MARJA' AL-TAQLID DALAM SHI'AH
(Debat Teologis Kaum Usuli versus Akhbari)

Mukhammad Zamzami

Jurusan Akidah-Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya

Abstrak: Marja 'terminology is a rationalization of Shia in solving actual problems). A Marja 'can freely intervere (istinbat) sources such as al-Qur'an, the Sunna, reasoning and Ijma' in the process of legal expenses. Thus, marjaiyyah ideology 'explicitly provides wide space for implementing extensive ijtihad. That is why the format ijtihad in general in the shia Literature continues to evolve despite the emergence of scientific treasures and the earlier Sunni madhhab Sunni.

Key Words: Marja' al-Taqlid, Shi'ah Usuli dan Shi'ah Akhbari

Pendahuluan

Ulama sebagai *marja' al-taqlid* menduduki tempat yang sangat penting dalam kehidupan Muslim Shiah. Dalam banyak hal, mereka dipandang menempati kedudukan dan otoritas keagamaan setelah Nabi Muhammad sendiri. Salah satu hadith Nabi yang paling populer menyatakan bahwa ulama adalah pewaris para Nabi. Karenanya mereka sangat dihormati oleh Muslim-Shiah, dan pendapat-pendapat mereka dianggap mengikat dalam berbagai masalah, yang bukan hanya terbatas pada masalah keagamaan saja, melainkan dalam berbagai masalah lainnya.

Signifikansi *marja' al-taqlid* di tengah-tengah masyarakat Shiah terletak pada kenyataan bahwa mereka dipandang sebagai penafsir-penafsir *legitimate* dari sumber-sumber asli ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadith. Dikarenakan pengetahuan agama yang mendalam dan ketinggian akhlak, *marja'* bergerak pada berbagai lapisan sosial. Mereka memiliki kekuatan dan pengaruh yang besar dalam masyarakat. Oleh karena itu juga pengetahuan termasuk pengetahuan agama yang dimiliki *marja'* adalah suatu kekuatan pencipta dan pembentuk; pengetahuan (*knowledge*) dan kekuatan (*power*) berkaitan erat sekali, dan konfigurasi keduanya merupakan kekuatan yang tangguh atas masyarakat.

Makalah ini akan membahas konsep *marja' al-taqlid* dalam madhhab teologis Muslim-Shiah sebagai sebuah ideologi yang kelahirannya banyak dilatarbelakangi oleh upaya keluar dari determinisme politik Sunni di samping sebagai upaya rasionalisasi terhadap keghaiban imam mahdi. Shiah yang sarat dengan doktrin-doktrin yang imajiner sebenarnya berusaha mengukuhkan kiprahnya dihadapan Muslim-Sunni bahwa mereka mampu berkontribusi dalam membangun peradaban Islamnya yang khas.

Sejarah *Marja' al-Taqlid*

Marja' merupakan derivasi dari kata r-a-j-a-'a yang secara leksikal bermakna tempat merujuk dan kembali. *Marja'* merupakan *adverb of place*. Ghalibnya dalam istilah

fikih, *faqi*h (ahli fikih) yang telah mencapai derajat *marja' al-taqlid* adalah *faqi*h yang telah mencapai derajat ijtihad mutlak. Dalam lisan *'urf* komunitas Shiah, *marja'* adalah mujtahid yang ranah studinya pelajaran *advanced* fikih dan masyarakat umum bertaklid kepadanya. Ia harus seorang mujtahid mutlak dan dalam pandangan masyarakat lebih pandai (*a'llam*) dalam proses inferensi hukum fikih. Oleh karena itu, dalam definisi teknis *'urf*, terdapat perbedaan antara *marja'* dan mujtahid.[1]

Oleh karena itu, *term* ijtihad dikenalkan dalam komunitas Shiah Hal itu untuk mempertegas hubungan fungsional antara *mujtahid* dan *muqallid*. Pada akhir abad kedelapan belas mujtahid mendapatkan otoritas tertinggi ulama.

Istilah *marja' al-taqlid* menunjuk otoritas peringkat tertinggi dalam Shiah Dua Belas Imam, hal itu terjadi pada abad pra-modern, dan dielaborasi pada masa dinasti Safawiyah dan Post-Safawiyah.[2] Jumlah mereka, umumnya, hanya sedikit. Dalam komunitas lokal atau nasional (Iran, Irak) istilah ini dapat secara longgar diterapkan pada empat hingga delapan ahli hukum (*faqih*) berpangkat tinggi (*ayatullah*). Pada tingkat dunia, dan pada masa-masa tertentu, istilah tersebut digunakan secara lebih ketat untuk merujuk satu atau dua *faqih* saja. Posisi ini diperoleh secara informal dan bergantung pada pola kepatuhan serta kesetiaan yang berubah-ubah menurut waktu, geografi, politik (keulamaan dan nasional), dan perilaku yang ditampakkan oleh seorang *faqih*.[3] Namun, dari beberapa hasil ijtihad *marja'*, jika terdapat perbedaan yang signifikan dalam pengambilan satu keputusan hukum maka hal itu dikembalikan kepada satu otoritas *marja'iyat al-tamm* (*complete authority*) atau *marja'* mutlak yang mempunyai kualifikasi keilmuan yang universal ('*alamiyyat, superiority in learning*).[4]

Dalam dua dasawarsa setelah tahun 1970, komunitas Shiah didominasi oleh dua *marja' al-taqlid mutlaq* dengan sosok luar biasa: Ayatullah Ruhullah Khomeini (1902-1989), yang mayoritas pengikutnya berada di Iran walaupun dia memiliki pengikut di mana-mana; Ayatullah Abu Qasim al-Khu'i (1899-1992) yang pengikutnya kebanyakan orang-orang Shiah berbahasa Arab (yakni di Irak, negara-negara Teluk, Libanon, dan Syria) dan mungkin mayoritasnya berada di India, Pakistan, serta Afrika Timur dan sebagian di Iran. Perbedaan pandangan di antara mereka tentang tanggapan mereka atas krisis akhir abad kedua puluh secara ringkas menggambarkan luasnya kemungkinan dalam tradisi hukum lama. Kematian mereka meninggalkan komunitas tersebut dalam posisi yang secara historis tidak ada presedennya, yakni terdapat enam hingga sembilan orang yang mungkin memangku jabatan tersebut, kebanyakan berada di Najaf, Irak, atau Qum, Iran. Apabila pola masa lampau berulang, terdapat kemungkinan terjadinya konvergensi secara bertahap terhadap pendapat umum sehingga mencapai jumlah yang lebih terbatas. Di samping itu, opini kolegial di antara ulama Shiah---merupakan para murid dari guru-guru sebelumnya---secara potensial akan terpecah karena perbedaan kesetiaan dalam pelatihan dan kesetiaan nasional

---

[1] A. Kamil, "Institusi Marja'iyyah dalam Masa Okultasi" dalam www.telagahikmah.com/ Jumat, 05 Desember 2008

[2] Abbas Amanat, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism" dalam *Authority and Political Culture In Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomad. (New York: State University of New York Press, Albany, 1988), 98-99.

[3] Norman Calder, "Marja' al-Taqlid" dalam Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern, Ed. John L. Esposito, Vol III, (Bandung: Mizan, tt), 341-342.

