, halaman 272:

نهى سبحانه في هذه الآيات ، نساء النبي الكريم أمهات المؤمنين ، وهن من خير النساء ، وأطهرهن ، عن الخضوع بالقول للرجال ، وهو : تليين القول وترقيقه ، لئلا يطمع فيهن من في قلبه مرض شهوة الزنا ، ويظن أنهنّ يوافقنه على ذلك .

وأمر بلزومهنّ البيوت ، ونهاهنّ عن تبرج الجاهلية وهو : إظهار الزينة والمحاسن ، كالرأس ، والوجه ، والعنق ، والصدر ، والذراع ، والساق ، ونحو ذلك من الزينة ، لما في ذلك من الفساد العظيم ، والفتنة الكبيرة ، وتحريك قلوب الرجال ، إلى تعاطي أسباب الزنا .

وإذا كان الله يحذر أمهات المؤمنين ، من هذه الأشياء المنكرة ، مع صلاحهنّ ، وإيمانهنّ وطهارتهنّ ، فغيرهنّ أولى وأولى ، بالتحذير والإنكار ، والخوف عليهنّ من أسباب الفتنة ، عصمنا الله وإياكم من مضلات الفتن .

“Di dalam ayat tersebut (al-Ahzab ayat 32-33) Allah SWT telah melarang istri-istri Nabi SAW. --padahal mereka adalah sebaik-baik kaum wanita dan paling suci --dari menghaluskan suara dan melembutkannya di hadapan kaum laki-laki agar setiap hati yang diliputi syahwat tidak memiliki keinginan buruk terhadap mereka, dan orang itu mengira mereka (kaum perempuan) menyetujui hal itu. Ayat

itu juga memerintahkan mereka berdiam di rumah, mencegah mereka berhias ala jahiliyah yaitu menampakkan perhiasan dan keindahan seperti kepala, wajah, leher, dada, tangan, betis, dan lain-lain yang termasuk perhiasan. Mengingat yang demikian itu dapat membawa pada kerusakan dan bahaya yang besar dan akan menggerakkan hati kaum laki-laki untuk memasuki pintu zina. Jika Allah memperingatkan istri-istri Nabi SAW terhadap segala kemungkaran itu padahal mereka adalah wanita baik-baik, begitu juga dengan iman dan kesucian mereka, maka selain mereka lebih patut untuk menghindari dan mengingkarinya...<sup>39</sup>

Inilah yang mendasari mazhab Wahabi sangat ketat dalam memperlakukan kaum perempuan mereka, sehingga dapat kita lihat prakteknya di negara Saudi Arabia kaum perempuannya tidak ada yang bekerja di luar rumah, bekerja di kantor pemerintah atau parlemen, yayasan, atau perusahaan, atau aktif pada kegiatan organisasi atau sosial, tidak ada yang mengemudi kendaraan, dan jika keluar rumah harus menggunakan hijab dalam hal ini cadar.

## **B. Analisis Data**

Dalam analisa data ini, fatwa-fatwa akan disederhanakan menjadi tiga tema, **pertama**, tentang akidah dan ibadah; **kedua**, tentang negara dan demokrasi; **ketiga** tentang keperempuanan (jender).

---

<sup>39</sup>Al-Najdi, *Op. Cit.*, juz XIV, hal. 272

## **1. Fatwa Berkaitan tentang Akidah dan Ibadah: Memerangi Pelaku Syirik, Murtad, dan Ahli Bid'ah**

Dari fatwa-fatwa yang telah dicantumkan sebelumnya terlihat jelas, bahwa kaum Wahabi sangat keras bersikap dan menindak pelaku syirik, murtad, dan ahli bid'ah.

Tindakan kekerasan dan biadab yang dilakukan kaum Wahabi tidak dapat dibenarkan baik oleh agama maupun akal sehat. Apalagi dilakukan terhadap muslim yang masih salat, puasa, dan haji. Al-Bukhari meriwayatkan sebuah hadis: *“Barang siapa yang salat seperti salat kita, menghadap kiblat seperti kiblat kita, dan makan sembelihan seperti (cara) menyembelih kita maka ia adalah seorang muslim yang dilindungi Allah dan RasulNya. Maka jangan kalian rusak perlindungan Allah”*.<sup>40</sup>

Dalam hadis lainnya riwayat Muslim, Nabi SAW bersabda: *“Barang siapa yang telah mengatakan “tiada Tuhan selain Allah” dan mengingkari ibadah pada selain Allah maka haram harta dan darahnya. Adapun perhitungannya di sisi Allah”*.<sup>41</sup>

Tuduhan syirik terhadap orang yang melakukan *tawassul* atau *istighotsah* adalah tuduhan yang jauh dari kebenaran kerana masalah tersebut dibolehkan banyak ulama karena memiliki dasar

---

<sup>40</sup> Al-Bukhari, *Op. Cit.*, juz II, hal. 150

<sup>41</sup> Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Bandung: Maktabah Dahlan), jilid I, hal. 119

pijakan yang kuat. Di antaranya adalah firman Allah dalam surat al-Ma'idah ayat 35, surat al-Isra' ayat 75. lafal al-wasilah dalam ayat tersebut bersifat umum, yang mencakup tawassul pada Nabi atau orang saleh, termasuk juga tawassul pada amal perbuatan yang baik. Begitu juga dalam surat Yusuf ayat 98, di mana saudara-saudra Yusuf yang mohon ampun pada Allah dengan perantara bapak mereka Nabi Ya'kub AS. Dan riwayat Umar bertawassul dengan Abbas paman Nabi SAW merupakan dalil yang kuat untuk membolehkan tawassul. Riwayat tersebut terdapat dalam kitab *Shahih al-Bukhari* dan ulama hadis lainnya seperti al-Baihaqi, Ibn Hibban, al-Thabrani, Abu Nu'aim turut meriwayatkan.

