

Syiah

DI ACEH



ABIDIN NURDIN
AL CHAIDAR
MUHAMMAD BIN ABUBAKAR
APRIDAR

UNIMAL PRESS

SYIAH DI ACEH

Abidin Nurdin
Al Chaidar
Muhammad bin Abubakar
Apridar

SYIAH DI ACEH

UNIMAL PRESS

Judul: **SYIAH DI ACEH**
viii + 104 hal., 15cm x 23 cm

Cetakan Pertama: Juni, 2016
Hak Cipta © dilindungi Undang-undang. *All Rights Reserved*

Penulis:
Abidin Nurdin
Al Chaidar
Muhammad bin Abubakar
Apridar

Perancang Sampul:
Penata Letak: Eriyanto
Pracetak dan Produksi: **Unimal Press**

Penerbit:



UNIMAL PRESS

Unimal Press
Jl. Sulawesi No.1-2
Kampus Bukit Indah Lhokseumawe 24351
PO.Box. 141. Telp. 0645-41373. Fax. 0645-44450
Laman: www.unimal.ac.id/unimalpress.
Email: unimalpress@gmail.com

ISBN: **978-602-1373-53-8**

Dilarang keras memfotocopy atau memperbanyak sebahagian atau seluruh buku ini tanpa seizin tertulis dari Penerbit

KATA PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah kita panjatkan kepada Allah swt. Sang Pencipta Alam semesta dan seluruh isinya. Salawat dan salam kepada Junjungan Alam Nabi Muhammad saw. yang mengubah aqidah manusia dari menyembah selain Allah menjadi penyembah Allah.

Sebelum Islam menyinari wilayah Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Ternate, Papua bahkan Malaysia, Thailand, Brunai serta Philipina, maka Aceh merupakan daerah yang pertama kali disinari cahaya keislaman. Menurut para sejarawan pembawa Islam ke negeri “di bawah Angin” (sebuah istilah untuk Aceh yang disebutkan dalam beberapa naskah klasik Arab dan Melayu) mereka berasal dari Arab, Persia, dan India. Pasca jatuhnya Baghdad Tahun 1250 atas serangan tentara Mongol yang dipimpin oleh Hulaghu Khan, sebagai keturunan Khalifah Abbasiyah dan ulama Keturunan Nabi (*ahl bayt*) mencari daerah dan tanah baru untuk menyiarkan Islam. Salah satu wilayah tersebut adalah Aceh terutama pada pesisir Timur (Peureulak) dan Samudra Pasai. Karena itu kemudian pembawa Islam sebagian penganut mazhab Syiah sebagaimana akan disebutkan dalam buku ini.

Buku tersebut merupakan bahan yang berasal dari riset yang berjudul “Syiah di Aceh: Studi Analisis dan Pemetaan Sosial Komunitas *Ahlul Bayt* di Provinsi Aceh” yang dibiayai oleh Kementerian Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi pada Tahun 2016. Penelitian merupakan skim Unggulan Perguruan Tinggi (PUPT) yang direncanakan selama tiga tahun (2016-2018). Sebagai sebuah hasil penelitian yang baru berjalan satu tahun, maka sejatinya penelitian ini masih dangkal dan prematur dari konteks pemetaan sosial dan etnografi.

Kami menyampaikan terima kasih banyak kepada Kementerian Riset Dikti, Para pembaca ahli (*reviewer* internal dan eksternal), pihak Rektorat, LPPM, Dekanat Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Malikussaleh yang membantu terlaksananya penelitian ini. Demikian pula kepada informan mulai dari level gampong, kabupaten dan provinsi yang dengan sukarela

memberikan informasi dan pengetahuannya tentang tema penelitian ini.

Semoga buku ini dapat dapat bermanfaat bagi kajian Sosial, antropologi Agama di Aceh dan Indonesia, sehingga kehidupan yang damai dan harmonis terwujud dan adanya konflik yang justru mendegradasi nilai-nilai kemanusiaan.[]

Bukit Indah,
Agustus 2016

Tim Penulis,

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vii
BAB 1. PENDAHULUAN.....	1
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.2. Tujuan Penelitian.....	8
1.3. Signifikansi Penelitian.....	9
1.4. Metode Etnografi.....	10
1.5. Metode Pemetaan Sosial.....	11
1.6. Metode Observasi	14
1.7. Wawancara Partisipatoris	15
1.8. Penelusuran Dokumen	16
BAB 2. KERANGKA TEORITIS DAN KONSEPTUAL.....	19
2.1 Penelitian Terdahulu.....	19
2.2 Teori Konflik Keagamaan.....	21
2.3 Teori Gerakan Millenarian.....	34
2.4 <i>Novelty</i> (Kebaruan) Penelitian	37
BAB 3. MAZHAB TEOLOGI DALAM ISLAM	41
3.1. Mazhab Teologi	41
3.2. Khawarij.....	43
3.3. Murjiah	44
3.4. Qadariyah dan Jabariyah.....	46
3.4. Muktaizilah	49
3.5. Ahlusunnah Wal Jama'ah	52
BAB 4. SEJARAH LAHIRNYA SYIAH.....	57
4.1. Pengertian Syi'ah.....	57
4.2. Sekte-Sekte Syiah.....	60
1. Syiah Kaisaniyah.....	61
2. Syiah Zaidiyah.....	62
3. Syiah Ghulat	64
4. Syiah Imamiyah.....	65
BAB 5. AJARAN-AJARAN SYIAH.....	69
5.1. Pendahuluan	69
5.2. Konsep <i>Imamah</i>	72

5.3. Wilayah al-Faqih.....	74
5.4. <i>Syahadah</i> (Jihad)	82
5.5. Idul Ghadir.....	85
BAB 6. KEHADIRAN SYIAH DI INDONESIA.....	87
6.1. Latar Belakang.....	87
6.2. Yayasan dan Lembaga Syiah di Indonesia	90
6.3. Tokoh-Tokoh Syiah.....	94
BAB 7. KEHADIRAN SYIAH DI ACEH	97
7.1. Latar Belakang.....	97
7.2. Pengaruh Syiah dalam Tradisi Keagamaan...108	
7.3. Pengaruh Syiah dalam Tradisi Keilmuan.....113	
DAFTAR PUSTAKA.....	Error! Bookmark not defined.
RIWAYAT PENULIS.....	Error! Bookmark not defined.

BAB 1

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Penelitian ini berangkat dari fenomena perkembangan mazhab Syiah di Aceh yang relatif fenomenal. Fenomena ini diramaikan dengan munculnya komunitas-komunitas Syiah dan ramainya referensi tentang Syiah di berbagai tempat.¹ Revolusi Islam Iran 1979 yang diletuskan oleh Imam Khomeini telah menjadi momentum historis bagi tersebarnya ajaran *Ahlulbait* ke seluruh penjuru dunia, termasuk Indonesia.² Keberhasilan Imam Khomeini menumbangkan monarki Syah Reza Fahlevi yang merupakan aliansi utama Amerika Serikat di Timur Tengah telah membuat bangsa Indonesia tercengang. Para pemuda dan mahasiswa dengan antusiasme tinggi mempelajari buku-buku yang ditulis oleh cendekiawan revolusioner Iran, seperti Murtadha Muthahhari dan Ali Shariati.³ Sejak saat itu terjadilah gelombang besar masyarakat Indonesia memasuki mazhab Syiah yang dikenal juga dengan nama mazhab *Ahlulbait*. Maraknya antusiasme kepada mazhab *Ahlulbait* Indonesia, sebagai negara Muslim terbesar dan paling berpengaruh di Asia Tenggara, tentu berpengaruh

¹ Lihat, Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, (vol. VII), New York: Simon dan Schuler Macmillan, 1995, h. 316.

² Lihat, Abdullah Taufik. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. (Jilid 3). Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002, h. 343.

³ Ajid Thohir. *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam Melacak Akar-Akar Sejarah, Sosial, Politik, dan Budaya Ummat Islam*. (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers. 2009). h. 166.

terhadap berkembangnya ajaran *Ahlulbait* di Malaysia dan kawasan Asia Tenggara.⁴

Sejumlah peristiwa politik di era perang dingin dan represi rezim Orde Baru terhadap gerakan Islam di Indonesia serta kebijakan politik luar negeri Iran pada masa masa awal terbentuknya Republik Islam sedikit banyak mempengaruhi grafik naik turun pertumbuhan ajaran *Ahlulbait* di Indonesia yang lebih banyak didominasi oleh pengaruh politik dan pemikiran ketimbang aspek-aspek lainnya.

Dalam rentang waktu yang panjang, tak mengherankan, romantisme dan euforia aksidental yang tidak berdiri di atas pandangan dunia kesyiahan itu pun secara determinan pun berkurang.⁵ Pada akhir abad pertama Hijriah, di Aceh juga berkembang mazhab Syiah.⁶ Ulama ternama Asal Aceh, Abd al-Ra'uf Al-Sinkili, adalah pengikut dan penggubah sastra Syi'ah. Pendapat ini juga dikuatkan dengan temuan beberapa kuburan yang mencerminkan kuburan Syiah, terutama di wilayah Lhokseumawe, Aceh Utara dan Gresik Jawa Timur. Pada Tahap awal ini Syiah tidak mengalami benturan dengan kelompok lain, karena pola dakwah yang dilakukan secara sembunyi. Selama periode pertama, hubungan antara Sunni-Syiah di Indonesia, pada umumnya, sangat baik dan bersahabat tidak seperti yang terjadi di negeri-negeri lain seperti, misalnya, Pakistan, Irak, atau Arab Saudi.⁷ Dalam pandangan Ali Hasjmy,⁸ dua mazhab Islam utama, Syiah dan Ahlussunnah,

⁴ Lihat Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*. (Oxford: University Press, 1981), h. 36-38.

⁵M. Mahmud Ayoub, *The Crisis of Muslim History Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications Sales and Editorial 185 Banbury Road Oxford OX2 7AR England, 2003.

⁶ Muhammad Husain Haekal. *Sejarah Hidup Muhammad*. (Cet.36.Jakarta: PT. Pustaka Litera AntarNusa, 2008). h. 58.

⁷ (<http://www.abna.ir/print.asp?lang=1&id=198093>)

⁸ Ali Hasjmy, *Syiah dan Ahlussunnah Saling Merebut Kekuasaan dalam Kerajaan Aceh Darussalam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983).

saling berebut kekuasaan sepanjang kerajaan Aceh.⁹ Seiring dengan itu, ikon sekaliber Ali Syariati dan Murtadha Muthahhri pun redup karena relevansi dan kontekstualitas wacana menjadi tuntutan yang niscaya. Pada gilirannya, terjadi proses seleksi yang secara kuantitatif mungkin kurang optimistik. Ternyata beberapa tahun berikutnya, kelesuan juga masih terlihat dan stagnasi menjadi sebuah realitas yang tak terelakkan. Tentu, tak ada gading yang tak retak karena hanya gading buatan yang bertahan. Akibatnya, terjadi polarisasi yang kadang berujung pada konflik yang sering kali dianggap sebagai peristiwa biasa karena miskomunikasi.¹⁰

Menurut Jalaluddin Rahmat (tokoh Syiah Indonesia), perkembangan Syiah di Indonesia terdapat empat fase (periodisasi). Fase pertama, Syiah sudah masuk keIndonesia sejak masa awal masuknya Islam di Indonesia melalui para penyebar Islam awal, yaitu melalui orang-orang persia yang tinggal di Gujarat. Syiah pertama kali datang ke Aceh. Raja pertama Kerajaan Samudra Pasai yang terletak di Aceh. Marah Silu, memeluk Islam versi Syiah dengan memakai gelar Malikul Saleh. Tapi kemudian pada zaman Sultan Iskandar Tsani, kekuasaan dipegang oleh ulama Sunnah (Sunni). Saat itu orang Syiah bersembunyi, tak menampakkan diri sampai muncul gelombang kedua masuknya Syiah ke Indonesia, yaitu setelah revolusi Islam di Iran.¹¹ Diperlukan sebuah penelitian dan verifikasi yang serius untuk memastikannya. Kini mazhab *Ahlulbait* di Indonesia dan Asia Tenggara telah memasuki periode ketiga secara politik. Tantangan tantangannya makin kompleks, karena apapun yang terjadi di setiap titik di dunia, terutama di Timur Tengah, akan berdampak terhadap eksistensi dan masa depan serta proyeksi pengembangan

⁹ Sehat Ihsan Shadiqin. "Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern?", *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 25.1 (2010).

¹⁰ Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. (Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2007) h. 66.

¹¹ (Viva News, 2012). Lihat juga, Aboebakar Atjeh. *Aliran Syiah di Indonesia*. Jakarta: Islamic`Research Institute, 1977.

ajaran ini di Indonesia.¹² Peristiwa 11 September, invasi Amerika ke Irak, naiknya Ahmadinejad sebagai Presiden Republik Islam dan kememangan Hezbollah atas Israel agresor adalah sebagian dari fenomena fenomena besar yang mempengaruhi posisi dan grafik pertumbuhan ajaran *Ahlulbait* di Indonesia dan Asia Tenggara pada umumnya.

Selain menghadapi tantangan tantangan eksternal dan global diatas, komunitas komunitas penganut *Ahlulbait* di Indonesia menghadapi setumpuk tantangan regional dan sejumlah problema internal, terutama dalam komunikasi dengan komunitas komunitas yang menganut mazhab Ahlussunnah, Pemerintah dan bahkan antar sesama komunitas dan individu Syiah lainnya.

Syi'ah adalah salah satu aliran dalam Islam yang berkeyakinan bahwa yang paling berhak menjadi imam ummat Islam sepeninggal Nabi Muhammad saw., ialah keluarga Nabi saw. sendiri (*ahlulbait*). Dalam hal ini, Abbas bin Abdul Muttalib (paman Nabi saw) dan Ali bin Abi Thalib (saudara sepupu dan sekaligus menantu Nabi saw) beserta keturunannya. Bila kembali ditelusuri sejarahnya, maka kelahiran mazhab dalam Islam dapat diklasifikasi atas dua aliran. Pertama, mazhab yang beraliran politik, dan yang kedua, mazhab yang beraliran teologi.¹³ Mazhab yang latar belakang berdirinya dimotivasi dengan masalah khilafah atau imamah, dikelompokkan sebagai mazhab yang beraliran politik, seperti Syi'ah dan Khawarij.¹⁴ Sedangkan mazhab yang latar belakang berdirinya dimotivasi dengan masalah kepercayaan, dikelompokkan sebagai mazhab yang beraliran teologi, seperti Muktazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah. Dua mazhab yang disebut terakhir ini, selanjutnya dikenal dengan mazhab Sunnī.

¹² Azyumardi Azra. "Syiah di Indonesia:Antara Mitos dan Realitas". *Jurnal Ulumul Qur'an* No.4 Vol VI, 1995.

¹³ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (diterjemahkan oleh Ghufuran A. Mas'adi dengan judul *Sejarah Sosial Umat Islam*) Bagian Kesatu dan Dua (Cet. III; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2003), h. 177

¹⁴ D.S. Margoliouth, D.Litt. *Umayyah and 'Abbasids Being The Fourth Part of Jurji Zaydan's of Islamic Civilization*. (London: Kitab Bhavan New Delhi, 1978). h. 39

Dalam mazhab Syi'ah, *imāmah* merupakan masalah yang sangat penting sehingga mengharuskan mereka untuk menjadikannya sebagai rukun Islam yang keenam. Kaum Syi'ah menekankan peran Ali, menantu Nabi Muhammad Saw., setara dengan penekanan pada keesaan Allah dan kenabian Nabi Muhammad Saw. Begitupula sepeninggal Ali ra, kepemimpinan umat Islam beralih kepada anak-anaknya serta cucu-cucunya, dan ini seolah-olah merupakan ketetapan Allah. Dalam masalah *imāmah*, Syi'ah Zaidiah berpandangan bahwa seseorang baru dapat diangkat sebagai imam apabila memenuhi lima kriteria; pengetahuan luas tentang agama, *zahid* (hidup hanya dengan beribadah), berjihad di jalan Allah dengan mengangkat senjata, dan berani. Disebutkan bahwa sekte Zaidiah mengakui keabsahan *khilafah* atau *imamah* Abu Bakar sa-Siddiq dan Umar bin Khattab.

Dalam perspektif sejarahnya, bagi kaum Muslim Syi'ah isu terpenting bukanlah hukum atau mistisisme melainkan loyalitas terhadap khalifah Ali. Pada abad ketujuh dan kedelapan Masehi, isu tersebut mengarah ke gerakan politis dalam bentuk perlawanan kepada Khilafah Umayyah dan Abbasiyah. Loyalitas kaum Muslim Syi'ah ini berkali-kali berusaha merebut khilafah. Namun sejarah mencatat bahwa perjuangan mereka yang begitu lama dan berat untuk merebut kekhalifahan ternyata belum membuahkan hasil, dan justeru secara politis kaum Muslim Syi'ah ini mengalami penindasan dari Khilafah Umayyah dan Khilafah Abbasiyah. Namun demikian, pada abad pertengahan, peta dunia Islam hampir dikuasi Syi'ah terutama pada masa dinasti Fatimiyah. Dinasti Safawi telah memberikan kepada Iran semacam "negara nasional" dengan identitas baru, yaitu aliran Syi'ah yang menurut G.H. Jansen merupakan landasan bagi perkembangan Nasionalisme Iran Modern (1501-1722).¹⁵

Pasca-Revolusi Islam Iran, mazhab Syi'ah merebak keseluruh dunia, bukan saja di negara Barat seperti Amerika Serikat, tetapi juga sampai ke Indonesia. Perkembangan

¹⁵ Cyril Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam* (diterjemahkan oleh Ghufuran Mas'adi dengan judul *Ensiklopedi Islam*) Ringkas (Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 16.

mazhab Syi'ah di Indonesia di satu sisi merupakan khazanah dalam Islam. Akan tetapi, di sisi lain, akan timbul suatu "kejutan" baik dalam bidang ideologi, politik, dan budaya. Secara ideologi dan politik, konsep imamah yang dianut Syi'ah mendapatkan berbagai reaksi dari kalangan Islam Sunni yang merupakan mayoritas di Indonesia. Reaksi ini bergerak sepanjang garis kontinum (*along the continuum line*) yang memiliki dua kutub ekstrim (*two extreme poles*). Penolakan total atas pandangan dan pemikiran Syi'ah sebagaimana tercermin dari sikap para ulama Sunni tampak sekali, apalagi dengan adanya keputusan MUI yang antara lain melarang pemberlakuan mazhab Syi'ah di negara ini.¹⁶

Bagi Sunni, keadilan politik terletak pada mengakui penguasa sah melalui *ijma'* (konsensus komunitas).¹⁷ Bagi Syi'ah, keadilan itu terletak pada melanggengkan garis suksesi yang sah.¹⁸ Bagi sunni secara teoretis, legitimasi seorang penguasa dibatasi oleh kebutuhan akan *syura'* (musyawarah atau konsultasi).¹⁹ Namun demikian, kalangan ulama Sunni yang moderat tetap mengakui sisi ajaran Syi'ah khususnya menyangkut figur dan peranan kepemimpinan ulama yang patut diteladani. Mereka mengakui bahwa Iran sangat beruntung memiliki figur kepemimpinan semacam Ayatullah Khomeini, yang mewarisi nilai spiritualitas tinggi, utamanya dalam menentang kezaliman, tirani dan ketidakadilan.²⁰

Secara sederhana dapat dikemukakan bahwa dewasa ini, terdapat dua kelompok utama di kalangan umat Islam, yaitu Sunnī dan Syi'ah yang dalam sejarahnya mengalami perkembangan yang signifikan dalam peta dunia Islam. Namun dengan memperhatikan sejarah tersebut, kelihatan bahwa

¹⁶ Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam (Teologi Islam) Sejarah, Ajaran, dan Perkembangan*. (Cet. I; Jakarta: Rajawali Pers, 2010), h. 197-198.

