

Happy Saputra, S.Ag, M. Fil.I, dkk



SYI'AH

Happy Saputra, S.Ag., M.Fil.I, dkk

SYI'AH

Syi'ah
Edisi Pertama, Cetakan ke-1, Tahun 2016
vi + 188 hlm, 13,5 cm x 20,5 cm
ISBN 978-602-1027-18-9

Hak Cipta Pada Penulis
All Right Reserved

Pengarang: Happy Saputra, S.Ag., M.Fil.I, dkk
Editor: Zulihafnani, M.A.
Layout & Disain Cover: Turats

Diterbitkan oleh: Searfiqh

Bekerjasama dengan

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry
Jl. Syekh Abdur Rauf, Darussalam Banda Aceh

KATA PENGANTAR

Syukur *alhamdulillah* buku dasas ini akhirnya dapat diselesaikan. Buku ini berupa kumpulan tulisan dosen tetap, dosen luar biasa dan mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry yang merupakan materi perkuliahan dalam berbagai mata kuliah.

Tema Syi'ah merupakan salah satu topik yang sangat penting dihadirkan kepada pembaca, terutama kalangan mahasiswa. Kajian seputar Syi'ah dan tokoh-tokoh yang diangkat dalam buku ini merupakan kajian yang banyak memberikan wawasan tentang Syi'ah.

Dengan terbitnya buku ini, kami berharap akan memperkaya khazanah bacaan mahasiswa dan peminat ilmu pengetahuan tentang pemikiran Islam terutama tentang Syi'ah meskipun buku ini belum menjelaskan tentang Syi'ah secara komprehensif. Upaya ini merupakan bagian dari kesadaran akademik yang dimiliki dalam rangka rasa kepedulian bagi pemerhati pemikiran Islam terutama Teologi Islam.

Pada kesempatan ini, kami ingin menyampaikan rasa terima kasih kepada penulis yang telah mempercayakan kepada kami untuk menerbitkan tulisannya dalam bentuk buku dasas ini. Kemudian terima kasih yang tidak terhingga kepada Bapak Dr. Lukman Hakim, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan Bapak Maizuddin, M.Ag selaku Wakil Dekan Bidang Akademik yang selalu mendorong kami untuk dapat menyelesaikan buku dasas ini. Tanpa dorongan beliau tentu saja buku dasas ini tidak akan pernah hadir ke tangan pembaca.

Akhirnya, kami berharap upaya ini menjadi dorongan positif bagi pengembangan serupa dalam topik yang berbeda. Sebagai langkah awal, kami menyadari masih terdapat kekurangan dalam penerbitan buku ini. Untuk itu, masukan konstruktif sangat dinantikan, semoga menjadi amal yang diridhai Allah Swt. *Amin*

Banda Aceh, 11 Oktober 2016

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR DAFTAR ISI

1. Mengetal Syi'ah: Sebuah Pengenalan Awal 1
 - *Lukman Hakim*
2. Syi'ah Ithna 'Ashariyyah..... 17
 - *Sayed Muhammad Ichsan*
3. Syi'ah Zaidiyah 61
 - *Ernita Dewi*
4. Ajaran Syi'ah dan Perbandingannya dengan Ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*..... 83
 - *Happy Saputra*
5. Tokoh-Tokoh Syi'ah dan Pemikirannya 127
 - *Mulyana, dkk*

Daftar Kepustakaan

BAB I

MENGENAL SYI'AH: SEBUAH PENGENALAN AWAL

Oleh : Lukman Hakim

Dikatakan bahwa persoalan yang pertama sekali timbul dalam Islam setelah wafatnya Rasulullah SAW. adalah persoalan politik, bukan persoalan teologi.¹ Dari persoalan politik inilah kemudian berkembang menjadi persoalan teologi. Hal ini sepintas seperti ada keanehan mengingat dasar agama adalah keyakinan bukan politik. Namun di sinilah nampak bahwa faktor kepentingan politik kemudian mewarnai dan mengkonstuk sistem keyakinan atau teologi.

Dalam khazanah teologi Islam ada beberapa aliran yang domain kajiannya terfokus pada masalah politik yang kemudian mendapat legitimasi secara akidah. Aliran yang dimaksudkan adalah Khawarij, Murji'ah dan Syi'ah. Khawarij dan Murji'ah secara komunitas tidak ditemukan lagi meskipun corak dan cara pandang mereka terkadang masih ditemukan secara personal kaum muslimin.

¹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta : UI Press, 1972), 1

Dalam tulisan ini akan memfokuskan pada aliran Syi'ah. Hal ini dilakukan karena aliran Syi'ahlah yang sampai saat ini masih tetap eksis dan *survive* dalam dunia Islam.

Hingga saat ini sekitar 13% umat Islam di dunia adalah penganut Syi'ah.² Para penganut Mayoritas Syi'ah hampir seluruhnya bertempat tinggal di wilayah tengah Islam, yaitu wilayah antara Mesir dan India seperti negara Iran, Irak, Azerbaijan, Bahrain dan Lebanon. Sementara India, Pakistan, Afghanistan, Suriah, Arab Saudi, Negara-negara Teluk Persia dan Afrika Timur penganut Syi'ah menjadi minoritas. Secara intelektual dan historis, warga Syi'ah telah berperan besar dalam dunia Islam, jauh lebih besar dari yang digambarkan oleh jumlah mereka ini. Dewasa ini topik tentang persamaan dan perbedaan antara pemikiran Syi'ah dan Sunni adalah salah satu isu paling penting dalam masyarakat Islam kontemporer. Kajian tentang sistem pemikiran Sunni dan Syi'ah ini merupakan kajian penciri utama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat pada umumnya dan Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam khususnya.

A. Pengertian Syi'ah

Syi'ah secara bahasa berarti golongan, sahabat, pengikut, dan penolong. Makna yang demikian ini dapat dijumpai dalam beberapa ayat al-Qur'an seperti dalam surah al-Qashash ayat 15

...فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ هَذَا وَهَذَا مِنْ
عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاذَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ ...

.....maka ia (Musa a.s) mendapati dalam kota itu dua orang lelaki yang sedang berkelahi, yang seorang dari golongannya (min syiatih) dan yang seorang lagi dari musuhnya. Maka orang yang dari golongannya minta tolong kepadanya untuk mengalahkan orang yang dari musuhnya.

² Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Terj, Nurashiah Fakhri Sutan Harahap. (Bandung : Mizan, 2003),78-79

Selanjutnya dalam surah al-Shaffat ayat 82

وَأَنَّ مِنْ شَيْعَتِهِ لِرِئَاسِهِمْ

Dan sesungguhnya sebagian pengikutnya (Nuh) adalah Ibrahim

Dalam ayat pertama di atas kata Syi'ah berarti : golongan sedang dalam ayat yang kedua berarti pengikut yang setuju dalam pendapat atau pemikiran dan ajaran.

Adapun secara terminologis istilah Syi'ah dikaitkan dengan sebagian kaum muslimin yang dalam bidang spiritual dan keagamaan merujuk pada keturunan Nabi Muhammad SAW. atau disebut sebagai *ahl al-bait*. Poin penting dalam doktrin Syi'ah adalah pernyataan bahwa segala petunjuk agama bersumber dari *ahl al-bait*. Mereka menolak petunjuk-petunjuk keagamaan dari para sahabat yang bukan *ahl al-bait* atau para pengikutnya.³

Dari segi keyakinannya Syi'ah adalah suatu aliran atau golongan yang menganut suatu faham atau pendirian bahwa khalifah atau imam itu bukanlah suatu masalah yang boleh dipandang sebagai suatu kemaslahatan umum yang dapat diserahkan kepada umat untuk memilih dan menentukan orang yang berhak menjadi imam setelah nabi meninggal dunia. Mereka mengatakan bahwa orang paling sesuai untuk menjadi khalifah atau imam adalah Saidina Ali bin Abi Thalib. Mereka berkeyakinan bahwa Nabi sendiri yang telah melantiknya untuk memangku jabatan itu di Ghadir Khum, suatu tempat di Arafah, pada waktu melakukan haji wada'. Jabatan ini kemudian diwarisi oleh anak cucunya.

Al-Syahrastani menyebutkan bahwa Syi'ah adalah mereka yang hanya mengikuti Ali. Mereka berkeyakinan bahwa khilafah dan imamah ditetapkan berdasarkan atas pencalonan dan penunjukan, baik terbuka maupun tertutup. Mereka juga mempertahankan bahwa imamah itu harus tetap berada pada keluarga Ali. Jika imamah itu pernah berada di luar keluarga Ali, hal ini disebabkan sebuah

³Abdur Rozak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung : Pustaka Setia, 2012), 111

kekeliruan pihak lain atau karena taqiyah di pihak imam yang benar.⁴ Mereka berpendapat bahwa Ali yang seharusnya menjadi pengganti pertama Nabi dan mereka ini yang dinamakan kelompok Syi'ah. Ali sendiri menolak menentang Abu Bakar dan malah bekerja sama dengan Abu Bakar dan dua khalifah sesudahnya yaitu Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan, sampai akhirnya tiba giliran beliau diangkat menjadi khalifah keempat atau *khalifah al-rasyidun* versi kelompok Sunni.

Dari pemahaman ini maka Syi'ah adalah suatu *firqah* Islam yang meyakini bahwa Saidina Ali dan keturunannya adalah orang yang paling berhak menjadi khalifah dan karena itu mereka memandang bahwa Khalifah Abu Bakar, Umar dan Usman adalah tidak sah karena merampas hak orang lain yang telah digariskan oleh nabi. Hal ini berbeda dengan keyakinan mazhab *Ahl al-sunnah wa al-Jama'ah* yang meyakini bahwa yang paling berhak dan paling afdhal menjadi khalifah mereka yang disebut sebagai Khulafa al-Rasyidin secara berurutan.

Pengertian bahasa dan terminologis di atas boleh dikatakan hanya merupakan dasar yang membedakan Syi'ah dengan kelompok Islam lainnya. Adalah wajar jika dari pengertian di atas belum diperoleh penjelasan yang memadai mengenai Syi'ah berikut doktrin-doktrinnya. Meskipun demikian, pengertian di atas merupakan titik tolak penting bagi mazhab Syi'ah dalam mengembangkan dan membangun doktrin-doktrinnya yang meliputi segala aspek kehidupan seperti *imamah*, *taqiyah*, *muti'ah*, dan sebagainya.

Dalam pada itu terdapat beberapa pandangan teolog tentang pendefinisian Syi'ah secara terminologi di antaranya:

Abu Hasan al-Asy'ary mengatakan bahwa orang-orang yang disebut Syi'ah itu ialah mereka yang mengikuti dan membantu Saidina Ali dan mengutamakan atas para sahabat Nabi yang lain. Ibn Hazmin mengatakan bahwa siapa saja yang menyetujui Saidina Ali paling afdhal setelah rasulullah dan yang paling berhak menjadi khalifah atau imam dan juga keturunannya yang datang kemudian,

⁴ Muhammad ibn Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, terj. Syauidi Asy'ari, (Bandung : Mizan, 2004), 223.

walaupun mereka berbeda pendapat sesama mereka dalam masalah-masalah yang lain, maka orang itu disebut Syi'ah.

Dengan demikian, Syi'ah pada dasarnya adalah suatu kepercayaan yang dianut oleh suatu golongan bahwa Saidina Ali dan keturunannya adalah orang yang paling berhak menjadi khalifah, pengganti Nabi, setelah beliau meninggal wafat. Sedangkan selainnya tidak layak menjadi pengganti Nabi dan karenanya dipandang tidak sah. Perbedaan yang mendasar antara Syi'ah dengan golongan lain dalam Islam, terutamanya dengan golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* terletak pada masalah khalifah yang dalam akidah Syi'ah merupakan suatu rukum iman yang telah digariskan oleh Nabi sendiri selagi beliau masih hidup. Ummat tidak boleh campur tangan dalam masalah khalifah karena ia bagian dari akidah agama.

B. Sejarah Lahimya Syi'ah

Mengenai kemunculan Syi'ah dalam sejarah terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ahli. Menurut Al-Thabathaba'i (1903-1981 M.), pada awalnya istilah Syi'ah berasal dari Syi'ah Ali (pengikut Ali). Ali yang dimaksud dalam ungkapan tersebut adalah Ali bin Abi Thalib, pemimpin pertama *ahl al-bait*, keponakan dan sekaligus menantu Nabi Muhammad SAW. Istilah ini telah ada sejak masa Nabi. Ada beberapa sahabat yang dikenal masuk dalam kategori Syi'ah Ali ini seperti Salman al-Farisi, Abu Dzar al-Ghifari, Miqdad dan Ammar bin Yasir.⁵

Dalam perkembangannya istilah Syi'ah Ali ini kemudian lebih populer dengan sebutan Syi'ah saja. Sehingga jika disebut kata Syi'ah maka yang dimaksud adalah suatu paham atau aliran yang meyakini bahwa pemimpin setelah Nabi Muhammad SAW wafat adalah Ali bin Abi Thalib. Dalam keyakinan Syi'ah sejak semula Rasulullah SAW telah memilih dan menetapkan Ali bin Abi Thalib sebagai penyambung kepemimpinan beliau.

Tidak ditemukan kesepakatan dalam kalangan pakar histografi Islam dalam menentukan masa munculnya golongan Syi'ah

⁵ M.H. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah, Asal Usul dan Perkembangannya*, Terj. Djohan Effendi, (Jakarta : Grafiti Press, 1989), 37 dan 71

dalam masyarakat Islam. Sebagai mana telah disebutkan di atas, para ulama Syi'ah mengatakan bahwa Syi'ah itu telah ada dan berperan dalam masyarakat Islam sejak Nabi Muhammad SAW masih hidup. Pendapat seperti ini disepakati dan diyakini kebenarannya oleh seluruh umat Syi'ah seperti yang ditulis oleh Nubakhti, Mukhsin al-Amin al-'Amili, Muhammad Husein Kasyif al-Ghatha' dan lain lain.⁶

Kalangan Syi'ah berpendapat bahwa kemunculan Syi'ah berkaitan dengan masalah pengganti (khalifah) Nabi Muhammad SAW. Mereka menolak kekhalifahan Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan karena dalam pandangan mereka hanya Ali bin Abi Thalib yang berhak menggantikan Nabi. Ketokohan Ali bin Abi Thalib dalam pandangan Syi'ah sejalan dengan isyarat-isyarat yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW pada masa hidupnya. Ali merupakan orang yang pertama sekali menerima risalah Islam pada masa-masa awal kenabian. Pada saat itu Nabi mengatakan bahwa orang yang pertama-tama memenuhi ajakannya akan menjadi penerus dan pewarisnya. Selain itu, sepanjang kenabian Muhammad Ali merupakan orang yang menunjukkan perjuangan dan pengabdian yang luar biasa besar.⁷

Dalam kalangan Syi'ah Ali dipandang sebagai sosok yang paling berhak menggantikan Rasulullah baik sebagai pemimpin agama maupun pemerintahan, orang yang layak menggantikan Nabi Muhammad adalah keturunannya sendiri. Disebabkan tidak ada keturunan Nabi yang laki-laki dewasa, karena semua putra beliau meninggal di usia belia, maka posisi pengganti itu turun kepada Ali bin Abi Thalib.

Masalah utama yang menjadi pertentangan antara kelompok Sunny dan Syi'ah tidak hanya persoalan siapa yang menggantikan Nabi, tetapi juga persoalan tentang kualifikasi atau syarat-syarat orang yang akan menjadi khalifah. Bagi kaum Sunni, fungsi Khalifah adalah untuk melindungi batas wilayah geografis Islam, menjaga keamanan dan perdamaian, menunjuk hakim, dan hal-hal lain sejenis. Bagi kaum

⁶ Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Kalam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1997), 35

⁷ Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta : Djambatan, 1992),904

sebagai akibat yang ditimbulkan oleh perselisihan pendapat dalam kalangan para sahabat tentang siapa yang berhak menjadi pengganti beliau sebagai khalifah. Pendapat ini dikemukakan oleh beberapa Ahli sejarah ternama seperti Ibnu Khaldun, Ahmad Amin termasuk Bernard Lewis dari kalangan Orientalis.

Dalam pada itu, ada juga pendapat yang mengatakan bahwa Syi'ah timbul pada zaman Khalifah Usman bin Affan dan bersamaan dengan timbulnya berbagai fitnah dalam masyarakat Islam pada masa itu, sehingga beliau menjadi korban. Pendapat ini dinyatakan oleh Wilhauzen yang menjelaskan bahwa terbunuhnya Khalifah Usman, menjadikan umat Islam terpecah ke dalam dua golongan; golongan Ali dan golongan Muawiyah.

Pendapat seperti ini umpamanya Imam Abu Zahrah yang berpendapat bahwa Syi'ah mulai muncul ke permukaan sejarah pada akhir pemerintahan Ustman bin Affan. Selanjutnya aliran ini tumbuh dan berkembang pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib.⁹ Montgomery Watt menyatakan bahwa Syi'ah muncul ketika berlangsung peperangan antara Ali dan Mu'awiyah yang dikenal dengan perang Siffin. Dalam peperangan ini, sebagai respon atas penerimaan Ali terhadap arbitrase yang ditawarkan Muawiyah. Peristiwa ini membuat pasukan Ali terpecah menjadi dua kelompok; satu kelompok mendukung Ali disebut Syi'ah dan kelompok lain menolak sikap Ali disebut Khawarij.¹⁰

Thaha Husein berpendapat lain, bahwa Syi'ah lahir setelah terbunuhnya Saidina Ali di Kuffah. Menjembatani silang pendapat yang terjadi, Dr. Duri membedakan Syi'ah dalam arti Aqidah ruhani dengan Syi'ah sebagai suatu partai politik. Menurut beliau, sebagai akidah, Syi'ah telah lahir sejak Rasulullah masih hidup sedangkan sebagai partai politi Syi'ah baru muncul setelah Rasulullah wafat. Apabila dianalisis secara mendalam pendapat ini juga mengandung beberapa konsekwensi yang sulit diterima, tentang adanya dualisme

⁹ Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta : Logos, 1996), 31 dan 71

¹⁰ W. Mongomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basalim, (Jakarta : P3M, 1987), 10

Syi'ah, seorang khalifah harus memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam tentang hukum Islam dan juga pengetahuan esoteric tentang al-Quran dan ajaran Nabi. Dengan demikian, seorang khalifah tidak dapat dipilih melalui pemungutan suara, tetapi harus ditunjuk oleh nabi melalui wahyu Tuhan. Yang lebih mendasar, kaum Syi'ah percaya penganugerahan itu benar dalam peristiwa di Ghadir Khumm.⁸

Peristiwa Ghadir Khum terjadi ketika kembali dari haji terakhir (*wada*) dalam perjalanan dari Mekkah ke Madinah, di padang pasir yang bernama Ghadir Khumm Nabi telah memilih Ali sebagai penggantinya di hadapan massa yang penuh sesak menyertai beliau. Pada peristiwa itu, Nabi tidak hanya menetapkan Ali sebagai pemimpin umum umat (*walyat-i 'amm* Ali), tetapi juga menjadikan Ali sebagai Nabi, sebagai pelindung (*wali*) mereka. Inilah tonggak penetapan Imam pertama dalam sejarah Islam dalam pandangan Syi'ah. Istilah imam ini sendiri memiliki makna khusus sebagai orang yang memiliki "cahaya Muhammad" (*al-nur al-muhammad*) dan potensi pencerahan di dalam dirinya sekaligus orang yang ahli dalam ilmu-ilmu lahir dan batin.

Di samping Hadis Ghadir Khum di atas kalangan Syi'ah juga mendasarkan keyakinan mereka pada dua hadis lainnya. Kedua hadis ini dikenal dengan nama *Hadis Safinah* dan *Hadis Tsaqalain*. Hadis Safinah itu adalah: Ibnu Abbas berkata, Rasulullah bersabda: "*Ahlul baitku bagaikan bahtera Nuh, barangsiapa menaikinya akan selamat dan barangsiapa yang berpaling akan tenggelam*". Sementara Hadis Tsaqalaini: Zaid Ibn Arqam telah menceritakan bahwa Rasulullah bersabda "*Agaknya Allah telah memanggilku kepada-Nya dan aku harus memenuhi panggilan-Nya. Tetapi aku telah meninggalkan dua peninggalan mulia dan berharga di antara kalian yakni Kitab Allah (Al-Quran) dan Ahl al-Baitku, Keduanya tidak pernah terpisahkan satu sama lain sampai keduanya menjumpaiku di Kautsar dalam Syurga*".

Sedangkan pakar di luar kalangan Syi'ah berpendapat bahwa golongan ini lahir dalam masyarakat Islam setelah Nabi wafat dan

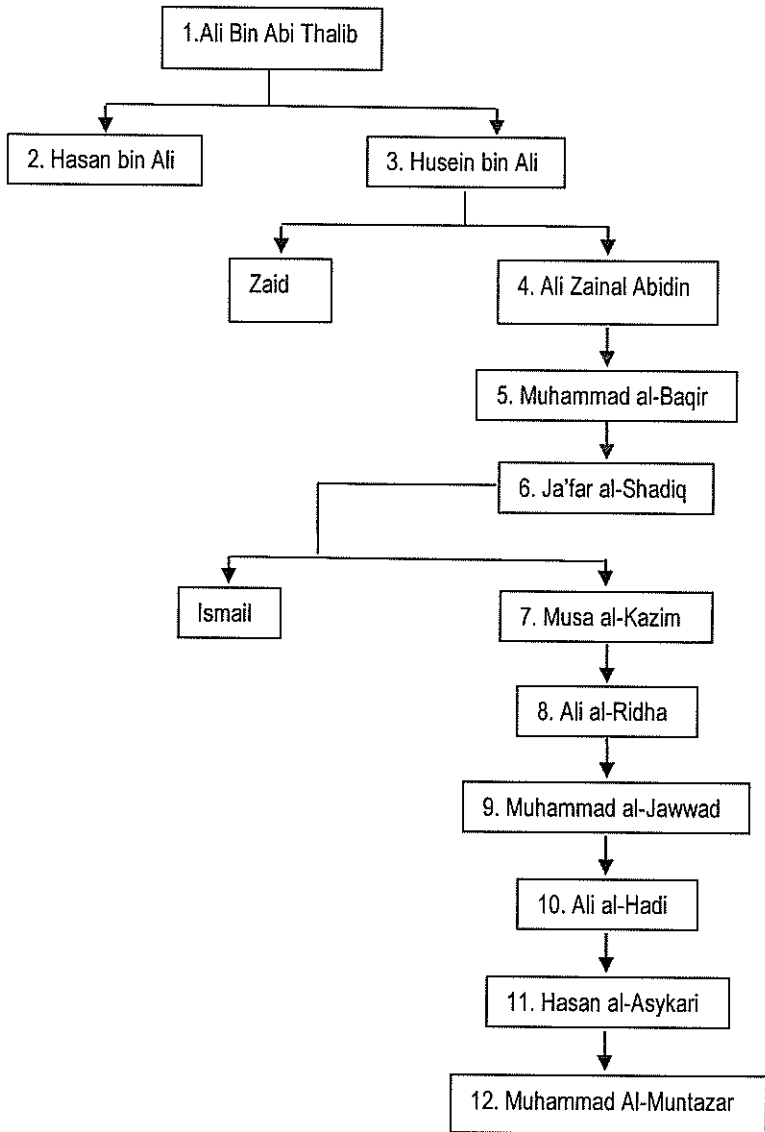
⁸ M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Khawarij ke Buya Hamka Hingga Hasan Hanafi*, (Jakarta : Prenadamedia Group, 2014), 165

akidah dalam kalangan sahabat Nabi; akidah ruhani dari Saidina Ali dan pengikutnya dan akidah lain yang dianut oleh para sahabat Nabi yang lain. Ini bermakna, sejak zaman nabi umat Islam telah mengalami perpecahan dalam hal Akidah. Hal semacam ini tentunya agak sukar diterima karena Nabi masih hidup yang diantara tugasnya adalah menyatukan akidah umat dalam persatuan.

Demikianlah berapa pendapat dari pakar-pakar sejarah tentang zaman dan sebab lahirnya Syi'ah dalam masyarakat Islam. Sampai kini masalah ini belum dapat diselesaikan dan masing-masing pihak bersikukuh dengan argumennya masing-masing. Hal ini tentunya menghendaki adanya sebuah kajian yang berkelanjutan. Perbedaan pendapat dalam permasalahan akidah merupakan sebuah keniscayaan dan memang harus demikian sebagai suatu ciri khas peristiwa sejarah.

C. Perpecahan dalam Syi'ah

Dalam perkembangannya Syi'ah terpecah kedalam puluhan sekte atau aliran yang terdiri dari yang ekstrim (*al-ghulat*), moderat dan liberal. Perpecahan tersebut lebih banyak disebabkan oleh pandangan teologis politis terhadap imam-imam yang diterima. Ada aliran yang menerima 12 orang imam, ada pula yang hanya menerima tujuh orang imam. Bahkan ada aliran yang hanya menerima lima orang imam dan menolak imam lainnya. Kedua belah iman yang dimaksud adalah;



Munawir Sjadzali dalam bukunya *Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, menyebutkan bahwa perpecahan dalam kalangan Syi'ah dipicu oleh beberapa faktor: *Pertama*, karena perbedaan prinsip dan ajaran yang berakibat timbulnya kelompok yang ekstrem (*al-Ghulat*) dan kelompok yang moderat. Keakhir dua, karena perbedaan pendirian tentang siapa yang harus menjadi imam sepeninggal Husein bin Ali, Imam ke tiga, sesudah Ali Zainal Abidin, imam ke empat, dan sesudah Ja'far al-Shadiq, imam yang ke enam. Dari kelompok-kelompok tersebut yang paling dikenal adalah Zaidiyah, Ismailiyah dan Itsna Asyariyah. Dua yang sebut terakhir termasuk Syi'ah Imamiyah. Aliran-Aliran Syi'ah yang muhtabar ini akan dibahas dalam bab-bab tersendiri dalam buku ini

Perpecahan yang terjadi sepeninggal Husein bin Ali, imam ketiga, disebabkan oleh perselisihan tentang siapa pengganti Husein, sekelompok pengikut Husein berpendirian bahwa yang berhak diangkat sebagai imam adalah Muhammad bin Hanifah, seorang putra Ali dari isteri bukan Fatimah. Kelompok itu dikenal dengan nama Kaisaniyah. Sedangkan kelompok lain berpendirian bahwa yang berhak menjadi imam adalah putra Husein bernama Ali Zainal Abidin.

Ketika Ali Zainal Abidin, imam ke empat, meninggal timbul perpecahan kedua. Sekelompok Syi'ah berpendirian bahwa yang berhak menjadi imam adalah seorang putra almarhum bernama Zaid. Kelompok ini kemudian dikenal dengan sebutan Zaidiyah. Sementara kelompok lain mengakui bahwa Abu Ja'far Muhammad al-Baqir, juga seorang putra almarhum sebagai imam yang baru. Kelompok yang terakhir ini dikenal dengan sebutan Imamiyah.

Kemudian perpecahan terjadi di kalangan Imamiyah setelah Abu Abdullah Ja'far al-Shadiq, imam ke enam, meninggal. Sekelompok pengikut imamiyah mengakui bahwa putra almarhum bernama Ismail sebagai imam. Sedangkan kelompok yang lain mengakui putra almarhum yang lain yaitu Musa al-Kazhim sebagai imam. Kelompok yang pertama dikenal dengan sebutan Ismailiyah, sedangkan kelompok yang kedua dikenal dengan sebutan Imamiyah Itsna Asyariyah.¹¹

¹¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta : UI Press, 1993), 212-213

Ismaliyah juga disebut Sab'iyah karena kalangan itu hanya mengakui imam sebanyak tujuh orang, dengan Ismail sebagai imam yang ke tujuh. Kelompok lainnya disebut Imamiyah Itsna Asyariyah karena mereka percaya jumlah imam seluruhnya dua belas, dan sebagai imam terakhir adalah Muhammad bin Abu Muhammad Hasan al-Asy'ari, yang menghilang pada usia empat tahun dalam tahun 260 H. Nama ini kemudian dikenal dengan Muhammad al-Mahdi al-Muntazar. Tentang perpecahan yang terakhir ini dapat dikemukakan bahwa memang benar Abu Abdullah Ja'far al-Shadiq telah merujuk putranya, Ismail sebagai penggantinya, tetapi kemudian ternyata Ismail meninggal mendahului ayahnya. Mengenai beberapa sekte Syi'ah ini akan dibahas secara tersendiri dalam bab berikutnya dalam buku ini.

Dalam perkembangannya perpecahan Syi'ah juga memunculkan beberapa sekte Syi'ah ekstrim (*ghulat*).¹² Syi'ah *ghulat* adalah sekelompok yang mendukung Ali dan keturunannya dalam imamah yang disertai dengan sikap berlebihan sehingga melampaui batas agama seperti merubah masalah imamah dari masalah politis menjadi masalah keyakinan.¹³

Di antara kelompok yang ekstrim ini ada yang menempatkan Ali bin Abi Thalib pada derajat ketuhanan, dan ada yang mengangkatnya pada derajat kenabian bahkan lebih tinggi dari Muhammad. Berikut ini diuraikan tentang kelompok Syi'ah ekstrim, yang karena keekstrimannya telah dianggap keluar dari Islam.

Di antara sekte Syi'ah Ghulat ini adalah *Pertama*, Al-Saba'iyah. Aliran Saba'iyah ini adalah pengikut Abdullah bin Saba', seorang Yahudi dari suku al-Hirah yang menyatakan diri masuk Islam. Ibunya seorang budak kulit hitam. Karenanya ia kadang dipanggil dengan sebutan *Ibn al-Sauda'* (anak si wanita hitam). Ia termasuk salah seorang yang paling keras menentang Utsman dan para

¹² Kata *al-ghulat* adalah *jama'* dari *ghali*, isim *fa'il* dari kata *ghala-yaghulu-ghuluwun* yang artinya lebih dari batas atau berlebih lebihan. Lihat. Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, (Jakarta : Yayasan Penyelenggara Penerjemah-Penafsiran Al-Quran, 1975), 300

¹³ M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas (ed.), *Sejarah Pemikiran Islam*, (Jakarta : Amzah), 2014.

pejabatnya. Pemikiran dan kerusakan yang ditimbulkan olehnya berkembang secara bertahap. Temanya adalah mengenai Ali bin Abi Thalib, dimana ia mengembangkan pemikiran di tengah-tengah masyarakat luas bahwa, sebagaimana dimuat dalam Taurat, setiap Nabi mempunyai penerima wasiatnya. Dalam hal ini ia mengatakan bahwa Ali adalah penerima wasiat Muhammad.

Abdullah bin Saba' juga menyebarkan pemikiran bahwa Muhammad akan kembali ke dunia. Ia berkata "Saya heran terhadap orang yang mengatakan bahwa Isa akan kembali, tetapi tidak mengatakan bahwa Muhammad akan kembali ke dunia". Pada tahap berikutnya ia menegaskan bahwa dalam diri Ali ada sifat ketuhanan. Ketika mendengar berita tentang paham ini, Ali bermaksud menghukum mati Abdullah bin Saba', tetapi dicegah oleh Abdullah bin Abbas dengan mengatakan, "jika engkau membunuhnya, pendukungmu akan menentangmu, padahal engkau telah bertekad untuk kembali guna memerangi penduduk Syam". Karena itulah Ali Hanya menghukum Abdulah bin Saba' dengan membuangnya ke Mada'in.¹⁴

Kemudian ketika Ali meninggal terbunuh, Abdullah bin Saba' berusaha merangsang kecintaan rakyat kepada Ali dan perasaan menderita karena kehilangan Ali dengan menyebarkan kebohongan-kebohongan. Ia mengatakan bahwa yang terbunuh itu bukan Ali, tetapi setan yang menyerupai Ali. Sedangkan Ali naik ke langit sebagaimana naiknya Isa ibn Maryam ke langit. Ia juga menyebarkan paham bahwa petir adalah suara Ali dan kilat adalah senyumannya. Penganut Saba'iyah yang mendengar suara petir harus mengucapkan "*Assalamualaika ya Amir al-Mu'minin.*" Di sini nampak sekali Abdullah bin Saba' mencoba membawa keyakinan Nasrani ke dalam sistem pemikiran teologi Islam.¹⁵

Umar bin Syurahbi meriwayatkan bahwa ketika ada orang yang berkata kepadanya tentang terbunuhnya Ali, ia berkata "walaupun kamu membawa otaknya di dalam kantong, kami tetap

¹⁴ Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta : Logos, 1996), 40

¹⁵ *Ibid.*, 41.

tidak percaya ia telah mati Ia tidak akan mati sampai turun dari langit dan menguasai semua penjuru bumi”.

Sebahagian penganut aliran Saba'iyah ada yang berkata “sesungguhnya Tuhan bersemayam dalam diri Ali dan diri para imam sesudah wafatnya”. Ungkapan ini mirip dengan ajaran sebagian agama kuno yang mengatakan bahwa Tuhan bersemayam dalam diri orang-orang tertentu dan berpindah-pindah dari seorang imam ke imam yang lain. Hal ini mempunyai kesamaan dengan anggapan orang Mesir kuno terhadap Fir'aun. Sebagian penganut lain mengatakan bahwa Tuhan menjelma dalam tubuh Ali. Mereka berkata kepada Ali, “Dia adalah Engkau, Allah” Ketika mendengar hal itu, 'Ali bermaksud membunuh mereka, sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya.

Kedua, Aliran Ghurabiyah. Aliran ini tidak sampai mempertuhankan Ali tetapi lebih memuliakan Ali ketimbang Nabi Muhammad SAW. Mereka beranggapan bahwa risalah kenabian seharusnya jatuh kepada Ali, tetapi jibril salah menurunkan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW. Mereka disebut al-Ghurabiyah karena mereka berpendapat bahwa Ali mempunyai kemiripan yang nyaris sama dengan Nabi Muhammad, sebagaimana miripnya seekor burung gagak (*al-ghurab*) dengan burung gagak yang lain.

Pandangan ini memang terkesan berlebihan. Pandangan yang kacau ini banyak mendapat bantahan dari para ulama. Diantaranya dari Ibnu Hazm dalam kitabnya *Al-Fashl fi al-Milal wa al-Nihal*. Pandangan itu muncul disebabkan kefanatikan membabi buta dan muncul disebabkan oleh ketidakmengertian tentang sejarah dan keadaan yang sebenarnya. Padahal pada waktu Nabi Muhammad SAW diangkat menjadi Rasul dalam usia 40 tahun, sementara Ali masih kanak-kanak, belum pantas untuk mengemban risalah kenabian. Ia belum mencapai usia mukallaf dan akil balig. Karena baru berumur Sembilan tahun. Dikatakan tidak mengerti keadaan yang sebenarnya karena postur Ali berbeda dengan postur Nabi Muhammad. Keduanya memiliki ciri-ciri tubuh yang spesifik, sebagaimana yang tercatat dalam buku-buku yang menjelaskan ciri-ciri tubuh mereka.

Sekiranya postur tubuh keduanya benar-benar mirip pada saat Nabi Muhammad diangkat menjadi rasul, hanya karena karena mereka sama-sama laki-laki. Semakin terbuktilah bahwa kemiripan itu adalah cerita yang dibuat-buat karena tidak mungkin ada kemiripan antara anak usia sembilan tahun dengan laki-laki dewasa yang berumur empat puluh tahun. Bagaimana mungkin jibril salah dalam membendakan antara seorang pria dewasa dengan anak-anak. Bagaimana mungkin kemiripan keduanya seperti miripnya seekor burung gagak dengan burung gagak yang lainnya.

Aliran ini dan aliran-aliran menyesatkan lainnya yang mirip dengan aliran ini di bidang akidah tidak diakui oleh kalangan Syi'ah sendiri sebagai bagian dari mereka. Malah pada umumnya mereka berpendapat bahwa penganut aliran ini tidak termasuk orang Islam. Karena itu, sebenarnya aliran ini telah membawa-bawa nama Syi'ah bagi dirinya dalam sejarah Islam. Banyak penganut Syi'ah yang mengelompokkan mereka ke dalam kelompok di luar Syi'ah serta sepenuhnya berlepas diri dari mereka. Bagaimanapun keadaannya, aliran yang keluar dari Islam ini tidak memiliki wujud yang nyata di kalangan Syi'ah dewasa ini. Pada masa ini tidak ada penganut Syi'ah yang mempertuhankan imam secara terbuka, sebagaimana juga tidak ada yang menyatakan bahwa Jibril salah dalam menurunkan wahyu mengenai risalah kenabian.

Demikianlah nampak jelas dalam kontruk pemikiran teologi Syi'ah bahwa pengaruh agama pra Islam cukup mewarnai terutama bagi aliran Syi'ah ghulat. Secara keseluruhan pemikiran Syi'ah dicirikan dengan sebuah pensakralan individu Ali yang terkadang telah melampaui batas toleransi nash agama Islam.

DAFTAR BACAAN

Abdur Rozak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, Bandung : Pustaka Setia, 2012

Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Kalam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1997

- Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta Djambatan, 1992
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta : UI Press, 1972,
- Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Terj. Nurasih Fakih Sutan Harahap, Bandung : Mizan, 2003
- Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Jakarta : Logos, 1996
- M. Amin Nurdin dan Afifi Fauzi Abbas (ed.), *Sejarah Pemikiran Islam*, Jakarta : Amzah, 2014.
- M.H. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah, Asal Usul dan Perkembangannya*, Terj. Djohan Effendi, Jakarta : Grafiti Press, 1989.
- Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta : Yayasan Penyelenggara Penerjemah Penafsiran Al-Quran, 1975.
- Muhammad ibn Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, terj. Syuaidi Asy'ari, Bandung : Mizan, 2004.
- Munawir Sjadzali , *Islam dan Tata Negara : Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta : UI Press, 1993.
- M. Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Khawarij ke Buya Hamka Hingga Hasan Hanafi*, Jakarta : Prenadamedia Group, 2014
- W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basalim, Jakarta : P3M, 1987.

BAB II

SYIAH ITHNA 'ASHARIYYAH

Oleh : Sayed Muhammad Ichsan, S.Fil., MA

A. Pendahuluan

Aliran Syi'ah merupakan salah satu aliran dalam agama Islam yang mendapatkan perhatian khusus dari berbagai kalangan masyarakat. Menariknya Syi'ah yang dikenal hari ini merupakan sub-cabang dari aliran Syi'ah, dikarenakan adanya konflik intern dalam aliran Syi'ah.

Konflik intern tersebut yang dijadikan lokus penelitian para ahli yaitu pada prinsip kenabian atau dikenal dengan istilah *al-Imamah*. Konflik tersebut memunculkan berbagai macam aliran/sekte dalam Syi'ah. Salah satu sektenya adalah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Mengenal Syi'ah Ithna 'Ashariyyah atau dalam bahasa Indonesia disebut dengan Syi'ah Imam Dua Belas merupakan aliran Syi'ah yang berhasil dijadikan sebagai mazhab resmi negara yaitu Republik Islam Iran. Keberhasilan tersebut menjadikan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dengan diakui keberadaannya yang tidak dapat dipandang sebelah mata.

Keberadaan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah menarik untuk ditelaah, salah satu kekeliruan para akademisi adalah dengan mengistilahkan

Syi'ah Ithna 'Asyariyyah dengan Syi'ah Imamiyah. Shaikh Muhammad ibn Abd al-Karim al-Shahrastani dalam bukunya yang berjudul *al-Milal wa al-Nihal; Aliran-aliran Teologi dalam Islam* menjelaskan bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah merupakan sub-golongan dari Syiah Imamiyah yang dalam sub-golongan tersebut memiliki persilangan mengenai substansi ajaran¹. Syi'ah Imamiyah memiliki dua belas sub-golongan di dalamnya, yaitu :

1. Syiah Wāqifah Bāqiriyah;
2. Syiah Ja'fariyyah;
3. Syiah Nāwūsiyyah;
4. Syiah Afṭahiyah;
5. Syiah Shumayṭiyah;
6. Syiah Ismā'īliyyah al-Wāqifah;
7. Syiah Musāwiyyah;
8. Syiah Mufaḍḍaliyyah;
9. Syiah Ithna 'Ashariyyah (Syiah Imam Dua Belas);
10. Syiah Ghāliyyah;
11. Syiah Saba'iyyah;
12. Syiah Kāmiliyyah;
13. Syiah Albā'iyyah;
14. Syiah Mughīriyyah;
15. Syiah al-Mashuriyyah;
16. Syiah al-Khaṭṭābiyyah;
17. Syi'ah al-Kayyāliyyah;
18. Syi'ah Hishāmiyyah;
19. Syi'ah Nu'maniyyah;
20. Syi'ah Yūnusiyyah;
21. Syi'ah Nūsairiyah;
22. Syi'ah Ishāqiyah.²

Adanya dua puluh dua sub-golongan dalam tubuh Syiah Imamiyah menandakan bahwa terjadi perselisihan dalam melakukan penentuan seorang Imam, khususnya pasca meninggalnya Imam

¹Muhammad ibn Abd al-Karim Ahmad al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal; Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, Cet.I (Bandung: Penerbit Mizan, 2004), hlm. 246.

²Al-Syahrastani, *Al-Milal...*, hlm. 246-282.

Ja'far ibn Muhammad al-Shadiq. Berbagai macam sub golongan dalam tubuh Syi'ah Imamiyah, salah satu diantaranya terdapat Syiah Ithna 'Ashariyyah. Shaikh Shahrastani mengemukakan pendapat perihal terjadinya dua puluh dua sub-golongan di dalam Syiah Imamiyah.

"Pada mulanya, golongan Imamiyyah mengikuti imam-imam mereka dalam persoalan doktrin. Setelah beberapa lama, ketika sejumlah hadits yang berlawanan seolah-olah datang dari imam mereka, setiap sub-golongan tersebut berjalan sendiri-sendiri. Hingga akhirnya, sebagian dari pengikut golongan Imamiyah menjadi Mu'tazilah, baik golongan Wa'diyah ataupun Tadziliyyah. Ada yang menjadi Mu'haddithun, yang mengikuti baik Mushabbihh atau golongan ortodoks. Akhirnya, yang lainnya lagi dan kehilangan arah. Bahkan, kelihatannya Tuhan pun tidak peduli di lembah mana Dia akan menghancurkan mereka".³

Uraian Shaikh Shahrastani dalam menanggapi adanya sub-golongan dalam Syi'ah Imamiyah berawal dengan adanya pertentangan dalam memahami hadits dalam menentukan seorang Imam. Penjelasan Shahrastani menunjukkan bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah tidak dapat diistilahkan dengan Syi'ah Imamiyah yang telah terbagi ke dalam beberapa aliran.

Karakteristik Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang membedakannya dari sub-golongan Syi'ah Imamiyah adalah ketegasannya dalam menentukan Imam Musa al-Kadzim sebagai penerus dari Imam keenam yang merupakan ayahnya yaitu Imam Ja'far al-Shadiq. Peneliti melihat bahwa inilah yang sumber dari terpecahnya Syi'ah Imamiyah, sebagaimana yang diutarakan oleh Shaikh Shahrastani, yaitu.

"Semua kelompok dari Golongan Imamiyah setuju terhadap imamah itu sendiri, dan pemindahan imamah kepada Imam Ja'far ibn Muhammad al-Shadiq, tetapi mereka tidak setuju terhadap salah satu dari anak Imam Ja'far yang ditunjuk setelahnya, karena Imam Ja'far memiliki lima orang anak, ada

³Al-Syahrastani, Al-Milal..., hlm. 250.

juga yang mengatakan enam, yaitu Muḥammad, Ishāq, ‘Abdullah, Mūsā, dan Ismā’īl. Beberapa di antara anaknya tersebut meninggal tanpa memiliki keturunan, tetapi yang lain meninggalkan keturunan”.⁴

Perselisihan dalam menentukan Imam dalam pandangan peneliti merupakan salah satu persoalan yang belum terselesaikan dalam internal Syiah Ithna ‘Ashariyyah, bahkan persoalan ini *al-Imamah* tidak diungkap ke ranah publik dikarenakan dapat menimbulkan atau meruntuhkan sisi dari ajaran Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah.

Syiah Ithna ‘Ashariyyah berkembang dan tersistematisasi tidaklah ketegasannya dalam menentukan seorang Imam, melainkan adanya jasa yang ditinggalkan Dinasti Shafawiyah yang menjadikan Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah sebagai mazhab resmi negara. Jasa tersebut oleh Imam Khomeini dilanjutkan dengan mencetuskan ideologi *wilayat al-Faqih* yang dipimpin para ulama, sehingga oleh para akademisi sebagaimana Marshal Hodgson menyebutkan bahwa Syiah Ithna ‘Ashariyyah merupakan salah aliran syiah yang memiliki masa depan yang besar.

Masa depan tersebut dimaksudkan oleh Hodgson dengan berdirinya Dinasti Shafawiyah pada abad ke-15 M. Rula Abisaab mengistilahkan dengan *Converting Persia*, di mana Dinasti Shafawiyah merubah agama resmi Persia, tepatnya di Republik Islam Iran dari *Ahl al-Sunnah* menjadi Syi’ah Imamiyyah. Douglas E. Streusand dalam bukunya yang berjudul *Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals* mengemukakan bahwa “*Twelver Shiism did not become the largest and most influential variety of Shiism until the Safavids imposed it on their empire*”.⁵

Pernyataan Douglas menunjukkan bahwa Dinasti Shafawiyah memiliki peranan yang sangat besar terhadap perkembangan dan kemajuan Syiah Ithna ‘Ashariyyah, dan tanpa adanya Dinasti Shafawiyah, Syiah Ithna ‘Ashariyyah hanya menjadi aliran minoritas di

⁴Al-Syahrastani, Al-Milal..., hlm. 250.

⁵Douglas E. Streusand, *Islamic Gunpowder Empires, Ottomans, Safavids, and Mughals* (Philadelphia: Westview Press, 2011), hlm. 138.

Republik Islam Iran, sebagaimana *saudara kandunginya* Syi'ah Ismai'iliyah di India saat ini.

Dinasti Shafawiyah pada awalnya merupakan sebuah tarekat sufi *Ahl al-Sunnah* bermazhab Syafi'i yang didirikan oleh Safi al-Din, berasal dari suku Kurdi. Rula Alisaab menyebutkan, *The clan's Sunnite ancestor Safi al-Din (d. 735AH/1334CE) was a local Sufi divine, and the site of his Sufi order, Ardabil, in northwest Iran, became first a shrine and later the center of the tribe's political and military activities*.⁶

Dinasti Shafawiyah memberikan kontribusi besar dalam perkembangan Syi'ah Ithna 'Ashariyah, sehingga memberikan wacana dalam dunia pemikiran Islam. Kajian ini menjelaskan ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, yang dimulai dengan ajaran utama mengenai prinsip *al-Imamah*, dan mengenai kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi yang menjadi perhatian tersendiri dalam ajaran teologi Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

B. Pembahasan

Tim Ahlul Bait Indonesia dalam bukunya *Buku Putih Mazhab Syiah* menjelaskan bahwa ajaran Syiah Imamiyah terbagi dalam tiga dimensi ajaran, yaitu *Akidah*, *Akhlak*, dan *Fiqh* (Syariat).⁷ Ajaran pertama yaitu akidah diformulasikan ke dalam tiga prinsip utama, yaitu *tauhid*, *kenabian*, dan *hari kebangkitan*.⁸ Prinsip *tauhid* memunculkan prinsip *keadilan Ilahi*, dan dari prinsip *kenabian* memunculkan prinsip *imamah*.⁹ Sebahagian ulama menyebutkan bahwa *keadilan* dan *imamah* merupakan *ushuluddin*, dan berkembang menjadi lima prinsip, yaitu *al-Tauhid*, *al-Nubuwwah*, *al-Imamah*, *al-Adl* dan *al-Ma'ad*.¹⁰

⁶Rula Alisaab, *Converting Persia; Religion and Power in the Safavid Empire* (New York: I.B Tauris, 2004), hlm. 8.

⁷Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syiah; Menurut Para Ulamanya yang Muktabar*, Cet. IV (Jakarta:Dewan Pengurus Ahlul Bait Indonesia, 2012), hlm. 54.

⁸Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syiah...*, hlm. 55.

⁹Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syiah...*, hlm. 55.

¹⁰Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syiah...*, hlm. 55.

Menariknya buku yang ditulis oleh Tim Ahlul Bait Indonesia tidak menyebutkan istilah *imamiyah* didalamnya, hanya bertuliskan Syiah. Peneliti berpandangan bahwa diantara berbagai macam aliran Syiah terjadi perdebatan internal, khususnya perbedaan pendapat mengenai prinsip *al-Imamah*. Muhammad Baharun mengatakan.

“Bagi Syiah Imamiyah, secara mutlak *al-Imamah* diyakini merupakan petunjuk nash. Baik nash al-Quran maupun nash hadits yang dibangunnya pula sendiri, dengan mengenyampingkan para pemuka sahabat, yang dicap telah mengkhianati ‘Ali, karena tidak memilih beliau setelah wafat Nabi Muhammad Saw”.¹¹

Prinsip *al-Imamah* merupakan sebuah prinsip yang memunculkan berbagai aliran dalam lingkungan internal aliran Syiah. Uniknyanya, setiap aliran mengklaim konsep *al-Imamah* yang diyakininya adalah yang benar, sementara yang berbeda telah bertentangan dengan akidah. Demikian halnya dengan Syiah Imamiyah, oleh Muhammad Baharun dianggap tidak konsisten dalam konsep *al-Imamah* yang merupakan *ushul* (prinsip) dengan menggunakan dalil-dalil *zanniyat* (asumsi).

“Kemunculan Imam Dua Belas yang diyakini oleh Syiah Imamiyah, berdaulat berdasarkan penunjukan pendukungnya, sehingga memungkinkan terpilihnya dua orang imam sekaligus, bahkan kakak beradik seperti Imam Hasan dan Imam Husain dan juga keturunan keduanya, sama-sama dapat menuntut hak imamah. Siapa yang membatasi *al-Imamah* hanya dari jalur Imam Husain, bahkan ada penolakan dari Syiah Imamiyah kepada keturunan Imam Hasan dan Muhammad ibn Hanafiyah, putra Sayyidina ‘Ali ibn Abi Thalib dari ibu yang menuntut imamah?”¹²

Kritikan Muhammad Baharun terletak dalam penentuan seseorang untuk mendapat kedudukan dalam prinsip *al-Imamah*.

¹¹Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah*, Cet.1 (Malang: Pustaka Bayan, 2004), hlm. 36.

¹²Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah...*, hlm. 43-44.

Untuk lebih jelas, penulis merangkum sosok Imam Dua Belas tersebut, sehingga terlihat dengan jelas arah perbedaan yang krusial dalam telaah prinsip *al-Imamah*.

1. Imam Ali ibn Abi Thalib;
2. Imam Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib;
3. Imam Husain ibn Ali ibn Abi Thalib;
4. Imam 'Ali ibn Husain, Zain al-Abidin (Ali Zain al-Abidin);
5. Imam Muhammad al-Baqir ibn 'Ali Zain al-Abidin;
6. Imam Ja'far al-Shadiq ibn Muhammad al-Baqir;
7. Imam Musa al-Kadzim ibn Ja'far al-Shadiq;
8. Imam 'Ali al-Ridha ibn Musa al-Kadzim;
9. Imam Muhammad Jawad al-Taqi ibn 'Ali al-Ridha;
10. Imam Ali al-Hadi ibn Muhammad al-Jawwad;
11. Imam al-Hasan al-Askari ibn 'Ali al-Hadi;
12. Imam Muhammad al-Mahdi, al-Qa'im al-Hujjah ibn Hasan al-Askari.¹³

Kesucian atau yang dikenal dengan istilah *ma'sum* terhadap dua belas Imam merupakan salah bentuk keyakinan yang populer diusung oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Kesucian diartikan bahwa para Imam Duabelas terjaga dari segala dosa atau kesalahan, sebagaimana keyakinan *ahl al-Sunnah* terhadap Rasulullah Saw.

"Menurut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa seorang imam wajib *ma'sum* sehingga ada kepastian bagi orang-orang mukallaf bahwa Imam, adalah *hujjah* Allah Swt, dan perkataannya adalah firman Allah Swt, sedangkan perkataan Rasulullah Saw dan hukumnya wajib ditaati dan diterima dengan sepenuh hati serta mengembalikan masalah kepadanya dengan yakin dan pasti".¹⁴

Imam yang terjaga dari dosa, sebab diyakini bahwa perkataannya adalah firman Allah Swt, menunjukkan bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah memberikan tempat tertinggi terhadap *Ahl al-Bayt*

¹³Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah...*, hlm. 44.

¹⁴Slamet Mulyono, *Pergolakan Teologi Syi'ah-Sunni: Membedah Potensi Integrasi dan Disintegrasi*, Jurnal Studi Keislaman, Volume 16 Nomor 2 (Desember) 2012, hlm. 249.

setelah al-Quran, sebagaimana yang diyakini dalam Hadith al-Tsaqalain. Namun *Ahl al-Bayt* yang dimaksudnya oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah tidak terjelaskan melalui jalur keturunan Sayyidina Husain, Hasan atau melalui jalur keturunan Muhammad ibn Hanafiyah.

Marshal Hodgson menguraikan bahwa sejarah terbentuknya Syiah Imamiyah berawal dari perbedaan pendapat dalam menentukan imam setelah meninggalnya Imam Ja'far al-Shadiq ibn Muhammad al-Baqir. Perbedaan tersebut adanya ketidaksepakatan dengan dipilihnya Isma'il sebagai Imam ketujuh setelah Imam Ja'far al-Shadiq. Marshal Hodgson menguraikan keadaan internal Syiah dalam persoalan prinsip *al-Imamah* yang menimbulkan perpecahan yang sengit bahkan menjatuhkan hukuman *kafir* karena prinsip *al-Imamah* merupakan bagian dari akidah Syi'ah.

“Salah satu sekte utama yang muncul dari perbedaan pendapat mencatat terdapat enam Imam setelah kematian Imam Ja'far al-Shadiq. Tiap kali seorang Imam meninggal dunia dan seorang penerus telah diakui, isu-isu timbul tentang sifat dasar Imamiyah (Apakah penerus yang diusulkan telah memenuhi syarat?). Persoalan-persoalan pokok ini diselesaikan dengan dipilihnya imam yang berikutnya yang hampir tidak pernah dengan suara bulat”.¹⁵

Persoalan dalam penentuan Imam yang menjadi bagian krusial dalam memahami akidah Syiah, dan setiap aliran memiliki argumentasi sendiri sehingga sampai detik ini tidak ada istilah berdamai atas kesepakatan penentuan seorang Imam. Syiah Imamiyah tidak mengakui keyakinan yang diusung oleh Syiah Isma'iliyah begitu juga sebaliknya, bahkan saling menghujat satu sama lain. Ira M. Lapidus menjelaskan.

“*Al-Imamah* tidak hanya sebagai otoritas hukum Islam tertinggi, tetapi sebagai pembimbing terhadap pemahaman kebenaran esoteris. Pada abad kesembilan, konsep-konsep

¹⁵Marshal Hodgson, *The Venture of Islam; Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia* (Masa Klasik Islam), Cet. I (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), hlm. 185.

Syi'ah tentang imam berkembang sehingga mencakup gagasan bahwasannya seorang Imam harus *maksum*, sifat bebas dari kesalahan dan pembimbing yang sempurna bagi keagamaan yang lurus".¹⁶

Imam ketujuh yang merupakan anak ketiga Imam Ja'far al-Shadiq dari empat bersaudara merupakan problematika yang mendalam, dikarenakan anak pertama yaitu Isma'il diyakini oleh Syi'ah Isma'iliyah yang layak menggantikan posisi ayahnya. Ketidaksepakatan Syiah Imamiyah dikarenakan Isma'il meninggal terlebih dahulu dari ayahnya, sehingga tidak layak untuk dijadikan seorang Imam. Penunjukan Musa al-Kadzim sebagai Imam tidak menyelesaikan persoalan, sebab memunculkan persoalan yang baru, yaitu:

“Sebagian besar kaum Syi'ah beralih kepada putra kedua yang masih hidup 'Abd Allah, yang nampaknya telah mengklaim penunjukan kedua oleh Imam Ja'far al-Shadiq. Meskipun begitu, beberapa orang merasa keberatan, sambil mengklaim bahwa, menurut mereka, ilmu pengetahuannya tidak memadai. Dalam beberapa, kematian 'Abd Allah tanpa pewaris (tidak ada keturunan) telah membenarkan keraguan tentangnya. Kebanyakan orang beralih kepada putra ketiga Imam Ja'far al-Shadiq yaitu Musa al-Kadzim tetapi tanpa semua setuju apakah Musa al-Kadzim merupakan penerus abangnya Abd'Allah atau telah menjadi penerus sejati bagi ayahnya Imam Ja'far al-Shadiq secara langsung; pertanyaan ini bergantung pada bagaimana seseorang harus menafsirkan ilmu sang iman”.¹⁷

Imam Musa al-Kadzim yang diyakini oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah merupakan problematika yang belum terselesaikan hingga saat ini, artinya perselisihan pendapat antara melanjutkan suksesi ayah atau abang kandungnya merupakan polemik yang mendalam. Nasseh Ahmad Mirza seorang akademisi berkebangsaan

¹⁶Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam* (Bagian Kesatu & Kedua), Cet. I (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 178-183.