Sayyid Ahmad Zaini Dahlan dalam bukunya "*al-Durar al-Saniyah fi Radd 'ala al-Wahhabiyah*" menulis bab khusus tentang kebolehan tawassul. Beliau mencantumkan hadis-hadis yang *mu'tamad* dan pendapat para imam mazhab akan kebolehan tawassul. Di antara para imam atau ulama yang membolehkan tawassul adalah al-Hasan al-Basri, Malik, Syafi'i, Ahmad, al-Dzahabi, Ibn Muflih, al-Subki, al-Qasthalani, Ibn Hajar al-'Asqalani, al-Suyuthi, al-Zurqani, dan lain-lain.<sup>42</sup> Begitu pula yang ditulis oleh Sayyid Muhammad ibn Alawi al-Maliki dalam kitabnya

---

<sup>42</sup> Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, *al-Durar al-Saniyyah fi Radd 'ala al-Wahhabiyah*, (Kairo: Dar al-Jawami' al-Kalim, t.th.), hal. 23-106

“*Mafahim Yajib an Tushahhah*”. Di dalamnya penulis mengulas dalil-dalil kebolehan tawassul sebanyak 51 halaman.<sup>43</sup>

Berkaitan dengan hadis yang dijadikan rujukan oleh ulama Wahabi untuk memerangi orang yang murtad, hadis tersebut harus dipahami sesuai konteksnya. Dalam sejarah disebutkan ada beberapa orang yang pada awalnya muslim kemudian meninggalkan agamanya atau murtad, tetapi Nabi SAW tidak membunuhnya malah membiarkannya. Muhammad Dzaki Ibrahim dalam bukunya “*al-Salafiyah al-Mu’ashirah ila ‘Aina*”, seperti dikutip Jamal al-Banna, memaparkan beberapa riwayat berupa peristiwa beberapa orang yang murtad di zaman Nabi SAW., dan tidak dikenai hukum bunuh:<sup>44</sup>

**Pertama**, terdapat orang yang murtad, baik secara personal atau kelompok, bahkan ada yang murtad bekal-kali. Namun tidak satupun dari mereka dibunuh.

**Kedua**, ada di antara mantan juru tulis wahyu yang murtad dan berkata tidak sopan pada Nabi seperti yang dituturkan al-Bukhari, bahwa ia mengatakan: “Muhammad tidak tahu apa-apa

---

<sup>43</sup> Sayyid Muhammad ibn Alawi al-Maliki, *Mafahim Yajib an Tushahhah*, (t.tp., 1425 H), hal. 123-174

<sup>44</sup> Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 3: Memahami Paradigma Fiqih Moderat*, terj. Oleh Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, judul asli “*Nahwa Fiqh Jadid*”, (Jakarta: Erlangga, 2008), hal. 17

kecuali dari yang saya tuliskan untuknya”. Walaupun demikian Nabi SAW membiarkannya.

**Ketiga**, ada 12 orang yang murtad. Mereka keluar dari Madinah menuju Mekah. Di antara mereka ada al-Harits ibn Suwaid al-Anshari. Nabi SAW tidak memerintahkan untuk membunuh mereka.

**Keempat**, Ubaid Allah ibn Jahsy juga pernah murtad kemudian ia hijrah ke Habasyah dan memeluk agama Kristen. Nabi SAW pun tidak memerintahkan apa-apa dan tidak meminta Raja Habasyah agar mengembalikannya ke negerinya.

**Kelima**, ada dua remaja memeluk agama Kristen. Ayahnya mengadu pada Nabi SAW untuk membujuk bahkan memaksa anaknya kembali. Beliau tidak memerintahkan apa-apa dan hanya mengatakan, tidak ada paksaan dalam agama.

Hukuman mati dapat diterapkan bagi pelaku murtad yang keberadaannya membahayakan kaum muslimin seperti suka menebar fitnah dan api permusuhan. Khaled Abou El Fadl, salah seorang ilmuwan kontemporer, banyak mengkritisi pemikiran dan praktek keagamaan kaum Wahabi yang sering ia sebut sebagai kaum puritan. Ketika menanggapi fatwa ulama Wahabi seputar halalnya membunuh muslim yang murtad, Khaled mengatakan, bahwa menurut Al-Qur’an keyakinan itu tidak bisa dipaksakan.

Khaled menyebutkan riwayat, di zaman Nabi SAW ada seorang bernama Husain bin Salim bin Auf memiliki dua orang anak perempuan yang memeluk agama Nasrani. Sang ayah sudah sering membujuk kedua anaknya untuk kembali pada Islam tetapi keduanya menolak. Akhirnya ia menghadap Nabi SAW minta izin untuk memaksa kedua anaknya kembali ke Islam tetapi beliau menolaknya.<sup>45</sup>

Berdasarkan riwayat-riwayat tersebut, jelas bahwa mereka murtad keluar dari Islam setelah mengetahui Islam dan kebenaran. Sebab yang namanya murtad itu adalah orang yang sudah masuk Islam kemudian keluar dari Islam. Oleh sebab itu fatwa Al-Fauzan tidak sesuai dengan riwayat-riwayat tersebut.

Yang patut menjadi perhatian, vonis hukum murtad tidak boleh dikeluarkan secara individu atau pribadi karena ini sangat membahayakan. Dikhawatirkan setiap orang akan menuduh atau menghukum seseorang murtad dengan alasan yang tidak objektif atau karena sentimen pribadi. Ini telah diakui oleh ulama Wahabi. Salah seorang ulama Wahabi kontemporer Shaleh al-Fauzan dalam salah satu fatwanya mengatakan:

---

<sup>45</sup> Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terjemahan oleh Helmi Mustafa, judul asli "*The Great Theft: Wrestling Islam From the Extremists*, Jakarta: Serambi, 1427 H/2006 M), hal. 192

الحكم بالردّة والخروج من الدّين من صلاحيّات أهل العلم الرّاسخين في العلم، وهم القضاة في المحاكم الشرعيّة؛ كغيرها من القضايا، وليس من حق كل أحد، أو من حقّ أنصاف المتعلّمين، أو المنتسبين إلى العلم، والذين ينقصهم الفقه في الدّين، ليس من صلاحيّاتهم أن يحكّموا بالردّة؛ لأنّ هذا يلزم منه الفساد، وقد يحكمون على المسلم بالردّة، وهو ليس كذلك، وتفكير المسلم الذي لم يرتكب ناقضاً من نواقض الإسلام فيه خطورة عظيمة، ومن قال لأخيه: يا كافر! أو: يا فاسق! وهو ليس كذلك؛ فإنّ هذا الكلام يعود على قائله؛ فالذين يحكمون بالردّة هم القضاة الشرعيّون، والذين ينقذون هذا الحكم هم ولاة أمور المسلمين، وما عدا هذا؛ فهو فوضى وشرّ.