¹⁷ Abu Bakar Aceh, *Syi'ah Rationalisme dalam Islam*, (Solo: Ramadlani, 1984), h. 13.

¹⁸ Taib Thahir. *Ilmu Kalam*. (Cet. VII; Jakarta: Widjaya.1986). h. 95.

¹⁹ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Cet. V; Jakarta: Universitas Indonesia, 1986). h. 8.

²⁰ John L. Esposito. *The Oxford Encyclopedia Of The Modern Islamic World*. (New York: Oxford University Press 1995).h. 54.

populasi Sunnī lebih dominan ketimbangan Syī'ah. Hal ini dipahami sejak meninggalnya Nabi saw., ternyata Abū Bakar, Umar, Utsman, dan Ali, menduduki posisi jabatan khalifah yang secara sah dalam paham Sunnī sudah menjadi doktrin keagamaan. Demikian pula, pada khalifah-khalifah sesudahnya di masa Umayyah, Abbasiyah, sampai berkembangnya tiga kerajaan besar dalam sejarah, kaum Sunnī tetap menjadi dominan. Perkembangannya sangat pesat di Indonesia, Mesir, Sudan, Malaysia, Brunai Darussalam, Sudan, dan dominasi tersebut berlangsung sampai kini.²¹ Dalam penelitian ini, pemetaan sosial (sejarah, ekonomi, politik dan budaya) komunitas Syiah di Aceh akan dikumpulkan dari berbagai sumber yang *valid*.

Pemerintah Provinsi Aceh bersama Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) setempat melarang aktivitas 14 aliran kepercayaan.²² Sesuai hasil keputusan musyawarah MPU dan pemprov, 14 aliran itu dianggap sesat dan dilarang melakukan perekrutan pengikut. Mereka juga harus menghentikan segala kegiatan yang berbau menyesatkan. Sesuai informasi diperoleh <http://ulamaaceh.wordpress.com/> di Banda Aceh, Senin (11/4/2011), 14 aliran sesat yang dilarang itu adalah Millata Abrahan (asal Kabupaten Bireuen), Darul Arqam (Banda Aceh), Ajaran Kebatinan Abidin (Sabang), Aliran Syiah (Aceh), Ajaran Muhammad Ilyal bin M Yusuf (Aceh), Tarikat Haji Ibrahim Bonjol (Aceh Tengah), Kelompok Jamaah Qu'ran Hadist (Aceh Utara), Ajaran Ahmadiyah Qadian (Aceh). Kemudian, Pengajian Abdul Majid Abdullah (Aceh Timur), Ajaran Iman Lubis (Suak Lamata, Kecamatan Teupah Selatan, Kabupaten Simeulue), Tarikat Mufarridiyah (Aceh), Ajaran Ahmad Arifin (Aceh Tenggara), Ajaran Makrifatullah (Banda Aceh), dan Pengajian Al Qur'an dan Hadist (Kecamatan Simpang Ulim dan Madat, Aceh Timur). Selain itu, ada empat aliran lainnya yang diduga sesat atau dianggap menyeleweng dari Islam. Yakni, penyebar atau pengikut Ajaran Salik Buta (di Kecamatan Tangan-Tangan dan Kuala Batee, Kabupaten Aceh Barat Daya), Ajaran Sukardi (Gampoeng Teungoh, Kecamatan

²¹ John L. Esposito, *ibid.*, h. 55.

²² *Serambi Indonesia*, 11 April 2011.

Lhoknga, Kabupaten Aceh Besar), Mukmin Mubalik (Banda Aceh dan Aceh Besar) dan dugaan Pendangkalan Aqidah (Kecamatan Simeuleu Timur, Kabupaten Simeuleu). Sikap MPU Aceh dan Pemprov Aceh ini tidak sepenuhnya mendapat persetujuan karena sejumlah ulama Aceh menganggap mazhab Syi'ah imamiyah itsna asyariah tidak sesat. Sejumlah teungku yang di wawancarai menyatakan bahwa mazhab Syi'ah pecah menjadi beberapa aliran, akan tetapi tidak semua syi'ah sesat. MUI saja tidak pernah menyatakan semua syi'ah sesat. Majelis Ulama Malaysia hanya melarang penyebaran aliran syi'ah tanpa membubarkan Syi'ah.

1.2. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan: (1) mencoba melihat sejauhmana demografi umat Islam di seluruh Aceh dengan mengkaji lebih dalam dan lebih detil tentang golongan minoritas Syiah yang semakin fenomenal ini. (2) Dengan menelisik sejarah lahir Syiah, doktrin keagamaan yang berkembang di kalangan mereka serta perkembangan komunitas *Ahlul Bayt* dalam peta dunia Islam, tergambar bahwa mazhab Syi'ah mengalami perkembangan yang signifikan. Pemetaan sejarah komunitas Syiah akan ditelusuri dari bebera figur utama dan tokoh-tokoh pendukung lainnya di Aceh. Perkembangan Syi'ah terutama setelah revolusi Iran, demikian pula Sunnī jauh sebelumnya telah berkembang. (3) Penelitian ini secara teoritis akan melihat bagaimana masyarakat Aceh menerima atau menolak mazhab Syiah. (4) Penelitian ini akan menelusuri wacana atau konsep apa saja yang menarik bagi masyarakat Aceh untuk menganut mazhab Syiah, dan (5) bagaimana respon ulama Aceh (MPU), HUDA (Himpunan Ulama Dayah Aceh), dan MUNA (Majelis Ulama Nanggroe Aceh) terhadap Syiah. (4) Secara umum tujuan pemetaan sosial adalah : Diperolehnya program prioritas dan alokasi sumber dalam penguatan kelompok sosial masyarakat dari pengaruh budaya-budaya luar secara efisien, efektif dan berkelanjutan.

Secara khusus pemetaan sosial bertujuan agar: (1) Tersusunnya indikator bobot masalah dan jangkauan fasilitas

pelayanan sosial dalam kegiatan penguatan. (2) Diperolehnya peta digitasi sebagai dasar pengembangan informasi untuk penguatan kelompok-kelompok sosial. (3) Diperolehnya peta-peta tematik dengan sistem informasi geografis, sehingga diketahui berbagai pengaruh budaya-budaya luar. (4) Tersusunnya prioritas rencana program penguatan berdasarkan jenis masalah dan satuan wilayah komunitas yang ada pengaruhnya dari budaya-budaya luar. (5) Dapat ditentukan alokasi program prioritas untuk kegiatan penguatan, pembatasan, penanggulangan atau perlindungan.

1.3. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan akan bermanfaat sebagai alat pendeteksi dini konflik keagamaan di Aceh yang sangat mungkin akan terjadi. Di Indonesia, konflik Sunni-Syiah bukan didasari pada konflik kekuasaan, melainkan kekeliruan sebagian masyarakat dalam menerima informasi ajaran mengenai teologi.²³ Selain itu, rezim masa lalu pun memberikan kontribusi dalam munculnya konflik Sunni-Syiah. Pada masa Orde Baru, Syiah dianggap sebagai agen revolusi yang akan menggulingkan para penguasa otoriter. Para penganut Syiah dianggap sebagai para pengeksport revolusi Iran dan revolusi lainnya yang didalangi kekuatan Syiah. Konflik Sunni-Syiah juga beralih ke aras teologis. “Pertengkar teologis” Sunni-Syiah merupakan efek domino dari konflik kekuasaan. Para “penggila kekuasaan” menyeret masyarakat untuk masuk ke dalam lingkup kepentingan politik. Pertengkar Sunni-Syiah merupakan pertarungan hampir abadi yang terjadi sepanjang sejarah umat Islam. Sampai saat ini, pertarungan bekas kekuasaan tersebut menjadi pemicu yang paling mudah meledakkan emosi masyarakat. Isu-isu kecil yang dibalut dengan isu penyimpangan akidah atau aliran sesat yang sangat mudah membakar permusuhan di kalangan masyarakat.

²³ Azyumardi Azra. *Ensiklopedi Islam*. (Cet. IV; Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve. 2001). h. 90.

Pemetaan sosial dalam penelitian tentang komunitas Syiah ini akan mempunyai manfaat praktis antara lain: (1) Pemetaan masalah sosial dan potensi/sumber sosial yang merupakan bagian dari analisis situasi dan analisis kebutuhan untuk kegiatan penguatan. (2) Gambaran dasar survei disajikan dalam bentuk struktur ruang/daerah lebih komukatif. (3) Pemantauan tentang perubahan tata ruang kondisi daerah suatu komunitas. (4) Analisis prioritas masalah dan lokasi untuk perencanaan kegiatan penguatan.

1.4 Metode Etnografi

Kajian ini sebagian besar akan menggunakan metode etnografi dalam melihat fenomena internalisasi keagamaan suatu komunitas. Keberagaman seseorang sangat berkaitan erat dengan berbagai dimensi kehidupannya.²⁴ Agama adalah sistem simbol, sistem keyakinan, sistem nilai, dan sistem perilaku yang terlembagakan, yang episentrumnya berporos pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai yang paling maknawi (*ultimate meaning*). Dengan demikian agama menyentuh sisi yang paling ultim dan berpengaruh secara komprehensif dalam diri dan kehidupan setiap manusia (Jamaluddin Ancok, 1994: 73).

Menurut Glock dan Stark (1965) terdapat lima macam dimensi keberagaman, yang terkait dengan paham dan perilaku keagamaan,²⁵ yaitu: *Pertama*, Dimensi keyakinan (ideologis). Dimensi ini sarat dengan penghargaan-penghargaan di mana orang religus komitmen pada pandangan teologis tertentu dan mengakui kebenaran-kebenaran tersebut sebagai aksioma. Setiap agama mempertahankan seperangkat kepercayaan di mana pengikutnya diharapkan untuk taat. *Kedua*, Dimensi peribadatan atau praktek agama (*ritualistik*). Aspek ini meliputi prilaku (*attitudes*) pemujaan atau kultus, ketaatan,

²⁴ Lihat, Jamaluddin Ancok (*et al.*), *Psikologi Islam: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 1994.

²⁵ Lihat, Charles Y. Glock, dan Rodney Stark. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally, 1965.

dan hal-hal yang dilakukan orang untuk mengekspresikan komitmen keagamaannya pada ranah praksis simbolik. *Ketiga*. Dimensi penghayatan (eksperensial). Dimensi ini memuat fakta bahwa semua agama sarat dengan ekspektasi-ekspektasi tertentu. *Keempat*. Dimensi pengetahuan agama (intelektual). Dimensi ini mengacu pada harapan bahwa pemeluk agama paling tidak memiliki seperangkat minimal pengetahuan mengenai dasar-dasar keyakinan, ritus-ritus, tradisi-tradisi, dan kitab suci. *Kelima*. Dimensi pengamalan agama (konsekuensial). Konsekuensi komitmen agama mengacu pada identifikasi atas implikasi-implikasi dari keyakinan atau credo agama, praktek, pengetahuan, dan keyakinan seseorang terhadap agama yang dianutnya.²⁶ Dan konsekuensi keagamaan merupakan bagian dan implikasi dari komitmen keagamaan (Jalaludin Rahmat, 2003: 37-42).

1.5. Metode Pemetaan Sosial

Kajian ini juga menggunakan teknik pemetaan sosial. Pemetaan sosial (*social mapping*) didefinisikan sebagai proses penggambaran masyarakat yang sistematis serta melibatkan pengumpulan data dan informasi mengenai masyarakat termasuk di dalamnya profile dan masalah sosial yang ada pada masyarakat tersebut.²⁷ Merujuk pada Netting, Kettner dan McMurtry (1993), pemetaan sosial dapat disebut juga sebagai *social profiling* atau “pembuatan profile suatu masyarakat”. Pemetaan sosial dapat dipandang sebagai salah satu pendekatan dalam Pengembangan Masyarakat yang oleh Twelvetrees (1991:1) didefinisikan sebagai “*the process of assisting ordinary people to improve their own communities by undertaking collective actions.*”²⁸ Sebagai sebuah pendekatan, pemetaan sosial sangat dipengaruhi oleh ilmu penelitian sosial dan *geography*. Salah satu bentuk atau hasil akhir pemetaan

²⁶ Lihat, Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Agama*, Bandung: Mizan: 2003.

²⁷ Edi Suharto, (1997), *Pembangunan, Kebijakan Sosial dan Pekerjaan Sosial: Spektrum Pemikiran*, Bandung: Lembaga Studi Pembangunan STKS (LSPSTKS).

²⁸ A.Twelvetrees, (1991), *Community Work*, London: McMillan.

sosial biasanya berupa suatu peta wilayah yang sudah diformat sedemikian rupa sehingga menghasilkan suatu image mengenai pemusatan karakteristik masyarakat atau masalah sosial, misalnya jumlah orang miskin, rumah kumuh, anak terlantar, yang ditandai dengan warna tertentu sesuai dengan tingkatan pemusatannya.

Social Mapping adalah teknik untuk membuat gambar kondisi sosial ekonomi masyarakat, misalnya gambar posisi pemukiman, sumber-sumber mata pencaharian, jalan, pelayanan kesehatan dan sarana-sarana umum. Hasil gambaran ini merupakan peta umum sebuah lokasi yang menggambarkan keadaan masyarakat maupun lingkungan fisik, sehingga dapat digunakan untuk menganalisa dan mendalami bersama masyarakat untuk memunculkan topik-topik dan tema-tema tertentu.

Perlu dicatat bahwa tidak ada aturan dan bahkan metoda tunggal yang secara sistematis dianggap paling unggul dalam melakukan pemetaan sosial. Prinsip utama bagi para praktisi pekerjaan sosial dalam melakukan pemetaan sosial adalah bahwa ia dapat mengumpulkan informasi sebanyak mungkin dalam suatu wilayah tertentu secara spesifik yang dapat digunakan sebagai bahan membuat suatu keputusan terbaik dalam proses pertolongannya. Mengacu pada Netting, Kettner dan McMurtry (1993:68) ada tiga alasan utama mengapa para praktisi pekerjaan sosial memerlukan sebuah pendekatan sistematis dalam melakukan pemetaan sosial: (1) Pandangan mengenai "manusia dalam lingkungannya" (*the person in environment*) merupakan faktor penting dalam praktek pekerjaan sosial, khususnya dalam praktek tingkat makro atau praktek pengembangan masyarakat. Masyarakat dimana seseorang tinggal sangat penting dalam menggambarkan siapa gerangan dia, masalah apa yang dihadapinya, serta sumber-sumber apa yang tersedia untuk menangani masalah tersebut. Pengembangan masyarakat tidak akan berjalan baik tanpa pemahaman mengenai pengaruh-pengaruh masyarakat tersebut; (2) Pengembangan masyarakat memerlukan pemahaman mengenai sejarah dan perkembangan suatu masyarakat serta analisis mengenai

status masyarakat saat ini. Tanpa pengetahuan ini, para praktisi akan mengalami hambatan dalam menerapkan nilai-nilai, sikap-sikap dan tradisi-tradisi pekerjaan sosial maupun dalam memelihara keamanan dan mengupayakan perubahan; (3) Masyarakat secara konstan berubah. Individu-individu dan kelompok-kelompok bergerak kedalam perubahan kekuasaan, struktur ekonomi, sumber pendanaan dan peranan penduduk. Pemetaan sosial dapat membantu dalam memahami dan menginterpretasikan perubahan-perubahan tersebut.²⁹

Pemetaan sosial memerlukan pemahaman mengenai kerangka konseptualisasi masyarakat yang dapat membantu dalam membandingkan elemen-elemen masyarakat antara wilayah satu dengan wilayah lainnya. Misalnya, beberapa masyarakat memiliki wilayah (luas-sempit), komposisi etnik (heterogen-homogen) dan status sosial-ekonomi (kaya-miskin atau maju-tertinggal) yang berbeda satu sama lain. Tabel di bawah ini memperlihatkan bagaimana kerangka pendekatan pemetaan sosial seharusnya dilakukan.

Tabel 1

Kerangka Pemahaman Masyarakat dan Masalah Sosial

Fokus		Tugas	
A	Pengidentifikasi-an Populasi Sasaran	1	Memahami karakteristik anggota populasi sasaran
B	Penentuan Karakteristik Masyarakat	2 3 4	Mengidentifikasi batas2 masyarakat. Menggambarkan masalah2 sosial. Memahami nilai-nilai dominan.
C	Pengakuan Perbedaan-perbedaan	5 6	Mengidentifikasi mekanisme2 penindasan yang tampak dan formal. Mengidentifikasi bukti2 diskriminasi.

²⁹ F. Ellen Netting,, Peter M. Kettner dan Steven L. McMurtry (1993), *Social Work Macro Practice*, New York: Longman.

D	Pengidentifikasian Struktur	7 8 9	Memahami lokasi-lokasi kekuasaan. Menentukan ketersediaan sumber. Mengidentifikasi pola2 pengawasan sumber dan pemberian pelayanan
---	-----------------------------	-------------	--

Sumber: Netting, Kettner dan McMurtry (1993:69).