¹⁷Marshal Hodgson, *The Venture of Islam...*, hlm. 186-187.

Syria, menjelaskan dalam bukunya mengenai ihwal terpecahnya aliran Shi'ah dikarenakan adanya ketidaksepakatan mengenai konsep *imamah*, yaitu

“The institution of the imamate (al-Imamah) or spiritual leadership also raised indicate problem for the Shi'is (Shi'a) themselves an later on led to many divisons and subdivisions among them”.¹⁸

Syed Husain M. Jafri mengemukakan bahwa *al-Imamah* adalah suatu perjanjian antara Allah Swt dan umat manusia, dan pengakuan terhadap imam adalah kewajiban mutlak dari orang beriman.¹⁹ Bentuk pengakuan yang diyakini sebagai kewajiban mutlak, menjadikan seorang umat tertunduk terhadap perintah, khususnya ketika persoalan penentuan seorang imam bahwa seseorang tidak mempunyai tempat dan posisi untuk mengkritisnya. Imam memiliki tiga fungsi yang harus dijalankannya, yaitu:

1. Menjelaskan apa yang telah diwahyukan melalui al-Qurān, dan telah diajarkan Nabi Muhammad Saw, dan menafsirkan hukum ilahi, *shari'ah*;
2. Menjadi pembimbing spiritual untuk membawa manusia menuju pemahaman akan makna-makna batin dari segala hal; dan karena adanya kedua kualitas ini;
3. Menjadi pemimpin umat Muslim apabila keadaan pada zamannya memungkinkannya untuk menjalankan hal itu.²⁰

Prinsip ketauhidan *al-Imamah* dalam pandangan peneliti tidak dapat hanya dipahami sebatas *kemaksuman* para Imam yaitu seorang Imam memiliki sifat bebas dari kesalahan dan seorang pembimbing yang sempurna bagi keagamaan yang lurus. Peneliti melihat bahwa perselisihan Imam dalam lingkungan internal Shi'ah tidak diungkap

¹⁸Nasseh Ahmad Mirza, *Syrian Ismailism* (Britain: Curzon Press, 1997), hlm. 2.

¹⁹Syed M. Husin Jafri, *Mazhab Syi'ah Dua-Belas Imam*, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Seyyed Hosein Nasr (ed), Cet. II (Bandung, Penerbit Mizan, 2003), hlm. 221.

²⁰Syed M. Husin Jafri, *Mazhab Syi'ah Dua-Belas Imam...*, hlm.221.

dan dijelaskan, sebab dapat meruntuhkan kualitas dari suatu aliran, sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad Baharun pada bagian sebelumnya yaitu menggunakan dalil-dalil *Zanniyat* (asumsi) bukan *qat'iyat* (kepastian).

Pengukuhan ideologi *wilayat al-Faqih* merupakan inspirasi dari konsep *al-Imamah*, yang berasal dari keturunan Ali ibn Abi Thalib melalui jalur Sayyidina Husain, dan dapat dilihat bahwasanya pemimpin spiritual tertinggi di Republik Islam Iran adalah golongan *Sayyid* atau keturunan Ali ibn Abi Thalib, dan golongan non-*Sayyid* tidak ada tempat untuk menduduki posisi tersebut. Apakah dapat seorang *Sayyid* dari jalur keturunan Imam Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib menduduki jabatan pemimpin spiritual tertinggi di Republik Islam Iran.

Peneliti berpandangan, ini merupakan serangkaian dari berbagai macam polemik yang terjadi dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Para ahli menyebutkan, khususnya Muhammad Baharun, tiadanya pengakuan terhadap jalur keturunan Imam Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib dikarenakan Imam Husein ibn Ali ibn Abi Thalib menikahi puteri Raja Persia Anusyirwan yang bernama Syahr Banu.

Polemik prinsip *al-Imamah* yang berlandaskan keturunan Imam Husain ibn 'Ali ibn Abi Thalib tidak berlandaskan sumber atau nash *qat'i*. Muhammad Baharun menjelaskan konsep *al-Imamah* dengan mengutip dari kitab rujukan Syiah Ithna 'Ashariyyah yaitu kitab *al-Kafi*, juz I halaman 720 yaitu.

"Syiah Ithna 'Ashariyyah memposisikan imamah identik dengan *nubuwwah* dan kerasulan. "Keimaman atau imamah (*wilāyah*) kami (Syi'ah) adalah wilayah Allah, yang Dia (Allah) tidak akan mengutus seorang nabi pun kecuali karenanya (*wilāyah*)". Disebut pula oleh Kulayni, bahwa wilayah 'Ali sebenarnya telah termaktub dalam semua *suhuf* (kitab-kitab) para nabi, dan sekali-kali Allah tidak akan mengutus seorang rasul pun, melainkan lantaran *nubuwwat* (kenabian) Muhammad dan *washiyat* (keimaman) 'Ali".²¹

²¹Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah...*, hlm.41.

Penjelasan mengenai konsep *al-Imamah* dari kitab *al-Kafi* menunjukkan bahwa prinsip *al-Imamah* berlandaskan wilāyah ‘Ali, dan peneliti belum menemukan nash bahwa kelanjutan dari wilāyah ‘Ali adalah berdasarkan jalur keturunan Sayyidinia Husein ibn ‘Ali ibn Abi Ṭalib.

Tim Ahlul Bait Indonesia melalui buku putih madzhab Syi’ah mengungkapkan kemunculan aliran Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah dengan dua belas imam-nya yang berbeda dengan berbagai macam aliran Syi’ah lainnya, berlandaskan hadits-hadits dari literatur Ahl al-Sunnah, yaitu:

“Sahabat Abdullah ibn Mas’ud berkata, ”Tidak ada seorang pun yang bertanya kepadaku tentang hal itu sejak aku datang ke Irak”. Kemudian, dia berkata, “Ya, kami telah menanyakan hal itu kepada Rasulullah Saw., lalu dia menjawab, “Dua belas, seperti bilangan pemimpin Bani Isra’iil”²².

Literatur *Ahl al-Sunnah* yang dimaksud oleh Tim Ahlul Bait Indonesia adalah kitab *Al-Riyādh al-Nādhirah*, jilid. 2/252. Hadis serupa terdapat dalam *Shahih al-Turmudzi*, Jilid 2/319 dan *Sunan Ibn Mājah*, Jilid 1/52. Terlepas benar atau tidak, dalam hadits tersebut tidak ditemukan adanya jalur keturunan Imam Husein ibn ‘Ali ibn Abi Ṭalib.

Abd al-Karim al-Bahbahani menguraikan dalam enam kategori mengenai peranan para Imam Dua Belas yang telah berhasil membentuk sebuah tatanan kehidupan dan basis-basis sosial masyarakat. Peranan tersebut yang membuktikan bahwa eksistensi Imamah memiliki kekuatan sebagai ideologi ajaran sebuah mazhab. Enam kategori tersebut, adalah.

1. Kepemimpinan para Imam dari Ahl al-Bayt bukan sebuah pusat kekuasaan dan pengaruh yang menjadi warisan seorang ayah untuk anaknya, bukan pula kepemimpinan yang didukung oleh sistem yang berkuasa, akan tetapi kepemimpinan yang bertumpu

²²Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syiah...*, hlm.159.

- pada basis-basis masyarakat melalui pembinaan jiwa dan pencerahan pemikiran;
2. Basis-basis masyarakat telah dibangun sejak permulaan Islam, dan mencapai puncak keemasannya di masa dua Imam, yaitu Imam Muhammad al-Baqir, dan Imam Ja'far al-Shadiq, dan madrasah dikelola oleh kedua imam ini telah membentuk arus pemikiran yang luas di dalam dunia Islam;
 3. Kriteria-kriteria dan basis-basis sosial politik umat Islam diyakini oleh madrasah ini secara konsekuen dalam menentukan seorang imam dan mengenali kelayakannya untuk memimpin adalah syarat-syarat begitu ketat, karena para imam percaya bahwa seseorang tidak akan menjadi imam kecuali adalah orang yang pintar dan saleh dari semua ulama di masanya;
 4. Madrasah dan basis-basis sosial-politiknya telah memberikan berbagai pengorbanan yang begitu besar dalam rangka mempertahankan keyakinan prinsip Imamah, karena di mata para penguasa masa itu, hala ini telah membentuk arus dan jaringan perlawanan. Hal ini membuat para penguasa saat itu, melancarkan penekanan, pemberisihan dan penyiksaanm hingga banyak yang dibunuh, ditahan, lalu betapa banyak yang gugur dalam penangkapan tersebut;
 5. Para imam yang dipercayai oleh kekuatan basis-basis sosial politik tidak pernah jauh dari jangkauan masyarakat, tidak juga menjaga jarak dan memilih tempat tertentu seperti kebiasaan para penguasa terhadap rakyatnya;
 6. Penguasa atau khalifah yang sezaman dengan para imam, telah memandang imam dan kepemimpinan spiritualnya sebagai sumber ancaman besar terhadap eksistensi dan kekuasaannya.²³

Enam poin sejarah di atas merupakan bagian penting dari pembentukan sebuah doktrin al-Imamah, bahwa para Imam mengalami berbagai macam perjuangan yang berat ketika menghadapi tekanan demi tekanan dari para penguasa ketika itu. Penunjukan para imam bukanlah melalui jalur warisan, melainkan

²³Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme dalam Perspektif Ahlul Bait a.s.* terj. Muhammad Sirojuddin Sya'rani, Cet. I (Qom, Iran, Majma Jahani Ahl al-Bayt, 2007), hlm. 41-44.

dikarenakan kompetensi yang dimilikinya sehingga beliau memang layak untuk ditunjuk sebagai imam.

Persoalan selanjutnya, setelah adanya perdebatan mengenai jalur keturunan Imam Husein, suksesi atas kelanjutan pasca meninggalnya Imam Ja'far ibn Muhammad al-Ṣādiq dan ternyata memiliki persoalan yang masih menjadi perdebatan atas terpilihnya Imam Hasan al-Askari ibn 'Ali al-Hadi.

“Ketika 'Ali al-Hadi ibn Muhammad al-Jawwad meninggal, dan digantikan Imam Hasan al-Askari ibn Imam 'Ali al-Hadi, kami mengecek dan mendapatkan dia ingin mengambil bagian dalam ilmu pengetahuan. Orang-orang yang percaya dengan keimaman Imam Hasan al-Askari ibn Muhammad al-Jawwad terpecah menjadi sebelas kelompok tidak memiliki nama yang dapat membedakan mereka”.²⁴

Kajian dan penelitian yang dilakukan oleh Shaikh Shahrastani menggambarkan bahwa penunjukan Imam Hasan al-Askari menambah perpecahan kembali dalam lingkungan internal Syiah Ithna 'Ashariyyah, bahkan sebagaimana yang diakui oleh Shaikh Shahrastani bahwa perpecahan tersebut memunculkan sebelas kelompok yang tidak memiliki nama, akan tetapi Shaikh Shahrastani dapat memberikan beberapa catatan tentang sebelas kelompok tersebut, yaitu:

1. Imam Hasan al-Askari tidak meninggal, tetapi menjadi seorang *qa'im*. Dikarenakan jelas bahwa beliau tidak memiliki seorang anak laki-laki dan tidaklah mungkin menurut kelompok ini kalau Imam Hasan al-Askari telah meninggal karena dunia tidak mungkin ada tanpa seorang imam. Seseorang yang *qaim* memiliki dua persembunyian, dan ini merupakan salah satu dari dua persembunyian tersebut. Akan tetapi, dia akan muncul kembali dan dikenal;
2. Kelompok kedua berpegang bahwa Imam Hasan al-Askari telah meninggal, tetapi dia masih hidup dan menjadi *qa'im*. Kelompok ini mengatakan, “Kami percaya bahwa arti *al-Qā'im* adalah sebuah kebangkitan setelah kematian. Oleh karena itu, kami

²⁴Al-Syahrastani, *Al-Milal...*, hlm. 258.

- menekankan bahwa tidak ada keraguan sama sekali bahwa Imam Hasan al-Askari telah meninggal, tetapi dikarenakan beliau tidak memiliki anak laki-laki, maka beliau pasti hidup setelah meninggal”;
3. Kelompok ketiga, berkeyakinan dalam mempertahankan bahwa Imam Hasan al-Askari sesungguhnya telah meninggal, akan tetapi telah menunjukkan saudara laki-lakinya, Ja'far ibn 'Ali al-Hadi sebagai Imam. Oleh karena itu, *al-Imamah* tersebut kembali kepada Ja'far;
 4. Kelompok keempat mengatakan bahwa Imam Hasan al-Askari benar-benar telah meninggal dan imam tersebut adalah Ja'far ibn 'Ali al-Hadi. Kelompok ini keliru apabila percaya dengan keimaman Hasan karena dia bukan seorang Imam. Ketika beliau meninggal, dan tidak meninggalkan anak, jelaslah bahwa klaim Ja'far ibn 'Ali al-Hadi adalah benar, dan Imam Hasan al-Askari adalah salah;
 5. Kelompok kelima berkeyakinan bahwa Imam Hasan al-Askari telah meninggal, akan tetapi kelompok ini mengatakan.
 6. “Keliru apabila percaya dengan keimaman Hasan al-Askari, dikarenakan imam yang benar adalah Muhammad ibn 'Ali, saudara laki-laki Hasan dan Ja'far. Ketika mempelajari kebejatan moral Ja'far, yang secara terbuka dimanifestasikan dan juga mempelajari bahwa Hasan sama tidak memiliki moral yang baik, kecuali bahwa Hasan al-Askari menyimpan kebejatangannya, sehingga kelompok ini bahwa keduanya bukanlah imam. Adapun Imam yang sesungguhnya adalah Muhammad dan menemukan bahwa dia mempunyai anak laki-laki sehingga kelompok ini lebih”;
 7. Kelompok keenam mengatakan Imam Hasan al-Askari memiliki seorang anak laki-laki. Tidak benar, sebagaimana yang umum dipegang bahwa beliau meninggal tanpa anak. Buktinya, dia benar-benar memiliki seorang anak laki-laki yang lahir sebelum dua tahun ayahnya meninggal. Akan tetapi, anak laki-laki ini bersembunyi karena takut terhadap Ja'far dan musuh-musuhnya yang lain. Namanya adalah Muhammad, seorang imam, *qā'im*, dan *hujjah*;

8. Kelompok ketujuh, Imam Hasan al-Askari memiliki dua orang anak laki-laki, tetapi anaknya tersebut belum dilahirkan hingga delapan bulan setelah kematiannya. Oleh karena itu, adalah keliru apabila dikatakan bahwa ketika Imam Hasan al-Askari meninggal, memiliki seorang anak laki-laki karena jika demikian adanya, maka hal tersebut tetap belum diketahui. Ini hanya merupakan kekeraskepalaan untuk menolak apa yang sudah jelas;
9. Kelompok kedelapan berpegang bahwa Imam Hasan al-Askari pasti sudah meninggal dan tidak memiliki anak laki-laki. Tidaklah benar, menurut klaim kelompok ketujuh yang mengatakan bahwa selirnya hamil. Oleh karena itu, tidak diragukan lagi bahwa setelah Hasan tidak ada Imam;
10. Kelompok kesembilan mengatakan bahwa Imam Hasan al-Askari sudah meninggal, dan sesungguhnya bukti dari kematiannya tidak dapat diragukan lagi.
11. “Mengapa orang begitu banyak berselisih mengenai masalah ini? Sesungguhnya tidak ada keraguan bahwa seorang anak laki-laki dilahirkan untuk Hasan, tetapi apakah sebelum atau sesudah kematiannya, kami tidak mengetahuinya. Akan tetapi, kami mengetahui dengan yakin bahwa dunia tidak dapat ada tanpa adanya *hujjah*, yang merupakan pengganti yang tersembunyi. Manusia akan mengakui dia dan berpegang erat kepada namanya hingga dia muncul dalam wujud manusia”.
12. Kelompok kesepuluh mempercayai bahwa Imam Hasan al-Askari sudah meninggal, tetapi sungguh-sungguh perlu lagi bagi orang untuk memiliki imam supaya dunia tidak bisa ada tanpa seorang *hujjah*. Akan tetapi, kelompok ini tidak mengetahui apakah *hujjah* adalah salah seorang dari keturunan Imam Hasan ibn Abi Talib atau keturunan orang lain;
13. Kelompok terakhir absen dalam melibatkan diri dengan masalah yang membingungkan ini, seraya mengatakan,
14. “Kami tidak mengetahui secara pasti keadaan persoalan yang sebenarnya, meskipun kami tidak memiliki keraguan tentang Imam Al-Ridha dan percaya akan imamahnya. Golongan Syi’ah telah tidak setuju atas setiap poin dan, dengan demikian, kami menahan diri dari melibatkan diri dalam persoalan ini hingga Allah Swt memanasifestasikan *hujjah* tersebut dan dia muncul

dalam wujud manusia. Barang siapa yang berpegang kepada *hujjah*, tidak akan memiliki keraguan mengenai imamahnya, juga tidak akan membutuhkan sebuah mukjizat atau tanda. Mukjizatnya adalah bahwa semua perilaku manusia akan mengikutinya tanpa ada perselisihan atau penentangan”.²⁵

Sebelas kelompok merupakan bentuk perselisihan aliran Syiah Ithna ‘Ashariyyah yang membingungkan dalam menentukan sosok imam pengganti setelah kematian Imam Hasan al-Askari, bahkan perselisihan tersebut menimbulkan konflik yang berkepanjangan dan masih menjadi misteri yang belum terselesaikan hingga saat ini. Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i mengatakan.

*“Imam Hasan al-Askari, the son of the tenth Imam, was born in 232/845 and according to some Shi’ite sources was poisoned and killed in 260/872 through the instigation of the ‘Abbasid caliph Mu’tamid’. The eleventh Imam gained the Imamate, after the death of his noble father, through Divine Command and through the decree of the previous Imams”.*²⁶

Keadaan Imam Hasan al-Askari dari ungkapan Tabataba’i memperlihatkan bahwa sebahagian besar hidupnya dihabiskan di penjara, di mana Dinasti ‘Abbasiyah pada masa pemerintahan al-Mu’tamid mengawasi segala aktivitas Imam.

*“During seven years of his Imamate, due to untold restrictions placed upon him by the caliphate, he lived in hiding and dissimulation (taqiyyah). He did not have any social contact with even the common people among the Shi’ite population. Only the elite of the Shi’ah were able to see him. Even so, he spent most of his time in prison”.*²⁷

Imam Hasan al-Askari yang dibelenggu oleh Khalifah al-Mu’tamid akan kebebasannya, yang dipenuhi dengan *taqiyyah* atau

²⁵Al-Syahrastani, *Al-Milal...*, hlm. 259-261.

²⁶Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *Shi’ah*, translated by: Sayyid Husayn Nasr, Cet. 15 (Qum-Iran: Ansariyan Publications, 2009), hlm. 238.

²⁷Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba’i, *Shi’ah...*, hlm. 238.

bersembunyi dari penguasa. Akan tetapi, Tabataba'i mengungkapkan bahwa yang dapat melihat atau menjenguk Imam Hasan al-Askari ketika di penjara hanyalah golongan *elite of the Shi'ah* yang tidak disebutkan siapakah orang yang dimaksud sebagai *elite* tersebut.

Menariknya ulasan yang dikemukakan oleh Shaykh Shahrastani membuka cakrawala pemikiran bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah digolongkan pada kelompok keenam yang memiliki keyakinan bahwasannya Imam Hasan al-Askari memiliki seorang anak laki-laki.

Membingungkan dalam memahami Syiah Ithna 'Ashariyyah yang terpecah ke dalam sebelas kelompok pasca meninggalnya Imam Hasan al-Askari, ini merupakan salah satu bukti dari banyaknya polemik dalam internal yang carut-marut dan kajian kepeperpecahan diselesaikan secara dogmatis. Marshall G.S. Hodgson mengutarakan.

"Pada akhirnya, Imam Hasan al-Askari meninggal dunia tanpa meninggalkan anak sama sekali. Sebahagian besar berpendapat bahwa, saudaranya, yang telah berseteru dengannya, dan kini mengklaim kedudukan (imam) tidak dapat diterima. Sampai saat ini, ternyata mungkin dan niscaya untuk mengandaikan bahwa Imam Hasan al-Askari telah harus mempunyai seorang putra bersembunyi untuk menyelematkannya dari penganiayaan 'Abbasiyah".²⁸

Marshall G.S Hodgson membuktikan bahwa dari kajiannya yang mendalam mengenai sejarah Islam bahwa Imam Hasan al-Askari tidak memiliki anak. Penentuan Imam Muhammad al-Mahdi sebagai anak Imam Hasan al-Askari dinyatakan sebagai bentuk pengandaian, untuk mempertahankan ideology yang telah terbentuk.

Adapun analisis Shaykh Shahrastani memiliki kesamaan dengan Marshall G.S Hodgson, perbedaannya terletak bahwa Shaykh Shahrastani mengemukakan perpecahan tersebut dengan sebelas kelompok yang berselisih pendapat. Keadaan ini menjadi menarik untuk dilihat sosok sebenarnya Imam Muhammad al-Mahdi yang menjadi *magnet* bagi Syiah Ithna 'Ashariyyah.

²⁸Marshall Hodgson, *The Venture of Islam...*, hlm.188

Ira M. Lapidus sejalan dengan pendapat Marshall G.S Hodgson bahwa Imam Kesebelas yaitu Imam Hasan al-Askari tidak memiliki seorang anak, dan penetapan Imam Muhammad al-Mahdi merupakan bagian dari peneguhan dari eksistensi Syiah Ithna 'Ashariyyah.

“Kematian Imam Kesebelas pada tahun 874 M, yang tidak memiliki keturunan anak, suksesi keimaman menjadi berakhir. Pada saat itu Syiah mengembangkan konsep mereka mengenai ketersembunyian Imam Keduabelas, yang dipandang tidak meninggal, melainkan dalam pengasingan diri hingga ia akan kembali sebagai al-Mahdi, messiah, pada akhir zaman”.²⁹

Kajian selanjutnya juga diajukan oleh W. Montgomey Watt dalam bukunya yang berjudul *Kejayaan Islam*, menjelaskan bahwa orang-orang yang hidup dekat dengan masa Imam Hasan al-Askari tidak mengetahui jelas perihal bahwa Imam tidak memiliki seorang putra.³⁰ Polemik yang sangat merumitkan ini, kemudian Montgomery Watt mengajukan tiga pandangan yang berbeda dengan mengutip pandangan al-Nawbakhti, sebagaimana yang diajukan oleh Shaykh Shahrastani yang mengajukan sebelas pandangan mengenai anak dari Imam Hasan al-Askari, yaitu:

1. Imam Hasan al-Askari tidak memiliki seorang anak;
2. Anaknya berusia dua tahun ketika Imam Hasan al-Askari meninggal;
3. Anak Imam Hasan al-Askari lahir setelah imam meninggal.

Tiga pandangan yang berbeda tersebut menghasilkan sebuah antitesa dari seorang Montgomery Watt dalam memahami polemik mengenai struktur keimaman dari Syiah 'Ithna 'Ashariyyah dan belum terjawab secara jelas kecuali dengan dogmatis, sebagaimana yang

²⁹Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam...*, hlm.181.

³⁰Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, Cet. I (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1990), hlm.176.

dijelaskan dalam literatur internal Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Montgomery Watt mengutarakan.

“Berdasarkan hal ini, perkiraan paling mungkin mengenai apa yang telah terjadi adalah bahwa sekelompok politisi yang cerdas telah memanfaatkan kekaburan sekitar putera Imam Hasan al-Askari dan juga kesangsian-kesangsian mengenai watak calon imam yang lain, saudaranya Ja'far. Maka dengan secara nekat menyatakan menghilangnya Imam keduabelas Imam Muhammad al-Mahdi, para politisi ini berhasil mempertahankan kesetiaan para pengikut Imam Hasann al-Askari dan pada waktu yang sama mereka sendiri berhasil memperoleh kendali tidak terbatas atas apa yang sekarang bisa disebut sebagai gerakan Imamiyah”.³¹

Pandangan yang dikemukakan oleh Montgomery Watt, membuktikan bahwa para politisi berhasil memanfaatkan situasi yang genting ketika terjadi perselisihan pendapat dalam internal Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Peneliti melihat bahwa perjuangan para politisi adalah sebagai wujud untuk mempertahankan ideologi.

“Mereka tidak lagi harus memperhitungkan kemungkinan campurtangan dari seorang Imam yang mungkin hanya mempunyai pengaruh politis yang kecil. Dengan perkataan lain teori Syi'ah Imamiyah mengenai Imam Duabelas tidak muncul begitu saja sebagai akibat dari kejadian-kejadian tertentu yang diketahui umum. Teori itu adalah penafsiran atas beberapa peristiwa yang dipilih, dan dengan sengaja dibuat untuk para politisi untuk mencapai tujuan-tujuan mereka sendiri—mungkin tujuan-tujuan yang sangat menguntungkan”.³²

Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang mengakui kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi yang berada di wilayah Irak dan Iran merupakan bukti dari keberhasilan dari para politisi yang diuraikan oleh Montgomery Watt. Imam dua belas yang dikenal saat ini, menurut Montgomery Watt merupakan hasil dari penafsiran atas berbagai

³¹Montgomery Watt, *Kejayaan Islam...*, hlm. 176.

³²Montgomery Watt, *Kejayaan Islam...*, hlm. 176-177

peristiwa yang dipilih, atau dengan kata lain dapat dikatakan bahwa Imam dua belas sebagai bagian dari akidah yaitu prinsip *al-Imamah* bukanlah merupakan penetapan langsung yang termaktub dalam al-Quran dan Hadith.

Penafsiran tersebut yang kemudian—sebagaimana yang telah dibahas pada bagian sebelumnya—oleh Muhammad Baharun bahwa penentuan para Imam Duabelas adalah berdasarkan asumsi, inilah yang menunjukkan ketidakjelasan dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa al-Imamah merupakan prinsip akidah, sehingga dapat dipahami bahwa akidah adalah berdasarkan asumsi para pendahulu untuk mempertahankan eksistensi Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Analisa Ira M. Lapidus Marshall G.S. Hodgson, Montgomery Watt dan uraian Shaykh Shahrastani bertolak belakang dengan keyakinan Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam. Para ahli tersebut berpendapat bahwa Imam keduabelas merupakan pengembangan dari internal Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam agar suksesi keimaman tetap berjalan, sebab jika berhenti pada Imam Hasan al-Askari pada prinsi *al-Imamah* akan hilang, dan tentunya Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam juga akan punah. 'Abd al-Karim al-Bahbahani dalam bukunya yang berjudul *Mahdiisme dalam Perspektif Ahl al-Bayt a.s* menyebutkan lima kategori bukti sejarah atas wujud Imam Muhammad al-Mahdi, yaitu:

1. Kesaksian Imam Hasan al-Askari a.s atas lahirnya Imam Muhammad al-Mahdi a.s

Kesaksian Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam berdasarkan hadith yang diriwayatkan oleh Muhammad ibn Abi Hasyim al-Ja'fari, berkata:

“Aku berkata kepada Abu Muhammad; Imam Hasan al-Askari a.s.: 'Keagunganmu sungguh telah membuatku segan untuk bertanya kepadamu, maka izinkanlah aku bertanya!' Beliau berkata:” ‘katakanlah!’ Aku berkata: “Wahai tuanku! Apakah kamu memiliki seorang anak?” Ia menjawab: “Ya”;

Hadith ini dikutip oleh 'Abd al-Karim al-Bahbahani dalam kitab *Ushul Kafi*: 1/328, kitab al-Hujjah', bab 'Al-Isyarah wa Nash ila Shahih Dar'. Mengenai kekuatan atau kesahihan Hadith ini, 'Abd al-Karim al-Bahbahani menyebutkan bahwa kredibilitas Muhammad ibn Yahya, Abu Ja'far al-Atthar al-Qumi tidak perlu diragukan, ditandai dengan puseranya yang sangat terkenal dan selalu dikunjungi.

2. Kesaksian Sang Bidan

Hakimah putri Muhammad al-Jawad, dan saudari Imam Hadi, bibi Imam Hasan al-Askari, telah menegaskan kesaksiannya atas kelahiran Imam Muhammad al-Mahdi pada malam kelahiran beliau. Hakimah yang mengurus persoalan Sayyidah Narjis, ibunda Imam Muhammad al-Mahdi a.s, dengan izin ayahanda beliau, Imam Hasan al-Askari a.s. Kesaksian bidan dikutip dalam kitab *Ushul al-Kafi*: I/330, kitab 'al-Hujjah', Bab, 'Tasmiyatu man Ra'ahu a.s" dan kitab *Kamaluddin*: 2/424, bab 42;

3. Puluhan saksi yang telah melihat Imam Mahdi a.s

Kitab *Tafsiratul wali fi man ra'a al-Qaim al-Mahdi* karya Sayyid Hasyim al-Bahrani. Beliau menyebutkan tujuh puluh sembilan nama yang telah melihat langsung Imam Muhammad al-Mahdi di masa kanak-kanak dan di masa kegaiban yang singkat. 'Abd al-Karim al-Bahbahani mengutip dari kitab *Kamaluddin*: 2/442 bab 43 dan *Biharul Anwar*: 52/30 bab 26;

4. Perlakuan penguasa Dinasti Abbasiyah terhadap anak kecil

'Abd al-Karim al-Bahbahani menjelaskan bahwa ketika wafatnya Imam Hasan al-Askari a.s., penguasa Dinasti 'Abbasiyah memperlakukan keluarga beliau dengan penuh kewaspadaan akan berita kelahiran seorang bayi yang dirahasiakan. Khalifah al-Mu'tamid memerintahkan untuk menangkap orang-orang yang diwasiasi oleh Imam Hasan al-Askari. Dalam misi ini, al-Mu'tamid dibantu oleh Ja'far *al-Kadzab* (pendusta) untuk melakukan penangkapan, intimidasi, diskriminasi, penghinaan, dan pelecehan.

Menarik untuk dilihat terhadap ungkapan bahwasanya saudara kandung Imam Hasan al-Askari yaitu Ja'far sebagai orang

menekankan bahwa tidak ada keraguan sama sekali bahwa Imam Hasan al-Askari telah meninggal, tetapi dikarenakan beliau tidak memiliki anak laki-laki, maka beliau pasti hidup setelah meninggal”;

3. Kelompok ketiga, berkeyakinan dalam mempertahankan bahwa Imam Hasan al-Askari sesungguhnya telah meninggal, akan tetapi telah menunjukkan saudara laki-lakinya, Ja'far ibn 'Ali al-Hadi sebagai Imam. Oleh karena itu, *al-Imamah* tersebut kembali kepada Ja'far;
4. Kelompok keempat mengatakan bahwa Imam Hasan al-Askari benar-benar telah meninggal dan imam tersebut adalah Ja'far ibn 'Ali al-Hadi. Kelompok ini keliru apabila percaya dengan keimaman Hasan karena dia bukan seorang Imam. Ketika beliau meninggal, dan tidak meninggalkan anak, jelaslah bahwa klaim Ja'far ibn 'Ali al-Hadi adalah benar, dan Imam Hasan al-Askari adalah salah;
5. Kelompok kelima berkeyakinan bahwa Imam Hasan al-Askari telah meninggal, akan tetapi kelompok ini mengatakan.
6. “Keliru apabila percaya dengan keimaman Hasan al-Askari, dikarenakan imam yang benar adalah Muhammad ibn 'Ali, saudara laki-laki Hasan dan Ja'far. Ketika mempelajari kebejatan moral Ja'far, yang secara terbuka dimanifestasikan dan juga mempelajari bahwa Hasan sama tidak memiliki moral yang baik, kecuali bahwa Hasan al-Askari menyimpan kebejatangannya, sehingga kelompok ini bahwa keduanya bukanlah imam. Adapun Imam yang sesungguhnya adalah Muhammad dan menemukan bahwa dia mempunyai anak laki-laki sehingga kelompok ini lebih”;
7. Kelompok keenam mengatakan Imam Hasan al-Askari memiliki seorang anak laki-laki. Tidak benar, sebagaimana yang umum dipegang bahwa beliau meninggal tanpa anak. Buktinya, dia benar-benar memiliki seorang anak laki-laki yang lahir sebelum dua tahun ayahnya meninggal. Akan tetapi, anak laki-laki ini bersembunyi karena takut terhadap Ja'far dan musuh-musuhnya yang lain. Namanya adalah Muhammad, seorang imam, *qā'im*, dan *hujjah*;

8. Kelompok ketujuh, Imam Hasan al-Askari memiliki dua orang anak laki-laki, tetapi anaknya tersebut belum dilahirkan hingga delapan bulan setelah kematiannya. Oleh karena itu, adalah keliru apabila dikatakan bahwa ketika Imam Hasan al-Askari meninggal, memiliki seorang anak laki-laki karena jika demikian adanya, maka hal tersebut tetap belum diketahui. Ini hanya merupakan kekeraskepalaan untuk menolak apa yang sudah jelas;
9. Kelompok kedelapan berpegang bahwa Imam Hasan al-Askari pasti sudah meninggal dan tidak memiliki anak laki-laki. Tidaklah benar, menurut klaim kelompok ketujuh yang mengatakan bahwa selirnya hamil. Oleh karena itu, tidak diragukan lagi bahwa setelah Hasan tidak ada Imam;
10. Kelompok kesembilan mengatakan bahwa Imam Hasan al-Askari sudah meninggal, dan sesungguhnya bukti dari kematiannya tidak dapat diragukan lagi.
11. “Mengapa orang begitu banyak berselisih mengenai masalah ini? Sesungguhnya tidak ada keraguan bahwa seorang anak laki-laki dilahirkan untuk Hasan, tetapi apakah sebelum atau sesudah kematiannya, kami tidak mengetahuinya. Akan tetapi, kami mengetahui dengan yakin bahwa dunia tidak dapat ada tanpa adanya *hujjah*, yang merupakan pengganti yang tersembunyi. Manusia akan mengakui dia dan berpegang erat kepada namanya hingga dia muncul dalam wujud manusia”.
12. Kelompok kesepuluh mempercayai bahwa Imam Hasan al-Askari sudah meninggal, tetapi sungguh-sungguh perlu lagi bagi orang untuk memiliki imam supaya dunia tidak bisa ada tanpa seorang *hujjah*. Akan tetapi, kelompok ini tidak mengetahui apakah *hujjah* adalah salah seorang dari keturunan Imam Hasan ibn Abi Talib atau keturunan orang lain;
13. Kelompok terakhir absen dalam melibatkan diri dengan masalah yang membingungkan ini, seraya mengatakan,
14. “Kami tidak mengetahui secara pasti keadaan persoalan yang sebenarnya, meskipun kami tidak memiliki keraguan tentang Imam Al-Ridha dan percaya akan imamahnya. Golongan Syi’ah telah tidak setuju atas setiap poin dan, dengan demikian, kami menahan diri dari melibatkan diri dalam persoalan ini hingga Allah Swt memanifestasikan *hujjah* tersebut dan dia muncul

dalam wujud manusia. Barang siapa yang berpegang kepada *hujjah*, tidak akan memiliki keraguan mengenai imamahnya, juga tidak akan membutuhkan sebuah mukjizat atau tanda. Mukjizatnya adalah bahwa semua perilaku manusia akan mengikutinya tanpa ada perselisihan atau penentangan".²⁵

Sebelas kelompok merupakan bentuk perselisihan aliran Syiah Ithna 'Ashariyyah yang membingungkan dalam menentukan sosok imam pengganti setelah kematian Imam Hasan al-Askari, bahkan perselisihan tersebut menimbulkan konflik yang berkepanjangan dan masih menjadi misteri yang belum terselesaikan hingga saat ini. Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i mengatakan.

*"Imam Hasan al-Askari, the son of the tenth Imam, was born in 232/845 and according to some Shi'ite sources was poisoned and killed in 260/872 through the instigation of the 'Abbasid caliph Mu'tamid'. The eleventh Imam gained the Imamate, after the death of his noble father, through Divine Command and through the decree of the previous Imams".*²⁶

Keadaan Imam Hasan al-Askari dari ungkapan Tabataba'i memperlihatkan bahwa sebahagian besar hidupnya dihabiskan di penjara, di mana Dinasti 'Abbasiyah pada masa pemerintahan al-Mu'tamid mengawasi segala aktivitas Imam.

*"During seven years of his Imamate, due to untold restrictions placed upon him by the caliphate, he lived in hiding and dissimulation (taqiyyah). He did not have any social contact with even the common people among the Shi'ite population. Only the elite of the Shi'ah were able to see him. Even so, he spent most of his time in prison".*²⁷

Imam Hasan al-Askari yang dibelenggu oleh Khalifah al-Mu'tamid akan kebebasannya, yang dipenuhi dengan *taqiyyah* atau

²⁵Al-Syahrastani, *Al-Milal...*, hlm. 259-261.

²⁶Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ah*, translated by: Sayyid Husayn Nasr, Cet. 15 (Qum-Iran: Ansariyan Publications, 2009), hlm. 238.

²⁷Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ah...*, hlm. 238.

bersembunyi dari penguasa. Akan tetapi, Tabataba'i mengungkapkan bahwa yang dapat melihat atau menjenguk Imam Hasan al-Askari ketika di penjara hanyalah golongan *elite of the Shi'ah* yang tidak disebutkan siapakah orang yang dimaksud sebagai *elite* tersebut.

Menariknya ulasan yang dikemukakan oleh Shaykh Shahrastani membuka cakrawala pemikiran bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah digolongkan pada kelompok keenam yang memiliki keyakinan bahwasannya Imam Hasan al-Askari memiliki seorang anak laki-laki.

Membingungkan dalam memahami Syiah Ithna 'Ashariyyah yang terpecah ke dalam sebelas kelompok pasca meninggalnya Imam Hasan al-Askari, ini merupakan salah satu bukti dari banyaknya polemik dalam internal yang carut-marut dan kajian kepeterpecahan diselesaikan secara dogmatis. Marshall G.S. Hodgson mengutarakan.

"Pada akhirnya, Imam Hasan al-Askari meninggal dunia tanpa meninggalkan anak sama sekali. Sebahagian besar berpendapat bahwa, saudaranya, yang telah berseteru dengannya, dan kini mengklaim kedudukan (imam) tidak dapat diterima. Sampai saat ini, ternyata mungkin dan niscaya untuk mengandaikan bahwa Imam Hasan al-Askari telah harus mempunyai seorang putra bersembunyi untuk menyelematkannya dari penganiayaan 'Abbasiyah".²⁸

Marshall G.S Hodgson membuktikan bahwa dari kajiannya yang mendalam mengenai sejarah Islam bahwa Imam Hasan al-Askari tidak memiliki anak. Penentuan Imam Muhammad al-Mahdi sebagai anak Imam Hasan al-Askari dinyatakan sebagai bentuk pengandaian, untuk mempertahankan ideology yang telah terbentuk.

Adapun analisis Shaykh Shahrastani memiliki kesamaan dengan Marshall G.S Hodgson, perbedaannya terletak bahwa Shaykh Shahrastani mengemukakan perpecahan tersebut dengan sebelas kelompok yang berselisih pendapat. Keadaan ini menjadi menarik untuk dilihat sosok sebenarnya Imam Muhammad al-Mahdi yang menjadi *magnet* bagi Syiah Ithna 'Ashariyyah.

²⁸Marshall Hodgson, *The Venture of Islam...*, hlm.188

Ira M. Lapidus sejalan dengan pendapat Marshall G.S Hodgson bahwa Imam Kesebelas yaitu Imam Hasan al-Askari tidak memiliki seorang anak, dan penetapan Imam Muhammad al-Mahdi merupakan bagian dari peneguhan dari eksistensi Syiah Ithna 'Ashariyyah.

"Kematian Imam Kesebelas pada tahun 874 M, yang tidak memiliki keturunan anak, suksesi keimaman menjadi berakhir. Pada saat itu Syiah mengembangkan konsep mereka mengenai ketersembunyian Imam Keduabelas, yang dipandang tidak meninggal, melainkan dalam pengasingan diri hingga ia akan kembali sebagai al-Mahdi, messiah, pada akhir zaman".²⁹

Kajian selanjutnya juga diajukan oleh W. Montgomey Watt dalam bukunya yang berjudul *Kejayaan Islam*, menjelaskan bahwa orang-orang yang hidup dekat dengan masa Imam Hasan al-Askari tidak mengetahui jelas perihal bahwa Imam tidak memiliki seorang putra.³⁰ Polemik yang sangat merumitkan ini, kemudian Montgomery Watt mengajukan tiga pandangan yang berbeda dengan mengutip pandangan al-Nawbakhti, sebagaimana yang diajukan oleh Shaykh Shahrastani yang mengajukan sebelas pandangan mengenai anak dari Imam Hasan al-Askari, yaitu:

1. Imam Hasan al-Askari tidak memiliki seorang anak;
2. Anaknya berusia dua tahun ketika Imam Hasan al-Askari meninggal;
3. Anak Imam Hasan al-Askari lahir setelah imam meninggal.

Tiga pandangan yang berbeda tersebut menghasilkan sebuah antitesa dari seorang Montgomery Watt dalam memahami polemik mengenai struktur keimaman dari Syiah 'Ithna 'Ashariyyah dan belum terjawab secara jelas kecuali dengan dogmatis, sebagaimana yang

²⁹Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam...*, hlm.181.

³⁰Montgomery Watt, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, Cet. I (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1990), hlm.176.

dijelaskan dalam literatur internal Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Montgomery Watt mengutarakan.

“Berdasarkan hal ini, perkiraan paling mungkin mengenai apa yang telah terjadi adalah bahwa sekelompok politisi yang cerdas telah memanfaatkan kekaburan sekitar putera Imam Hasan al-Askari dan juga kesangsian-kesangsian mengenai watak calon imam yang lain, saudaranya Ja'far. Maka dengan secara nekat menyatakan menghilangnya Imam kedubelas Imam Muhammad al-Mahdi, para politisi ini berhasil mempertahankan kesetiaan para pengikut Imam Hasann al-Askari dan pada waktu yang sama mereka sendiri berhasil memperoleh kendali tidak terbatas atas apa yang sekarang bisa disebut sebagai gerakan Imamiyah”.³¹

Pandangan yang dikemukakan oleh Montgomery Watt, membuktikan bahwa para politisi berhasil memanfaatkan situasi yang genting ketika terjadi perselisihan pendapat dalam internal Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Peneliti melihat bahwa perjuangan para politisi adalah sebagai wujud untuk mempertahankan ideologi.

“Mereka tidak lagi harus memperhitungkan kemungkinan campurtangan dari seorang Imam yang mungkin hanya mempunyai pengaruh politis yang kecil. Dengan perkataan lain teori Syi'ah Imamiyah mengenai Imam Duabelas tidak muncul begitu saja sebagai akibat dari kejadian-kejadian tertentu yang diketahui umum. Teori itu adalah penafsiran atas beberapa peristiwa yang dipilih, dan dengan sengaja dibuat untuk para politisi untuk mencapai tujuan-tujuan mereka sendiri—mungkin tujuan-tujuan yang sangat menguntungkan”.³²

Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang mengakui kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi yang berada di wilayah Irak dan Iran merupakan bukti dari keberhasilan dari para politisi yang diuraikan oleh Montgomery Watt. Imam dua belas yang dikenal saat ini, menurut Montgomery Watt merupakan hasil dari penafsiran atas berbagai

³¹Montgomery Watt, *Kejayaan Islam...*, hlm. 176.

³²Montgomery Watt, *Kejayaan Islam...*, hlm. 176-177

peristiwa yang dipilih, atau dengan kata lain dapat dikatakan bahwa Imam dua belas sebagai bagian dari akidah yaitu prinsip *al-Imamah* bukanlah merupakan penetapan langsung yang termaktub dalam al-Quran dan Hadith.

Penafsiran tersebut yang kemudian—sebagaimana yang telah dibahas pada bagian sebelumnya—oleh Muhammad Baharun bahwa penentuan para Imam Duabelas adalah berdasarkan asumsi, inilah yang menunjukkan ketidakjelasan dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa al-Imamah merupakan prinsip akidah, sehingga dapat dipahami bahwa akidah adalah berdasarkan asumsi para pendahulu untuk mempertahankan eksistensi Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Analisa Ira M. Lapidus Marshall G.S. Hodgson, Montgomery Watt dan uraian Shaykh Shahrastani bertolak belakang dengan keyakinan Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam. Para ahli tersebut berpendapat bahwa Imam duabelas merupakan pengembangan dari internal Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam agar suksesi keimaman tetap berjalan, sebab jika berhenti pada Imam Hasan al-Askari pada prinsi *al-Imamah* akan hilang, dan tentunya Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam juga akan punah. 'Abd al-Karim al-Bahbahani dalam bukunya yang berjudul *Mahdiisme dalam Perspektif Ahl al-Bayt a.s* menyebutkan lima kategori bukti sejarah atas wujud Imam Muhammad al-Mahdi, yaitu:

1. Kesaksian Imam Hasan al-Askari a.s atas lahirnya Imam Muhammad al-Mahdi a.s

Kesaksian Syiah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam berdasarkan hadith yang diriwayatkan oleh Muhammad ibn Abi Hasyim al-Ja'fari, berkata:

“Aku berkata kepada Abu Muhammad; Imam Hasan al-Askari a.s.: ‘Keagunganmu sungguh telah membuatku segan untuk bertanya kepadamu, maka izinkanlah aku bertanya!’ Beliau berkata:” ‘katakanlah!’ Aku berkata: “Wahai tuankul! Apakah kamu memiliki seorang anak?” Ia menjawab: “Ya”;

Hadith ini dikutip oleh 'Abd al-Karim al-Bahbahani dalam kitab *Ushul Kafi*: 1/328, kitab al-Hujjah', bab 'Al-Isyarah wa Nash ila Shahih Dar'. Mengenai kekuatan atau kesahihan Hadith ini, 'Abd al-Karim al-Bahbahani menyebutkan bahwa kredibilitas Muhammad ibn Yahya, Abu Ja'far al-Atthar al-Qumi tidak perlu diragukan, ditandai dengan puseranya yang sangat terkenal dan selalu dikunjungi.

2. Kesaksian Sang Bidan

Hakimah putri Muhammad al-Jawad, dan saudari Imam Hadi, bibi Imam Hasan al-Askari, telah menegaskan kesaksiannya atas kelahiran Imam Muhammad al-Mahdi pada malam kelahiran beliau. Hakimah yang mengurus persoalan Sayyidah Narjis, ibunda Imam Muhammad al-Mahdi a.s, dengan izin ayahanda beliau, Imam Hasan al-Askari a.s. Kesaksian bidan dikutip dalam kitab *Ushul al-Kafi*: 1/330, kitab 'al-Hujjah', Bab, 'Tasmiyatu man Ra'ahu a.s" dan kitab *Kamaluddin*: 2/424, bab 42;

3. Puluhan saksi yang telah melihat Imam Mahdi a.s

Kitab *Tafsiratul wali fi man ra'a al-Qaim al-Mahdi* karya Sayyid Hasyim al-Bahrani. Beliau menyebutkan tujuh puluh sembilan nama yang telah melihat langsung Imam Muhammad al-Mahdi di masa kanak-kanak dan di masa kegaiban yang singkat. 'Abd al-Karim al-Bahbahani mengutip dari kitab *Kamaluddin*: 2/442 bab 43 dan *Biharul Anwar*: 52/30 bab 26;

4. Perlakuan penguasa Dinasti Abbasiyah terhadap anak kecil

'Abd al-Karim al-Bahbahani menjelaskan bahwa ketika wafatnya Imam Hasan al-Askari a.s., penguasa Dinasti 'Abbasiyah memperlakukan keluarga beliau dengan penuh kewaspadaan akan berita kelahiran seorang bayi yang dirahasiakan. Khalifah al-Mu'tamid memerintahkan untuk menangkap orang-orang yang diwasiat oleh Imam Hasan al-Askari. Dalam misi ini, al-Mu'tamid dibantu oleh Ja'far al-Kadzzab (pendusta) untuk melakukan penangkapan, intimidasi, diskriminasi, penghinaan, dan pelecehan.

Menarik untuk dilihat terhadap ungkapan bahwasanya saudara kandung Imam Hasan al-Askari yaitu Ja'far sebagai orang

yang membantu Khalifah al-Mu'tamid untuk menghabisi keluarga Imam Hasan al-Askari. 'Abd al-Karim al-Bahbahani mengatakan.

"Kezaliman penguasa Dinasti 'Abbasiyah yaitu Khalifah al-Mu'tamid meyakinkan kita bahwa para penguasa saat itu telah mengetahui wujud Imam Muhammad al-Mahdi yang dijanjikan; mata terakhir dari silsilah suci yang tidak akan terputus dengan kematian Imam Kesebelas yaitu Imam Hasan al-Askari".³³

5. Pengakuan Ulama Ahl al-Sunnah atas lahir Imam Muhammad al-Mahdi

'Abd al-Karim al-Bahbahani mengutip dari perkataan Sayyid Tsamir al-'Amidi yang berkata, "Pengakuan para tokoh fiqh, tafsir, hadits, sejarah, sastra, dan bahasa dari ulama *Ahl al-Sunnah* telah menyatakan seratus lebih pengakuan yang begitu tegas mengenai lahirnya Imam Muhammad al-Mahdi.

Lima bukti yang diajukan oleh 'Abd al-Karim al-Bahbahani sebagai bentuk perlawanan dari golongan atau orang-orang yang berpendapat bahwa Imam Hasan al-Askari tidak memiliki anak, atau dapat dikatakan keberadaan Imam Muhammad al-Mahdi yang dinantikan kedatangannya itu hanyalah fiktif yang sengaja diandaikan oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam untuk mempertahankan eksistensinya.

'Abd al-Karim al-Bahbahani mengungkapkan bahwa keyakinan akan keberadaan Imam Muhammad al-Mahdi merupakan bentuk dari perwujudan Hadith Thaqlain Rasulullah Saw, yang diriwayatkan secara mutawatir, yaitu "*Dan keduanya (al-Quran dan Ahl al-Bayt) tidak akan terpisah sehingga keduanya datang kepadaku di telaga surga kelak*".³⁴ 'Abd al-Karim al-Bahbahani dengan mengutip Hasan Hasyim Tsamir al-'Amidi dalam karyanya yang berjudul *difa 'anil Kulayni* mengutarakan.

"Tidak lahirnya Imam Muhammad al-Mahdi atau lenyapnya wujud beliau adalah sama dengan kepunahan "Al-Itrah" (*Ahl*

³³Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiyyisme...*, hlm. 31

³⁴Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiyyisme...*, hlm. 32.

al-Bayt), dan tidak seorang pun yang disebut dengan *imratul Mukminin* dari Dinasti 'Abbasiyah ini; yaitu pengingkaran atas sabda Nabi yang agung, bahkan tidak pernah keluar dari mulut seorang muslim sekalipun kecuali mereka yang meremehkan ihwal pendustaan terhadap Nabi Muhammad Saw, atau mereka yang menipu diri sendiri dengan berupaya menakwil hadits '*Tsaqalain*' dan menyimpangkannya dari maksud yang tidak sebenarnya".³⁵

Syiah Ithna 'Ashariyah saat ini merupakan aliran yang mengakui bahwa Muhammad al-Mahdi yang lahir sebelum dua tahun meninggal ayahnya Imam Hasan al-Askari. Tabataba'i menceritakan secara singkat mengenai biografi Imam Muhammad al-Mahdi, yaitu.

*"The promised Mahdi, who is usually mentioned by his title of Imam al-'Asr (the Imam of the period) and Sahib al-Zaman (the Lord of the Age), is the son of the eleventh Imam. His name is the same as that of the Holy Prophet. He was born in Samarra in 256/868 and until 269/872 when his father was martyred, lived under his father's care dan tutelage. He was hidden from public view and only a few of the elite among the Shi'ah were able to meet him".*³⁶

Kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi menurut pemahaman Tabataba'i dari publik dan hanya orang-orang tertentu yang dapat melihatnya, memunculkan polemik bahwa detik-detik kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi tidak diungkapkan secara jelas.

Benar atau tidaknya keberadaan Imam Muhammad al-Mahdi adalah bagian dari sebuah keyakinan yang harus ditaati karena sudah menjadi bagian prinsip ketauhidan Syiah Itna 'Ashariyyah kelompok keenam.

"Keyakinan kepada Imam Muhammad al-Mahdi yang akan memenuhi dunia dengan keadilan setelah dipenuhi dengan kezaliman dari kekejaman. Syiah Ithna 'Ashariyyah meyakini bahwa Imam Muhammad al-Mahdi masih hidup dan akan

³⁵Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm. 32.

³⁶Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ah...*, hlm. 240.

muncul dengan izin Allah Swt untuk menegakkan keadilan dan mengadili para tiran".³⁷

Ketersembunyian Imam Muhammad al-Mahdi dikarenakan ketakutan akan Ja'far dan musuh-musuhnya yang lain sehingga kedatangan atau kemunculannya sangat dinantikan. Philip K. Hitti menjelaskan ihwal Imam terakhir dalam aliran Syiah Ithna 'Ashariyyah.

"Sejak masa kanak-kanak, Imam kedua belas, Muhammad al-Mahdi menghilang di sebuah gua, di dekat masjid agung Samarra tanpa meninggalkan keturunan. Oleh sebab itu, beliau dijadikan sebagai imam yang disembunyikan (*mustatir*) atau imam yang ditunggu (*Munthazar*).

Imam Muhammad al-Mahdi yang hilang di sebuah gua, diyakini sebagai bentuk perlakuan penguasaan Dinasti 'Abbasiyah terhadap anak kecil, di mana pada masa meninggalnya Imam Hasan al-Askari, Khalifah Mu'tamid memerintahkan pasukannya untuk menangkap orang-orang yang diberikan wasiat oleh Imam Hasan al-Askari. Dalam misi ini, Khalifah al-Mu'tamid dibantu oleh saudara kandungnya Imam Hasan al-Askari untuk melakukan penangkapan, intimidasi, diskriminasi, dan pelecehan.

Bentuk penantian tersebut oleh Syiah Ithna 'Ashariyyah Iran dengan meyakini bahwa Imam Muhammad al-Mahdi memiliki empat wakil di dunia selama masa kegaibannya. Marshall G.S. Hodgson menyebutkan bahwa Imam Muhammad al-Mahdi diwakili oleh empat wakil, adapun wakil yang ke-4 adalah 'Ali ibn Md. Al-Samarri.³⁸

Wakil Imam Muhammad al-Mahdi pada tahapan selanjutnya, setelah tumbangannya rezim Reza Syah Pahlevi, dan oleh Imam Khomeini menetapkan ideologi *velayat al-Faqih*. Dalam *velayat al-Faqih* terdapat pemimpin spiritual tertinggi yang dikenal dengan nama *rahbar* diyakini oleh Syiah Ithna 'Ashariyyah Iran sebagai wakilnya

³⁷Nashir Makarim Syirazi, *Akidah Kami: Tinjauan Singkat Teologi Syi'ah Dua Belas Imam*, terj. Umar Shahab, Cet. I (Jakarta: Penerbit Nur al-Huda, 2012), hlm.82.

³⁸Marshal Hodgson, *The Venture of Islam...*, hlm. 65.

Imam Muhammad al-Mahdi. ‘Abd al-Karim al-Bahbahani menjelaskan.