[4] Abbas Amanat, "In Between…, 98-99.

kecuali jika berbagi dalam kesadaran internasional dan sifat menyatu sebagai masyarakat Shiah Dua Belas Imam.[5]

Otoritas dan kekuasaan yang kemudian dikaitkan dengan *marja' al-taqlid* bergantung kepada konvergensi historis dari dua struktur teoritis. Yang *pertama* ialah mashhad. Meskipun asal usulnya kembali kepada kumpulan hadith Kulayni dan hadith-hadith yang lebih global, teori Shiah tentang ijtihad menemukan eksposisi sistematis pertamanya dalam karya-karya 'Allamah al-Hilli. Teori ini memadukan epistemologi dan struktur otoritas. Teori ini menyatakan bahwa walaupun syariat secara fundamental telah diketahui secara definitif---sebagian besar detailnya masih belum dan sulit diakses---merupakan persoalan opini (yang diinformasikan), dan bukan pengetahuan. Mereka yang telah mengikuti pelatihan, memiliki keterampilan, dan (secara ideal) saleh untuk melakukan ikhtiar yang paling mungkin guna menurunkan aturan tentang masalah–masalah hukum dalam wilayah ini disebut mujtahid. Mereka yang tidak termasuk kelompok ini adalah (*'awam*) bergantung kepada mujtahid dan harus tunduk kepada kekuasaan mereka. Sikap tunduk ini dikenal sebagai *taqlid* dan harus diberikan kepada *faqih* yang berpengetahuan. Secara historis masalah ini lebih merupakan masalah otoritas lokal daripada nasional ataupun internasional. Konsep *taqlid* dan ide perwalian (kepada otoritas yang dimiliki *raja'ah*, dari sini menjadi *marja'*) selalu menjadi bagian dari teori ijtihad, namun istilah *marja' al-taqlid* dan pengertian tentang *marja'* tunggal bagi keseluruhan komunitas muncul hanya dalam abad kesembilan belas.

Ayatullah Misbah Yazdi dalam *Naqshe Taqlid dar zendegi-e Insan* menyatakan bahwa *taqlid* adalah sesuatu yang urgen dan merupakan solusi untuk lebih dekat dengan paradigma para Maksum. Dalam hal ini, kaum Shi'i bisa menegasi asumsi yang mengatakan bahwa *taqlid* adalah tidak benar dan setiap orang haruslah menjadikan pendapat dan pandangannya sendiri sebagai ukuran.[6]

Sebagaimana dalam hal memahami perkataan *Ahl al-Bayt* di dalam banyak kejadian juga memerlukan ijtihad, untuk mengikuti dan mencontoh sebagian perilaku mereka pun di perlukan adanya ijtihad, dan berkenaan dengan perilaku semacam ini seorang *faqih* haruslah menjelaskan bahwa dalam kondisi-kondisi seperti apa perilaku tersebut dapat diikuti.[7] Maka, akal merupakan perangkat untuk bisa merasionalkan dalil-dalil *naqli*.[8]

Ayatullah Khomeini, yang merupakan juris absolut (*marja' mutlaq*) pada zamannya, dalam kitabnya *Tahrir al-Wasilah* subbab *Ijtihad wa Taqlid* menyatakan bahwa pemilihan *marja'* menjelaskan haruslah dilandasi oleh beberapa kriteria:

"*Yuthbit al-Ijtihad bi al-Ikhtibar, wa al-Shiya' al-mufid li al-'Ilm wa bi shahadah al-'Adlayn, min ahli khibrah, wa kadha al-'alamiyah…*".[9]

---

[5] Calder, "Marja' al-Taqlid"…, 341-342.

[6] Disarikan dari: Ayatullah Misbah Yazdi, "Peran dan Kedudukan Taqlid dalam Islam" dalam www.telagahikmah.com. Terj. Ali Imami dalam buku Ayatullah Misbah Yazdi, *Naqshe Taqlid dar zendegi-e Insan* (Qom, 2003)/Selasa, 16 Desember 2008.

[7] Ibid.

[8] Abd. al-'Aziz Sashadina (Sachedina), "*al-'Adl wa al-Imamah: Mani'ani min Fasl al-Din 'an al-Siyasah*" (dialog) dalam Jurnal al-Minhaj vol 24, (Kairo: Muassasah al-Ahram, 2002), 270.

[9] Kamil, "Institusi Marja'iyyah. Lih juga: Abbas Amanat, "In Between.., 98-99.

Ijtihad ditetapkan harus melalui pengujian, popularitas yang menghasilkan keyakinan, kesaksian dua orang adil (dari kalangan mujtahid), dan kualifikasi (kepandaiannya) dan universalitas..).

Terminologi *marja'* merupakan rasionalisasi Muslim Shiah dalam menghadapi masalah-masalah aktual, cukup pelik dan kontemporer di masa *ghaybah kubra*[10] (okultasi mayor) setelah berakhirnya masa *ghaybah sughra* (okultasi minor),[11] Maka kepada siapa mereka harus merujuk? Jawabannya hanya ada ditangan *marja'*. Sebagai tamsil, seorang dokter, misalnya, dengan kepakaran dalam bidang kedokteran dan penguasaan ilmu anatomi, farmakologi, patologi, dan fisiologi yang kemudian dari keempat nara-sumber ini mengeluarkan resep sama posisinya dengan seorang *marja'* yang menginferensi (*istinbat*) sumber-sumber seperti al-Qur'an, Sunnah, Akal dan Ijma' dalam proses pengeluaran hukum.

Ideologi *marja'iyyah* secara eksplisit memberikan ruang luas untuk melakukan ijtihad secara ekstensif. Itulah kenapa format ijtihad secara umum dalam literatur Shiah terus berevolusi walaupun kemunculan khazanah keilmuannya lebih dahulu dan matang madhhab Sunni. Hasan Hanafi berasumsi bahwa hal itu dikarenakan proses legislasi dan kodifikasi hukum madhhab Sunni saat itu diproyeksikan sebagai basis kemapanan untuk kekuasaan saat itu. Hal ini berbeda dengan kondisi Shiah yang saat itu lebih berorientasi untuk merebut, sekaligus merubahnya, terhadap wilayah kekuasaannya yang terampas.[12]

Di samping itu, kebutuhan awal kaum Shiah lebih diprioritaskan kepada usaha merevolusi akidah-akidahnya ketimbang merevolusi shariahnya seperti Imamah.[13]

---

[10] Kematian Abu Hasan ibn Muhammad al-Sammari pada tahun 940 M. menandai habisnya masa *al-ghaybat al-sughra.* Maka, dimulailah masa *ghaybat kubra.* Perbedaan dengan antara dua masa *ghaybah,* apabila masa *al-ghaybat al-sughra* terdapat perwalian yang menjelaskan kehendak-kehendaknya, maka *al-ghaybat al-kubra* hanya *khawwas al-khawas* yang menyaksikannya. Lih: Muhammad Husayn al-Muzaffir, *Tarikh al-Shi'ah*, (Beirut: Dar al-Zahra', Cet Ke-2, 1985), 74.

[11] Imam kedua belas yakni Muhammad yang lahir pada tahun 869 M adalah putra Hasan al-'Askari, yakni imam kesebelas. Muhammad diyakini lenyap pada usia empat atau 5 tahun. Ayahnya, imam al-'Askari merasa takut bahwa penerusnya akan dibunuh oleh Bani Abbas. Oleh karenanya Imam al-'Askari sengaja menyembunyikan putranya dan tidak ada orang lain yang pernah melihatnya kecuali beberapa orang kepercayaannya. Semenjak menghilang sampai tahun 940 M., sang imam diperkirakan berusia 70 tahun, kehendak-kehendaknya dapat dikenali melalui empat orang yang mewakili perannya secara berturut-turut. Periode terjadinya kontak langsung dengan sang imam melalui wakilnya tersebut dinamakan *ghaybat sughra.* Periode ini juga disebut dengan *wukala'* atau disebut "periode perwakilan" *(al-sifarah).* Ibid., 72-73.