1.6. Metode Observasi

Studi ini pada tahap pertama akan melakukan pengamatan terhadap komunitas Syiah yang ada di Aceh. Data dikumpulkan dari berbagai pihak dan nara-sumber yang berkompeten. Selanjutnya, observasi akan dilihat dari kalangan masyarakat non-Syiah yang memberikan respon terhadap kehadiran Syiah di Aceh. Jenis penelitian menggunakan paradigma kualitatif. Pendekatan penelitian ini adalah penelitian agama sebagai gejala sosial. Maka, pendekatan sosiologi menjadi pilihan untuk digunakan, yang melihat dinamika, respon dan pola perubahan serta perkembangan dalam masyarakat. Unit analisis dalam penelitian ini adalah respon/reaksi yang diberikan Ormas di luar Syiah terhadap Syiah. Dalam fokus ini meliputi, pola dan landasan dari respon yang diberikan Ormas terhadap Syiah di Aceh. Syiah dipilih sebagai fokus dalam penelitian ini karena beberapa argumen berikut: *Pertama*, Syiah adalah kelompok keagamaan transnasional. Pengikut Syiah menyebar di banyak negara Islam. Artinya, hubungan antara kelompok Syiah dan Sunni atau kelompok Islam lain juga merupakan fenomena transnasional. Maka kasus yang terjadi di Indonesia juga akan mendapat efek secara transnasional pula. *Kedua*, Syiah dalam konteks Indonesia merupakan kelompok minoritas dibanding pengikut Sunni. Sebagai negara hukum, Indonesia berkewajiban untuk melindungi kelompok-kelompok minoritas, baik oleh negara maupun oleh kelompok mainstream, yaitu kelompok Sunni. Kelompok ini dijadikan objek kajian karena kasus intoleransi dan kekerasan yang dilakukan sejumlah Ormas terhadap mereka. *Ketiga*, kelompok

atau gerakan keagamaan Syiah ini secara inheren memiliki unsur-unsur konfliktual yang memicu benturan antar sesama penganut agama. Jika saja unsur-unsur konfliktual ini tidak dikemukakan, maka ada kemungkinan sekte syiah akan diterima di kalangan umat Islam yang mayoritas suni ini. Observasi terhadap gejala-gejala ini perlu dilakukan oleh peneliti untuk mendapatkan gambaran yang lebih holistik tentang Syiah di Aceh.

1.7. Wawancara Partisipatoris

Pembahasan ini akan menggunakan teknik wawancara mendalam yang digabungkan dengan teknik partisipatoris. Wawancara mendalam (*in-depth interview*) adalah teknik wawancara mengalir mengenai hal-hal spesifik yang untuk penelitian ini dilakukan untuk memperoleh informasi secara lebih detail dan mendalam dari informan sehubungan dengan fokus masalah yang diteliti. Dari wawancara mendalam ini diperoleh data penelitian berupa pendapat, pikiran, harapan, dan komentar seputar persoalan yang diteliti. Untuk membantu peneliti dalam memfokuskan masalah yang diteliti dibuat pedoman wawancara semi struktur (*unstructured questionnaire*). Di antara informan kunci adalah para anggota komunitas Syiah, para pemimpin komunitas Syiah dan juga pimpinan dan anggota ormas yang non-Syiah di Aceh.

Penelitian ini juga menggunakan Metode Partisipatoris selama terjadinya wawancara. Wawancara partisipatoris ini dilakukan untuk membangun rapport (hubungan baik dan kepercayaan) antara peneliti dan responden. Metode partisipatoris merupakan proses pengumpulan data yang melibatkan kerjasama aktif antara pengumpul data dan responden. Pertanyaan-pertanyaan umumnya tidak dirancang secara baku, melainkan hanya garis-garis besarnya saja. Topik-topik pertanyaan bahkan dapat muncul dan berkembang berdasarkan proses tanya-jawab dengan responden.

Terdapat banyak teknik pengumpulan data partisipatoris. Empat di bawah ini cukup penting diketahui: (1) Penelitian dan Aksi Partisipatoris (*Participatory Action Research*). Metode yang terkenal dengan istilah PRA (dulu

disebut *Participatory Rural Appraisal*) ini merupakan alat pengumpulan data yang sangat berkembang dewasa ini. PRA terfokus pada proses pertukaran informasi dan pembelajaran antara pengumpul data dan responden. Metode ini biasanya menggunakan teknik-teknik visual (penggunaan tanaman, biji-bijian, tongkat) sebagai alat penunjuk pendataan sehingga memudahkan masyarakat biasa (bahkan yang buta huruf) berpartisipasi. PRA memiliki banyak sekali teknik, antara lain Lintas Kawasan, Jenjang Pilihan dan Penilaian, Jenjang Matrik Langsung, Diagram Venn, Jenjang Perbandingan Pasangan (Suharto, 1997; 2002; Hikmat, 2001). (2) *Stakeholder Analysis*. Analisis terhadap para peserta atau pengurus dan anggota suatu program, proyek pembangunan atau organisasi sosial tertentu mengenai isu-isu yang terjadi di lingkungannya, seperti relasi kekuasaan, pengaruh, dan kepentingan-kepentingan berbagai pihak yang terlibat dalam suatu kegiatan. Metode ini digunakan terutama untuk menentukan apa masalah dan kebutuhan suatu organisasi, kelompok, atau masyarakat setempat. (3) *Beneficiary Assessment*. Pengidentifikasi masalah sosial yang melibatkan konsultasi secara sistematis dengan para penerima pelayanan sosial. Tujuan utama pendekatan ini adalah untuk mengidentifikasi hambatan-hambatan partisipasi, merancang inisiatif-inisiatif pembangunan, dan menerima masukan-masukan guna memperbaharui sistem dan kualitas pelayanan dan kegiatan pembangunan. (4) *Monitoring dan Evaluasi Partisipatoris (Participatory Monitoring and Evaluation)*. Metode ini melibatkan anggota masyarakat dari berbagai tingkatan yang bekerjasama mengumpulkan informasi, mengidentifikasi dan menganalisis masalah, serta melahirkan rekomendasi-rekomendasi.

1.8. Penelusuran Dokumen

Penelitian ini secara teknis merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang mengandalkan sumber-sumber data tertulis. Data diperoleh dengan cara menelaah informasi yang berkaitan dengan Syiah yaitu meliputi sumber sekunder yaitu buku-buku yang mengulas paham Syiah dalam

ranah sejarah, ajaran dan perkembangannya; serta data-data yang diperoleh dari media internet. Analisis data dilakukan secara kualitatif.



This page is intentionally left blank

BAB 2

KERANGKA TEORITIS DAN KONSEPTUAL

2.1 Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang sejarah Syiah di Indonesia dan khususnya di Aceh sudah dilakukan oleh Hilmy Bakar Almascaty (2013) dan Fakhriati (2014) dan juga Rabbani (2013). Sebelumnya, kajian serupa juga tentang sejarah yang lebih dulu hadir dalam referensi tentang sejarah Syiah dan persebarannya yang diteliti oleh Thabathaba dan Husayn (1989), Abidin, (2004) dan Rasjidi (2005). Kajian Almascaty lebih melihat peradaban Persia dan pengaruhnya ke adat-istiadat di Aceh.³⁰ Sementara itu, Fakhriati jauh lebih dalam meneliti tentang *Hikayat Hasan dan Husain* dan *Hikayat Nur Muhammad* yang sangat kolosal dalam referensi sejarah Aceh yang menunjukkan kentalnya pengaruh Syiah di Aceh sejak awab abad pertama Hijriyah.³¹ Sangat menarik melihat banyak adat istiadat Aceh yang sebenarnya merupakan adat kalangan Syiah yang diinstitusinalisasikan secara sosial politik ke dalam kehidupan masyarakat Aceh. Selama ini kajian-kajian tentang adat Aceh hanya terbatas pada sisi esoterisnya saja,

³⁰ Hilmy Bakar Almascaty. "Relasi Persia Dan Nusantara Pada Awal Islamisasi: Sebuah Kajian Awal Pengaruh Persia dalam Politik Aceh." *Media Syari'ah* 15.1 (2013).

³¹ Fakhriati. "Pengaruh Syiah Dalam Kehidupan Masyarakat Aceh (Refleksi atas Naskah Hikayat Hasan Husain dan Nur Muhammad)." *Jurnal Analisis* 11.2 (2014): 421-446.

belum melihat bagaimana akar budaya tersebut menyejarah dalam kehidupan masyarakat Aceh secara komprehensif.

Studi budaya yang dilakukan Rabbani juga menunjukkan betapa besarnya pengaruh Syiah dalam penyebaran Islam di Asia Tenggara.³² Studi Thabathaba'i dan Husayn juga menunjukkan bahwa Syiah adalah realitas yang sudah menyejarah dalam Islam di Indonesia dan Aceh khususnya.³³ Sementara studi lainnya menunjukkan secara umum sejarah mazhab Syiah sebagai bagian dari salah satu mazhab pemikiran teologis Islam di berbagai tempat.³⁴

Studi tentang konflik internal Muslim antara kalangan Sunni dan Syiah sudah dilakukan oleh Shihab (2007) dan menjawab pertanyaan teologis paling mendasar tentang kemungkinan *co-existence* secara damai di satu bumi dan khususnya negeri Indonesia. Quraish Shihab membahas tentang konsep ajaran dan pemikiran Syiah secara mendasar dihubungkan dengan kondisi *real-politik* di Indonesia.³⁵ Meskipun banyak terjadinya sinkretisasi antara mazhab Sunni dan Syiah di Indonesia,³⁶ namun perkembangan Syiah sangat fenomenal sejak tahun 1979.³⁷

³² Mohammad Ali Rabbani. "Mediasi India Dalam Perpindahan Dan Penyebaran Kultur Dan Peradaban Persia: Islamisasi di Asia Tenggara." *Media Syari'ah* 15.1 (2013).

³³ Thabathaba'i, dan Allamah Sayyid Muhammad Husayn. "*Islam Syiah: Asal-Usul dan Perkembangannya*." (1989).

³⁴ Ali Zainal Abidin. "Identitas Mazhab Syiah (Melacak Akar Historis Kelahiran dan Dasar-Dasar Ajarannya)." (2004). Dan juga Rasjidi, M. *Apa itu syiah*. Al-Hidayah Publishers, 2005.

³⁵ M. Quraish Shihab, and Wahid Hizbullah. *Sunnah-Syiah bergandengan tangan!, mungkinkah?: kajian atas konsep ajaran dan pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

³⁶ D.Sirajuddin, A. R., and Iqbal Abdurrauf Saimima. "Yang disini, Syiah Gado-Gado, Pak." *Panji Masyarakat* 513 (1986): 20.

³⁷ Fuad Mohd. Fachruddin. *Syiah, suatu pengamatan kritikal*. CV Pedoman Ilmu Jaya, 1990.

Nordin, Abdullah dan Haron (2007) bahkan menyebutkan Syiah sebagai bagian dari Sunni yang bermazhab empat (Syafii, Hanafi, Hambali, Maliki).³⁸ Hal ini menunjukkan bahwa Syiah ada kemungkinan diterima sebagai bagian dari Islam *mainstream* Indonesia dan Malaysia serta Asia Tenggara pada umumnya. Namun, dalam perkembangannya kemudian menunjukkan bahwa Syiah tetap dianggap secara distingtif sebagai aliran keagamaan tersendiri yang terpisah dari *mainstream* Islam di Asia Tenggara. Transmisi Syiah di Indonesia memperlihatkan bagaimana kerasnya benturan wacana di aras intelektual maupun sosial gerakan keagamaan ini.³⁹ Dari serangkaian penelitian yang telah dilakukan oleh berbagai sarjana, masih sangat sedikit penelitian tentang alam pikir Syiah khususnya menyangkut wacana millenarianismenya.⁴⁰ Gerakan Mahdiisme, atau gerakan Mesianisme, dari Syiah masih sangat sedikit dikaji dalam kepustakaan penelitian di Indonesia. Penelitian ini akan mencoba menggali aspek millenarian gerakan Syiah di Aceh.

2.2 Teori Konflik Keagamaan

Agama sering digunakan untuk kepentingan praktis yang bertentangan dengan ajaran dasar agama itu sendiri, seperti munculnya konflik dan kekerasan dari para penganut agama. Tentu saja, persoalan tersebut menimbulkan keprihatian kalangan agamawan sendiri.⁴¹ Konflik Syiah dengan penganut Sunni *mainstream* telah berlangsung lama di dalam sejarah modern Aceh. Perkembangan syiah di Indonesia melalui empat tahap gelombang, yaitu: Pertama, bersamaan

³⁸ Sulaiman Nordin, Mohd Zawawi Abdullah, dan Mohamad Sabri Haron. "*Syiah Imamiyah, mazhab ke-5?*." 2007.

³⁹ Syamsuri Ali. "Alumni Hawzah Ilmiah Qum Pewacanaan Intelektualitas Dan Relasi Sosialnya Dalam Transmisi Syiah Di Indonesia." (2006).

⁴⁰ Fathoni Muslih, *Faham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 59-69.

⁴¹ Ngainun Naim, "Kerukunan Antaragama Perspektif Filsafat Perennial: Rekonstruksi Pemikiran Frithjof Schuon," *HARMONI* Oktober - Desember 2012.

dengan masuknya Islam di Indonesia; Kedua, pasca revolusi Islam Iran; Ketiga, Melalui Intelektual Islam Indonesia yang belajar di Iran; dan Empat, Tahap keterbukaan melalui Pendirian Organisasi Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI). Dari beberapa kasus konflik keagamaan, respon terhadap kehadiran faham keagamaan dan aktivitas bersama dengan pembentukan komunitasnya bukan saja muncul dari kalangan masyarakat awam, melainkan melibatkan elit agama yang memiliki semangat untuk melindungi atau mempertahankan agar umat binaannya tidak tertarik pada ajaran yang dibawa oleh aliran atau gerakan keagamaan yang baru. Sebenarnya relasi antara elit agama dengan umat binaannya tidak hanya semata-mata relasi keagamaan, di balik itu terdapat berbagai muatan-muatan kepentingan. Persoalan antar umat beragama di Indonesia tidak pernah tuntas, antara konflik dan konflik terus terjadi. Kajian ini menawarkan solusi untuk mewujudkan kerukunan antar umat beragama di Indonesia. Tantangan yang dihadapi agama dalam masa sekarang ini memang tidak mudah. Bahkan mereka yang skeptis terhadap agama kerap mencela agama tidak mampu menyelesaikan problem-problem masa kini.

Menghadapi kritik semacam ini, Schuon (1976)⁴² menandakan bahwa ada dua hal yang tidak dipahami oleh para pengkritik tersebut. Pertama, agama hanya memerhatikan problem-problem yang ada di semua waktu. Dengan begitu, agama tidak mungkin memerhatikan persoalan yang sedang aktual dalam suatu waktu, karena ketika zaman telah berubah, aktualitas persoalan akan hilang. Kedua, tidak ada seorang pun yang akan dapat menyelesaikan problem-problem baru secara tuntas, karena setiap solusi, dalam tingkatan ini akan menjadi problem baru. Dari sudut pandang agama dapat dikatakan bahwa kunci dunia dan segala kodratnya terletak dalam diri kita sendiri dan setiap upaya yang sesuai dengan fitrah kita secara utuh.⁴³ Ini bermakna

⁴²Frithjof Schuon. *Understanding Islam*, terj. D.M. Matheson (London: George Allen & Unwin), 1972.

⁴³ Frithjof Schuon, *The Transfiguration of Man*, (Bloomington: World Wisdom), 1995, 42-44.

bahwa kunci untuk menyelesaikan setiap persoalan ada dalam diri kita. Dalam ikhtiar penyelesaian ini, dibutuhkan penafsiran terhadap ajaran agama. Namun dalam kerangka Schuon, semua ikhtiar penyelesaian yang dilakukan seyogyanya selaras dengan fitrah manusia.⁴⁴

Lebih jauh Schuon (1976) menyatakan bahwa jika sebuah agama menempatkan *Logos* manusia dari agama lain di neraka, atau jika suatu kepercayaan melakukan hal yang sama terhadap Orang-orang Suci dari kepercayaan lain, Schuon menilai bahwasanya hal semacam ini benar-benar tidak dapat dibenarkan. Alasannya, kebenaran esensial adalah satu, bahwa tidak ada kontradiksi yang mencolok atau bahwa kontradiksi ini dalam definisinya bukan merupakan suatu kelemahan yang mendasar. Satusatunya hal meringankan yang dapat dikemukakan adalah menyatakan bahwa wilayah tersebut tidak penting bagi tradisi yang disalahpahami tersebut, dan ini berarti bahwa keruhanian esensial tidak selalu dipenuhi dengan ungkapan-ungkapan ekstrinsik agama. Tokoh-tokoh yang dijadikan sasaran menjadi simbol-simbol negatif, sehingga yang ada hanyalah kesalahan pemberian nama dan bukan gagasan, hanyalah kesalahan fakta dan bukan prinsip. (Frithjof Schuon, 1976:55).

Persoalan yang sepertinya tidak pernah tuntas dalam hubungan antaragama di Indonesia adalah toleransi dan penghargaan terhadap realitas pluralisme agama. Padahal, tanpa kesadaran semacam ini, persoalan hubungan antaragama akan selalu diwarnai ketegangan, gejala, kecurigaan, dan ujung-ujungnya bermuara pada konflik. Realitas semacam ini membutuhkan pemikiran dan langkah serius untuk mengatasinya. Sebab jika tidak, hubungan antarumat beragama akan selalu saja diwarnai oleh persoalan yang sesungguhnya bersifat klasik dan tidak pernah berubah. Berbagai pemikiran telah banyak dielaborasi. Berbagai usaha juga sudah banyak dilakukan. Namun demikian, persoalan hubungan antar-umat beragama belum juga selesai dengan

⁴⁴ Komaruddin Hidayat, 1998. *Tragedi Raja Midas, Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina).

tuntas. Selalu saja ada ruang-ruang yang belum mampu diselesaikan, mengingat memang kompleksnya persoalan.

Sebagai fenomena yang telah berlangsung lama dan tersebar pada semua agama yang ada di muka bumi, kajian tentang fenomena gerakan keagamaan menjadi sesuatu yang menarik. Pembahasan ini selanjutnya coba memberikan penafsiran dari sudut pandang sosiologis untuk memahami faktor-faktor sosiologis munculnya gerakan keagamaan. Penjelasan semacam ini dipandang perlu, karena munculnya gerakan keagamaan tidak saja disebabkan oleh dorongan yang terdapat dalam ajaran agama itu sendiri, melainkan juga bertali-temali dengan berbagai macam faktor sosiologis baik yang bersifat makro maupun mikro. Dengan penjelasan sosiologis juga diharapkan bisa memahami adanya hubungan yang dialektis antara agama dan realitas sosial yang dapat membentuk gerakan keagamaan sebagai gerakan sosial (*social movement*). Terhadap fenomena gerakan keagamaan Islam misalnya, jihad seringkali disebut sebagai penyebab munculnya gerakan keagamaan dalam masyarakat Islam. Pemahaman seperti ini memang tidak sepenuhnya salah. Tapi, tidak boleh juga dilupakan, adalah realitas sosial yang berkembang di luar yang dapat memicu penafsiran tipikal kaum fundamentalis dengan implikasi sosial yang mendasar pula.