“Dalam catatan Syah Abu Thalib al-Tajlil al-Tabrizi, tidak kurang dari tiga ratus empat orang yang telah melihat Imam Muhammad al-Mahdi a.s Shaykh Shaduq—ulama besar yang hidup dekat dengan masa kegaiban singkat Imam Muhammad al-Mahdi—telah menghitung enam puluh empat orang yang pernah bersaksi melihat Imam. Mayoritas mereka para wakil Imam Muhammad al-Mahdi sendiri yang berasal dari berbagai negeri”.³⁹

Kajian ‘Abd al-Karim al-Bahbahani membuktikan bahwasannya Imam Muhammad al-Mahdi memiliki wakil selama masa kegaibannya, para wakil terdapat sepuluh orang, yaitu:

1. Al-Qasim ibn al-‘Ala dari Azarbaijan;
2. Muhammad ibn Ibrahim ibn Mahyizar dari Ahwaz;
3. Hajiz al-Bilali dan Usman ibn Said al-‘Amri;
4. Muhammad ibn Usman ibn Said al’Amri dan al-Atthar dari Baghdad;
5. Al’Ashimi dari Kufah;
6. Ahmad ibn Ishaq dari kota Qom;
7. Muhammad ibn Shadzan dari Naysabur;
8. Al-Basami Muhammad ibn Shaleh dari Hamadan.⁴⁰

Sepuluh orang yang menjadi wakil Imam Muhammad al-Mahdi dalam uraian ‘Abd al-Karim al-Bahbahani tidak adanya penjelasan bahwa wakil tersebut merupakan keturunan Sayyidina Ali ibn Abi Thalib melalui jalur Sayyidina Husain ibn ‘Ali ibn Abi Thalib. Diamati secara mendalam bahwa wakil Imam Muhammad al-Mahdi didominasi berkebangsaan Persia tepatnya di Republik Islam Iran, terlihat dari nama wilayahnya yaitu Ahwaz, Qom, Naysabur, dan Hamadan.

Wakil Imam Muhammad al-Mahdi yang utama dari sepuluh wakil tersebut adalah Uthman al-‘Amri. Beliau merupakan sosok

³⁹Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm. 26.

⁴⁰Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm 27

utama dalam analisa Mahdi Joone yang mengklaim bahwa Imam Hasan al-Askari yaitu Imam Muhammad al-Mahdi. Mahdi Joone mengutarakan.

"It is difficult to assess at this distance in history and with the bias of the sources available what proportion of the Twelver Shi'is of the time accepted the position of 'Uthman al-Amri which was to become the orthodox Twelver position. Al-'Amri claimed that Muhammad, the son of Hasan al-Askari, did exist and was in occultation and that he, 'Uthman, was the intermediary between the Hidden Imam and the Shi'a".⁴¹

Momen Joone memberikan sebuah telaah baru dalam menyikapi problematikan mengenai seseorang yang pertama kali mengemukakan bahwa Imam Hasan al-Askari memiliki seorang anak. Mahdi Joone mengakui bahwa sangat sulit sekali dalam menyikapi problematika internal dalam Syiah Ithna 'Ashariyyah, artinya apa yang saat ini diyakini oleh Syiah Ithna 'Ashariyyah bahwa Imam Muhammad al-Mahdi belum dapat diterima begitu saja, disebabkan para ahli termasuk ulama tidak memberikan sebuah kepastian.

Keberadaan para wakil Imam Muhammad al-Mahdi merupakan bagian dari serangkaian yang menambah polemik sebagaimana yang diungkapkan oleh Ira M. Lapidus bahwa ketika meninggalnya Imam Hasan al-Askari, dan dalam ketiadaan Imam Muhammad al-Mahdi maka pada saat itu muncul dari para wakilnya di muka bumi, salah satunya Banu Nawbakht. Ungkapan Ira M. Lapidus menegaskan bahwa pasca wafatnya Imam Hasan al-Askari berbagai macam wakil bermunculan, sehingga secara tidak langsung mengacaukan sistem ajaran Syiah Ithna 'Ashariyyah.

"Dalam ketiadaan Imam, Banu Nawbakht, sebuah keluarga Syi'ah di Baghdad, menjalankan kepemimpinan komunitas, dan sejak tahun 874 sampai 941 mereka bertindak sebagai wakil dari sang imam tersembunyi. Periode pertama ini dinamakan *ghaybat al-Sughra* (kegaiban kecil), di mana sang

⁴¹Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam, The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985), hlm.162.

imam tersembunyi tetap menyampaikan pengajaran secara langsung kepada wakil-wakilnya. Periode sesudahnya *ghaybat al-kubra* (kegaiban besar) di mana tidak ada lagi bentuk hubungan langsung dengan sang imam tersembunyi".⁴²

Ketiadaan Imam, dengan wakilnya Banu Nawabkht memberikan sebuah gambaran tersendiri mengenai keadaan sosiologi masyarakat Syiah Ithna 'Ashariyyah yang berada di Baghdad-Irak. Peneliti berkeyakinan bahwa Banu Nawabkht merupakan pelopor atau peletak dasar di Baghdad dalam meneguhkan dirinya sebagai seorang wakil Imam Muhammad al-Mahdi, sebagaimana yang diutarakan oleh Montgomery Watt.

"Orang-orang yang paling bertanggung jawab bagi perumusan teori bahwa Imam Hasan al-Askari memiliki seorang anak, yaitu Imam Muhammad al-Mahdi dan bagi sanggahan intelektualnya atas serangan pandangan-pandangan lain, tampaknya adalah Abu Sahal al-Nawbakhti. Orang lain juga disebutkan telah menduduki posisi sebagai pelaku (wakil) dari Imam kesebelas, yang sangat mengesankan adalah bahwa kelompok orang-orang ini sebenarnya tidak berselisih pendapat satu sama lain, dan juga mereka berhasil simpatisan-simpatisan Syi'ah yang moderat untuk menerima doktrin Imam Duabelas dari mereka itu".⁴³

Abu Sahal al-Nawbakht merupakan figur yang berpengaruh dalam menciptakan paradigma pemikiran atas penafsiran yang menyatakan bahwa Imam Muhammad al-Mahdi merupakan Imam Keduabelas dengan merumuskan teori kegaiban terhadapnya. Teori kegaiban tersebut memunculkan para wakil Imam Muhammad al-Mahdi, yang telah berhasil dijadikan oleh al-Nawbakht sebagai sosok wakil Imam Muhammad al-Mahdi di wilayah Irak.

"Dalam periode ini komunitas Syi'ah di Baghdad-Irak berjalan menuju sebuah konsepsi eskatologis tentang imamah dan menuju doktrin mengenai sebuah suksesi kesejarahan imam-imam pengganti imam keduabelas yang akan kembali

⁴²Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam...*, hlm. 181.

⁴³Montgomery Watt, *Kejayaan Islam...*, hlm. 177.

sebagai messiah. Dengan pembentukan doktrin suksesi dan doktrin kegaiban, Syi'ah Ithna 'Ashariyyah atau komunitas Syi'ah Imamiyah, mengambil langkah kesejarahan yang sangat penting. Dalam bidang politik hal ini mengisyaratkan bahwasannya Syi'ah dua belas bermaksud meneguhkan harapan mereka akan kehadiran seorang imam dan pemerintahan yang berkeadilan sampai waktu yang tidak terbatas, sekalipun mereka menentang prinsip rezim 'Abbasiyah".⁴⁴

Komunitas Syi'ah Baghdad memberikan peranan yang berarti sebagai upaya mempertahankan doktrin *al-Imamah*, namun sebagaimana yang diuraikan oleh Ira M. Lapidus bahwasannya kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi tidak memiliki batasan waktu yang jelas.

Ketiadaan batas waktu akan kemunculan Imam dua belas, memberikan spirit, motivasi kejiwaan yang berarti bagi pengikut atau umat Syiah Ithna 'Ashariyyah dalam dimensi kehidupan. Betapa tidak, dengan keyakinan yang mendalam akan kemunculan Imam Muhammad al-Mahdi menjadikan sebuah dorongan terhadap jiwa dalam segala hal, khususnya dalam melakukan perlawanan terhadap penindasan.

Kembaliya Imam Muhammad al-Mahdi sebagai pembawa keselamatan yang dikenal dengan istilah *Raj'ah* yaitu muncul kembali setelah masa kegaibannya. Moojan Momen memberikan analisis terhadap doktrin *raj'a* yang senantiasa didengungkan oleh penganut ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah di Iran dalam melawan penindasan yang dilakukan oleh Amerika Serikat dan Israel.

"Strictly speaking, the term raj'a only applies to the return to life of figures who have died such as the Imam Husayn. It is more correct to refer to the zuhur (appearance) or qiyam (arising) of the Twelfth Imam who not die and is in occultation. Return is envisaged by Shi'is as involving only the Imams, their supporters and their enemies".⁴⁵

⁴⁴Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam...*, hlm. 181-182.

⁴⁵Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam...*, hlm.166.

Moojan Momen mengistilahkan bahwa sosok Imam Muhammad al-Mahdi yang dinantikan merupakan figur yang diimpikan sebagaimana dengan kesyahidan Imam Husayn. Kemunculan tersebut dalam keyakinan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah sebelum datangnya hari kiamat, namun terdapat beberapa criteria dari sosok yang dinantikan tersebut, yaitu:

1. Imam Muhammad al-Mahdi merupakan keturunan Nabi Muhammad Saw, dari garis Sayyidah Fathimah al-Zahra;
2. Dia memiliki nama dengan Muhammad;
3. Imam Muhammad al-Mahdi akan menguasai sekitar tujuh, sembilan atau sembilan belas tahun;
4. Kedatangannya disertai dengan berkembangnya pasukan Hitam di Khurasan-Iran. Tradisi masyarakat Khurasan menyebutkan, bahwa ketika melihat pasukan hitam kemudian pergi dengan pelan di atas salju, dan itu adalah Imam Muhammad al-Mahdi, wakilnya Tuhan;
5. Kedatangannya disertai dengan kebangkitan Dajjal (Anti Kristen) di Timur.⁴⁶

Klasifikasi yang diutarakan oleh Moojan Momen bahwa lima ciri atau sebagai tanda dari kedatangan Imam Muhammad al-Mahdi. Kebenaran dari lima bentuk atau tanda tersebut menunjukkan sebagai bentuk dari keyakinan dari Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, dan tentunya tidak dapat diutarakan secara generalisasi dengan penyebutan kata Syi'ah. Berbagai macam perselisihan pendapat dalam aliran Syi'ah mengenai tanda atau kedangan dari Imam Muhammad al-Mahdi.

Dapat dilihat dari keyakinan Syi'ah Zaidiyah bahwa Imam Muhammad al-Mahdi tidak mempersoalkan berasal dari jalur keturunan Sayyidina Husain, sehingga diperlukan kecermatan dalam melakukan kajian tentang Syi'ah, khususnya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Montgomery Watt menjelaskan.

"After the organization of Imamism in the years following the death of the Eleventh Imam in 874, and especially after the proclamation of the greater occultation about 940, leadership

⁴⁶Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam...*, hlm.166.

in the sect fell more and more to its scholars. In the early tenth century al-Kulini (d.939) had action of Imamite belief, however, was the work of a number of scholars through the next century or so".⁴⁷

Montgomery Watt menjelaskan bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah secara terbentuk dengan formasi dua belas imam, dimulai tatkala meninggalnya Imam Kesebelas, dan sosok yang berpengaruh dalam melakukan sistematisasi keyakinan adalah al-Kulini pada abad kesepuluh. Kontribusi yang dilakukan dapat dirasakan hingga saat ini, tepatnya dapat dilihat di wilayah Irak dan Iran.

Al-Kulini merupakan orang yang melihat sebuah kondisi yang mencekam ketika mengetahui Imam Hasan al-Askari tidak memiliki seorang anak, akhirnya merumuskan sistem keyakinan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Dibalik al-Kulini, Montgomery Watt mengemukakan bahwa terdapat lima sosok penting (*founders*) yang membantu al-Kulini merumuskan sistem hukum dalam mazhab Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, yaitu:

1. Al-Shaykh al-Saduq, dikenal dengan nama Ibn Babawayh (Babuya) al-Qummi (wafat 991), anak seorang Shaykh Syi'ah Imamiyah di Qum, yang menetap di Baghdad, dan akhir hayatnya beliau berpindah ke kota Rayy, beliau merupakan seorang wakil perdana menteri Sahbi ibn-Abbad;
2. Al-Shaykh al-Mufid (947-1022), adalah orang terakhir yang memimpin *Imamite School* di Baghdad, and kritis terhadap pendapat Ibn Babawayh;
3. Al-Syarif al-Murtadha 'Alam al-Huda (967-1044), beliau merupakan keturunan dari Imam Ketujuh, dan wakil, ketua dari keturunan Imam 'Ali ibn Abi Thalib. Beliau belajar dan di bawah bimbingan al-Shaykh al-Mufid, dan yang membantu Shaykh al-Mufid dalam *Imamite School* di Baghdad. Beliau juga belajar dengan para guru non-Syi'ah, seperti Qadi 'Abd al-Jabbar merupakan seorang Mu'tazilah, pemikiran beliau lebih dekat kepada ajaran Mu'tazilah daripada Shaykh al-Mufid;

⁴⁷W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Cet.II (British:Edinburgh University Press, 1987), hlm.122.

4. Al-Shaykh al-Tusi, dikenal dengan nama al-Shaykh al-Taifa (995-1067), berasal dari daerah Tus-Iran, belajar di bawah bimbingan dua pemikir sebelumnya, yaitu al-Shaykh al-Saduq dan al-Shaykh al-Mufid, kemudian beliau diusir secara paksa oleh Buwayhids dari Baghdad pada tahun 1055 ketika hendak pergi ke Najaf-Irak (kota suci Syi'ah Ithna 'Ashariyyah);
5. Al-Fadl al-Tabarsi (wafat 1153 atau 1157), seseorang yang pakar/ahli dalam bidang Teologi pada masanya, tetapi yang dikenang darinya adalah seorang *mufasssir* al-Quran.⁴⁸

Lima ulama yang diklasifikasikan oleh Montgomery Watt merupakan figur yang berpengaruh dalam menciptakan tatanan teologi, hukum dalam mazhab Ithna 'Ashariyyah. Shaykh Saduq merupakan ulama yang beberapa karyanya dijadikan sebagai rujukan utama oleh penganut Mazhab Ithna 'Ashariyyah, sehingga dengan peranan yang gemilang tersebut memberikan kontribusi yang berarti terhadap kelangsungan Mazhab Ithna 'Ashariyyah.

Montgomery Watt mengemukakan terdapat empat buku sebagai rujukan utama yang dijadikan sebagai dasar atau prinsip dalam membentuk sebuah ajaran dalam Mazhab Syiah Ithna 'Ashariyyah. Buku tersebut memberikan bentuk pemahaman awal bagi penganut Mazhab Ithna 'Ashariyyah, termasuk dalam pembahasannya mengenai kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi, yaitu:

*“Eventually what are known as ‘the Four Books’ came to be regarded as canonical. These are: al-Kafi fi ‘ilm al-Din (the sufficiency for the Science of Religion) karya al-Kulini; Man La yahduru-hu al-Faqih (He who has no lawyer present) karya Ibn Babawayh; Thadhib al-Ahkam (the Correction of Judgements), dan al-Istibsar fi-ma ikhtalafa fi-hi al-Akhbar (Examination of the Differences in Hadith) karya al-Shaykh al-Tusi”.*⁴⁹

⁴⁸W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology...*, hlm. 122-123.

⁴⁹ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology...*, hlm. 123.

Empat karya yang diurakan oleh Montgomery Watt "buku resmi" mazhab Ithna 'Ashariyyah yang dijadikan patokan atau pedoman yang membahas secara lengkap dan sistematis. Pendapat Montgomery Watt merupakan satu informasi tersendiri bahwa empat karya tersebut tidak dapat dilepaskan dalam pembentukan doktrin *al-Imamah*. Syed M. Husin Jafri mengatakan.

"Meitunurut akidah Syi'ah, imam pada masanya adalah saksi bagi umat, gerbang menuju Allah Swt, dan jalan serta pembimbing untuk mendekati Allah Swt. Imam adalah gudang pengetahuan Allah Swt, penafsir wahyu-wahyu-Nya, dan pilar keesaan-Nya. Dikarenakan fungsi Imam seperti ini, maka dia harus sempurna (*ma'shum*) dan kebal dari dosa dan kesalahan".⁵⁰

Pemahaman doktrin *al-Imamah* yang dijelaskan oleh Syed M. Husin Jafri bahwasannya Imam merupakan jalan serta pembimbing untuk mendekati Allah Swt disistematisasikan melalui empat karya yang disebutkan di atas, bahwa Imam mengemukakan berbagai macam pendapatnya mengenai hubungan hamba dengan Allah Swt sebagai wujud memberikan petunjuk kepada umat manusia.

Analisa yang diutarakan oleh para akademisi atau sejarawan bertentangan dengan apa yang diyakini oleh mazhab Ithna 'Ashariyyah, seperti halnya kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi yang merupakan bagian penting dalam prinsip *al-Imamah*. Abd al-Karim al-Bahbahani mengemukakan tiga fase mengenai kegaiban yang berkonsekuensi terhadap usia panjang sepanjang usia zaman, yaitu:

1. Pembuktian atas kemungkinan usia panjang hingga akhir zaman

Fase pertama merupakan yang terletak pada sebuah konsekuensi atas panjang umur kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi sepanjang usia zama. Sayyid Baqir al-Shadr mengatakan.

"Apakah mungkin manusia hidup berabad-abad sebagaimana diasumsikan pada sosok sang pemimpin (Imam Muhammad al-Mahdi) yang ditunggu-tunggu kemunculannya dalam rangka mengubah dunia, di mana usia beliau sekarang lebih dari

⁵⁰ Syed M. Husin Jafri, *Mazhab Syi'ah Dua-Belas Imam...*, hlm. 222.

seribu seratus empat puluh tahun, atau sekitar empat belas kali usia manusia biasa yang telah melalui fase-fase kehidupan alami dari masa kecil, kanak-kanak hingga tua renta”.⁵¹

Kegaiban yang beraba-abad tidak dapat dijadikan sebagai bentuk keraguan akan datangnya sosok Imam Muhammad al-Mahdi, sebab Sayyid Baqi al-Shadr menjelaskan bahwa kata mungkin yang di atas memiliki tiga makna, yaitu: mungkin secara praktis, mungkin secara saintis, dan mungkin secara filosofis.⁵² Ketiga makna tersebut dapat diartikan sebagai berikut.

a. Mungkin secara praktis

Sesuatu yang mungkin bagi manusia untuk merealisasikannya dengan sarana yang ada, seperti perjalanan mengarungi samudra, menyelam hingga ke dasar lautan, dan menjejakan kaki di bulan, ataupun hal-hal lainnya yang memang mungkin terjadi secara praktis, dan telah terjadi hal tersebut dengan berbagai cara.

b. Mungkin secara saintis

Sesuatu yang tidak dapat direalisasikan secara praktis oleh manusia melalui sarana mutakhir yang ada sekarang, namun sains dan ilmu pengetahuan tidak menolak bahwa hal tersebut dapat dilakukan pada suatu kondisi dan dengan sarana tertentu. Misalnya sampainya manusia di Planet Venus, artinya ilmu pengetahuan tidak pernah bermimpi untuk dapat mewujudkan hal tersebut, dikarenakan tidak dapat dibayangkan baik secara ilmiah maupun empiris bahwa perjalanan dan sampai di Planet Venus adalah sebuah kemungkinan secara saintis, kendati secara praktis hal itu ‘belum’ dapat diwujudkan;

c. Mungkin Secara Filosofis

Tidak adanya argumentasi—berdasarkan kesimpulan akal dari hukum-hukum apriori, yakni hukum-hukum yang mendahului empiris—untuk menolak sesuatu atau untuk memastikan kemustahilannya. Dapat dicontohkan, masuknya manusia ke dalam api tanpa harus terbakar bukanlah suatu yang mustahil

⁵¹Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm. 49.

⁵²Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm. 49.

secara logis dan filosofis. Dapat disimpulkan bahwa mungkin secara logis itu lebih luas cakupannya dari pada mungkin secara saintis, dan mungkin secara praktis.

“Kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi dengan panjangnya usia manusia beribu-ribu tahun adalah sebuah fenomena yang mungkin terjadi secara logis atau filosofis, dikarenakan akal tidak menilainya sebagai sesuatu yang mustahil, dan juga tidak terdapat kontradiksi dalam pengasumsian fenomena ini, karena kehidupan secara konseptual tidak mengandung arti kematian yang cepat”.⁵³

2. Pembuktian atas Panjangnya Usia Imam Muhammad al-Mahdi secara Praktis

Fase kedua merupakan tahapan atas pembuktian kegaiban yang panjang, yang dibuktikan dengan menggunakan dua metode yaitu:

a. Metode Teologi

Metode teologi dibagi ke dalam tiga poin, yaitu

- 1) Ciri ini merupakan konsekuensi logi dari konsep Mahdiisme menurut Ahl al-Bayt. Maka itu, terbuktinya konsep ini yaitu mungkin secara logis atau filosofis adalah sebuah kesimpulan argumentatif yang kokoh dan keterangan yang jelas atas kekeliruan konsep dan pendapat yang lain. Hal ini menuntun manusia secara otomatis kepada keyakinan akan kegaiban Imam Kedua Belas:
- 2) Terdapat riwayat-riwayat yang menerangkan Imam Muhammad al-Mahdi sebagai sosok yang gaib. Hal ini telah disebutkan oleh sebahagian sumber dari kalangan Ahl al-Sunnah seperti dalam *Yanabi al-Mawaddah* dan *Faraid al-Samthain*;
- 3) Jika Imam Muhammad al-Mahdi yang dijanjikan itu bukan seorang Imam yang *Ma'sum* dan hanyalah seorang laki-laki biasa seperti kebanyakan manusia, maka tidak akan hubungan kesesuaian antara Imam Muhammad al-Mahdi dengan kemunculan Isa al-Masih sebagai nabi bahkan salah satu Ulul

⁵³Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm 51

'azmi untuk mendukung Imam Muhammad al-Mahdi dan menyeru para kristiani untuk mengakui Nabu Muhammad Saw.

b. Metode Historis

Sebagaimana metode teologi, bahwa metode historis terbagi ke dalam tiga poin, yaitu.

- 1) Sejarah telah menyaksikan, kelahiran Imam Muhammad al-Mahdi dan tidak pernah mengatakan akan kematian beliau. Hal ini menjelaskan keberlangsungan kehidupan beliau, dan karena manusia tidak merasakan wujud suci beliau, dan juga tidak dapat memastikan seorangpun dari manusia yang dapat dianggap sebagai Imam Muhammad al-Mahdi putra Imam Hasan al-Askari, maka manusia harus meyakini bahwa beliau memiliki kehidupan tersembunyi yang tidak tampak bagi umat manusia;
- 2) Sesungguhnya sejarah telah menyaksikan penyaksian yang berulang kali akan wujud Imam Muhammad al-Mahdi di masa kegaibannya. Ihtwal hal ini telah dikarang buku-buku dan kitab seperti *Tabshiratul Wali fi Man Ra'a al-Qaim al-Mahdi* karya Sayid Hasyim al-Bahrani. Shaykh Abi Thalib al-Tajlil al-Tabrizi di dalam kitabnya telah menyebutkan 266 nama yang telah melihat Imam Muhammad al-Mahdi di masa kegaiban singkat beliau, dengan membawakan kisah-kisah sebagian besar dari mereka. Ulama ini mengkhususkan sebuah pasal tersendiri yang berkaitan dengan orang-orang yang melihat Imam Muhammad al-Mahdi di masa kegaiban panjang beliau, dan menyebutkan 20 judul kitab yang membawakan kisa dan sejarah tentangnya;
- 3) Poin ketiga berkaitan dengan penjelasan yang dikemukakan oleh Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr, "Sesungguhnya kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi adalah pengalaman yang telah dirasakan oleh umat ini selama 70 tahun, dan itu adalah masa kegaiban singkat (*ghaibah shughra*).

Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr mengemukakan perihal perbedaan mengenai kegaiban kecil dan kegaiban besar, yang banyak kalangan belum mengetahui secara jelas akan kedudukan serta dapat mengetahui mengenai ajaran Mahdiisme.

“Kegaiban Kecil atau yang dikatakan *ghaybah al-Shughra* merupakan kegaiban singkat yang merupakan fase pertama dari kepemimpinan Imam Muhammad al-Mahdi. Sejak menjadi Imam, beliau telah ditakdirkan untuk berada di balik tabir kegaiban, tersembunyi dari pandangan umat manusia, dan senantiasa jauh dari peristiwa yang terjadi, kendati dekat dengan hati dan akal beliau.”⁵⁴

Pemahaman kegaiban singkat dalam mazhab Syi'ah Ithna 'Ashariyyah adalah sebagai wujud persiapan umat dalam menghadapi kegaiban besar, jika tanpa adanya persiapan akan mengguncang basis-basis sosial kepemimpinan di dalam tubuh umat Islam, dikarenakan umat telah terbiasa berinteraksi dengan seorang pemimpin dalam setiap masa. Sayyid Baqir al-Sadr menjelaskan.

“Perlu persiapan untuk kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi sehingga umat terbiasa dengannya secara bertahap. Persiapan itu adalah kegaiban singkat, di mana beliau tersembunyi dari pandangan umumnya manusia. Hanya saja, beliau selalu melakukan kontak dengan para pengikut setia melalui para wakil (*naib*) kepercayaan beliau yang berperan sebagai perantara antara sang pemimpin dan umat manusia”.⁵⁵

Uraian yang Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr menunjukkan bahwasannya kegaiban singkat sebagai perwujudan persiapan umat, dan Imam Muhammad al-Mahdi tidak hanya gaib, melainkan melakukan komunikasi dengan para wakilnya—*sebagaimana yang telah dijelaskan pada bagian sebelumnya*—bahwa telah muncul empat wakil yang melakukan kontak dengan Imam Muhammad al-Mahdi yang diakui kualitas takwa, iman, dan kesalehannya terhadap Umat, yaitu:

1. Usman ibn Said al-'Amri;
2. Muhammad ibn Usman ibn Said al'Amri;
3. Abu al-Qasim al-Husain ibn Ruh;

⁵⁴Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdisme...*, hlm 84.

⁵⁵Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdisme...*, hlm 85.

4. Abu al-Hasan, Ali ibn Muhammad Al-Samri.⁵⁶

Keempat wakil Imam Muhammad al-Mahdi yang disebutkan di atas, bahwa Abu al-Hasan, Ali ibn Muhammad al-Samri, wakil yang keempat yang mengumumkan telah berakhirnya masa kegaiban singkat Imam Muhammad al-Mahdi. Abd al-Karim al-Bahbahani mengutarakan.

“Al-Samri merupakan wakil terakhir yang mengumumkan berakhirnya masa kegaiban singkat Imam Muhammad al-Mahdi, dan dimulainya kegaiban panjang (*ghaybah al-Kubra*), di mana tidak ada seseorang yang ditentukan secara langsung sebagai perantara antara Imam sang pemimpin dan umat Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah. Peralihan kegaiban singkat kepada kegaiban panjang telah mengungkapkan tercapainya tujuan-tujuan kegaiban singkat serta berakhirnya tugas-tugasnya, karena kegaiban singkat telah menjaga Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah dari benturan dan rasa kehilangan seorang Imam kegaiban melalui proses yang bertahap”.⁵⁷

Kegaiban singkat memiliki peranan yang berarti dalam ajaran Mahdiisme, bahwa sebagai perwujudan akan berakhirnya tugas-tugas yang diembankan oleh Imam Muhammad al-Mahdi, dan yang paling utama adalah menjaga para penganut Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah dari berbagai macam benturan dari perasaan kehilangan seorang Imam kegaiban. Hubungan antara umat dengan para Imam, khususnya Imam Muhammad al-Mahdi, dijelaskan oleh Sayyid Baqir al-Sadr, yaitu:

“Hubungan Imam dengan segenap unsur umatnya berlangsung melalui para wakilnya, atau dengan cara-cara lainnya merupakan sebuah fakta sejarah yang tidak dapat ditolak. Selain argumentasi yang banyak dari orang-orang yang wajib dipercayai, hubungan itu merupakan konsekuensi dari hadith, “*Barangsiapa mati dan tidak mengenal imam zamannya, dia akan mati dalam keadaan jahiliyah*”, dan hadith yang lain. Semua ini telah menjadi kesepakatan

⁵⁶Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm 85-86

⁵⁷Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm 87

seluruh kalangan umat Islam, dan secara jelas telah menolak golongan yang telah meragukan terhadap wujud Imam Muhammad al-Mahdi".⁵⁸

Kesepakatan dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa seorang umat adalah sebuah kemutlakan untuk mengenal para imamnya, artinya mengenal tersebut tidak diartikan secara sempit, yaitu tidak hanya bertatapa muka melainkan dengan melakukan kajian, membaca perjalanan hidup Imam, serta memahami secara mendalam mengenai ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, mengatakan proses perpindahan para wakil Imam Muhammad al-Mahdi, dan ditunjuknya al-Samari sebagai wakil Imam Muhammad al-Mahdi yang terakhir, yaitu.

"The Imam chose as a special deputy for a time 'Uthman ibn Sa'id 'Umari one of the companions of his father and grandfather who was his confident and trusted friend. Through his deputy, the Imam would answer the demand and questions of the Shi'ah. After 'Uthman ibn Sa'id, his son Muhammad Ibn Uthman 'Umari was appointed the deputy of the Imam. After the death of Muhammad ibn Uthman, Abu al-Qasim Husayn ibn Ruh Nawbakhti was the special deputy, and after his death, 'Ali ibn Muhammad Simari was chosen for this task".⁵⁹

Wakil Imam Muhammad al-Mahdi merupakan sosok yang esensial dalam memahami ajaran Mahdiyyisme, sebagaimana yang diutarakan oleh Sayyid Muhammad Baqi al-Sadr, bahwa hubungan antara umat dengan Imam Muhammad al-Mahdi melalui para wakil, sehingga mereka yang dipercayakan atau ditunjuk sebagai wakil Imam Muhammad al-Mahdi merupakan orang yang tidak diragukan kualitas keagamaannya.

Kegaiban yang singkat Imam Muhammad al-Mahdi dinyatakan sebagai kepemimpinan pada usia dini, yang oleh beberapa kalangan, sebagaimana yang dikutip oleh Abd al-Karim al-Bahbahani

⁵⁸Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiyyisme...*, hlm.89.

⁵⁹Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ah...*, hlm.240.

bahwa Ibn Hajar al-Haitsami yang menyatakan bahwa kepemimpinan Imam Muhammad al-Mahdi tidak memiliki berdasarkan sama sekali.

“Telah ditentukan di dalam syariat yang suci, bahwa kepemimpinan anak kecil adalah tidak legal. Jadi, bagaimana orang-orang dungu dan lalai itu dapat mempercayai kepemimpinan orang yang masih berumur lima tahun?”⁶⁰

Wacana yang dikutip Abd al-Karim al-Bahbahani terhadap pernyataan Ibn Hajar al-Haitsami memunculkan sebuah pembahasan yang menarik, bahwa semenjak meninggalnya Imam Kesebelas yaitu Imam Hasan al-Askari, tatkala itu Imam Muhammad al-Mahdi masih berusia sangat dini, sehingga memunculkan keraguan dari berbagai kalangan. Menanggapi hal ini, Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr mengemukakan pandangannya, yaitu.

“Kepemimpinan dini adalah sebuah fenomena yang telah dialami oleh kakek-kaek Imam Muhammad al-Mahdi. Sebagai contoh, Imam Muhammad al-Jawad memangku imamah (Kepemimpina) dalam usia delapan tahun, dan ayahanda beliau; Imam Hasan al-Askari memegang imamah saat masih berusia dua belas tahun. Puncak keunikan fenomena ini terjadi di masa Imam Muhammad al-Mahdi dan Imam Muhammad al-Jawad”.⁶¹

Kepemimpinan dini dalam prinsip *al-Imamah* sebagaimana yang telah diutarakan oleh Sayyid Baqi al-Sadr bukanlah merupakan sebuah permasalahan, sebab kakek dari Imam Muhammad al-Mahdi diangkat menjadi seorang imam pada usia sembilan tahun. Penjelasan di atas memberikan makna bahwa kepemimpinan dini seorang imam merupakan fenomena konkret dalam kehidupan *Ahl al-Bayt* bukan hanya sekedar asumsi atau perkiraan. Keyakinan mazhab Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah bahwa fenomena kepemimpinan dini memiliki akar sejarah dan keserupaan-keserupaannya dalam pusaka Langit yang terungkap melalui misi-misi dan kepemimpinan Ilahiyah.

“Kepemimpinan dinia seorang imam adalah fenomena historis; bukan sekedar mitos belaka, karena imam yang

⁶⁰Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm 39

⁶¹Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm 40.

tampil di tengah kancah dalam kondisi masih kecil kemudian menyatakan bahwa dirinya seorang pemimpin spiritual dan intelektual kaum muslim lalu dianut oleh arus yang begitu besar, tentu memiliki kapasitas keilmuan yang kaya dan keunggulan yang luar biasa di bidang fiqih, tafsir, dan aqidah".⁶²

Penunjukan seorang Imam ketika masih dalam usia dini melalui proses yang sangat ketat, yang diyakini oleh mazhab Ithna 'Ashariyyah memiliki kapasitas intelektual dan keagamaan yang mendalam. Problematika yang muncul dari kepemimpinan dini adalah proses ketika seseorang yang masih belia dapat ditunjuk sebagai imam, sehingga—sebagaimana yang dikemukakan pada bagian sebelumnya—seperti Imam Muhammad al-Jawad kakeknya Imam Muhammad al-Mahdi, yang ditunjuk sebagai imam ketika berumur sembilan tahun, pada masa tersebut bagaimanakah beliau merealisasikan kepemimpinan di tengah-tengah umat, dan tentunya saudara kandungnya tidak dapat dilepaskan begitu saja.

"Tradisi keimaman Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, tampaknya masih berjalan terus sampai sekarang, terutama dalam melaksanakan tugas-tugas keimaman yaitu perlu diangkatnya seorang *Mandataris Imam*, selama Imam Muhammad al-Mahdi belum muncul kembali. Jabatan ini dalam decade terakhir dipegang oleh Ayatullah Ruhullah Khomeini. Menurut pendapatnya, ajaran para Imam adalah sejajar dengan al-Quran yang wajib ditaati dan dilaksanakan. Selama Imam Muhammad al-Mahdi belum muncul, ia diwakili seorang mandataris yang berhak. Kedudukan Imam Muhammad al-Mahdi dalam pandangan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah disejajarkan dengan Rasulullah Saw, sebagaimana dinyatakan dalam riwayat Ja'far, "Barangsiapa mengakui semua Imam dan mengingkari Imam Muhammad al-Mahdi, dia seperti mengakui semua nabi tetapi ia mengingkari Nabi Muhammad".⁶³

⁶²Abd al-Karim al-Bahbahani, *Mahdiisme...*, hlm 45

⁶³Muslih Fathoni, *Faham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*, Cet 1 (Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 1994), hlm.43.

Analisa Muslih Fathoni di atas menggambarkan bahwa ajaran mengenai kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi merupakan bagian dari keimanan yang harus diyakini kebenarannya. Penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang mengingkari hal tersebut, berarti digolongkan seseorang yang mengingkari kebenaran agama Islam.

C. Kesimpulan

Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang dikenal saat ini adalah sub-cabang dari Syi'ah Imamiyah yang terpecah menjadi sebelas golongan, dan kajian ini membahas Syi'ah Ithna 'Ashariyyah kelompok keenam yang meyakini bahwa Imam Hasan al-Askari memiliki seorang anak yang bernama Imam Muhammad al-Mahdi.

Perdebatan mengenai sosok anak dari Imam Hasan al-Askari menggeliat, artinya para ahli meragukan keberadaan sosok dari Imam Muhammad al-Mahdi, namun demikian para pemuka agama Syi'ah Ithna 'Ashariyyah ini telah membantah dengan berbagai macam sanggahan, yang menyebutkan bahwa Imam Muhammad al-Mahdi disembunyikan keberadaannya dikarenakan adanya intimidasi, tekanan, dan penganiayaan oleh Khalifah 'Abbaisyah yaitu al-Mu'tashim.

Disembunyikan tersebut pada tahapan selanjutnya memunculkan teori kegaiban kecil dan besar. Imam Muhammad al-Mahdi selama masa kegaiban kecil diwakili oleh seorang wakil, setelah memaasuki 70 tahun akhirnya Imam Muhammad al-Mahdi memasuki kegaiban besar, dan kedatangannya sangat dinantikan oleh penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi merupakan bagian dari prinsip akidah yang mutlak diyakini tanpa adanya keraguan, sebab keraguan akan kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi, dianalogikan dengan meragukan keberadaan Nabi Muhammad Saw, sehingga penantiannya tersebut memunculkan gejala psikologi dalam melawan segala bentuk intimidasi atau penganiayaan.

Ajaran kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi terangkum dalam ajaran *al-Imamah* yang meyakini bahwasanya Imam Dua Belas merupakan pengganti atau kelanjutan tonggak kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. Kelanjutan tersebut oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dikategorikan dengan Ali ibn Abi Thalib melalui jalur Sayyidina Husayn.

Para ahli menyebutkan bahwasannya inilah yang menjadi karakteristik dari Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang dikenal saat ini, dikarenakan Sayyidina Husayn menikah puteri Raja Persia, yang bernama Syahr Banu. Keturunan Sayyidini Husayn tersebut berakhir kepada Imam Muhammad al-Mahdi yang di antara aliran Syi'ah lainnya berbeda satu sama lainnya dalam hal ini.

Syi'ah Ithna 'Ashariyyah merupakan salah satu aliran yang eksistensi hingga hari ini masih dapat dilihat, disebabkan kontribusi Dinasti Shafawiyah yang menjadikan ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah sebagai mazhab resmi negara, dan kemudian berlanjut hingga hari ini, yaitu dengan kemunculan teori *Wilayat al-Faqih*, dan keberadaan golongan ini dapat dilihat di kawasan Iran, Irak, Libanon, dan Indonesia.

Kajian ini menjadi menarik untuk menemukan sebuah pemahaman yang jelas mengenai keterpecahan aliran Syi'ah dalam jumlah yang banyak, sehingga seorang peneliti dapat menggambarkan secara sistematis mengenai struktur pemikiran dalam aliran Syi'ah, khususnya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Penulis berharap kajian ini dapat dilanjutkan melalui penelitian dengan berbagai macam disiplin ilmu, dan tentunya tidak mengabaikan aspek objektivitas sebagai ruh dalam kalangan ilmiah. Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang dibahas dalam kajian belum dapat dikategorikan sempurna, masih banyak hal dan permasalahan yang belum dikaji, oleh karenanya sangat dibutuhkan masukan, kritikan, baik yang lembut ataupun yang tegas sangat dinantikan, untuk menyempurkan kajian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bahbahani, Abd al-Karim, *Mahdiisme dalam Perspektif Ahlul Bait a.s.* terj. Muhammad Sirojuddin Sya'rani, Cet. I, Qom, Iran, Majma Jahani Ahl al-Bayt, 2007.
- Al-Syahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim Ahmad, *Al-Milal wa Al-Nihal, Aliran-Aliran Teologi Dalam Islam*, Cet.I, Bandung: Penerbit Mizan, 2004.
- Alisaab, Rula, *Converting Persia; Religion and Power in the Safavid Empire*, New York: I.B Tauris, 2004.

- Hodgson, Marshal, *The Venture of Islam; Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia* (Masa Klasik Islam), Cet. I, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002.
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam* (Bagian Kesatu & Kedua), Cet. I Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Mirza, Nasseh Ahmad, *Syrian Ismailism*, Britain: Curzon Press, 1997.
- Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah*, Cet.I, Malang: Pustaka Bayan, 2004.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'I Islam; The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Muslih Fathoni, *Faham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*, Cet I, Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 1994
- Slamet Mulyono, *Pergolakan Teologi Syi'ah-Sunni: Membedah Potensi Integrasi dan Disintegrasi*, Jurnal Studi Keislaman, Volume 16 Nomor 2 (Desember) 2012.
- Streusand, Douglas E, *Islamic Gunpowder Empires; Ottomans, Safavids, and Mughals*, Philadelphia: Westview Press, 2011.
- Syed M. Husin Jafri, *Mazhab Syi'ah Dua-Belas Imam*, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Seyyed Hosein Nasr (ed), Cet. II, Bandung, Penerbit Mizan, 2003.
- Syirazi, Nashir Makarim, *Akidah Kami; Tinjauan Singkat Teologi Syi'ah Dua Belas Imam*, terj. Umar Shahab, Cet. I, Jakarta: Penerbit Nur al-Huda, 2012.
- Tabataba'i, Allamah Sayyid Muhammad Husayn, *Shi'ah*, translated by: Sayyid Husayn Nasr, Cet. 15, Qum-Iran: Ansariyan Publications, 2009.
- Tim Ahlul Bait Indonesia (ABI), *Buku Putih Mazhab Syiah; Menurut Para Ulama yang Muktabar*, Cet. IV, Jakarta:Dewan Pengurus Ahlul Bait Indonesia, 2012.
- Watt , W. Montgomery, *Kejayaan Islam: Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo, Cet. I, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1990.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Cet.II, British: Edinburgh University Press, 1987.

BAB III

SYI'AH ZAIIDIYAH

Oleh : Ernita Dewi, S.Ag., M.Hum

A. Pengantar

Syi'ah Zaidiyah didirikan oleh Zaid bin Ali bin Husain bin Ali bin Abi Thalib.¹ Penamaannya pun dinisbatkan kepada beliau, yang hidup di masa khalifah Hisyam bin Abd al-Malik (105 H-125 H), khalifah kesepuluh dari Dinasti Umayyah.² Zaid berdomisili di kota Kufah.³ Kelompok ini berbeda dengan sekte Syi'ah lain yang mengakui Muhammad al-Baqir, anak Zainal Abidin yang lain sebagai imam kelima. Dari nama Zaid bin Ali Zainul Abidin bin Husain bin Ali bin Abi Thalib inilah nama Zaidiyah diambil.⁴ Syi'ah Zaidiyah merupakan sekte yang paling moderat.⁵

¹Abdullah Annan, *Gerakan-gerakan yang Mengguncang Dunia Islam*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1993), 85.

²Aminun P. Omolu, "Syi'ah Zaidiyah: Konsep *Imamah* dan Ajaran-Ajaran Lainnya", dalam *Jurnal Studia Islamika: Hunafa*, Vol. 9, No. 2, (2012), 209. Dalam <http://jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/52>, diakses pada 30 Juli 2016, Pukul 14:20.

³Abdullah Annan, *al-Tsaurah 'Ala al-Islam*, Terj. Shaleh Mahfudz, Cet. I, (Jakarta: Pustaka Progressif, 1993), 73.

⁴Ignaz Golziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, Terj. Heri Setiawan, (Jakarta: INIS, 1991), 121.

⁵Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 123. Lihat pula Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Terj. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos, 1996), 45.

Dijelaskan oleh Syekh Muhammad Abu Zahrah yang dikutip oleh Sahilun A. Nasir dalam bukunya *Pengantar Ilmu Kalam*, bahwa Syi'ah Zaidiyah ini adalah *firqoh* Syi'ah yang paling dekat (tidak banyak menyimpang) kepada *Ahl al-Sunnah* dan yang paling lurus.⁶ Bahkan pada masa-masa belakangan sekali, literatur Zaidiyah didalam bidang hukum itu hampir tak dapat dibedakan dari literatur Sunni. Hal itu tercermin umpamanya pada karya al-Syaukani (1173-1250 H).⁷ Ia tidak mengangkat imam-imamnya sampai pada martabat kenabian, bahkan juga tidak mengangkatnya ke martabat yang mendekatinya, tetapi mereka menganggap para imam tersebut seperti manusia pada umumnya. Hanya saja mereka seutama-utama orang sesudah Rasulullah Saw.⁸

Menurut mereka, Rasulullah tidak pernah menunjukkan Ali sebagai khalifah secara langsung dengan menyebut namanya. Beliau hanya menunjukkan secara isyarat (deskripsi) saja.⁹ Syi'ah Zaidiyah ini adalah Syi'ah yang sederhana, bukan *ghullat*. Mereka tidak mengkafirkan Sayidina Abu Bakar, Umar dan Utsman, tetapi mereka berkeyakinan bahwa Sayidina Ali lebih mulia dari Abu Bakar. Syi'ah Zaidiyah *ber'itqad* bahwa orang Muslim yang mengerjakan dosa besar, kalau meninggal sebelum taubat maka ia kafir, kekal dalam neraka. Tersebut dalam kitab *Dzuhrul Islam* karangan Ahmad Amin, pada juz ke 4, yaitu: "Imam kaum Zaidiyah Zaid bin 'Ali adalah murid Washil bin 'Atha', pemimpin Kaum mu'tazilah dalam ushuluddin."¹⁰

Sekte Zaidiyah adalah sekte militan; terkenal dengan keberanian pendirinya untuk keluar medan, memimpin perjuangan melawan kekuasaan Bani Umayyah. Sekte Zaidiyah ini tidak menolak para khalifah al-Rasyidin, yang mendahului Ali. Bahkan dalam khotbah-khotbahnya, mereka memohonkan keridhaan Allah

⁶Salihun A. Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam*, Cet. III, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 86.

⁷Joesoef Sou'yub, *Pertumbuhan dan Perkembangan Aliran-aliran Sekta Syi'ah*, Cet. I, (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982), 75.

⁸Salihun A. Nasir, *Pengantar...*, 87.

⁹Z. A. Syihab, *Akidah Ahlus Sunnah Versi Salaf-Khalaf dan Posisi Asya'irah di Antara Keduanya*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1998), 62.

¹⁰Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jama'ah*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006), 122.

bagi khalifah al-Rasyidin. Pendiri sekte ini adalah seorang yang sangat bertaqwa kepada Allah. Ia seorang Alim, pemberani, disegani oleh masyarakat, dan tekun dalam memahami dan mengikuti kandungan Kitabullah dan Sunnah. Ia belajar ilmu Agama dan Hadist-Hadist Rasulullah dari saudaranya Muhammad al-Baqir yang dipandang sebagai ulama besar Syi'ah Imamiyah. Kemudian ia berhubungan dengan Washil bin Atha' pelopor Mu'tazilah, dan belajar ilmu kalam kepadanya. Hal inilah yang membuatnya terpengaruh dengan pemikiran-pemikiran *Mu'tazilah*. Mereka sangat mengingkari pemahaman *al-mahdi* dan raj'ah, dan dalam kitab-kitabnya mereka menolak hadis-hadis dan cerita-cerita yang berkaitan dengan hal tersebut.¹¹ Kepada imam Abu Hanifah ia juga belajar banyak ilmu darinya.¹² Maka dari itu, Syi'ah Zaidiyah menggabungkan dua ajaran dalam mazhabnya. Dalam bidang *ushuluddin* ia menganut paham Mu'tazilah dan dalam bidang *furu'uddin* ia menganut paham Hanafiah.¹³

B. Latar Belakang Munculnya Syi'ah Zaidiyah

Syi'ah Zaidiyah muncul sepeninggal Ali Zain al-Abidin, imam ke empat dalam Syi'ah Imamiyah. Kronologi munculnya aliran Syi'ah Zaidiyah, dimulai sejak peristiwa Karbala. Sekte ini berdiri sesudah berselang 60 tahun setelah Husain wafat, di bawah pimpinan Imam Zaid ibn 'Ali.¹⁴ Dengan meninggalnya Husain pada tanggal 10 Muharram 68 H (687 M), maka timbullah perpecahan. Perpecahan yang terjadi dalam kelompok Syi'ah terjadi lebih disebabkan oleh karena perbedaan prinsip keyakinan dalam persoalan *imamah*, yaitu pada pergantian Imam.¹⁵ Kedudukan Imam dalam Syi'ah menjadi sangat penting, karena tugas dan tanggung jawab seorang Imam hampir sejajar dengan kedudukan Nabi. Imam bagi Syi'ah memiliki kewajiban menjelaskan

¹¹Salihun A. Nasir, *Pengantar...*, 88.

¹²Abdullah Annan, *Gerakan...*, 85-86.

¹³Anwar dan Rosihon, *Ilmu Kalam*, Cet. II, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), 60.

¹⁴Abdullah Annan, *Gerakan-gerakan...*, 85

¹⁵Rasyidi, *Apa Itu Shiah?* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1984). Lihat pula M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2007), 66.

makna al-Qur'an, menjelaskan hukumsyariat, mencegah perpecahan umat, menjawab segala persoalan agama dan teologi, menegakkan keadilan, mendidik umat dan melindungi wilayah kekuasaan.¹⁶

Perpecahan Syi'ah pertama terjadi sesudah kepemimpinan Imam Husein oleh karena perbedaan pandangan siapa yang lebih berhak menggantikan pucuk kepemimpinan imam. Sebagian pengikut beranggapan bahwa yang berhak memegang kedudukan imam adalah putra Ali yang lahir tidak dari rahim Fatimah, yaitu yang bernama Muhammad Ibn Hanifah. Sekte ini dikenal dengan nama Kaisaniyah. Sekte Kaisaniyah selanjutnya tidak berkembang. Sedang golongan lain berpendapat bahwa yang berhak menggantikan Husein adalah Ali Zaenal Abidin bin Husain. Golongan yang kedua ini (pendukung Ali Zaenal Abidin) merupakan kelompok yang menjadi cikal bakal dari kelompok Zaidiyah.¹⁷

Setelah kematian Ali Zaenal Abidin, sekte Zaidiyah terbentuk. Golongan Zaidiyah mengusung Zaid sebagai imam kelima pengganti Ali Zaenal Abidin. Zaid sendiri adalah seorang ulamaterkemuka dan guru dari Imam Abu Hanifah dan merupakan keturunan Ali bin Abi Thalib dari *sanad* Ali Zaenal Abidin bin Husain. Syi'ah Zaidiyah adalah golongan yang paling moderat dibanding dengan sekte-sekte lain dalam Syi'ah. Paham yang diajarkan oleh Syi'ah Zaidiyah dipandang paling dekat dengan paham keagamaannya dengan aliran *Ahlal-Sunnah Waal-Jama'ah*.¹⁸ Karenanya sekte ini tak menjerumuskan diri dalam kefanatikan.

C. Rekam Jejak Keberadaan Syi'ah Zaidiyah

Zaid menyatakan keimamahannya di Kufah pada tahun 740 M. dalam memimpin gerakannya, Zaid mengambil sikap oposisi yang revolusioner terhadap Khilafah Umayyah yang waktu itu dipimpin oleh Hisyam bin Abdal-Malik (w. 743 M). Untuk

¹⁶Ja'far Subhani, *Syi'ah: Ajaran dan Praktiknya*, (Jakarta: Nur al-Huda, 2012), 159-160.

¹⁷Moh. Hasim, "Syi'ah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia", dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XIX, No. 2, (2012), 151.

¹⁸M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah...*, 82. Lihat pula Rasyidi, *Apa...*, 52.

mengambil hak kekhilafahan, Zaid menyatakan perang terbuka dengan penguasa Umayyah dan sikapnya yang revolusioner ini, menarik simpati kalangan pendukung ahl al-bait lalu bergabung dalam barisannya. Pada tahun 737 M, Zaid mulai mengatur strategi pemberontakan terhadap Khilafah Umayyah. Zaid mendatangi Madinah melakukan agitasi politik ditempat itu yang kemudian ia ditangkap dan diinterogasi oleh penguasa Damaskus, Hisham bin Abd Malik. Tak lama setelah itu ia dibebaskan dan mendatangi Kufah untuk hal yang sama dengan sebelumnya ketika di Madinah, ia melakukan agitasi politik terhadap masyarakat Kufah. Di kota ini, kota yang pernah mengkhianati kakeknya, Husein bin Ali dalam peristiwa Karbala, ia mendapat banyak dukungan dan pengaruh. Sampai akhirnya ia mampu menyusun pasukan yang cukup tangguh untuk melawan kekuatan pemerintahan Hisham di Damaskus. Tetapi, dalam berbagai serangan yang ia lancarkan selalu dapat dipadamkan oleh pasukan pemerintah, meskipun ia telah mengatur strategi pertempuran yang matang.¹⁹

Mengulang penyebab tragedi Karbala, kegagalan serangan pasukan oposisi Zaid konon juga disebabkan oleh ketidaksetiaan para pendukungnya di Kufah. Kegagalan Zaid dalam revolusi ini menyebabkan ia terbunuh dalam pertempuran melawan pasukan pemerintah di bawah pimpinan panglima Yusuf b. Umar al-Tsaqafi. Sebagai peringatan dan juga intimidasi kepada lawan-lawan politiknya, Khilafah Umayyah sengaja menyalib dan menggantung jasad Zaid lalu dipamerkan di tengah-tengah kota. Tragedi Husein di Karbala kini menimpa cucunya, Zaid bin Ali bin Husein. Zaid meninggal dalam pertempuran melawan pasukan penguasa, lalu tubuhnya disalib tanpa busana sampai membusuk kurang lebih selama empat tahun, baru kemudian tiang salib berikut sisa-sisa tubuh Zaid dibakar dan abunya dibuang di sungai Euphrat.²⁰

Namun di balik kegagalannya, semangat, keberaniannya sekaligus ketabahan Zaid, telah menumbuhkan semangat baru bagi kalangan oposisi untuk kemungkinan kembali melawan Khalifah. Penghukuman Khalifah terhadap Zaid yang dinilai masyarakat cukup

¹⁹Ahmad Yani Anshori, "Ideologi Syi'ah: Penelusuran Sejarah", dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 42, No. 2, (2008), 372.

²⁰*Ibid.*, 73.

kejam ini di satusisi dapat meredakan arus perlawanan terhadap penguasa,tetapi di sisi lain memunculkan semangat heroik kepahlawananbaru untuk kembali melawan penguasa.

Revolusi Zaid menggugah semangat putranya, Yahyabin Zaid, bangkit mengangkat senjata melawan penguasaUmayyah. Yahya menyusun kekuatannya di wilayah Khurasan.Tempat ini dijadikan basis perjuangan, namun, sepertinasib yang menimpa ayahnya, ia gagal melakukan revolusidan kemudian terbunuh pada 743 M dalam satu pertempuransengit di basisnya sendiri, Khurasan. Setelah mangkatnyaYahya, selanjutnya Syi'ah Zaidiyyah secara berturut-turutdipimpin Muhammad bin Abdullah, Ibrahim binAbdullah dan Mansur al-Dawaniqi, ketiganya mengangkatsenjata melawan penguasa Abbasiyah, namun jugamengalami kegagalan.²¹

Setelah itu, untuk beberapa lama kepemimpinanSyi'ah Zaidiyyah mengalami surut tak terlihat lagi semangatkepahlawanan. Sampai pada akhirnya muncul seorang keturunan saudara laki-laki Zaid di Khurasan, Nashir al-Uthrusi.Karena diintimidasi oleh penguasa, Nashir melarikandiri ke Mazandan wilayah Tabaristan—Iran Utara—yangwaktu itu penduduknya belum memeluk Islam. Kuranglebih selama 13 tahun ia berdakwah dan berhasil mengislamkan mayoritas pendudukya serta menjadi pendukungfanatik Syi'ah Zaidiyyah. Ini terjadi di daerah Dailam dan Jabal, dua daerah yang kemudian menjadi basis Syi'ah Zaidiyyah.²²Pada 913 M, dengan dukunganpenduduk Mazandan, Nashir menyatakan diri sebagailmam. Untuk selanjutnya, Keimamahan di daerah tersebutdipegang oleh keturunan Nashir hingga tahun 1032 M.²³

Sebenarnya, revolusi demi revolusi yang berakhir ditiang gantungan sebagaimana nasib yang menimpa Zaid berujung kepada perjuangan mengambil kekhilafahan dari penguasa yang dianggap tidak sah dan mengembalikannya kepada pemiliknya yang sah, yaitu *ahl al-bait*. Sebagai catatan,menurut Zaidiyyah, siapa saja keturunan

²¹*Ibid.*

²²Muslih Fathoni, *Paham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*, Cet. II, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 31.