[12] Hasan Hanafi, *Min al-Nass ila al-Waqi': Takwin al-Nass*, vol I, (Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, cet ke-1, 2004), 246.

[13] Pernyataan atas keimamahan Ali RA sesuai dengan teks-teks shar'i di antaranya:

Pertama: hadith al-indhar (hadith kewaspadaan atau peringatan): di mana ketika turun ayat al-Qur'an yang berbunyi *wa andhir 'ashirataka al-aqrabin,* Nabi menyuruh Ali RA untuk membuat makanan dan kemudian Nabi pun mengundang keluarganya seraya berkata *inna hadha akhi wa wasiyyi wa khalifati fikum fa asmi'ulahu wa ati'u* (dikutip dari *Tarikh al-Tabari*, vol II, 319-321; *Jami' al-Bayan li al-Tabari*: *al-Bidayah wa al-Nihayah,* vol III, 50-53; *Tafsir Ibn Kathir,* vol III, 350-353.

Kedua: hadith al-wilayah "inna 'Aliyyan minni wa huwa waliyyu kulli mu'min ba'di". Hadith tersebut diriwayatkan oleh Tirmidhi; Musnad Ahmad ibn Hanbal; Musnad Abu Dawud al-Tayalisi; al-Nasa'i.

Ketiga: hadith al-manzilah "ruwiya bisanadihi 'an Mu'ab ibn Sa'ad, 'an abihi; anna rasulalla.h kharaja ila tabbuk wa istakhlafa 'aliyyan, fa qala: atukhollifuni fi al-sibyan wa al-nisa'? Qala ala tardha an takuna minni bi manzilat Haruna min Musa illa annahu laisa nabiyyun ba'di. (diriwayatkan oleh Bukhari dalam *Kitab al-Maghazi; Sahih Muslim* dalam *Fadail al-Sahabah;* Musnad Abu Dawud al-Tayalisi; Abu al-Na'im dalam *Hilyat al-Awliya';* Khatib dalam *Tarikh al-Baghdad, dll.*

Munculnya akidah seperti *ghaybah*, *'ismah* dan *taqiyah* adalah upaya membangun gambaran universal ketimbang shariah yang murni kaidah budi pekerti semata.[14]

Dua sentral yang dijadikan *marja' al-taqlid* adalah Ayatullah Ruhullah Khomeini (w. 1989), yang mayoritas pengikutnya berada di Iran walaupun dia memiliki pengikut di mana-mana, dan Ayatullah Abu Qasim al-Khu'i (w. 1992), pengikut Shiah berbahasa Arab. Di Iran aktivitas-aktivitas politik Khomeini pada awal 1960-an memberinya kemuliaan yang substansial. Bahkan, pada akhir 1970-an kepemimpinan Khomeini memperoleh dukungan universal meskipun tidak dari kaum muda terdidik yang sering tidak peduli, bersikap sinis, dan lebih tertarik kepada ideologi sosialis dan komunis, maupun dari kalangan tua yang menolak tekanan kaum ulama agar mengikuti satu-satunya *marja'* yang hidup. Revolusi dan peristiwa-peristiwa sesudahnya memberi Khomeini kekuasaan politik dan prestise internasional. Akan tetapi, sejak dia wafat posisi *marja'* semakin jelas terpisah dari struktur politik. Kepemimpinan agama di Iran setelah Khumeini wafat tidak lagi terfokus dan diperumit oleh keterlibatan dalam politik.[15]

Berbeda dengan Ayatullah al-Khu'i yang namanya lebih dominan sejak 1970-an. Ketokohannya tumbuh, dan menjadi jelas bahwa sikap politik serta keagamaannya menjadi alternatif terhadap Khomeini. Ihwal Khomeini, barangkali dibalik ketenarannya yang demikian hebat, dia tidak mencapai signifikansi internasional yang sesungguhnya sebagai *marja'*; dia jauh dipandang sebagai orang Iran. Gerakan revolusi tentu saja menjadikan dirinya sebagai simbol mereka, dan gerakan-gerakan politik masuk ke dalam aliansi dengan pemerintahannya. Namun, kesalehan, pengetahuan, keseriusan, dan kebungkaman politik al-Khu'i membuatnya memperoleh pengikut internasional yang luas dan, akibatnya, dia mengendalikan kekayaan yang besar. Semua ini dia tata dengan keterampilan bangunan-kelembagaan secara diam-diam. Warisan institusionalnya terletak pada jaringan internasionalnya yang luar biasa, meliputi masjid, sekolah, perpustakaan dan lembaga-lembaga derma lainnya yang, melalui kekuasaannya, telah diintegrasikan ke dalam struktur nasional dan badan internasional yang ada, dari London dan New York hingga Bombay, Islamabad, Malaysia, serta Thailand.

Konflik teologis antara *'Usuliyah* versus *Akhbariyah*

Sebelum menguraikan corak pemikiran ijtihad Akhbari dan Usuli, perlu diklarifikasi dahulu, kedua istilah tersebut yang tentu masih asing di kalangan mayoritas pembaca sunni. Akhbari berasal dari kata *akhbar*, bentuk plural dari kata *khabar*, yang berarti 'berita atau informasi'. Dalam ilmu Mustalah al-Hadith, terminologi *khabar* digunakan untuk istilah lain dari Hadith Nabi. Dalam konteks tradisi shiah, istilah *khabar* bukan saja mengacu kepada hadith-hadith Nabi, tetapi juga kepada Hadith para imam shiah. Karena itu, dalam batas tertentu, kaum Akhbari bisa diparalelkan dengan Ahl al-Hadith dalam perspektif fikih sunni. Sedangkan terminologi Usuli, berasal dai kata *usul*, bentuk plural dari kata *asl*, yang berarti 'dasar, fundamen, prinsip atau sumber'. Dalam tradisi pemikiran fikih shiah, kaum rasionalis (Usuli) menempatkan rasio atau akal sebagai salah satu prinsip atau sumber hukum Islam,

---

Keempat: hadith al-Ghadir "man kuntu mawlahu fa Ali mawlahu". Lih: al-Shaykh Muhammad Husain al-Faqih, *Limadha Ana Shi'i?*(Beirut: al-Ghadir li al-Dirasat wa al-Nashr, Cet ke 3, 1996), 31-36.

[14] Hanafi, *Min al-Nass,* 246.

[15] Calder, "Marja', 343.

sehingga atas dasar ini mereka dikenal dengan sebutan ulama Usuli. Dari kalangan mereka inilah, lahir teori-teori dasar pemikiran fikih (*Usul al-Fiqh*) shiah yang sangat kuat dipengaruhi fikih Imam al-Syafi'i.[16]

Secara historis, legitimasi doktrinal oleh otoritas ulama sebagai landasan konstitusional dalam pemikiran politik Shiah modern, khususnya sekte Shiah Ithna 'Ashariyah, mendapat tantangan melalui perdebatan internal dalam tema *marja' al-taqlid* antara dua madhhab teologi besar, yakni '*Usuliyah* dan *Akhbariyah.* Hal ini terjadi pada masa dinasti Safawiyah; sebuah masa yang mendasari berkembangnya madhhab Shiah modern. Dinasti Safawiyah, yang saat itu bermarkas di Utara Iran, sebelumnya bermadhhabkan Shafi'i, namun pada abad ketiga belas beralih kepada madhhab Shiah Imamiah. Dinasti Islam pertama yang berideologikan Shiah.[17]

Perdebatan yang terjadi antara dua madhhab tersebut bukan pada persoalan *far'* (cabang) semata akan tetapi masuk kepada masalah pokok yang menjadi identitas akidahnya. Dikotomi tersebut pada hakikatnya adalah perdebatan antara dua gerakan pembaruan; gerakan pertama dengan mengusung teori *intizar* (menunggu) dan gerakan kedua yang menegasi teori *intizar* dan meliberasi terhadap konsep imamah yang rumit.[18] Oleh karenanya, di satu sisi gerakan yang pertama dinilai terlalu konvensional dan tradisionalis (Akhbari), sedangkan gerakan kedua lebih bersifat akomodatif dan pragmatis (Usuli) sebagai jalan merumuskan kembali teori kekuasaan politik shiah yang menegaskan bahwa para penguasa selain para imam adalah tidak sah, karena mereka dipandang telah merampas hak kekuasaan para imam.