Salah satu cara memahami fenomena gerakan keagamaan dari perspektif sosiologi adalah dengan menempatkannya sebagai bagian dari gerakan sosial (*social movement*). Cara ini memang akan membuka peluang munculnya kritik karena memang jarang sekali agama dikaitkan dengan gerakan sosial. Fokus analisis gerakan sosial terutama yang bertitik tolak dari paradigma gerakan sosial lama (*old social movement paradigm*) sama sekali tidak menyertakan agama, melainkan kelas (*class*) sebagai faktor utama munculnya gerakan sosial. Cara penafsiran semacam inilah yang disebut dengan *class interpretation* (Pakulski, 1995). Kelas yang dimaksud di sini seperti dikemukakan Karl Marx (Marrison, 1995), yaitu mereka yang tidak memiliki alat-alat produksi (*means of production*). Gerakan sosial dalam

perspektif Marxist dengan demikian identik dengan perjuangan kaum buruh untuk melakukan transformasi sosial yang lebih egaliter dan berkeadilan. Kesadaran yang mendorong gerakan sosial ini adalah kondisi material yang dialami kaum buruh yang disebabkan oleh adanya eksploitasi dari para pemilik modal (owner). Kalimat ini sengaja ditambahkan sekedar ingin mengeksklusi faktor lain yang tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap munculnya gerakan sosial. Agama misalnya. Dapat dimaklumi jika agama dieksklusikan dari proses gerakan sosial, sebab Marx sendiri berpandangan sangat negatif terhadap agama. Pernyataan Marx (Yingter, 1970) yang sangat terkenal adalah "the religion is the opiate of the people". Dengan pernyataan yang sangat mungkin membuat kaum agamawan gusar itu, Marx ingin mengungkap kenyataan agama dalam kehidupan sosial yang ia nilai hanya bisa memberikan hiburan sekedar menutupi penderitaan yang dialami umat manusia. Dengan fungsinya yang dinilai Marx tidak berarti, agama malah menjadi alat legitimasi atas penderitaan yang dialami manusia. Hal yang senada dikemukakan juga oleh Max Weber. Dengan mengaitkan fungsi agama dalam suatu konteks stratifikasi sosial tertentu, Max Weber menemukan fungsi yang berbeda pada agama. Bagi stratifikasi sosial yang mempunyai hak-hak istimewa, agama berfungsi terutama sebagai alat untuk melegitimasi atau membenarkan posisi sosial mereka yang berkuasa dan memiliki hak-hak istimewa. Untuk stratifikasi yang tidak mempunyai hak-hak istimewa, di pihak lain, agama terutama penting sebagai suatu alat kompensasi dalam kehidupan lain terhadap kegagalan dan ketidakcukupan dalam hidup yang dialami. Akibatnya, peran agama dalam orde sosial sangat cenderung ke arah konservatif. Tetapi baik pandangan Marx maupun Weber, menurut Sanderson, mengabaikan peran agama yang sebaliknya, di mana agama di beberapa peristiwa berfungsi sebagai katalisator penting dalam usaha untuk melakukan perubahan. Dengan pernyataan ini, Sanderson ingin menunjukkan bahwa agama juga bisa tampil sebagai fenomena gerakan seperti yang diperlihatkan oleh gerakan revitalisasi dan milenarian. Gerakan sosio-religius seperti ini,

menurut Sanderson (1991), acapkali muncul jika dalam kehidupan sosial terjadi ketegangan dan krisis sosial yang ekstrim.

Dari paparan tentang peran sosial agama tersebut, bisa ditarik suatu kesimpulan bahwa agama bisa berperan secara sosial atau sebaliknya. Menurut Henri Desroche, ahli sosiologi agama dari Perancis, itu semua sangat tergantung bagaimana agama didefinisikan. Ia membagi definisi dalam tiga skema, yaitu: (1) definisi secara positif, agama merupakan suatu faktor dalam perkembangan sosial; (2) didefinisikan secara negatif, agama merupakan rintangan bagi perkembangan sosial; (3) didefinisikan secara kompleks hubungan agama dengan perkembangan sosial sangat tergantung pada fase atau tahapan agama; atau macam, fase atau tahapan perkembangan sosial (Tibi, 1994).

Sejak tahun 1970-an, paradigma gerakan sosial yang memfokuskan pada perjuangan kaum buruh mengalami deklinasi karena tidak terbukti melahirkan revolusi. Di samping itu, pendekatan Marxis terhadap gerakan sosial dinilai terlalu deterministik dan reduksionis sebab terlalu menekankan ekonomi dan kelas sebagai faktor utama perubahan. Kelemahan dalam pendekatan Marxist, mendorong munculnya paradigma gerakan sosial baru (new social movement paradigm). Paradigma baru ini, menurut Laode Ida (2001) tidak melihat gerakan sosial hanya terbatas pada konflik material, melainkan meluas sesuai dengan dinamika perkembangan masyarakat kontemporer. Gerakan sosial, menurut paradigma ini, dilakukan dengan cara melibatkan entitas sosial yang disebut dengan civil society. Salah seorang teoritikus yang berpengaruh terhadap paradigma gerakan sosial baru adalah Antonio Gramsci. Dalam penjelasannya mengenai gerakan sosial, Gramsci keluar dari determinisme ekonomi dan reduksionisme kelas Marxist menuju ke analisa yang didasarkan pada non kelas (Fakih, 1996). Jika dalam paradigma gerakan sosial lama, buruh ditempatkan sebagai entitas yang memiliki kesadaran melakukan perubahan, maka dalam paradigma gerakan sosial baru, kesadaran mengenai

pentingnya perubahan justru berasal dari para kelas menengah terdidik ketimbang kelas pekerja (working class).

Dalam paradigma sosial baru ini, agama nampaknya kurang memperoleh elaborasi yang memadai sebagai salah satu faktor yang dapat mendorong terjadinya gerakan sosial. Hal ini bisa saja terjadi mengingat kurang memadainya konstruksi sosiologis Barat terhadap agama, sebagaimana kritik Sharon Siddique. Menurutnya, konsep-konsep sosiologis Barat tentang agama lebih menekankan individu sebagai pusat analisa. Bahkan, ketika berbagai usaha yang dimaksudkan untuk menghadapi konsep-konsep yang lebih luas peran agama dalam masyarakat, arti motivasi individual masih tetap terpenting (Siddique, 1997).

Meskipun agama kurang mendapatkan porsi yang memadai dalam analisis gerakan sosial, penelitian ini tetap ingin menempatkan gerakan keagamaan sebagai bagian dari jenis gerakan sosial dengan beberapa alasan sebagai berikut: pertama, gerakan keagamaan melibatkan banyak orang dan jaringan yang cukup luas yang bisa disebut dengan tindakan kolektif (collective action). Dari semua definisi tentang gerakan sosial, tindakan kolektif selalu dijadikan patokan utama gerakan sosial. Dengan kata lain, tanpa tindakan kolektif, gerakan sosial tidak mungkin bisa dilakukan. Sebagai contoh adalah definisi Herbert Blumer (1966): "Social movement can be viewed as collective interpretet to establish a new order of life". Definisi lainnya berasal dari Turner dan Killan (Horton & Hunt, 1987) yang mendefinisikan gerakan sosial: "suatu kolektivitas yang melakukan kegiatan dengan kadar kesinambungan tertentu untuk menunjang atau menolak perubahan yang terjadi dalam masyarakat atau kelompok yang mencakup kolektivitas itu sendiri". Berikutnya definisi gerakan sosial dari Barbara Marliene Scott dan Mary Ann Schwartz (2000): " Social movement is any collection of people who organize together to achieve or prevent some social or political change". Terakhir, Gidden (1991): " A social movement maybe defined as a collective attempt to further a common interest, or secure a common goal, through collective action outside the sphere of established institutions".

Tindakan kolektif pada dasarnya merupakan tindakan yang melibatkan orang dalam jumlah yang banyak. Bisa dimaklumi jika, misalnya Georg Simmel—salah satu pengembang teori gerakan sosial—menekankan signifikansi jumlah anggota (number) pendukung gerakan sosial, di samping, tentu saja, dukungan materi dan energi yang lain. Sebab, semakin banyak jumlah anggota bergerak, semakin besar pula pengaruhnya terhadap upaya perubahan yang dikehendaki atau tercapainya tujuan gerakan, dan sebaliknya, semakin sedikit kecil pula peluang tercapainya tujuan gerakan (Ida, 2001). Oleh karena itu, agar gerakan sosial bisa dilakukan secara efektif, jumlah yang besar itu perlu dibina menjadi apa yang disebut Mahasin (1989) dengan basis massa. Dengan kata lain, gerakan sosial harus memiliki dukungan basis massa yang juga mencerminkan suatu kesadaran sosial atau kelas tertentu. Tentu saja, membentuk basis massa bukanlah pekerjaan mudah. Seperti dikemukakan dalam teori mobilisasi sumber daya, gerakan sosial membutuhkan jaringan dan komunikasi serta organisasi yang canggih. Melalui organisasi, jaringan, dan organisasi, bisa dilakukan rekrutmen untuk kemudian dijadikan sebagai basis massa gerakan sosial. Setara dengan unsur-unsur gerakan sosial yang disebutkan tersebut, tidak boleh diabaikan juga peran ideologi dalam menggerakkan gerakan sosial.

Alasan berikutnya, setiap gerakan keagamaan memiliki ideologi. Bagi gerakan sosial, keberadaan ideologi memiliki arti penting. Tanpa ditopang ideologi, keberadaan suatu gerakan sosial hanya akan menghadapi ketidakpastian yang berkepanjangan. Karena itu, gerakan sosial perlu merumuskan kerangka ideologinya yang berisi: pertama, pernyataan tujuan gerakan; kedua, kumpulan kritik dan penilaian terhadap struktur yang akan diubah; ketiga, kumpulan doktrin yang bisa menjustifikasi tujuan gerakan; keempat, seperangkat kepercayaan yang berhubungan dengan kebijakan, taktik, dan pelaksanaan gerakan dan; kelima, mitos gerakan. Gerakan fundamentalisme agama juga memiliki ideologi yang di dalamnya menurut Martin Riesebrodt (1993) mengandung dua hal utama yang saling berhubungan, yaitu:

sejarah penyelamatan (salvation history) dan kritik sosial (social critique). Sebagaimana gerakan sosial pada umumnya, kritik sosial ditujukan kepada berbagai macam penyakit sosial yang menimbulkan krisis dalam kehidupan masyarakat. Krisis inilah yang ingin diselamatkan oleh gerakan keagamaan dengan kembali kehidupan ideal masa lalu serta memberikan harapan eskatologis di masa depan. Hal inilah yang menyebabkan gerakan keagamaan disebut juga dengan gerakan nativis, messianis, dan millenarian.

Alasan lainnya yang bisa digunakan untuk menempatkan gerakan keagamaan sebagai bagian gerakan sosial adalah latar belakang munculnya gerakan keagamaan. Gerakan keagamaan tidak muncul dalam ruang hampa. Meskipun pertimbangan keagamaan tetap menempati peran utama dalam gerakan keagamaan tidak boleh dilewatkan juga realitas dan perkembangan yang ada di luar agama. Dalam hal ini diperlukan rujukan paradigma dan teori yang bisa menjelaskan faktor di luar agama terhadap munculnya gerakan keagamaan. Sebagai bagian dari gerakan sosial, munculnya gerakan keagamaan bisa dijelaskan melalui tiga paradigma gerakan sosial seperti dikemukakan James L. Wood dan Maurice Jackson (1982). Paradigma yang dimaksud adalah, paradigma struktur-sosial (the social-structural paradigm); paradigma psikologi (the psychological paradigm), dan paradigma psikologi sosial (the social-psychological paradigm).

Paradigma pertama, memfokuskan pada segala hal bentuk determinasi sosial yang berpengaruh pada munculnya gerakan sosial, seperti keluarga, kelompok kecil, struktur ekonomi, dan lain sebagainya. Paradigma kedua, memfokuskan kajian pada peran pribadi seperti motivasi pribadi, kebutuhan, nilai-nilai, yang mendorong munculnya gerakan sosial. Sedangkan paradigma ketiga, menekankan pada adanya hubungan antara struktur sosial dan karakter pribadi yang mendorong seseorang berpartisipasi dalam gerakan sosial.

Gerakan keagamaan Islam bisa dijadikan contoh adanya pengaruh luar seperti diungkap terutama oleh paradigma ketiga. Sejarah perkembangan gerakan keagamaan memiliki

akar pada Wahabisme di bawah pimpinan Muhammad ibn Abd al-Wahāb yang bekerja sama dengan seorang tokoh atau elit lokal di Nejd, Ibn Sa'ud. Gerakan Wahabi ini oleh beberapa ahli sejarah Islam, dianggap sebagai prototype gerakan keagamaan Islam yang muncul dalam masa-masa lebih belakangan, atau yang disebut dengan gerakan keagamaan modern dan kontemporer. Sedangkan gerakan Wahabi merupakan eksemplar gerakan keagamaan pra-modern. Munculnya gerakan keagamaan pra-modern ini tidak bisa dilepaskan dari suasana buram budaya keagamaan umat Islam pada abad ke-18 yang menyimpang jauh dari ajaran Islam murni dan mempraktikkan bid'ah, khurafat, takhayul, dan semacamnya. Dalam pandangan gerakan Wahabi, kondisi semacam inilah yang mengakibatkan umat Islam berada dalam kondisi yang sangat terbelakang. Maka, untuk mengembalikan umat Islam pada ajaran Islam murni, gerakan Wahabi melakukan purifikasi dan pemusnahan terhadap monumen-monumen sejarah yang mereka pandang sebagai sumber-sumber praktik menyimpang. Pengaruh yang sama juga dialami oleh gerakan keagamaan kontemporer. Bedanya, faktor sosial yang mempengaruhi gerakan keagamaan kontemporer bukan hanya praktek menyimpang dari Islam murni, melainkan kondisi keterbelakangan umat Islam yang disebabkan oleh penetrasi Barat terhadap umat Islam dalam semua aspek kehidupan.

Gerakan keagamaan kontemporer yang dipandang fenomenal karena bisa meruntuhkan dominasi Barat (Amerika Serikat) adalah Revolusi Iran pada 1979. Bagi sementara ilmuwan sosial, revolusi yang terjadi di Iran itu, memiliki makna teoritik untuk merevisi kembali teori gerakan sosial (social movement) terutama yang disebut dengan teori gerakan sosial lama yang lebih menekankan pada analisis kelas. Jelas Moeslim Abdurrahman (2002):

Oleh karena itu, tidak heran jika setelah revolusi Iran terjadi, maka kerangka teoritik yang biasanya dijadikan untuk melakukan konseptualisasi "social movement" menjadi

berantakan, sebab faktor budaya sebagai kekuatan “symbolic resistance” sering diremehkan

Sukses gerakan keagamaan kontemporer yang terjadi di Iran bisa dijadikan contoh untuk memperkaya kajian gerakan sosial. Apa yang terjadi di Iran pada tahun 1979 itu, bisa dijadikan sebagai contoh kasus implementasi gerakan sosial dengan pola revolutif dan redemptive sekaligus. Dalam kajian sosiologi, di samping pola gerakan sosial tersebut, juga terdapat pola gerakan sosial yang lain, yaitu: gerakan transformatif (transformative movement), gerakan reformatif (reformative movement), dan gerakan alteratif (alterative movement).

Gerakan transformatif merupakan gerakan untuk merubah masyarakat secara menyeluruh. Sedangkan gerakan reformatif adalah gerakan untuk merubah masyarakat dalam segi-segi tertentu. Adapun gerakan alteratif merupakan gerakan yang bertujuan merubah sebagian perilaku perorangan. Sedangkan redemptif adalah gerakan yang dimaksudkan untuk menyelamatkan masyarakat dari pandangan hidup yang dipandang korup dan tidak bermoral. Terakhir, gerakan revolusioner adalah gerakan untuk melakukan perubahan terhadap seluruh tatanan sosial seperti sistem politik dan sistem sosial (Giddens, 1991).

Dari penjelasan tentang paradigma gerakan sosial di atas, maka bisa dipahami bahwa gerakan keagamaan akan terus menjadi fenomena sosial, sepanjang tersedia faktor-faktor sosial yang mendorongnya. Bahkan, situasi yang berkembang dewasa ini, bisa berpotensi menjadi kondisi yang meniscayakan (sufficient condition) munculnya gerakan keagamaan. Situasi yang dimaksud adalah modernitas, yang di sisi lain, telah menimbulkan berbagai macam persoalan fundamental dalam kehidupan manusia, meskipun di sisi yang lainnya lagi, memberikan manfaat yang demikian besar bagi kehidupan manusia, terutama manfaat yang diperoleh berkat kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Keberadaan bidang ini nampak begitu mendominasi kehidupan manusia. Tak berlebihan jika John Naisbitt (2001)

mengatakan, saat ini manusia sedang berada dalam “zona mabuk teknologi”.

Tetapi, berkelindan dengan kemajuan di bidang ilmu dan teknologi, sejumlah krisis fundamental mendera kehidupan manusia seperti diungkap oleh Nurcholish Madjid (1997), yaitu: pertama, deprivasi relatif, yaitu perasaan teringkari, tersisihkan atau tertinggal pada orang lain dan kalangan tertentu dalam masyarakat akibat tidak dapat mengikuti laju kemajuan, dan kesulitan menyesuaikan diri dengan perubahan itu. Kedua, dislokasi, yaitu perasaan tidak punya tempat dalam tatanan sosial yang sedang berkembang. Ketiga, disorientasi, yaitu perasaan tidak mempunyai pegangan hidup akibat yang ada tidak lagi bisa dipertahankan karena tidak cocok. Keempat, negativisme, yaitu perasaan yang mendorong ke arah pandangan yang serba negatif kepada tatanan yang sudah mapan, dengan sikap-sikap tidak percaya, curiga, bermusuhan, melawan, dan lain sebagainya. Nurcholish Madjid kemudian mengingatkan, jika krisis yang ditimbulkan oleh kemajuan tidak segera ditangani, akan menciptakan lahan subur bagi munculnya gejala-gejala radikalisme, fanatisme, sektarianisme, dan lain-lain yang serba negatif.