²³Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (United State: Yale University Press, 1985), 50. Lihat pula Ahmad Yani Anshori, "Ideologi...", 374.

ahl al-bait dari garis Fatimah bin Muhammad yang gagah berani mengobarkan perlawanan untuk mengambil hak Khilafah dapat dinobatkan sebagai Imam dan tentu saja kualifikasi ini disertai dengan kapabilitas keilmuan yang mapan, ahklak mulia, pemurah dan zahid.²⁴

Selang beberapa lama setelah penobatan Imamah Nashir al-Uthrusi dan berlanjut sampai keturunannya, boleh dibilang tidak ada fenomena revolusioner yang mengikuti jejak pendahulunya kecuali belum lama ini, Imam Yahya al-Mutawakkil melancarkan pemberontakan bersenjata di Yaman dan berhasil menguasai wilayah tersebut hingga sekarang.²⁵ Secara militer, kesejarahan Syi'ah Zaidiyah identik dengan revolusi bersenjata. Hal ini di samping dilatarbelakangi oleh keberanian dan etos kepahlawanan juga oleh keyakinan untuk menegakkan kebenaran dan mengambil alih ke-Khilafah-an. Fenomena kesejarahan ini nampak kontras dengan doktrin teologis Imamah Syi'ah Zaidiyah yang nampak lunak dan moderat bahkan merupakan yang paling moderat dibanding Syi'ah-syi'ah lainnya.²⁶

Dikatakan dalam buku Muslih Fathoni bahwa seandainya sekte ini tidak menempuh jalan kekerasan dalam mengembangkan ide-ide doktrinalnya yaitu dengan menyebarkan karya-karya ijtihad para imam mereka, tentu keberadaan sekte ini lebih berakar dan berpengaruh dalam masyarakat. Sebagaimana sekte-sekte yang lain, golongan Zaidiyah pun mengalami perpecahan menjadi beberapa subsekte. Di antara sektenya yang menyimpang jauh dari doktrin Zaidiyah adalah *al-Jarudiyah*. Pengikutnya memandang Muhammad *al-Nafs al-Zakiyyah* sebagai al-Mahdi.²⁷

D. Doktrin-doktrin Syi'ah Zaidiyah

Syi'ah Zaidiyah, memiliki pandangan tersendiri tentang *imamah* dan ajaran lainnya. Pandangan-pandangan yang dipegang

²⁴Ahmad Yani Anshori, "Ideologi...", 374

²⁵Muhammad Husain Thabathabai, *Islam Syi'ah: Asal-Usul dan Perkembangannya*, Terj. Djohan Effendi, (Jakarta: Grafiti Press, 1989), 82.

²⁶Ignaz Golziher, *Pengantar...*, 212.

²⁷Muslih Fathoni, *Paham...*, 32.

oleh Zaidiyah banyak berbeda dengan paham-paham sekte Syi'ah lainnya.

a. *Imamah* Menurut Syi'ah Zaidiyah

Imamah merupakan doktrin fundamental tipikal yang terdapat dalam Syi'ah secara umum.²⁸Syi'ah Zaidiyah adalah sekte Syi'ah yang menolak pernyataan bahwa Imam yang diwariskan oleh Rasulullah Saw. Telah disebutkan nama dan orangnya. Wasiat tersebut sebenarnya hanya merupakan ciri-cirinya saja. Dari ciri-ciri itu diketahui bahwa ternyata Ali-lah yang patut menjadi Imam setelah Rasulullah saw. Karena ciri-ciri tersebut tidak terdapat pada orang lain. Ciri-ciri tersebut mengharuskan bahwa imam itu, berasal dari Bani Hasyim, shaleh, taqwa, alim dan dermawan²⁹ dan berusaha menuntut haknya atas jabatan itu³⁰. Kemudian sepeninggal Ali bin Abi Thalib, syarat seorang Imam haruslah dari keturunan Fathimah binti Rasulullah saw.³¹

Selanjutnya, menurut Zaidiyah seorang imam harus memiliki ciri-ciri minimal sebagai berikut:

1. Syi'ah Zaidiyah menetapkan bahwa hak sebagai imam dapat diberikan kepada siapapun yang memiliki garis keturunan sampai dengan Fathimah, putri Rasul baik dari putra Hasan bin Ali maupun Husain.³²Artinya kelompok ini akan menolak orang-orang yang selain keturunan Hasan dan Husein untuk menjadi pemimpin agar sistem pewarisannya pun menjadi jelas.
2. Memiliki kemampuan mengangkat senjata sebagai upaya mempertahankan diri dan menyerang. Atas dasar ini mereka menolak mahdiisme yang merupakan ciri dari sekte Syi'ah yang lainnya baik yang ghaib maupun yang masih di bawah umur.

²⁸Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu...*, 123.

²⁹Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzdhhib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-Aqdid*, Terj. Sabahussurur, Cet. I, (t.tp: Pusat studi Ilmu dan Amal, 1991), 121.

³⁰Aminun P. Omolu, "Syi'ah...", 211. Lihat pula Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Jilid II, (Libanon: Dar al-Surur, 1948), 249.

³¹Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI Press, 1985), 101. Lihat pula Abu Zahrah, *Tarikh...* 60.

³²Moh. Hasim, "Syi'ah: Sejarah...", 152.

Bagi mereka pemimpin yang menegakkan keadilan adalah pemimpin yang Mahdi.³³

3. Sekte Zaidiyah juga bersikukuh bahwa seorang Imam juga harus memiliki kemampuan secara keilmuan,³⁴ memiliki kecenderungan intelektualisme yang dapat dibuktikan baik dalam karya dan bidang keagamaan.³⁵
4. Mereka menolak kema'suman seorang imam dan mengembangkan doktrin *imamat, al-mafdul*.³⁶ Mereka bisa menerima *imam mafdul* (إِمَامٌ مَّفْضُولٌ) yakni imam yang dinominasikan, di samping adanya *imam al-afdal* (إِمَامًا أَفْضَلًا) atau imam yang lebih utama.³⁷ Oleh karena itu, pengangkatan Abu Bakar sebagai khalifah tidak dipersoalkan karena semua itu dilakukan semata-mata demi keselamatan dan kepentingan agama, yakni meniadakan atau mencegah fitnah di kalangan umat serta menenangkan hati setiap muslim. Kekhalifahan Abu Bakar, Umar bin Khattab, dan Usman bin Affan adalah sebagai para imam yang tergolong *mafduh*.³⁸ Sedangkan Ali bin Abi Thalib merupakan contoh dari imam yang *afdhal*.³⁹

Konsep *imamah* syi'ah Zaidiyah cenderung bersifat demokratis dan rasional. Hal ini dibuktikan dengan penolakan Zaidiyah terhadap konsep imam mahdi al-Muntadzar, berbeda Syi'ah 'Itna 'Asyariyah yang menerima konsepsi absensi imam. Bagi Zaidiyah *ahl al-hall wa al-aqad* (kelompok ulama yang berpengaruh yang dapat membatalkan ataupun menetapkan suatu keputusan) hanya dapat memilih imam, kalau calon imam itu hadir ditengah-tengah mereka. Di hadapan mereka itulah calon imam harus

³³Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu...*, 124.

³⁴Moh. Hasim, "Syi'ah: Sejarah...", 152.

³⁵Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu...*

³⁶*Ibid.*

³⁷Muslih Fathoni, *Paham Mahdi...*, 31.

³⁸Musthafa Muhammad al-Syaikh, *Islam bi la Madzahab*, Terj. AM. Basalama, Cet 1, (Jakarta: Gema Insani press, 1994), 192.

³⁹Aminun P. Omolu, "Syi'ah...."

menunjukkan kemampuannya untuk memangku jabatan imam. Karena itu calon imam mutlak harus ada.⁴⁰

Di sisi lain loyalitas dan ketaatan syi'ah Zaidiyah terhadap imam tidak dogmatis. Mereka menolak konsep kesucian imam dari kesalahan dan dosa. Imam hanyalah manusia biasa yang dapat melakukan dosa. Dalam kaitan ini seorang muslim wajib memutuskan ketaatan dan kepatuhannya terhadap imam (khalifah) yang zalim, sewenang-wenang dan tidak adil.⁴¹ Mereka juga menolak ajaran bahwa imam menerima wahyu dan mendapat pelajaran langsung dari Tuhan.⁴²

Dengan doktrin *imamah* seperti itu, tidak heran jika Syi'ah Zaidiyah sering mengalami krisis dalam keimanan. Hal ini karena terbukanya kesempatan bagi setiap keturunan *ahl al-bait* untuk menobatkan diri sebagai imam. Ini berbeda misalnya dengan Syi'ah Itsna Asyariyah yang hanya mengakui keturunan Husain sebagai imam. Dalam sejarahnya, krisis keimanan dalam Syi'ah Zaidiyah ini disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, terdapat beberapa pemimpin yang memproklamirkan diri sebagai imam. *Kedua*, tidak seorang pun yang memproklamirkan diri atau pantas diangkat sebagai imam. Dalam menghadapi krisis ini, Zaidiyah mengembangkan mekanisme pemecahannya, di antaranya dengan membagi tugas Imam kepada dua individu, dalam bidang politik dan dalam bidang ilmu serta keagamaan.⁴³

Syi'ah Zaidiyah memang mencita-citakan keimanan aktif, bukan keimanan pasif, seperti Mahdi yang ghaib. Menurut mereka, imam bukan saja memiliki kekuatan rohani yang diperlukan bagi seorang pemimpin keagamaan, tetapi juga bersedia melakukan perlawanan demi cita-cita suci sehingga dihormati oleh umatnya. Selain menolak berbagai dongeng tentang kekuatan adilkodrati para imam, mereka juga mengingkari sifat keilahian para imam. imam

⁴⁰*Ibid.*, 211-212. Lihat pula Harun Nasution, *Islam...*, 86-87.

⁴¹Harun Nasution, *Islam...*, 88.

⁴²Aminun P. Omolu, "Syi'ah...", 212. Lihat pula Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid II, Terj. Mukhtar Yahya, dkk., (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992), 214.

⁴³M. Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, (Jakarta: Gema Isnani Press, 2001), 64.

bagi mereka adalah pemimpin dan guru bagi kaum muslim; aktif di tengah kehidupan; dan berjuang terang-terangan demi cita-citanya.⁴⁴ Dengan demikian, Imam dapat berfungsi sebagai pemimpin politik dan keagamaan yang secara kongkret berjuang demi umat, daripada sebagai tokoh adikodrati yang suci tanpa dosa.

Berikut urutan imam dalam sekte Syi'ah Zaidiyah:

1. Ali bin Abi Thalib
2. Hasan bin Ali
3. Husein bin Ali
4. Ali bin Husain
5. Zid bin Ali.⁴⁵

Rangkaian imam-imam dalam Zaidiyah, sebagaimana ditunjukkan dalam perjalanan historisnya, tidaklah mutlak terpenuhi. Meskipun terdapat kesepakatan atas beberapa di antara mereka. Syarat-syarat yang berat bagi absahnya *imamah*, khususnya menyangkut keahlian dalam ilmu agama, banyak menyisihkan parapenuntut kekuasaan dari keturunan Ali. Maka pada masa tiadanya imam yang sempurna, kedudukan mereka hanyalah sebagai imam di bidang tertentu, perangatau agama. Sedangkan mereka yang hanya mampu mempertahankan misi Zaidiyah, tidak lebih dari itu, disebut imam *muhtasib* atau *muqtasid* (terbatas) atau sebagai penganjur (*du'at*), berbeda dengan imam yang sempurna yang disebut *sabiqun*. Dalam Zaidiyah Yaman, konsep *muhtasib* dikembangkan dan tugasnya dibatasi pada memerintah yang *haq* dan mencegah yang *bathil*, mempertahankan masyarakat dari serangan luar dan mengamankan hak-hak orang lemah. Mereka tidak berkuasa memimpin shalat jama'ah, mengumpulkan zakat dan shadaqah, melakukan peperangan ofensif, dan menetapkan hukuman.⁴⁶

⁴⁴Imaduddin Ahmad, "Syi'ah Zaidiyah: Sejarah dan Kedekatannya dengan Ahlussunnah", dalam PWK PP. PERSIS Mesir, 2015. Lihat <http://persismesir.com/>, diakses pada 29 Juli 2016, Pukul 14:41.

⁴⁵Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid atau Kalam*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 114.

⁴⁶Ris'an Rusli, "Imamah: Kajian Doktrin Syi'ah dan Perdebatan Pemikiran Islam Klasik", dalam *Jurnal Intizar*, Vol. XXI, No. 2, (2015), 207.

b. Konsep Teologi

Dalam karya al-Ghuraby yang dikutip oleh Aminun P. Omolu, dijelaskan bahwa menurut jumhur Zaidiyah, Tuhan adalah sesuatu, akan tetapi tidak seperti sesuatu, dan tidak ada sesuatu yang menyerupainya. Mengenai sifat Allah, aliran ini pecah menjadidua, sebahagian berpendapat sesungguhnya Tuhan mengetahui dengan pengetahuan, pengetahuan itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya, dan pengetahuan-Nya adalah sesuatu Tuhan berkuasa dengan kekuasaan dan kekuasaan itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya, dan kekuasaan-Nya adalah sesuatu. Allah hidup dengan kehidupan, kehidupan itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya. Mendengar dengan pendengaran, pendengaran itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya. Melihat dengan penglihatan, penglihatan itu bukan Dia dan bukan pula selain-Nya. Menurut aliran ini wajah Allah adalah Allah.⁴⁷

Interpretasi mereka tentang sifat-sifat Allah adalah, jika Allah menghendaki sesuatu berarti Dia benci terhadap lawan-Nya. Di selalu berkehendak dan benci terhadap kemaksiatan. Kemarahan-Nya terhadap orang-orang kafir berarti Dia ridha untuk menyiksa mereka. Keredhaan Allah terhadap orang mukmin adalah kebencian-Nya menyiksa mereka., dan kebencian menyiksa mereka adalah keridhaan-Nya untuk mengampuni mereka. Sebahagian yang lain mengatakan Tuhan mengetahui bukan dengan pengetahuan, berkuasa bukan dengan kekuasaan, mendengar bukan dengan pendengaran, melihat bukan dengan penglihatan, hidup bukan dengan kehidupan. Mengenai kekuasaan Allah sebahagian mereka mengatakan bahwa, Allah tidak mampu berbuat dzalim atau dusta, tapi bukan berarti Allah itu lemah, menurut mereka tidak mungkin Allah berbuat dzalim atau dusta.⁴⁸

Sebahagian yang lain mengatakan Allah mampu berbuat dzalim atau dusta, tetapi Dia tidak berbuat dzalim dan tidak dusta. Mengenai perbuatan manusia sebahagian mereka berpendapat bahwa, perbuatan manusia diciptakan oleh Allah, dan sebahagian yang lain berpendapat bahwa perbuatan manusia diciptakan manusia

⁴⁷Aminun P. Omolu, "Syi'ah...", 213-214.

⁴⁸*ibid.*, 214.

sendiri.⁴⁹Abdullah Annan (1993:67-68) mengatakan, menurut syi'ah Zaidiyah manusia mempunyai kebebasan dan pilihan untuk taat kepada Allah atau durhaka kepadaNya.⁵⁰

c. Konsep Fiqh

Secara umum hampir tidak ada perbedaan antara Syi'ah Zaidiyah dengan *Ahlusunnah wal Jama'ah*, Hanya ada perbedaan sedikit dalam masalah ibadah furu'. Syi'ah Zaidiyah cenderung menunjuk simbol dan amalan Syi'ah pada umumnya. Misalnya dalam hal adzan mereka memberi selingan ungkapan *hayya 'ala khair Al-amal*, takbir sebanyak lima kali dalam shalat jenazah, menolak sahnya mengusap kaus kaki (*maskhu Al-khuffaini*), menolak Imam shalat yang tidak shaleh, tidak sedakap dalam shalat, shalat hari raya tidak mesti berjamaah, shalat tarawih berjamaah dikategorikan bid'ah, rukun wudhu ada sepuluh dan menolak binatang yang disembelih oleh orang non-muslim.⁵¹

d. Doktrin-doktrin Syi'ah Zaidiyah Lainnya

Bertolak dari doktrin tentang *al-Imamah al-Mafdul*, Syi'ah Zaidiyah berpendapat bahwa kekhalifahan Abu Bakar dan Umar bin Khaththab adalah sah dari sudut pandang Islam. Mereka tidak merampas kekuasaan dari tangan Ali bin Abi Thalib. Dalam pandangan mereka, jika *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* telah memilih seorang imam dari kalangan kaum muslim, meskipun ia tidak memenuhi sifat-sifat keimanan yang ditetapkan oleh Zaidiyah dan telah dibaiat oleh mereka, keimanannya menjadi sah dan rakyat wajib berbaiat kepadanya.⁵² Selain itu, mereka juga tidak mengkafirkan seorang pun sahabat. Mengenai hal ini Zaid sebagaimana dikutip Abu Zahra mengatakan:

“Sesungguhnya Ali bin Abi Thalib adalah sahabat yang paling utama. Kekhalifahannya diserahkan kepada Abu

⁴⁹*Ibid.* Lihat pula Ali Musthafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah wa Nasy'at al-Ilm al-Kalam Ind al-Muslimin*, Cet. II, (Mesir, 1985), 289.

⁵⁰Abdullah Annan, *al-Tsaurah...*, 68.

⁵¹Asy Syahrestani, *Al-Milal Wa al-Nihal*, Terj. Asywadie Syukur, (Surabaya: Bina Ilmu, 2006), 133.

⁵²Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu...*, 125. Lihat pula Muhammad Abu Zahrah, *Aliran...*, 47.

Bakar karena mempertimbangkan kemaslahatan dan kaidah agama yang mereka pelihara, yaitu untuk meredam timbulnya fitnah dan memenangkan rakyat. Era peperangan yang terjadi pada masa kenabian baru saja berlalu. Pedang *Amir al-Mukminin* Ali belum lagi kering dari darah orang-orang kafir. Begitu pula kedengkian suku tertentu untuk menuntut balas dendam belumlah surut. Jangan lagi ada leher terputus karena masalah itu. inilah yang dinamakan kemaslahatan bagi orang-orang yang mengenal dengan kelemahlembutan dan kasih sayang, juga bagi orang yang lebih tua dan lebih dahulu memeluk Islam, serta yang dekat dengan Rasulullah.”⁵³

Prinsip inilah, menurut Abu Zahra, yang menyebabkan banyak orang keluar dari Syi’ah Zaidiyah. Salah satu implikasinya adalah berkurangnya dukungan terhadap Zaid ketika ia berperang melawan pasukan Hisyam bin Abdul Malik. Hal ini wajar mengingat salah satu doktrin Syi’ah yang cukup mendasar adalah menolak kekhalifahan Abu Bakar dan Umar dan menuduh mereka sebagai perampas hak kekhalifahan dari tangan Ali.⁵⁴

Nikah *Mut’ah* & *Taqiyah*

Berbeda dengan Syi’ah lain, Zaidiyah menolak nikah *mut’ah* (temporer). Tampaknya ini merupakan implikasi dari pengakuan mereka atas kekhalifahan Umar bin Khaththab. Seperti diketahui, nikah *mut’ah* merupakan salah satu jenis pernikahan yang dihapuskan pada masa Nabi Saw. Pada perkembangannya, jenis pernikahan ini dihapuskan oleh Khalifah Umar bin Khaththab. Penghapusan ini jelas ditolak oleh sekte Syi’ah selain Zaidiyah. Oleh karena itu hingga sekarang –kecuali kalangan Zaidiyah– kaum Syi’ah tetap mempraktekkan nikah *mut’ah*. Selanjutnya, kaum Zaidiyah juga menolak doktrin *taqiyah*⁵⁵. Padahal menurut

⁵³Muhammad Abu Zahrah, *Aliran...*, 48.

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵Menyembunyikan keyakinan guna menghindari atau menjauhkan diri dari setiap jenis bahaya.

Thabathaba'i, *taqiyah* merupakan salah satu doktrin yang penting dalam Syi'ah.⁵⁶

***Istita'ah* (daya) Manusia**

Yang menjadi problema disini adalah apakah adanya daya itu bersamaan dengan perbuatan sebelumnya atau sesudahnya. Sebagian mereka berpendapat bahwa adanya daya itu bersamaan dengan perbuatan bukan mendahului dan bukannya sesudahnya. Sedangkan yang lain berpendapat bahwa daya ada sebelum adanya perbuatan juga ada saat terjadinya perbuatan. Mereka juga mengatakan bahwa daya adalah syarat adanya taklif sebab taklif tidak mungkin ada tanpa adanya daya. Sebagian yang lainnya lagi berpendapat bahwa daya ada sebelum adanya perbuatan, tetapi mereka tidak mensyaratkan adanya daya saat terjadinya perbuatan.⁵⁷

Iman, Kufur, dan Pelaku Dosa Besar

Dalam hal ini mereka terbagi dua pendapat, sebagian mereka mengatakan iman adalah *ma'rifat*, *iqrar* dan menjauhi hal-hal yang mendatangkan ancaman. Mereka membagi kufur menjadi tiga, kufur syirik, kufur inkar dan kufur nikmat. Orang yang menjalankan hal-hal yang mendatangkan ancaman adalah kufur nikmat, sebab menjalankan hal-hal yang demikian adalah bahagi dari iman. Sedang yang lain mengatakan iman adalah seluruh ketaatan. Barangsiapa menjalankan hal-hal yang mendatangkan ancaman, seperti membunuh, maka dia adalah kafir.⁵⁸ Yang menjadi dasar adalah Q.S al-Nisaa' (4):93:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ، جَهَنَّمُ خُلْدًا فِيهَا
وَعَصِيبٌ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةٌ، وَأَعْدَلُهُ، عَذَابًا عَظِيمًا

Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahannam, kekal ia di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutukinya

⁵⁶Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu...*, 126-127.

⁵⁷Abdullah Annan, *al-Tsaurah...*, 89. Lihat pula Aminun P. Omolu, "Syi'ah...", 216.

⁵⁸*Ibid.*, 216.

serta menyediakan azab yang besar baginya.⁵⁹ (QS. Al-Nisaa' (4): 93).

Tentang pelaku dosa besar, menurut syi'ah Zaidiyah mereka akan disiksa dalam neraka selama-lamanya.⁶⁰ Abdullah Annan mengatakan mengenai pelaku dosa besar, pandangan Zaidiyah sama dengan pandangan Mu'tazilah yakni pelaku dosa besar berada di antara dua posisi, ia tidak kekal di dalam neraka, ia akan mengalami siksaan dalam neraka sampai bersih dari dosanya dan setelah itu ia akan pindah ke dalam surga.

E. Sekte-sekte Syi'ah Zaidiyah

Sebagaimana dikatakan di depan, bahwa Zaidiyah terbagi menjadi beberapa sub-sekte, tiga di antaranya adalah yang terpenting. Antara mereka terdapat perbedaan paham dalam masalah *imamah*, ditinjau dari segi-segi tertentu. Akan tetapi mereka bersepakat atas *imamah* Zaid ibn Ali, yang karenanya mereka termasuk dalam sekte Zaidiyah. Ketiga sub-sekte tersebut adalah al-Jarudiyah, al-Sulaimaniyyah, dan al-Batriyyah atau al-Shalhiyyah. Dengan penjelasan sebagai berikut:

a. Al-Jarudiyah

Mereka adalah para pengikut Abu al-Jarud Ziyad ibn Abi Ziyad. Mereka berpandangan bahwa Nabi mewasiatkan *imamah* kepada Ali dengan menyebutkan sifat-sifatnya bukan namanya. Sekte ini dengan tegas mengkafirkan para sahabat, karena tidak membaiait Ali bin Abi Thalib Radhiyallahu 'anhu, tapi membaiait Abu Bakar. Dikalangan mereka ada yang berpendirian bahwa Muhammad ibn 'Abd Allah tidak mati dan akan kembali menguasai bumi. Selain Muhammad ibn 'Abd Allah, yang dianggap sebagai *al-muntazhar* oleh sebagian mereka adalah Muhammad ibn 'Umar yang memberontak di Kufah.⁶¹

⁵⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2007), 74.

⁶⁰Aminun P. Omolu, "Syi'ah...", 217.

⁶¹Ris'an Rusli, "Imamah: Kajian...", 207.

b. Al-Sulaimaniyyah

Para pengikut Sulaiman ibn Jarir berpendapat bahwa *imamah* itu ditetapkan melalui musyawarah (*syura*) dan dianggap sah dengan pengakuandua orang dari pemuka masyarakat. Mereka membenarkan *imamah* Abu Bakar dan Umar, dengan anggapan bahwa masyarakat menyia-nyiaikan yang lebih pantas, yakni Ali yang lebih utama. Namun, dalam pandangan mereka, kesalahan tersebut tidak mengharuskan kekafiran. Terhadap Utsman, karena kejadian-kejadian tertentu, mereka memandangnya kafir.⁶²

c. Al-Batriyyah atau Al-Shalhiyyah

Mereka adalah pengikut dua orang: al-Hasan ibn Shalih ibn Hayy (karenanya disebut pula al-Shalhiyyah) dan Katsir al-Nawwa' yang diberigelar "al-Abtar". Mereka sependapat dengan pandangan Sulaiman ibn Jarir. Bedanya hanyalah bahwa mereka tidak mengambil sikap apa-apa (*tawaqquf*) terhadap 'Utsman.⁶³

Menurut 'Abd al-Qahir al-Baghdadi, kelompok al-Batriyyah dan al-Sulaimaniyyah sama-sama mengkafirkan al-Jarudiyah karena mereka mengafirkan Abu Bakar dan Umar; sebaliknya, al-Jarudiyah mengafirkan keduanya karena mereka tidak mengafirkan Abu Bakar dan Umar.

Paham *imamah* al-Zaidiyah yang lebih bercorak politis-realistis membawamereka kepada pendirian negatif terhadap beberapa konsep doktrinal yang ada dalam aliran Syi'ah lainnya. Mereka menentang konsep *al-taqiyah* dan *al-bad'*, seperti disuarakan oleh al-Sulaimaniyyah. Mereka menolak paham *'ishmah* diberikan kepada selain Nabi dan mereka tidak menganut ajaran *al-istitar*, yaitu bahwa seorang imam yang masih lemah kekuatan tempurnya mestilah menyembunyikan identitas dirinya.⁶⁴

F. Penutup

Secara keseluruhan dapat dilihat bahwa Syi'ah Zaidiyah adalah paham syi'ah yang dinisbatkan kepada Zaid bin Ali Zainal Abidin,

⁶²*Ibid.*, 208.

⁶³*Ibid.*

⁶⁴Joesoef Sou'yb, *Pertumbuhan...*, 64.

imam kelima pada hirarki imamah Zaidiyah. Syi'ah Zaidiyah cenderung bersifat moderat dalam menghadapi dilema kekhalifaan Ali bin Abi Thalib dan dalam menilai ketiga khalifah sebelumnya, dengan mengetahui konsep imam mafdhul dan imam afdha. Konsep imamah dan teologi cenderung rasional, sedangkan ajaran-ajaran lainnya umumnya identik dengan ajaran ahlusunnah. Ajaran syi'ah Zaidiyah telah berkembang sejak abad ketiga Hijriyah di daerah Ghilan, Hijaz dan Mesir dan menjadi aliran resmi di Dailam, Tabristan dan Yaman.

Hal yang harus menjadi catatan bagi kita semua, ternyata Zaidiyah hari ini berbeda dengan Zaidiyah pada kurun pertama. Sehingga, anggapan kaum Muslim yang mengatakan bahwa Zaidiyah hari ini tetap memiliki kedekatan dengan Ahlusunnah tidak bisa dibenarkan. Karena kita ketahui, bahwa sejak awal kemunculan aliran Syiah, maka sejak saat itu pula aliran ini terus berpecah belah menjadi berpuluh-puluh, bahkan (ada yang mengatakan) sampai beratus-ratus gara-gara perbedaan pemikiran, dan kemungkinan termasuk Zaidiyah ini juga berpecah belah menjadi beberapa kelompok. Apalagi saat ini Zaidiyah sudah terkena pengaruh Rafidhah.

Hal inilah yang mendorong Syaikh Muhammad Abu Zahrah untuk mengatakan, "Madzhab Zaidiyah sudah melemah. Madzhab-madzhab Syiah yang lain berusaha untuk mengalahkannya, melibasnya dan menyuntiknya dengan ajaran-ajarannya, karena itulah orang-orang yang membawa nama madzhab (Zaidiyah) ini madzhab sesudah itu, tidak memperbolehkan kepemimpinan orang yang *mafdhul*. Mereka telah dianggap sebagai bagian dari Syiah dan mereka juga menolak kepemimpinan *Asy-Syaikhain*, Abu Bakar dan Umar *Radhiyallaahu 'Anhuma*. Dengan begitu telah hilanglah keistimewaan yang paling menonjol dari Zaidiyah fase pertama."

Dari aqidah Zaidiyah yang sudah terpengaruh dengan Rafidhah, ternyata berdampak pada sikap mereka terhadap Ahlusunnah. Dalam buku *Khianaatusy Syiah wa 'Atsaruhaa fii Hazzaamil Ummah Al-Islamiyah* (Pengkhianatan-pengkhianatan Syiah dan Pengaruhnya Terhadap Kekalahan Umat Islam), Dr. Imad 'Ali Abdus Sami' menyebutkan bahwa pada masa Turki 'Utsmani, mereka menduduki jabatan-jabatan penting pemerintahan di Yaman.

Sehingga ketika orang-orang Turki meninggalkan Yaman pada tahun 1337 H, pengikut Ahlusunah khawatir terhadap Zaidiyah yang berkeinginan untuk menguasai negara mereka.

Kekhawatiran itu ternyata menjadi sebuah kenyataan. Kalangan Zaidiyah berusaha melakukan penyerangan terhadap kalangan Ahlusunah, sehingga sebagian orang-orang Ahlusunah pun berusaha memberikan perlawanan, akan tetapi mereka tidak dapat bersatu. Pemimpin Zaidiyah di Yaman ketika itu menyerang mereka bersama dengan pasukan dari kabilah-kabilah Zaidiyah dan terjadilah pertempuran hebat selama 6 bulan. Orang-orang Ahlusunah pun mengalami kekalahan dan mereka diharuskan tunduk kepada hukum Imam dan kekuasaan Zaidiyah.

Berapa banyak, mereka menyiksa, menyakiti dan membunuh kalangan Ahlusunah di Yaman. Bahkan ulama' Ahlusunah pun tak luput dari serangan mereka, seperti yang mereka lakukan terhadap syaikh Muhammad Shaleh Al-Akhram, dimana mereka memenjarakannya sementara dirinya sudah tua renta. Mereka juga menculik syaikh Muqbil bin 'Abdullah dan membunuh Al-'Allamah Muhammad bin 'Ali Al-'Imrani Ash-Shan'ani, salah seorang murid Imam Syaukani yang terkenal.

Kemudian, kejadian tiga tahun kebelakang tepatnya bulan Desember 2012, dikabarkan ada penyerangan terhadap *Markaz Darul Hadits Dammaj* di Yaman oleh Syiah (pen-Zaidiyah), bahkan ada pelajar Malaysia yang jadi korban saat itu. Mereka menyerang markas tersebut karena tidak suka jika ulama Salaf dan Khalaf bersatu di Yaman. *Wallahu A'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Bandung: Sygma, 2007.
- Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Abdullah Annan, *al-Tsaurah 'Ala al Islam*, Terj. Shaleh Mahfudz, Cet. I, Jakarta: Pustaka Progressif, 1993.

- Abdullah Annan, *Gerakan-gerakan yang Mengguncang Dunia Islam*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1993.
- Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzhib al-Islamiyyah fi al-Siyasah wa al-Aqdid*, Terj. Sabahussurur, Cet. I, t.tp: Pusat studi Ilmu dan Amal, 1991.
- Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid II, Terj. Mukhtar Yahya, dkk., Jakarta: Pustaka al-Husna, 1992.
- Ahmad Yani Anshori, "Ideologi Syi'ah: Penelusuran Sejarah", dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 42, No. 2, (2008).
- Ali Musthafa al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah wa Nasy'at al-Ilm al-Kalam Ind al-Muslimin*, Cet. II, Mesir, 1985.
- Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Jilid II, Libanon: Dar al-Surur, 1948.
- Aminun P. Omolu, "Syi'ah Zaidiyah: Konsep *Imamah* dan Ajaran-Ajaran Lainnya", dalam *Jurnal Studia Islamika: Hunafa*, Vol. 9, No. 2, (2012), 209. Dalam <http://jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/52>, diakses pada 30 Juli 2016, Pukul 14:20.
- Anwar dan Rosihon, *Ilmu Kalam*, Cet. II, Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Asy Syahrastani, *Al-Milal Wa al-Nihal*, Terj. Asywadie Syukur, Surabaya: Bina Ilmu, 2006.
- Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 1985.
- Ignaz Golziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, Terj. Heri Setiawan, Jakarta: INIS, 1991.
- Imaduddin Ahmad, "Syi'ah Zaidiyah: Sejarah dan Kedekatannya dengan Ahlussunnah", dalam PWK PP. PERSIS Mesir, 2015. Lihat <http://persismesir.com/>, diakses pada 29 Juli 2016, Pukul 14:41.
- Ja'far Subhani, *Syi'ah: Ajaran dan Praktiknya*, Jakarta: Nur al-Huda, 2012.

- Joesoef Sou'yb, *Pertumbuhan dan Perkembangan Aliran-aliran Sekta Syi'ah*, Cet. I, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1982.
- M. Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Isnani Press, 2001.
- M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Tangerang: Lentera Hati, 2007.
- Moh. Hasim, "Syi'ah: Sejarah Timbul dan Perkembangannya di Indonesia", dalam *Jurnal Analisa*, Vol. XIX, No. 2, (2012).
- Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, United State: Yale University Press, 1985.
- Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Terj. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, Jakarta: Logos, 1996.
- Muhammad Husain Thabathabai, *Islam Syi'ah: Asal-Usul dan Perkembangannya*, Terj. Djohan Effendi, Jakarta: Grafiti Press, 1989.
- Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid atau Kalam*, Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Muslih Fathoni, *Paham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*, Cet. II, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Musthafa Muhammad al-Syaikh, *Islam bi la Madzahab*, Terj. AM. Basalama, Cet I, Jakarta: Gema Insani press, 1994.
- Rasyidi, *Apa Itu Shiah?*, Jakarta: Harian Umum Pelita, 1984.
- Ris'an Rusli, "Imamah: Kajian Doktrin Syi'ah dan Perdebatan Pemikiran Islam Klasik", dalam *Jurnal Intizar*, Vol. XXI, No. 2, (2015).
- Salihun A. Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam*, Cet. III, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal Jama'ah*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006.

Z.A. Syihab, *Akidah Ahlus Sunnah Versi Salaf-Khalaf dan Posisi Asya'irah di Antara Keduanya*, Jakarta: Bumi Aksara, 1998

BAB IV

**AJARAN SYI'AH DAN
PERBANDINGANNYA DENGAN AJARAN
AHL AL-SUNNAH WA AL-JAMA'AH**

Oleh : Happy Saputra, S.Ag., M.Fil.I

Pendahuluan

Syi'ah dan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (sunni) merupakan dua mazhab terbesar yang menarik perhatian satu sama lain, bahkan berbagai macam solusi ditawarkan untuk mengatasi perbedaan yang menyebabkan perpecahan di antara umat. Para ahli, salah satunya Syafi'i Ma'arif mengistilahkan dengan "*Kotak Sunni, Kotak Syi'ah; Tinggalkan Kotak*".¹ Terkotak-kotaknya umat Islam dalam pandangan Syafi'i Ma'arif dimulai semenjak perang Shiffin pada tahun 657 M yang menyebabkan polarisasi umat Islam.

Sejak tahun 657 M, saat perang Shiffin berkecamuk, yang kemudian menciptakan kotak-kotak polarisasi umat Islam sampai sekarang, berarti sudah berlangsung 1.359 tahun sejarah Muslim

¹Syafi'i Ma'arif, *Kotak Sunni, Kotak Syi'ah, dan Tinggalkan Kotak*, dalam *Jurnal Maarif; Arus Pemikiran Islam dan Sosial* Vol.10, No.2-Desember 2015, 17.

terpasung dalam kotak- kotak politik akibat ulah perseteruan elite Arab Muslim. Sunnisme, Syi'isme, plus Kharisjisme seolah telah menjadi sesembahan baru bagi dunia Islam dengan "memaksa" Tuhan berpihak kepada kotak-kotak itu.²

Polarisasi umat Islam dalam wacana Syafi'i Ma'arif terbentuk tatkala umat Islam menjadi mazhabnya sebagai sesembahan, artinya kebenarannya hanya padanya, sedangkan yang berbeda dengannya adalah salah bahkan dijatuhkan dengan label kafir. Persoalan yang tiada kunjung selesai ini menjadikan seorang Syafi'i Ma'arif gelisah, dan uniknya beliau merasa menyesal ketika mengambil program S3 dalam pemikiran Islam di Universitas Chicago 1979-1982 tidak menyadari perhal ini, melainkan kesadaran mulai muncul tatkala usia semakin menua, dan berada pada sebuah kesimpulan, yaitu:

Jika umat Islam mau menata kehidupan kolektifnya secara benar berdasarkan agama, tidak ada jalan lain, kecuali kotak-kotak pemicu perbelahan itu harus ditinggalkan sekali dan untuk selamanya.³

Syafi'i Ma'arif hanya menawarkan satu jalan untuk penataan umat Islam agar tidak terkotak-kotak yang mudah untuk di adu domba, yaitu kota Sunnisme dan Syiisme harus ditinggalkan. Sulit memahami pemikiran Syafi'i Ma'arif mengenai perbedaan dua madzhab, yang jika diamati seakan-akan beliau mengingkari sunnatullah akan perbedaan di antara Umat Nabi Muhammad Saw, namun penulis berkeyakinan ini merupakan bagian refleksi Syafi'i Ma'arif dalam menyikapi perpecahan Umat Islam.

Perpecahan tersebut diuraikan oleh Syafi'i Ma'arif bahwasannya antara Sunnisme dan Syiisme sama-sama memiliki kesalahan fatal pada masa lalu, sehingga tidak ada yang harus membenarkan diri. Beliau mengutip pada buku *Chasing A Mirage: The Tragic Ilusion of An Islamic State* karya Tarek Fatah yang memperlihatkan bagaimana hubungan antara Sunnisme dan Syiisme pada Dinasti 'Abbasiyah yang memanas dan saling memusnahkan satu sama lain dalam konflik politik.⁴

²*Ibid.*

³*Ibid.*, 19.

⁴*Ibid.*, 21.

Tragedi Baghdad pada 1258 saat pasukan Hulagu Khan mememorakporandakan ibukota Kerajaan 'Abbasiyah. Panglima Mongol itu rupanya sudah mengetahui perbelahan Sunni-Syiah di Irak untuk dieksploitasi. Raja 'Abbasiyah terakhir, Mu'tashim, dikenal sebagai penguasa Sunni yang selalu menghina kelompok Syi'i, mempermainkan iman mereka di muka publik. Menyadari raja Sunni ini mau diserang Hulagu, sebagian tokoh Syi'i malah memberi fasilitas kepada pasukan Mongol yang dengan sukarela membantu mereka dalam menguasai beberapa kota dalam perjalanan menuju Baghdad. Dalam situasi kritikal ini, Perdana Menteri Alkamzi, seorang penganut Syi'i, mengkhianati sang raja dengan memihak Hulagu. Hulagu berjanji tidak akan menghancurkan tempat-tempat suci kaum Syi'i di Najaf dan Karbala. Saat pasuka Cina sebagai bagian dari tentara Hulagu menerobos dinding luar timur Baghdad, al-Mu'tashim bersama pasukannya keluar sambil memberi tawaran untuk berunding, tetapi ditolak Hulagu. Selama tujuh hari Baghdad dikepung dan kemudian membunuh sekitar 1 juta penduduknya, baik penagnut Sunni maupun penganut Syi'i, karena Hulagu ternyata tidak dapat membedakan mereka. Pemihakan kelomok Syi'i kepada pasukan mongol menjadi sia-sia. Semuanya binasa di Baghdad. Maka jadila air Sungai Tigris menjadi merah karena darah Muslim: Sunni dan Syi'i.⁵

Cuplikan kutipan panjang di atas untuk dapat dijadikan perhatian oleh segenap umat Islam, khususnya Sunni dan Syi'i, bahwa kejadian tersebut dapat dijadikan pelajaran moral jika memiliki hati untuk berdamai satu sama lain. Kejenuhan melanda seorang Syafi'i Ma'arif sebab Sunni vs Syi'ah merupakan kotak yang bertanggung bagi lumpuhnya persaudaraan umat beriman.

Pelajaran moral selanjutnya juga diajarkan oleh Muhammad Quraish Shihab dalam bukunya *Sunnah-Syiah, Bergandengan Tangan! Mungkinkah, Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* yang mengungkapkan bahwa agama Islam merupakan agama damai, sehingga tidak dapat dilakukan generalisasi dengan mengatasnamakan

⁵ *Ibid.*, 21-22.

mazhab/golongan terhadap perilaku seseorang. Beliau memberikan gambarannya, sebagai berikut:

Saddam Husain yang menganut aliran Sunni, di mana dia dan rezimnya dinilai telah menganiaya suku Kurdi dan penganut ajaran Syi'ah, kebijakannya tersebut tidak dapat dinilai sebagai cerminan ajaran Sunni. Demikian pula sikap dari sementara orang-orang Syi'ah yang melakukan apa pun namanya dan dengan dalih apa pun terhadap kelompok Sunni, sikap mereka itu tidak dapat dinilai sebagai cerminan ajaran Syi'ah. Sebab jika demikian, kita harus menerima tuduhan yang menyatakan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan terror/kekerasan, karena adanya orang-orang Islam yang melakukannya, padahal kita semua mengetahui bahwa ajaran Islam adalah ajaran kedamaian.⁶

Berbicara mengenai Sunnisme dan Syi'isme sangat kompleks, artinya dalam rangka kajian ilmiah bagaimana seorang peneliti dapat menjaga keseimbangan antara keduanya, atau dapat dikatakan tidak berat sebelah termasuk dalam bentuk tulisan. Historisitas mengungkapkan bahwa kedua mazhab ini senantiasa berseteru bahkan menghalalkan darah satu sama lain, sebab keberadaannya diyakini merusak dan mengganggu stabilitas dalam suatu wilayah. Perseteruan tersebut memunculkan istilah mayoritas dan minoritas, dan lazimnya diketahui bahwa yang namanya minoritas mendapatkan perhatian dan perlindungan, walaupun terkadang kesalahan bersumber pada pihak minoritas.

Berbicara minoritas, maka dapat digolongkan kepada mazhab Syi'isme kecuali Iran. Syi'isme dalam kerangka minoritas selalu mendapat sorotan dari berbagai kalangan, khususnya ekstrimis Sunnisme. Berbagai macam tuduhan ditujukan kepada Syi'isme, akan tetapi tuduhan tersebut tidak difokuskan dalam kajian ini, melainkan penulis mencoba melihat dan mengamati beberapa hal yang menjadikan Sunnisme murka dan tidak ada peluang untuk berdamai terhadap Syiisme. Pengamatan tersebut memiliki kemungkinan salah,

⁶M.Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?; Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Cet.III (Tangerang: Lentera Hati, 2007), 23.

akan tetapi pada intinya kajian tidak ingin menimbulkan perpecahan melainkan membuka cakrawala pemikiran beberapa hal yang tidak dapat antara keduanya.

Banyaknya aliran dan internal Syi'isme, maka penulis memfokuskan dalam kajian ini pada Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang berada di wilayah Iran dan Irak. Pemilihan tersebut dikarenakan, Syi'isme yang berkembang di Indonesia, adalah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah Iran & Irak, ditandai bahwa para pemuka Syiisme di Indonesia merupakan alumni dari Najaf, Kufah, dan Qom.

Problematika Nikah Mut'ah

Beberapa perbedaan yang menimbulkan istilah *versus* antara Sunnisme dan Syi'isme diantaranya adalah pernikahan *mut'ah* atau dikenal dengan istilah nikah kontrak. Nikah *mut'ah* menjadi satu hal yang menjadikan kedamaian tidak terwujud pada keduanya, atau mengutip istilah Syafi'i Ma'arif bahwa ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah Iran & Irak yang menghalalkan nikah *mut'ah* menjadikan kotak-kotak tidak akan pernah lenyap. Sebab mau bagaimanapun, Sunnisme tidak pernah mau berdamai atau berunding terhadap Nikah *Mut'ah*.

Syafi'i Ma'arif dan Quraish Shihab mencoba untuk merumuskan perdamaian keduanya dengan berbagai macam tawaran, akan tetapi penulis merasa pesimis sebaga nikah *mut'ah* merupakan problematika yang sangat mendalam. Menarik untuk dilihat bagaimana sesungguhnya konsep ajaran Syiah 'Ashariyyah Iran & Irak mengenai nikah *mut'ah*, dan menyikapinya terhadap keadaan sosiologis masyarakat Indonesia yang notabene masyarakatnya berkeyakinan Sunnisme.

Secara harfiah, nikah disebut *'aqd* atau akad yang artinya adalah suatu ikatan, yang dikuatkan untuk selamanya, sehingga ketika perpisahan terjadi yaitu perceraian dalam sebuah pernikahan, tentunya manusia tidak mendahului kehendak Tuhan⁷. Perkawinan merupakan salah satu daripada sunnah Allah yang dikurniakan kepada makhluknya. Allah Swt Berfirman:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

⁷Muhammad Baharun, 140

Dan tiap-tiap jenis Kami ciptakan berpasangan, supaya kami dan mengingat (kekuasaan kami dan mentauhidkan Kami.(Surah al-Dzariyat;49).⁸

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ
وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ

Maha Suci Tuhan yang telah menciptakan makhluk-makhluk semuanya berpasangan; sama ada dari yang ditumbuhkan oleh bumi, atau dari diri mereka, ataupun dari apa yang mereka tidak mengetahuinya (Surah Yaasin;36).⁹

Perkawinan merupakan satu *uslub* yang dipilih oleh Allah Swt untuk tujuan *at-tawalud* dan *at-takathur* serta sumber kepada kesinambungan generasi. Allah telah menjadikan pasangan suami dan isteri serta menyediakan peranan yang positif untuk tujuan tersebut.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى

Wahai umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari lelaki dan perempuan (Surah al-Hujurat; 1).¹⁰

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَتَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ
اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Wahai sekalian manusia! Bertaqwalah kepada Tuhan kamu yang telah menjadikan kamu (bermula) dari diri yang satu (Adam), dan yang menjadikan daripada (Adam) itu pasangannya (isterinya-Hawa), dan juga yang membiakkan dari keduanya - zuriat keturunan-lelaki dan perempuan yang ramai. Dan bertaqwalah kepada Allah yang kamu selalu meminta dengan menyebut-yebut namaNya, serta peliharalah hubungan

⁸Departemen Agama, al-Quran dan Terjemahannya.

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*

(silaturrahim) kaum kerabat; kerana sesungguhnya Allah sentiasa memerhati (mengawas) kamu (Surah al-Nisaa'; 1).¹¹

Beberapa ayat di atas menjelaskan bahwasannya Allah Swt tidak menciptakan manusia seperti makhluk-makhluk lain yang melakukan sesuatu tanpa kesadaran dengan melakukan hubungan antara Laki-Laki dan Perempuan tanpa batasan dan larangan, sebaliknya manusia diciptakan dengan mempunyai sanubari dan kehendak naluri serta menjadikan hubungan antara laki-laki dengan wanita dalam bentuk yang teratur demi untuk menjaga kemuliaan dan memelihara kesucian.

Dijadikannya hubungan antara laki-laki dan perempuan itu dalam bentuk yang mulia dan terbina dalam keadaan keridhaan Allah Swt. Berbeda konteksnya ketika hubungan antara laki-laki dan perempuan yang hanya dibatasi pada masa tertentu, sehingga ketika selesai masa yang ditetapkan, maka tidak ada lagi hubungan keduanya, dan menyebabkan kedudukan dan kemuliaan perempuan menjadi sirna.

Nikah mut'ah adalah nikah sementara yang ditentukan tempo tamatnya.¹² Sayyid Sabiq dalam karyanya *Fiqh al-Sunah*, mut'ah dikenali sebagai perkawinan sementara dan perkawinan yang diputuskan (*al-Munqata*), yaitu seorang laki-laki yang melakukan akad nikah dengan seorang perempuan untuk sehari, seminggu atau sebulan¹³. Perkawinan mut'ah diharamkan dikarenakan dua hal, yaitu:

1. Semata-mata memenuhi tuntutan hawa nafsu (syahwat), bukan bermaksud mencapai *tanasul* (keturunan), bukan memelihara kebajikan anak-anak (yang merupakan tujuan asal bagi perkawinan) dan nikah mut'ah menyerupai perbuatan zina kerana hanya ingin mencapai hawa nafsu;
2. Memberi mudharat kepada perempuan kerana menjadi seperti barang dagangan yang sering berpindah dari tangan ke tangan.

¹¹ *Ibid.*

¹² Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Cet. II (Beirut : Darul Lil 'ilamil 'Arabi, t,t), 345.

¹³ *Ibid.*

Nikah mut'ah juga memberi mudharat kepada anak-anak karena tidak mempunyai rumah tempat untuk menetap dan tempat untuk mendidik.¹⁴

Mazhab Hanafi mendefinisikan nikah mut'ah yaitu, berkata seorang laki-laki kepada perempuan yang bebas daripada larangan untuk dinikahi, dengan masa atau tempo tertentu, yaitu:

1. Aku ingin bermut'ah denganmu selama sepuluh hari atau beberapa hari;
2. Mut'ahkan dirimu padaku selama sepuluh hari atau beberapa hari;
3. Tidak menyebut masa, sebaliknya menyebut jumlah harta.¹⁵

Pendapat Mazhab Hanafi menyatakan bahwa lafaz tersebut menandakan dari perkataan mut'ah (المتعّة). Sekiranya `aqad tersebut berlaku dengan lafaz kawin (*zawaj*) atau lafaz (*nikah*) dengan tempo tertentu, menjadi perkawinan sementara (*mua'aqat*), tidak menjadi nikah mut'ah. Berarti pendapat Mazhab Hanafi, mut'ah berbeda dengan kawin sementara (*Zawaj Mua'aqat*), yaitu.

1. Mut'ah tidak berlaku kecuali dengan lafaz mut'ah, sedangkan nikah sementara (nikah *mua'aqat*) berlaku dengan lafaz nikah atau kawin;
2. Mut'ah tidak mensyaratkan saksi atau penentuan tempo, sedangkan nikah sementara disyaratkan padanya saksi dan pembatasan tempo.¹⁶

Ulama Jumhur mendefinisikan nikah mut'ah sama dengan pengertian, nikah sementara (*nikah mua'aqat*) yaitu pada lafaz dengan lafaz mut'ah, kawin atau nikah, yaitu adanya batasan tempo (masa) yang tertentu.¹⁷ Nikah mut'ah meliputi nikah sementara bagi pendapat Jumhur Ulama.

Imam Syafi'i menjelaskan nikah mut'ah itu juga meliputi nikah cina buta (*muhallih*), semua itu adalah nikah yang diharamkan dalam Islam pada pendapat Ulama *Ahl al-Sunnah*. Adapun syarat dalam nikah mut'ah diantaranya.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 401.

¹⁶ *Ibid*

¹⁷ *Ibid*

1. Ijab dan Qabul

Imam Khomeini mengatakan bahwa nikah mut'ah seperti nikah yang kekal memerlukan kepada akad yang mengandung ijab dan qabul yang berlafaz, tidak memadai dengan semata-mata ridha melalui hati, tulisan dan isyarat;

2. Penentuan/pembatasan tempo yang terkandung dalam sighthah (lafaz) *'aqad*.

Nikah mut'ah adalah diharuskan dalam syariat Islam sebagaimana kami menyebutnya dari pada *aqad* seseorang laki-laki ke atas seorang perempuan mengikut tempo yang tertentu dengan mas kawin yang tertentu. Ciri-ciri nikah mut'ah ialah *aqad*, tempo dan mahar. Dalam nikah mut'ah ditetapkan tempo tertentu yang diridhai oleh kedua-duanya, selama sebulan, setahun atau sehari.¹⁸

Adapun tempoh nikah mut'ah ialah mengikuti keridhaan pasangan kedua-duanya selama sebulan atau setahun atau sehari, dan dapat dilakukan dalam tempo satu jam atau dua jam, sehari, dua hari atau semalam. Abu Jaafar bin Muhammad menjelaskan dalam kitabnya, yaitu.

Aku (Zarah) bertanya kepadanya (Abu Jayar) adakah harus seseorang lelaki bermut'ah dengan seorang perempuan sejam atau dua jam. Jawabnya, "Satu atau dua jam tidak terhenti kepada kedua-duanya, tetapi boleh dilakukan sekali atau dua kali, sehari atau dua hari dan semalaman atau seumpamanya".¹⁹

3. Penentuan/pembatasan mahar atau maskahwin.

Dalam kitab *al-Nihayah* dijelaskan bahwa "Apabila hendak berakad hendaklah disebut mas kawin dan tempo yang diridhai oleh pasangan dan sekurang-kurangnya mas kawin ialah semangkuk gula atau setapak tangan makanan atau seumpama demikian itu".²⁰

¹⁸ *Ibid.*, 346.

¹⁹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam* (Bagian Kesatu & Kedua), Cet. I (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 123.

²⁰ *Ibid.*, 175.

4. Mestilah mendapat keizinan daripada wali

Ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, nikah mut'ah tidak memerlukan saksi, wali dan perisytiharan. Dalam kitab al-*Nihayah* dijelaskan bahwa, "Saksi dan wali nikah kedua-duanya tidak termasuk syarat-syarat mut'ah dalam keadaan apapun, kecuali seseorang itu dituduh berzina, maka disunatkan pada ketika itu mengadakan dua orang saksi ketika *'aqad*."²¹ Adapun mut'ah, Muhammad Baharun menjelaskan.

Nikah mut'ah tidak lain adalah kawin sementara atau kawin kontrak, yang tujuan pokoknya mendapatkan kenikmatan pada masa yang ditentukan dalam hubungan berpasangan secara berjangka.²²

Penjelasan yang diuraikan oleh Muhammad Baharun menunjukkan bahwasanya tujuan utama nikah mut'ah adalah sebagai kenikmatan yang ditentukan masanya, artinya karena tidak adanya penentuan waktu, maka satu jam atau lima menit dapat juga dilaksanakan. Tentunya, pemahaman tentang nikah mut'ah yang diartikan oleh Syiah Ithna 'Ashariyyah berbeda sudut pandang sebagaimana yang diartikan oleh Muhammad Baharun.

Nikah mut'ah yang diartikan sebagai kenikmatan, atau yang diistilahkan oleh M. Quraish Shihab bahwa mut'ah mempunyai arti manfaat, bersenang-senang, menikmati bekal, dan lain-lain sebagainya.²³ Arti lain dari mut'ah tersebut memiliki nilai dari sisi historis, yaitu merupakan warisan jahiliyyah yang dikutip Muhammad Baharus dari *Shorter Encyclopedia of Islam*, karya H. R. Gibb dan J. Kraemer tahun 1953, yaitu.

Secara historis, mut'ah adalah warisan masyarakat jahiliyyah klasik. Tercatat sekitar abad IV Masehi, orang Quraish sudah mengenal banyak model perkawinan bersyarat, salah satunya adalah kawin kontrak. Setiap menjelang keberangkatan para

²¹ *Ibid*

²² Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah*, Cet.I (Malang: Pustaka Bayan, 2004),140.

²³ M. Quraish Shihab, *Perempuan; dari Cina sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Cet.III (Jakarta: Lentera Hati), 188.

kafilah (saudagar-saudagar) ke negeri-negeri jauh, mengarungi gurun sahara selama berbulan-bulan, mereka membawa wanita-wanita sebagai teman perjalanan. Perempuan yang khusus melayani kafilah, malah hari bergentayangan mencari pasangan sembari mengucap lirik syair, yang merayu-rayu *matthi'uni biha lailah* (bermut'ahlah denganku walau semalam).²⁴

Historisitas nikah mut'ah sebagaimana lazimnya diketahui merupakan produk pada masa jahiliyyah, dan ketika Rasulullah Saw hadir, praktek nikah mut'ah tersebut telah dibatalkan. Pelarangan Rasulullah Saw itulah yang memunculkan perbedaan antara Sunnisme dan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Nashir Makarim Syirazi melalui Islamic Cultural Center Jakarta menerbitkan sebuah karya yang berjudul *Akidah Kami; Tinjauan Singkat Teologi Syiah Ithna 'Ashariyyah*. Karya ini diterbitkan adalah jawaban atas penyerangan terhadap penganut Syiah 'Ithna 'Ashariyyah di wilayah Sampang, Madura-Jawa Timur oleh oknum Sunnisme.

Menariknya dalam kajian Nashir Makarim Syirazi terdapat bab terakhir yang membahas kumpulan atas pelbagai masalah yang ditujukan kepada Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, dan diantaranya terdapat permasalahan nikah mut'ah. Beliau mendefinisikannya sebagai berikut.

Syi'ah meyakini bahwa nikah ada dua macam, yaitu *daim* (permanen), dan *muwaqqad* (temporer). Nikah *daim* dilakukan atau untuk waktu yang tidak terbatas, sementara nikah *muwaqqad* atau yang dalam istilah fikih lebih dikenal dengan sebutan nikah mut'ah masa berlakunya ditetapkan berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak.²⁵

Nikah mut'ah dalam istilah masyarakat Indonesia dikenal dengan "Kawin Kontrak", yang berbeda dengan keyakinan Sunnisme bahwa tidak menghalalkan nikah mut'ah, dikarenakan kedudukan

²⁴Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah...*, 144.