Karena ulama dalam pandangan teori politik ulama Usuli dianggap sebagai para wakil umum (*nuwwab al-'amm*), maka kekuasaan politik pasca imam menjadi hak ulama. Hal ini berbeda dengan pemikiran politik ulama Akhbari yang idealistik, dan menjauhkan diri dari struktur kekuasaan. Sesungguhnya, orientasi politik ulama Akhbari merupakan refleksi langsung dari pandangan politiknya yang menyatakan bahwa yang berhak atas kekuasaan politik, hanyalah para imam saja, tetapi mereka tidak setuju jika ulama dianggap sebagai para wakil umam (*nuwwab al-'amm*) dari para imam. Karena itu, dalam pandangan mereka, ulama tidak berhak atas kekuasaan politik, sebagaimana diklaim oleh kalangan ulama Usuli.[19]

Revolusi Islam Iran tahun 1979 M, dilihat dari sisi ini, merupakan puncak keberhasilan perjuangan politik shiah sepanjang sejarahnya dalam upaya merebut hak kekuasaan politik ulama sebagai para wakil umum dari para imam, terutama Imam kedua belas yang diyakini sebagai Imam Mahdi yang akan kembali ke dunia pada akhir zaman guna mewujudkan pemerintahan surgawi di dunia pada akhir zaman. Paham *Usuli* yang didukung penuh oleh pemerintah Safawi terutama di bawah kekuasan Shah Thahmasp bertambah kuat pengaruhnya di kalangan masyarakat, apalagi dalam

---

[16] Mengenai persamaan dan perbedaan antara istilah *hadith* dan *khabar*, dapat ditelaah dalam Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadith: 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989 M), 26-27, dalam bab '*ma'na al-hadith wa al-khabar wa al-athar*'.

[17] Muhammad Rida Wasfi, *Al-Fikr al-Islami al-Mu'asir fi Iran, Jadaliyyat al-Taqlid wa al-Tajdid.* (Beirut: Dar al-Jadid, Cet Ke-2, 2001), 24. Raja-raja Safawiyah menetapkan pusat-pusat pengembangan paham Shiah di Iran. Demikian pula, di tempat madhhab Sunni menjadi madhhab yang kuat, di tempat itu dirasa perlu mendatangkan mujtahid Shiah dari Lebanon dan Bahrain.

[18] Akhmad al-Katib, *Tatawwur al-Fikr al-Siyasi al-Shi'i; Min al-Shura ila Wilayat al-Faqih,* (Beirut: Dar al-Jadid, Cet Ke-1, 1998), 388.

[19] Nurul Fajri, "*Kontroversi Tradisionalis dan Rasionalis Dalam Sejarah Pemikiran Fikih Shiah*" dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 5, 1993, 71-72.

struktur politik pemerintahan Safawi dibentuk institusi keagamaan (*sadarat*) yang dijabat oleh tokoh shiah yang berpaham *Usuli*. Sebagai kepala institusi agama, fungsi utama seorang *sadr* adalah mendakwahkan secara gencar kepada masyarakat tentang ajaran shiah yang berpaham *Usuli*, sehingga tidak heran apabila mayoritas masyarakat terpengaruh dan mengikuti ajaran shiah ini. Fenomena kukuhnya faham *Usuli* yang meluas ini, mendapatkan reaksi keras dari kalangan *Akhbari*, dengan tujuan menentang doktrin kaum *Usuli* tentang ijtihad dan lembaga mujtahid, dan juga kecenderungan akomodasi politik kaum *Usuli*.

Basis kebangkitan paham Akhbari secara berangsur-angsur telah tumbuh sejak abad ke-10/16 M. Muhammad Amin **Astarabadi** (w. 1036H/1627 M), dipandang sebagai tokoh yang menghidupkan kembali paham Akhbari. Ia pun berusaha agar orientasi tradisionalis Qum pada abad ke-9 Hijriah, di mana tradisis-tradisi para imam yang telah menjadi sumber fikih shiah, di samping tradisi Nabi dan al-Qur'an, dapat hidup kembali di kalangan masyarakat. Ia menyerang para mujtahid, karena telah menggunakan rasio sebagai salah satu sumber hukum dalam sistem pemikiran fikih. Dalam karyanya, *al-Fawaid al-Madaniyyah*, al-Astarabadi mengecam tiga teolog rasionalis utama periode Buwayhi, yaitu: al-Mufid, al-Murtada**,** dan al-Tusi.[20] Pada abad ke-17 M, paham Akhbari mulai berpengaruh di kota-kota suci Irak, terutama Najaf, kemudian di bawa ke kota-kota lain di Iran dan Bahrain. Semangat kebangkitan kaum Akhbari ini didukung oleh Mullah Muhammad Taqi Majlis (w. 1104 H/1660 M), seorang tokoh yang sangat penting dan berkecenderungan sufistik. Tokoh lain yang mendukung paham Akhbari adalah Muhammad b. Murtada (w. 1091 H/1680 M), penyusun kitab *al-Waff*, yang berisi koleksi hadith-hadith para imam. Kemudian pada abad ke-18 M, terutama setelah jatuhnya Dinasti Safawi, terjadi transformasi struktural di Iran, baik pada level lembaga-lembaga sosial politik, maupun keagamaan. Jatuhnya Isfahan, ibu kota dan pusat studi shiah terbesar ke tangan pasukan Afghanistan pada tahun 1722 M, telah memaksa ulama shiah untuk meninggalkan Iran, menuju kota-kota suci Irak, seperti Najaf dan Karbala. Di antara ulama kharismatik yang pindah tersebut adalah Yusuf b. Ahmad al-Bahrani (w. 1168 H/1772 M). Tokoh ini mengubah pendiriannya dari paham Akhbari yang kaku ke paham neo-Akhbari, dengan maksud menjembatani kesenjangan antara paham Akhbari dan Usuli. Karena pandangannya moderat, ia menganggap bahwa al-Qur'an dapat dipahami tanpa harus tergantung kepada penafsiran para imam, sebagaimana keyakinan kalangan Akhbari konservatif. Selain itu, ia pun mengesahkan shalat Jum'at selama periode keghaiban Imam. Meskipun demikian, ia masih tetap menolak ijtihad dan prinsip-prinsip ijma' di kalangan Usuli.[21] Tetapi dalam perkembangan pemikirannya, Yusuf al-Bahrani mengubah pandangannya mengenai penafsiran al-Qur'an. Hal ini seperti tercatat dalam karyanya, *Hadaiq*, al-Bahrani kembali kepada paham Akhbari yang lebih konservatif, setidaknya yang berkaitan dengan penolakan terhadap penafsiran al-Qur'an secara langsung.[22] Hal ini mungkin disebabkan oleh sikapnya yang terlalu moderat dan melangkah terlalu jauh dari *mainstream* paham Akhbari. Dengan demikian, apabila diperhatikan, kemoderatan paham neo-Akhbari hanya sebatas membolehkan atau mengesahkan shalat jum'at yang

---

[20] al-Katib, *Tatawwur*, 389.