Namun demikian, menyebut agama sebagai satu-satunya faktor penggerak gerakan sosial memang beresiko pada terjadinya penarikan kesimpulan yang berlebihan, yang dalam logika disebut fallacy of dramatic instance. Pandangan yang proporsional adalah dengan meletakkan agama bersama-sama dengan variabel sosial lainnya yang menggerakkan gerakan sosial. Pembahasan ini selanjutnya coba memaparkan kondisi sosial sebagai pemicu munculnya gerakan sosial. Meskipun banyak sekali perspektif teori dalam sosiologi, pembahasan berikut ini hanya mengambil salah satu teori saja, yaitu dari Neil J. Smelser yang berhasil menemukan enam faktor determinan penyebab munculnya gerakan sosial. Dalam pandangan Smelser, keenam faktor tersebut saling terkait dalam memicu terjadinya gerakan sosial. Keenam faktor yang dimaksud sebagai berikut (Zanden, 1990):

Pertama, structural condusiveness. Gerakan sosial bermula dari adanya struktur yang mendukung. Dengan

mengambil contoh perubahan yang terjadi di Indonesia, struktur pendukungnya adalah munculnya krisis. Pada mulanya krisis ekonomi yang terus berlanjut pada krisis multi dimensi. Akumulasi krisis ini menjadi struktur kondusif terhadap munculnya gerakan sosial. Hal yang sama juga terjadi pada gerakan sosial keagamaan. Munculnya gerakan sosial keagamaan juga diawali oleh adanya krisis antara tuntutan doktrin agama dengan praktiknya. Pada kasus gerakan Islam modern misalnya, kondisi krisis yang menjadi pemicu munculnya gerakan ini adalah keterbelakangan umat Islam setelah tidak lagi konsisten dengan ajaran Islam sebagaimana termaktub dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Kedua, Structural strain. Gerakan sosial semakin tidak terbendung apabila struktur kondusif menimbulkan ketegangan struktural. Dengan adanya krisis ekonomi, misalnya, daya beli masyarakat turun. Daya serap perusahaan terhadap tenaga kerja juga menurun. Maka terjadilah pengangguran. Dalam kasus seperti ini social malaise tidak bisa dihindarkan. Ketegangan, bahkan konflik, terjadi di mana-mana. Keadaan seperti ini dapat mempercepat gerakan sosial.

Ketiga, the growth of a generalized belief. Ketegangan struktural menurut Smelser belum begitu mencukupi dalam menghasilkan tindakan kolektif. Maka agar gerakan sosial bisa diwujudkan diperlukan penjelasan mengenai permasalahan dan solusinya. Dalam konteks ini, interaksi sosial sangat diperlukan untuk saling bertukar pikiran dalam merespon persoalan yang dihadapi bersama.

Keempat, precipitating factors. Dari segi waktu, gerakan sosial seringkali membutuhkan waktu yang lama. Tetapi gerakan sosial bisa dipercepat jika ada faktor yang mendukungnya. Faktor-faktor itu bisa berupa peristiwa, bisa juga dalam bentuk kehadiran tokoh kharismatik.

Kelima, the mobilization of participant for action. Terjadinya gerakan sosial sangat tergantung juga pada tersedianya kelompok yang bisa diorganisasi dan dimobilisasi untuk melakukan tindakan-tindakan tertentu. Pada tahapan ini, pemimpin dan komunikasi serta suplai dana sangat dibutuhkan bagi eksistensi gerakan sosial.

Keenam, operation of social control. Tidak seperti faktor determinan lainnya, kontrol sosial justru mencegah, menyela, dan menghalangi gerakan sosial. Kontrol ini biasanya dilakukan oleh negara. Ada dua bentuk kontrol terhadap gerakan sosial dari pemerintah. Kontrol pertama berbentuk upaya pencegahan terhadap munculnya tindakan kolektif dengan cara mengurangi faktor pendukung dan ketegangan struktural seperti melalui peningkatan kesejahteraan. Kontrol kedua dengan cara menekan perilaku kolektif setelah gerakan dimulai seperti mengerahkan petugas keamanan dan menerapkan jam malam. Tetapi tekanan ini tidak selamanya efektif. Bahkan banyak kasus menunjukkan, semakin mendapatkan tekanan, semakin mempercepat terjadinya gerakan sosial.

2.3 Teori Gerakan Millenarian

Syiah adalah gerakan millenarian yang percaya akan datangnya Imam Mahdi atau Ratu Adil. Kelompok Syi'ah mempercayai tentang munculnya imam sebelum hari kiamat yaitu munculnya Imam Mahdi. Mengenai kemunculan Imam Mahdi mereka berargumen dengan QS. Al-Naml: 83 dan 87. Ajaran-ajaran lain yang dipraktikkan oleh kelompok Syi'ah yakni; menghormati sahabat (tidak dijelaskan apakah termasuk menghormati sahabat Abu Bakar, Umar dan Utsman).⁴⁵ Selanjutnya adalah anjuran untuk selalu mencintai Nabi saw dan keluarganya, memelihara monument suci (masjid Haram dan masjidi Aqsa), termasuk menjaga rumah Ali dan keturunannya, menziarai makam. Di samping itu, aliran Syi'ah melarang adanya sikap berlebihan (*ghuluw*).

Secara teoritik, gerakan millenarian adalah gerakan yang sadar terorganisir yang mencoba untuk menghidupkan kembali atau mengabadikan aspek-aspek tertentu dari kebudayaan asli atau untuk mendapatkan kontrol dari arah dan tingkat perubahan budaya yang dipaksakan pada mereka. Gerakan-gerakan ini juga telah disebut sebagai gerakan

⁴⁵ Mustolehudin, "Mengenal Ajaran Gerakan Syi'ah," *Harmoni, Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 11 No. 4, 2009.

mesianis, nativistic, dan revitalisasi. Mereka terutama umum di antara masyarakat adat koloni eropa. Kultus kargo baru percobaan dan gerakan tari hantu amerika utara dataran indians adalah contoh. Gerakan millenarian biasanya memiliki pemimpin nabi dan keyakinan agama membutuhkan lompatan besar iman oleh para pengikut mereka.

Gerakan millenarian disebut juga sebagai gerakan sadar, untuk memulihkan atau mengekalkan aspek-aspek terpilih budaya asli atau untuk mendapatkan budaya tukar pada mereka. Pergerakan ini juga telah dirujuk ke messianic, nativistic, dan pergerakan revitalization. Mereka telah biasa antara persatuan-persatuan penduduk negara-negara jajahan Eropah. Kultus kargo dari new guinea dan pergerakan tarian hantu Indian Amerika Utara Dataran adalah contoh. Pergerakan millenarian biasanya mempunyai pemimpin Nabi dan agama memerlukan lompat utama iman oleh pengikut-pengikut mereka.

Milenarianisme (kadang-kadang dieja milenarisme) adalah suatu keyakinan oleh suatu kelompok atau gerakan keagamaan, sosial, atau politik tentang suatu transformasi besar dalam masyarakat dan setelah itu segala sesuatu akan berubah ke arah yang positif (atau kadang-kadang negatif atau tidak jelas). Milenialisme adalah suatu bentuk Milenarianisme spesifik berdasarkan suatu siklus seribu tahunan, dan ini khususnya sangat penting di lingkungan Kekristenan.

Kelompok-kelompok milenarian biasanya mengklaim bahwa masyarakat masa kini dan para penguasanya korup, tidak adil, atau menyimpang. Karena itu mereka percaya bahwa mereka akan segera dihancurkan oleh suatu kekuatan yang dahsyat. Sifat yang berbahaya dari status quo ini selalu dianggap tidak dapat diubah tanpa adanya perubahan dramatis yang telah diharapkan. Dalam beberapa orang yang menganut milenarianisme Abad Pertengahan, dunia dianggap dikendalikan oleh setan dan bahkan sampai abad ke-19 milenarianisme Tionghoa menggunakan suatu motif seperti ini, namun "setan"-nya mempunyai suatu konotasi budaya yang sedikit berbeda.

Namun, yang lainnya yang memegang pandangan-pandangan milenarian seperti yang dipegang oleh orang-orang Kristen perdana dikutuk pada 1530 oleh orang-orang Lutheran (The Confession of Faith: Which Was Submitted to His Imperial Majesty Charles V. At the Diet of Augsburg in the Year 1530. oleh Philip Melanchthon, 1497-1560. Terjemahan oleh F. Bente dan W. H. T. Dau. Diterbitkan oleh: Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Ev. Lutheran Church. St. Louis: Concordia Publishing House, 1921, hlm. 95.)

Dalam dunia modern ekonomi berkuasa atau permufakatan-permufakatan besar dianggap melakukan penindasan. Hanya perubahan dramatis yang akan mengubah dunia dan perubahan akan ditimbulkan, atau memusnahkan semua orang kecuali, sekelompok orang yang setia dan berdedikasi. Dalam kebanyakan skenario milenarian, bencana atau pertempuran yang akan datang akan diikuti oleh suatu dunia baru yang dimurnikan di mana orang-orang percaya sejati akan memperoleh ganjarannya.

Sementara banyak kelompok milenial bersifat pasifis, keyakinan-keyakinan milenarian telah diklaim menyebabkan orang mengabaikan aturan-aturan perilaku yang konvensional, yang menimbulkan kekerasan yang diarahkan ke dalam (seperti misalnya bunuh diri massal) dan/atau ke luar (seperti misalnya tindakan-tindakan teroris). Kadang-kadang di sini juga tercakup kepercayaan akan suatu kekuatan adikodrati atau kemenangan yang telah ditakdirkan. Dalam kasus-kasus tertentu, para pemeluk milenarian menarik diri dari masyarakat untuk menantikan campur tangan Allah atau kekuatan metafisik lainnya.

Ideologi-ideologi atau sekte-sekte keagamaan milenarian kadang-kadang muncul di kalangan masyarakat tertindas, dengan contoh-contoh yang paling menonjol berupa Kekristenan perdana, gerakan Tarian Roh abad ke-19, dan Sekte Kargo abad ke-19 dan ke-20. Contoh-contoh kelompok-kelompok milenarian: Al-Qaeda; Aum Shim Ri Kyo; Brahma Kumaris World Spiritual University; Ranting Daud; Kekristenan perdana; Dulsinian; Perubahan Bumi; Manusia Monarki Kelima; sekte Gerbang Surga; Hojjatieh; Tarian Roh

Bangsa Indian; Saksi-Saksi Yehuwa; Yoakimit; Gereja Allah yang Hidup; Tentara Perlawanan Tuhan; Mormonisme; Nostradamus; Plymouth Brethren; Gerakan Rastafari; Shaker; Pemberontakan Taiping; Buku Harian Turner; Sorban Kuning.

Transhumanisme dan Singularitarianisme dapat dianggap sebagai gerakan milenarian dalam pengertian yang lebih luas, karena mereka mengharapkan perubahan-perubahan dalam tatanan biologis dan sosial yang mapan, meskipun kedua-duanya tidak menganggap perubahan-perubahan ini sama sekali tak terhindarkan, hanya "kemungkinan" saja. Lebih jauh, kedua kelompok ini tidak percaya akan jahatnya atau rusaknya tatanan yang ada sekarang, melainkan hanya dalam pengertian bahwa kita harus menginginkan perubahan tatanan karena alasan-alasan humanistik dan kemanusiaan, dan karena itu kedua kelompok ini sama sekali bertekad untuk memastikan bahwa perubahan-perubahan yang terjadi itu tidak bersifat kekerasan, seluruhnya opsional, dan bermanfaat bagi sebanyak mungkin orang.

Dalam politik, milenarianisme seringkali, tetapi tidak berarti selalu, dikaitkan dengan ideology-ideologi radikal yang sama-sama memiliki keyakinan akan transformasi. Hal ini dapat didasarkan pada gagasan-gagasan sekular ataupun keagamaan. Dengan cara ini milenarianisme erat terkait dengan Apokaliptisisme.

2.4 Novelty (Kebaruan) Penelitian

Penelitian tentang komunitas Syiah di Aceh masih sangat sedikit dan walaupun ada hanya meneliti tentang pokok-pokok ajaran serta sejarahnya. Penelitian ini akan mencoba memetakan secara sosial, ekonomi, sejarah, politik dan budaya kalangan ini secara lebih holistik dan melihat aspek pemikirannya tentang millenarianisme. Banyak konsep-konsep Syiah yang belum terelaborasi dalam studi sosial dimana pemikiran-pemikiran dan ajaran Syiah diinternalisasikan oleh para penganutnya di Aceh. Konsep-konsep seperti imamah, khilafah, mut'ah, dll akan dielaborasi lebih deskriptif dengan analisis yang

berdasarkan teori-teori antropologi. Semangat umat dalam membahas situasi akhir zaman (Mahdiisme, ratu-adil, al Masih, millenarianisme) seringkali hanya berupa pemikiran yang sepintas lalu. Padahal sebagai gerakan, Syiah sangat sensitif dengan isu-isu ini.

Menurut data sejarah Hilmy Bakar Almascaty (2013: 66), kedatangan Pangeran Salman al-Farisi bersama rombongannya di wilayah Aceh, yang teridentifikasi di Jeumpa (Bireuen sekarang) telah memperkuat masyarakat yang dibangun oleh Maulana Abdullah yang tiba sebelumnya. Ketibaan kedua tokoh utama ahl al-Bayt ini telah mempengaruhi politik di Nusantara dan Aceh khususnya. Pengaruh *pertama*, kedua tokoh tersebut telah mewarisi genetik terbaik keturunan Rasulullah saw dari jalur Sayyidina Hasan dan Sayyidina Husein, yang selanjutnya melahirkan orang-orang besar (Great Men) yang menjadi para Ulama dan Sultan di Nusantara. Sebagaimana diketahui, hampir seluruh Sultan di Nusantara, dari Maulana Abdul Aziz Syah (Sultan Perlak) sampai kepada Sultan Malik al-Salih (Sultan Pasai), Sultan Ali Mughayat Syah (Sultan Aceh Darussalam) sampai Sultan terbesar Aceh, Sultan Iskandar Muda adalah menyambung sisialahnya secara geneology. *Kedua*, para ulama dan Sultan keturunan ahl al-Bayt ini telah mengembangkan sistem politik yang bertitik tolak pada pandangan alam (worldview) dari ahl al-Bayt, yaitu yang memberikan syarat kepemimpinan adalah dari kalangan atau keturunan (itrah) ahl al-Bayt, sebagaimana disebutkan dan dibuktikan dalam silsilah para Sultan di Nusantara. *Ketiga*, Para ulama dan Sultan dari kalangan ahl al-Bayt ini juga secara bertahap telah mengajarkan faham-faham keagamaan yang bersumber dari ajaran ahl al-Bayt, sehingga keputusan-keputusan politik didasarkan kepada mazhab ahl al-Bayt. Diantaranya adalah wajibnya Sultan mengangkat dewan penasihat keagamaan (Majlis Ulama) yang dipimpin seorang Syaikh al-Islam atau Qadhi Malik al-Adil, ini adalah bersumber dari faham yang mewajibkan adanya walayat al-Faqih dengan seorang pemimpin bergelar Imam. Di mana kedudukan Syaikh al-Islam dalam Kerajaan Aceh Darussalam memiliki posisi yang sangat

strategis dalam berbagai keputusan politik. *Keempat*, kebijakan politik para ulama dan Sultan dari kalangan ahl al-Bayt ini secara otomatis telah melahirkan para ulama yang menjadi penyebar pemikiran para cendekiawan yang berairan ahl al-Bayt, di antaranya yang terkenal adalah Maulana Akbar (Sayyid Jamaluddin al-Akbar) dan Makhdum Ibrahim Patakan di Pasai yang dikenal sebagai pelopor Gerakan Walisongo, dan tentunya Syekh Hamzah Fansuri dan Syekh Syamsuddin al-Sumaterany bersama para murid-muridnya di Kerajaan Aceh Darussalam yang telah mengembangkan aliran tasauf falsafati yang berasal dari Parsia.

Sejarah awal Islamisasi di Nusantara dan khususnya di Aceh-Sumatera, terutama pengaruh dari Persia yang merupakan sebuah penelitian yang sangat awal, yang semestinya segera dilanjutkan dengan penelitian-penelitian oleh kalangan cendekiawan muda Aceh untuk menyingkap misteri sejarah Islam di Aceh yang masih banyak diliputi misteri.



This page is intentionally left blank

BAB 3

MAZHAB TEOLOGI DALAM ISLAM

3.1. Mazhab Teologi

Kata teologi bukan berasal dari khazanah dan tradisi Islam, tetapi term ini sering digunakan cendekiawan Muslim kontemporer. Istilah teologi diambil dari khazanah dan tradisi kristiani. Secara etimologis, teologi dalam bahasa Indonesia berasal dari kata *theology* (Inggris), *theologie* (Perancis dan Belanda) atau *theologia* (Latin dan Yunani Kuno). *Theologia* terdiri dari dua suku kata, yaitu *theo* dan *logia*. Kata *theo* yang jamaknya *theos*, sepanjang mitologi Yunani Kuno adalah panggilan untuk dewata (para dewa). Akan tetapi, dalam bahasa Indonesia, kata *theo* berarti Tuhan. Sementara *logia* dalam bahasa Yunani Kuno berasal dari kata *logos* (akal), yang berarti ajaran pokok (doktrin) atau teori (ilmu). Kata *logos* ini kemudian menurunkan kata logika dan logis. Kata *logos* juga dipadankan ke dalam bahasa Arab, *mantiq*, sehingga ilmu logika dinamakan ilmu *mantiq*. Dengan demikian, *teologi* berarti suatu ajaran pokok atau suatu teori atau suatu ilmu berkaitan dengan Tuhan.⁴⁶

Semenara D.S. Adam menyatakan, bahwa secara etimologis, kata *theology* digunakan di kalangan bangsa Yunani terhadap hasil karya para pujangga seperti Homer dan Hesiod yang berkenaan dengan para dewa, dan hasil karya para filosof, seperti Plato dan Aristoteles, yang berkenaan dengan filsafat mereka tentang Realitas Tertinggi. Sehingga menurut Vergilius Ferm, *theology* berarti “*a study of the question of God and the relation of God to the world reality*”.⁴⁷

⁴⁶ Effendi, Djohan, (1994), *Konsep-konsep Teologis: Kontekstualisasi Doktrin-doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina. 1994), h. 52-53. Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi dalam Islam: Analisis Prespektif Sejarah*, Jurnal Ihya Tarbiyah, Vol. 2, Tahun 2014, h. 238.

⁴⁷ Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi.*, h. 238.