“Menghukum seseorang murtad atau telah keluar dari Islam adalah wewenang ulama yang berkompeten di bidangnya, yaitu para hakim (*qudhah*) di pengadilan syari’ah, begitu juga dengan permasalahan lainnya, bukanlah wewenang perorangan atau pribadi, atau mereka yang baru mulai belajar dan menganggap diri berilmu yang sangat kurang pemahamannya terhadap ajaran agama. Mereka tidak memiliki wewenang menghukum murtad, karena itu akan menimbulkan kerusakan. Terkadang dijumpai mereka menghukum seorang muslim sebagai murtad padahal sebenarnya tidak murtad. Mengkafirkan seorang muslim yang tidak melakukan amal-amal yang merusak agama adalah bahaya yang besar. Seperti seseorang yang mengatakan pada saudaranya: “Wahai kafir atau wahai fasik, sedangkan saudaranya tidak seperti apa yang ia tuduhkan,

maka tuduhan itu akan kembali pada yang menuduh. (Walhasil) yang berhak menghukum murtad adalah para hakim syari'ah yang mana merekalah yang berhak meksanakan vonis tersebut karena mereka adalah yang mengatur urusan kaum mulimin. Adapun selain itu tidak berhak.<sup>46</sup>

Adapun berkaitan dengan tindakan memberikan sanksi boikot (*hajr*) terhadap pelaku bid'ah atau maksiat tidak boleh sembarangan karena boikot itu sendiri hukumnya haram, dan dibolehkan jika terdapat masalah. Yang patut diberi catatan, pelaku bid'ah yang mana yang pantas diboikot. Karena telah terjadi pergeseran makna bid'ah yang didefenisikan ulama terdahulu dan sekarang sehingga terjadi perbedaan persepsi dalam mendudukan perkara bid'ah dan menyikapi ahli bid'ah. Ulama Wahabi telah memperluas makna bid'ah dan menghukumi secara hitam putih dengan tidak memilah-milah mana bid'ah yang masih dalam kategori baik karena tidak sedikitpun menyimpang dari syariat dan mana bid'ah yang tergolong buruk karena telah menyimpang. Padahal pembagian dan pemilahan bid'ah itu sendiri telah dilakukan para Imam besar dan mayoritas ulama, seperti al-Syafi'i, al-Baihaqi, Ibn Abd al-Salam, Abu Syamah, al-Nawawi, al-Asqalani, al-Suyuthi, dan lain-lain.

---

<sup>46</sup> Al-Fauzan, *Op. Cit.*, juz I, nomor 61,

Bid'ah yang sangat tercela dan terlarang adalah bid'ah membuat faham atau ajaran yang tidak dikenal pada zaman Nabi, seperti yang dilakukan oleh kaum Khawarij, Jahmiyah, Rafidhah, Mu'tazilah, Ahmadiyah atau aliran-aliran baru yang muncul belakangan. Jika mereka pro-aktif mempropandakan bid'ahnya maka dibolehkan melakukan boikot terhadap mereka tetapi tetap dalam koridor akhlak Islami. Tidak boleh menghina dan merendahkan mereka, atau merusak kehormatan mereka. Karena dikhawatirkan alih-alih ingin memberikan nasihat atau penyadaran malah akan menjauhkan mereka dari kebenaran.

Terhadap ahli bid'ah yang tidak aktif mempropandakan bid'ahnya maka tidak perlu memboikotnya, karena keberadaan mereka tidak membahayakan kaum muslimin dan risiko kebid'ahannya kembali pada diri mereka sendiri. Para ulama hadispun masih mengambil riwayat dari ahli bid'ah yang tidak mengajak pada kebid'ahannya. Oleh sebab itu dapat kita lihat, ahli hadis sekaliber Imam Bukhari atau Muslim masih mengambil riwayat ahli bid'ah, baik dari perawi Khawarij, Jahmiyah, Qadariyah, atau Syi'ah. Berkaitan dengan hal ini al-Dzahabi mengatakan: “Kita hanya mengambil kejujurannya adapun bid'ahnya kembali pada mereka ( *Lana shidquhu wa 'alaihi bid'atuhu*)”.

Adapun bid'ah berupa tradisi positif seperti perayaan hari-hari besar Islam, seperti maulid Nabi SAW., Isra' Mi'raj, Nuzulul Qur'an, atau peringatan akan kematian seseorang (*haul*), pembacaan yasin dan tahlil waktu takziah, acara selamatan pergi haji, acara doa ketika perempuan hamil empat atau tujuh bulan, dan lain-lain tidak boleh dan sangat tidak pantas untuk diboikot, apalagi hal itu termasuk perkara khilafiyah yang diperlukan sikap toleransi dan saling menghormati.

Berdasarkan data-data berupa fatwa-fatwa ulama Wahabi yang telah disebutkan sebelumnya maka para pengikut atau kaum Wahabi dengan leluasa dan tanpa merasa bersalah melakukan pembunuhan, pengerusakan, dan perampasan harta kaum muslimin yang berada di wilayah Hijaz dan beberapa negeri muslim seperti Kuwait, Yaman, Syiria, Irak (Karbala dan Najaf), dengan alasan memerangi kemusyrikan dan kekufuran.<sup>47</sup>

Kekejaman yang dilakukan oleh kaum Wahabi bukan hanya didorong oleh faktor agama tetapi juga faktor politik, karena di balik penyerangan tersebut tersimpan kesepakatan bersama antara pemimpin otoritas keagamaan (Muhammad ibn Abd al-Wahab) dengan pemimpin otoritas Negara (Ibn Sa'ud). Jika kolaborasi ini berhasil maka urusan keagamaan akan dipegang oleh kelompok

---

<sup>47</sup>*Ibid*, hal. 92-100

Ulama Wahabi dan urusan kenegaraan di tangan keluarga Sa'ud secara turun temurun. Oleh sebab itu dapat kita saksikan sekarang pemegang otoritas keagamaan adalah Alu Syaikh yaitu keturunan dan pengikut Muhammad Abd al-Wahab dan kerajaan dikuasai secara bergiliran oleh keluarga Sa'ud. Tujuan utamanya adalah keluarga Sa'ud dapat mempertahankan dinastinya secara turun temurun dan Wahabi dapat mempertahankan serta menyebaluaskan ajarannya.

Dengan motif politik itu, setiap kelompok yang tidak sejalan dengan sikap politik dan agama mereka, dianggap keluar dari Islam dan halal darah berikut hartanya. Termasuk dalam hal ini adalah musuh-musuh politiknya terahulu seperti pasukan Turki Utsmani, pasukan Syarif Husain, dan juga kaum Wahabi yang membelot ke pihak musuh. Jadi apa yang dilakukan oleh kaum Wahabi saat itu bukan murni untuk membersihkan umat dari kesyirikan tetapi juga ekspansi wilayah dan mengokohkan kekuasaan.