[21] Huzni Thoyyar, "Hasan Bisri: Corak Ijtihad Syi'ah Imamiyah Pasca Keghaiban Imam Mahdi" dalam www.tajdid.or.id (tajdid ilmu-ilmu agama dan kebudayaan). Diterbitkan oleh LPP (Lembaga Penelitian dan Pengembangan Institut Agama Islam Darussalam (IAID)

[22] Ibid.

diimami oleh para ulama selama periode keghaiban. Namun demikian, dibolehkannya para ulama memimpin shalat jum'at ini, tidak berarti bahwa para ulama telah menjadi wakil umum (*nuwwab al-*'amm) dari Imam ke dua belas, seperti pandangan ulama Usuli. Hal ini menunjukkan, betapa paham neo-Akhbari telah dihadapkan kepada ambivalensi teologis. Di satu sisi, ambivalensi ini muncul sebagai konsekuensi dari upaya untuk memoderatkan paham Akhbari konservatif, sedangkan di sisi lain, untuk tetap menolak paham Usuli yang dipandang sangat liberal. Paham ulama Akhbari yang mencuat kembali tersebut, akhirnya secara perlahan-lahan mulai memudar dan turun pamornya, sesudah runtuhnya Dinasti Safawi dan munculnya kebijaksanaan politik 'ekumenisme' shiah sunni di Iran (1736-1751 M), yang telah menimbulkan kekacauan politik dan skisma sosial keagamaan. Nadir Shah berupaya menggabungkan shiisme dan sunnisme dengan cara memaksa ulama shiah menyetujui keputusan politiknya, tetapi di bawah kekuasan Karim Khan yang lebih bijaksana (1750-1779 M), situasi sosial politik tersebut dapat dinetralisasikan. Pada periode inilah, kaum Usuli mengalami kebangkitan kembali. Selanjutnya mengakhiri pengaruh paham Akhbari pada dekade-dekade akhir abad ke-18 M.[23] Muhammad Baqir b. Muhammad Akmal al-Bihbahani (w. 1207 H/1792 M) adalah tokoh yang berupaya keras menghidupkan kembali paham Usuli sekaligus bertanggungjawab atas kemenangan paham Usuli terhadap paham Akhbari. Ia berhasil memperkokoh sistem fikih Usuli dan peranan mujtahid. Selain itu, ia juga mengajar dan menginspirasi sejumlah mujtahid yang berpengaruh besar di Iran pada masa pemerintahan Fath Ali Shah (1797-1833 M).[24]

Integrasi ijtihad dalam *marja' al-taqlid*

Kalangan '*Usuliyah* menyatakan, setelah masa keghaiban imam mahdi, kompetensi untuk sampai kepada keputusan dan penafsiran yang murni mengenai permasalahan hukum agama berada pada otoritas yang diberi gelar *marja' al-taqlid* atau *mujtahid.* Setiap orang Shiah '*Usuliyah* yang tidak tergolong sebagai *marja' al-taqlid* berstatus sebagai *muqallid* yang mana mereka harus mengikuti seorang mujtahid pada zamannya. Keharusan tersebut dipandang sebagai kewajiban, dan mereka juga diwajibkan membayarkan zakat kepada mujtahid yang diikutinya. Sikap mengikuti kepada mujtahid diberi pahala surga, sekalipun pada kenyataannya pendapat mutahid tersebut adalah salah. Mereka dilarang mengikuti seorang mujtahid yang meninggal.

Oleh kalangan Usuli, *marja' al-taqlid* dipandang sebagai perwakilan yang bersifat umum dari sang Imam Tersembunyi, dan tidak ada seorang mujtahid pun yang menjadi perwakilan khusus bagi sang Imam Tersembunyi, setidak-tidaknya selama perkembangan kecenderungan '*Usuliyah* tidak mengarah kepada keterikatan; usaha-usaha mereka untuk menegakkan satu wakil yang khas bagi sang Imam Tersembunyi, yang menimbulkan implikasi kepada "perwakilan Tuhan". Keputusan seorang mujtahid ditetapkan sesuai dengan persetujuan sang Imam Tersembunyi jika terdapat dua orang mujtahid berselisih pendapat secara mendasar sedang Imam Tersembunyi tidak menyatakan persetujuannya dan tidak pula menyatakan benci terhadap salah satu dari keduanya, yang mana sikap ini merupakan perwujudan tindakan Tuhan, maka

---

[23] Ibid.
[24] Ibid.

sikap tersebut dipandang sebagai bentuk persetujuan Sang Imam Tersembunyi terhadap keduanya.[25]

Secara umum kaum rasionalis (*Usuli*) tidak berbeda jauh dengan *ahl al-ra'y* sunni dalam hal mereka sama-sama melakukan aktivitas ijtihad. Bahkan metodologi ijtihad atau teori-teori pemikiran fikih (*usul al-fiqh*) kaum *Usuli* sangat kuat dipengaruhi oleh pemikiran fikih Imam al-Shafi'i dan pemikiran teologi rasional Mu'tazilah. Inilah salah satu alasan utama penolakan kaum *Akhbari* terhadap kaum *Usuli* yang dianggap telah menyimpang dari jalur kebenaran dan berlawanan dengan sunnah para imam.[26]

Ijtihad secara etimologis berarti pengerahan daya dan kemampuan dalam suatu aktifitas dari aktifitas-aktifitas yang berat dan sukar (*badhl al-wus'i wa al-majhud*).[27] Daya atau kemampuan dapat diaplikasikan secara umum, yang meliputi daya fisik-material, mental-spiritual, dan intelektual. Ijtihad secara teminologi tidak lepas dari dua unsur tersebut. Akan tetapi, karena kegiatan keilmuan lebih banyak bertumpu pada kegiatan intelektual, maka pengertian ijtihad lebih banyak mengacu kepada pengerahan kemampuan intelektual dalam memecahkan berbagai bentuk kesulitan yang dihadapi, baik oleh individu maupun umat secara menyeluruh.

Kalangan shiah yang berpaham *Usuli* mengakui keabsahan ijtihad selama hal itu dilakukan dengan sungguh-sungguh untuk menemukan hukum shar'i dari sumber-sumbernya yang asli melalui metodologi ijtihad. Hanya saja, ulama shiah tidak mengakui metode *qiyas* sebagai sumber hukum, sebagaimana yang dilakukan mayoritas madhhab sunni yang mengakui *qiyas* sebagai bentuk ijtihad.[28] Bagi mereka sumber hukum Islam ada empat: al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Akal, sebagai pengganti Qiyas. Sejauh akal tidak bertentangan dengan kandungan al-Qur'an dan sunnah, berkedudukan sebagai sarana untuk memahami, yang dengan akal itu dapat ditemukan hukum-hukum tertentu yang prinsip-prinsipnya sudah tersirat dalam dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah.