Penggunaan term teologi bagi ilmu-ilmu ketuhanan di Indonesia dipopulerkan oleh Harun Nasution dalam buku *Teologi Islam*. Kendati pada awalnya penggunaan kata ini ditentang oleh sebahagian ahli, seperti HM. Rasyidi, yang berpendapat bahwa ilmu kalam berbeda dengan teologi dan tidak boleh disamakan. Namun belakangan, istilah ini populer digunakan di kalangan akademisi. Penggunaan istilah tersebut tidak dimaksudkan mengecilkan arti penting istilah-istilah yang sudah ada dalam khazanah Islam, dan tidak harus dipandang sebagai sesuatu yang negatif. Apalagi istilah itu bisa memperkaya khazanah dan sistematisasi pemahaman keagamaan, juga membuka kemungkinan kondisi dialogis antar pemikiran keagamaan. Secara prinsip, sebelum teologi Islam menjadi sebuah disiplin ilmu, Nabi Muhammad SAW telah menjelaskan akidah Islam secara lengkap kepada umat sesuai wahyu yang diterimanya dari Allah, baik berwujud ayat-ayat Alquran maupun hadis-hadis (*as-sunah*). Umat Islam periode pertama yang dibinanya secara langsung telah meyakini dan menghayati akidah tersebut secara baik, meski belum diformulasikan secara sistematis. Perkembangan selanjutnya, masalah akidah ini ditekuni secara ilmiah oleh segolongan intelektual Muslim, yang kemudian disebut *mutakallimûn* (tunggal; *mutakallim*), berbarengan dengan munculnya ilmu *kalam* sebagai salah satu disiplin ilmu dalam Islam.⁴⁸

Sebutan ilmu kalam sebagai sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri untuk pertama kalinya dipakai pada masa pemerintahan Khalifah al-Makmun (memerintah 813-833 M.), yang diciptakan oleh aliran Muktazilah dengan mengadopsi filsafat Yunani dan memadukannya dengan metode ilmu kalam.. Sungguhpun demikian, sebagai sebuah wacana, jauh sebelumnya, Hasan al-Basri (642-728 M.) telah menggunakan istilah *kalam* untuk mengacu kepada pembahasan tentang persoalan kebebasan manusia dan takdir dalam konteks pertentangan pendapat antara kaum Qadariyah dan Jabariyah. Kemudian pada perkembangan berikutnya, berbagai sebutan

⁴⁸Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi..*, h. 239.

digunakan untuk ilmu yang mengkaji tentang ketuhanan ini dalam Islam.

Pembahasan ini akan mengkaji beberapa mazhab teologi Islam misalnya; Khawarij, Qadariyah, Jabariyah, Muktaizilah dan Ahlusunnah wal Jama'ah;

3.2. Khawarij

Khawarij adalah kelompok yang terdiri dari pengikut-pengikut setia yang kemudian meninggalkan Ali bin Thalib sesudah terjadi perang Shiffin yang berakhir dengan Tahkim (arbitrase). Nama khawarij diambil dari kata kharaja yang berarti keluar. Nama itu kemudian diberikan kepada mereka yang keluar dari barisan Ali. Selanjutnya mereka menyebut diri mereka dengan Syura yang berasal dari kata Yasri (menjual). Sebagaimana disebutkan dalam al-Quran al-Baqarah ayat 207: "Ada manusia yang menjual dirinya untuk memperoleh keridaan Allah." Maksudnya mereka adalah orang yang bersedia mengorbankan diri untuk Allah. Nama lain yang diberikan kepada mereka ialah Harurah, dari kata Hurara, satu desa yang terletak di dekat kota Kufah, Irak.⁴⁹

Pendapat Khawarij tentang sistem ketata negaraan Nampak berlawanan dengan pandangan mayoritas yang ada diwaktu itu. Mereka lebih demokratis karena menurut mereka khalifah harus dipilih secara bebas oleh kaum muslimin. Yang berhak menjadi khalifah bukan hanya orang dan keturunan Suku Quraisy, bahkan bukan hanya orang Arab saja, tetapi siapa saja yang sanggup asal dia orang Islam, sekalipun seorang hamba sahaya yang berasal dari Afrika. Khalifah yang terpilih akan terus memegang jabatannya selama ia bersikap adil dan menjalankan syariat Islam. Akan tetapi kalau ia menyeleweng dari ajaran Islam, ia wajib dijatuhkan atau dibunuh.⁵⁰

Kaum Khwarij terdiri dari orang Arab Baduwi yang hidup dipadang pasir yang serba tandus membuat mereka bersifat sederhana dalam cara hidup dan pemikiran, tetapi

⁴⁹Harun Nasution, *Teologi Islam....*,h. 13.

⁵⁰Harun Nasution, *Teologi Islam....*,h. 14.

keras hati serta berani, bersikap merdeka, tidak bergantung pada orang lain. Perubahan agama tidak membawa perubahan dalam sifat-sifat kebaduwan mereka. Mereka tetap bersikap bengis, suka kekerasan dan tak gentar mati. Sebagai orang Baduwi mereka tetap jauh dari ilmu pengetahuan. Ajaran-ajaran Islam sebagaimana terdapat dalam al-Quran dan Hadis, mereka artikan menurut lafaznya dan harus dilaksanakan sepenuhnya. Oleh karena itu iman dan paham mereka merupakan iman dan paham orang yang sederhana dalam pemikiran lagi sempit kala serta fanatik. Iman yang tebal tapi sempit, ditambah lagi dengan sikap fanatik membuat mereka tidak dapat mentolelir penyimpangan terhadap ajaran Islam menurut paham mereka walaupun hanya penyimpangan dalam bentuk kecil.⁵¹

Golongan Khawarij terbagi menjadi beberapa sekte yaitu; al-Muhakkimah, al-Azariqah, an-Najdat, al-Ajaridah, al-Sufriyah, dan al-Ibadiyah. Masing-masing sekte terdapat pemimpin dan ajaran-ajaran yang relatif berbeda dengan sekte lainnya.

3.3. Murjiah

Golongan Murji'ah pada mulanya merupakan golongan yang tidak mau ikut campur dalam pertentangan-pertentangan yang terjadi ketika pasca perang Shiffin. Mereka lebih cenderung untuk mengambil sikap menyerahkan penentuan hukum kafir atau tidak kafir orang-orang yang bertentangan dengan itu kepada Allah.⁵² Kelompok ini mula-mula timbul di Damaskus, pada akhir abad pertama hijriah. Nama Murji'ah berasal dari kata *irja* atau *arja'a* yang berarti penundaan, penangguhan, dan pengharapan. Kata *arja'a* bermakna juga memberi harapan, yakni memberi harapan kepada pelaku dosa besar untuk memperoleh pengampunan dan Rahmat Allah. Selain itu, *arja'a* juga berarti meletakkan di belakang atau mengemudikan, yaitu orang yang mengutamakan iman dari pada amal. Oleh karena itu, Murji'ah artinya orang yang

⁵¹Harun Nasution, *Teologi Islam....*,h. 15.

⁵²Harun Nasution, *Teologi Islam....*,h. 24.

menunda penjelasan kedudukan seseorang yang bersengketa (yakni Ali dan Muawiyah serta pengikut masing-masing) kelak di hari kiamat.⁵³

Ada beberapa teori yang berkembang mengenai asal-usul kemunculan Murjiah. Teori pertama mengatakan bahwa gagasan irja atau arja'a dikembangkan oleh sebagian sahabat dengan tujuan menjamin persatuan dan kesatuan umat Islam ketika terjadi pertikaian politik dan untuk menghindari sektarianisme. Murji'ah sebagai kelompok politik maupun Teologis, diperkirakan lahir bersamaan dengan kemunculan Syi'ah dan Khawarij. Yang mana kelompok Murji'ah merupakan musuh berat Khawarij. Teori lain mengatakan bahwa gagasan irja muncul pertama kali sebagai gerakan politik yang diperlihatkan oleh cucu Ali bin Abi Thalib yaitu Al-Hasan bin Muhammad Al-Hanafiyah sekitar tahun 695 M. Dengan gerakan politik tersebut Al-Hasan bin Muhammad Al-Hanafiyah mencoba menanggulangi perpecahan umat Islam. Ia mengelak berdampingan dengan kelompok Syi'ah yang terlampau mengagungkan Ali dan para pengikutnya, serta menjauhkan diri dari Khawarij yang menolak mengakui ke khalifahan Muawiyah.

Teori lain mengatakan bahwa ketika terjadi perseteruan antara Ali dan Muawiyah, dilakukan Arbitrase atas usulan Amr bin Ash (kaki tangan Muawiyah). Kelompok Ali terpecah menjadi dua kubu, yang pro dan kontra. Kelompok kontra yang akhirnya menyatakan keluar dari Ali disebut Khawarij. Khawarij berpendapat bahwa Tahkim bertentangan dengan Al-Qur'an atau dalam pengertian, tidak bertahkim berdasarkan hukum Allah dikatakan dosa besar dan pelakunya dihukumi dengan kafir sama dengan perbuatan dosa besar lainnya, seperti: berzina, riba, membunuh tanpa alasan, durhaka kepada orang tua, dan menfitnah wanita baik-baik. Pendapat tersebut ditentang sekelompok sahabat yang kemudian disebut Murji'ah. Murji'ah mengatakan bahwa pembuat dosa besar tetap mukmin, tidak kafir sementara dosanya diserahkan kepada Allah, apakah dia akan diampuni

⁵³ Harun Nasution, *Teologi Islam....*,h. 25.

atau tidak. Adapun secara istilah, murjiah adalah kelompok yang mengesampingkan atau memisahkan amal dari keimanan, sehingga menurut mereka suatu kemaksiatan itu tidak mengurangi keimanan seseorang. Tokoh utama aliran Murji'ah ialah Hasan bin Bilal Al-Muzni, Abu Salat As-Samman, dan Tsauban Dliro bin 'Umar. Penyair Murji'ah yang terkenal pada pemerintahan Bani Umayyah ialah Tsabit bin Quthanah, mengarang syair kepercayaan-kepercayaan kaum Murji'ah.

Menurut Harun Nasution bahwa golongan Murjiah terdiri dari dua yaitu moderat dan ekstrim. Yang moderat yang berdiri sendiri telah hilang dari sejarah dan ajaran-ajaran mereka mengenai iman, kufur, dan dosa besar masuk ke dalam ajaran Ahlusunnah wal Jama'ah. Adapun golongan ekstrim juga telah hilang sebagai aliran yang berdiri sendiri, tetapi dalam prakteknya masih tetap ada yang menganutnya. Mungkin dengan tidak sadar sebagian umat Islam mempratekkan ajaran-ajaran Murjiah yang ekstrim.⁵⁴

3.4. Qadariyah dan Jabariyah

Di antaranya adalah dua aliran teologi yang terkenal dengan nama *Qadariyah* dan *Jabariyah*. Para ahli berbeda pendapat mengenai asal usul munculnya kedua aliran ini. Menurut Ahmad Amin, munculnya Jabariah didorong oleh kondisi masyarakat Arab yang memiliki ketergantungan luar biasa kepada Alam. Mereka merasa tidak berdaya berhadapan dengan ganasnya gurun sahara dan akhirnya mendorong mereka untuk pasrah kepada alam. Pendapat lain menyatakan, bahwa bibit paham jabariah telah ada sejak awal periode Islam. Namun *al-jabr* sebagai pola pikir dan aliran baru berkembang pada era dinasti Bani Umayyah.⁵⁵

Nama Jabariyah diambil dari kata Arab, *jabr*, yang berarti "terpaksa". Aliran ini dinamakan Jabariyah karena menganut paham bahwa manusia melakukan tindakan dan perbuatannya dalam keadaan terpaksa, karena segenap

⁵⁴Harun Nasution, *Teologi Islam....*, h. 32

⁵⁵Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, Bandung: Puskata Setia, 2006), h. 65).

tindakan dan perbuatannya itu pada dasarnya telah ditentukan sedemikian rupa oleh Allah SWT semenjak azali. Dalam istilah Inggris, paham ini disebut paham *fatalistic* atau *predestination*.⁵⁶

Menurut pandangan aliran Jabariyah, hidup manusia sudah ditentukan sebelumnya oleh Allah SWT. Perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan dalam diri manusia. Dalam paham ini, manusia diciptakan dalam keadaan terbelenggu (*majbur*), tidak memiliki kebebasan untuk berikhtiar, dan tidak memiliki kemampuan untuk melakukan apapun. Manusia tidak memiliki daya melakukan sesuatu tanpa digerakkan oleh Tuhan yang memiliki daya. Dalam pandangan aliran Jabariyah, manusia tidak ubahnya seperti kapas melayang-layang di udara, terbang ke manapun ia diterpa angin, tidak memiliki kemauan dan kekuatan untuk mempertahankan diri, atau dapat pula diumpamakan seperti wayang yang hanya dapat bergerak kalau digerakkan oleh dayang. Bagi mereka, perbuatan lahiriyah manusia tidak lain ditimbulkan oleh Allah SWT. Penisbahannya sebagai perbuatan manusia hanyalah hal yang bersifat simbolis, bukan pengertian yang sesungguhnya.⁵⁷

Ajaran lain yang dikemukakan oleh aliran Jabariyah ialah bahwa Allah SWT tidak memiliki sifat selain zat-Nya sendiri. Tujuan peniadaan sifat ini adalah agar kemahaesaan Tuhan tetap benar-benar utuh; sebab seandainya Allah SWT memiliki sifat, maka dengan sendirinya pada zat-Nya terdapat "sesuatu yang lain" yang menempel pada zat tersebut. Hal demikian akan dapat menjurus pada adanya kemajemukan pada zat Allah SWT. Sifat-sifat Allah SWT yang dilukiskan dalam Alquran, seperti Maha Mendengar (*sami'*) dan Maha Melihat (*basir*), tidak harus dipahami secara harfiah, tetapi harus ditakwilkan, karena sifat-sifat semacam itu serupa dengan makhluk, dan itu mustahil bagi Allah SWT; Allah SWT tidak memiliki keserupaan dengan makhluk dan makhlukpun tidak dapat menyerupai-Nya. Jabariyah menganggap Alquran

⁵⁶Muhammad Amin Suma, *Kelompok dan Gerakan dalam Taufik Abdullah (editor), Ensiklopedi Tematis Islam: Pemikiran dan Peradaban*, Jilid 3, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 349.

⁵⁷Muhammad Amin Suma, *Kelompok dan Gerakan*, h. 349.

sebagai makhluk yang diciptakan Allah SWT. Anggapan ini sebagai konsekuensi logis dari pendiriannya yang meniadakan sifat Tuhan. Menurut aliran Jabariyah, Tuhan tidak memiliki sifat *taklim* (berbicara). Dari itu, Alquran bukan kalam Allah SWT yang qadim, tetapi merupakan ciptaannya.

58

Sebagaimana aliran Jabariyah, para ahli juga berbeda pendapat mengenai asal-usul paham Qadariah. Di antaranya mengatakan bahwa aliran ini dimunculkan oleh Ma'bad al-Gilani dan Gilan ad-Dimasyqi. Ma'bad adalah seorang tabi'i yang dapat dipercaya dan pernah berguru pada Hasan al-Basri. Adapun Gilan ad-Dimasyqi adalah seorang orator berasal dari Damaskus dan ayahnya menjadi maula Usman bin Affan. Pendapat lain menyatakan, bahwa orang yang pertama memunculkan paham Qadariah adalah orang Irak yang semula beragama Kristen, kemudian masuk Islam dan balik lagi ke agama Kristen. Ma'bad dan Gilan disebut-sebut mengambil paham ini dari orang tersebut.⁵⁹

Menurut paham Qadariah, manusialah yang mewujudkan perbuatannya dengan kemauan dan dayanya sendiri. Dalam paham Qadariah, manusia memiliki kebebasan dalam kemauan, kehendak, dan perbuatan. Berbeda dari paham Jabariyah yang meyakini keterpaksaan manusia dalam menerima kemutlakan kekuasaan Tuhan sehingga manusia bebas berkehendak dan berbuat, paham Qadariah mengakui kebebasan manusia untuk berusaha. Itulah sebabnya aliran Qadariah dijuluki aliran al-Ikhtiyar (manusia bebas memilih yang dikehendakinya). Qadariah juga mengajarkan bahwa hakikat iman terlihat pada pengakuan dan pengetahuan akan kemahaesaan Allah SWT. Amal tidak termasuk ke dalam esensi iman. Mereka juga berpendirian bahwa Alquran adalah makhluk, dan karena itu Alquran tidak bersifat qadim. Qadariah juga mengingkari eksistensi sifat Tuhan. Pengingkaran ini bertujuan agar kemahaesaannya tetap terpelihara secara murni.⁶⁰

⁵⁸Muhammad Amin Suma, *Kelompok dan Gerakan*, h. 349.

⁵⁹Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi.*, h. 240.

⁶⁰Muhammad Amin Suma, *Kelompok dan Gerakan*, h. 351.

3.4. Muktaẓilah

Aliran lain yang muncul sebagai murni gerakan teologi adalah aliran Muktaẓilah. Aliran ini lahir pada akhir abad ke-1 H/ke-7 M dan memasuki awal abad ke-2H/ke-8 M. Kata Muktaẓilah berakar dari kata *'uzlah* dengan kata kerja *'azala*, *ya'zilu*, yang berarti “memisahkan diri”, “mengisolasi diri”, “mencabut”, atau “menyingkirkan”. Kaum Muktaẓilah disebut demikian karena dalam sejarah berdirinya, sebagaimana dinyatakan pakar teologi, karena Wasil bin Ata (699-748 M), pendiri Muktaẓilah, keluar dari majelis pengajian di mesjid Kufah, di bawah bimbingan Hasan al-Basri, ke suatu pojok lain di dalam mesjid itu. Keluarnya Wasil itu didahului oleh ketidakpuasannya atas jawaban gurunya dalam masalah kedudukan mukmin yang melakukan dosa besar.⁶¹

Dengan demikian, para murid Hasan al-Basri yang lain mengatakan *“i'tazala Wāsil”* (“Wasil telah mengisolasi diri”). Oleh karena itu, kelompok yang mengikuti Wasil dinamakan Muktaẓilah. Akan tetapi, dalam tradisi Muktaẓilah sendiri, Hasan Basri dianggap sebagai salah satu tokoh mereka. Bahkan, bebarapa orang sahabat besar seperti Abu Bakar, Umar dan Ali dimasukkan dalam tokoh mereka juga. Selain itu, hubungan Hasan al-Basri dan Wasil ibn Atha` tidak terputus sampai kematian memisahkan mereka. Bahkan, Wasil juga masih sering terlihat bepergian bersama gurunya dalam berbagai perjalanan. Ini membuat orang bertanya mengenai kebenaran cerita di atas.