## **2. Fatwa-Fatwa Tentang Negara dan Demokrasi**

Mensyaratkan suku Quraisy sebagai pemimpin adalah pendapat mayoritas ulama terdahulu, dan secara normatif diamini oleh mazhab Wahabi. Mazhab Wahabi menerapkan syarat suku

Quraisy secara fleksibel artinya tidak mutlak. Yaitu jika kondisi memungkinkan maka suku Quraisy yang lebih utama untuk tampil sebagai pemimpin. Namun itu semua sebatas teori yang tertulis mati di literatur mereka.

Jika mazhab Wahabi konsisten dengan fatwanya, timbul pertanyaan, kenapa ketika mendirikan negara Saudi, kaum Wahabi memerangi Syarif Husain yang menjadi penguasa sah Hijaz. Padahal Syarif Husain adalah sebaik-baik suku Quraisy karena berasal dari Bani Hasyim. Kemudian jika mereka ingin menerapkan apa yang diterapkan oleh Nabi SAW dan salaf generasi awal, dalam hal ini sahabat, maka sistem kerajaan yang diwariskan secara turun temurun telah menyalahi sunnah dan tradisi Khulafa' al-Rasyidin. Mereka tidak melakukan *syura* atau demokrasi ala Islam tetapi meneruskan tradisi Bani Ummayah, Bani Abbasiyah, Bani Fathimiyah, Bani Utsmaniyah dan bani-bani yang lain.

Jika memang tidak suka dengan Husain, karena Husain adalah perpanjangan tangan Khilafah Turki Utsmani, kenapa tidak mencari suku Quraisy selain Husain yang masih banyak bermukim di Mekah atau Madinah atau sekitar Hijaz waktu itu. Inkonsistensi ini mudah terjawab, karena sejak awal perjuangan telah terjalin koalisi yang sangat harmonis, antara keluarga Sa'ud dengan

Muhammad ibn Abd al-Wahab. Koalisi ini kemudian melahirkan kolaborasi dengan sejumlah syarat-syarat yang disepakati.<sup>48</sup>

Kolaborasi yang solid ini akhirnya membuahkan hasil pada periode kedua sejarah kelahiran Saudi, yaitu masa Abd al-Aziz ibn Sa'ud, cucu dari Muhammad ibn Sa'ud.<sup>49</sup> Saat itu Syarif Husain dapat dikalahkan dan diusir dari Hijaz dengan bantuan Inggris.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup>Ada tiga persyaratan yang mereka sepakati bersama: **Pertama**, Muhammad ibn Abd al-Wahab tidak menghalangi Ibn Sa'ud dalam hal pengambilan harta (seperti cukai, pajak, dan retribusi lain) dari penduduk Dir'iyah dan penduduk lain yang tunduk kepada kekuasaan Sa'ud. Adapun penduduk yang tidak taat, maka boleh diperangi atas nama agama atau jihad, dan harta rampasannya dinamakan *ghanimah*. **Kedua**, kekuasaan hanya dipegang oleh keluarga Sa'ud dan keturunannya. Sedangkan keluarga Muhammd ibn Abd al-Wahab cukup menangani urusan keagamaan. **Ketiga**, pihak Muhamad ibn Abd al-Wahab memiliki kewajiban untuk selalu berada di pihak keluarga Ibn Sa'ud, konsisten mendukung kebijakannya, dan tidak boleh berpaling kepada yang lain. Tentang kolaborasi dan persyaratan ini dimuat juga di koran al-Jazirah al-Su'udiyah terbitan hari Senin tanggal 12 Rabi'ul Awwal 1422/4 Juni 2001.

<sup>49</sup> Ada dua periode kelahiran negara Saudi. Periode pertama, di zaman Muhammad ibn Abd al-Wahab dan Muhammad ibn Sa'ud Emir Dir'iyah. Namun mereka mengalami kegagalan meskipun sempat menguasai Mekah dan Madinah tetapi kemudian berhasil diusir oleh pasukan Turki Utsmani yang dipimpin oleh Muhammad Ali Pasya. Periode kedua, manakala kepemimpinan dipegang oleh cucu Muhammad ibn Sa'ud yaitu Abd al-Aziz ibn Abd al-Rahman yang bekerja sama dengan kelompok Wahabi keturunan dan pengikut setia Muhammad ibn Abd al-Wahab. Kolaborasi ini membuahkan hasil dengan lahirnya Negara Saudi Arabia yang kekuasaannya meliputi Jazirah Arabia atau Hijaz. Ada juga yang mengatakan tiga periode. Pertama dan kedua gagal, ketiga berhasil.

<sup>50</sup>Pada tanggal 26 Desember 1915, ketika Perang Dunia I terjadi, Ibn Sa'ud menyepakati traktat dengan Inggris. Berdasarkan traktat tersebut, pemerintah Inggris mengakui kekuasaan Ibn Sa'ud atas Najed, Hasa, Qathif, Jubail, dan wilayah-wilayah yang tergabung di dalamnya. Dukungan penuh pemerintah Inggris ini diakui resmi oleh mereka. Maka apabila wilayah-wilayah ini diserang, Inggris akan membantu Ibn Sa'ud dengan kekuatan penuh. Traktat

Tahun 1925 M., Ibn Sa'ud menyatakan diri sebagai raja Hijaz, dan pada awal bulan Januari tahun 1926 M. ia menjadi raja Hijaz sekaligus Sultan Najed, dan daerah-daerah sekitarnya. Pada tahun 1932, Ibn Sa'ud berhasil menyatukan jazirah Arabia (Hijaz) dan mendirikan kerajaan Saudi Arabia hingga sekarang dengan sistem kerajaan (monarkhi).

Suatu negara yang dibangun dengan sistem dinasti atau kerajaan pasti akan memiliki masa jaya dan masa runtuhnya sebagaimana kejayaan dan keruntuhan dinasti-dinasti dalam sejarah umat Islam. Hal ini disebabkan sistem kerajaan (*monarkhi*) atau dinasti secara tidak langsung telah menghidupkan dinasti bayangan di luar dinasti itu, yaitu oposisi. Oposisi inilah nantinya suatu saat, disebabkan suatu perubahan, akan memaksa seorang raja atau penguasa turun dari singgasana kekuasaannya, baik secara terhormat maupun secara hina sebagaimana yang terjadi di Tunisia, Mesir, dan Libya.