Di sini, terlihat keunikan pendirian shiah terhadap metodologi ijtihad, terutama akal. Di satu pihak, mereka menerima andil akal, tetapi di lain pihak, mereka memandang *qiyas* dan *ra'y* sebagai sesuatu yang didasarkan pada dugaan dan terkaan semata. Kelompok shiah menempati posisi yang sangat sulit, yaitu berada di antara kanan dan kiri, sehingga sedikit saja menyimpang dari jalur tengah, maka mereka akan terkena bahaya *qiyas* di satu pihak, atau bahaya obskurantisme yang rendah, dan formalisme yang statis, literalis serta kaku di pihak lain. Jalur tengah yang dipegang kaum shiah agar tetap berjalan dalam relnya, mereka mensiasati ijtihad dengan perenungan dan penalaran logis terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Hadith dengan syarat para ulama yang akan melakukan ijtihad tersebut sudah memiliki kualifikasi keilmuan yang diperlukan, dengan kajian sejumlah disiplin ilmu yang berlaku sebagai

---

[25] Glasse, "Ushuliyyah", 422.

[26] Huzni Thoyyar, "Hasan Bisri: Corak Ijtihad Syi'ah, www.tajdid.iaid.or.id

[27] Ibn Manzur al-Ifriqi, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Sadir, t.th), 133-135.

[28] Alasan mereka dikarenakan, *pertama* bahwa masalah-masalah yang akan dipecahkan tidak terbatas jumlahnya, sedangkan ketentuan shariah terbatas jumlahnya, karena itu mereka menempuh metode *qiyas* ini. Kaum shiah tidak dapat menerima asumsi ini, karena bagi mereka, setiap peristiwa dan persoalan hukum yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, sudah tercakup dalam al-Qur'an dan Hadith, sekalipun dalam bentuk umum. *Kedua*, *qiyas* adalah sesuatu yang didasarkan pada perkiraan, dugaan, analogi-analogi yang dangkal, dan merupakan campur tangan yang dilakukan oleh akal pemikiran dalam persoalan yang tidak dapar dipahami secara faktual. Lih: Abdul Rouf, "Melacak Akar Pemikiran Fikih Ja'fari", dalam jurnal Al-Huda, No. 13, Volume V, tahun 2007, 30-31.

bekal dalam mengerahkan kemampuan ilmiah dan penalaran yang mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Hadith secara tepat. Para ulama shiah menyadari bahwa cara untuk menyimpulkan hukum dari sumber-sumber syari'ah menuntut penguasaan yang baik atas berbagai disiplin ilmu yang relevan, seperti logika, gramatika dan sintaksis bahasa Arab (*nahw wa al-sarf*), kesustraan Arab (*'ilm al-ma'ani, wa al-badi' wa al-bayan*), ilmu al-Qur'an, ilmu hadith, usul fikih dan ilmu-ilmu umum yang berkembang pada masa sekarang ini.[29]

Dalam khazanah keilmuan *Usul al-Fiq*h di kalangan shiah, al-'Alammah Hasan b. Yusuf al-Mutahhar al-Hilli tampaknya yang paling banyak mengulas tentang masalah *ijtihad wa al-mujtahid*, terutama dalam karyanya *Tahdhib al-Wusul ila 'Ilm al-Wusul*. Dia dipandang ahli fikih pertama dalam jajaran ulama shiah yang menggunakan istilah mujtahid dan ijtihad dalam istinbat hukum. Dalam kaitan ini al-Hilli menjelaskan: *Dalam bahasa biasa, ijtihad berarti 'mengerahkan segala upaya guna menyelesaikan pekerjaan rumit', dan dalam bahasa teknis, 'fuqaha' mengerahkan segala dayanya untuk mencapai suatu pendapat yang tidak pasti (zann) mengenai ketentuan hukum suci (shariah)". Kesahihan yang paling mungkin dari ijtihad adalah semacam kekhususan (al-tajziya). Ini disetujui, karena kewajiban untuk melakukan ijtihad dalam masalah hukum (ahkam) merupakan suatu keharusan ketika ijtihad dilakukan pada kasus hukum, dan kewajiban untuk melaksanakan tugas agama tidak termasuk kemungkinan bahwa apa yang diketahui untuk dilakukan tergantung kepada apa yang tidak diketahui.*[30]

Ini mengindikasikan, ijtihad di kalangan shiah klan Usuli merupakan suatu kewajiban dalam masalah-masalah yang muncul di masyarakat, selama ijtihad itu sesuai dengan kriteria yang ditentukan. Ijtihad dalam penetapan hukum Islam yang berlaku menurut shiah adalah dengan menggunakan teknis penalaran yang benar, dan memerlukan beberapa pengetahuan yang khusus, karena ketika seorang mujtahid akan melakukan istinbat hukum dari al-Qur'an dan hadith, maka ia membutuhkan pengetahuan yang berkaitan dengan tafsir, hadith, usul fikih dan dan logika. Di samping itu, ia harus mampu menyelesaikan hadith-hadith yang tampak kontradiktif, dan mengenal secara mendalam pandangan-pandangan ulama dari berbagai aliran, baik dari sisi argumentasi yang diajukannya maupun aspek lingkungannya.

Dalam wilayah otoritas politik, teori Shiah memastikan bahwa pemerintah yang sebenarnya tidak pernah dapat dipandang sebagai pelaksana shariah yang lurus walaupun komunitas mungkin mengakomodasikannya ke dalam kekuasaannya. Namun, seorang faqih dapat menjadi pelaksana shariah yang ideal dan riil, bergantung pada implikasi *al-niyabah al-'ammah* (perwakilan umum kepada sang imam), dan, barangkali, pada hakikatnya merupakan *wilayah al-faqih* (perwalian umum faqih kepada masyarakat.[31]

Secara historis *wilayah al-faqih* menurut 'Allamah al-Hilli bukan merupakan persoalan fikih akan tetapi lebih kepada persoalan teologis. Hal ini dibuktikan oleh *fuqaha'* Shiah yang hampir tidak pernah membahas tentang politik dan *wilayah* dalam

---

[29] M. Baqir al-Shadr dan Murtadha Muththahari, *Pengantar Ushul Fiqh: Ushul Fiqh Perbandingan*, terj. Satrio Pinandito, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993 M), 140-142.

[30] Said Amir Arjomand, "Allama al-Hilli on the Imamate and Ijtihad" ed. John Cooper dalam *Authority and Political Culture In Shi'ism*, (New York: State University of New York Press, Albany, 1988), 243.

[31] Calder, "Marja', 343.

kitab fikih mereka.[32] Hal ini sekaligus mereduksi klaim al-Ghazali ketika berpendapat bahwa pembahasan imamah murni *fiqh oriented,* dan sebaiknya kaum Muslim tidak 'berbicara' lebih jauh mengenainya, karena apapun yang dipersepsikan dari hasilnya, tentunya, bagi al-Ghazali, masih dikategorikan sebagai pemikiran yang salah.[33]

Syarat untuk menjadi seorang *faqih,* seperti yang diungkapkan oleh Abd. al-'Aziz Sashadina, harus mencakup beberapa kriteria khusus, di antaranya: mempunyai ilmu, moral, dan keimanan yang *genuine,* percaya penuh dan menerima terhadap ilmu para imam, dan moral serta prinsip hidupnya baik dan diridhai masyarakat.[34]

Corak pemikiran Ulama Akhbari

Berbeda dengan madhhab Akhbari yang membatasi peranan ulama dengan prinsip bahwa shariat Islam seharusnya benar-benar didasarkan pada penerapan tradisi. Sebagai madhhab Shiah, maka yang dimaksudkan dengan tradisi di sini mestilah kembali kepada tradisi para Imam Shiah. Secara *de jure* Akhbari menggunakan prinsip-prinsip teologi Asy'ariyah dan yurisprudensi yang dikenal dalam sunni. Mereka mengakui eksistensi *kashf* (intuisi rasional) untuk memecahkan suatu permasalahan.[35]