Terdapat juga pendapat lain yang mengatakan bahwa nama Muktaẓilah bukan menyangkut peristiwa pengisolasian diri Wasil, tetapi nama itu diberikan oleh kaum Muktaẓilah sendiri. Menurut pendapat ini, kaum Muktaẓilah pada mulanya tidak bermaksud menyalahi ijmak (konsensus) umat Islam yang telah berjalan sejak masa sebelumnya, dan bahkan mereka sangat konsisten dalam mengamalkan setiap kesepakatan bersama umat Islam. Namun, begitu mereka berbeda pendapat tentang hal yang menimbulkan perdebatan

⁶¹Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi..*, h. 240.

sengit dan bidah, kaum Muktazilah “menjauhkan diri” (*i'tazala*). Yang dimaksud dengan kesepakatan kaum muslim pada masa-masa awal yang didukung juga oleh Muktazilah ialah bahwa pelaku dosa besar dihukumi fasik. Kesepakatan atas status kefasikan itu mereka gugat setelah kaum Khawarij memandang pelaku dosa besar sebagai kafir, sementara kaum Murji'ah memandangnya tetap mukmin.

Sebenarnya kaum Muktazilah tidak hanya memiliki satu nama, tetapi memiliki beberapa nama julukan yang lain, baik nama itu bernada simpatik maupun bernada merendahkan. Nama julukan yang dimaksud adalah *Ahlat-Tuhid* (pembela tauhid), *Ahlat-'Adl* atau *Ashâbal-'Adl* (pendukung keadilan), dan sering kali juga Qadariah, karena Muktazilah banyak mendukung paham Qadariah. Tidak jarang pula Muktazilah disebut Jahmiyah karena para pemangkunya memiliki paham yang mirip dengan paham Jahmiyah, yakni menyangkut penafsiran sifat Tuhan. Nama lain yang diberikan ialah *Makhanis al-Khawarij* (Tiruan Khawarij), dan *al-Wa'idiyah* (Pembela Paham Kepastian Datangnya Ancaman Tuhan). Dari sekian banyak nama yang diberikan kepada kelompok ini, sebutan Muktazilah merupakan nama yang paling populer dalam masyarakat sampai dewasa ini.⁶²

Muktazilah yang lahir di Basrah pada masa kekhalifahan Abdul Malik bin Marwan muncul sebagai aliran pertama yang bersistem cukup “lengkap” dalam sejarah teologi Islam. Dalam perjalanannya, aliran ini terbagi menjadi dua cabang besar dengan perhatian yang berbeda, yaitu Basrah dan Baghdad. Cabang Basrah dengan tokoh utamanya Abu al-Huzail bin al-Allaf, lebih banyak menaruh perhatian pada pemikiran dan pembangunan prinsip-prinsip kepercayaan. Sementara itu, cabang Baghdad dengan tokoh utama Bisyr ibn Al-Muktamar lebih memperhatikan penyebaran dan penerapan prinsip-prinsip itu dengan memanfaatkan hubungan dekatnya dengan kekuasaan khilafah Abbasiyah.

⁶²Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi..*, h. 240.

Cabang ini, dibanding dengan cabang Basrah, lebih banyak terpengaruh filsafat Yunani. Para pendukungnya banyak memperluas persoalan yang sudah dibahas secara sederhana oleh para pendukung Basrah dengan memanfaatkan pendapat para filosof.

Di antara khalifah Abbasiyah, al-Makmun mempunyai jasa dalam upaya mendorong perkembangan Muktaẓilah. *Baital-Hikmah* yang didirikannya, terutama untuk penerjemahan karya-karya filsafat Yunani kuno sangat besar artinya bagi perkembangan aliran ini dalam bidang teori, walau harus diakui bahwa perkembangan Muktaẓilah sendiri tidak semata-mata hasil dorongan khalifah Makmun. (Amīn, 1964: 159-161). Di sisi lain, secara politis, al-Makmun menggunakan paham Muktaẓilah sebagai alat untuk menguji loyalitas para bawahannya yang dikenal dengan istilah *mihnah*, yaitu pengujian atas para hakim, apakah mereka percaya bahwa Alquran diciptakan, sebagaimana ajaran Muktaẓilah. Yang tidak percaya dipecat. Kalangan Muktaẓilah berpendapat bahwa tidak ada yang *qâdim* selain Allah. Kepercayaan akan adanya Zat Yang *Qâdim* selain Allah adalah syirik. Orang yang menduduki jabatan hakim harus bebas dari syirik. Bila sudah terlanjur, mereka harus diturunkan. *Mihnah* ini dalam perkembangannya tidak hanya diterapkan pada para hakim, tetapi juga para saksi di pengadilan, dan kemudian para pemimpin masyarakat.⁶³

Kebijaksanaan al-Makmun ini dilanjutkan oleh al-Muktasim (833-842M) dan bahkan lebih keras oleh al-Wasiq (842-847). Peran Ahmad ibn Abi Daud, salah seorang tokoh besar Muktaẓilah aliran Baghdad sangat besar dalam pelaksanaan *mihnah* ini. Ia adalah kawan dekat al-Makmun, yang kemudian memegang jabatan Hakim Agung menggantikan Yahya bin Aksam pada tahun 832 M. (Amīn, 1964: 164). Jabatan tersebut tetap dipegangnya sampai pada masa al-Muktasim dan al-Wasiq. Meninggalnya al-Wasiq menandai kejatuhan Muktaẓilah. Penggantinya, al-Mutawakkil (847-861), lebih cenderung kepada para ahli al-hadits yang lebih

⁶³Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1983), h. 60.

banyak menderita pada masa khalifah sebelumnya. Ia menghentikan mihnah dan prinsip-prinsip Muktaẓilah tidak lagi dipakai sebagai prinsip negara. Ini berarti memberikan angin segar kepada lawan-lawan Muktaẓilah, terutama *Ahlul Hadis*, *Ahlul Fiqh* dan Syiah, untuk balik menjatuhkannya.⁶⁴

Namun, dalam tubuh Muktaẓilah sendiri masih ada tokoh Abu Ali Al-Jubai dan anaknya, Abu Hasyim. Keduanya berusaha untuk mengkonsolidasikan kekuatan Muktaẓilah. Sudah tentu, ini sesuatu yang sangat sulit. Kenyataannya, hanya aliran Basrah yang dapat bertahan. Aliran Baghdad, yang dahulu dekat dengan kekuasaan, harus turun dari panggung sejarah. Dalam banyak hal, usaha kedua tokoh tersebut bisa dikatakan berhasil. Namun, dalam tubuh mereka sendiri justru tampil seorang lawan baru, Abu al-Hasan al-Asy'ari (873-935), pendiri aliran Asy'ariyah, sehingga beberapa saat lamanya, Muktaẓilah tidak muncul ke permukaan. Pada masa-masa berikutnya, ketika Bani Buwaih berkuasa (abad ke-4 H), Muktaẓilah bangkit kembali, terutama di wilayah Persia. Ia bergandengan dengan Syiah. Saat itu, banyak muncul pemikiran Muktaẓilah dari aliran Basrah, walau diakui tidak sebesar para pendahulunya. Mereka meninggalkan banyak karya yang masih bisa kita lihat sampai sekarang.⁶⁵

3.5. Ahlusunnah Wal Jama'ah

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, di tengah meredupnya pengaruh Muktaẓilah, salah seorang tokoh yang selama beberapa tahun menjadi pendukung setia paham Muktaẓilah dan salah seorang murid dari tokohnya, Abu al-'Ali al-Jubai menyatakan diri keluar dari paham Muktaẓilah. Tokoh itu adalah Abu Hasan al-Asy'ari. Kendatipun Abu Hasan al-Asy'ari kecil pada awalnya banyak bergelut dengan ahlu al-hadis, tetapi belakangan pemikirannya banyak dipengaruhi oleh aliran Muktaẓilah. Sejarah mencatat, bahwa ia belajar membaca, menulis dan menghafal Alquran dalam asuhan orang tuanya, yang kebetulan meninggal dunia ketika ia masih

⁶⁴ Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi.*, h. 240.

⁶⁵ Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi.*, h. 241.

kecil. Selanjutnya ia belajar kepada ulama hadis, fiqh, tafsir dan bahasa antara lain kepada as-Sâji, Abu Khalīfah aj-Jumhī, Sahal ibn Nūh, Muhammad ibn Ya'kub, Abdu ar-Rahmân ibn Khalf dan lain-lain. Namun setelah itu, ia belajar Fiqih Syafi'i kepada seorang faqih Abu Ishâk al-Maruzī (w. 340 H./951 M.), seorang tokoh Muktazilah di Basrah. Selanjutnya sampai umur empat puluh tahun ia selalu bersama tokoh Muktazilah, al-Juba'i, serta ikut berpartisipasi dalam mempertahankan ajaran-ajaran Muktazilah.

Bertepatan pada tahun 300 H./915 M dalam usia 40 tahun, Abu Hasan al-Asy'ari meninggalkan ajaran-ajaran Muktazilah. Terdapat beberapa pendapat mengenai sebab-sebab keluarnya Abu Hasan al-Asy'ari dari Muktazilah. Sebab klasik yang biasa disebut adalah karena dialog yang terjadi antara keduanya tentang salah satu ajaran pokok Muktazilah, yaitu masalah "keadilan Tuhan." Muktazilah berpendapat, "semua perbuatan Tuhan tidak kosong dari manfaat dan kemaslahatan. Tuhan tidak menghendaki sesuatu, kecuali bermanfaat bagi manusia, bahkan Dia mesti menghendaki yang baik dan terbaik untuk kemaslahatan manusia (*aş-Şalahwaal-Aşlah*). Namun dalam dialog itu, Abu Hasan al-Asy'ari tidak mendapat jawaban yang memuaskan dari gurunya, dan akhirnya ia keluar dari Muktazilah.⁶⁶

Sebab lain yang biasa disebutkan adalah karena pernah bermimpi melihat Rasulullah SAW sebanyak tiga kali. Mimpi itu terjadi pada bulan Ramadan. Mimpi pertama terjadi pada tanggal 10, mimpi kedua pada tanggal 20, dan mimpi ketiga pada tanggal 30. Dalam mimpi itu, Rasulullah menyampaikan bahwa mazhab ahli hadislah yang benar. Riwayat menjelaskan bahwa sebelum mengambil keputusan untuk keluar dari Muktazilah, Abu Hasan al-Asy'ari mengisolir diri di rumahnya selama lima belas hari. Sesudah itu ia pergi ke mesjid lalu naik mimbar dan menyampaikan khotbah; "Saya dulu mengatakan bahwa Al-Quran makhluk, Allah SWT. tidak dapat dilihat dengan pandangan mata di akhirat dan perbuatan jahat adalah perbuatan saya sendiri, sekarang, saya taubat dari semua itu.

⁶⁶Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi..*, h. 241.

Saya lemparkan keyakinan-keyakinan lama saya, sebagaimana saya lemparkan baju ini (isyarat pada jubahnya), dan saya keluar dari Muktazilah."

Setelah keluar dari Muktazilah dan membentuk aliran teologi sendiri, ia menyatakan bahwa hanya percaya pada akidah dengan dalil yang ditunjuk oleh nas, dan dipahami secara tekstual sebagaimana yang tertulis dalam kitab suci dan sunah Rasul. Fungsi akal hanyalah sebagai saksi pem- benar dan penjelas dalil-dalil Alquran. Akal terletak di belakang nas-nas agama yang tidak boleh berdiri sendiri. Ia bukanlah hakim yang akan mengadili. Spekulasi apapun terhadap segala sesuatu yang sakral dianggap suatu bid'ah. Setiap dogma harus dipercayai tanpa mengajukan pertanyaan bagaimana dan mengapa dan hampir semua pemikirannya sebagai anti tesis dari Muktazilah. Ajaran Abu Hasan al-Asy'ari ini dikembangkan oleh para muridnya, seperti al-Baqillani (w. 1013 M.). Tokoh ini mendalami ajaran Abu Hasan al-Asy'ari melalui dua muridnya, yakni Ibnu Mujahid dan Abu Hasan al-Bahili. Namun dalam berberapa persoalan, al-Baqillani berbeda pendapat dengan Abu Hasan al-Asy'ari, seperti dalam hal perbuatan manusia. Menurut al-Baqillani, manusia diberi oleh Allah daya dalam dirinya, dan dengan daya efektif itu mewujudkan perbuatannya. Sementara Abu Hasan al-Asy'ari berpendapat bahwa manusia diberi daya untuk mewujudkan perbuatan, tetapi daya itu tidak efektif.⁶⁷

Berikutnya adalah Imam al-Juwaini (1027-1085 M). Nama lengkapnya adalah Abdul Ma'ali al-Juwaini dan mendapat gelar Imam al-Haramain karena pernah tinggal di Mekah dan Madinah untuk mengajar dan sebagai mufti. Tokoh ini juga berbeda pendapat dengan Abu Hasan al-Asy'ari dalam beberapa persoalan, seperti dalam hal perbuatan manusia. Menurutny, manusia diberi daya oleh Tuhan untuk mewujudkan perbuatannya dan daya itu mempunyai efek yang serupa dengan yang terdapat dalam konsep kausalitas. Manusia sendirilah yang menciptakan perbuatannya setelah memperoleh daya dari Tuhan. (Hasan, 2005: 18-19). Setelah

⁶⁷Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi..*, h. 241.

wafatnya Imam al-Juwaini ajaran Abu Hasan al-Asy'ari dikembangkan oleh muridnya Abu Hamid al-Gazali (1058-1111 M.), yang bergelar *Hujjah al-Islâm* (pembela Islam). Jasa terbesar Abu Hamid al-Gazali, selain upaya mendekatkan pemahaman aliran Asy'ariyah kepada pencetusnya, adalah upaya mempertemukan tiga dimensi kajian Islam yang selama beberapa abad sering berbenturan, yakni fikih, kalam dan tasawuf sebagaimana tercermin dalam karya monumentalnya *Ihya'ul Ulumi ad-Din..* Setelah Abu Hamid al-Gazali, momentum perkembangan aliran Asy'ariyah yang penting dicatat adalah pada masa Abu Abdullah Muhammad bin Yusuf as-Sanusi (1427-1490M). Ia mencetuskan konsep tentang sifat-sifat Allah dan Rasul. Ia membagi sifat Allah dan Rasul kepada sifat *wajib*, *mustahil*, dan *ja'iz*. Sifat *wajib* dan *mustahil* bagi Allah masing-masing berjumlah 20 sifat, ditambah 1 sifat *ja'iz*. Sementara sifat *wajib* dan *mustahil* bagi Rasul masing-masing berjumlah 4 sifat, ditambah 1 sifat *ja'iz*.⁶⁸

Perkembangan teologi Asy'ariyah mengalami pasang surut. Pada saat kaum Muktazilah mengalami kemunduran pada masa khalifah al-Mutawakkil 847–861 M.) dan beberapa tahun setelah itu, aliran Asy'ariyah mengalami perkembangan cukup berarti. Namun, tak lama setelah itu, aliran Asy'ariyah mengalami kemunduran kembali, ketika Tugril (429–468 H./1063 M.) berhasil menggulingkan Dinasti Saljuk pada 1055 M.. ketika Tugril memerintah, perdana menteri, Abu Nasr Muhammad bin Mansur al-Kunduri, yang berkuasa sekitar 416 H./1025 M. – 456 H./1064 M. adalah seorang Muktazilah. Atas pengaruhnya, Tugril mengeluarkan perintah untuk menangkap para pemuka aliran Asy'ariyah. Perintah penangkapan ini menyebabkan sebagian tokoh Asy'ariyah melarikan diri ke kawasan Hijaz. Perburuan para tokoh Asy'ariyah baru berhenti setelah Tugril meninggal dunia pada tahun 1063 M.. Tugril kemudian digantikan oleh Alp Arselan (1063 M. – 1072 M.), yang mengangkat Nizam al-Muluk sebagai pengganti al-Kunduri. Nizam al-Muluk adalah seorang penganut paham Asy'ariyah. Melalui dia aliran Asy'ariyah kembali bangkit dan

⁶⁸Samaluddin, *Aliran-Aliran Teologi..*, h. 241.

bahkan dianut oleh para pembesar negara. Kebangkitan kembali aliran Asy'ariyah ini terutama disebabkan oleh pengangkatan al-Gazali sebagai guru besar di Madrasah Nizmiyah yang didirikan oleh Nizam al-Muluk sendiri.⁶⁹

Sejak saat itu sampai dewasa ini, aliran Asy'ariyah berkembang secara luas ke berbagai pelosok dunia Islam, dan bersama dengan aliran Maturidiyah yang lahir hampir bersamaan dengan Muktaizilah disebut juga dengan nama *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*.



⁶⁹Muhammad Amin Suma, *Kelompok dan Gerakan*, h. 356.

BAB 4

SEJARAH LAHIRNYA SYIAH

4.1. Pengertian Syi'ah

Syi'ah adalah bentuk pendek dari kalimat bersejarah Syi`ah `Ali artinya "pengikut Ali", yang berkenaan tentang Q.S. Al-Bayyinah ayat khoirulbariyyah, saat turunnya ayat itu Nabi SAW bersabda: "Wahai Ali, kamu dan pengikutmu adalah orang-orang yang beruntung" (*ya Ali anta wa syi'atuka humulfaizun*). Syi'ah menurut etimologi bahasa Arab bermakna: pembela dan pengikut seseorang. Selain itu juga bermakna: Setiap kaum yang berkumpul di atas suatu perkara. Adapun menurut terminologi syariat bermakna: Mereka yang menyatakan bahwa Ali bin Abi Thalib sangat utama di antara para sahabat dan lebih berhak untuk memegang tampuk kepemimpinan kaum muslimin, demikian pula anak cucunya sepeninggal beliau.⁷⁰ Syi'ah, dalam sejarahnya mengalami beberapa pergeseran. Seiring dengan bergulirnya waktu, Syi'ah mengalami perpecahan sebagaimana Sunni juga mengalami perpecahan mazhab.

Muslim Syi'ah percaya bahwa Keluarga Muhammad (yaitu para Imam Syi'ah) adalah sumber pengetahuan terbaik tentang Qur'an dan Islam, guru terbaik tentang Islam setelah Nabi Muhammad SAW, dan pembawa serta penjaga tepercaya dari tradisi Sunnah. Secara khusus, Muslim Syi'ah berpendapat bahwa Ali bin Abi Thalib, yaitu sepupu dan menantu Nabi Muhammad SAW dan kepala keluarga Ahlul Bait, adalah penerus kekhalifahan setelah Nabi Muhammad SAW, yang

⁷⁰ Abdur Razak dan Rosihan Anwar , Ilmu Kalam, (Bandung: Puskata Setia, 2006), cet ke-2, h. 89

berbeda dengan khalifah lainnya yang diakui oleh Muslim Sunni. Muslim Syi'ah percaya bahwa Ali dipilih melalui perintah langsung oleh Nabi Muhammad SAW, dan perintah Nabi berarti wahyu dari Allah.