²⁵Nashir Makarim Syirazi, *Akidah Kami; Tinjauan Singkat Teologi Syi'ah Dua Belas Imam*, terj. Umar Shahab, Cet. I, (Jakarta: Nur al-Huda, 2012), 110.

hukumnya sudah dibatalkan atau dihapuskan pada masa Rasulullah Saw. M. Quraish Shihab mengemukakan.

Perkawinan mut'ah tidak dibenarkan oleh *Ahl al-Sunnah*, walaupun mereka mengakui bahwa Rasulullah Saw pernah mengizinkannya dan sahabat-sahabat Nabi Muhammad Saw banyak yang melakukannya. Akan tetapi menurut *Ahl al-Sunnah* izin tersebut telah dibatalkan kendati mereka berbeda pendapat kapan dan siapa yang membatalkannya.²⁶

Unik dan bimbang memahami garis pemikiran seorang M. Quraish Shihab yang mengutarakan bahwa *Ahl al-Sunnah* berbeda pendapat kapan dan siapa yang membatalkan kehalalan nikah mut'ah. Kebimbangan tersebut terkait kapan dan siapa yang membatalkan nikah mut'ah dalam *Ahl al-Sunnah* diuraikan oleh Muhammad Baharun, yaitu.

Umat Islam (*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*) sepakat, bahwa nikah mut'ah dinyatakan mutlak haram. Hanya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang tetap bersikukuh, bahwa nikah kontrak ini tidak dilarang-kecuali oleh 'Umar ibn Khattab di masa khilafahnya. Ditimbulkan kesan seolah-olah 'Umar mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Nabi Muhammad Saw, yang punya otoritas untuk menetapkan halal dan haram suatu perkara.²⁷

Analisa M. Quraish Shihab yang mengungkapkan bahwa dalam *Ahl al-Sunnah* masih terjadi perbedaan pendapat, dalam pandangan sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhammad Baharun, bahwa beliau terjebak dalam paradigma yang dibangun oleh Syiah Ithna 'Ashariyyah bahwa orang yang pertama kali melarang nikah mut'ah adalah Sayyidina 'Umar ibn Khattab.

M. Quraish Shihab merupakan sosok yang disegani dengan kapasitas keilmuannya, namun demikian beliau adalah seorang manusia, pasti memiliki kesalahan dan kelemahan dalam melakukan sebuah analisa. Beliau salah seorang yang *concern* bagaimana antara

²⁶M. Quraish Shihab, *Sunnah- Syiah...*,252.

²⁷Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah...*,140.

dua mazhab besar yaitu Sunnisme dan Syi'isme dapat bergandengan tangan.

Perlu diketahui bahwa tidak semua aliran Syi'ah yang menghalalkan nikah mut'ah. Syi'ah Zaidiyah yang saat ini berada di wilayah Yaman, mengharamkan nikah mut'ah, sehingga perlu pemahaman yang mendalam bahwa tidak dapat diungkapkan kata Syi'ah saja, melainkan harus lengkap dan jelas beserta alirannya. Sebagaimana yang dipahami, bahwa dalam internal Syi'ah terjadi berbagai macam perselisihan pendapat termasuk dalam persoalan akidah, dan persoalan nikah mut'ah yang dalam sepengetahuan penulis hanya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang menghalalkannya.

Ternyata tidak semua Syi'ah menerima nikah mut'ah, misalnya, Syi'ah Zaidiyah, merupakan sebuah aliran pemikiran yang mendekati Sunni ini mengharamkan mut'ah berdasarkan hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. Sebaliknya Syiah Ithna 'Ashariyyah (Dua Belas Imam) menganggap kawin sementara itu sah.²⁸

Masyarakat Indonesia, khususnya para akademisi dalam pantauan penulis masih banyak yang belum mengetahui bahwa Syi'ah Zaidiyah merupakan aliran dalam Syi'ah yang mengharamkan perkawinan mut'ah. Ketidaktahuan tersebut disebabkan kurangnya kajian, diskusi, dan analisa mengenai Syi'ah Zaidiyah. Penyebab yang lain, banyak literatur Syi'ah Ithna 'Ashariyyah di Indonesia dalam kajiannya hanya menuliskan kata Syi'ah saja, sehingga secara tidak sadar para pembaca akan terbawa terhadap generalisasi aliran Syi'ah.

Problematika nikah mut'ah antara Sunnisme dan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dalam pandangan penulis akan berhadapan dengan jalan buntu, dan selalu akan terkotak-kotak.

Buktinya, Sunnisme tetap berkeyakinan yang kuat bahwa nikah mut'ah telah diharamkan oleh Rasulullah Saw, sebaliknya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah mencoba meyakinkan Sunnisme bahwa nikah mut'ah tidak memiliki perbedaan dengan nikah *da'im*. Nashir Makarim Syirazi mengemukakan bahwa Nikah Mut'ah memiliki banyak kesamaan dengan nikah *da'im*, yaitu.

²⁸Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah...*, 141.

1. Perlunya Mahar;
2. Tidak adanya penghalang pada pihak Perempuan;
3. Ketentuan-ketentuan yang berkaitan dengan masalah anak, di mana anak-anak yang lahir buah Mut'ah sama posisinya dengan anak-anak yang lahir hasil nikah *da'im*;
4. Kewajiban *iddah* setelah perpisahan.²⁹

Kesamaan yang diutarakan berbanding terbalik dengan realita yang terjadi, artinya banyak kejadian yang melakukan nikah mut'ah tidak sesuai dengan aturan yang ditetapkan yang dapat membawa umat kepada seks bebas dengan mengatasnamakan agama. Problematika ini dijawab oleh Nashir Makarim Syirazi, yaitu.

Bagaimanapun kehalalan nikah mut'ah sendiri tidak boleh disalahgunakan, tidak boleh dijadikan alat untuk mengumbar hawa nafsu atau menyeret perempuan ke lembah kemaksiatan dan kenistaan. Syi'ah Ithna 'Ashariyyah sangat menentang hal ini dan menentang keras segala praktik macam ini. Walaupun begitu, penyalahgunaan oleh beberapa budak nafsu tidak dapat dijadikan alasan untuk menghapus hukum ini dari akarnya. Itu tidak mungkin. Karena itu, yang perlu kita lakukan adalah bagaimana mencegah penyalahgunaan kehalalan hukum nikah ini, bukan menghapusnya.³⁰

Jawaban yang diutarakan Nashir Makarim Syirazi menunjukkan bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah tidak dapat mengikuti kemauan ajaran Sunnisme dengan menghapuskan kehalalan nikah mut'ah, melainkan solusi yang ditawarkan adalah mencegah penyalahgunaan kehalalan hukum nikah mut'ah. Pertanyaan yang diajukan sejauh mana elit atau lembaga Syi'ah Ithna 'Ashariyyah mengawal atau menjaga kehalalan nikah mut'ah kepada para penganutnya, yang notabene semakin hari semakin bertambah jumlah pengikutnya.

Nashir Makarim Syirazi mengakui akan dampak yang terjadi dengan adanya kehalalan hukum nikah mut'ah, sekarang yang menjadi persoalan mampukah lembaga Syi'ah Ithna 'Ashariyyah

²⁹Nashir Makarim Syirazi, *Akidah Kami...*, 112-113.

³⁰*Ibid.*, 113.

memberikan sebuah jaminan bahwa praktek nikah mut'ah berdasarkan dengan teori yang telah ditetapkannya. M. Quraish Shihab memberikan sebuah analisa yang menarik mengenai problematika kehalalan nikah mut'ah, tentunya analisa tersebut didasari dengan pendapat para imam Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, yaitu.

Kalau hendak menempuh jalan kehati-hatian, tidak melakukan mut'ah jauh lebih aman ketimbang melakukannya-kendati anda menilainya halal-karena tidak ada perintah, bahkan anjuran untuk melakukannya. Kalau hendak menempatkan perempuan dalam kedudukan terhormat, tentu seorang pun tidak akan rela melakukan mut'ah, sebagaimana ketidakrelaannya menikahkan putrinya secara mut'ah".³¹

Pendapat yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab memberikan sebuah pemahaman bahwa tidak melakukan nikah mut'ah jauh lebih baik jika ingin menempatkan kedudukan terhormat kepada perempuan. Dilematis melihat pendapat M. Quraish Shihab, bahwa kedudukan nikah mut'ah yang halal justru dibatasi perbuatannya, dan sebagaimana yang diketahui bahwa semakin banyak perbuatan halal dilakukan maka semakin banyak ganjaran pahala yang didapatkannya.

Analisa M. Quraish Shihab berdasarkan pendapat dua imam Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, yaitu Imam Ja'far al-Shadiq, dan Imam 'Ali al-Ridha. Pendapat Imam Ja'far al-Shadiq ketika ditanyakan mengenai nikah mut'ah, adalah.

Mut'ah halal tetapi janganlah menikah kecuali dengan perempuan suci/terhormat. Allah berfirman (tentang orang mukmin);"Mereka itu adalah pemelihara-pemelihara kemaluan mereka."³²

M. Quraish Shihab tidak mencantumkan sumber atau referensi mengenai pendapat Imam Ja'far al-Shadiq tersebut, sehingga penulis berpendapat bahwa pendapat belum dapat diyakini keotentikannya, namun cukup sebagai dasar sebagai keyakinan penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Menanggapi problematika tersebut, M. Quraish Shihab

³¹M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, 211.

³²*Ibid.*, 214.

memberikan sebuah analisa persamaan dan perbedaaan antara nikah sunnah dan nikah mut'ah. Persamaan keduanya dinyatakan oleh ulama Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, yaitu:

1. Perempuan yang dinikahi adalah perempuan dewasa dan berakal, serta terbebaskan dari segala halangan pernikahan, seperti larangan *mahram*-baik karena keturunan maupun penyusuan-juga perempuan yang sedang bersuami, atau yang menjalani masa iddah perceraian atau mati, demikian juga sebaliknya, perempuan tidak boleh menikahi laki-laki yang memiliki halangan-halangan pernikahan;
2. Tidak sah pernikahan mut'ah kecuali melalui ijab qabul yang redaksinya tidak boleh dengan, "Kuserahkan diriku untukmu, atau kuhadiahkan, atau kubolehkan engkau menggauliku", tetapi harus dengan salah satu dari tiga lafadz, yaitu *nikah*, *zawaj* (kawin), dan *mut'ah*;
3. Akad dalam nikah mut'ah, sebagaimana dalam nikah sunnah, bersifat mengikat, baik terhadap laki-laki maupun perempuan. Sebagaimana dalam pernikahan sunnah, laki-laki dapat menalak istrinya, demikian pula dalam nikah mut'ah, laki-laki dapat memberikan hak bagi istrinya untuk bebas sebelum masa yang disepakati;
4. Pernikahan mut'ah menyebarkan aneka keharaman, sebagaimana pernikahan sunnah. Anak dari salah seorang pasangan suami atau istri yang menikahi mut'ah - sebagaimana yang menikah secara sunnah - menjadi anak tiri dari pasangannya. Demikian juga halnya dengan penyusuan memberi dampak sebagaimana dampak pernikahan sunnah. Ini berbeda dengan perzinahan;
5. Anak yang lahir dari pernikahan mut'ah sama kedudukannya dengan anak yang lahir dari pernikahan sunnah, antara lain dalam hal waris-mewarisi;
6. Anak yang lahir dari pernikahan mut'ah, dinisbahkan kepada suami yang menggauli ibu anak itu, selama telah terjadi *jima'* (hubungan suami istri), walaupun suami melakukan '*azl*' yaitu menumpahkan spermanya di luar rahim;

7. Semua persyaratan dalam akad nikah mut'ah, yang diberikan oleh agama, harus dipenuhi sebagaimana halnya dalam nikah sunnah;
8. Tidak dibenarkan melakukan hubungan seks selama istri masih sedang haid - baik pernikahan mut'ah maupun sunnah.³³

Delapan poin yang dijelaskan oleh M. Quraish Shihab yang dikutip menurut ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, merupakan bentuk sanggahan yang menyatakan bahwa nikah mut'ah berbeda dengan nikah sunnah. Nikah mut'ah kedudukan sama sebagaimana nikah sunnah dalam memperlakukan kedudukan istri, dan anak. Persamaan yang diajukan tersebut belum dapat diterima oleh penganut sunnisme, M. Quraish Shihab mengemukakan perbedaan keduanya yaitu.

1. Dalam nikah mut'ah, harus disebutkan batas waktu yang jelas dan disepakati untuk hidup bersama. Kalau tidak disebut, menurut sementara ulama Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, ia menjadi langgeng dan menurut ulama lainnya ia menjadi tidak sah, sedangkan dalam nikah sunnah tidak boleh disebut batas waktu karena seharusnya ia langgeng;
2. Mahar merupakan rukun nikah sehingga apabila tidak disebutkan dalam akad, pernikahan mut'ah tidak sah. Sedangkan, dalam nikah sunnah, mahar bukan rukun sehingga apabila tidak disebut dalam akad, nikah tetap dinilai sah. Apabila kemudian suami mencampuri istrinya, maharnya adalah *mahar al-mitsl*, yaitu sesuai dengan kewajaran dan kebiasaan yang berlaku dalam masyarakatnya;
3. *Iddah* (masa tunggu) bagi yang nikah mut'ah, setelah habis masa perjanjian nikah, adalah dua kali haid. Ini berbeda dengan yang dicerai pada nikah sunnah yang iddahnya tiga kali haid. Sedangkan yang hamil - baik yang menikah secara sunnah maupun secara mut'ah - iddahnya adalah setelah melahirkan, kecuali jika dia melahirkan sebelum berlalu empat bulan sepuluh hari, iddahnya adalah empat bulan sepuluh hari;
4. Suami istri dalam nikah sunnah saling mewarisi, sedangkan dalam nikah mut'ah diperselisihkan. Ada yang berpendapat saling

³³M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, 214.

mewarisi, dan juga yang berpendapat tidak saling mewarisi. Namun, semua sepakat bahwa kalau dalam akad disepakati syarat saling mewarisi, syarat tersebut mengikat kedua belah pihak;

5. Tidak ada kewajiban nafkah atas suami bagi perempuan yang dinikahi secara mut'ah kecuali apabila disyaratkan dalam akad. Berbeda dengan nikah sunnah, ia merupakan kewajiban suami;
6. Sementara ulama Syi'ah Ithna 'Ashariyyah berpendapat bahwa dalam nikah mut'ah dibolehkan bagi laki-laki untuk menikah lebih dari empat perempuan dalam saat yang sama, sedangkan dalam nikah sunnah tidak dibenarkan bagi seorang laki-laki menikahi lebih dari empat orang istri dalam saat bersamaan. Ulama Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang lain mempersamakan nikah sunnah dan mut'ah dalam hal tidak boleh melebihi empat orang perempuan.³⁴

Memahami beberapa poin dari perbedaan nikah sunnah dengan nikah mut'ah menunjukkan bahwa keduanya tidak dapat disamakan, Syi'ah Ithna 'Ashariyyah mencoba untuk melihat titik kesamaan keduanya. Perbedaan yang tidak dapat dihindarkan terletak tidak adanya kewajiban seorang suami untuk menafkahi istrinya jika tidak dinyatakan dalam akad. Ketentuan memunculkan perselisihan yang rumit, sebab ini merupakan celah bagi orang-orang yang tujuan nikah mut'ah hanya untuk melampiaskan nafsu, sehingga kedudukan atau martabat perempuan menjadi hina.

Problematika tersebut mengindikasikan bahwa banyak permasalahan dalam internal Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, dan tentunya para penganut tidak dapat mengkritisi pemahaman ini dikarenakan ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah adalah dogmatis. Permasalahan salah satunya dapat dilihat dari tulisan M al-Tamimy yang mengutarakan.

Imam Khomeini merasa perlu mengatur perkawinan mut'ah tersebut dengan keharusan izin seorang ayah, adalah merupakan suatu bentuk perkawinan dalam Islam, yang menurut kalangan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah merupakan cara Islam untuk mengatasi problem sosial (*free sex*) yang

³⁴M. Quraish Shihab, *Perempuan...*, 216-218.

berlangsung tanpa kendali sejak diutusnya Nabi Muhammad Saw, sampai saat ini dan masa-masa yang akan datang”.³⁵

Penulis sebagaimana analisa M. Quraish Shihab sebelumnya, juga tidak menemukan sumber atau referensi dari apa yang diungkapkan oleh M. Al-Tamimy. Akan tetapi, sebagaimana pengalaman penulis ketika bertemu dengan penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa halalnya nikah mut'ah merupakan sebuah solusi dalam mengatasi problem sosial yaitu seks bebas.

Berpartisipasinya Imam Khomeini dalam menanggapi problematika nikah mut'ah ternyata sudah menjadi persoalan yang genting di Republik Islam Iran. Muhammad Baharun mengemukakan sebagaimana yang tercantum dalam Majalah Semesta yang berjudul Wanita Iran Emoh di Mut'ah yang dipelopori oleh Fathimah Karriubi - putri Mahdi Karriubi, ketua Parlemen Iran - yang menyatakan bahwa kaum hawa Iran pernah melakukan unjuk rasa menuntut penghapusan mut'ah dari bumi Persia.³⁶

Perbedaan Sunnisme dengan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah tidak dapat dihindarkan, sebab dari ragam yang telah dilihat bahwa keduanya memiliki perbedaan yang sangat mendalam. Usaha untuk bergandengan tangan harus selalu didengungkan dengan saling menghargai satu sama lain, artinya ketika merasa sebagai minoritas sehendaknya menghargai keyakinan mayoritas, yaitu penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyah tentunya tidak melakukan mut'ah kepada penganut Sunnisme kecuali kepada sesama Syi'ah Ithna 'Ashariyah.

Perselisihan antara nikah sunnah dan nikah mut'ah menjadikan isu sunni vs syi'ah tidak dapat dihindarkan, sebab penganut sunnisme tidak dapat menerima kaidah nikah mut'ah yang menjadi sebuah ajaran dalam Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Perbedaan keduanya dalam menanggapi persoalan nikah mut'ah menjadikan kedua sulit untuk bergandengan tangan - sesuai dengan harapan M.Quraish Shihab - dan terkadang persoalan ini dapat membawa ke ranah pertikaian yang menumpahkan darah dan nyawa.

³⁵Al-Tamimy, *Syi'ah; Sejarah, Doktrin, dan Perkembangan di Indonesia*, Cet.I (Yogyakarta: Penerbit Grha Guru, 2009), 84.

³⁶Mohammad Baharun, *Epistemologi Antagonisme Syi'ah...*, 146.

Penulis melihat persoalan ini memberikan pendapat bahwa selayaknya penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah tidak mengamalkan nikah mut'ah, jika kedudukan mereka sebagai minoritas di sebuah wilayah, sebab dengan berbagai macam uraian di atas yang telah dikemukakan, sunnisme tidak akan menerima apapun alasan atau *hujjah* yang diutarakan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dalam membela pemahaman Nikah Mut'ah.

Imamah

Imam atau pemimpin adalah gelar yang diberikan kepada seseorang yang memegang pimpinan masyarakat dalam suatu gerakan sosial, atau suatu ideologi politik, atau suatu aliran pemikiran keilmuan atau keagamaan.³⁷ Allamah Tabataba'i menyebutkan bahwa keimaman dan kepemimpinan keagamaan dalam Islam dapat dilihat dari tiga perspektif, yaitu:

1. Perspektif pemerintahan Islam;
2. Perspektif pengetahuan dan ketentuan-ketentuan Islam;
3. Perspektif kepemimpinan dan bimbingan pembaharuan kehidupan kerohanian Islam.³⁸

Allamah Tabataba'i menjelaskan bahwa Syi'ah Ithna 'Ashariyyah berkeyakinan bahwa masyarakat Islam sangat memerlukan bimbingan dalam ketiga aspek di atas, pribadi yang menduduki tugas untuk memberikan bimbingan tersebut, dan pemimpin masyarakat dalam bidang keagamaan tersebut harus ditunjuk oleh Allah Swt dan Rasulullah Saw, sebagaimana Rasulullah Saw juga ditunjuk atas titah Ilahi.³⁹ Dasar bagi kaum Syiah tentang wajibnya imam terdapat empat bagian, yaitu:

1. Adanya imam merupakan kelembutan dari Allah. Sebab dengan adanya imam maka keburukan akan hilang dan kewajiban akan bisa dilaksanakan. Sementara melakukan keburukan dan meninggalkan kewajiban tidak akan terjadi bila imam ma'sum;

³⁷Allamah M.H. Tabataba'i, *Islam Syiah; Asal-Usul dan Perkembangannya*, Cet.I (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), 199.

³⁸*Ibid.*, 200

³⁹Allamah M.H. Tabataba'i, *Islam Syiah...*, 200

2. Imam merupakan panutan bagi semua syariat. Bila imam tidak ma'sūm maka kita tidak akan selamat dari perbuatan-perbuatan buruknya. Sementara di sisi yang lain sebagai imam dia pasti menyeru kebaikan karena dia menjadi panutan yang wajib diikuti. Sebagai panutan, tidak boleh baginya untuk melakukan perbuatan buruk;
3. Jika telah tetap ke-ma'suman imam dalam lahir, maka mengharuskan pula ke-ma'sum-annya dalam batin. Posisi imam yang memiliki kemuliaan dan keagungan maka mengharuskan dirinya untuk memiliki kemuliaan dalam bathinnya;
4. Seorang imam harus ma'sum sebelum memegang imāmah. Jika tidak, maka menjadikan sebab menjauh darinya dan tiadanya ketenangan kepadanya.

Syi'ah meyakini bahwa Nabi Muhammad Saw. telah menetapkan Imam Dua Belas sebagai Imam. Keimaman itu seperti kenabian dalam setiap seginya. Maka barangsiapa yang mengingkari keimaman mereka atau salah satu diantara mereka maka ia telah kafir, murtad, dan kekal di dalam neraka.⁴⁰ Muhammad Rida Al Mudzfary mengatakan.

Kami meyakini bahwa keimaman seperti kenabian, tidak boleh ditetapkan kecuali melalui nash dari Allah Swt yang disampaikan oleh Rasul-Nya atau melalui Imam yang dipilih berdasarkan nash jika dia mau menetapkan satu imam setelahnya. Kami juga meyakini bahwa Rasulullah Saw telah menetapkan Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah.⁴¹

Imamah merupakan aspek yang menjadi perdebatan antara Sunni dan Syi'ah, sehingga menjadikan dua aliran ini tidak bisa bertemu baik dalam pemikiran keagamaan maupun perilaku ritual keagamaan. Syi'ah memiliki keyakinan dasar yang membedakannya dengan ajaran-ajaran Sunni.

⁴⁰Mahmud al-Zaby, *Sunni yang Sunni: Tinjauan Dialog Sunnah-Syi'ahnya al-Musawi*, terj. Ahmadi Thaha dan Ilyas Ismail, Cet. I (Bandung: Penerbit Pustaka, 1989), hlm. 54.

⁴¹*Ibid.*, 57.

1. Imamah (kepemimpinan), bahwa seorang umat Islam harus percaya terhadap hal tersebut, dan kepemimpinan itu dipimpin oleh imam yang ma'sum, seseorang tanpa adanya kepemimpinan seorang yang ma'sum maka akan lemah.;
2. Bada' (mengetahui hal yang gaib). Bahwa seorang imam mengetahui hal - hal yang telah dan akan terjadi.
3. Raj'ah (reinkarnasi), seorang imam akan muncul kembali untuk memperbaiki kondisi umat yang sudah rusak.
4. *Taqiyah* (kepura-puraan). Seseorang bisa menampilkan kepercayaan dan perilaku yang lain dalam rangka menjaga keimanannya. Dalam pandangan Syi'ah 'Ashariyah bahwa seorang imam wajib ma'sum, sehingga ada kepastian bagi orang-orang mukallaf. Imam adalah hujjah Allah dan perkataannya adalah firman Allah, sedangkan perkataan Rasulullah dan hukumnya wajib ditaati dan diterima dengan sepenuh hati serta mengembalikan masalah kepadanya dengan yakin dan pasti.⁴²

Dalam pandangan Sunni, bahwa kepemimpinan (imamah) bukan merupakan hal yang menjadi rukun, namun kalangan Syi'ah membelokkan dan mengada-ada masalah kepemimpinan tersebut dengan merujuk pada sejarah Gadir Khum. Sunni berpandangan bahwa peristiwa Gadir Khum merupakan catatan yang amat bersejarah, setelah melakukan haji wada', Rasulullah mewasiatkan berbagai pesan yang amat berharga, di antaranya tentang kehormatan dan kemuliaan harta, darah dan jiwa kaum muslimin; kewajiban sebagai seorang hamba dengan yang lain dan kewajiban suami istri.⁴³

Dalam momentum yang penting itu Rasulullah ingin menunjukkan bahwa kesempurnaan Islam betul-betul fakta dan bahwa risalah kenabian sudah selesai dan disaksikan umat Islam. Kalangan Syi'ah, khususnya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah berkeyakinan bahwa di dalam khutbah Gadir Rasulullah tersebut terdapat perintah kepada umatnya untuk berpegang teguh kepada al-Qur'an dan sanak keturunannya karena sesungguhnya beliau telah, meninggalkan dua

⁴²*Ibid.*, 57.

⁴³*Ibid.*, 58.

peninggalan yang amat berarti, yakni al-Qur'an dan sanak keluarganya.⁴⁴

Kalangan Sunni, berpegang teguh pada Kitabullah dan Sunnahnya dalam arti sunnah yang terdapat dalam sepuluh kitab yakni Bukhari, Muslim, Musnad Ahmad, Musnad al-Tirmidzi, Musnad al-Nasa'i dan Musnad Ibn Majah. Dalam Shahih Bukhari disebutkan, bahwa.

Para imam sesudah Nabi meminta nasehat kepada orang-orang yang dipercaya dari para ulama dalam perkara yang muabah untuk memilih yang paling mudah dikerjakan, maka apabila al-Qur'an dan Sunnah telah menjelaskannya, suapaya tidak mengambil pendapat dari yang lain sebagai tanda mengikuti Nabi.⁴⁵

Imam Bukhari meriwayatkan dari 'Ubaidillah bin 'Abdullah dari Ibn 'Abbas berkata:

Saat Nabi datang, di dalam rumah ada beberapa sahabat, di antaranya Umar bin Khaththab, lalu beliau bersabda, kemarilah kalian, aku akan menuliskan buat kalian sebuah kitab di mana kalian tidak akan sesat sesudahnya. Umar berkata, "Sesungguhnya Nabi sudah tidak tahan merasakan sakit, dan kalian telah memiliki al-Qur'an, maka cukuplah bagi kami *kitabullah* (al-Qur'an)." Kemudian orang-orang berselisih dan bertengkar. Di antara mereka ada yang berkata, " Mendekatlah kalian! karena Rasulullah akan menuliskan buat kalian satu kitab dimana kalian tidak akan sesat sesudahnya." Juga ada lagi di antara mereka yang berkata seperti yang telah dikatakan. Maka saat mereka gaduh dan tidak karuan, Nabi bersabda, "Pergilah kalian dariku!"

Sa'id bin Jubair dari Ibn Abbas bahwa Rasulullah bersabda:

Biarkan aku, sesungguhnya tempat di mana aku berada lebih baik daripada yang mereka ajak untuk datang kepadanya". Lalu Rasulullah memberikan tiga

⁴⁴ *Ibid.*, 57.

⁴⁵ *Ibid.*, 59.

wasiat, "Keluarkanlah orang-orang musyrik dari Jazirah Arab, ambillah jizyah dari orang asing (non-muslim) sebesar apa yang pernah aku ambil dari mereka. Kemudian beliau terdiam tentang wasiat ketiga atau beliau berkata, Aku lupa yang ketiga."⁴⁶

Kalangan Syi'ah berkeyakinan bahwa wasiat Nabi yang ketiga adalah agar mengangkat 'Ali sebagai pemimpin mereka. Bahkan kalangan Syi'ah Ja'fariyah ada yang mengatakan bahwa Al-Faruq ('Umar ibn Khattab) mengakui bahwa yang dimaksud dengan al-Kitab adalah konsolidasi wasiat kekhalifahan Ali dan para imam dari keturunannya, kemudian dia ('Umar) bersama para pembesar sahabat telah mencegah Rasulullah untuk melakukan hal itu."⁴⁷ Dalam kitab *al-Muwatta'*, Imam Malik menyebutkan sabda Nabi,

Telah aku tinggalkan bagi kalian dua perkara dan kalian tidak akan sesat selama kalian berpegang keduanya, Kitabullah dan Sunnah nabi-Nya.⁴⁸

Syi'ah menganggap bahwa peristiwa di Gadir Khum merupakan momentum wasiat Nabi kepada Ali untuk menggantikannya setelah Nabi meninggal. Sementara bagi Sunni, bahwa Gadir Khum merupakan penegasan Rasulullah untuk berpegang pada *kitabullah* dan Sunnah Nabi, serta penegasan Nabi untuk memperhatikan sanak keluarga yang merupakan pewaris agama Nabi.

Menurut Syi'ah Ithna 'Ashariyah bahwa seorang imam wajib ma'sum, sehingga ada kepastian bagi orang-orang mukallaf bahwa imam adalah *hujjah* Allah Swt dan perkataannya adalah firman Allah Swt, sedangkan perkataan Rasulullah dan hukumnya wajib ditaati dan diterima dengan sepenuh hati serta mengembalikan masalah kepadanya dengan yakin dan pasti.⁴⁹ 'Ali al-Bahrany mengutarakan.

Bahwa kemaksuman merupakan syarat dari seorang Imam. Dengan dalil bahwa Imam ditetapkan berdasarkan *nash*, oleh

⁴⁶ *Ibid*

⁴⁷ *Ibid.*, 62

⁴⁸ *Ibid*

⁴⁹ *Ibid.*, 63.

karena itu mereka harus maksum..., Dapat disimpulkan bahwa kemaksuman merupakan syarat bagi seorang Imam. Maka keduabelas Imam yang disebutkan berdasarkan *nash* tersebut adalah orang-orang yang maksum”.⁵⁰

Kepemimpinan Imam Dua Belas yang termanifestasikan sebagai perintah Ilahi, yang diyakini oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa perkataannya merupakan firman Allah Swt menunjukkan bahwa kedudukan imam sangat tinggi dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Shaikh Ibrahim al-Musawi al-Zanjani mengatakan.

Kami yakin bahwa seorang imam itu seperti nabi. Ia *ma'shum* (terjaga) dari segala perbuatan yang hina dan keji, baik lahir maupun batin, dari kecil sampai meninggal, sengaja atau karena lalai. Ia juga *ma'shum* dari lupa dan salah atau keliru. Sebab, para imam itu pemelihara syari'at dan penguat agama. Di sini posisi mereka sama dengan posisi Nabi. Adanya dalil yang menyebabkan kita yakin akan kema'shunan para nabi, maka dalil itu pula yang menyebabkan kita harus meyakini kema'shunan para imam tanpa adanya perbedaan sedikit pun.⁵¹

Uraian yang dijelaskan oleh Shaykh Ibrahim tidak terdapat unsur perbedaan sebagaimana yang terdapat dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa antara Imam dan Nabi adalah satu artinya memiliki peranan yang sama yaitu mendapatkan titah dari ilahi. Allamah Tabatabai'i mengemukakan.

Fungsi keimaman dan kenabian bisa bergabung dalam diri satu orang yang kemudian ditunjuk menduduki fungsi Nabi dan Imam, atau dengan kata lain, diberikan fungsi penerimaan hukum Ilahi dan pemeliharaan serta penjelasannya. Kadang-kadang keduanya dapat dipisahkan, yaitu ketika tidak ada seorang Nabi kecuali seorang imam sejati yang berada di tengah-tengah umat manusia.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, 57.

⁵¹ *Ibid.*, 20.

⁵² Allamah M.H. Tabatabai', *Islam Syi'ah...*, 214.

Penjelasan yang di atas menunjukkan bahwa imam dan nabi memiliki kedudukan yang sama dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, sehingga pemahaman tersebut menunjukkan perbedaan dengan sunnisme, yang berkeyakinan para ulama merupakan pewaris para nabi, dan kedudukannya tidak sama dengan para nabi. Mahmud al-Zabi menjelaskan bahwa kedudukan para Imam yang tinggi tersebut dilihat dari pernyataan Imam Khomeini, yaitu.

Ayatullah Khumaini memandang martabat para imam itu lebih tinggi dari para malaikat dan para nabi. Tentang ini beliau berkata: "Salah satu pengetahuan yang kita maklumi adalah bahwa imam-imam kita mempunyai kedudukan yang lebih tinggi daripada malaikat dan Rasul. Imam Khomeini menegaskan, ajaran imam itu seperti ajaran al-Qur'an, mutlak dan universal, tidak untuk suku bangsa tertentu, tetapi untuk semua orang sepanjang masa sampai akhir zaman. Ajaran itu harus direalisasikan. Sementara sang imam sedang tiada (gaib), maka wakilnya (*naib al-Imam*), memiliki sifat '*ishmah* seperti para imam."⁵³

Muhammad Ridha al-Muzhaffar dalam karyanya '*Aqa'id al-Imamiyyah*, mengemukakan "Menurut aqidah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, mujtahid adalah pengganti imam selama ia belum hadir. Ia memiliki kewenangan yang dimiliki sang imam. Menolaknya sama dengan menolak imam, dan itu sama saja dengan menolak Allah".⁵⁴

Mujtahid dalam pandangan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah merupakan sosok pengganti selama masa kegaiban Imam Muhammad al-Mahdi, yang menggambarkan bahwa mujtahid tersebut yang menaungi para umat agar tidak tersesat, dan mujtahid tersebut sebagai pengawal dari ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Golongan mujtahid tidak dibatasi hanya kepada golongan *ahl al-Bayt*, akan tetapi pemimpin para mujtahid tersebut harus dipimpin oleh seorang keturunan *ahl al-Bayt* sebagaimana yang dapat dilihat dari pengamalan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang berada di Iran dan Irak.

⁵³Mahmud al-Zaby, *Sunni yang Sunni...*, 48.

⁵⁴ *Ibid.*, 50.

Pemaknaan terhadap *Ahl al-Bayt*

Ahl al-bayt merupakan salah satu aspek utama untuk melihat perbedaan Syiah dan Sunni. Ahl al-Bayt memiliki kedudukan yang tinggi dalam akidah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, yang dinyatakan kedudukan berada setelah al-Qur'an, sementara di satu sisi Sunnisme berkeyakinan bahwa setelah al-Qur'an adalah hadis Rasulullah Saw. Al-Salus mengutip pandangan Imam al-Hakim mengutarakan.

Pengertian sanak keturunan Rasulullah adalah para '*ulama' al-'amilun* (para ulama yang giat bekerja), di mana mereka tidak pernah berpisah dengan al-Qur'an. Adapun mereka yang bodoh atau yang pintar tapi pemahamannya bercampur kebatilan, maka mereka berada di luar pusaran *ahl al-bayt*. Sebaliknya apabila suatu kelompok berilmu, berakhlak dan berpegang pada al-Qur'an dan berpegang teguh pada ajaran Nabi meskipun dia bukan dari keluarga dan keturunan Nabi, maka mereka perlu diikuti".⁵⁵

Pandangan di atas merupakan keyakinan Sunnisme dalam memahami kedudukan *Ahl al-Bayt* yang menyatakan bahwa tidak hanya terbatas keturunan Ali ibn Abu Thalib semata, melainkan para ulama yang gigih bekerja dalam menegakkan. Ibn Taimiyah mengatakan:

Ijma' umat menjadi landasan hukum bersama al-Qur'an, Sunnah dan ijma'. Sanak keluarga Rasulullah adalah bagian dari umat dalam melakukan ijma'. Maka ijma' umat sama dengan ijma' sanak keluarga Rasulullah. Dengan demikian *ahl al-bayt* adalah sanak keluarga Nabi yang berpegang teguh pada ajaran Nabi dan menegakkan al-Qur'an dan sunnah, dan yang berseberangan dengan keduanya, maka tidak pantas untuk disebut sebagai *ahl al-bayt*.⁵⁶

Syiah Ithna 'Ashariyyah mengategorikan *ahl al-bayt* hanya pada keluarga Ali karena menikah dengan Fatimah, dengan asumsi Fatimah adalah putri nabi, sementara pada saat yang sama, mereka

⁵⁵Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosiak Umat Islam...*, 65.

⁵⁶Al-Tamimy, *Syi'ah...*, 84.

tidak memasukkan 'Uthman bin 'Affan walaupun dia menikahi dua putri Nabi.⁵⁷

Alasan Syiah mengeluarkan Uthman dari *ahl al-bayt* karena membai'at Abu Bakr dan 'Umar serta menjadi khalifah setelah kedua khalifah itu meninggal. Kitab-kitab Syi'ah mengkafirkan dan memunafikkan 'Uthman ibn 'Affan.⁵⁸ Syi'ah juga tidak memasukkan 'Umar ibn Khattab sebagai *ahl al-bayt* padahal 'Ali ibn Abi Talib menikahkan putrinya dengan khalifah kedua itu. Syi'ah berpandangan bahwa 'Ali menikahkan putrinya kepada 'Umar karena takut ancamannya.⁵⁹

Tuduhan Syi'ah yang mengatakan 'Ali menikahkan karena ancaman 'Umar, bukan hanya mendiskreditkan 'Umar, tetapi juga merendahkan 'Ali sebagai orang yang kehilangan keberanian yang merupakan sifatnya yang sangat terkenal. Hal itu menempatkan 'Ali sebagai orang yang nista dan penakut. Begitu bencinya kepada ketiga khalifah itu, Syi'ah sampai menutupi kebaikan ketiganya, dan melebih-lebihkan sikap yang tidak pada tempatnya. Misalnya, ketika menjelaskan latar belakang turunnya Qs. *al-Jumu'ah* : 11.

Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka bubar untuk menuju kepadanya dan mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (berkhutbah). Katakanlah: "Apa yang di sisi Allah lebih baik daripada permainan dan perniagaan, dan Allah sebaik-baik pemberi rezki".

Kalangan Syi'ah memandang, dengan merujuk pada ungkapan Abdal-Husayn al-Musawi, ketika Dahyah al-Kalbi yang datang pada hari Jum'at membawa bahan makanan dari Syam, maka para sahabat pergi dan meninggalkan Nabi yang saat itu sedang berkhutbah kecuali 'Ali, Hasan, Husayn, Fatimah, Salman, Abu Dhar, dan Miqdadi bin Aswad.⁶⁰

Sementara ada keterangan lain yang dikatakan Jabir bin Abdillah, bahwa di dalam masjid itu ada dua belas orang termasuk

⁵⁷*Ibid.*,86.

⁵⁸*Ibid.*,86-87.

⁵⁹87.

⁶⁰ Ira. M.Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam...*, hlm.90

saya, Abu Bakr dan 'Umar.⁶¹ Ibn Abbas mengatakan bahwa yang tersisa dalam masjid itu adalah empat khulafaurrasyidin, Ibn Mas'ud, dan beberapa orang dari sahabat Anar."⁶² Dengan demikian keberadaan Abu Bakr untuk tetap di masjid merupakan kebaikan yang ditutupi dengan membesar-besarkan keluarga Ali, sehingga objektivitas dalam memandang realitas yang sebenarnya menjadi sirna.

Taqiyyah

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa *taqiyyah* dari segi bahasa berarti pemeliharaan, dan adapun menurut istilah adalah meninggalkan sesuatu yang wajib demi memelihara di atau menghindari dari ancaman dan gangguan.⁶³ Pemahaman dari segi bahasa dan istilah merupakan bentuk awal dari pemahaman *taqiyyah* bahwa menyelematkan diri dari gangguan dan ancaman merupakan tujuan utama dari terciptanya kaidah *taqiyyah* dalam Syi'ah Ithna 'Ashariyah.

Taqiyyah diambil dari *isim masdar* (الإنقاء), yaitu penjagaan:

يقال: اتقى الرجل الشيء يتقيه ، اذا اتخذ ساترا يحفظه من ضرره
Dikatakan: Seseorang '*ittaqa syaian*' apabila dia menjadikan sesuatu sebagai penutup yang menjaganya dari bahaya."

ان التقية ان يقي الانسان نفسه بما يظهره ، وان كان يضممر خلافه

Taqiyyah juga didefinisikan sebagai berikut: "Sesungguhnya *taqiyyah* adalah penjagaan seseorang atas dirinya dengan menampakkan sesuatu yang berlawanan dengan apa yang ada dalam hatinya. *Taqiyyah* dalam pandangan Syi'ah merupakan *maf hum Qur'ani* yang diambil dari surat Ali 'Imran ayat 28:

Janganlah orang-orang mukmin menjadikan orang-orang kafir sebagai wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin,

⁶¹ al-Tamimy, *Syi'ah...*, 94.

⁶² *Ibid.*, 95.

⁶³ M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah...*, 199.

barangsiapa berbuat demikian niscaya lepaslah ia dari wilayah Allah, kecuali karena (siasat) menjaga diri (*ta'at*) berasal dari akar kata yang sama dengan *taqiyyah* dari sesuatu yang ditakuti dari mereka.⁶⁴

Ayat ini dengan tegas membolehkan seseorang ber-*taqiyyah* (menyembunyikan keimanan dan menampakkan kekufuran) demi menjaga dirinya dari gangguan *kuffar*.⁶⁵ Definisi di atas dapat ditegaskan bahwa *taqiyyah* berbeda dengan *nifaq* yaitu merupakan istilah qur'ani yang bermakna, menyembunyikan kekufuran dan menampakkan keimanan. Sementara *taqiyyah* adalah sebaliknya menyembunyikan keimanan dan menampakkan kekufuran demi keamanan atau tujuan baik lainnya.⁶⁶

Ajaran *taqiyah* merupakan serangkaian keyakinan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang memicu perselisihan dengan sunnisme. Perselisihan tersebut memiliki kesamaan dengan problematika nikah mut'ah, sehingga persoalan *taqiyah* layak untuk dijadikan pembahasan dalam kajian ini. Allamah Tabataba'i mengutarakan.

Salah satu aspek dalam Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang paling disalahpahami adalah praktek *taqiyyah*, atau menyembunyikan sesuatu dengan berpura-pura. Di sini Syi'ah Ithna 'Ashariyyah mengabaikan makna yang lebih luas dari *taqiyah* yaitu menghindari atau menjauhkan diri dari setiap jenis bahaya. Syi'ah Ithna 'Ashariyyah cenderung mendiskusikan jenis *taqiyah* dalam arti seorang menyembunyikan agamanya atau beberapa praktek tertentu dari agamanya dalam keadaan-keadaan yang mungkin atau pasti akan menimbulkan bahaya sebagai akibat tindakan-tindakan dari orang-orang yang menentang agamanya atau praktek-praktek keagamaan tertentu.⁶⁷

⁶⁴Departemen Agama, al-Quran dan Terjemahannya.

⁶⁵Tim Ahlul Bait Indonesia, *Buku Putih Mazhab Syi'ah; Menurut Ulama yang Muktrabar*, Cet.IV (Jakarta : Dewan Pengurus Pusat Ahlul Bait Indonesia, 2012),81.

⁶⁶ *Ibid*

⁶⁷Allamah M.H. Tabataba'i, *Islam Syiah...*, 259.

Deskripsi yang digambarkan oleh Allamah Tabataba'i bahwa *taqiyah* merupakan sebuah bentuk untuk menyembunyikan keyakinan dari berbagai macam intimidasi yang dilakukan oleh orang-orang yang bertentangan dengan keyakinan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Merahasiakan keyakinan tersebut merupakan sebuah refleksi dari golongan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang pada masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah sebagai minoritas, dan beberapa penguasa dari dua dinasti tersebut berhaluan keyakinan dengan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. M. Quraish mengutarakan.

Jika disadari bahwa kelompok ini, khususnya pada masa lampau, adalah kelompok yang dianiaya atau dikejar-kejar untuk dianiaya oleh penguasa, sejak masa Umawiyah dan berlanjut sampai dengan dinasti sesudah mereka, maka dapat dimengerti jika Syi'ah secara umum mengakui dan mempraktikkannya. Motivasi dan dasar penggunaannya berbeda-beda antara satu kelompok dengan kelompok yang lain. Hal ini perlu ditegaskan pada prinsipnya semua Islam, termasuk *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, mengakui adanya izin Allah Swt untuk melakukan kegiatan memelihara diri dari ancaman atau menghindarkan diri terjerumus dalam bahaya. Seseorang dibenarkan oleh al-Quran mengucapkan kata-kata kufur, jika terancam jiwa, atau badan, bahkan miliknya yang sangat berharga lagi amat dibutuhkannya.⁶⁸

Melihat dari pernyataan seorang M. Quraish Shihab menegaskan bahwa terciptanya doktrin *taqiyah* dalam Syi'ah Ithna 'Ashariyyah berasal dari masa lampau, bahwa keselamatan tidak berpihak kepada penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. M. Quraish Shihab menambahkan bahwa secara prinsip doktrin *taqiyah* memiliki kesamaan dengan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, namun terdapat perbedaan yang jelas bahwa *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* menyembunyikan keyakinannya ketika menghadapi orang kafir di mana keadaannya saat itu terancam nyawanya akan hilang.

Syi'ah Ithna 'Ashariyyah mengamalkan doktrin *taqiyah* ketika berhadapan dengan para penguasa, yang beraliran *Ahl Sunnah wa al-*

⁶⁸M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah...*, 200.

Jama'ah atau tentunya penguasa tersebut bukanlah seorang kafir. Perselisihan ini yang menjadikan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* tidak menerima keyakinan *taqiyah* Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang menganggap penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah tidak memiliki keberanian menghadapi penguasa yang notabene bukanlah seorang kafir.

Beberapa pihak melancarkan kritik terhadap pihak Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dengan mengatakan bahwa melakukan *taqiyah* dalam agama adalah bertentangan dengan nilai keberanian. Pemikiran yang paling sederhana akan menunjukkan bahwa tuduhan tersebut adalah salah, sebab *taqiyah* harus dipraktekkan dalam keadaan orang tersebut menghadapi suatu bahaya yang tidak dapat ditolak dan dilawannya. Perlawanan terhadap bahaya semacam itu dan kegagalan untuk mempraktekkan *taqiyah* dalam keadaan seperti itu, menunjukkan tindakan yang sembrono dan membabi buta, bukan keberanian⁶⁹

Pemahaman yang mengatakan bahwa kaum Syi'ah Ithna 'Ashariyyah yang mengamalkan ajaran *taqiyah* yang tidak berkesesuaian dengan nilai-nilai keberanian dibantah oleh Allamah Tabataba'i bahwa keyakinan tersebut harus dijadikan untuk menyelamatkan nyawa, dan apabila tidak dijalankan maka itu merupakan perbuatan yang sembrono. Analisa Allamah Tabataba'i mengindikasikan bahwa penyelamatan diri *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* terhadap orang kafir sama halnya dengan penyelamat diri kaum Syi'ah Ithna 'Ashariyyah terhadap para penguasa yang kejam.

Sifat-sifat keberanian dapat diamalkan, hanya apabila paling sedikit ada kemungkinan untuk berhasil. Akan tetapi, menghadapi suatu bahaya yang pasti atau mungkin terjadi, yang di dalamnya tidak terdapat kemungkinan untuk menang, seperti minum ari yang mungkin ada racunnya, atau melemparkan diri ke muka sebuah meriam yang ditembakkan, atau berbaring di atas rel di depan kereta api yang sedang berjalan dengan cepatnya—semua perbuatan

⁶⁹Allamah M.H. Tabataba'i, *Islam Syiah...*,260.

semacam itu—tidak daripada kegilaan yang bertentangan dengan logika dan pikiran waras. Dari hal itu, dapat disimpulkan bahwa *taqiyah* harus dipraktekkan, hanya apabila terdapat suatu bahaya yang pasti yang tidak dapat dihindari dan tidak ada harapan menang dalam menghadapinya.⁷⁰

Penjelasan yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa ajaran *taqiyah* merupakan sebuah keharusan bagi kaum Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dalam menghadapi ancaman bahaya yang mengancam nyawa. Pemahaman *taqiyah* tersebut telah dibatasi oleh Allamah Tabataba'i bahwa ajaran tersebut hanya dapat diamalkan ketika menghadapi bahaya, artinya ketika tidak adanya bahaya ajaran *taqiyah* tidak berlaku atau tidak dapat diamalkan. Batasan bahaya tersebut dijelaskan oleh Allamah Tabataba'i, yaitu.

Batas bahaya yang tepat memungkinkan dilakukannya *taqiyah* telah diperdebatkan di antara para mujtahid Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Dalam pandangan kami, menjalankan *taqiyah* dapat dibenarkan apabila terdapat bahaya yang pasti, yang mengancam hidup seseorang atau keluarganya, atau kemungkinan kehilangan kehormatan dan kesucian istri seseorang atau anggota-anggota keluarga wanita lainnya, sehingga akan mengakibatkan kemiskinan total dan tidak memungkinkan seseorang untuk seterusnya memberikan nafkah kepada keluarganya dan dirinya sendiri. Pendek kata, sifat berhati-hati dan menghindari bahaya yang pasti atau mungkin datang dan tidak dapat dicegah, merupakan hukum logika yang biasa dan diterima oleh semua orang dan dipraktekkan oleh orang-orang dalam seluruh tahap kehidupan mereka yang berbeda-beda.⁷¹

Bahaya tersebut sudah jelas, bahwa bahaya yang benar-benar pasti, dan ajaran *taqiyah* tidak dapat dilakukan secara asal-asalan, dan mengikuti pendapat di atas bahwa tidak ada alasannya seorang kaum Syi'ah Ithna 'Ashariyyah mengamalkan ajaran *taqiyah* untuk

⁷⁰ *Ibid.*, 261.

⁷¹ *Ibid.*, 262.

kepentingan dalam rangka menyebarkan ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, yaitu bertujuan untuk mempengaruhi seseorang.

Ajaran *taqiyah* saat ini memang populer diamalkan oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, sebab aliran ini yang eksistensi keberadaannya diperhitungkan dengan penganutnya lebih banyak dari jumlah penganut aliran Syi'ah lain. Ajaran *taqiyah* dalam keyakinan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dapat dilihat dari pendapat Muhammad Ridha al-Mudzaffar yang juga mengutip dari riwayat yang dinisbahkan kepada Imam Keenam yaitu Imam Ja'far al-Shadiq, untuk menemukan pemahaman yang utuh bagaimana sesungguhnya ajaran *taqiyah* yang sebenarnya yaitu:

Taqiyah memiliki ketentuan-ketentuan hukum dari sisi wajibnya, sesuai dengan kondisi dan situasi ketakutan dan mudharat. Ini dijelaskan pada tempat-tempatnya dalam buku-buku fiqh (hukum) yang disusun oleh para ulama. *Taqiyah* tidaklah wajib dalam seluruh keadaan, bahkan terkadang hukum boleh atau sebaliknya (tidak ber-*taqiyah*) yang wajib dalam beberapa kondisi seperti jika menampakkan kebenaran dan mendukungnya merupakan pembelaan agama atau sumbangan bagi tersebarnya Islam serta berjihad di jalannya. Ketika itu harta dianggap enteng dan jiwa pun tidak lagi berharga. *Taqiyah* juga dapat menjadi haram dalam hal-hal yang mengakibatkan terbunuhnya jiwa yang harus dilindungi atau mengakibatkan tersebarnya kebatilan, atau perusakan agama, atau mengakibatkan mudharat yang sangat besar bagi kaum Muslim dengan menyesatkan mereka, atau menyebarkan kezaliman dan penganiayaan di lingkungan mereka. Betapapun, tidaklah *Taqiyah* di sisi Imamiyah- menjadikan mereka sebagai suatu organisasi rahasia yang bertujuan melakukan penghancuran dan perusakan, sebagaimana digambarkan oleh sementara musuh-musuh mereka yang enggan memahami persoalan ini sesuai makna yang sesungguhnya; tidak juga (musuh-musuh itu) berusaha memahami makna yang benar, sebagaimana yang kita (Imamiyah) anut. Bukan juga makna *Taqiyah* adalah menjadikan agama dan hukum-hukumnya merupakan

bagian dari rahasia yang tidak boleh disebarluaskan kepada siapa yang tidak menganutnya. Bagaimana bisa diartikan demikian, padahal kitab-kitab Imamiyah dan karangan-karangan mereka menyangkut fiqih dan ketentuan-ketentuan hukum, bahasan-bahasan menyangkut teologi, dan kepercayaan-kesemuanya telah memenuhi kedua penjurur dunia (Timur dan Barat) serta melampau batas yang diharapkan dari satu umat/kelompok yang menganut agamanya.⁷²

Kutipan di atas merupakan analisa M. Quraish Shihab yang mencoba merumuskan secara sistematis antara sunni dan syi'ah dapat bergandengan tangan. Muhammad Ridha Muzaffar mendeskripsikan bahwasanya ketentuan hukum *taqiyah* dikelilingi oleh situasi atau kondisi, artinya ketika keadaan seseorang yang dapat membahayakan diri dan keluarganya. Hukum *taqiyah* dapat menjadi haram ketika terjadinya kezaliman, penganiayaan, kebatilan yang merajalela.

Memahami secara mendalam terhadap ungkapan di atas, bahwa Muhammad Ridha Muzaffar membantah berbagai macam tuduhan yang menyebutkan bahwa *taqiyah* merupakan sebuah sarana atau bagian dari sebuah misi rahasia kepada orang-orang yang tidak menganut akidah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Menanggapi hal ini, Imam Khomeini memberikan pandangannya, yaitu:

Tidaklah wajar berpegang dengan *taqiyah* menyangkut segala sesuatu yang kecil dan yang besar. *Taqiyah* disyariatkan (diajarkan agama) untuk memelihara jiwa dan jiwa orang lain dalam kaitannya dengan rincian hukum. Adapun jika persoalan menyangkut bahaya terhadap Islam secara menyeluruh, maka di sana tidak ada jalan untuk melakukan *taqiyah*. Bagaimana jika salah seorang pakar hukum agama dipaksa untuk menetapkan hukum agama tanpa dasar atau membuat-buat sesuatu tanpa dasar, apakah anda menduga bahwa dia dapat melakukannya dengan berpegang pada ucapan al-Imam Ja'far al-Shadiq yang berkata, "*Taqiyah* adalah agamaku dan agama leluhurku?" ini bukanlah alasan

⁷²M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah...*, 208-209.

melakukan *taqiyah*, bukan juga tempatnya. Apabila kondisi *taqiyah* menjadikan seseorang di antara kita harus masuk dalam kelompok para penguasa, maka di sini ia wajib menghindari hal itu (untuk masuk) walau penghindaran itu mengakibatkan pembunuhannya, kecuali jika masuknya dalam bentuk formalitas merupakan kemenangan yang hakiki buat Islam dan kaum Muslim....⁷³

Pandangan Imam Khomeini memberikan gambaran bahwa sesungguhnya *taqiyah* pada dasarnya kemunculannya untuk memelihara jiwa, baik diri sendiri dan orang lain. Imam Khomeini melarang keras seseorang yang melakukan *taqiyah* yang bertujuan untuk masuk ke dalam kelompok penguasa, akan tetapi jika sebaliknya, yaitu hanya dalam bentuk formalitas, ini merupakan sebuah kemenangan yang hakiki buat Islam.

Seseorang yang melakukan *taqiyah* dalam bentuk formalitas menambah polemik selanjutnya, sebab secara lahir dapat diartikan dengan “mata-mata”, dan penguasa yang dimaksudkan Imam Khomeini belum jelas siapa yang diartikannya, sebab sebagaimana - pada halaman sebelumnya- penguasa yang dimaksudkan oleh Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah yang terjadi pada masa lampau, yaitu Dinasti Umayyah dan ‘Abbasiyah yang dianggap beraliran Sunnisme.

Doktrin *taqiyah* dalam ajaran Syi’ah Ithna ‘Ashariyyah dicetuskan oleh Imam Keenam yaitu Imam Ja’far al-Shadiq yang berpendapat bahwasannya *taqiyah* merupakan agama leluhurnya, siapa yang tidak memiliki *taqiyah* (mengakui boleh *taqiyah*) maka dia tidak memiliki agama. Menanggapi riwayat tersebut, M. Quraish Shihab mengutarakan.