Berkaitan dengan fatwa haramnya melakukan kritik terbuka atau demonstrasi terhadap pemerintah, ini jelas fatwa yang tidak sesuai dengan nilai demokrasi. Dalam demokrasi, baik ala Barat

---

itu juga memberi keuntungan material bagi Ibn Sa'ud. Ia mendapatkan subsidi berupa tunjangan finansial setiap bulannya serta bantuan persenjataan. Dalam traktat itu juga disepakati Ibn Sa'ud tidak boleh menyerang atau campur tangan di wilayah Kuwait, Bahrain, Qatar, dan Oman yang di bawah proteksi Inggris. Traktat ini mengawali keterlibatan langsung Inggris dalam politik Ibn Sa'ud. Lihat Syaikh Idahram, *Op. Cit.*, hal. 125-125

maupun Islam, setiap orang berhak untuk menyampaikan pendapatnya baik secara lisan maupun tulisan. Dalam Islam diperintahkan saling memberi nasihat dan *amar ma'ruf nahi mungkar*. Demonstrasi adalah bagian menyampaikan pendapat sekaligus nasihat atau *amar ma'ruf nahi mungkar* secara lisan. Bahkan jika suatu nasihat disampaikan pada pemerintah yang zalim ia termasuk jihad yang utama, sebagaimana dalam hadis Nabi SAW: “*Sebaik-baik jihad adalah menyampaikan kalimat yang benar pada penguasa yang zalim*”.

Dalam sejarah, ketika paruh pertama kepemimpinan Utsman ibn Affan banyak terjadi penyimpangan seperti korupsi pejabat dan nepotisme. Di antara sahabat ada yang melakukan kritik. Ada yang menyampaikan secara lisan langsung kepada Khalifah Usman seperti Ali ibn Abi Thalib R.A. dan Usamah ibn Zaid R.A. Sahabat Salman al-Farisi dan kawan-kawan menyampaikan secara tertulis dalam bentuk petisi, bahkan ada yang menyampaikan kritik secara terbuka seperti Abu Dzar al-Ghifari, sehingga ia diungsikan ke wilayah terpencil.

Salah seorang ulama Wahabi kelahiran Albania, Muhammad Nashir al-Din al-Albani, mengomentari praktik demonstrasi yang dilakukan beberapa sahabat itu telah menyebabkan terbunuhnya Utsman RA. Padahal tidak demikian, karena faktor yang lebih

dominan yang menyebabkan terbunuhnya Utsman adalah bersumber dari sekretarisnya Marwan ibn al-Hakam. Marwan adalah penyebab dan otak di balik semua bencana yang terjadi. Dialah yang telah memanipulasi stempel Khalifah untuk membuat suatu tipu daya dan fitnah sehingga berujung pada bencana terbunuhnya Utsman bin Affan R.A. Jika bukan karena Marwan bencana itu tidak akan terjadi, karena Utsman saat itu sebenarnya berhasil meredam demonstran dengan berjanji akan memenuhi semua tuntutan mereka.

Fatwa haramnya demonstrasi tersebut dikeluarkan untuk mengantisipasi maraknya aksi demonstrasi dan menemukan mommentnya di saat-saat beberapa negara Timur Tengah mengalami krisis perpecahan seperti di Mesir, Tunisia, Libya, Yaman, dan Suriah. Selain ulama Wahabi di Saudi Arabia, ulama di Malaysia juga memfatwakan hal yang sama.

Meskipun Saudi Arabia negara kaya, bukan berarti tidak ada rakyatnya yang demonstrasi. Tidak dijumpai demonstrasi, kecuali sangat sedikit beberapa waktu yang lalu, karena pemerintah menerapkan aturan yang keras lagi ketat serta didukung oleh fatwa-fatwa keras ulamanya, sehingga rakyatnya patuh, baik karena kesadaran atau terpaksa, tidak melakukan demonstrasi.

Kenyataannya, negara Saudi diakui sebagai negara yang secara lahiriahnya terlihat sangat stabil dan kondusif.

Fatwa yang mengharamkan demonstrasi secara mutlak perlu dikritisi karena tidak semua demonstrasi itu buruk, begitu juga sebaliknya tidak semua demonstrasi itu baik. Ukurannya adalah sejauh mana maslahat dan mafsadat yang ditimbulkan dari suatu demonstrasi. Jika banyak maslahatnya maka demonstrasi boleh dilakukan, bahkan bisa menjadi wajib, jika tidak demonstrasi kaum muslimin atau rakyat akan menderita dan negara dalam bahaya atau ancaman kaum kafir.

Kebolehan demonstrasi ini dapat dilakukan setelah melalui tahapan-tahapannya. **Pertama**, dilakukan secara lisan dan tertutup, langsung kepada pemimpin dalam arti empat mata. Tetapi ini sulit, karena biasanya pemerintah tidak bisa ditemui secara langsung. Kalaupun bisa biasanya akan diwakilkan. **Kedua** dengan tulisan dalam bentuk petisi bersama, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh tokoh-tokoh di tanah air. Jika ini tidak didengar, maka tahap **ketiga**, boleh turun ke jalan melakukan demonstrasi secara sopan tidak anarkis, atau membuka ruang dialog di media yang ada sehingga penguasa bisa mendengar atau menyaksikan. Ditambah lagi jika demonstrasi itu merupakan satu-satunya jalan yang efektif untuk menekan dan menyadarkan pemerintah dari kesalahannya,

maka demonstrasi hukumnya boleh sepanjang dilakukan menggunakan akhlak islami dan menjunjung tinggi etika atau aturan yang ada.

Demonstrasi baru dapat menjadi haram jika dilakukan secara tidak benar seperti, dilakukan dengan kasar dan kekerasan, ditunggangi kepentingan asing dalam hal ini kaum kafir, membuat isu atau tuduhan yang tidak benar terhadap pemerintah, dan merusak kantor-kantor pelayanan umum atau sarana prasarana vital yang ada.

### **3. Fatwa-Fatwa tentang Jender**

Jika kita mengamati satu persatu fatwa ulama Wahabi, khusus yang berkaitan dengan keperempuan, terlihat sangat jelas sekali ulama Wahabi masih memomorduakan kaum perempuan, karena adanya perbedaan atau kesan diskriminasi. Alam gersang padang pasir sangat kuat mempengaruhi sikap ini. Ditambah lagi penafsiran yang sangat kaku terhadap teks-teks ayat maupun hadis Nabi SAW. Padahal di zaman Nabi SAW tidak kita temukan data bahwa kaum perempuan di pasung di rumahnya dan diharuskan untuk menutup wajah dan mulutnya dari pandangan kaum laki-laki. Memang dilihat dari alasan-alasan yang dikemukakan dalam fatwanya ulama Wahabi selalu menggunakan prinsip berhati-hati untuk

menghindarkan fitnah atau menutup pintu bahaya, yang dikenal dengan *saddan lizzari'ah*. Hampir seluruh fatwa yang dikeluarkan Ulama Wahabi menggunakan prinsip ini. Haram demonstrasi, dikhawatirkan memunculkan kekacauan, haram wanita keluar atau bekerja dikhawatirkan jatuh pada zina, haram wanita ziarah kubur dikhawatirkan wanita kehilangan kendali emosinya, dan lain-lain.