Kalangan Akhbari yang membatasi institusi politik kepada kemaksuman para imam dua belas meneguhkan sebuah pandangan bahwa ia menolak tegas setiap aksi politik. Baginya, pemikiran tentang imamah merupakan determinasi keberadaan imam kedua belas, yakni Muhammad b. al-Hasan al-'Askari. Maka, *ghaybah*-nya Imam terakhir ini menuntut umat Islam harus selalu menunggu kedatangan imam mahdi tersebut.[36] Berdasar kepada hadith-hadith yang dikodifikasi oleh al-Kulayni dan Ibn Babuya, hal ini sekaligus meragukan kemampuan ijtihad *marja' al-taqlid* dalam mengambil keputusan sah, bebas, dan sekaligus refleksi dari pemikiran sang imam yang tersembunyi.[37] Karena bagi kalangan Akhbari, *nass* sudah menutup rapat-rapat otoritas selain para imam untuk mendapatkan mandat Tuhan.[38]

Akhbari membatasi sumber-sumber Islam pada Qur'an dan Sunnah, dengan menegaskan bahwa al-Qur'an tersebut semestinya ditafsirkan berdasarkan tradisi ilham sang Imam. Mereka menolak ijma' dan '*aql* yang keduanya diterima oleh madhhab 'Usuli. Akhbari dapat menerima hadith-hadith sunni dan membaginya menjadi dua: *sahih* dan *dha'if*. Menurut mereka sumber-sumber *naql* mengungguli pemikiran manusia, sementara madhhab Usuli menyatakan bahwa sumber *naql* tersebut harus ditafsirkan sehingga tidak bertentangan dengan akal pikiran.[39]

---

[32] Ahmad Jihan Bazraji, "Nazariyah Wilayah al-Faqih: Qira'ah Tarikhiyyah" terj. Dalal 'Abbas dalam jurnal al-Minhaj, vol 25, (Kairo: Muassasah al-Ahram, 2002), 79-80.
[33] Lih: Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, (Kairo: Maktabah al-Azhar, 1962), 232.
[34] Sashadina, "*al-'Adl wa al-Imamah,* 270.
[35] Glasse, "Akhbariy", 17.
[36] Al-Katib, *Tatawwur al-Fikr,* 389.
[37] Heinz Halm, *Shiism* (Islamic surveys), ed. Carole Hillenbrand. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 98.
[38] Seperti yang diungkapkan oleh beberapa ulama Shiah Akhbari, seperti Muhammad ibn Abi Zaynab al-Nu'mani: "*Inna amr al-wasiyyah wa al-imamah bi 'ahdin min al-Allah ta'ala wa bi ikhtiyarihi, la min khalqihi wa la bi ikhtiyarihim, fa man ikhtara ghayra mukhtar al-Allah wa Khalafa amr al-Allah subhanahu, warada mawrida al-zalimin wa al-munafiqin al-hallina fin arihi.* Sama halnya juga yang diungkapkan oleh Muhammad ibn Ali al-Saduq dalam kitabnya *al-I'tiqadat: la qaima ghayra al-mahdi wa in talat al-ghaybah bi 'umr al-dunya, li anna al-nabiyya ashara ila ismihi wa nasabihi wa bashshara bihi.* Ibid.
[39] Glasse, "Akhbariy", 18.

Akhbari menolak ijtihad, akal atau hal-hal baru dan penyimpulan yang melenceng sebagai hasil dari analisis mendalam terhadap sumber-sumber tersebut serta menyatakannya sebagai *bid'ah* dalam beragama.[40] Mereka juga menolak klasifikasi manusia antara *mujtahid* dan *muqallid* yang dengan begitu menolak sistem perwalian kepada ahli fikih (*wilayah al-faqih*) yang diibaratkannya sebagai orang yang menyimpang dari tradisi *ahl al-bayt*.[41]

Sebuah ketetapan hukum haruslah didasarkan pada tradisi (hadith) para Imam yang relevan dengan permasalahan hukum yang dihadapi. Menurut pandangan kaum Akhbari, segala bentuk aturan atau ketetapan tidak dibenarkan kecuali yang benar-benar bersandar di atas dasar-dasar hadith.[42]

Madhhab Akhbari berkembang pesat pada abad kedua belas Hijriah di bawah komando Mulla Isma'il al-Khawajui al-'Isfihani (w.1197 H), Shaykh Yusuf al-Bahrani (w.1186 H), dan Shaykh Muhammad Rafi' al-Kaylani (w.1197 H).

Pada saat dinasti Qajar berdiri pada awal abad ketiga belas Hijriah di Iran, dan dengan kedatangan Shah Fath Ali, terjadi fluktuasi di antara ulama 'Usuliyah, yang diwakili oleh Shaykh Ja'far Kashif al-Ghita' (w.1228 H) dan Sayid Muhammad al-Mujahid, dengan ulama Akhbariyah, yang diwakili oleh Mirza Jamal al-Din Muhammad al-Akhbari dan Shaykh Ahmad Zayn al-Din al-Ihsai (w.1241 H). Ketika Fath Ali mempertimbangkan rayuan Mirza Muhammad al-Akhbari dengan mengganti madhhab teologinya ke Akhbariyah sebagai imbalan jika berhasil membawa kepala musuh dinastinya dari Rusia, Sisiyanif. Hal tersebut berhasil dipenuhinya. Namun, ketika kondisi Fath Ali bimbang untuk mengganti madhhabnya, *marja'* 'Usuli di Najaf, Ja'far Kashif al-Ghita', menulis buku yang khusus mengkritisi ideologi Akhbariyah, yang diberi judul *Kashf al-Ghita' 'an Ma'ayib Mirza Muhammad 'Adad al-'Ulama'* (Membuka Tabir Aib Mirza Muhammad terhadap Beberapa Ulama)[43], untuk dihadiahkan kepada Fath Ali. Namun, ia menolak untuk bertemu al-Ghita' karena Fath Ali sudah kukuh dengan ideologi Akhbarinya.[44]

Kritik *marja' al-taqlid*

Sebagai perjalanan sejarah Muslim-Shiah tidak hanya dipenuhi oleh wataknya yang teologis tapi juga teleologis mengingat revolusi sosial yang dilecutkan adalah bagian dari refleksi dari permainan dominasi dan resistensi yang bergeser-geser. Barangkali, dalam perjalanan sejarah awalnya, Muslim-Shiah tidak mengenal istilah-istilah macam kesederajatan, kebebasan, keadilan, dan sebagainya yang didapatnya ketika berada di bawah naungan Sunni.

Namun, baik Muslim Sunni maupun Shi'i tidak terlepas dari konflik yang tak berujung. Persoalan hanyalah seputar Islam sebagai identitas. Seperti yang dikatakan Soroush bahwa Islam identitas harus tunduk kepada Islam sebagai kebenaran. Islam sebagai kebenaran dapat berdampingan dengan kebenaran-kebenaran lain; sedangkan,

---

[40] Idris Hani, "Al-Fikr al-Islami fi Iran: Masarat wa Ittijahat, Jadaliyyat wa Tahawwulat" dalam Jurnal Alkalemah, vol 32. (Beirut: Muassasah al-Falah li al-Nashr wa al-Tawzi', 2001), 176.

[41] Al-Katib, *Tatawwur al-Fikr,* 390.

[42] Glasse, "Akhbariy", 18.