Terlepas apakah riwayat tersebut benar atau tidak, yang jelas penerimaan atau penolakan ide tentang *taqiyah* lebih banyak ditentukan oleh bagaimana ia dipraktikkan. Apakah longgar dan untuk setiap situasi walaupun tidak dibutuhkan, ataukah pada tempat-tempatnya yang dibenarkan agama. Dalam konteks itu ditemukan praktik-praktik yang berbeda-beda dari kelompok Syi’ah, dimulai dari yang sangat longgar sehingga

⁷³M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi’ah...*, 210.

mengesankan kebohongan dan penipuan sampai kepada yang moderat dan dapat dibenarkan dalam agama.⁷⁴

M. Quraish Shihab melepaskan untuk tidak melihat secara mendalam akan kebenaran dari riwayat Imam Ja'far al-Shadiq sebagai pencetus dari doktrin *taqiyah* dalam Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Tidak dilihatnya sebagai kebenaran dari riwayat doktrin *taqiyah* menjadikan pemahaman kabur yang di analisa M. Quraish Shihab.

Penulis berpendapat bahwa doktrin *taqiyah* sebagaimana halnya nikah mut'ah merupakan sebagai sarana penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah dalam memahami keadaan masa lampau, sehingga banyak ketentuan hukum yang dicetuskan oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah berdasarkan refleksi sosio-historis. M. Quraish Shihab juga mengakui -sebagaimana yang penulis kutip pada halaman sebelumnya- bahwa doktrin *taqiyah* berasal keadaan masa lalu dengan adanya penindasan yang dilakukan dua dinasti besar terhadap penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Buku putih yang disusun oleh Tim *Ahl al-Bayt* Indonesia bahwa mazhab Syi'ah Ithna 'Ashariyyah menguraikan bahwa ajaran *taqiyah* terbagi ke dalam dua macam yang ditinjau dari sisi tujuannya, yang dalam pandangan penulis belum banyak diketahui oleh para ahli atau akademisi, yaitu.

Taqiyah makhafatiyah: taqiyah karena takut bahaya dan *Taqiyah mudaratiyah* yaitu *taqiyah* yang ditujukan untuk menjaga perasaan orang yang berbeda dengannya, demi terjalinnnya hubungan baik antara keluarga atau umat yang berbeda, untuk menghindarkan fitnah yang dapat meresahkan masyarakat atau demi terealisasinya persatuan umat Islam".⁷⁵

Perlu ditegaskan di sini bahwa *taqiyah* merupakan istilah yang digunakan oleh para *mufassir*, *muhaddith*, dan *fuqaha* dari berbagai kalangan. *Taqiyah* bukan hanya istilah yang digunakan oleh orang Syi'ah.⁷⁶ Bahkan, bisa dikatakan bahwa bolehnya *taqiyah* merupakan *ijma'* para ulama Muslim sebagaimana pernyataan ulama besar *Ahl al-Sunnah* di bawah ini:

⁷⁴ *Ibid.*, 207.

⁷⁵ Tim Ahlul Bait Indonesia, *Buku Putih Mazhab Syi'ah...*, 81-82.

⁷⁶ *Ibid*

Ibnu Katsir

Meyakini *ijma'* ulama bahwa *taqiyyah* diperbolehkan bagi “*al-mukrah*” (orang yang terpaksa).

يقول ابن كثير : اتفق العلماء على ان المكروه على الكفر يجوز له ان يوالي ابقاء مهجته ، و يجوز له ان يابى كما كان بلال) ره)

Ibnu Katsir berkata, “Para ulama sepakat bahwa orang yang dipaksa menyatakan kekufuran, diperbolehkan (menyatakan kekufuran) demi menjaga keselamatan dirinya, sebagaimana juga boleh menolaknya seperti sikap Bilal (r.a.)

Fakhruddin Arrazi

وبعد أنقلارازيا لأقوال الفياتقية، وهو يفسر قوله تعالى آل عمران ٢٨، قال : روي عن الحسن أنه قال : التقية جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة، وهذا القول أولى، لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان

Setelah beliau menukil pendapat para ulama tentang *taqiyyah*, ketika beliau menafsirkan ayat di surat Ali Imran ayat 28 (kecuali demi menjaga diri mereka), beliau berkata, “Diriwayatkan dari Hasan (Al-Bashri) bahwa beliau berkata, ‘*Taqiyyah* diperbolehkan bagi orang-orang mukmin hingga hari kiamat, pendapat ini lebih utama (kuat) karena mencegah bahaya atas diri sedapat mungkin hukumnya wajib.⁷⁷”

Al-Ghazali

قال الغزالي : إن عصمة دم المسلم واجبة ، فمهما كان القصد سؤفك دم مسلم قد اختفى من ظالم فالكذب فيه واجب

Al-Ghazali berkata, Sesungguhnya menjaga darah orang Muslim adalah wajib, maka jika ada orang zalim yang bermaksud menumpahkan darah orang Muslim dan ia bersembunyi dari orang

⁷⁷ *Ibid.*, 83.

yang bermaksud membunuhnya, maka berdusta saat itu adalah wajib.⁷⁸

Ibnu Qudamah

قال ابن قدامة : لا تجوز الصلاة خلف المبتدع والفاسق في غير جمعة وعيد يصليان
بمكان واحد من البلد فان من خاف منه ان ترك الصلاة خلفه فانه يصلي خلفه تقية ثم
يعيد الصلاة.

Ibnu Qudamah berkata, "Tidak diperbolehkan shalat di belakang seorang ahli *bid'ah* dan seorang *fasiq* di luar shalat Jumat dan hari raya yang mereka berdua melaksanakannya di satu tempat dalam satu kota. Apabila takut (terancam keamanannya) jika meninggalkan shalat di belakangnya, maka saat itu dia diperbolehkan shalat bermakmum di belakangnya (fasiq, ahli *bid'ah*) dalam keadaan bertaqiyah, kemudian dia mengulang shalat nya."⁷⁹

Al-Qurtubi

قال القرطبي : والتقية لا تحل الا مع خوف القتل أو القطع أو الايذاء أو الضرر
العظيم ، ولم ينقل ما يخالف ذلك فيما نعلم الا ما روي عن معاذ بن جبل من
الصحابة ومجاهد من التابعين.

Al-Qurtubi berkata, "Taqiyah tidak dihalalkan kecuali dikarenakan takut akan pembunuhan, penyiksaan, gangguan, atau bahaya yang besar. Dan tidak ada pendapat yang dinukil yang berlawanan dengan pendapat ini menurut apa yang kami ketahui, kecuali apa yang diriwayatkan dari Muadz ibn Jabal dari kalangan sahabat dan Mujahid dari kalangan *tabi'in*."⁸⁰

Berbagai macam pendapat yang diutarakan Tim Ahl al-Bayt dalam *Buku Putih Mazhab Syi'ah; Menurut Para Ulama yang Muktabar* oleh ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam pandangan

⁷⁸ *Ibid*

⁷⁹ *Ibid*

⁸⁰ *Ibid*

penulis menjawab dari perselisihan atas kebolehan mengamalkan ajaran *taqiyah*. Hal pertama, tim *Ahl al-Bayt* tidak mencantumkan referensi yang jelas dari nukilan pendapat ulama tersebut, dan tentunya jika pendapat tersebut dibutuhkan *tafsir* dan penjelasan yang mendalam, apakah benar yang dimaksudkan pendapat para ulama di atas, dapat dijadikan dalil terhadap bolehnya mengamalkan ajaran *taqiyah*.

Tim *Ahl al-Bayt* Indonesia berpendapat bahwa dicantulkannya beberapa pendapat ulama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa ajaran *taqiyah* merupakan kesepakatan jumbuh ulama muslimin, tidak hanya kalangan Islam Syi'ah saja. Tentu kesimpulan membutuhkan kajian mendalam untuk menghindari keterpaksaan dalam mengikuti kalangan mayoritas.

Taqiyyah lebih erat hubungannya dengan fiqh ketimbang akidah, dengan demikian para *fuqaha* memasukkan *taqiyyah* dalam bab *Al-Ikrah* (keterpaksaan) dalam kitab-kitab fiqh mereka. Perlu ditegaskan kembali di sini bahwa *taqiyyah* tidak pernah dipersoalkan oleh para ulama dari zaman Sahabat, Tabi'in, Mutaqaddimin, dan Mutaakhirin⁸¹.

Dalil yang dikemukakan *Ahl al-Bayt* Indonesia bahwasannya kajian *Taqiyyah* oleh para ulama dahulu dikategorikan dalam pembahasan fiqh dengan diistilahkan dengan *al-Ikrah* yaitu keterpaksaan, dan beberapa kalangan membahas mengenai kebolehan dalam mengamalkan *taqiyah* dengan menggunakan istilah di bidang ilmunya masing-masing, seperti:

1. Para ulama akhlak dan para filosof membahas *taqiyyah* dalam bahasan: apakah tujuan menghalalkan segala cara
2. *Fuqaha* dengan menggunakan judul, berbagai tujuan dan sarana;
3. Para ulama *ushul* dengan judul: Pertentangan antara yang lebih penting dengan yang penting;
4. Istilah-istilah lain yang digunakan dalam membahas praktik *taqiyyah*.

Dengan demikian, jelaslah bahwa *taqiyyah* tidak mengganggu keimanan seseorang menurut kesaksian para ulama yang ditopang oleh dalil-dalil dari ayat al-Qur'an dan Sunnah serta dalil-dalil rasional.⁸²

⁸¹ *Ibid*

⁸² *Ibid.*,85-86.

Argumen yang digunakan oleh Tim *Ahl al-Bayt* Indonesia menunjukkan bahwasannya kalangan *Ahl al-Sunnah* menggunakan kaedah *taqiyah* dalam pembahasan para ulamanya, sehingga *taqiyah* tidak dapat mengganggu keimanan seseorang.

Penutup

Sunni dan Syiah merupakan dua mazhab yang saat ini menjadi perhatian di kalangan masyarakat, dan aliran Syi'ah yang dimaksud adalah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah. Perhatian keduanya terletak pada sisi perbedaan yang sangat rumit, dan sulit untuk dipertemukan. Ahmad Syafi'i Ma'arif mengemukakan bahwa istilah Sunni dan Syi'ah merupakan sembahsan berhala atas nama sejarah, sehingga tidak ada yang perlu diperdebatkan dan diperselisihkan. Beliau menggunakan analogi Kotak Sunni, Kotak Syi'ah dan Tinggalkanlah Kotak. Ungkapan kekesalan seorang Syafi'i Ma'arif tidak terselesaikan dan tidak solutif, sebab keduanya telah berbeda dari aspek keyakinan atau akidah, dan tidak mudah untuk meninggalkan kotak tersebut.

Mendamaikan keduanya, tidak perlu meninggalkan kotak, akan tetapi bagaimana dapat dihadirkan rasa saling menghargai ketika mayoritas mampu mengayomi minoritas, dan minoritas dapat menghargai mayoritas dengan melakukan secara sistematis terhadap penganutnya yang dapat menciderai rasa perdamaian.

Beberapa tema yang menjadi sorotan keduanya yang menyebabkan muncul istilah Sunni *versus* Syi'ah, dikarenakan sangat sulit untuk mendamaikan keduanya, di antaranya, *Pertama*; nikah mut'ah, hukumnya haram dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, dengan dalil utama bahwa Sayyidina Umar yang menghapuskan praktek nikah mut'ah, dan semasa Rasulullah Saw, dan Khalifah Pertama Sayyidina Abu Bakar, praktek nikah mut'ah senantiasa dijalankan bahkan beberapa sahabat Rasulullah Saw dijelaskan oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah melakukan praktek nikah mut'ah.

Sunnisme berlainan pendapat dengan akidah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa nikah mut'ah adalah produk dan warisan jahiliyyah, yang oleh Rasulullah Saw praktek tersebut telah dihapuskan sebagaimana beliau menghapuskan praktek meminum minuman keras. Perbedaan yang sengit tersebut dikarenakan jalur yang berbeda dalam periwayatan hadits, artinya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah tidak mengambil

hadits yang bukan *ahl al-Bayt*, sehingga para sahabat yang dianggap oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bukan *ahl al-Bayt* maka hadithnya tidak digunakan.

Berbeda dengan Syi'ah Ithna 'Ashariyyah bahwa Sunnisme tidak membatasi pada kalangan *ahl al-Bayt* dalam periwayatan, siapapun yang dianggap memenuhi klasifikasi seorang perawi, tentunya hadits tersebut digunakan. Inilah bagian sebuah problematika yang tentunya tidak dapat ditemukan titik perdamaian bagi keduanya.

Persoalan dihalalkannya nikah mut'ah dalam ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah merupakan persoalan sensitif, sebab bagi penganut Sunnisme menyatakan praktek tersebut merupakan perzinahan dengan mengatasnamakan agama, karena terbatas dengan waktu yang ditentukan, sehingga martabat perempuan sudah hilang atau hanya dijadikan tempat pelampiasan nafsu laki-laki.

Syi'ah Ithna 'Ashariyyah menjelaskan bahwa nikah permanen yang merupakan akidah *ahl al-Sunnah* juga tidak dapat dijadikan acuan, sebab perceraian masih banyak terjadi di kalangan masyarakat, sehingga nikah mut'ah merupakan solusi dari serangkaian banyaknya perceraian, agar umat manusia terselamatkan dari perzinahan dengan melakukan nikah mut'ah.

Problematika selanjutnya adalah, *Kedua; al-Imamah*, imam merupakan persoalan yang penting dalam akidah Syi'ah Ithna 'Ashariyyah, dikarenakan *al-Imamah* merupakan prinsip ketauhidan, dan merupakan kelanjutan dari pengamalan hadits Tsaqalain, yang menyebutkan bahwa Rasulullah Saw, menjelang detik-detik hayatnya menyampaikan wasiat yaitu, "Kutinggalkan engkau dua buah perkara, yang mana engkau tidak akan tersesat selama-selamanya, yaitu al-Quran dan *itrahku (Ahl al-Bayt)*."

Hadis *Tsaqalain* tersebut merupakan keyakinan utama dalam Syi'ah Ithna 'Ashariyyah sehingga keyakinan tersebut tidak dapat dikompromikan dengan Sunnisme yang berkeyakinan bahwa setelah al-Quran adalah Hadis Rasulullah Saw. Prinsip *al-Imamah* yang dinyatakan memiliki kesamaan dengan nabi yaitu terletak pada kemaksumannya, yaitu para imam tidak memiliki kesalahan atau dosa yang dimilikinya, sehingga Syi'ah Ithna 'Ashariyyah berkeyakinan bahwa perkataan para Imam merupakan perkataan Allah Swt, di mana

Allah Swt mengutuskan para Imam sebagai pembimbing buat umat manusia.

Berbeda dengan Sunnisme, yang berkeyakinan bahwasannya hanya Nabi Muhammad Saw yang dapat dianggap maksum, yang tidak memiliki atau terpelihara dari dosa, sedangkan yang lain termasuk para sahabat hanyalah seorang manusia biasa yang memiliki kelebihan, dan kelemahan.

Memaknai *al-Imamah* memiliki keterkaitan yang erat dengan memaknai *Ahl al-Bayt* bahwasannya Syi'ah Ithna 'Ashariyyah mendudukan *Ahl al-Bayt* setelah al-Quran, adapun *ahl al-Sunnah* menghargai dan menghormati *ahl-al-Bayt* tetapi tidak mendudukkannya sebagaimana ajaran Syi'ah Ithna 'Ashariyyah.

Problematika selanjutnya, *Ketiga*, Taqiyah. Persoalan *taqiyah* merupakan persoalan kedua yang dapat dikategorikan sensitif setelah permasalahan nikah mut'ah. Pemahaman *Taqiyah* oleh Syi'ah Ithna 'Ashariyyah sebagaimana yang dijelaskan oleh M. Quraish Shihab bahwa permasalahan masa lampau, tepatnya pada masa Dinasti Umayyah dan 'Abbasiyah, di mana penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah melakukan *taqiyah* sebagai bentuk dari perlindungan diri dan jiwa akibat penindasan yang dilakukan para penguasaan dua dinasti tersebut.

Penganut Syi'ah Ithna 'Ashariyyah menjelaskan bahwa *taqiyah* dibolehkan dalam keadaan untuk melindungi jiwa, sebagaimana yang diyakini Sunnisme bahwa *taqiyah* diperbolehkan ketika melindungi diri dari kafir quraisy, dan untuk saat ini dalam pandangan Sunnisme *taqiyah* tidak dapat berlaku lagi disebabkan keadaan yang sudah berbeda pada masa Rasulullah Saw yang sedang memperjuangkan agama Islam. Ulama sunni menjelaskan bahwa diperbolehkan *taqiyah* melalui persyaratan yang ketat, sehingga tidak mudah untuk melakukan *taqiyah*.

Isu Sunni *versus* Syi'ah tidak dapat dihindarkan, dan harus dihadapi dengan keterbukaan dengan mengedepankan rasa saling menghargai satu sama lain. Bagaimanapun keadaan keyakinan keduanya adalah berbeda dan tidak dapat disatukan, penulis berpandangan bahwa hanya dengan menyadari sebagai mayoritas dan minoritas merupakan solusi terhadap permasalahan ini, artinya sebagai mayoritas tentunya mengayomi minoritas agar keyakinannya tidak dapat disebarkan kepada penganut mayoritas yang notabene

pemahaman ilmu agamanya masih lemah. Minoritas tentu sadar diri akan keadaannya, ajaran yang mengandung sentifitas tinggi harap dijaga, dan mengawasi para penganutnya agar tidak terjebak dalam perangkap oleh okunum-okunum yang ingin mencederai perdamaian keduanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Allamah M.H. Tabataba'i, *Islam Syiah; Asal-Usul dan Perkembangannya*, Cet.I Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989.
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam* (Bagian Kesatu & Kedua), Cet. I Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan, Mungkinkah?; Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*, Cet.III Tangerang: Lentera Hati, 2007.
- , *Perempuan; dari Cina sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Cet.III, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2006.
- Mahmud al-Zaby, *Sunni yang Sunni; Tinjauan Dialog Sunnah-Syi'ahnya al-Musawi*, terj. Ahmadi Thaha dan Ilyas Ismail, Cet. I, Bandung: Pustaka, 1989.
- Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Cet. II, Darul Lil`ilamil `Arabi, t.t.
- Syafi'i Ma'arif, *Kotak Sunni, Kotak Syi'ah*, dan *Tinggalkan Kotak*, dalam Jurnal Maarif; Arus Pemikiran Islam dan Sosial Vol.10, No.2-Desember 2015.
- Al-Tamimiyah, *SYIAH; Sejarah, Doktrin, dan Perkembangan di Indonesia*, Cet.I Yogyakarta: Graha Guru, 2009.
- Tim Ahlul Bait Indonesia, *Buku Putih Mazhab Syi'ah; Menurut Ulamanya yang Muktabar*,Cet.IV, Jakarta : Dewan Pengurus Pusat Ahlul Bait Indonesia, 2012.

BAB V

TOKOH-TOKOH SYI'AH DAN PEMIKIRANNYA

Oleh : Mulyana, Yenny Mutia Husen dan Nurhafna

Syi'ah sebagai salah satu aliran dalam teologi Islam memiliki tokoh-tokoh yang banyak seperti halnya aliran teologi Islam yang lain. Kesemua tokoh Syi'ah memiliki pemahaman yang mencirikan mereka sebagai salah seorang pengikut ajaran Syi'ah meskipun terdapat perbedaan pendapat dalam beberapa hal.

Berikut akan disajikan beberapa tokoh Syi'ah seputar biografi singkat, karya dan pemikiran-pemikirannya.

A. Mulla Shadra

1. Biografi Mulla Shadra

Nama lengkapnya Muhammad Ibn Ibrahim Yahya Qawani Syirazi, sering disebut al-Shadr ad-Din al- Syirazi atau Akhund Shadrud-Din asy-Syirazi al-Qummi, atau mahsyur dengan julukan Mulla Shadra, dikalangan muridnya dikenal dengan al-Shadr al-Muta'alihin.¹ Yang

¹Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2010), 167.

mana lahir pada paruh kedua abad ke -10 Hijriah menurut pendapat paling kuat. Ia diperkirakan lahir di wilayah Fars (Syiraz) Iran Selatan, pada 980 atau 979 H (1571 M) dalam sebuah keluarga terkenal dan berpengaruh. Ayahnya Mirza Ibrahim, adalah salah seorang pegawai tinggi pemerintah setempat dan konon sempat menjadi menteri.² Status sosial keluarganya tersebut dan sebagai anak tunggal, ia berkesempatan memperoleh pendidikan yang baik dan penjiwaan yang sempurna di kota kelahirannya. Sebagai anak yang cerdas dan saleh, ia dengan cepat menguasai hampir apa saja yang diajarkan kepadanya, bahasa Arab, bahasa Persia, al-Qur'an, hadis, dan disiplin ilmu-ilmu keislaman lainnya.³

Gurunya dalam bidang ilmu-ilmu tekstual (*al-ulum al-naqliyah*) seperti fiqih dan hadis adalah Syekh Baha'uddin al-Amili. Sementara gurunya dalam bidang ilmu-ilmu rasional (*al-ulum al-aqliyah*), seperti filsafat, logika, teologi, dan matematika, adalah sayyid al-Muhaqqiq Mir Muhammad Baqir al-Istar-Abadi, yang dikenal dengan sebutan Mir Damad.⁴ Di bawah asuhan keduanya, Shadra memiliki keunggulan ilmu bidang filsafat, tafsir, hadis, dan gnosis (*irfan*). Seperti disebutkan dalam autobiografinya, dia selama empat belas tahun berdiam di Kahak, sebuah desa di sekitar Qum, untuk melakukan *uzlah*, akibat dituduh sebagai murtad oleh para seterunya.⁵ Disana Mulla Shadra menjalani hidup zuhud dan pembersihan hati dengan melakukan latihan-latihan rohani untuk mencapai *hikmah-i-illah* (rahasia ilahi) atau *teosofi*. Jalan yang dipilih Shadra ini dikritik oleh ulama zahir bahkan ada yang menuduhnya "kafir". Padahal ia seorang yang saleh, tidak pernah mengabaikan tugas dan tanggung jawab agama sepanjang hayatnya. Hal ini diutarakannya dalam kata pengantar kitabnya, *Asfar* dan *Sih Ashl* (semacam autobiografi). Lebih jauh Shadra berkata: cahaya dunia ilahi berkilat di atasku.....dan dapat menyingkap segala rahasia yang tak pernah kuduga sebelumnya. Karena itu ia dapat

²Muslim Labib, *Para Filosof sebelum dan sesudah Mulla Shadra*, cet. 1, (Jakarta: al-Huda, 2005), 167.

³Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*...., 167.

⁴Muslim Labib, *Para Filosof Sebelum*...., 168.

⁵Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, cet. 1, (terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002), 13.

memahami secara intuitif apa yang pada mulanya ia pelajari secara diskursif dan juga dengan cara yang lainnya.

Pada tahun-tahun terakhir hidupnya, dia diminta untuk mengajar di madrasah-ye Khan atau Madrasah Allah wirdi Khan yang didirikan oleh gubernur propinsi Fars di Syiraz.⁶ Ia mendidik sejumlah ahli filsafat dan sarjana terkenal, antara lain Mulla Mohsen Fayz Kasyani (w. 1091 H/ 1680 M), Mulla Abd ar-Razzaq Lahiji (Fayz) (w. 1072 H/ 1661 M), Syekh Hossein Tankaboni (w. 1692 M), Qadhi Said al-Qommi (w. 1090 H), dan Agha Muhammad Beyd-Abadi (w. 1097 H).⁷

Kehebatan intelektual dan ketinggian *maqam* spiritualnya disaksikan banyak ulama dan filosof. Sayyid Abu-hasan Qazwini menganggapnya lebih sempurna dari Ibnu Sina dalam bidang filsafat dan kedokteran. Thabathaba'i menganggapnya sebagai tokoh tak terdandingi dalam rasionalitas dan spiritualitas, serta berjasa dalam mengembalikan kejayaan ilmu-ilmu Islam berdasarkan ajaran-ajaran Ahlulbait. Imam Khomeini sangat mengagumi dan senantiasa menjadikannya sebagai rujukan dalam filsafat dan irfan.⁸

Kesibukannya sebagai guru dan penulis, ternyata tidak menghalaginya untuk menunaikan ibadah haji ke Mekkah, bahkan perjalanan hajinya sebanyak tujuh kali dilakukannya dengan berjalan kaki. Malang, dalam perjalanan pulang dari hajinya yang ketujuh, Mulla Shadra jatuh sakit dan meninggal dunia di Basrah pada tahun 1050 H/1641 M. Makamnya sangat termahsyur di kota itu. Karya-karyanya meliputi hampir 50 buku, tentang pelbagai soal di hampir setiap disiplin ilmu-ilmu tradisional Islam.⁹

2. Karya-karyanya

Menurut Tabathaba'i sebagai dikutip Nasr, karya Mulla Shadra tidak kurang dari 46 judul ditambah enam risalah yang dianggap karya Mulla Shadra. Tetapi Fazlur Rahman menyebutkannya berjumlah 32 atau 33 risalah. Sebagian besar karya-karyanya tersebut telah

⁶Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama), 167-168.

⁷Muslim Labib, *Para Filosof sebelum...*, 168-169.

⁸*Ibid.* 169.

⁹Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam...*, 168..

dipublikasi semenjak seperempat terakhir abad-19. Hanya risalah-risalah kecil tertentu saja yang belum dipublikasikan.¹⁰

Adapun karya-karya Mulla Shadra antara lain, yaitu:

1. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah* (kebijaksanaan Trasedental tentang empat perjalanan akal pada jiwa). Jauh lebih dikenal dengan judul *Asfar* (perjalanan). Kitab ini merupakan karya monumental, karena menjadi dasar bagi karya pendeknya dan juga sebagai risalah pemikiran pasca-Avicennian pada umumnya. Didalamnya memuat simbol-simbol pengembaraan intelektual dan spiritual manusia ke hadirat Tuhan. Juga memuat hampir semua persoalan yang berkaitan dengan wacana pemikiran dalam Islam, seperti Ilmu Kalam, filsafat dan tasawuf. Dalam penyajiannya menggunakan pendekatan morfologis, metafisis, dan historis. Sampai saat ini di Iran, *Asfar* digunakan sebagai teks tertinggi dalam memahami hikmah dan hanya akan dibaca oleh mereka yang telah memahami teks-teks standar ilmu kalam, filsafat, dan paripatetis, teosofi isyraqi, dan dasar-dasar ajaran irfan.¹¹
2. *Al-Mabda' wa al-Ma'had* (permulaan dan pengembalian). Dalam buku ini Mulla Shadra juga mengargumentasikan pendapatnya seputar proses kemunculan *an-nafs an-nathiqah*. Selain itu kitab ini berisikan tentang metafisik, kosmologi dan eskatologi.¹²
3. *Al-Hikmah al-Arsyiyah* (hikmah diurunkan dari 'Arsy Ilahi). Buku yang pertama kali di cetak tahun 1313 H ini merupakan ringkasan dari pandangan-pandangan Mulla Shadra tentang *al-Mabda' wa al-ma'ad*. Buku ini memperbicangkan kebangkitan dan perihal nasib masa depan manusia sesudah mati. Buku ini menjadi pertikaian hebat di kalangan aliran ilmu kalam kemudiannya.
4. *Al-Madhahir al-ilahiyah fi Asrar al-Ulum al-Kalamiyah*. Dalam buku ini Mulla Shadra menguraikan salah satu jenis ilmu sejati, yang menurutnya terdiri atas enam tujuan.
5. *Asrar al-Ayat wa Anwar al-Bayyinah*. Buku ini menjelaskan rahasia-rahasia irfani di balik sejumlah ayat suci yang dipilih Mulla Shadra.

¹⁰*Ibid*, 169.

¹¹*Ibid*.

¹²Muslim Labib, *Para Filosof sebelum dan sesudah Mulla Shadra*, cet. 1, (Jakarta: al-Huda, 2005), 171.

6. *Iksr al-Arifin fi Ma'rifah Thariq al-haq wa al-Yaqin*. Buku ini terdiri dari empat bagian. Bagian pertama membahas kuantitas (*al-kammiyah*) dan macam-macam pengetahuan. Bagian kedua membahas identitas insani (*al-huwuwiyah al-insaniyah*). Bagian ketiga membahas pengetahuan tentang permulaan manusia. Bagian keempat membahas pengenalan terhadap akhir wujud manusia.
7. *Ta'liqat ala Ilahiyat asy-Syifa'*. Buku yang berisikan komentar-komentar atas buku *as-Syifa'*, bagian logika, karya Ibnu Sina ini tidak sempat dirampungkan Mulla Shadra (hanya sampai artikel keenam).
8. *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyyah*. Buku ini merupakan komentar atas kitab *al-Hidayah* karya Atsirud-Din al-Abhari, salah seorang filosof paripatetik.
9. *Asy-Sayawhid ar-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah* (Penyaksian Ilahi akan jalan ke arah kesederhanaan Ilahi). Buku ini menjelaskan metode-metode pencapaian gnostik. Dan buku ini Merupakan ringkasan doktrin Mulla Shadra yang paling lengkap yang ditulis berdasarkan tinjauan *irfan*. Karya ini banyak disyarah oleh tokoh filsafat di Persia belakangan ini, seperti Mulla Ali Nuri.
10. *At-Tanqih*. Buku tentang logika ini ditulis Mulla Shadra dalam bahasa Arab. Ia juga menjuduli nama buku ini dengan *al-lama'at al-Masyriqiyah*.
11. *Mafatih al-Ghayb* (kunci alam gaib). Sebuah karya yang sangat mendasar ditulisnya setelah mencapai kematangan ilmu. Berkisar doktrin irfan tentang metafisika, kosmologi, dan eskatologi serta mengandung rujukan yang banyak dari al-Qur'an dan hadis.
12. *Al-waridat al-Qalbiyyah*. Dalam buku ini Shadra mengecam perilaku ulama di zamannya yang bersikap lunak atau bekerjasama dengan penguasa zalim.
13. *Ta'liqat ala syarh Hikmah al-Isyraq*. Dalam buku ini Mulla Shadra berperan sebagai penengah antara para filosof pariatetis dan para filosof iluminasionis.
14. *Risalah al-Qadha' wa al-Qadar fi Af'al al-Basyar* (tentang masalah qada dan qadar dalam perbuatan manusia). Membahas ketetapan, kebebasan, dan bagaimana pemberian Tuhan dapat dilihat dari

kacamata manusia. Buku ini memuat sejumlah tema berkenaan dengan jabar dan tafwidh serta proses keterjadian alam-alam gaib.¹³

15. *Al-Hasyr* (tentang kebangkitan). Buku ini terdiri dari delapan bab yang membicarakan tentang hari kebangkitan. Dan betapa semua benda termasuk barang tambang, akan kembali kepada Allah.¹⁴
16. *Hudus al-'Alam* (penciptaan alam). Membicarakan tentang asal-usul alam dan kejadiannya dalam "waktu" berdasarkan *al-haraqah al-jawhariyah*, dan penolakan terhadap pemikiran Mir Damad.
17. *Khalq al-'Amal* (sifat kejadian perbuatan manusia).
18. *Kitab al-Masya'ir* (kitab penembusan metafisika). Salah satu dari kitab Shadra yang paling banyak dipelajari dalam tahun-tahun belakang ini mengandung ringkasan teori ontologi. Buku ini banyak dikaji dan disarah para pemikir Persia.
19. *Al-Mizaj* (tentang perilaku perasaan). membicarakan tentang perilaku akibat dari bawaan, perangaidan sifat sebagai cabang dari ilmu jiwa.
20. *Mutasyabihat al-Qur'an* (ayat-ayat yang bersifat mutasyabihat dalam al-Qur'an). Memperbincangkan tentang ayat-ayat yang sukar dipahami dan bersifat metafora dari sudut *irfan*.¹⁵

3. Pemikirannya

Dalam pengantar karyanya *Kitab al-Asfar al-Arba'ah*, Mulla Shadra mengeluhkan betapa menyedihkannya pandangan umat terhadap filsafat. Dalam keyakinannya falsafat kuno yang dipertalikan dengan kebenaran wahyu yang dianugerahkan kepada nabi dan wali, merupakan ungkapan kebenaran yang saling tinggi. Falsafat Isyraq dikatakan merupakan percampuran dari pemikiran filosofis dan kesadaran sufi. Oleh sebab itulah Mulla Shadra dalam pengembaraan kontemlsiya itu menemukan kesadaran mistis sehingga hatinya dapat menangkap api Ketuhanan, dengan ucapannya "cahaya dunia Ilahi berkilau di atasku".¹⁶

¹³*Ibid*, 172-174.

¹⁴Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama), 170.

¹⁵*Ibid*, 171.

¹⁶Harun nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia Jilid II*, cet. 2, (Jakarta: Djambatan, 2002), 78.

Adapun secara rinci pemikiran Mulla Shadra dapat dilihat sebagai berikut:

a. Kehakikian Eksistensi (*Ashalah Al-Wujud*)

Maksud dari *ashalah al-wujud* dalam filsafat Mulla Shadra adalah bahwa seetiap wujud kontingen (*mumkin al-wujud*) terdiri atas dua modus (pola perwujudan): eksistensi dan kuititas (atau esensi). Dan bahwa salah satu dari dua modus itu niscaya ada yang secara nyata menjadi wadah aktual dari bagi (kehadiran) efek-efek (pada realitas), sedangkan yang lain hanyalah "penampakan" (*i'tibar*) yang dipersepsi oleh manusia.¹⁷

Masalah kesejatian wujud (*ashalah al-wujud*) merupakan induk filsafat Mulla Shadra dan akar yang darinya tumbuh berbagai cabang dan ranting. Para pendukung eksistensialisme beranggapan bahwa wujud (*existence*) manusia lebih unggul daripada esensinya. Artinya, segala sesuatu selain manusia, air misalnya, mempunyai ciri dan esensi yang menjadi wadah penjelmaan wujudnya. Dan dalam ungkapan mereka, esensi yang mewadahi wujud itu adalah sesuatu yang sudah ditentukan sebelumnya.¹⁸ Bagi penganut filsafat paripatetis, seperti Ibnu Sina, beranggapan bahwa eksistensi merupakan realitas primer sedangkan esensi adalah bagian atau aksiden dari eksistensi, sedangkan golongan Iluminasionis, seperti Suhrawardi beranggapan sebaliknya, esensi sebagai realitas primer sedang eksistensi adalah aksiden yang tidak memiliki realitas eksternal di luar akal atau tidak berkorespondensi dalam realitas.¹⁹

b. Kemanaggulan Wujud

Pada awalnya Mulla Shadra adalah penganut pemikiran metafisika esensialis Suhrawardi, tetapi dengan peengalaman spiritual yang dikombinasikan dengan visi intelektualnya, ia menciptakan apa yang disebut Corbin sebagai "revolusi besar di bidang metafisika", dengan memformulasikan metafisika eksistensialis, menggantikan metafisika esensialis yang dianut sebelumnya. Metafisika eksistensialis

¹⁷Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, cet. 1, (terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002), 80.

¹⁸*Ibid*, 102.

¹⁹Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2010), 167, 177.

Mulla Shadra dibangun di atas tiga pilar utama, yaitu *wahdah* (unity) wujud, *asalah* (pricipiality) wujud, dan *tasykik* (gradiation) wujud; dan tidak dapat dipahami tanpa mendalami ontologi Ibnu Sina serta kosmologi dan poetika Suhrawardi.²⁰

Ada sejumlah pendapat menyangkut persoalan eksistensi:

- Eksistensi adalah “penampakan” (*appearance*) yang tidak hakiki (*real*)
- Eksistesnsi adalah kenyataan hakiki yang menunggal, dalam arti tidak ada kemajemukan sama sekali di dalamnya.
- Eksistensi adalah kenyataan hakiki yang majemuk, dalam arti bahwa eksistensi setiap maujud merupakan realitas yang berbeda dengan maujud-maujud (*existent*) lain, dan bahwa eksistensi dalam setiap (ragam) kuiditas merupakan sesuatu yang sederhana. Juntrungnya “eksistensi” bukan bersifat univokal bagi semua maujud, melainkan bersifat ekuivokal.
- Dan terakhir, eksistensi adalah kenyataan hakiki yang sekaligus bersifat manunggal dan majemuk, yakni eksistensi adalah realitas bergradasi dengan derajat yang beragam.²¹

Alasan dibalik dugaan bahwa kemanunggalan gradasi eksistensi berasal dari para filosof Pahlawi adalah acuan Syaikh Al-Isyraq pada pendapat yang dianggap berasal dari mereka menyangkut metafisika cahaya_____ yang senapas dengan pendapat para filosof pasca-Shadra perihal hakikat eksistensi. Para filosof pasca-Shadra tanpa ragu-ragu telah menyatakan bahwa realitas eksistensi laksana realiatas cahaya yang bergradasi. Berhubung sebagian pendapat mereka cenderung untuk menafsirkan dan membenarkan berbagai pendapat para filosof sebelumnya, mereka memaparkan bahwa filosof Pahlawi percaya pada gradasi eksistensi.²²

c. Gerakan Substansial

Para filosof menyakini bahwa salah satu pembagian primer atas maujud *qua* maujud adalah pembagiannya menjadi “yang

²⁰*ibid*, 176-177.

²¹Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, cet. 1, (terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002), 83.

²²*Ibid*, 85.

berubah” dan “yang tak berubah”. Maujud “yang tak berubah” adalah maujud yang tidak melalui berbagai keadaan berbeda dan tidak mengakami perubahan. Sebaliknya maujud “yang berubah” adalah maujud yang berpindah dari satu keadaan ke keadaan lain.²³

Semua maujud alami dapat berubah karena kodrat alam itu sendiri adalah potensi (*quwwah*) dan kesiapan (*ist'dad*). Selain itu, ia merupakan alam pertentangan antara berbagai sebab dan alat. Namun, sebaliknya, segenap maujud dialam supranatural terlepas dari semua jenis perubahan lantaran mereka hampa potensialitas dan kesiapan. Persoalan yang kemudian muncul perihal maujud-maujud alam ini itu adalah apakah perubahan-perubahannya bersifat seketika dan sesaat, ataukah bertahap dan berkembang seiring dengan perputaran waktu. Perubahan seketika disebut *kaun wa fasad* (secara harfiah berarti: kejadian dan kehancuran). *Kaun* adalah kemunculan seketika dari sesuatu dan *fasad* adalah kehancuran yang juga seketika. Sementara, perubahan bertahap seiring dengan perputaran waktu disebut dengan “gerak” (*harakah*).²⁴

d. Filsafat Jiwa

Mulla Shadra sebagaimana Aristoteles, mendefinisikan jiwa sebagai ontology badan. Oleh sebab itu, manakala jiwa itu tidak bersifat abadi, dalam arti bermula, maka jiwa itu tidak dapat dipisahkan dan bebas dari materi. Untuk mengatakan bahwa itu terpisah dan bebas dari materi hanyalah dengan meyakini adanya pra-eksistensi jiwa. Pada saat yang bersamaan, Mulla Shadra menolak pandangan Ibnu Sina yang menyatakan bahwa jiwa sebuah konsep *relasional* dan bukan merupakan sesuatu yang bersifat substansif.²⁵

Selanjutnya, menurut Shadra jiwa itu bersandar kepada prinsip dasar yang disebut *perubahan substansif (istihala jauhariya)*. Pada umumnya, jiwa itu bersifat jasmaniah, tetapi akhirnya bersifat spiritual selamanya (*jismaniyat al-huduts ruhaniyat al-baqa*). Artinya manakala jiwa itu muncul diatas landasan materi, bukanlah berarti jiwa itu bersifat

²³*Ibid*, 94.

²⁴*Ibid*, 94-95.

²⁵Hasyimiyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2010), 179.

materi secara absolut. Dengan prinsip perubahan substansif ini, dituntut adanya tingkatan yang lebih tinggi dari landasan di mana jiwa berada.²⁶

B. Imam Khomeini

1. Biografi Imam Khomeini

Imam Khomeini bernama lengkap Imam Ruhullah al-Musawi al-Khomeini, lahir pada 20 Jumadil Akhir 1320 (24 September 1902) dan bertepatan dengan hari ulang tahun kelahiran Fatimah al-Zahra, putri Nabi Muhammad SAW, di kota Khomein yang dulu disebut propinsi Kamareh, sekitar 300 km dari Teheran.²⁷ Asal keluarga Khomeini adalah India, di daerah kecil kintur, sekitar 40 Mil kearah timur laut Lucknow di tempat yang dulunya terletak kerajaan Awadz di Nasapuri, sebuah keluarga sayyid yang mengaku berasal dari keturunan Musa al-Khazim, pada sekitar abad ke-18. Ayahnya, Ayatullah Sayyid Mustafa al-Musawi, adalah seorang ulama ternama dan tokoh terkemuka di khomein. Sementara ibunya, sayyidah Hajar, adalah cucu ulama terkenal zamanya, Ayatullah alKhunsari, penulis kitab *Zubdah al-Tashanif*. Baik dari garis keturunan laki-laki, Ayatullah Sayyid Mustafa, maupun dari garis perempuan Sayyidah Hajar, Imam Khomeini, adalah keturunan langsung Rasulullah saw dari jalur Sayyidah Fatimah al-Zahra dan Imam Ali bin Abi Thalib.

Pada usia tujuh bulan, ayahnya, Sayyid Musthofa meninggal dunia karena membela kaum petani dari kesewenang-wenangan para tuan tanah, dan kemudian disusul oleh ibunya, Hajar meninggal dunia saat ia berusia 16 tahun. Setelah sepeninggalan orang tuanya tersebut, Khomaini tinggal dan dibesarkan oleh kakeknya, Sayyid Murtadha.²⁸ Sepeninggalan orang-orang yang disayanginya pada saat ia masih belia tersebut lantas menjadikan Khomaini tumbuh besar sebagai sosok yang serius, banyak merenung, dan suka menyendiri.²⁹

²⁶*Ibid*, 180.

²⁷Muhammad Ali Anshari, *Imam Khomeini, Hidup dan Karyanya dalam Sekilas Tentang Khomeini*. (Bandung:Mizan, 2001), 43 .

²⁸Didin Saefuddin, *Biografi Intelektual 17 Tokoh Pemikiran Modern dan Post modern Islam*,(Jakarta: Grasindo, 2003),113.

²⁹JalaluddinRakhmat, *Antara Al-Farabi dan Khomaini Filsafat Politik Islam*,(Bandung:Mizan, 2002), 111.

Khomaini memulai pendidikannya dengan membaca dan menulis dari kakeknya Mirza Ahmad di Khumain. Kemudian pada usia 15 tahun, Khomaini telah menyelesaikan pendidikan Persianya dan mulai mempelajari bahasa Arab, dan studi-studi Islam. Sedangkan pada usia 17 tahun, ia dikirim oleh Sayyid Murtadha ke Arak, tapi setelah empat bulan kemudian ia mengikuti gurunya Syaikh Abd Al-Karim Ha'iri ke Qum dan tinggal di Madrasah Al-Syifa.³⁰

Saat berusia 27 tahun, Khomaini mulai meniti karirnya menjadi seorang guru Filsafat dan Tasawuf. Selain menguasai kedua bidang tersebut, Khomaini juga menguasai beberapa ilmu seperti : hukum Islam, ilmu kalam, dan politik. Ini ia buktikan dengan menuliskan menerbitkan beberapa karya tulisnya yang telah berjumlah 42 judul buku. Dari 42 judul buku tersebut, 16 di antaranya berbicara mengenai filsafat dan tasawuf, 6 buku mengenai ilmu kalam dan politik, dan 20 buku membahas fiqh dan ushul fiqh.³¹

Khomaini menikah pada usia 30 tahun dengan seorang putri agamawan terkemuka dan memiliki dua orang anak yang juga merupakan seorang berpengaruh dalam agama dan negara. (Musthafa Khomaini, seorang Hujjatul Islam, sekaligus tangan kanan ayahnya, dan Ahmad Khomaini, seorang Hujjatul Islam juga yang kemudian menggantikan posisi kakeknya menjadi salah satu orang berpengaruh di Iran).³²

Pada tanggal 3 Juni 1989, Khomeini meninggal dengan memberikan sesuatu keyakinan kepada kaum Muslim diseluruh dunia bahwa ajaran Islam merupakan ajaran yang mampu menuntun manusia menuju kebenaran. Kontribusinya terhadap perkembangan Islam didunia pada umumnya dan Iran pada khususnya telah menjadikan Khomeini menjadi salah satu tokoh Islam modern yang tak terlupakan. Semoga harapan dan cita-citanya dapat menjadi kenyataan dalam sejarah umat Islam di dunia.³³

³⁰Didin Saefuddin, *Biografi Intelektual 17 Tokoh...*,114.

³¹*Ibid.* 114-115

³²Jalaluddin Rakhmat, *Antara Al-Farabi dan Khomaini Filsafat Politik Islam*,(Bandung:Mizan,2002),hal.111.

³³Muhammad Anis Maulachela, *Sistem Pemerintahan Islam Imam Khomeini*, (Jakarta:Pustaka Zahra, 2002), hal.10-11

Sebagai seorang pemimpin Khomeini sangat peka terhadap lingkungannya. Kehancuran dinasti Qajar pada tahun 1925 M dan digantikan oleh dinasti Pahlevi atas bantuan Inggris dengan Reza Khan sebagai Syah Iran yang baru tidak terlepas dari perhatiannya pada tahun 1944 M. Sementara kaum agamanya masih saja berdiam diri bahkan ada yang mendukung kebijakan rezim yang berusaha mengucilkan dan mendeskreditkan lembaga-lembaga keagamaan dan pendidikan agama, ia sebagai pemimpin menunjukkan keberaniannya untuk bersuara lantang guna menentang kekuasaan Reza Khan yang menjadi boneka Inggris untuk menghancurkan Islam. Untuk itu Khomeini menulis sebuah buku khusus yang berjudul *Kasyf al-Asrar* (menyingkap rahasia), yang ditujukan untuk menolak selebaran yang dilancarkan Syah Reza dan pengikutnya. Sikap kaum agamawan ini digambarkan Khomeini dalam puisinya “Lihatlah, disiksa aku pendeta kota, dengan khotbah busuk dan sia-sia”.³⁴

2. Pemerintahan Islam Syi'ah Iran

Iran adalah suatu negara yang mayoritas penduduknya bermazhab Syi'ah.³⁵ Dalam mazhab Syi'ah, tema dominan dalam masalah politik adalah persoalan imam. Menurut mazhab Syi'ah Rasulullah saw. telah menunjuk penggantinya. Karena mayoritas penduduk negara Iran adalah penganut mazhab Syi'ah, maka mobilitas sosial ditentukan oleh paham kesyi'ahan tersebut. Dengan demikian pemerintahan Islam merupakan sebuah cita-cita yang harus ditegakkan.³⁶

Untuk mengetahui perlunya menegakkan pemerintahan Islam menurut golongan Syi'ah harus ditelusuri dalam persoalan imamah. Masalah yang muncul kemudian adalah tentang siapa yang menggantikan imam ketika ia berada dalam keghaibannya. Hal ini menjadi masalah krusial bagi mazhab Syi'ah. Pada tahun 1501, ulama kemudian berfungsi dalam menentukan kebijakan politik, hal ini ditandai dengan lahirnya dinasti Syafawiyah, dan pada saat itulah untuk pertamakalinya negara Persia (Iran)

³⁴Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini, Filsafat Politik Islam*. Cet. I. (Mizan, Bandung, 2002), 152.

³⁵Riza Sihbudi, *Bara Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 1991), 16-17.

³⁶Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad 20* (Bandung: Pustaka, 1998), 271.

disebut dengan negara Syi'ah. Setelah runtuhnya dinasti Syafawiyah, negara Iran berada di bawah pemerintahan dinasti Qajar (1779-1924), yang pada saat tersebut ekspansi dunia Barat mulai masuk ke Iran. Pada saat itulah para ulama kemudian dihadapkan kepada dua tantangan terhadap Dinasti Qajar yang lebih cenderung kepada peradaban Eropa dan terhadap ekspansi Rusia.

3. Pemikiran Politik Imam Khomeini

Secara langsung keterlibatan Khomeini dalam kegiatan politik dimulai sejak tahun 1960-an melalui kuliah-kuliah yang diberikanya dengan mengkritik pemerintah terutama isu-isu seperti *Land Reform* dan pengakuan terhadap Israel serta kritiknya terhadap undang-undang (UU) pemilihan dewan lokal 1962. Di awal tahun 1963, Syah, yang terus menerus mendapat tekanan Amerika agar segera merealisasikan program *Land Reform*-nya karena Amerika Serikat sangat berkepentingan terhadap pengesahan *Land reform* ini supaya dapat lebih leluasa mengeruk kekayaan Iran sebanyak banyaknya, mengumumkan referendum nasional agar rakyat mengesahkan apa yang disebutnya dengan Revolusi Putih. Tapi lagi-lagi mendapatkan perlawanan keras dari Imam Khomeini, yang mendapat dukungan kaum ulama dan rakyat. Imam Khomeini menganggap Syah telah mengkhianati Islam dan Iran, dan menanamkan revolusi putih Syah sebagai Revolusi Hitam. Bahkan para ulama sepakat mengharamkan keikutsertaanya dalam referendum. Namun demikian, Syah tetap ngotot dan mengancam dengan menggunakan kekerasan. Namun Imam Khomeini tidak bergeming. Ia terus menggalang kekuatan para ulama dan mahasiswa di Qum dan di kota-kota lainnya agar tidak gentar menghadapi ancaman-ancaman Syah ini.³⁷

Di masa perjuangan politik Imam Khomeini memfokuskan masalah spiritual dan perilaku manusia. Imam Khomeini yakin akan kehendak tasri'i Allah dan menyandarkan diri pada sunnah Illahi. Beliau benar-benar yakin bahwa seseorang yang bangkit untuk mewujudkan syariat Illahi, pasti hukum alam dan sunnah ilahi akan membentuknya. Imam Khomeini menjadikan hukum – hukum syariat sebagai basis

³⁷Imam Khomeini, *Pandangan, Hidup, dan Perjuangan*, (Jakarta: Misbah, 2004), 13.

gerakannya. Oleh karenanya. *"Taklif Illahi"* (kewajiban Illahi) merupakan kunci kebahagiaan bagi Imam Khomeini yang berhasil mencapai tujuan dan cita – cita besarnya.

Pemikiran politik Imam Khomeini bersifat global dan internasional. Dalam ucapan dan Ide politiknya berbicara dengan umat manusia dan tidak di batasi hanya dengan rakyat Iran saja, bangsa Iran telah mendengarkan pesan Imam Khomeini dengan telinga hatinya kemudian berdiri tegak, berjuang dan berhasil mencapai kemuliaan dan kemerdekaannya. Imam Khomeini menginginkan, kebaikan, kemerdekaan, kemuliaan dan keimanan bagi umat Islam dan umat manusia. Ini sekaligus risalah yang di bebankan di atas pundak setiap muslim. Dan yang terpenting dalam ajaran politik Imam Khomeini terkait masalah keadilan sosial.

Keberhasilan Revolusi Islam Iran yang di gerakkan dan dipimpin oleh Imam Khomeini memberi warna tersendiri dalam pergerakannya di dibandingkan dengan gerakan-gerakan revolusi lainnya. Imam Khomeini atas keberhasilannya menumbangkan rezim Syah Iran yang otoriter telah membuka cakrawala masyarakat dunia, khususnya masyarakat Islam, mampu membangkitkan semangat masyarakat Islam dan kaum muslim tertindas untuk bangkit menegakkan keadilan di jalan Allah SWT.

Secara global keberhasilan revolusi Iran Juga berpengaruh pada dunia Islam, khususnya dalam membangkitkan semangat Pan Islamisme. Dunia Islam selama ini tidak pernah berada pada posisi puncak. Seperti Arab Saudi yang menjadi idiological care dan mainstream dari penyebaran Islam karena senantiasa mempertahankan sistem monarki yang tidak demokratis tidak berada pada posisi puncak. Para aktivis Islam di Indonesia pada akhirnya juga termotivasi untuk membaca buku-buku tentang keberhasilan Revolusi Iran dan perjalanan Hidup Imam Khomeini.

Imam khomeini menjadi sosok ideal yang begitu di kagumi. Apapun kepedihan dan penderitaan Imam Khomeini selama dalam pengasingan dan sewaktu mengalang revolusi tetap di jalani dengan kesalehan. Ada kekaguman individual dengan cita- cita luhur Imam

Khomeini untuk membentuk negara Islam (versi Syi'ah) secara konsisten.³⁸

Imam Khomeini berkeyakinan bahwa Islam itu bersifat politis, kalau tidak maka agama hanyalah "*omong kosong*" belaka. Menurut beliau "al-Quran" memuat, seratus lebih banyak, ayat-ayat yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial dari pada soal-soal ibadah. Dari lima puluh buku hadis, barang kali hanya ada tiga atau empat yang membahas soal sembahyang atau kewajiban manusia terhadap Tuhan, sebagian kecil mengenai moralitas dan selebihnya ada sangkut-pautnya dengan masyarakat, ekonomi, hukum, politik dan negara. Jangan sekali-kali mengatakan bahwa Islam hanya mengatur masalah yang menyangkut hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya.³⁹

Pemisahan Agama dan Politik serta adanya tuntutan bahwa ulama tidak boleh ikut campur dalam masalah-masalah sosial-politik, menurut Imam Khomeini, merupakan bagian dari propaganda imperialisme. Ia mengecam para ulama yang enggan melibatkan diri dalam masalah-masalah sosial-politik, mereka ini, oleh Imam Khomeini, dinilai sebagai orang-orang yang menolak kewajiban dan misi yang di delegasikan pada mereka yang oleh para imam. Namun, yang lebih buruk, menurut Imam Khomeini, adalah para "*ulama istana*" (ulama of the court)/akhund-ha-yidarbari, yaitu mereka yang berdampingan dengan syah dan menerima jabatan di bawah rezim Syah). Para ulama seperti itulah adalah "*musuh Islam*". Konsep pemisahan agama dan Negara, menurut Imam Khomeini, di jejakkan ke dalam otak kaum muslim oleh agen-agen kolonialisme untuk mencegah perjuangan kaum muslim meraih kemerdekaan dan kebebasan. Kolonialis ingin mencegah kaum muslim dari industrialisasi dan ingin meneruskan ketergantungan kaum muslim pada industri mereka.⁴⁰

Pada tanggal 1 Februari 1979 M/ 4 Rabi'ul Awal 1399 H Khomeini kembali ke negaranya untuk memimpin langsung jalannya

³⁸A. Rahman Zainudin dan M.Hamdan Basyar, *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*, (Bandung: Agustus 2000), 125.

³⁹Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, (Jakarta: PT Gramedia pustaka Utama, 1996), 109.

⁴⁰*Ibid*, 112.

Revolusi Islam Iran, setelah 14 tahun berada di pengasingan, dan mendeklarasikan berdirinya Republik Islam Iran pada tanggal 11 febuari 1979 M/ 14 Rabi'ul Awal 1399 H setelah rezim Syah dapat di tumbangkan dan seluruh keluarganya diusir dari negaranya. Secara garis besar ada empat persoalan yang melatar belakangi revolusi Iran yang di pimpinnya antara lain:

1. Intervensi Negara-Negara Barat. Pada masa Syah Reza Amerika Serikat (AS) mennjadi satu-satunya Negara yang dapat mengintervensi kebijakan pemerintah Iran dan menjadikan negara Iran sebagai boneka di Timur Tengah. Hal ini di sebabkan ketergantungan Syah terhadap AS yang menguasai 40% minyak Iran (tahun 1953) serta memonopoli pengiriman perlengkapan senjata militer Iran.⁴¹
2. Program Modernisasi Pembangunan Ekonomi dalam menjalankan modernisasi Syah reza memprioritaskan dua bidang yakni industri dan pertanian. Namun pelaksanaan program ini tidak berjalan dan berkembang dengan lancar bahkan lumpuh. Dalam sektor industri juga tidak mencapai produktifitas yang diharapkan. Akibatnya pengangguran bertambah dan terjadi eksodus besar-besaran ke kota.⁴² Di sektor pertanian kebijakan *Land reform* yang dimaksudkan dengan kepentingan rakyat petani, namun dalam pelaksanaanya menciptakan kekacauan dan menimbulkan feodalisme baru yakni pemerintah. Sehingga pemerintah merugikan petani dengan tidak benar-benar menjadikanya sebagai pemilik tanah-tanah pertanian yang telah dibebaskan.⁴³
3. Westernisasi. Modernisasi yang dimaksudkan oleh Syah bagaimana yang berlaku hampir disetiap negara berkembang membawa serta dampak rangkap tiga antara lain : pertama, modernisasi datang ke Iran dalam bentuk westernisasi yang berarti tercabutnya Iran dari lembaga-lembaga sosial, ekonomi,

⁴¹Iqbal Asawa, *Iran: Suatu Studi Kasus Kebangkitan Politik Muslim, dalam Gerbang Revolusi Iran dan Khomeini dalam Perbincangan*, ed. Halim Siddiqie dan Hamid Algar, Terj. Tim Naskah Shalahuddin, (Yogyakarta: Shalhuiddin Press, 1984), 41.