Pola pikirnya selalu membandingkan keadaan dahulu dan sekarang. Jika dahulu saja sudah diperingatkan untuk berhati-hati padahal waktu itu zaman masih baik, apalagi di akhir zaman yang penuh fitnah ini tentunya harus lebih berhati-hati. Oleh sebab itu celah-celah kemungkinan buruk harus ditutup rapat-rapat. Tujuan fatwa tersebut baik hanya saja jika diterapkan secara kaku maka kaum perempuan akan terus termaginalkan dan terasing dalam kehidupannya.

Dalam sejarah diceritakan, bahwa kaum perempuan di zaman Nabi SAW., keluar rumah untuk salat berjamaah, meminta waktu khusus pada Nabi SAW memberikan pengajaran, kaum perempuan tidak diwajibkan menggunakan cadar, kaum wanita diberi peran membantu pengobatan bagi sahabat yang terluka di medan perang. Bahkan dalam perjalanan sejarahnya ada kaum

perempuan yang menjadi pemimpin (*sulthanah*).<sup>51</sup> Jadi apa yang difatwakan oleh Ulama Wahabi terkesan pamaksaan dalam rangka mempertahankan dominasi kaum laki-laki terhadap kaum perempuan.

Menurut Khaled, kaum Wahabi tidak mau menjadikan kaum perempuan sebagai mitra sejajar bagi laki-laki yang memiliki kesamaan beban dalam menyerukan kebaikan dan mencegah keburukan. Untuk memperkuat fatwanya, mereka mengumpulkan dan menyebarkan hadis-hadis tentang kelemahan kaum perempuan. Muhammad bin Abd al-Wahab sendiri memiliki tulisan yang memuat hadis-hadis tentang perempuan berjudul "*Hidup Bersama Perempuan*". Di dalamnya banyak memuat hadis-hadis yang bernada merendahkan perempuan (*misoginis*). Hadis-Hadis tersebut menurut Khaled sangat lemah validitasnya.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Di antara wanita yang pernah menjadi pemimpin dan mereka berhasil adalah Radhiyah yang memerintah di Delhi tahun 1236 M. Ada Asma dan Arwa yang pernah melanjutkan kepemimpinan suaminya Ali al-Suhaili yang terbunuh di tahun 1080 M., sebagai penguasa Fathimiyah. Adapula Khadijah di kepulauan Maladewa yang pernah memperkerjakan peziarah dunia, Ibn Bathuthah, sebagai hakim di negerinya. Pada akhir abad ke-17, banyak penguasa-penguasa dari kaum perempuan muslimah di kepulauan Melayu. Lihat Halimah Krausen, *Kepribadian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Refleksi Al-Qur'an Mengenai Perempuan dalam Sejarah Islam*, makalah dalam buku *Membela Perempuan: Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, (Jakarta: al-Huda, 2005), hal. 101-102

<sup>52</sup> Khaled, *Op. Cit.*, hal. 309

Dari fatwa-fatwa yang ada berkaitan dengan larangan perempuan menuntut ilmu, dapat dipahami bahwa yang dilarang oleh Ulama Wahabi berkaitan dengan tempat atau lembaga pengajarannya dan siapa yang memberikan pengajaran. Mereka melarang jika pengajarannya dilakukan di sekolah-sekolah formal yang tidak memperhatikan aturan ketat syari'at dan menerapkan kurikulum asing (Barat). Selain itu mereka juga tidak berkenan memasukkan mata pelajaran umum seperti ilmu hitung, ilmu geografi, biologi, arsitektur, dan lain-lain untuk sekolah kaum perempuan. Alasannya tidak ada gunanya dalam untuk masa depan kaum perempuan.. Mereka juga melarang guru laki-laki mengajar murid perempuan begitu juga sebaliknya. Adapun perkara belajar atau menuntut ilmu bagi perempuan, para ulama Wahabi tidak melarangnya, asal sesuai dengan yang disyari'atkan.

Padahal seorang laki-laki mengajar kaum perempuan atau sebaliknya tidak ada larangan tegas. Yang patut untuk diperhatikan adalah guru laki-laki atau guru perempuan dapat menjaga perilaku dan kesopanan ketika mengajar. Khaled menuturkan, bahwa kaum perempuan telah memainkan peran sangat besar di negara Madinah periode awal, bahkan lebih jauh lagi hingga abad ke-16, Islam sudah melahirkan ribuan ahli hukum perempuan dan sarjana yang

bertugas di masjid-masjid Damaskus dan Kairo dan mengajar ratusan ahli hukum laki-laki.<sup>53</sup>

Dalam sejarah disebutkan bahwa di antara istri Nabi SAW seperti A'isyah, Ummu Salamah, Zainab, telah meriwayatkan hadis pada para sahabat dan tabi'in. Di antara ahli hadis yang memiliki guru atau sumber periwayatan perempuan adalah al-Thabrani dan Ibn 'Asakir. Sayyidah Nafisah, cucunya al-Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib pernah dihadiri majelisnya oleh al-Syafi'i.<sup>54</sup> Ini semua membuktikan bahwa fatwa larangan kaum wanita belajar pada kaum laki-laki atau sebaliknya adalah sangat berlebihan (*ekstrem*).

Menjadikan kaum perempuan menggantungkan nasibnya pada kaum laki-laki dapat disepakati jika kondisi ekonomi suatu bangsa atau keluarga itu baik. Tetapi manakala kondisi ekonomi suatu bangsa atau keluarga khususnya negara-negara berkembang atau miskin, perubahan sosial mutlak terjadi dengan sendirinya. Di mana mencari nafkah bisa saja menjadi tanggungjawab bersama antara suami dan istri, atau bahkan istri yang bertanggungjawab manakala suami hilang kemampuannya.