[43] Buku tersebut untuk mempertegas asumsi bahwa untuk menanti pada masa *ghaybah* ini diperlukan *al-niyabah al-'ammah* (perwakilan umum), yang ditolak oleh madhhab Akhbari.

[44] Al-Katib, *Tatawwur al-Fikr,* 394.

Islam identitas cenderung berseteru. Islam identitas adalah Islam perang, bukan Islam damai.[45]

Kekuasaan adalah soal praktik-praktik kongkrit yang lantas menciptakan realitas dan pola-pola perilaku, memproduksi wilayah objek-objek pengetahuan dan ritual-ritual kebenaran yang khas. Praktik-praktik itu menciptakan norma-norma yang lalu direproduksi dan dilegitimasi melalui para Mullah, *marja' al-taqlid,* Ayatullah, dll. Kekuasaan mewujudkan diri dalam pengetahuan, tetapi pengetahuan pun lantas melahirkan kekuasaan.

Perbedaan antara *marja' al-taqlid* dan kalangan Shiah awam mendorong terbentuknya kasta kependetaan, atau lebih tepatnya adalah kasta dengan hak khusus untuk menafsirkan kehendak Allah. Hal ini pada langkah selanjutnya mengarah kepada penegasan sejumlah ajaran yang di dalamnya termasuk ajaran kasta, yang meliputi ajaran agama-agam kuno Iran pra-Islam. Pada sisi lainnya, hal tersebut juga memperkokoh nasionalisme masyarakat Iran, mengingkari dominasi kekuatan asing, yang mana penganiayaan terhadap imam-imam mereka dijadikan sebagai tema mistik dan untuk menguji kembali keterikatan mereka atas pengaruh Persia sebagaimana yang pernah terjadi sebelum Islam.

Keberadaan *ghaybah kubra* dalam tradisi Shiah akan memunculkan kesan negatif bahwa pemikiran keagamaan bisa seperti tradisi para pastor yang melakukan eksploitasi kepada teks-teks suci dan upaya politisasi eksistensi Shiah.[46] Di samping itu, pandangan bahwa para imam ilmu intuitif (gaib) diibaratkan muslim Shiah sebagai wahyu, bahkan yang lebih ekstrim keilmuannya lebih global dari para nabi. Kelihatan sekali bahwa sisa-sisa agama kuno Persia seperti mitologi Zaratustra sangat berkembang pada akidah-akidahnya[47]

Pun demikian *marja' al-taqlid* seberapapun signifikannya dalam tataran politis, namun tetap saja kaum intelektual muda Iran cukup gerah dengan formula yang dikembangkan oleh Khumeini, misalnya. Walaupun al-Khu'i misalnya cukup logis tidak menyeretnya dalam kisaran politik namun *marja' al-taqlid* dalam bahasa Soroush hanya akan mengembangkan Islam publik atau identitas ketimbang Islam sebagai kebenaran.

Daftar Pustaka

al-Faqih, al-Shaykh Muhammad Husain. *Limadha Ana Shi'i?*. Beirut: al-Ghadir li al-Dirasat wa al-Nashr, Cet ke 3, 1996.

al-Ghazali, Abu Hamid. *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*. Kairo: Maktabah al-Azhar, 1962.

al-Katib, Akhmad. *Tatawwur al-Fikr al-Siyasi al-Shi'i; Min al-Shura ila Wilayat al-Faqih.* Beirut: Dar al-Jadid, Cet Ke-1, 1998.

al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj. *Usul al-Hadith: 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.

---

[45] Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama,* (Bandung: Mizan, cet ke-1, 2002), 33.

[46] Amar Islamabuli, *Tahrir al-'Aql min al-Naql wa Qira'ah Naqdiyah min Ahadith al-Bukhari wa al-Muslim,* (Damaskus: al-Awail, Cet ke-1, 2000), 144-145.

[47] Ali Sami al-Nashar, *Nashat al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, cet ke-7, 1996), 224.

al-Muzaffir, Muhammad Husayn. *Tarikh al-Shi'ah*. Beirut: Dar al-Zahra', Cet Ke-2, 1985.

al-Nashar, Ali Sami. *Nashat al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Ma'arif, cet ke-7, 1996.

Amanat, Abbas. "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism" dalam *Authority and Political Culture In Shi'ism*, ed. Said Amir Arjomad. New York: State University of New York Press, Albany, 1988.

Bazraji, Ahmad Jihan. "Nazariyah Wilayah al-Faqih: Qira'ah Tarikhiyyah" terj. Dalal 'Abbas dalam Jurnal al-Minhaj, vol 25. Kairo: Muassasah al-Ahram, 2002

Calder, Norman. "Marja' al-Taqlid" dalam Ensiklopedi Oxford: Dunia Islam Modern, Ed. John L. Esposito, Vol III. Bandung: Mizan, tt.

Glasse, Cyril. "Akhbariy" dalam Ensiklopedia Islam Ringkas. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Dabashi, Hamid. "Shiah: Pemikiran Shiah Modern" dalam Ensiklopedi-Oxford Dunia Islam Modern, terj. Eva Y.N dkk. Bandung: Mizan, Cet Ke-1, 2000.

Fajri, Nurul. "*Kontroversi Tradisionalis dan Rasionalis Dalam Sejarah Pemikiran Fikih Shiah*" dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 5, 1993

Halm, Heinz. *Shiism* (Islamic surveys), ed. Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

Hanafi, Hasan. *Min al-Nass ila al-Waqi': Takwin al-Nass*, vol I. Kairo: Markaz al-Kitab li al-Nashr, cet ke-1, 2004.

Hani, Idris. "Al-Fikr al-Islami fi Iran: Masarat wa Ittijahat, Jadaliyyat wa Tahawwulat" dalam Jurnal Alkalemah, vol 32. Beirut: Muassasah al-Falah li al-Nashr wa al-Tawzi', 2001.

Islamabuli, Amar. *Tahrir al-'Aql min al-Naql wa Qira'ah Naqdiyah min Ahadith al-Bukhari wa al-Muslim,* Damaskus, al-Awail, Cet ke-1, 2000.

Kamil, A. "Institusi Marja'iyyah dalam Masa Okultasi" dalam www.telagahikmah.com/ Jumat, 05 Desember 2008

Sashadina, Abd. al-'Aziz. "*al-'Adl wa al-Imamah: Mani'ani min Fasl al-Din 'an al-Siyasah"* (dialog) dalam Jurnal al-Minhaj vol 24. Kairo: Muassasah al-Ahram, 2002.

Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama.* Bandung: Mizan, cet ke-1, 2002.

Thoyyar, Huzni. "Hasan Bisri: Corak Ijtihad Syi'ah Imamiyah Pasca Keghaiban Imam Mahdi" dalam www.tajdid.or.id (tajdid ilmu-ilmu agama dan kebudayaan). Diterbitkan oleh LPP (Lembaga Penelitian dan Pengembangan Institut Agama Islam Darussalam (IAID)

Yazdi, Ayatullah Misbah. "Peran dan Kedudukan Taqlid dalam Islam" dalam www.telagahikmah.com. Terj. Ali Imami dalam buku Ayatullah Misbah Yazdi, *Naqshe Taqlid dar zendegi-e Insan* (Qom, 2003)/Selasa, 16 Desember 2008.

Wasfi, Muhammad Rida. *Al-Fikr al-Islami al-Mu'asir fi Iran, Jadaliyyat al-Taqlid wa al-Tajdid.* Beirut: Dar al-Jadid, Cet Ke-2, 2001.