⁴²Nasir Tamara, *Revolusi Iran*, Sinar harapan, (Jakarta, 1984), 34.

⁴³*Ibid*, 131-132.

politik, pendidikan dan hukum-hukum pribumi demi “*Country Part*” dari dunia barat. Kedua, proses westrenisasi menghidupkan dan memanjakan elit politik dan cultural. Mereka menunjukkan sangat menggebu-gebu untuk meruntuhkan secara total masyarakat Iran dalam usaha mewujudkan cita-cita masyarakat barat. Ketiga, proses modernisasi yang berbagai macam secara inheren menunjukkan kecenderungan di Iran khususnya ke arah atomisasi masyarakat birokratis dan sentralisasi serta hegemoni kebudayaan. [44] Hal ini tentu saja menggelisahkan masyarakat Iran utamanya kaum agamawan.

4. Tindakan Otokratik Refresif Rezim Syah. Dalam meluaskan dan mengukuhkan kekuasaannya, Syah Iran menggantungkan kekuasaannya pada kekayaan yang diperoleh dari sumber minyak Iran dan manipulasi pembangunan serta penguatan angkatan bersenjata dan membentuk polisi rahasia (SAVAK) untuk melakukan kooptasi dan memaksa persaingannya dengan unsur-unsur kekerasan dan memecah belah. ⁴⁵ Sebagaimana terlihat dalam peristiwa-peristiwa yang menimpa Khomeini.

4. Pemikiran Imam Khomeini tentang Kepemimpinan

Mengenai masalah Imamah dan kepemimpinan Islam, sebenarnya telah banyak para pemikir cendekiawan muslim sunni maupun syi'ah yang merumuskan dan memberikan pendapatnya, dalam sejarah teori politik Islam klasik, pemikiran politik kalangan sunni tradisional cenderung memberikan penekanan kepada masalah kepemimpinan, apakah itu disebut *Khalifah, Imam, Sultan*, dan sebagainya.

Secara etimologi, Imam atau Imamah berasal dari bahasa arab “amma” yang berarti pergi, menuju, atau pergi untuk melihat. Imamah mengandung arti “petunjuk jalan” atau memberikan suatu contoh. Dalam konteks umum Imamah juga didefinisikan sebagai “pemimpin masyarakat”. Ini merupakan definisi umum yang diterima baik dari

⁴⁴John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau realitas?*, Terj. Awaliyah Abdunahman, (Bandung: Mizan, 1996), 117-118.

⁴⁵John Obert Voll, *Politik Islam Kelangsungan dan Perkembangan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 2002), 36.

tokoh sunni maupun syi'ah.⁴⁶ Kedua kelompok ini bersepakat bahwa Imamah memang berarti suatu pemerintahan yang menjadi syari'ah sebagai undang-undang pokok atau yang dinamakan dengan istilah konstitusi.⁴⁷

Dalam konsep kepemimpinan manusia bersumber pada kepemimpinan ilahiah. Allah SWT memilih manusia sebagai khalifah di bumi, untuk keselamatan manusia, dipilih-Nya manusia yang mencapai kesempurnaan dalam sifat dan kepribadiannya. Manusia-manusia ini adalah para nabi yang menjadi Imam dalam agama, dan pemimpin dalam urusan kemasyarakatan. Para nabi dilanjutkan oleh para *auliya*, dan para *auliya* dilanjutkan oleh para Imam *Faqih*. Kepemimpinan manusia, dengan demikian merupakan keberadaan kepemimpinan Allah atas manusia. Menurut Imam Khomeini, hanya seseorang yang telah mencapai tingkat fuqoha (tingkat seorang faqih) dan cakap dalam menggali hukum-hukum ilahi dari sumber-sumber yang shahih (al-qur'an dan hadits) saja yang dapat menangani masyarakat Islam. Bagaimanapun juga pemimpin masyarakat Islam harus mampu membuat keputusan yang telah dibuat oleh Tuhan.⁴⁸

Dalam bukunya yang berjudul *Islamic Government*, Imam Khomeini mengklarifikasikan sekurang kurangnya ada delapan persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang faqih untuk bisa memimpin sebuah pemerintahan Islam yaitu: *pertama*, mempunyai pengetahuan yang luas tentang hukum Islam. *Kedua*, harus adil, dalam arti memiliki iman dan akhlak yang tinggi. *Ketiga*, jenius. *Ke empat*, dapat dipercaya dan berbudi pekerti luhur. *Kelima*, mempunyai kemampuan administratif. *Keenam*, bebas dari segala pengaruh asing. *Ketujuh*, mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan dan integritas teritorial tanah Islam, sekalipun harus dibayar dengan nyawa, dan. *Kedelapan*, hidup sederhana.⁴⁹ Oleh karena itu beliau berpendapat

⁴⁶Zainuddin, *Syi'ah dan Politik di Indonesia*, (Mizan, Bandung, 2000), 57-58.

⁴⁷Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam*, (Jakarta :Gema Insani Press, 2001), 7-8

⁴⁸Mehdi Mahdavi, *Negara Ilahiah: Suara Tuhan, Suara Rakyat*, (Jakarta, : Al-Huda, 2005), 76.

⁴⁹Imam Khomeini, "*Islamic Government*" yang diterjemahkan oleh Muhammad Anis Maulachela *Pemikiran Politik Islam dalam Pemerintahan(konsep*

bahwa Rasul, yang diteruskan oleh ulama sebagai pemimpin komunitas, adalah pemimpin politik sekaligus pemimpin spiritual.⁵⁰

5. Konsep Wilayah Faqih

Sistem pemerintahan Republik Islam Iran sangat berbeda dengan sistem pemerintahan di negara berkembang lainnya atau di negara maju sekalipun. Sebab Negara Republik Islam Iran menggunakan sistem pemerintahan *wilayahul faqih*. Wilayahul faqih, secara etimologi kedua kata ini berasal dari bahasa arab dengan suku kata wilayah dan faqih. Wilayah dalam bahasa Arab berarti kedaulatan, kekuasaan, perwalian dan pengawasan.⁵¹ Dalam terminologi syi'ah, kata ini menjadi istilah kunci perumusan politik Islam, yang mengindikasikan kepemimpinan universal. Adapun kata faqih, bermakna "seseorang yang baik pemahamannya". Berbeda dengan fahim, arif, atau alim dan kata serupa lainnya yang cenderung menyatakan pengalaman, ciri khas, dan selamanya tidak lepas dari sebuah kualitas. Maka faqih telah menjadi *term* khusus yang berkaitan dengan ilmu yurisprudensi Islam yaitu fiqh. Artinya, seorang faqih adalah seorang yang ahli dalam ilmu fiqh, mirip dengan hakim yang berarti seorang yang ahli hukum dan tabib yang berarti ahli dalam pengobatan.

Penggunaan kata faqih dalam kajian ini tidaklah sembarang pengetahuan yang diperoleh seseorang atau ahli pada umumnya, tetapi tertuju pada kelompok ahli yang khusus yang mengambil spesialisasi dalam ilmu fiqh. Jadi faqih menurut Ali Mishkini, merupakan seorang *mujtahid* yang berhak mengeluarkan hukum Islam dan mengeluarkan fatwa yang berhubungan dengan peraturan-peraturan Islam yang sah dari sumber-sumber yang asli.⁵² Berangkat dari penjabaran secara etimologi di atas, wilayahul faqih secara sederhana berarti sebuah sistem pemerintahan yang kepemimpinannya di bawah kekuasaan seorang faqih yang adil dan berkompeten dalam urusan agama dan dunia atas

Wilayah Faqih sebagai Epistemologi Pemerintahan Islam, (Jakarta :Shadra Press, 2012), 52-53

⁵⁰Abdar Rohman Koya, *Apa Kata Tokoh Sunni Tentang Imam Khomeini*, (Depok: Pustaka Ilman, 2009), 26.

⁵¹Ali Mishkini, *Wali faqih*, (Jakarta: Risalah Masa,1999), 24.

⁵²*Ibid*, 24.

seluruh kaum muslimin di “Negeri Islam” yang bersumber dari kekuasaan dan kedaulatan absolut Allah atas umat manusia dan alam semesta.

Masyarakat Islam Iran penganut syi'ah meyakini bahwa selama imam ke-12 mengalami gaib kubra (kegaiban panjang), hingga ia muncul (*zuhur*) kembali pada akhir zaman, maka para ulama (*faqih*) dinobatkan menjadi penerus rangkaian kepemimpinan umat ini sebagai wakil imam (*naib al-imam*). Meskipun begitu, sebagai naib para imam mengambil alih seluruh peran kepemimpinan umat dari Nabi Saw, maka para faqih juga memiliki hak dan peran yang sama dalam hal ini. Tepatnya, mereka mewakili pelaksanaan peran ini dari imam, yakni imam terakhir (Muhammad al-Mahdi) yang sedang gaib. Bahkan dipercayai bahwa para ulama seperti ini mendapatkan bimbingan imam yang sedang gaib tersebut. Hanya bedanya, jika para imam mendapatkan kedudukannya dari Allah, sehingga dengan demikian maksum (terpelihara dari kesalahan atau suci), para ulama (*faqih*) ini memperoleh kedudukannya berdasarkan kualifikasi yang dimilikinya. Mereka tidak seperti Nabi Saw dan imam, mereka tidaklah maksum. Bentuk formalnya, di Republik Islam Iran, faqih yang berkedudukan sebagai *wali faqih* dipilih oleh suatu Dewan Ahli yang beranggotakan para ulama terkemuka, yang memperoleh jabatannya itu lewat pemilu demokratis.

Bagi Imam Khomeini, para fakih menerima wilayah absolut yang memegang semua tanggung jawab dan kekuasaan Imam Zaman (Imam Mahdi). Untuk itu Khomeini, membahasnya lebih panjang berkenaan dengan cabang-cabang pemerintahan yang berbeda, untuk memberikan penjelasan yang lebih banyak tentang masalah ini. Konsepsi imam khomeini sangat menegaskan bahwa para fukaha di mana mereka memiliki kewenangan (wilayah) dan bahwa fakih menerima semua kekuasaan dari Nabi SAW dan Imam ke-12 dalam aturan dan pemerintahan.⁵³

Berdasarkan uraian sebelumnya, bahwa sebagaimana dalam Islam baik yang bermazhab Ahl al-Sunnah, maupun dalam pemikiran

⁵³Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002),133-134.

syi'ah, otoritas dan kedaulatan hanyalah hak preogatif Allah⁵⁴. Baru kemudian Allah mendelegasikan haknya tersebut kepada Nabi Muhammad Saw. ⁵⁵ Setelah berakhirnya nubuwwah hak-hak tersebut beralih kepada *ulu al-amri* yang menurut kepercayaan Islam *syi'ah Itsna 'Asyariyah* adalah para imam yang berjumlah dua belas orang. Imam mendapatkan haknya sebagai penerus Nabi Muhammad Saw, yang tidak berstatus Nabi, dan tidak pula membawa syariat, namun sebagai penjelas resmi syariat Nabi Muhammad Saw langsung dari Allah, lewat Nabi Saw. Mereka disebut *wali al-naib*.

Jadi, kesinambungan kepemimpinan sejak Nabi, Imam, hingga faqih adalah suatu keniscayaan keagamaan.⁵⁶ Dimana menyangkal wewenang seorang mujtahid (faqih) berarti menentang wewenang Imam. Menentang wewenang Imam berarti menentang wewenang Nabi Saw. Menentang wewenang Nabi Saw, berarti menentang wewenang Allah. Menentang wewenang Allah, sama dengan syirik.⁵⁷

Gagasan-gagasan yang telah diuraikan sebelumnya mengantarkan kita pada penegasan sistem pemerintahan yang digunakan oleh Republik Islam Iran, yaitu sistem pemerintahan campuran dengan model *wilayah al-faqih*. Dalam sistem ini, "sebagai kepala negara adalah imam keduabelas yaitu turunan Rasulullah Muhammad SAW yang selama masih gaib diwakili oleh *Faqih* atau Dewan Faqih (Dewan Keimanan)"⁵⁸. Kepala pemerintahan dipegang oleh seorang presiden. Ketua kabinet (dewan menteri-menteri) dipegang oleh perdana menteri (PM) yang dipilih, diangkat, dan diberhentikan oleh presiden setelah mendapat persetujuan dari badan legislatif (Dewan Pertimbangan Nasional) Iran. Menteri-menteri (kabinet) bertanggung jawab kepada Dewan.

Implementasi sistem pemerintahan wilayahul faqih, pemimpin tertingginya disebut dengan *rahbar* dan *wali al-amr*. Konsepsi wilayah faqih merupakan kelanjutan dari doktrin kenabian dan imamah – yang

⁵⁴ Q.S. Al-A'raf:54; dan Q.S. Ali 'Imran: 154; Yusuf: 40.

⁵⁵Q. S. An-Nisa': 80; dan Q.S. Al-Ahzab: 36

⁵⁶Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), 114-115.

⁵⁷*Ibid*

⁵⁸Inue Kencana Syafie, *Perbandingan Pemerintahan*, (Bandung: Refika Aditama, 2008), 54.

mana secara periodik dalam sejarah syi'ah, kepemimpinan universal berdasarkan mandat ilahi terbagi pada empat periode, yaitu periode nabi, periode imam, periode kegaiban *sughro* (gaib kecil), dan periode kegaiban *kubro* (gaib besar/semurna). Gagasan tentang wilayatul faqih bukanlah hal yang baru dalam tata politik Islam Syiah, meskipun secara praktis baru berhasil dilaksanakan oleh Ayahtullah Ruhullah Khomeini. Wilayatul faqih telah menjadi kajian oleh tokoh-tokoh syiah klasik seperti Syeikh Thusi, Sayid Murtadha, Bahrul ulum, Syeikh Mufid, Muhaqqiq al-Hilli, Muhaqqiq Karaki, dan lain-lainnya.

Negara Islam adalah sebuah bentuk negara yang menjadikan Islam sebagai landasan ideologi dan hukum bagi pelaksanaan pemerintahan negara tersebut. Hal ini juga sebagaimana yang dirumuskan oleh Muhammad Ali Taskhiri dalam kitabnya *ad-Daulah Islamiyah*. Meskipun demikian, negara-negara yang mendasarkan dirinya pada Islam secara lebih tepat sebenarnya melandaskan dirinya terhadap interpretasi pendiri maupun pemikir negeri itu terhadap Islam. beberapa argumentasi tentang keharusan negara Islam yang ditulis beberapa pemikir Islam termasuk tentunya Imam Khomeini. Argumentasi tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, Islam memiliki dasar bimbingan dan petunjuk, *amar ma'ruf nahi munkar*.⁵⁹ Islam memiliki aturan penetapan hukum kriminal, aturan sosial dan masyarakat yang tidak hanya dalam persoalan personal antara seorang hamba dengan Tuhannya tetapi hubungan dengan sesamanya, Islam memberikan petunjuk terhadap jalan yang harus ditempuh dan di sampingnya terdapat tuntutan tanggung jawab, Islam datang berhadapan dengan semua keyakinan dan memerangi kezaliman dan kebatilan, maka tidak mungkin Islam tidak memiliki sistem pemerintahan dan politik sendiri. ②

C. Murthada Muthahari

1. Biografi Murthada Muthahari

Murtadha Muthahhari, begitu nama lengkapnya, nama ayahnya adalah *Hujjatul Islam* Muhammad Husein Muthahhari, salah seorang ulama besar di kampung halamannya. Keluarganya adalah keluarga

⁵⁹ Kholid Al-Walid, *Wilayat al-Faqih Sebuah Konsep Pemerintahan Teo-Demokrasi*, Jurnal Review Politik. Volume 03, No 01, (2013): 142-143.

muslim yang menganut mazhab Syi'ah *Itsna 'Asyariyah Ushuliya'*. Selain belajar ilmu dasar Islam seperti teologi kepada ayahnya, Muthahhari juga belajar di madrasah Fariman, sebuah madrasah tradisional yang mengajarkan membaca, menulis, juz 'ammah, dan sastra Arab.⁶⁰

Murtadha Muthahhari adalah salah seorang arsitek utama kesadaran baru Islam di Iran, lahir pada 2 Pebruari 1919 di Fariman, sebuah dusun kini sebuah kota praja yang terletak enam puluh kilo meter dari Masyhad, pusat belajar dan ziarah kaum syiah yang besar di Iran timur.⁶¹ Ayahnya, hujjatul Islam Muhammad Husein Muthahhari, terkenal sebagai alim yang dihormati. Ia dibesarkan dalam asuhan ayah yang bijak sampai usia 12 tahun. Pada bulan Ramadhan 1356 H ia hijrah ke Qum dan belajar dibawah bimbingan dua Ayatullah : Boroujerdi dan Khomeini. Selagi menjadi mahasiswa, ia menunjukkan minat yang besar pada filsafat dan ilmu pengetahuan modern. Gurunya yang utama dalam filsafat adalah Allamah Thabathaba'i. Ia mengenal secara mendalam segala aliran filsafat sejak Aristoteles sampai Sarte. Ia membaca sebelas jilid tebal kisah peradaban, kelezatan filsafat, dan buku-buku lainnya yang ditulis Will Durant. Ia menelaah tulisan Sigmund Freud, Erich Fromm, Alexis Carrell, dan pemikir-pemikir lainnya dari Barat. Tetapi berbeda dengan sebagian cendekiawan pesantren yang mempelajari Barat karena rasa rendah diri, lalu bersuara lantang mengutip pakar-pakar Barat dan malu-malu menyebut pemikir-pemikir Islam, namun Muthahhari tampil dengan suara Islam yang lantang.⁶²

Setelah menamatkan pendidikan dasarnya, Muthahhari langsung berangkat ke Hawzah⁶³ Masyhad untuk melanjutkan studi

⁶⁰Murtadha Muthahhari, (tentang penulis), *'Ali Bin Abi Thalib; Kekuatan dan Kesempurnaannya*, Terj. Zulfikar Ali, (Bandung: Marja, 2005), 5.

⁶¹Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah, Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Musa Kazhim, (Bandung: Mizan, 2002), 23.

⁶²Jalaluddin Rahmat, Kata Pengantar dalam Murtadha Muthahhari, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama*, terj. Muhammad al-Bagir, (Bandung: Mizan, 1984), 8.

⁶³Hawzah di negeri Iran adalah sebuah lembaga pendidikan Islam Syi'ah yang berfungsi sebagai lembaga pengkaderan 'ulama Syi'ah masa depan. Di dalamnya diajarkan berbagai disiplin ilmu Islam seperti fiqih, ushul fiqh, tafsir, hadits,

religinya pada 1932. Hawzah Masyhad adalah salah satu pusat pendidikan keagamaan Syi'ah, selain Hawzah Qom (Iran); serta Hawzah Najaf dan Karbala di Irak. Di Hawzah Masyhad tersebut, Muthahhari telah menunjukkan kecerdasan dan keseriusan dalam upaya mempelajari ilmu-ilmu Islam. Di sana, beliau juga telah menunjukkan minat besar terhadap filsafat dan Irfan. Selama di Masyhad, beliau banyak terinspirasi oleh kepribadian seorang filsuf Islam tradisional ternama kala itu, Mirza Mehdi Syahidi Razavi.

Pada tahun 1936, Muthahhari meninggalkan Masyhad lalu berangkat ke Hawzah Qom guna melanjutkan studinya. Beliau hijrah ke kota Qom ini dikarenakan oleh beberapa faktor. *Pertama*, guru yang menjadi curahan perhatiannya, Mirza Mehdi Syahidi Razawi wafat pada tahun 1936. *Kedua*, Kemunduran yang dialami Hawzah Masyhad. *Ketiga*, adanya tekanan-tekanan destruktif dari pemerintah tirani yaitu raja Reza Khan, terhadap seluruh lembaga-lembaga keislaman, termasuk Hawzah Mashyad. Kerajaan Persia kala itu menganggap bahwa eksistensi berbagai institusi Islam tersebut dapat mengganggu stabilitas politis negara.

Kepergiannya dari Masyhad bukannya tanpa bekas, sebab kota ini telah memberikan pengaruh intelektual bagi Muthahhari berupa kesadaran diri untuk mencintai ilmu sepanjang hayatnya. Kendati guru yang menjadi pusat perhatiannya itu wafat dan beliau belum cukup umur untuk mengikuti kuliah-kuliah yang disampaikan oleh guru tersebut, namun beliau telah menemukan kecintaan mendalam terhadap teologi, filsafat, dan Irfan.

Pada tahun 1937, Muthahhari telah menetap di Qom. Di kota ini, beliau menjadi salah satu pelajar agama yang cukup cerdas. Di kota ini, beliau pun sangat apresiatif terhadap mata pelajaran filsafat. Secara mendalam, beliau mempelajari ilmu ini melalui 'Allamah Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'i. Gurunya ini mengenalkan kepada Muthahhari secara komprehensif tentang berbagai bentuk pemikiran sejak Aristoteles hingga Sartre. Thabathaba'i merupakan Mufassir, Teosof, dan Filosof terbesar pada abad ke-20 M. Sayyid Husein Nasr

filsafat, dan lainnya. Institusi Hawzah telah berhasil dalam melahirkan banyak Mujtahid Syi'ah sepanjang masa, tidak hanya dalam bidang hukum Islam, tetapi juga dalam bidang filsafat dan 'irfan. Di negeri Indonesia, lembaga ini dapat diumpamakan semacam pondok pesantren.

yang merupakan murid Thabathaba'i, mengungkapkan bahwa 'Allamah Thabathaba'i memiliki kelebihan sebagai seorang Syaikh dalam bidang syari'ah dan ilmu-ilmu esoteris, sekaligus seorang Filosof terkemuka.⁶⁴ Selain belajar filsafat kepada Thabathaba'i, Muthahhari pun mempelajarinya dari *Ayatullah* Al-Astiyani dan Syaikh Mahdi Al-Mazandarani.⁶⁵

Pada tahun 1941, Muthahhari berangkat ke Isfahan untuk mempelajari kitab *Nahjul Balaghah*. Kitab ini merupakan kumpulan dari pidato dan surat-surat Imam pertama mazhab Syi'ah, Imam Ali bin Abi Thalib. Kitab ini sangat sarat dengan pengetahuan filosofis dan spiritual. Karena itulah, beliau berminat mengkaji kitab ini, sehingga membuatnya harus menemui Mirza Ali Aqa Shirazi Isfahani di Isfahan. Mirza Ali adalah salah seorang guru yang memiliki otoritas untuk naskah-naskah Syi'ah Klasik, khususnya kitab *Nahjul Balaghah*.

Sebagai seorang pelajar filsafat, beliau telah banyak membaca kitab-kitab filsafat, seperti kitab *Syarh-i Manzumah*, sebuah naskah filosofis karya Mulla Hadi Sabzewari. Beliau mempelajari kitab tersebut di bawah bimbingan Imam Khomeini sejak tahun 1945. Muthahhari sangat memahami karya itu, sehingga beliau dikenal sebagai penerjemah buku *Syarh-i Manzhumah* tersebut. Kemudian pada tahun 1946, beliau mempelajari *Kifayah Al Ushul*, sebuah kitab hukum dari Akhun Khorasani di bawah bimbingan Imam Khomeini. Melalui kitab ini, kemudian beliau pun memulai komitmennya untuk mempelajari filsafat Marxisme. Kajian filsafatnya pun terus berjalan dengan mempelajari kitab *Al-Asfar Al-Arba'ah* karya Mulla Shadra. Beliau mulai mengkaji kitab ini sejak tahun 1949 di bawah asuhan Imam Khomeini. Teman sekelasnya dalam mempelajari kitab Mulla Shadra tersebut antara lain *Ayatullah* Montezari, Hajj Aqa Reza Shadr dan Hajj Aqa Mehdi Ha'eri.

Pemahaman Muthahhari yang sangat baik tentang filsafat Shadra tersebut turut menjadikannya seorang ahli teosofi Mulla Shadra. Pada tahun 1950, Muthahhari pun mempelajari kitab filsafat Marxisme

⁶⁴Seyyed Hossein Nasr, "Pengantar", dalam Muhammad Husein Thabathaba'i, *Hikmah Islam*, Terj. Husein Anis Al-Habsy, (Bandung: Mizan, 1993), 7.

⁶⁵Murtadha Muthahhari, *Mutiara Wahyu*, Terj. Syekh Ali al-Hamid, (Bogor: Cahaya, 2004), 156.

karya George Pulizer yang berjudul *Introduction to Philosophy*, tetapi hanya melalui terjemahannya dalam bahasa Persia. Di samping itu, bersama dengan Montezari dan Behesyty, Muthahhari juga mempelajari berbagai kitab filosofis karya dari Ibn Sina kepada 'Allamah Thabathaba'i.

Muthahhari juga mempelajari ilmu fiqh dan ushul fiqh di Qom. Dalam bidang ini, yang merupakan mata pelajaran pokok kurikulum tradisional di Hawzah, beliau mempelajarinya melalui *Ayatullah* Burujerdi, pengganti Syekh Abdul Karim Yazdi sebagai direktur lembaga pengajaran di Qom. Tak cukup pada seorang guru, Muthahhari juga mendapatkan pelajaran tersebut dari *Ayatullah* Hujjat Kuhkamari, *Ayatullah* Sayyid Muhammad Damad, *Ayatullah* Sayyid Muhammad Reza Gulpayagani, dan *Ayatullah* Haji Sayyid Shadr Al-Din Shadr. Kesuksesannya dalam mempelajari mata pelajaran ini ditandai dengan kelulusannya pada ujian untuk meraih gelar *Ayatullah* di hadapan para ulama besar seperti *Ayatullah* Shadr, *Ayatullah* Muhammad Muhaqqiq, dan *Ayatullah* Muhammad Hujjat.

Selain itu, Muthahhari juga mempelajari ilmu Akhlaq. Pada tahun 1362 H, beliau berangkat ke kota Burujur untuk mengikuti pelajaran akhlaq dari *Ayatullah* Sayyid Hussein Burujerdi, yang ketika itu bermukim di sana. Setelah itu, beliau kembali ke kota Qom bersama gurunya tersebut pada bulan Muharram tahun 1364 H. Untuk mendalami ilmu ini, Muthahhari juga berguru kepada Syaikh Ali Al-Syirazi Al-Ishfahani.⁶⁶

Tidak sampai di sini, Muthahhari pun mempelajari Irfan. Untuk itu, beliau berguru kepada *Ayatullah* Al-'Uzhma Ruhullah Khomeini. Oleh karena Imam Khomeini juga seorang *Marja-i Taqlid*, Muthahhari pun mempelajari ilmu fiqh dan ushul fiqh darinya, di samping juga aktif mengikuti kuliah-kuliah filsafat yang digelar pemimpin Revolusi Islam Iran ini.

Seperti 'Allamah Thabathaba'i, Muthahhari juga menguasai berbagai ilmu pengetahuan modern. Beliau cukup berantusias dalam mempelajari ilmu pengetahuan modern ini. Buku-buku yang ditulis oleh Will Durrant, Sigmund Freud, Bertrand Russel, Albert Einstein, Erich

⁶⁶Murtadha Muthahhari, *Mutiara Wahyu*, Terj. Syekh Ali al-Hamid, (Bogor: Cahaya, 2004), 156.

Fromm, Alexis Carrel, Charles Darwin, Immanuel Kant, dan pemikiran filosof Barat lainnya beliau telaah secara seksama dan serius. Kendati demikian, beliau tidak rendah diri dan malu-malu untuk lebih menonjolkan filsafat Islam. Ini dibuktikan dengan analisis-kritisnya terhadap pemikiran Barat Modern. Karena itulah, beliau dikenal sebagai salah satu kritikus filsafat Barat terkemuka pada masanya.

Kemudian, beliau pun juga menaruh perhatian khusus kepada filsafat Materialisme. Beliau mempelajari pengetahuan tersebut dari berbagai sumber sekunder. Pada tahun 1946, beliau mulai mempelajari filsafat Materialisme yang diperolehnya dari buku dan pamflet dalam bahasa Persia yang dibuat oleh partai Tudeh. Dia juga sering membaca karya-karya yang ditulis oleh ilmuwan Partai Tudeh tersebut, seperti karya Taqi Arani, maupun penerbitan-penerbitan Marxis dalam bahasa Arab yang berasal dari Mesir. Selain itu, beliau juga banyak mempelajari filsafat Materialisme dari *Allamah* Thabathaba'i, melalui sebuah diskusi rutin pada setiap hari Kamis. Diskusi tersebut berlangsung selama tiga tahun yaitu antara tahun 1950 sampai 1953, hingga menghasilkan sebuah buku berjudul *Ushul el Filsafat wa Ravesh-e Realisme*, karya 'Allamah Thabathaba'i. Muthahhari kemudian mengedit buku ini, sembari menambahkan banyak catatan sebagai syarahan terhadap buku itu. Karena itulah, buku tersebut menjadi lebih tebal dari naskah aslinya. Buku itu pun secara bertahap diterbitkan dalam rentang waktu antara tahun 1953 hingga 1985.

Pada masa berikutnya, Muthahhari berangkat ke Teheran pada tahun 1952. Di kota inilah beliau mulai membina rumah tangga dengan istri pilihannya. Istrinya tersebut adalah puteri dari seorang 'ulama ternama bernama *Ayatullah* Ruhani. Demikianlah masa-masa di mana Muthahhari mengenyam pendidikan. Beliau tidak hanya mendalami sebuah disiplin ilmu, tetapi juga mencoba menguasai seluruh disiplin ilmu pengetahuan. Beliau pun berhasil, keseriusannya dalam studi keagamaan telah menjadikan beliau seorang mujtahid, baik dalam bidang tafsir, fiqh, ushul fiqh, filsafat, maupun 'Irfan.

2. Karya-karyanya

Tinta ulama lebih mulia dari pada darah syuhada. Muthahhari telah mempersembahkan keduanya. Beliau menulis buku dengan jumlah yang sangat banyak. Ada sekitar 60 buku, disamping puluhan

artikel dan kaset rekaman yang belum dipublikasikannya. Karyakaryanya meliputi seluruh bidang pengetahuan ke-Islaman. Karyakaryanya telah diterjemahkan keberbagai bahasa. Di antara karyakaryanya adalah sebagai berikut :

1. *A Discourse in the Islamic Republic*
2. *Al-'Adl Al-Ilahiy*
3. *Al-'Adl fi Al-Islam*
4. *Akhlaq*
5. *Allah fi Hayat al-Insan*
6. *An Introduction to 'Ilm Kalam*
7. *An Introduction to 'Irfan*
8. *Attitude and Conduct of Prophet Muhammad*
9. *The Burning of Library in Iran and Alexandria*
10. *The Concept of Islamic Republic (An Analysis of the Revolution in Iran)*
11. *Al-Dawafi' Nahw Al Maddiyah*
12. *Al-Dhawabit Al-Khuluqiyah li al Suluk al Jins*
13. *Durus min Al-Quran, The End of Prophethood*
14. *Eternal Life*
15. *Extracts from Speeches of Ayatullah Muthahhari*
16. *Glimses on Nahj al-Balaghah*
17. *Fi Rihab Nahj al-Balaghah*
18. *The Goal of Life*
19. *Al-Hadaf al-Samiy li al Hayat al-Insan*
20. *Happiness*
21. *History and Human Evolution*
22. *Human Being in the Quran*
23. *Ijtihad in the Imamiyah Tradition*
24. *Ijtihad fi al Islam*
25. *Al Imdad al-Ghaybi*
26. *Al-Islam wa Iran*
27. *Islam Movement of the Twentieth Century*
28. *'Isyrun Haditsan*
29. *Jihad*
30. *Jurisprudence and its Principles*
31. *Logic*
32. *Al-Malaqat al-Falsafiyah*

33. *Man and Faith; Man and His Destiny*
34. *Al-Insan wa al-Qadr*
35. *Mans Social Evolution*
36. *Al-Takamul al-Ijtima'iy li al-Insan*
37. *Maqalat Islamiyah; The Martyr*
38. *Al-Syahid Yatahaddats 'an Al-Syahid*
39. *Master and Mastership*
40. *Wilayah*
41. *The Sation of the Master*
42. *Al-Waly wal-Wilayah*
43. *Al-Naby Al-Ummiy*
44. *The Nature of Imam Husein's Movement*
45. *Haqiqah al-Nahdhah al-Huseiniyah*
46. *On the Islamic al-Hijab*
47. *Mas'alah al-Hijab*
48. *Philosophy*
49. *Polarization around the character of Ali bin Abi Thalib*
50. *Qashash al-Abrar*
51. *Religion and the World*
52. *Respecting Rights and Despising the World*
53. *Ihtiram al-Huquq wa Tahqir al-Dunya*
54. *Reviving Islamic Ethos*
55. *Ihya al-Fikr al-Diniy*
56. *Right of Woman in Islam*
57. *Huquq al-Mar'ah fi'al Islam*
58. *The Role of Ijtihad in Legislation*
59. *The Role of Reason in Ijtihad*
60. *The Saviour's Revolution*
61. *Al-Mahdiy wa Falsafah al-Tarikh*
62. *Sexual Etichs in Islam*
63. *Al-Suluk al-Jinsy baina al-Islam wa al-Gharb*
64. *Society and History*
65. *Social and Historical Change*
66. *Al-Mujtama' wa al-Tarikh*
67. *Spirit, Matter, and Life*
68. *Spiritual Sayings*
69. *Al-Tafkir fi al-Tashawwur al-Islami*

70. *Al-Takamul al-Ijtima'iy al-Insan*
71. *Al-Taḥsil, Al-Taḳwa, Understanding the Quran*
72. *Ushul Falsafah wa Madzhab al-Waqi'iy*
73. *The World View of Tawhid; Al Maḥmum al-Tawḥidiy li al-'Alam*
74. *Al-Wahy wa al-Nubuwwah*.⁶⁷

3. Pemikirannya

a. Konsep Insan Kamil

Dipandang dari sudut biologi, manusia hanya merupakan suatu macam makhluk di antara lebih dari sejuta macam makhluk lain yang pernah atau masih menduduki alam dunia ini.⁶⁸ Definisi manusia yang cukup populer menyebutkan bahwa manusia adalah: hewan yang berpikir (*al-insan ḥayawan al-nāṭiq*).⁶⁹

Manusia adalah satu-satunya makhluk yang diciptakan dengan segala kelebihan dibanding dengan makhluk lain, secara fisik maupun spirit, jasmani maupun rohani. Dari segi lahiriah ia mempunyai postur tubuh yang tegak dan anggota badan yang berfungsi ganda. Dari segi rohani, ia mempunyai akal untuk berpikir sekaligus nafsu untuk merasa. Akal mampu membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, sedangkan nafsu untuk merasakan keindahan, keenakan, serta merasakan yang lain. Keduanya tidak bekerja secara terpisah, melainkan saling memberi pertimbangan.⁷⁰

Insan Kamil menurut Murtadha Muthahhari adalah manusia teladan atau manusia ideal. Selanjutnya Murtadha Muthahhari menegaskan bahwa manusia seperti halnya makhluk-makhluk yang lain, ada yang sempurna, ada yang tidak, ada yang sakit, yang sehat, cacat dan ada juga yang utuh. Manusia sehat sendiri terbagi menjadi dua bagian yaitu manusia sehat yang kamil dan manusia sehat yang

⁶⁷Haidar Bagir, *Murtadha Muthahhari; Sang Mujahid, Sang Mujtahid*, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1988), 83-86.

⁶⁸Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1990), 61.

⁶⁹Achmad Mubarak, *Psikologi Dakwah*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 75.

⁷⁰Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam*, (Semarang: CV. Bima Sejati, 2000), 1.

tidak kamil. Dalam pandangan Islam, mengenal dan mengkaji atau membicarakan Insān Kāmil atau manusia teladan itu adalah wajib hukumnya, ia merupakan contoh, standar dan model bagi setiap muslim. Keterangan lebih lanjut diungkapkan oleh Murtadha Muthahhari bahwa jika kita hendak menjadi seorang muslim yang sempurna dan ingin mencapai kesempurnaan manusiawi dalam bimbingan dan pendidikan Islam, maka terlebih dahulu kita harus mengenal manusia sempurna itu, bagaimana jiwa dan mentalnya, apa ciri-cirinya.⁷¹

Dalam perspektif Murtadha Muthahhari, manusia sempurna itu adalah manusia teladan, unggul, luhur pada semua nilai-nilai insani dan selalu menang di medan-medan tempur kemanusiaan. Di samping itu manusia tersebut seluruh nilai insaninya berkembang secara seimbang dan stabil serta tidak satupun dari nilai-nilai yang berkembang itu tidak selaras dengan nilai-nilai yang lain. Dengan demikian menurut Murtadha Muthahhari manusia yang kamil memiliki jiwa dan mental yang sehat yaitu yang seluruh nilai insaninya berkembang secara seimbang dan stabil dan berkembang sesuai dengan nilai-nilai yang lain.⁷²

Adapun sebagai ciri Insan Kamil di antaranya : berfungsi akalinya secara optimal; berfungsi intuisinya; mampu menciptakan budaya; menghias diri dengan sifat-sifat ketuhanan; berakhlak mulia; dan berjiwa seimbang.⁷³

b. Klasifikasi ilmu

Menurut Muthahhari, bahwa makna kata 'ilmu' dalam Islam atau ilmu yang diperintahkan dalam Islam adalah setiap ilmu yang bermanfaat bagi masyarakat Islam. Bahwa ilmu yang diperintahkan Islam adalah setiap ilmu yang dapat membantu terlaksananya tujuan-tujuan individu, tujuan-tujuan sosial Islam, dan setiap ilmu yang jika umat Islam tidak diketahui tentang ilmu tersebut, maka hal itu akan menyebabkan tidak dapat terlaksananya tujuan suci Islam. Jadi, makna ilmu dalam Islam bukan bermakna setiap ilmu yang tidak mempunyai

⁷¹Murtadha Muthahhari, *Manusia Seutuhnya*, terj. Abdillah Hamid Ba'abud, (Bangil: YAPI, 1995), 12.

⁷²*Ibid*, 33.

⁷³*Ibid*, 33-52.

pengaruh bagi tujuan Islam, bahkan setiap ilmu yang memberikan pengaruh buruk bagi tujuan-tujuan Islam. Dalam konteks terakhir ini, Islam tidak mewajibkan umat Islam untuk mempelajari ilmu tersebut, bahkan mengharamkannya.⁷⁴

Muthahhari menegaskan bahwa pembagian ilmu menjadi dua yaitu ilmu agama dan ilmu bukan agama, sebagaimana banyak dibuat oleh para pemikir Islam, adalah sungguh tidak benar dan harus ditolak. Pembagian ini hanya akan menimbulkan sangkaan bagi sebagian umat bahwa ilmu-ilmu di luar ilmu-ilmu agama adalah ilmu-ilmu yang asing dari Islam, sehingga mereka harus menjauhinya. Secara tegas dapat dikatakan bahwa kelengkapan dan keuniversalan Islam menuntut bahwa setiap ilmu yang bermanfaat, penting, dan diperlukan oleh umat Islam, maka itu harus dianggap sebagai ilmu-ilmu agama.⁷⁵

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa Muthahhari menolak upaya dikhotomi ilmu pengetahuan. Beliau, selain menolak pandangan bahwa makna 'ilmu' dalam Islam hanyalah ilmu-ilmu agama atau juga ilmu-ilmu tertentu saja, juga menyalahkan sebagian pemikir yang melakukan pembagian ilmu menjadi dua bagian, ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu bukan ilmu-ilmu agama.

D. Ali Syari'ati

1. Biografi Ali Syari'ati

Ali Syari'ati adalah salah seorang pembaharu paham keagamaan mazhab Syiah, dan sering pula disebut sebagai "arsitek" revolusi Islam selain Ayatullah Rahullah Khomeini.⁷⁶ Seorang pembaharu paham keagamaan mazhab Syiah. Syari'ati dilahirkan di daerah Mizanan yang terletak di pinggiran kota Mashad Iran pada tahun

⁷⁴Murtadha Muthahhari, *Ceramah-Ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan*, Buku Kedua, terjemahan Ahmad Subandi, (Jakarta: Lentera, 2000), 273 dan 269.

⁷⁵Murtadha Muthahhari, *Ceramah-Ceramah Seputar Persoalan Penting Agama dan Kehidupan*, Buku Pertama, terjemahan Ahmad Subandi, (Jakarta: Lentera, 1999), 177.

⁷⁶Azyumardi Azra, "Ali Syari'ati: Sejarah Masa Depan Umat dan Akar-Akar Ideologi Iran" dalam *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 209.

1933.⁷⁷ Ayahnya bernama Muhammad Taqi Syari'ati adalah seorang ulama dan guru besar terkenal di Iran. Adapun kakek dari ibunya juga seorang ulama terkenal, Ali Syariati lahir dan dibesarkan di lingkungan yang agamis dan pembentukan kepribadian Syariati kecil langsung dari ayahnya sendiri.⁷⁸

Pada masa kanak-kanak ketika teman-temannya asyik bermain, Syari'ati asyik membaca buku-buku sastra seperti *Les Miserable* karya Victor Hugo. Kegemaran ini terus berlanjut hingga masa remajanya. Sejak tahun pertamanya di sekolah menengah atas, ia asyik membaca buku-buku filsafat, sastra, syair, ilmu sosial dan studi keagamaan di perpustakaan ayahnya yang berjumlah 2000 buku. Kegemarannya inilah yang membuat ia jarang bermain dengan teman-teman sebayanya. Pada 1955, Syari'ati masuk Fakultas Sastra Universitas Masyhad yang baru saja diresmikan. Selama di universitas, sekalipun menghadapi persoalan administratif akibat pekerjaan resminya sebagai guru *full-time*, Syari'ati paling tinggi rangkingnya di kelas. Bakat, pengetahuan dan kesukaannya kepada sastra menjadikannya populer di kalangan mahasiswa. Di universitas, Syari'ati bertemu Puran-e Syari'at Razavi, yang kemudian menjadi istrinya. Karena prestasi akademisnya di Universitas ini, dia mendapat beasiswa untuk melanjutkan studi keluar negeri. Pada April 1959, Syari'ati pergi ke Paris sendirian. Istri dan putranya yang baru lahir, bernama Ehsan bergabung dengannya setahun kemudian. Pada 1960, ia berhasil menyelesaikan kuliahnya dengan nilai memuaskan sehingga beroleh beasiswa untuk melanjutkan pelajaran ke Prancis. Di Prancis, ia kuliah dan berhasil meraih gelar doktor pada bidang sosiologi dan sejarah Islam dari Universitas Paris. Selama berada di Prancis, Syari'ati terlibat dalam dialog langsung yang intens dengan pemikiran cendekiawan Barat terkemuka semacam Frantz Fanon, Jean Paul Sartre, Gures Gurevich, Henry Bergson, Albert Camus, Louis Massignon, dan lain-lain⁷⁹.

⁷⁷Khairunnas Jamal, "Konsep Intizar Menurut Ali Syariati" dalam *Jurnal Ushuluddin, Volume VI, Nomor 2*, (Juli-Desember 2003), 70.

⁷⁸Syarifuddin Jurdi, "Ali Syari'ati dan Sosiologi Islam: Menawarkan Islam Progresif dan Berkemajuan" dalam *Sosiologi Islam & Masyarakat Modern : Teori, Fakta, dan Aksi Sosial*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 147-148.

⁷⁹Azyumardi Azra, "Ali Syari'ati: Sejarah Masa Depan Umat dan Akar-Akar Ideologi Iran," dalam *Historiografi Islam Kontemporer : Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 210.

Syariati kembali ke Iran 1964, dan segera di tahan serta dipenjarakan selama enam bulan, karena dituduh turut dalam kegiatan anti pemerintah (Iran) di Perancis. Sesudah dibebaskan, ia melamar menjadi dosen di Fakultas Sastra pada Universitas Teheran, tapi ditolak. Sesudah itu, dia mengajar pada berbagai sekolah menengah dan Akademi Pertanian, sampai tersedia jabatan dosen ilmu sejarah pada Universitas Meshad pada 1966. Dalam waktu singkat, Syariati menjadi dosen paling populer di universitas, dan pembicara pada sebagian besar acara keagamaan yang penting, yang diselenggarakan oleh warga universitas. Gayanya, dengan baik dapat dilukiskan sebagai inovasi dalam konteks Iran, baik dalam metode maupun dalam isi.⁸⁰

Pada tahun 1969, ia menerbitkan karya monumental *Islamshehensi* (Islamology) yang didasarkan pada naskah-naskah kuliah yang diberikan dalam suatu kursus tentang sejarah Islam. Secara garis besar, buku ini berisi benih-benih pemikiran Syariati yang menyatakan penentangannya terhadap kelompok intelektual terbaratkan (*gharbzadigi/ westoxication*), yang dikiranya hanya didasarkan pada hasil terjemahan sumber asing yang tidak mampu melahirkan karya intelektual mandiri yang asli. Ia juga menyerang kaum ulama resmi pemerintah dan tradisional yang hanya bisa menjadi kaum lemah dan terhegemoni oleh kekuasaan besar. Mereka tidak mampu berbuat lebih dari sekedar seorang rohaniwan yang berbicara dari tempat sunyi dari realitas masyarakatnya.⁸¹

Karena begitu karismatis, akhirnya pemerintahan Syah Pahlevi berang. Karena merasa terancam, pada 16 Mei 1977, Syariati meninggalkan Iran. Ia mengganti namanya menjadi Ali Syariati. Tentara Syah, SAVAK akhirnya mengetahui kepergian Ali Syariati mereka mengontak agen mereka di luar negeri. Di London Inggris, pada 19 Juni 1977 janazah Ali Syariati terbujur di lantai tempat ia menginap. Kematian yang tragis seorang pejuang Islam yang teguh memperjuangkan keyakinannya. Ia syahid dalam memperjuangkan apa

⁸⁰John L. Esposito (ed), *“Ali Syariati, Ideolog Revolusi Iran”, dalam Dinamika Kebangunan Islam : Watak, Proses, dan Tantangan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), 240.

⁸¹Syarifuddin Jurdi, *“Ali Syari’ati dan Sosiologi Islam: Menawarkan Islam Progresif dan Berkemajuan” dalam Sosiologi Islam & Masyarakat Modern : Teori, Fakta, dan Aksi Sosial*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), 150.

yang dianggapnya benar. Ali Syari'ati telah mengikuti jejak sahabat Nabi dan Imam Ali yang begitu dikagumi dan dijadikan simbol perjuangannya, Abu Dzar Al-Ghifari.⁸²

Ali Syari'ati merupakan salah seorang figur paling populer di Iran sekarang. Semasa revolusi tahun 1979, foto dan tulisan-tulisannya tersebar luas di seluruh penjuru Iran.⁸³ Syariati memulai karirnya sebagai guru sesudah menyelesaikan pendidikan di sekolah menengah dan di Akademi Pendidikan Guru. Ia mengajar di sekitar Meshad (1956) selama beberapa tahun. Diikuti program tingkat prasarjana pada Fakultas Sastra yang baru didirikan di Universitas Meshad (1956). Selama tahun-tahun itu, ia meningkatkan kesadaran keagamaan melalui tulisan-tulisan dan ceramah-ceramahnya yang mengesankan di kalangan peserta muda di pusat organisasi, yang ternyata juga menumpuk perkembangan intelektualitas dan keagamaannya sendiri.

1. Karya-Karya Ali Syari'ati

Ali Syari'ati banyak menulis buku baik dibidang kajian politik, hukum, sosial sampai masalah ibadah dan sebagainya. Sejak awal ia aktif menyuarakan pendapatnya melalui tulisan-tulisannya di antaranya adalah, Abu Dzar, Pemimpin Mustad'afin, Haji, dan sebagainya. Berikut sebagian tulisan Ali Syari'ati yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia:

1. *Man and Islam* (Tugas Cendekiawan Muslim)

Buku ini merupakan kumpulan ceramah-ceramah Ali Syari'ati ketika beliau memberikan kuliah di Universitas. Dalam buku ini Ali Syari'ati kerap menyoal tugas-tugas yang diemban oleh seorang ilmuwan muslim.

2. Peranan Cendekiawan Muslim

Menurut Ali Syari'ati cendekiawan memiliki peran yang sangat penting dalam reformasi sosial. Kedudukan intelektual adalah sebagai motor penggerak penegakan keadilan. Sehingga dalam pandangan Ali Syari'ati seorang cendekiawan tidak sekedar berkutat

⁸²*Ibid*,149-150.

⁸³Charles Kurzman, Ed, "*Islam dan Kemanusiaan*" dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 299.

pada teori saja akan tetapi bertanggung jawab pada masyarakat sosial secara luas.

3. *Red Shi'ism* (Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi)

Buku ini berbicara banyak tentang mazhab dan ideology Syiah, Ideologi Syiah merah, tipe-tipe mazhab dalam Syiah serta pembahasan lainnya. Poin yang lebih dari buku ini adalah pendekatan yang dipakai oleh Syari'ati adalah Antropologis dan juga filosofis.

4. *Al-Ummah wa Al-Imamah* (Ummah dan Imamah)

Inilah karya lengkap Ali Syari'ati tentang kepemimpinan dalam Islam. Di dalamnya dijelaskan secara lengkap konsep imamah sekaligus hubungannya dengan ummah. Perspektif yang digunakan adalah perspektif dari ideology Syiah. Walaupun begitu Ali Syari'ati membahasnya sesuai dengan sejarah-sejarah kepemimpinan Islam sejak Rasulullah sampai dengan sahabat.

5. *Al-Insan, Al-Islam wa Madaris Al-Gharb* (humanisme Antara Islam dan Barat)

Paham tentang kemanusiaan sering diperdebatkan. Ukuran-ukuran "memanusiaikan manusia" acapkali controversial. Oleh karenanya Ali Syari'ati merasa perlu untuk membahas bagaimana sebenarnya konsep Islam tentang humanisme. Akan tetapi dalam bahasan ini, Ali Syari'ati juga membahas humanisme dalam konsep barat.

2. **Pandangan Syari'ati tentang Agama, Tradisi, Imperialisme**

Dalam pemikirannya Syari'ati sangat fokus dengan nasib dunia ketiga di mana banyak negara tersebut di jajah secara ekonomi, politik, cultural oleh barat. Ide-ide syari'ati pun banyak di pengaruhi oleh gagasan tokoh lain di belahan dunia ketiga seperti Frantz Fanon dari Aljazair, yang pada saat itu sedang menghadapi perlawanan sama. Syari'ati menyadari bahwa dunia ketiga yang mayoritas Muslim harus keluar dari kemelut hegemoni barat. Oleh karena itu, salah satu tema penting yang di angkat Syari'ati adalah tentang dunia ketiga, perlunya bangsa-bangsa muslim untuk menoleh kembali kepada akar tradisi mereka sebagai pernyataan melawan tradisi asing yang di bawa oleh penjajah. Syari'ati percaya bahwa setiap masyarakat memiliki ekspresi budaya yang terbaik untuk revolusi otentik. Kultur di Iran tersebut ditemukan dalam wajah islam, meskipun ia

membutuhkan reinterpretasi (penerjemahan kembali tentang tradisi) yang akan menghasilkan sebuah pandangan dunia yang menggerakkan perubahan secara aktif. Disamping masyarakat Iran secara historis sangat kental dengan tradisi Islam, pemerintah juga menjadikannya sebagai agama negara, sehingga memudahkan Syari'ati untuk mengserakkan pikiran masyarakat agar kembali keakar budaya Islam. Syari'ati mengetahui bahwa tradisi Islam yang sedang berkembangan sudah banyak di selewengkan oleh penguasa menjadi sekedar ritualitas sempit. Bagi Syari'ati, Islam harus di ekspresikan dalam tindakan. Realitas abadi yang di pelajari kaum muslim untuk memahami hakikat kehidupan itu harus di hidupan.⁸⁴

Dalam kacamata syari'ati, Islam masih mendominasi budaya, tradisi, dan identitas masyarakat Iran, oleh karena itu tidakakan berguna apabila masyarakat muslim menandingi model masyarakat Eropa sekuler dengan idiom corak khas abad 20. Hal itu sangat tidak relevan menurut syari'ati, kembali pada diri sendiri adalah satu-satunya harapan yang dapat memungkinkan generasi Iran yang sedang bingung arah untuk berdiri tegak menghadapi monster yang menindas dari dunia barat yang menanduk sekaligus menyingkir dan menempatkan masyarakat di bawah serangan gencar budaya, intelektual, estetis, dan moral secara menyeluruh. syari'ati kemudian mengajukan kesimpulan, bahwa setelah kejatuhan sepirtual masyarakat Iran, dunia baratdapat menaklukkannya secara ekonomis dan politis.⁸⁵

Syari'ati menyakinkan kepada seluruh rakyat bahwa kebutuhan paling mendasar yang harus segera dipenuhi dalam kondisi Iran saat itu adalah suatu revolusi intelektual dan kebangkitan kembali Islam, suatu gerakan budaya dan ideologis yang didasarkan atas landasan-landasan terdalam dari keyakinan masyarakat, dilengkapi dengan sumber-sumber paling kaya (akartradisi) yang dimiliki masyarakat.

3. Konsep Kepemimpinan Imamah Dalam Pandangan Ali Syari'ati

Istilah *ummah* secara terperinci mengandung tiga konsep: kebersamaan dalam arah dan tujuan; gerakan menuju arah dan tujuan

⁸⁴Ali Rahmena, *Ali Syari'ati Biografi Politik Revolusioner*, (Jakarta: Erlangga, 2002), 153.

⁸⁵Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam Pemikiran Ali Syari'ati*, (Yogyakarta:Pustaka Belajar, 2003), 163.

tersebut; dan keharusan adanya pimpinan dan petunjuk kolektif. Dari kajian filologi ini, Syari'ati memandang bahwa sesungguhnya tidak mungkin ada *ummah* tanpa *imamah*.⁸⁶ Sebagaimana istilah *ummah*, istilah *imamah* menampakkan diri dalam bentuk sikap sempurna, di mana seseorang dipilih sebagai kekuatan penstabilan dan pendinamisan massa. Yang pertama berarti menguasai massa sehingga berada dalam stabilitas dan ketenangan, dan kemudian melindungi mereka dari ancaman, penyakit, dan bahaya. Yang terakhir berkenaan dengan asas kemajuan dan perubahan ideologis, sosial dan keyakinan, serta menggiring massa dan pemikiran mereka menuju bentuk ideal.⁸⁷

Syari'ati memandang umat dan imam dalam kondisi yang dinamis, yang selalu bergerak ke arah perubahan demi tujuan bersama. Ia memandang bahwa tanggung jawab paling utama dan penting dari Imamah adalah perwujudan dari penegakan asas pemerintahan pada kaidah kemajuan, perubahan dan transformasi dalam bentuknya yang paling cepat, lalu melakukan akselerasi, dan menggiring umat menuju kesempurnaan sampai pada lenyapnya ambisi sebagian individu terhadap ketenangan dan kenyamanan.⁸⁸ Dalam kalimat lain namun senada ia menulis:

Imamah dalam mazhab pemikiran Syi'ah adalah kepemimpinan progresif dan revolusioner yang bertentangan dengan rezim-rezim politik lainnya guna membimbing manusia serta membangun masyarakat di atas fondasi yang benar dan kuat, yang bakal mengarahkan menuju kesadaran, pertumbuhan, dan kemandirian dalam mengambil keputusan.⁸⁹

Tugas imam, di mata Syari'ati, tidak hanya terbatas memimpin manusia dalam salah satu aspek politik, kemasyarakatan, dan perekonomian, juga tidak terbatas pada masa-masa tertentu dalam kedudukannya sebagai panglima, amir atau khalifah, tetapi tugasnya adalah menyampaikan kepada umat manusia dalam semua aspek kemanusiaan yang bermacam-macam. Seorang Imam dalam arti seperti

⁸⁶Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah; Suatu Tinjauan Sosiologis*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 53.

⁸⁷*Ibid*, 63.

⁸⁸*Ibid*, 64.