Kheled Abou El Fadl mengatakan, bahwa di era modern mustahil bagi negara manapun untuk berkembang jika separuh

---

<sup>53</sup> *Ibid*, hal. 328

<sup>54</sup> Halimah Krausen, *Op. Cit.*, hal. 98 Lihat juga Idahram, *Op. Cit.*, hal.

populasinya dimarginalkan dan disingkirkan. Kaum perempuan terdiri lebih dari setengah populasi umat Islam sedunia dan kebanyakan negara-negara muslim itu miskin dan terkebelakang. Di mayoritas negara yang sangat miskin ini tenaga kerja dan partisipasi aktif perempuan di sektor publik adalah prasyarat bagi kemajuan. Negara-negara semisal Arab Saudi berada dalam situasi yang sangat berbeda. Dengan kekayaannya, setiap warga bisa mengandalkan satu sumber pendapatan saja.<sup>55</sup>

Ironisnya pemerintah Arab Saudi melegalkan tenaga kerja wanita (TKW) yang didatangkan dari negara-negara berkembang atau miskin. Ada informasi yang menyatakan, bahwa Ulama Saudi (Wahabi) telah memberikan lampu hijau pada pemerintahnya untuk menerima tenaga kerja wanita luar, dengan alasan yang sangat merendahkan tenaga kerja wanita, yaitu mereka dianggap sebagai budak atau *amah*, sehingga memiliki sisi hukum yang berbeda dengan wanita merdeka. Salah seorang tokoh ulama Wahabi kontemporer Shaleh Al Fauzan memfatwakan, bahwa bukan hanya sah perbudakan itu dalam Islam, melainkan seyogyanya perbudakan itu dilegalkan di Arab Saudi. Al Fauzan menuduh para sarjana muslim yang mengutuk dan mengharamkan perbudakan itu sebagai orang yang bodoh dan kafir. Menurut Khaled, fatwa ini sangat

---

<sup>55</sup> Khaled, *Op. Cit.*, hal. 327

mengganggu dan berbahaya karena secara efektif ia melegitimasi perdagangan ilegal (*trafficking*) dan eksploitasi seksual atas apa yang disebut dengan pekerja domestik wilayah Teluk dan khususnya Arab Saudi.<sup>56</sup> Pekerja domestik yang dimaksud adalah pekerja yang berasal dari India, Bangladesh, Filipina, dan Sri Lanka.

Apa yang disebut “eksploitasi seksual” oleh Khaled bukanlah isu kosong belaka, karena jika seorang perempuan sudah dianggap sebagai budak maka ia akan disikapi berbeda dengan perempuan merdeka. Setiap terjadi tindakan pelecehan seksual dan pemerkosaan terhadap tenaga kerja wanita maka para ulama Wahabi tampaknya memejamkan mata dan menutup telinga tidak memberikan komentar atau fatwa yang memberikan solusi. Jika ada, biasanya fatwa itu berupa pembelaan kebijakan pemerintah atau pelaku kejahatan seksual.

---

<sup>56</sup> *Ibid*, hal. 306

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Dari penyajian data dan analisis sebelumnya dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh ulama Wahabi masa kini banyak bernuansa keras, radikal, dan kurang toleran (intoleran). Dalam konteks kekinian, ada lima bidang fatwa yang ditemukan bernuansa radikal. **Pertama**, persoalan akidah seperti memerangi pelaku musyrik dan murtad. **Kedua**, persoalan ibadah seperti memboikot ahli bid'ah. **Ketiga**, *amar ma'ruf nahi mungkar* menempati posisi jihad yang berkonsekuensi dosa sangat besar bagi yang meninggalkannya. **Keempat**, tentang negara dan demokrasi, seperti pemimpin harus dari suku Quraisy jika memungkinkan dan haram melakukan demonstrasi (*muzhaharah*) terhadap pemerintah yang sah. **Kelima**, tentang keperempuanan (jender). Ulama wahabi menafikan kesetaraan jender sehingga dalam fatwa-fatwanya terlihat jelas bias jender karena sangat kental nuansa diskriminasi terhadap kaum perempuan.

2. Fatwa keras kaum ulama Wahabi tersebut ternyata disebabkan pemahaman secara tekstual teks-teks agama, dalam hal ini Al-Qur'an dan Sunnah. Selain itu, faktor politik sangat berpengaruh terhadap fatwa-fatwa mereka, karena berdirinya negara Saudi dan penyebaran ajaran Wahabi tidak bisa dilepaskan dari perjanjian kolaboratif antara keduanya untuk saling mendukung. Pelaksanaan dan kesepakatan dua orang pendiri negara Saudi-Wahabi tersebut masih terus berlangsung hingga sekarang, dalam misinya untuk mempertahankan kekuasaan Bani Sa'ud dan penyebaran paham Wahabi. Oleh sebab itu hubungan yang mesra dan harmonis antara ulama (Wahabi) dan umara' (Bani Sa'ud), merupakan potensi yang sangat sinergis, baik untuk mempertahankan kekuasaan maupun menyebarkan ajaran.
3. Fatwa-fatwa ulama Wahabi menyebar luas ke seluruh dunia karena didukung oleh dana yang kuat dan posisi Saudi Arabia yang sangat strategis, sebagai tempat yang dikunjungi oleh muslim seluruh dunia ketika ibadah haji ke Mekah dan Madinah. Oleh sebab itu tidak heran jika paham Wahabi mempengaruhi sebagian pemikiran umat Islam dunia seperti di Afghanistan, Pakistan dan Indonesia.

Akibatnya muncul pandangan atau sikap yang ekstrem dan perilaku yang bersifat radikal terhadap kelompok muslim atau non muslim lainnya.

## **B. Rekomendasi**

Dari temuan penelitian ini direkomendasikan pada:

1. Kalangan akademisi, hendaklah selalu melakukan kajian akademis untuk mengkritisi suatu ajaran atau mazhab dengan banyak melakukan kajian dan diskusi atau membangun forum dialog dengan kelompok-kelompok lainnya, mengedepankan akhlak islami dan menjunjung tinggi nilai-nilai ilmiah. Kajian-kajian kritis terhadap literatur tampaknya masih sangat diperlukan, mengingat suatu literatur itu muncul dari hasil pemikiran seseorang yang sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu. Sedangkan ruang dan waktu adalah dua hal yang paling cepat mengalami perubahan.
2. Pemerintah selaku pihak yang berwenang untuk mengawasi ajaran atau aliran yang ada, agar terus memantau aliran atau organisasi garis keras yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat dan bangsa.

Melakukan pembinaan terhadap organisasi-oraganisasi tersebut dengan melibatkan berbagai pihak yang berwenang dan berkompeten. Memberikan sangsi tegas pada aliran atau organisasi yang anarkis.