⁸⁹Ali Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, terj: Afif Muhammad, (Bandung: Mizan, 1992), 64.

ini, tidak terbatas hanya pada masa hidupnya, tetapi selalu hadir di setiap saat dan hidup selamanya.⁹⁰ Walaupun demikian, Syari'ati mengingatkan bahwa imam bukanlah supra-manusia tetapi manusia bisa yang memiliki banyak kelebihan di atas manusia lain atau manusia super.⁹¹

4. Pembaharuan Islam Syiah

Menurut kalangan Syi'ah, kekuasaan Nabi mencakup bidang politik maupun spiritual, dan karenanya, hanya beliau dapat menunjuk seorang pemimpin pengganti untuk masyarakatnya. Tokoh demikian, yang dengan tegas ditunjuk olehnya, adalah orang yang paling layak untuk melanjutkan misinya dan harus dipatuhi dalam segala hal. Di pihak lain, kaum Sunni berpendapat, merupakan kenyataan bahwa kaum muslimin di Madinah, segera setelah Nabi wafat, berkumpul di suatu tempat guna memilih sendiri pengganti kepemimpinan politik Nabi. Jelas bagi setiap mahasiswa yang mempelajari sejarah Islam permulaan, persoalannya tidaklah begitu mudah dan sederhana seperti yang digambarkan Syari'ati. Disamping itu, dengan menganggap argumen kalangan Sunni setaraf dengan argumen Syi'ah yang telah lama ditegakkan, yaitu mengenai hak tunggal Ali untuk Imam. Bagaimana pun, pembenaran satu-satunya untuk eksistensi Syi'ah adalah Imam.⁹²

Bagi Syi'ah, imamah merupakan ajaran pokok yang sangat penting, di mana tidak sempurna iman seseorang kecuali dengan meyakini kebenarannya. Syi'ah beranggapan bahwa barang siapa yang tidak bermazhab dengan mazhab mereka dalam hal imamah, maka dia bukan mukmin. Kendatipun terdapat perbedaan dalam menafsirkan bukan mukmin tersebut.⁹³

Ada beberapa pandangan Syari'ati yang dipandang mayoritas ulama Syi'ah sebagai menyimpang dari paham Syi'ah murni. Diantara

⁹⁰Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah; Suatu Tinjauan Sosiologis...*, 114.

⁹¹*Ibid*, 128.

⁹²John L. Esposito (ed), *Ali Syariati, Ideolog Revolusi Iran*, dalam *Dinamika Kebangunan Islam : Watak, Proses, dan Tantangan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), 257.

⁹³Khairunnas Jamal, "Konsep Intizar Menurut Ali Syariati" dalam *Jurnal Ushuluddin*, Volume VI, Nomor 2, (Banda Aceh: Juli-Desember 2003,) 71.

kekeliruan Syari'ati yang paling umum dipandang oleh ulama Syi'ah adalah; pertama, dalam sebuah tulisan tentang Nabi, Syari'ati dicurigai berpendapat, bahwa syura (lembaga pengambil keputusan secara bersama dan demokratis) merupakan sarana yang paling tepat dalam memilih pemimpin umat, ini bertentangan dengan pendapat dalam paham Syi'ah yang mengatakan, bahwa kepemimpinan Umat merupakan washayat (warisan) dan walayat (pendelegasian otoritas) dari Nabi SAW kepada Ali ibn Abi Thalib, keturunannya dan para imam Syi'ah. Kedua, syari'ati menggunakan sumber-sumber Sunni (sejarah karya Thabari dan biografi Ibnu Hasyim) dalam membicarakan kehidupan Nabi. Padahal dalam tradisi Syi'ah tabu meriwayatkan sejarah Nabi dari sumber-sumber Sunni. Peristiwa kehidupan Nabi haruslah didasarkan pada referensi Syiah. Dan menurut pendapat ulama Syiah, terdapat sumber-sumber kepustakaan Syiah yang kuat dan terpercaya yang harus digunakan untuk menghindari kekeliruan.

Ketiga, Syari'ati menggunakan kata *ijma'* untuk mengartikan pendapat mayoritas. Sedangkan ulama Syiah meriwayatkan istilah itu sebagai konsep teknis yang menggambarkan kesepakatan ahli hukum Islam (*syariat*). Atas dasar *ijma'* para ahli syariat inilah dapat dikeluarkan fatwa-fatwa. Keempat, Syari'ati menyatakan, bahwa buah terlarang di taman surga adalah pengetahuan simbolis. Padahal paham Syiah menyatakan bahwa pendapat semacam itu sebagai pandangan Kristen yang tidak ada dasarnya di dalam tradisi Islam. Kelima, pandangan Syari'ati yang dianggap bertentangan dengan paham Syiah. Ia menyatakan bahwa Nabi Muhammad sangat gembira melihat para sahabatnya shalat berjamaah ketika beliau sakit.

Di sini, Syari'ati menerima pendapat Sunni yang menyatakan bahwa Nabi kemudian bangun dari tempat tidurnya yang menyertai mereka salat, serta mengambil tempat di samping belakang Abu Bakar dan tidak mengambil alih tugas memimpin salat. Yang ditolak paham Syiah pada umumnya dari riwayat ini, adalah bahwa peristiwa itu merupakan semacam isyarat dari Nabi bahwa Abu Bakar lah kelak yang menggantikan Nabi sebagai pemimpin umat (*khalifah*). Syiah berpendapat, peristiwa di atas tidaklah langsung berarti persetujuan Nabi akan tampilnya Abu Bakar kelak menjadi pengganti beliau memimpin umat Islam.

Pendapat Syariat yang berbeda dengan pandangan Syiah- dan juga Sunni-adalah bahwa konfusius, Sidharta Gautama, Zarathustra dan tokoh-tokoh sajarah lainnya adalah nabi-nabi. Mereka digolongkan Syariat sebagai nabi-nabi non-Ibrahimiyyah yang merupakan pelanjut perjuangan Habil. Pandangan Syariat semacam ini boleh jadi bukan hanya digugat paham Syiah, tetapi penganut Islam secara keseluruhan.⁹⁴ Penafsiran Syariat tentang beberapa doktrin Syi'ah menimbulkan kecaman umum dari beberapa akhund (khatib-khatib rakyat, yang bergerak ke lapisan bawah masyarakat). Dalam kenyataannya, mereka membesar-besarkan kekurangan ini agar timbul kecaman masyarakat terhadap ceramah-ceramahnya.⁹⁵

5. Jash Islam Liberal-Rasional : Gerakan Islam Revolusioner dan Marxisme

Pandangan tentang dunia menurut Ali Syari'ati adalah pemahaman yang dimiliki seseorang tentang wujud atau eksistensi. Misalnya, seseorang yang menyakini bahwa dunia ini mempunyai Pencipta Yang Sadar dan mempunyai kekuatan atau kehendak, dan bahwa dari catatan dan rekaman akurat yang disimpan, ia akan menerima ganjaran atas amal perbuatannya atau dia akan dihukum lantaran amal perbuatannya itu, maka ia adalah orang yang mempunyai pandangan tentang dunia religius. Berdasarkan pandangan tentang dunia inilah seseorang lalu mengatakan: "Jalan hidupku mesti begini dan begitu dan aku mesti mengerjakan ini dan itu", inilah makna memiliki ideologi agama. Dengan demikian, idealism Hegel, materialisme dialektik Marx, eksistensialisme Heidegger, Taoisme Lao Tsu, wihdatul wujud al-Hallaj, semuanya adalah pandangan tentang dunia. Setiap pandangan tentang dunia ataupun mazhab pemikiran pasti akan memperbincangkan konsep manusia sebagai konsep sentral.⁹⁶

⁹⁴Azyumardi Azra, "Ali Syari'ati: Sejarah Masa Depan Umat dan Akar-Akar Ideologi Iran" dalam *Historiografi Islam Kontemporer : Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 212-214.

⁹⁵John L. Esposito (ed), "Ali Syari'ati, Ideolog Revolusi Iran", dalam *Dinamika Kebangunan Islam : Watak, Proses, dan Tantangan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), 257.

⁹⁶Ali Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, Diterjemahkan oleh MS. Nasrulloh dan Afif Muhammad, (Cet, I; Bandung: Mizan, 1992), 24-25.

Salah satu tema sentral dalam ideologi politik keagamaan Syari'ati adalah agama – dalam hal ini, Islam – dapat dan harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun politik. Lebih tegas lagi, Islam dalam bentuk murninya – yang belum dikuasai kekuatan konservatif – merupakan ideologi revolusioner ke arah pembebasan Dunia Ketiga dari penjajahan politik, ekonomi dan kultural Barat. Ia merupakan problem akut yang dimunculkan kolonialisme dan neo-kolonialisme yang mengalienasikan rakyat dari akar-akar tradisi mereka.⁹⁷ Atas dasar ini, maka banyak pengamat menyebut Syari'ati sebagai “the ideologist of revolt”.⁹⁸

Pandangan Ali Syari'ati ini, senada dengan pandangan Antonio Gramsci, yang menyatakan bahwa ideologi, lebih dari sekedar sistem ide. Ideologi secara historis memiliki keabsahan yang bersifat psikologis (ideologi memberikan spirit perjuangan). Selain itu, ideologi mengatur dan memberikan tempat bagi manusia untuk bergerak dan, mendapatkan kesadaran mengenai posisi mereka maupun perjuangan mereka dalam kehidupannya.⁹⁹

Syari'ati menjelaskan tentang proses berubah agama dari ideologi menjadi sebuah institusi sosial. Munculnya agama sebagai ideologi, papar Syari'ati, dimulai ketika para Nabi muncul di tengah-tengah suku-suku dan pemimpin gerakan-gerakan historis untuk membangun dan menyadarkan masyarakat. Ketika para nabi itu memproklamirkan semboyan-semboyan tertentu dalam membantu massa kemanusiaan, maka para pengikut Nabi kemudian mengelilingi nabi dan menyatakan untuk turut bersama-sama Nabi dengan sukarela. Dari sinilah, menurut Syari'ati, munculnya agama sebagai ideologi.

⁹⁷Nikki R Keddie, *Root of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981), 217.

⁹⁸Azyumardi Azra, “Ali Syari'ati: *Sejarah Masa Depan Umat dan Akar-Akar Ideologi Iran*” dalam *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 70.

⁹⁹Roger Simon, *Pemikiran Politik Gramsci* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 83.

Namun kemudian, agama itu kehilangan semangat aslinya dan mengambil bentuk agama sebagai institusi sosial.¹⁰⁰

Islam lahir secara progresif dalam upaya merespon problem-problem masyarakat dan memimpin masyarakat untuk mencapai tujuan-tujuan dan cita-cita yang berharga. Dalam hal ini, Islam dipahami sebagai sebuah pandangan dunia yang komprehensif, dan diposisikan sebagai “agama pembebasan” yang concern dengan isu-isu sosial-politik seperti penindasan, diskriminasi, ketidakadilan dan sebagainya. Semangat Islam sebagai ideologi pembebasan mendorong terjadinya revolusi masyarakat Islam untuk membangun konstruksi peradaban baru yang progresif, partisipatif, tanpa penindasan dan ketidakadilan.

Dalam konteks global Syari’ati melihat ada problem besar masa depan dunia Islam, yaitu kolonialisme dan neo-kolonialisme oleh Barat. Hal ini telah mengalienasi masyarakat Muslim dari kebudayaan aslinya (turâts), karena mereka mau tidak mau harus mengikuti alur kebudayaan dan pola pikir yang telah “dipaksakan” oleh pihak kolonialis maupun neo-kolonialis. Senada dengan Syari’ati, Hasan Hanafi juga melihat bahwa kolonialisme atau westernisasi mempunyai pengaruh luas terhadap dunia Timur (Muslim), tidak hanya pada budaya dan konsepsi tentang alam, tetapi juga mengancam kemerdekaan peradaban. Bahkan, masih menurut Hanafi, juga merambah pada gaya kehidupan sehari-hari: bahasa, menifestasi kehidupan umum dan seni bangunan. Tidak hanya itu, keterbukaan ekonomi memaksa dunia Islam untuk membuka diri terhadap kapitalisme internasional, demikian juga dengan keterbukaan bahasa, maka konsekwensinya harus menerima kehadiran bahasa asing.¹⁰¹

E. Muhammad Baqir Shadr

1. Biografi Tokoh

Imam Al-Sayyid al-Syahid Muhammad Baqir bin Al-Sayyid Haaidar Ibn Isma’il Al-Shadr, lahir di Kazhimiyah, pinggiran kota Baghdad, Irak, pada 25 Dzulq’idah 1353 H/ 1 maret 1935 M.

¹⁰⁰Ali Syari’ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, Diterjemahkan oleh MS. Nasrulloh dan Afif Muhammad, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1992)...,154-155.

¹⁰¹Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Ishtighrâb*, (Kairo: Dâr al-Fanniyah, 1991), 17.

Ayahnya meninggal saat Muhammad Baqir Al-Shadr masih berusia empat tahun. Kemudian ia, bersama kakaknya Isma'il dan adiknya Aminah, diasuh oleh ibunya. Ibunya sendiri merupakan anak seorang ulama besar Syaikh Abdul Hussain al-Yasin dan saudara perempuan dari tiga orang ulama kenamaan. Paman-pamannya dari pihak ibunya inilah yang berjasa mengasuh dan mendidik Baqir al-Shadr dan saudaranya karena paman-pamannya dari pihak ayah memilih untuk tinggal di Iran, tempat kakeknya berpindah dan menetap.¹⁰²

Sosok tokoh kontemporer ini berasal dari keluarga religius termasyhur yang telah melahirkan sejumlah tokoh kenamaan di Irak, Iran dan Libanon. Antara lain, Shadrud-Din ash-Shadr (seorang marja' di Qom), Muhammad ash-Shadr (salah seorang tokoh gerakan pahlawan terhadap kolonial Inggris), Musa ash-Shadr (pemimpin Syiah di Libanon dan pendiri AMAL), Hasan ash-Shadr (penulis ensiklopedi biografi ulama Syiah, *Ta'asis asy-Syiah*), Ridha ash-Shadr (mujathid dan filosof yang telah melahirkan sejumlah buku yang berisikan komentar dan catatan kaki atas *Al-Asfar al-Arba'ah* karya Mulla Shadra), dan Muhammad shadiq ash-Shadr (marja' di Irak yang dibunuh rezim Saddam Husain, yang merupakan ayah pejuang muda Irak dewasa ini, Muqtada ash-Shadr).¹⁰³

Muhammad Baqir as-Shadr tumbuh di tengah lingkungan yang kental dengan nilai-nilai agama. Ia juga tumbuh di lingkungan yang sangat menjunjung tinggi ilmu pengetahuan, dimana ketekunan, kehalusan budi dan ketinggian ilmu menjadi suatu kebanggaan. Di sekolah Baqir as-shadr menjadi fenomena, bukan hanya kejeniusannya yang luar biasa akan tetapi juga karena kecakapannya dalam menjaga pergaulan dengan teman-temannya sehingga bisa mengambil hati mereka yang senantiasa mengelilinginya di lingkungan sekolah untuk mendengarkan ulasan-ulasan ilmiah yang keluar dari mulutnya tentang Islam, filsafat, budaya dan isu-isu lainnya.¹⁰⁴

¹⁰²Syamsuatir, "Analisis Pemikiran Ekonomi Muhammad Baqir al-Shadr: Munculnya Persoalan Ekonomi dan Peran Negara dalam Bidang Ekonomi" (Tesis Persoalan Ekonomi dan Peran Negara dalam Bidang Ekonomi, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2012), 23.

¹⁰³Muslim Labib, *Para Filosof sebelum dan sesudah Mulla Shadra*, cet. 1, (Jakarta: al-Huda, 2005), 270.

¹⁰⁴Syamsuatir, "Analisis Pemikiran Ekonomi Muhammad Baqir al-Shadr: Munculnya Persoalan Ekonomi dan Peran Negara dalam Bidang Ekonomi" (Tesis

Pada usia 10 tahun, ia berbicara tentang sejarah Islam dan beberapa wacana Islam lainnya.¹⁰⁵ Dia mampu menangkap isu-isu teologis yang sulit dan bahkan tanpa bantuan seorang guru pun.¹⁰⁶ Pada usia 11 tahun, ia mengikuti kuliah dan menulis sebuah buku yang berisikan kritik atas para filosof.¹⁰⁷ Ini merupakan indikasi awal dari perdebatan serius yang pada akhirnya mempertajam kepribadian Baqir al-Shadr sebagai seorang ahli filsafat.¹⁰⁸

Pada usianya 13 tahun, ia belajar ilmu ushul fiqh di bawah bimbingan Isma'il, abangnya. Pada usia 16 tahun, ia berhijrah ke Najaf demi melanjutkan studi tingkat menengah. Pada usia 20 tahun, ia menulis sebuah karya besar tentang ushul fiqh, *Ghayat al-Fikr fi al-Ushul*. Pada usia 25 tahun, ia telah menjadi salah satu mahaguru dan membuka kuliah umum tingkat atas (*al-Bahth al-kharij*) bidang ushul fiqh, yang dihadiri para kandidat mujtahid yang semuanya lebih tua darinya. Ia juga merupakan salah satu guru muda dalam bidang fiqh. Pada usia 30 tahun, ia menjadi mujtahid termuda sepanjang sejarah hawzah. Beberapa saat kemudian, ia menjadi marja' termuda di masanya.¹⁰⁹

Muhammad Baqir al-Shadr, berkat keluasaan wawasannya yang meliputi politik, ekonomi, dan seni, sangat dikagumi bahkan dalam studid-studi filsafat dan pemikiran di pusat-pusat studi Islam di Barat.¹¹⁰

2. Karya-karyanya

Adapun karya Muhamamad Baqir al-Shadr di antaranya:

1. *Falsafatuna*. Buku ini menjelaskan secara komprehensif epistemologi Islam dan membantah sejumlah pandangan filsafat barat, seperti empirisme, materialisme, Marxisme, dan dialektika ala Hegel.
2. *Iqtishaduna*. Buku ini menjelaskan secara komprehensif sistem ekonomi Islam dan mengkritik secara argumentatif pandangan-pandangan barat, seperti Marxisme, Soisallisme, dan Kapitalisme.

Persoalan Ekonomi dan Peran Negara dalam Bidang Ekonomi, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2012), 26.

¹⁰⁵Muslim Labib, *Para Filosof...*, 271.

¹⁰⁶Syamsuatir, "Analisis Pemikiran Ekonomi...", 27.

¹⁰⁷Muslim Labib, *Para Filosof...*, 271.

¹⁰⁸Syamsuatir, "Analisis Pemikiran Ekonomi...", 27.

¹⁰⁹Muslim Labib, *Para Filosof...*, 271.

¹¹⁰*Ibid*.

3. *Al-Fatawa al-Wadhahah* (dua jilid). Buku ini memuat pandangan-pandangan ijthadinya selaku marja'.
4. *Risalatuna, al-Mursil, ar-Rasul, al-Risalah*. Sebuah kajian sosiohistoris terhadap sejarah hidup nabi.
5. *Bahits Haul al-Wilayah*. Sebuah esai multi aspek terhadap isu sukses kepemimpinan pasca Nabi saw.
6. *Bahits Haula al-Mahdi*.
7. *Fadak fi at-Tarikh*.
8. *Al-Bank al-Laribawi*. Seri pemikiran Islam tentang sistem perbankan non-riba yang telah diterjemahkan ke pelbagai bahasa utama dunia.
9. *Al-Halaqat* (enam jilid). Sebuah karya ushul fiqh komparatif yang menggabungkan metodologi klasik dan metodologi modern. kini menjadi buku standar kuliah ushul fiqh untuk strata menengah dan lanjutan hawzah.
10. *Ma'alim al-Jadidah fi al-Ushul*. Buku ini menjelaskan konstruksi ushul fiqh yang didasarkan deduksi, induksi, dan sumber-sumber teks utama.¹¹¹

3. Pemikirannya

a. Pemikiran Ekonomi Muhammad Baqi As-Shadr

Berkaitan dengan ekonomi, Baqir as-Sadr telah membuat konsep ekonomi melalui bukunya yang fenomenal: *Iqtishaduna* (ekonomi kita) yang kemudian menjadi mazhab tersendiri. Menurut mazhab ini, ilmu ekonomi tidak pernah bisa sejalan dengan Islam. Ekonomi tetap ekonomi, dan Islam tetap Islam. Keduanya tidak akan pernah disatukan. Sebab, kedudukannya berasal dari filosofi yang saling kontradiktif. Yang satunya anti Islam, satu lainnya Islam.

Menurutnya, perbedaan filosofi akan berdampak pada perbedaan cara pandang keduanya dalam melihat masalah ekonomi. Menurut teori ekonomi, masalah ekonomi muncul karena adanya keinginan manusia yang tidak terbatas. Sementara sumber daya yang tersedia untuk memuaskan keinginan manusia tersebut jumlahnya

¹¹¹*ibid*, 273.

terbatas. Mazhab Baqir menolak pernyataan ini, sebab Islam tidak mengenal adanya sumber daya yang terbatas. Dalil yang dipakai adalah Al-Qur'an: "*Sesungguhnya telah Kami ciptakan segala sesuatu dalam ukuran yang setepat-tepatnya.*" (Q.S. Al-Qomar ayat 49).

Mazhab Baqir berpendapat bahwa masalah ekonomi muncul karena adanya distribusi yang tidak merata dan adil sebagai akibat sistem ekonomi yang membolehkan eksploitasi pihak yang kuat terhadap pihak yang lemah. Yang kuat memiliki akses terhadap sumber daya sehingga menjadi sangat kaya. Sementara, yang lemah tidak memiliki akses terhadap sumber daya sehingga menjadi sangat miskin. Karena itu, masalah ekonomi muncul bukan karena sumber daya yang terbatas, tetapi karena keserakahan manusia yang tidak terbatas.

Menurut mereka iqtishadi bukan sekedar terjemahan dari ekonomi. *Iqtishad* berasal dari kata bahasa arab *qasd* yang secara harfiah berarti "ekuilibrium" atau "keadaan sama", seimbang atau pertengahan. Mahzab ini berusaha untuk menyusun teori-teori baru dalam ekonomi yang langsung digali dan dieduksi dari Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Menurut Baqir as-Sadr, ekonomi Islam adalah mazhab, bukan ilmu. Beliau beranggapan demikian karena melihat adanya perbedaan antara mazhab dan ilmu. Di mana ilmu ekonomi dan mazhab ekonomi berbeda dalam tujuan. Tugas ilmu ekonomi adalah untuk menemukan fenomena eksternal kehidupan ekonomi. Sedangkan tugas mazhab ekonomi menyusun suatu sistem berdasarkan keadilan sosial yang sanggup mengatur kehidupan ekonomi umat manusia. Ilmu mencakup realitas lahiriah dan mazhab membawa keadilan sosial ke dalamnya.¹¹²

b. Pemikiran Disposesi (*Intiza'*)

Teori disposesi dalam istilah disebut juga dengan *intiza'* yang dapat dipahami dengan mulainya daur penciptaan, inovasi dan konstruksi atas sebuah konsepsi. Secara umum, teori ini adalah teori

¹¹²Euis Amalia, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer*, (Depok: Gramata Publishing, 2010), .288.

bagian dari khazanah pemikiran filsafat Islam, namun rujukan dalam kajian ini adalah berdasarkan pemikiran Baqir al-Shadr terhadap berbagai pemikiran filsafat di dunia.

Secara khusus, teori disposesi terangkum kedalam konsepsi-konsepsi mental, yaitu: *pertama*, konsepsi primer adalah dasar dari konseptual bagi akal manusia. Ia lahir dari persepsi-persepsi inderawi secara langsung terhadap kandungan-kandungannya. Contohnya, kita mengkonsepsi panas karena kita mempersepsinya dengan perabaan, kita mempersepsi warna karena kita mempersepsinya dengan penglihatan, kita mempersepsi manis karena kita mempersepsikannya dengan pengecapan. Persepsi atas indera itu semua adalah sebab pengkonsepsiannya dan sebab adanya ide tentangnya dalam akal manusia. Maka dari ide-ide tersebut, terbentuklah kaidah pertama (primer) bagian konsepsi.

Kedua, konsepsi sekunder merupakan akibat yang dimunculkan oleh konsepsi primer. Dari ide-ide primer, akal melahirkan ide-ide baru. ide-ide baru tersebut berada diluar jangkauan indera, meskipun digali dan dikeluarkan dari ide-ide yang diajukan oleh indera kepada akal dan pikiran. Dengan kata lain konsepsi-konsepsi sekunder merupakan konseptual turunan dari konsepsi primer. Baqir mengatakan bahwa konsepsi ini dapat memahami sebagai konsep sebab-akibat, substansi dan aksiden, wujud dan unitas muncul dalam akal manusia (konsep terdisposesi) yang diciptakan akal berdasarakan ide-ide terinderawi.¹¹³ Dengan perkataan lain yang dimaksud dengan disposesi adalah keseluruhan proses dari konsepsi inderawi menuju ide primer dan menuju ide sekunder yang disodorkan inderawi kepada akal/ pikiran.

F. Jalaluddin Rahmat

1. Biografi Jalaluddin Rahmat

Jalaluddin Rahmat lahir di Bandung, 29 Agustus 1949. Menyelesaikan kuliah di jurusan penerangan Fakultas Publisistik Universitas Pajajaran, 1976. Meraih MSc bidang komunikasi di

¹¹³Khaidarulloh, "Disposisi Poligami : (sebuah Telaah Kritis Topik Epistemologi Filsafat Ilmu Terhadap Diskursus Poligami)", dalam Jurnal As-Salam, vol 3, no. 1, (2013), 89-90.

Departemen of Journalism, Iowa State University 1982.¹¹⁴ Ketika berumur 2 tahun, ayahnya pergi meninggalkannya karena gemelut politik yang sangat luar biasa. Akan tetapi ibunya dengan segera mengirimnya ke salah satu Madrasah sore hari, membimbingnya membaca kitab kuning malam hari, setelah mengantarkannya ke sekolah dasar pagi hari.

Jalaluddin Rahmat mendapatkan pendidikan agama hanya sampai akhir sekolah dasar. Perpustakaan negeri peninggalan Belanda merupakan salah satu tempat untuk menghabiskan waktunya membaca karya-karya para ilmuwan, sehingga ia tenggelam dalam karya-karya filsafat, yang kemudian memaksanya belajar bahasa Belanda. Di situ ia berkenalan dengan para filosof, dan terutama sekali sangat terpengaruh oleh Spinoza dan Nietzsche. Ayahnya juga meninggalkan lemari buku yang dipenuhi oleh kitab-kitab berbahasa Arab. Dari buku-buku (kitab) peninggalan ayahnya itulah, beliau bertemu dengan *Ihya Ulum al-Din*, karya imam al-Ghazali. Ia begitu terguncang sehingga seperti (dan mungkin memang) gila. Ia meninggalkan SMA-nya dan berkelana menjelajah ke beberapa pesantren di Jawa Barat. Pada masa SMA itu pula ia bergabung dengan kelompok Persatuan Islam (Persis) dan aktif masuk dalam kelompok diskusi yang menyebut dirinya *Rijalul Ghad* atau pemimpin masa depan.

Pada saat yang sama, Jalaluddin Rahmat juga bergabung dengan Muhammadiyah, dan dididik di Darul Arqam Muhammadiyah dan pusat pengkaderan Muhammadiyah. Dari latar belakang itu ia sempat kembali ke kampung untuk memberantas bid'ah, khurafat dan takhayul. Tapi yang ia berantas adalah perbedaan fikih antara Muhammadiyah dan fikih NU orang kampungnya. Misi hidupnya waktu itu adalah menegakkan misi Muhammadiyah dengan Memuhammadiyahkan orang lain. Bahkan suatu ketika membuang beduk dari mesjid di kampungnya karena itu dianggap bid'ah.

Dalam posisinya sebagai dosen, ia memperoleh beasiswa Fulbright¹¹⁵ dan masuk Iowa State University. Ia mengambil kuliah

¹¹⁴Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia*, (Jakarta: Hujjah Press, 2008), 113.

¹¹⁵Beasiswa Fulbright adalah sebuah program beasiswa untuk pertukaran pelajar internasional untuk sarjana, pendidik, mahasiswa pasca sarjana dan

Komunikasi dan Psikologi. Tetapi ia lebih banyak memperoleh pengetahuan dari perpustakaan universitasnya. Berkat kecerdasannya ia lulus dengan predikat *magna cum laude*. Karena memperoleh 4.0 grade point average, ia terpilih menjadi anggota *Phi Kappa Phi* dan *Sigma Delta Chi*.

Pada tahun 1981, ia kembali ke Indonesia dan menulis buku Psikologi Komunikasi. Ia merancang kurikulum di fakultasnya, memberikan kuliah dalam berbagai disiplin, termasuk Sistem Politik Indonesia. Kuliah-kuliahnya terkenal menarik perhatian para mahasiswa yang diajarnya. Ia pun aktif membina para mahasiswa di berbagai kampus di Bandung. Ia juga memberikan kuliah Etika dan Agama Islam di ITB dan IAIN Bandung, serta mencoba menggabungkan sains dan agama.

Kegiatan ekstrakurikulernya dihabiskan dalam berdakwah dan berkhidmat kepada kaum *mustadhafin*. Ia membina jamaah di masjid-masjid dan tempat-tempat kumuh gelandangan. Ia terkenal sangat vokal mengkritik kezaliman, baik yang dilakukan oleh elit politik maupun elit agama. Akibatnya ia sering harus berurusan dengan aparat militer, dan akhirnya dipecat sebagai pegawai negeri.

Jalaluddin Rahmat meninggalkan kampus tempatnya mengajar dan melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke kota Qum, Iran, untuk belajar Irfan dan filsafat Islam dari para Mullah irradisional, lalu ke Australia untuk mengambil studi tentang perubahan politik dan hubungan internasional dari para akademisi moderen di ANU. Dari ANU inilah ia meraih gelar Doktornya.

Di Fakultas ilmu Komunikasi, UNPAD. Ia juga mengajar di beberapa perguruan tinggi lainnya dalam Ilmu Komunikasi, Filsafat Ilmu, Metode Penelitian, dll. Secara khusus ia pun membina kuliah Mysticism (Irfan/ Tasawuf) di Islamic College for Advanced Studies (ICAS), Paramadina University, yang ia dirikan bersama almarhum Prof. Dr. Nurcholis Madjid, Dr. Haidar Bagir, dan Dr. Muwahidi sejak tahun 2002.

Ditengah kesibukannya mengajar dan berdakwah di berbagai kota di Indonesia, ia tetap menjalankan tugas sebagai Kepala SMU Plus

professional. Beasiswa ini didirikan oleh Senator Amerika Serikat bernama J. William Fulbright pada tahun 1946.

Muthahhari Bandung, sekolah yang yang didirikannya dan kini menjadi sekolah model (Depdiknas) untuk membangun paradigma kritis generasi bangsa serta membina akhlak. Sebagai ilmuwan ia juga menjadi anggota aktif berbagai organisasi professional, nasional dan internasional serta aktif sebagai narasumber dalam berbagai seminar dan konferensi. Sebagai mubaligh, ia juga sibuk mengisi berbagai pengajian.

Dengan latar belakang keluarga, pendidikan, sekaligus sosial budaya yang terurai seperti di atas secara umum pemikiran Jalaluddin Rahmat dapat dikategorikan dalam beberapa aspek. Mulai dari aspek bidang pendidikan, fikih, komunikasi, sosial, sampai pada tasawuf seperti karya-karyanya yang mencakup beberapa aspek.

Jalaluddin Rahmat membentuk dan aktif dalam lembaga-lembaga modern seperti Yayasan Paramadina Jakarta, Pusat Kajian Tasawuf dengan nama Yayasan Tazkiya Sejati. Lalu pada 2004 Kang Jalal juga mendirikan dan memimpin satu forum lagi yang khusus bergerak di bidang kajian tasawuf, yaitu Kajian Kang Jalal (KKJ) yang pernah bermarkas di Gedung Bidakara, Jakarta.

Berikutnya, tahun 2003 mendirikan ICAS-Paramadina dan mendirikan *Islamic Cultural Center* (ICC), sejak tahun 2004 ia membina LSM OASE dan Bayt Aqila dan aktif membina Badan Perjuangan Kebebasan Beragama dan Berkepercayaan (BPKBB), sebuah forum dialog. Silaturahmi dan kerjasama atas tokoh-tokoh pemimpin agama-agama dan aliran kepercayaan di Indonesia. Terakhir sejak Agustus 2006 ia membina *The Jalal-Center for Enlightenment* (JCE) di Jakarta.

Selain aktif berdakwah, Kang Jalal juga mengisi seminar keagamaan di berbagai tempat, mengajar di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, ICAS-Paramadina & ICC Jakarta dan UNPAD Bandung, Jalaluddin Rahmat menyisihkan waktu untuk mengisi pengajian rutin (Kuliah Ahad Pagi) di Masjid al-Munawarah, masjid di dekat rumah yang jama'ahnya sudah dibina sejak tahun 1980-an.

Jalaluddin Rahmat merupakan mubaligh yang ilmuwan, tokoh pembaharu islam, pendidik dan tokoh pembaharu. Selain itu dia juga seorang penulis yang produktif. Beliau mampu menulis beberapa cabang ilmu, di antaranya adalah tasawuf, kandungan al-Quran dan Hadits, sosial, komunikasi, fikih, dan lain sebagainya. Sebagian karya-

karyanya dibuat dalam rangka menjawab tantangan dan paham paradigma yang beliau anggap keliru.

2. Karya-Karya Jalaluddin Rahmat

Adapun karya-karya Jalaluddin Rahmat antara lain:

1. Psikologi Komunikasi (1985). Inilah buku pertama yang ditulisnya sepulang dari kuliah Magister di IOWA State University. Inilah buku psikologi komunikasi pertama di Indonesia yang sangat berbobot, ilmiah, dan gaya penuturannya sederhana dan mudah dicerna. Buku ini termasuk best seller untuk bidang ilmu komunikasi, dan menjadi rujukan utama di fakultas-fakultas ilmu komunikasi di Indonesia. Dalam buku ini Kang Jalal mengatakan bahwa kualitas hidup kita, hubungan kita dengan sesama manusia, dapat ditingkatkan dengan memahami dan memperbaiki komunikasi yang kita lakukan. Kita dapat mempelajarinya dengan berbagai tinjauan tentang komunikasi dan psikologi seperti yang diuraikan.
2. Islam Alternatif (1986).). Buku ini merupakan kumpulan dari ceramah-ceramah penulis di ITB, yang kemudian diedit dan disarikan kembali oleh Haidar Baqir. Buku ini berisi 5 bagian yang masing-masing bagian terdiri dari beberapa pokok bahasan. Bagian pertama, berbicara Islam sebagai rahmat bagi alam. Bagian kedua, Islam pembebas mustadl'afin. Bagian ketiga, Islam dan pembinaan masyarakat. Bagian keempat Islam dan ilmu pengetahuan, dan bagian kelima Islam Madzhab Syiah.
3. Islam Aktual (1991). buku ini merupakan kumpulan dari artikel yang telah dimuat oleh beberapa media massa. Mulai dari Tempo, Gala, Kompas, Pikiran Rakyat, Panji Masyarakat, Jawa Pos dan Berita Buana. Menurut pengakuan penulis dalam pengantar buku ini, buku ini memang tidak utuh, karena merupakan percikan-percikan pemikiran penulis yang dimaksudkan untuk konsumsi media massa. Sesuai sifatnya media massa itu informatif. Oleh karenanya, kajiannya tidak tuntas dan mendalam dari setiap topik-topik yang disajikan.
4. Renungan-Renungan Sufistik (1991). Meskipun menggunakan judul seperti itu, menurut Kang Jalal, pembaca tidak akan memperoleh penjelasan yang mendalam layaknya buku

- Suhrawardi Awarif Al-Ma`rifah, dan Ihyā' 'Ulum al-Din, karya sufi besar al-Ghazali. Buku Kang Jalal yang satu ini mengajak kepada pembaca untuk menyesuaikan diri kita dengan perintah Allah (muwafaqah), bagaimana mencintai rasul dan para imam suci, dan saling menyayangi di antara hamba Allah (munasabah), bagaimana melawan keinginan hawa nafsu (mukhalafah), serta bagaimana memerangi setan (muharabah).
5. Retorika Moderen (1992). Buku ini berupaya memberikan petunjuk-petunjuk praktis dalam retorika: Persiapan, penyusunan, dan penyampaian pidato; lengkap dengan bahasan khusus mengenai pidato informatif, persuasif dan rekreatif. Petunjuk-petunjuk itu dilandasi teori-teori ilmiah. Banyak orang keliru menganalisis seolah-olah kemajuan dunia Barat bertopang primer pada matematika, fisika atau kimia. Namun, bila kita mau dalam lagi menyelam, maka kita akan melihat bahwa, kemampuan luar biasa dunia Barat dalam hal ilmu alam mengandaikan dahulu dan berpijak pada kultur berabad-abad pendidikan bahasa. Yang berakar pada filsafat Yunani yang bertumpu pada retorika. Pengertian retorika biasanya kita anggap negatif, seolah-olah retorika hanya seni propaganda saja, dengan kata-kata yang bagus bunyinya tetapi disangsikan kebenaran isinya. Padahal arti asli dari retorika jauh lebih mendalam, yakni pemekaran bakat-bakat tertinggi manusia, yakni rasio dan cita rasa lewat bahasa selaku kemampuan untuk berkomunikasi dalam medan pikiran.
 6. Catatan Kang Jalal (1997). Buku ini merupakan kumpulan dari tulisan-tulisan Kang Jalal yang telah dimuat di berbagai media massa. Isinya berupa ceramah-ceramah spontan, makalah santai dan serius, obrolan ringan dan berat, yang berlangsung dari 1990-an, kemudian disarikan kembali oleh Miftah Fauzi Rakhmat. Ada beberapa visi yang ingin dilontarkan penulis dalam buku ini. Yakni visi media, visi politik, visi pendidikan, visi transformasi sosial, visi feminisme dan visi ukhuwah yang perlu dibangun.
 7. Reformasi Sufistik (1998). Seperti buku Jalal yang lain, buku ini pun merupakan respon penulis atas berbagai persoalan yang sedang terjadi di tengah masyarakat, mulai dari politik,

kepemimpinan nasional, kekerasan sosial, demokrasi, keadilan, figur pemimpin Nabi, sampai persoalan sufistik. Digunakannya nama reformasi pada judul buku ini tentunya tidak luput dari situasi sosial yang berkembang saat itu, sisi lain mungkin karena pertimbangan bisnis agar lebih aktual dan menarik.

8. Jalaluddin Rakhmat *Menjawab Soal-Soal Islam Kontemporer* (1998). Buku ini seperti yang dikatakan oleh sang editor, Hernowo, merupakan kumpulan dari tanya jawab pengajian yang diasuh Kang Jalal mulai dari tahun 1980-an sampai 1998, baik yang berlangsung di Masjid Salman maupun di Masjid Jami Al-Munawarah. Oleh editor buku ini dibagi menjadi 4 bagian. Bagian pertama, berisi bahasan seputar ibadah mahdah, bagian kedua, membahas masalah mu'amalah, bagian ketiga, membahas ahl al-bait, dan bagian keempat, menyajikan tafsir hadis, dan masalah-masalah kontemporer.
9. *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik* (1999). Seperti pada buku-buku Kang Jalal sebelumnya, isi pesan dalam buku ini juga hampir sama dengan buku-buku terdahulu. Hanya sedikit saja perbedaannya. Kalau dibandingkan dengan buku *Reformasi Sufistik*, buku ini lebih banyak mengangkat persoalan sufistik. Lewat buku ini penulis mengajak para pembaca bagaimana berusaha untuk menjadi kekasih Allah, seperti uraian pada Bab I. Caranya melalui ibadah ritual dan ibadah sosial seperti penjelasan dalam Bab II dan III. Penulis juga mengajak kita untuk melihat kembali sejarah masa lalu umat Islam (Bab IV), sedangkan pada Bab V disajikan tafsir surat-surat pendek.
10. *Tafsir Sufi Al-Fâtihah* (1999). Menurut Kang Jalal dalam pengantar buku ini, sampai sekarang tafsir sufi (isyari) atau disebut juga tafsir simbolis, keberadaannya masih diperdebatkan. Karena seperti ditulis oleh al-Zarqani, tafsir ini adalah ta'wil al-Qur'an tanpa mengambil makna lahirnya untuk menyingkapkan petunjuk tersembunyi yang tampak pada para pelaku suluk dan ahli tasawuf. Namun demikian Jalal nampaknya ingin meyakinkan kepada para pihak yang keberatan dengan tafsir sufi ini, dengan membeberkan apa itu tafsir dan apa itu ta'wil. Secara garis besar buku ini membahas apakah tafsir sufi itu diperlukan atau menyesatkan

11. Rekayasa Sosial: Reformasi Atau Revolusi? (1999). Gelombang Reformasi pasca Orde Baru memunculkan isu-isu utama tentang perubahan sosial. Persoalan buku ini adalah: Apakah perubahan sosial itu sesuatu yang ada dalam jangkauan ikhtiar, atau sesuatu yang determinan? Kalau bersifat ikhtiar, maka setiap waktu perubahan itu bisa dilakukan melalui upaya-upaya yang berjalan secara alamiah atau normal. Tetapi kalau perubahan itu bersifat tergantung, maka harus ada upaya secara radikal yang disusun, guna membedah penyumbatan dalam sistem tatanan sosial yang ada. Inilah yang sering disebut dengan istilah revolusi. Kalau itu yang terjadi, maka biaya (cost) yang akan dibayar terlalu mahal. Menurut Kang Jalal, untuk melakukan perubahan pada masyarakat, maka yang perlu dilakukan pertama kali adalah mengubah cara berpikir masyarakat, tanpa melalui proses ini maka sulit perubahan akan terjadi.
12. Rindu Rasul (2001). Melalui buku ini kang Jalal ingin menceritakan kepada pembaca bagaimana dahulu ia tidak suka shalawat yang macam-macam, membaca barjanji, minta syafaat kepada Nabi. "Paham modernis yang merasuki pikiran serta kepongahan intelektual yang palsu telah menjauhkan saya dari cinta kepada Nabi saw," demikian pengakuan Kang Jalal dalam pengantar buku ini. Maka lewat buku ini ia ingin menumpahkan kerinduannya kepada Rasul kesayangannya yang untuk sementara waktu kurang diindahkan. Secara khusus buku ini ingin mengajak kepada pembaca untuk lebih dekat, mengenal, memahami dan mencintai Rasulullah manusia pilihan, nabi teladan dan pemberi syafa'at di hari kemudian.
13. Dahulukan Akhlak Di Atas Fikih (2002). Melalui buku ini kang Jalal ingin menceritakan kepada pembaca bagaimana dahulu ia tidak suka shalawat yang macam-macam, membaca barjanji, minta syafaat kepada Nabi. "Paham modernis yang merasuki pikiran serta kepongahan intelektual yang palsu telah menjauhkan saya dari cinta kepada Nabi saw," demikian pengakuan Kang Jalal dalam pengantar buku ini. Maka lewat buku ini ia ingin menumpahkan kerinduannya kepada Rasul kesayangannya yang untuk sementara waktu kurang diindahkan. Secara khusus buku ini ingin mengajak kepada

pembaca untuk lebih dekat, mengenal, memahami dan mencintai Rasulullah manusia pilihan, nabi teladan dan pemberi syafa'at di hari kemudian.

14. Psikologi Agama (2003). Agama adalah kenyataan terdekat dan sekaligus misteri terjauh. Begitu dekat: Ia senantiasa hadir dalam kehidupan kita sehari-hari—di rumah, kantor, media, pasar, di mana saja. Begitu misterius: Ia menampakkan wajah-wajah yang sering tampak berlawanan—memotivasi kekerasan tanpa belas atau pengabdian tanpa batas; mengilhami pencarian ilmu tertinggi atau menyuburkan takhayul, menciptakan gerakan massa paling kolosal atau menyingkap misteri ruhani paling personal; memekikkan perang paling keji atau menebarkan kedamaian paling hakiki. Buku ini mencoba menyingkap misteri terjauh dan kenyataan terdekat itu dalam proses-proses kejiwaan manusia. Bagaimana kita dapat memahami agama yang begitu kompleks? Agama tentu saja dapat dipelajari dari berbagai pendekatan. Tetapi, dibandingkan dengan pendekatan lain (terutama teologi), pendekatan psikologi adalah yang paling menarik dan manusiawi. Mengapa? Psikologi memperlakukan agama bukan sebagai fenomena langit yang serba sakral dan transenden—biarlah itu menjadi lahan teologi. Ia ingin membaca keberagamaan sebagai fenomena yang sepenuhnya manusiawi. Ia menukik ke dalam proses-proses kejiwaan yang mempengaruhi perilaku kita dalam beragama, membuka “topeng-topeng” kita, dan menjawab pertanyaan “mengapa”. Psikologi, karena itu, memandang agama sebagai perilaku manusiawi yang melibatkan siapa saja dan di mana aja. Dengan studi kepustakaan yang ekstensif dan analisis yang tajam atas berbagai fenomena keagamaan yang berkembang, buku ini mengawali senarai studi Psikologi Agama yang ditulis oleh Jalaluddin Rakhmat. Cendekiawan terkemuka ini mengajak pembaca memahami berbagai fenomena keberagamaan itu dengan perspektif yang kaya, ilmiah, dan juga manusiawi. Di tangan sang ahli komunikasi, tema yang kompleks tetapi tak pernah kehilangan relevansi dan pesona ini, dapat dikemas dengan bahasa yang mudah dimengerti, segar, dan cerdas.

15. Meraih Kebahagiaan (2004). Buku karya Jalaluddin Rakhmat ini memberikan penjelasan bahwa bahagia adalah pilihan. Anda mungkin akan bertanya, apakah kita menderita karena pilihan? Apakah kita sengaja memilih menderita? Melalui buku yang diterbitkan Simbiosis Rekatama Media Bandung ini, Jalaluddin Rahmat ingin membuktikan bahwa baik penderitaan maupun kebahagiaan, kedua-duanya adalah pilihan kita. Melalui kajian agama, filsafat dan ilmu pengetahuan, serta makna yang hakiki tentang kebahagiaan. Buku ini juga menerangi perjalanan kita menuju kebahagiaan dengan menunjukkan jebakan-jebakan kebahagiaan, sukses, kekayaan, dan kesenangan. Kapan saja kita ditimpa penderitaan, teguhkanlah dalam diri kita untuk memilih dan meraih kebahagiaan.
16. Belajar Cerdas Berbasis Otak (2005). Buku Belajar Cerdas ingin menawarkan paradigma baru belajar yang didasarkan pada cara bekerjanya otak. Lewat bahasa yang mengalir dan simpel, Jalaluddin Rakhmat menyajikan hal-hal penting berkaitan dengan otak dalam rangka membuat proses belajar dapat dijadikan secara menyenangkan dan efektif. Buku ini dibuka dengan uraian yang cerdas tentang otak kita yang menakjubkan. Bab berikutnya menjelaskan pentingnya memberikan makanan bergizi kepada otak dan kaitan otak dengan gerakan. Bab terakhir membahas sifat otak kita yang sukatantangan dan bagaimana pengaruh lingkungan terhadap pertumbuhan otak. Empat bab yang mengisi buku ini akan membuat perubahan-perubahan mendasar terhadap penyelenggaraan pendidikan di sekolah. Belajar berbasis otak akan “menghidupkan” sekolah.
17. Madrasah Ruhaniyah (2005). Buku ini berisi penuntun batin untuk mengisi bulan Ramadhan dengan ibadah yang bukan hanya berhubungan dengan fisik, tetapi menembus jauh ke dalam sisi spiritual kaum muslimin. Dengan pendekatan khas penjelasan Jalaluddin Rahmat, buku akan membantu meraih hikmah puasa di bulan Ramadhan.
18. Memaknai Kematian (2006). Dalam buku ini Kang Jalal mengajak para pembaca untuk merenungkan dan memahami dan memaknai kematian. Kajian eskatologis tentang kematian,

hidup sesudah mati, akhirat, pertemuan dengan Allah, dll. Dipaparkannya berdasarkan kajian al-Qur'an dan hadits-hadits. Dengan berusaha memaknai kematian, Kang Jalal sekaligus juga mengajak pembaca untuk memaknai kehidupan. Artinya setelah paham apa arti dan tujuan kehidupan dan kematian, maka kita akan dapat mengarahkan kehidupan kita pada tujuan penciptaan yang sejati. Kematian dalam buku ini dimaknai sebagai sebuah bentuk kasih sayang Tuhan kepada hambahamba, Sebagai sebuah cara pembersihan ruhani. Ibarat anak-anak kecil yang kembali pulang ke rumah dalam keadaan kotor di sore hari Sang Ibu perlu memandikannya terlebih dulu, sebelum aktifitas lainnya di rumah itu. Buku ini terbagi dalam dua bagian utama. Bagian Pertama: Menghayati Kematian berbicara tentang Makna dan Misteri Kematian, Kematian dalam Perspektif Sufi. Penjelmaan Amal, Reuni Keluarga di Surga; Bagian kedua membahas Hidup dalam Penghayatan Kematian: Berjumpa dengan Allah, Menghindari Su'ul Khatimah, Arti penting Ziarah Kubur, Syafaat: Buah Cinta kepada Ahlul Bait, dan Percik-percik Makna Kematian.

19. Islam dan Pluralisme, Akhlak Al-Quran dalam Menyikapi Perbedaan (2006). Buku ini membahas Apakah hanya Islam agama yang diterima Allah? Dengan kata lain, apakah orang yang beragama selain Islam, seperti Kristen, Hindu, Buddha, akan memperoleh keselamatan di sisi Allah? Apakah nonmuslim juga menerima pahala amal salehnya? Lantas, kenapa Tuhan menciptakan agama yang bermacam-macam? Kenapa Allah tidak menjadikan semua agama itu satu saja? Apa tujuan penciptaan berbagai agama itu? Bagaimana seharusnya kita menyikapi perbedaan ini? Pertanyaan ini meletupkan kontroversi. Buku ini mencoba mencari jawabannya dalam Al-Quran. Lewat analisis bahasa dan telaah yang tajam atas ragam tafsir yang ada, Kang Jalal mendedah makna Islam dan agama (dien), mengungkap spirit firman Allah dalam memandang agama-agama lain dan menyikapi perbedaan itu, serta merumuskan bagaimana kita beriman secara autentik di tengah pluralitas kebenaran itu. Dengan gaya-ungkap yang menawan, segar, dan cerdas, cendekiawan muslim yang pakar komunikasi

ini juga mengajak kita menelaah berbagai wacana keislaman dan fenomena keberagaman kontemporer: dari cara mengenal Tuhan hingga menjadi manusia, dari fundamentalisme hingga atheisme, dan dari penegakan syariat hingga transparansi sosial.

4. Pemikiran Jalaluddin Rahmad

a. Kebenaran Agama

Diantara pemikirannya yang paling fundamental adalah menganggap bahwa semua agama yang ada di muka bumi ini akan kembali kepada Allah. Seperti ujarannya "Semua agama itu kembali kepada Allah. Islam, Hindu, Budha, Nasrani, Yahudi, kembalinya kepada Allah. Merupakan wewenang Tuhan untuk menyelesaikan perbedaan diantara berbagai agama. Manusia tidak boleh mengambil alih Tuhan untuk menyelesaikan perbedaan agama dengan cara apapun, termasuk dengan fatwa."¹¹⁶

Bertentangan dengan kaum eksklusif adalah kaum pluralis. Mereka berkeyakinan bahwa semua pemeluk agama mempunyai peluang yang sama untuk memperoleh keselamatan dan masuk surga. Semua agama benar berdasarkan kriteria masing-masing. *Each one is valid within its particular culture.* Mereka percaya bahwa rahmad Allah itu luas. ¹¹⁷

b. Landasan Filosofis Pendidikan Islam

Pemikiran Jalaluddin Rahmat tentang pendidikan Islam dapat diidentifikasi antara lain: landasan filosofis pendidikan Islam harus dibangun di atas pondasi yang kuat, baik sisi epistemologi, konsep manusia dengan merujuk pada sumber normatif yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Epistemologi Islam sudah jelas, sebagaimana konsepnya, Jalaluddin Rakhmat tidak mengenal pada dikotomik, memiliki nilai spritualitas-sufistik, serta holistik. Menurutnya, manusia merupakan makhluk yang Musayyar dan Mukhayyar.

¹¹⁶Jalaluddin Rahmad, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, (Jakarta: Serambi, 2006), 34.

¹¹⁷Jalaluddin Rahmad, *Islam dan Pluralisme: Akhlak...*, 20.

Sebagai musayyar, manusia yang tersusun dari unsur-unsur materi, maka secara otomatis tunduk terhadap hukum-hukum takdir Tuhan. Dan sebagai Mukhayyar, manusia dari sisi insan dan al-Nas yang dibekali sifat-sifat rabbaniyah dan hembusan nilai Ilahiyah, manusia diberi jaminan oleh Tuhan dengan suatu kebebasan dan kreatif.¹¹⁸

c. Perpaduan Tubuh dan Jiwa

Secara khas pemikiran Jalaluddin Rahmat tentang pendidikan Islam mengisyartkan bahwa pendidikan harus memperhatikan perpaduan antara tubuh dengan jiwa. Di dalam buku yang berjudul Belajar cerdas: Belajar Berbasis Otak, Jalaluddin Rahmat bermaksud membuktikan bahwa sel-sel otak manusia mengalami perubahan, tidak tetap seperti ketika orang lahir. Ia tumbuh dan berkembang terus menerus. Sel-sel baru lahir, cabang-cabang dendrit beranak-pinak. Karena kecerdasan manusia terletak pada hubungan-hubungan di antara neuron-neuron itu, maka tumbuhnya koneksi-koneksi itu juga menunjukkan pertumbuhan kecerdasan.¹¹⁹

Selain itu, menurutnya, lingkungan juga memperkuat otak, bukan hanya semata-mata dengan memberikan tantangan. Lingkungan itu juga memberikan peluang untuk belajar dengan banyak bergerak.¹²⁰ Secara keseluruhan, lingkungan lebih menentukan daripada keturunan. hal ini dibenarkan, karena gen dan pengaruh orangtua ikut membentuk otak, tetapi gen tidak menentukan nasib. Pendidikan dan tantangan menentukan berfungsi tidaknya pikiran kita.¹²¹ Apa yang dimakan manusia juga akan berpengaruh terhadap otak. Oleh sebab itu otak juga perlu mendapat suplai makanan-makanan yang bergizi.¹²²

¹¹⁸Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak...*, 135-136.

¹¹⁹Jalaluddin Rakhmat, *Belajar Cerdas: Belajar Berbasis Otak*, (Bandung: MLC, 2007), 27.

¹²⁰*Ibid*, 33.

¹²¹*Ibid*, 37.

¹²²*Ibid*, 35.

Selain dimensi tubuh, menurut Jalaluddin Rakhmat, manusia memiliki kemampuan hampir tidak ada batasnya. Dimensi spiritual (mistikal) mampu memberikan pengetahuan baik substansi maupun proses. Sebagai ahli tasawuf, Jalaluddin Rakhmat sangat yakin bahwa Allah akan memberikan ilmu kepada hamba-hamba yang hatinya sepenuhnya diberikan untuk Tuhan. Dia memetik hadist nabi: "Di dunia ini ada sekelompok hamba Allah yang menjadi lemari-lemari penyimpan kebijaksanaan Tuhan. Mereka adalah orang-orang yang mengikhlaskan hati setujul-tulusnya untuk Allah." Menurutnya, merekalah yang memperoleh pengetahuan tidak melalui otak-atik otak, tetapi melalui pembersihan hati. Kesanalah kita semua berharap untuk menuju.¹²³

d. Psikologi komunikasi

Jalaluddin Rahmad merupakan tokoh yang pemikirannya condong kepada komunikasi, karna ia mengambil konsentrasi komunikasi. Sehingga karya pertamanya adalah tentang psikologi komunikasi. Banyak hal yang dibicarakan dalam bukunya tersebut, karna ia berpendapat bahwa banyak gejala-gejala psikologi yang muncul diakibatkan komunikasi yang ia tuangkan dalam banyak persepsi tokoh-tokoh psikologi lainnya.

Abad ini disebut abad komunikasi massa. Komunikasi telah mencapai suatu tingkat dimana orang mampu berbicara dengan jutaan manusia secara serentak dan serempak. Bersamaan dengan perkembangan teknologi komunikasi ini, meningkat pula kecemasan tentang efek media massa terhadap khalayaknya. Walaupun hampir semua orang menyadari efek komunikasi massa, namun sedikit sekali orang yang memahami gejala komunikasi massa. Sehingga berefek pada psikologi manusia itu sendiri.¹²⁴ "Konsep diri mempengaruhi perilaku komunikasi kita karena konsep diri mempengaruhi kepada pesan apa anda bersedia membuka diri

¹²³Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Cinta Ilahi*, (Depok: Pustaka IIMaN, 2008), 119.

¹²⁴Rakhmat Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007), 186-187.

bagaimana kita mempersepsi pesan itu, dan apa yang kita ingat,"
Anita Taylor et al. (1977: 12).¹²⁵

¹²⁵*ibid*, 108.