3. Kaum muslimin untuk lebih selektif dan kritis dalam membaca literatur yang ada agar jangan sampai menelan mentah-mentah suatu ajaran atau mazhab.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas: Kajian Tema Ayat-Ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007
- Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Ashimi al-Najdi, *Al-Durar al-Saniyah fi Ajwibah al-Najdiyah*, 1995 M/1416 H,
- Abd al-Salam ibn Barjas ibn Nashir Ali Abd al-Karim, *Manhaj Ahlussunnah dalam Bersikap terhadap Penguasa dan Pemerintah*, terjemahan oleh Abu Muqbil Ahmad bin Muhammad, judul asli "Mu'amalat al-Hukkam fi Dhau' al-Kitab wa al-Sunnah", Jakarta, Najla Press, 2003
- Abd Moqsith Ghazali, *Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007
- Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurchalish Madjid*, Jakarta: Paramadina, 2007
- Abdul Halim al-Jundi, *Al-Imam Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976
- Abdul Mun'im an-Namr, *Al-Ijtihad*, Mesir: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kuttab, 1987
- Ainir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Peinikiran Hukum Islam*, Yogyakarta, UII Press, 1999

Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta, LKiS, 2003

Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995

.....*Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I ,Bandung: Mizan bekerjasama dengan Paramadina, 1995

Ibn Taimiyah, *Kitāb al-Siyasah al-Syar'iyah fī Ishlah ai-Rá'i wa al-Ra'iyah*, Kairo. 1951

Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan, 2000

*Fatawa al-Lajnah al-Dai'mah li al-Buhuts al-Ilmiyyah wal Ifta'*,  
[www.islam.spirit.com](http://www.islam.spirit.com)

Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang Demokrasi Liberal*, Freedom Institute, Jakarta, 2006

Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Truth and Method* dalam berbagai edisi, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975

Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung, Mizan, 1995

Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2007

Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 3: Memahami Paradigma Fiqih Moderat*, terj. Oleh Hasibullah Satrawi dan Zuhairi

Misrawi, judul asli “*Nahwa Fiqh Jadid*”, Jakarta, Erlangga, 2008

Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terjemahan oleh Helmi Mustafa, judul asli “*The Great Theft: Wrestling Islam From the Extremists*”, Jakarta, Serambi, 1427 H/2006 M.

Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1994

Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung, Mizan, 2001

.....*Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1991

Islah Gusnian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dan Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta, Teraju, 2003

M. Dawam Rahardjo, “*Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia*” Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007

.....*Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta, Paramadira, 1996

.....*Paradigma Al-Qur’an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Jakarta, PSAP, 2005

M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Peinikiran Progresif dalam Kajian al-Qur’an*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2008

Majalah *Al-Buhuts Al-Islamiyah*, edisi ke 38

Majid Khadduri, *Teologi Keadilan; Perspektif Islam*, Surabaya, Risalah Gusti, 1999

*Majmu' Fatawa Abd al-Aziz ibn Baz*, [www.islamspirit.com](http://www.islamspirit.com)

*Majmu' Fatawa Muhammad Shalih al-Utsaimin*, [www.islamspirit.com](http://www.islamspirit.com)

Masykuri Abdillah, “*Makna dari Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam*” Paper PSH, universitas Paramadina, 2007

Mircea Eliade (Ed.), *The Engiclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company, 1993

Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak*, Yogyakarta, LKIS, 2005

Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban*, Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006

Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamyyah: Fi al-Tasyri' Wa al-Aqa'id*, Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Muhammad Albar, *Wanita Karir Dalam Timbangan Islam*, terjemahan oleh Amir Hamzah, judul asli “*Amal al-Mar'ah fi Mizan*”, Jakarta, Pustaka Azzam, 1998

Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Semarang: Toha Putera, 1981M/1401 H.

Muhammed Abed al-Jabiri, *Syura, Tradisi, Parikuaritas, Universalitas*, Yogyakarta, LKIS, 2003

Mulyadhi Kertanegara, *Menyelamii Lubuk Tasawuf*, Jakarta, Erlangga, 2006

Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2003

Musdah Mulia, “*Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)*”. Paper PSIK Universitas Panamadina, 2007.

Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Bandung: Maktabah Dahlan), t.th.

Najib Kailani dan Muhammad Mustafled, *Islam dan Polttik Kewarganegaraan-Modul Belajar Bersama*, Yogyakarta, LKIS, 2007

Nurcholish Madjid, “*Konsep Asbab al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historisis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan*”, dalam Budhy Munawan-Rachman (ed.), *Kontektualisas Doktnn Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Paramadina, 1995

.....*Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta, Paramadina, 1999

.....*Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta, Paramadina, 1992

- .....*Pintu-pintu Menuju Tuhan*, Jakarta, Paramadina, 1996
- Ronald R. M. Acinnrem, “*Saudi Arabia*” dalam Mohammed Ayub (Ed.), *The Politics of Law Reassertion* (London: Croom Helm, 1981
- Rumadi (ed), *Kumpulan Khutbah Betwawasan Islam dan Demokrasi*), Jakarta: PPSDM UN Jakarta, 2003
- Said Aqiel Siradj, *Ahlussunnah wal Jama’ah dalam Lintasan Sejarah* ,Yogyakarta: LKPSM, 1997
- .....*Tasawuf sebagai Kritik Sosial; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*, Bandung, Mizan, 2006
- Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, Jakarta, Pustaka Utan Kayu, 2002
- Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, *al-Durar al-Saniyyah fi Radd ‘ala al-Wahhabiyah*, Kairo: Dar al-Jawami’ al-Kalim, t.th.
- Sayyid Muhammad ibn Alawi al-Maliki, *Mafahim Yajib an Tushahhah*, (t.tp., 1425 H),
- Shalih ibn Fauzan al-Fauzan, *Muntaqa min Fatawa Syaikh al-Fauzan* , [www.islamspirit.com](http://www.islamspirit.com)
- Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*, Yogyakarta, Ilham Institute dan Rumah Kata, 2005

Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2011

Thaha Husein, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam*, Jakarta, Pustaka Jaya, 1985

Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Jakarta:Paramadina, 2002

William Burton (Ed), *Encyclopedia Britanica*, Chicago, Chicago University Press, 1970

Zainun Kamal, "Tradisi Kalam dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007

Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, Jakarta, PSAP, 2005

Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progressif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*, Jakarta, LSIP, 2004

Zuly Qodir (ed), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda*, Yogyakarta, JIMM-LESFI, 2007



Laporan Hasil Penelitian Kompetitif