Perbedaan antara pengikut Ahlul Bait dan Abu Bakar menjadikan perbedaan pandangan yang tajam antara Syi'ah dan Sunni dalam penafsiran Al-Qur'an, Hadits, mengenai Sahabat, dan hal-hal lainnya. Sebagai contoh perawi Hadits dari Muslim Syi'ah berpusat pada perawi dari Ahlul Bait, sementara yang lainnya seperti Abu Hurairah tidak dipergunakan. Tanpa memperhatikan perbedaan tentang khalifah, Syi'ah mengakui otoritas Imam Syi'ah (juga dikenal dengan Khalifah Ilahi) sebagai pemegang otoritas agama, walaupun sekte-sekte dalam Syi'ah berbeda dalam siapa pengganti para Imam dan Imam saat ini.⁷¹

Menurut Abu Zahrah, syi'ah mulai muncul pada masa akhir pemerintahan Usman bin Affaan kemudian tumbuh dan berkembang pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib, adapun menurut Watt, syi'ah baru benar-benar muncul ketika berlangsung peperangan antara Ali dan Mu'awiyah yang dikenal dengan perang Shiffin. Dalam peperangan ini, sebagai respon atas penerimaan Ali terhadap arbitrase yang ditawarkan Mu'awiyah. Pasukan Ali diceritakan terpecah menjadi dua. Satu kelompok mendukung sikap Ali (Syi'ah) dan kelompok mendak sikap Ali (Khawarij).⁷²

Kalangan syi'ah sendiri berpendapat bahwa kemunculan syi'ah berkaitan dengan masalah pengganti (Khalifah) Nabi SAW. Mereka menolak kekhalifahan Abu Bakar, Umar bin Khatthab, dan Usman bin Affan karena dalam pandangan mereka hanya Ali bin Abi Thalib yang berhak menggantikan Nabi SAW. Kepemimpinan Ali dalam pandangan syi'ah tersebut sejalan dengan isyarat-isyarat yang diberikan Nabi SAW, pada masa hidupnya. Pada awal kenabian ketika Muhammad SAW diperintahkan menyapaikan dakwah ke

⁷¹ Sayyid Muhibudin al-khotib, *Mengenal Pokok-pokok Ajaran Syi'ah Al-Imamiyah*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), h.25.

⁷² Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah Islam*. Terj. Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, (Jakarta: Logos, 1996), h. 34

kerabatnya, yang pertama menerima adalah Ali bin Abi Thalib. Diceritakan bahwa Nabi pada saat itu mengatakan bahwa orang yang pertama menemui ajakannya akan menjadi penerus dan pewarisnya. Selain itu, sepanjang kenabian Muhammad, Ali merupakan orang yang luar biasa besar.⁷³

Bukti utama tentang sahnya Ali sebagai penerus Nabi adalah peristiwa Ghadir Khumm. Diceritakan bahwa ketika kembali dari haji terakhir, dalam perjalanan dari Mekkah ke Madinah di suatu padang pasir yang bernama Ghadir Khumm. Nabi memilih Ali sebagai pengantinya dihadapan massa yang menyertai beliau. Pada peristiwa itu, Nabi tidak hanya menetapkan Ali sebagai pemimpin umum umat (walyat-i 'ammali), tetapi juga menjadikna Ali sebagaimana Nabi sendiri, sebagai pelindung (wali) mereka. Namun realitasnya berbicara lain.

Berlawanan dengan harapan mereka, ketika nabi wafata dan jasadnya belum dikuburkan, ada kelompok lain yang pergi ke masjid untuk menentukan pemimpin yang baru karena hilangnya pemimpin yang secara tiba-tiba, sedangkan anggota keluarga nabi dan beberapa sahabat masih sibuk dengan persiapan upacara pemakaman Nabi. Kelompok inilah yang kemudian menjadai mayoritas bertindak lebih jauh dan dengan sangat tergesa-gesa memilih pemimpin yang baru dengan alasan kesejahteraan umat dann memecahkan masalah mereka saat itu. Mereka melakukan itu tanpa berunding dahulu dengan ahlul bait, kerabat, atau pun sahabat yang pada saat itu masih mengurus pemakaman. Mereka tidak memberi tahu sedikitpun. Dengan demikian, kawan-kawan Ali dihadapkan pada suatu hal yang sudah tak bias berubah lagi (*faith accomply*).⁷⁴

Karena kenyataan itulah muncul suatu sikap dari kalangan kaum muslimin yang menentanga kekhalifahan dan kaum mayoritas dalam masalah-masalah kepercayaan tertentu. Mereka tetap berpendapat bahwa pengganti nabi dan penguasa keagamaan yang sah adalah Ali. Mereka yakin bahwa

⁷³ Abdur Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: Puskata Setia, 2006), cet ke-2, h. 90.

⁷⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik*, h. 39-40.

semua masalah kerohanian dan agama harus merujuk kepadanya dan mengajak masyarakat mengikutinya. Kaum inilah yang disebut dengan kaum Syi'ah. Namun lebih dari pada itu, seperti yang dikatakan Nasr, sebab utama munculnya Syi'ah terletak pada kenyataan bahwa kemungkinan ini ada dalam wahyu Islam sendiri, sehingga mesti diwujudkan.⁷⁵

Perbedaan pendapat dikalangan para ahli mengenai kalangan Syi'ah merupakan sesuatu yang wajar. Para ahli berpegang teguh pada fakta sejarah "perpecahan" dalam Islam yang memang mulai mencolok pada masa pemerintahan Usman bin Affan dan memperoleh momentumnya yang paling kuat pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib, tepatnya setelah Perang Siffin. Adapun kaum Syi'ah, berdasarkan hadits-hadits yang mereka terima dari ahl al-bait, berpendapat bahwa perpecahan itu sudah mulai ketika Nabi SAW. Wafat dan kekhalifahan jatuh ke tangan Abu Bakar. Segera setelah itu terbentuklah Syi'ah. Bagi mereka, pada masa kepemimpinan Al-Khulafa Ar-rasyidin sekalipun, kelompok Syi'ah sudah ada. Mereka bergerak di bawah permukaan untuk mengajarkan dan menyebarkan doktrin-doktrin syi'ah kepada masyarakat.

Syi'ah mendapatkan pengikut yang besar terutama pada masa dinasti Amawiyah. Hal ini menurut Abu Zahrah merupakan akibat dari perlakuan kasar dan kejam dinasti ini terhadap ahl al-Bait. Diantara bentuk kekerasan itu adalah yang dilakukan pengusaha bani Umayyah. Yazid bin Muawiyah, umpamanya, pernah memerintahkan pasukannya yang dipimpin oleh Ibn Ziyad untuk memenggal kepala Husein bin Ali di Karbala. Diceritakan bahwa setelah dipenggal, kepala Husein dibawa ke hadapan Yazid dan dengan tongkatnya Yazid memukul kepala cucu Nabi SAW. Yang pada waktu kecilnya sering dicium Nabi.⁷⁶ Kekejaman seperti ini menyebabkan sebagian kaum muslimin tertarik dan mengikuti mazhab Syi'ah, atau paling tidak menaruh simpati mendalam terhadap tragedi yang menimpa ahl al-bait.

4.2. Sekte-Sekte Syiah

⁷⁵ Abdur Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam...h.* 91

⁷⁶ Abdur Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam...h.* 92

Dalam perkembangan selain memperjuangkan hak kekhalifahan *ahl-al bait* dihadapan dinasti Ammawiyah dan Abbasiyah, syi'ah juga mengembangkan doktrin-doktrinnya sendiri. Berkaitan dengan teologi, mereka mempunyai lima rukun iman, yakni tauhid (kepercayaan kepada kenabian), Nubuwwah (Percaya kepada kenabian), Ma'ad (kepercayaan akan adanya hidup diakhirat), imamah (kepercayaan terhadap adanya imamah yang merupakan ahl-al bait), dan adl (keadaan ilahi). Dalam Ensiklopedi Islam Indonesia ditulis bahwa perbedaan antara sunni dan syi'ah terletak pada doktrin imamah.⁷⁷ Meskipun mempunyai landasan keimanan yang sama, syi'ah tidak dapat mempertahankan kesatuannya. Dalam perjalanan sejarah, kelompok ini akhirnya tepecah menjadi beberapa sekte. Perpecahan ini terutama dipicu oleh masalah doktrin imamah.

1. Syiah Kaisaniyah

Kaisaniyah adalah sekte Syiah yang mempercayai kepemimpinan Muhammad bin Hanafiyah setelah wafatnya Sayyidina Husain bin Ali ra. Nama Kaisaniyah diambil dari nama seorang bekas budak Sayyidina Ali bin Abi Thalib ra., Kaisan, atau dari nama Mukhtar bin Abi Ubaid yang juga dipanggil dengan nama Kaisan. Sekte Kaisaniyah terpecah menjadi dua kelompok. Pertama, yang mempercayai bahwa Muhammad bin Hanafiyah sebenarnya tidak mati, tetapi hanya ghaib dan akan kembali lagi ke dunia nyata pada akhir zaman. Mereka menganggap, Muhammad bin Hanafiyah adalah Imam Mahdi yang dijanjikan itu. Yang termasuk golongan Kaisaniyah antara lain adalah sekte al-Karabiyah, pengikut Abi Karb ad-Dharir.

Kedua, kelompok yang mempercayai bahwa Muhammad bin Hanafiyah telah meninggal, akan tetapi jabatan imamah beralih kepada Abi Hasyim bin Muhammad bin Hanafiyah. Yang termasuk kelompok ini adalah sekte

⁷⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), cet ke-5, h. 135-136

Hasyimiyah, pengikut Abi Hasyim. Ibnu Khaldun menengarai, bahwa dia ntara sekte-sekte Hasyimiyah yang pecah menjadi beberapa kelompok tersebut adalah penguasa pertama Dinasti Abbasiyah, yaitu Abu Abbas as-Saffah dan Abu Ja'far al-Manshur. Ibnu Khladun selanjutnya menyatakan bahwa setelah meninggalnya Abi Hasyim, jabatan imamah berpindah kepada Muhammad bin Ali Abdullah bin Abbas kemudian secara berturut-turut kepada Ibrahim al-Imam, as-Saffah, dan al-Mansur.

Sekte Kaisaniyah ini telah lama musnah. Namun, kebesaran dan kehebatan nama Muhammad bin Hanafiyah ini masih dapat dijumpai dalam cerita-cerita rakyat, sperti yang terdapat dalam cerita-cerita rakyat Aceh dan hikayat Melayu yang terkenal, Hikayah Muhammad Hanafiyah. Hikayat ini telah dikenal di Mekah sejak abad ke-15 M.

2. Syiah Zaidiyah

Zaidiyah adalah sekte dalam Syiah yang mempercayai kepemimpinan Zaid bin Ali bin Husain Zainal Abidin setelah kepemimpinan Husain bin Ali ra.. mereka tidak mengakui kepemimpinan Ali bin Husain Zainal abidin seperti yang diakui sekte Imamiyah, karena menurut mereka, Ali bin Husain Zainal Abidin dianggap tidak memenuhi syarat sebagai pemimpin. Dalam Syiah zaidiyah seseorang dapat diangkat sebagai imam apabila memenuhi lima kriteria, yakni, keturunan Fathimah binti Muhammad SAW., berpengetahuan luas tentang agama, hidup zuhud, berjihad di jalan Allah SWT. dengan mengangkat senjata, dan berani. Disebutkan bahwa sekte zaidiyah mengakui keabsahan khilafah atau imamah Abu Bakar ash-Shiddiq ra. (khalifah pertama) dan Umar bin Khattab ra. (khalifah kedua).

Dalam teologi mereka disebutkan, bahwa mereka tidak menolak prinsip imamat al-Mafdhul ma'a wujud al-Afdhal, yaitu bahwa seseorang yang lebih rendah tingkat kemampuannya dibanding orang lain yang sezaman dengannya dapat menjadi pemimpin, sekalipun orang yang lebih tinggi dari dia itu masih ada. Dalam hal ini, Ali bin Abi Thalib dinilai lebih tinggi daripada Abu Bakar dan Umar bin

Khatab. Oleh karena itu, sekte zaidiyah ini dianggap yang paling dekat dengan sunnah.

Persoalan imamah, sekte Zaidiyah ini berbeda pendapat dengan sekte Itsna Asyariyah atau Syiah Dua Dua Belas yang menganggap bahwa jabatan imamah harus dengan nash. Menurut Zaidiyah, imamah tidak harus dengan nash, tapi boleh ikhtiar atau pemilihan. Dari segi teologi, penganut faham Syiah Zaidiyah ini beraliran teologi Mu'tazilah. Oleh karena itu tidak heran kalau sebagian tokoh-tokoh Mu'tazilah, terutama Mu'tazilah Baghdad, berasal dari kelompok Zaidiyah. Di antaranya adalah Qadhi Abdul Jabbar, tokoh Mu'tazilah terkenal yang menulis kitab Syarh al-Ushul al-Khamsah. Hal ini bisa terjadi karena adanya hubungan yang dekat antara pendiri Mu'tazilah, Washil bin Atha', dan Imam Zaid bin Ali. Akibatnya muncul kesan bahwa ajaran-ajaran Mu'tazilah berasal dari Ahlul Bait atau bahkan sebaliknya, justru Zaid bin Ali yang terpengaruh oleh Washil bin Atha', sehingga ia mempunyai pandangan yang dekat dengan Sunnah. Sekte-sekte yang berasal dari golongan Zaidiyah yang muncul kemudian adalah Jarudiyah, Sulaimaniyah, dan Badriyah atau ash-Shalhiyah.

Sekte Jarudiyah adalah pengikut Abi Jarud Ziyad bin Abi Ziyad. Sekte ini menganggap bahwa Nabi Muhammad SAW. telah menentukan Ali sebagai pengganti atau Imam setelahnya. Akan tetapi penentuannya tidak dalam bentuk yang tegas, melainkan dengan isyarat (menyinggung secara tidak langsung) atau dengan al-washf (menyebut-nyebut keunggulan Ali dibandingkan dengan yang lainnya).

Sekte Sulaimaniyah adalah pengikut Sulaiman bin Jarir. Sekte ini beranggapan bahwa masalah imamah adalah urusan kaum Muslimin, yaitu dengan sistem musyawarah sekalipun hanya dengan dua tokoh Muslim. Bagi mereka, seorang imam tidak harus merupakan yang terbaik di antara kaum Muslimin, oleh karena itu sekalipun yang layak jadi khalifah setelah Nabi Muhammad SAW. adalah Sayyidina Ali bin Abi Thalib ra. akan tetapi kepemimpinan Abu Bakar dan Umar bin Khaththab adalah sah. Hanya dalam hal ini, umat telah melakukan

kesalahan karena tidak memilih Sayyidina Ali ra. namun, mereka tidak mengakui kepemimpinan Utman bin Afan karena menurut mereka Utsman telah mnyimpang dari ajaran islam. Sekte sulaimaniyah ini juga disebut al-Jaririyah.

Sekte badriyah atau ash-Shalihiyah adalah pengikut kaisar an-Nu'man al-Akhtar atau pengikut Hasan bin Shalih al-Hayy. Pandangan mereka mengenai imamah sama dengan pandangan sekte sulaimaniyah. Hanya saja dalam masalah Utsman bin Affan, sekte badriyah tidak memberikan sikapnya. Mereka berdiam diri atau tawaqquf. Menurut al-Baghdadi sekte ini adalah sekte Syiah yang paling dekat Ahlussunnah. Oleh karena itu Imam Muslim meriwayatkan beberapa Hadits dalam kitabnya Shahih Muslim dari Hasan bin Shalih al-Hayy.

3. Syiah Ghulat

Syiah Ghulat (kelompok Syiah yang ekstrem) adalah golongan yang berlebih-lebihan dalam memuji Sayyidina Ali ra. atau Imam-imam lain dengan menganggap bahwa para imam tersebut bukan imam biasa, melainkan jelmaan Tuhan atau bahkan Tuhan itu sendiri. Menurut al-Baghdadi, kaum Ghukat telah ada sejak masa Ali bin Abi Thalib ra. mereka memanggil Ali dengan sebutan "Anta, Anta", yang berarti "Engkau, Engkau" yang dimaksud disini adalah: Engkau adalah tuhan.

Menurut al-Baghdadi, sebagian dari mereka sampai dibakar hidup-hidup oleh Sayyidina Ali bin Abi Thalib ra. tetapi pemimpin mereka, Abdullah bin Saba', hanya dibuang ke Mada'in. Di antara mereka ada yang menyalahkan, bahkan mengutuk Sayyidina Ali bin Abi Thalib karena tidak menuntut haknya dari penguasa yang telah merampas haknya sebagai khalifah sesudah Nabi SAW.[3] Dalam sebuah riwayat Syiah disebutkan bahwa ketika suatu hari Bisyar asy-Syairi, seorang Ghulat, datang ke rumah Ja'far ash-Shadiq, Imam Ja'far mengusirnya seraya berkata, "sesungguhnya Allah SWT. telah melaknatmu. Demi Allah aku tidak suka seataap denganmu." Ketika asy-syairi keluar, Ja'far ash-Shadiq berkata kepada pengikutnya, "celakalah dia. Ia adalah setan, anak dari setan. Dia lakukan ini untuk menyesatkan sahabat dan Syiahku; maka hendaklah berhati-hati terhadapnya orang-orang yang telah

tahu akan hal ini hendaknya menyampaikan kepada orang lain bahwa aku adalah hamba Allah dan anak seorang perempuan, hamba-Nya. Aku dilahirkan dari perut seorang wanita. Sesungguhnya aku akan mati dan dibangkitkan kembali pada hari kiamat, dan aku akan ditanya tentang perbuatan-perbuatanku.”

Kaum Ghulat dapat dikelompokkan ke dalam dua golongan, yaitu golongan as-Saba’iyah dan golongan al-Ghurabiyah. Golongan as-Saba’iyah berasal dari nama Abdullah bin Saba’, adalah golongan yang menganggap Ali bin Abi Thalib ra. adalah jelmaan dari Tuhan atau bahkan Tuhan itu sendiri. Menurut mereka, sesungguhnya Sayyidina Ali ra. masih hidup. Sedangkan yang terbunuh di tangan Abdurrahman bin Muljam di Kuffah itu sesungguhnya bukanlah Sayyidina Ali ra., melainkan seseorang yang diserupakan tuhan dengan beliau menurut mereka, Sayyidina Ali ra. telah naik ke langit dan di sanalah tempatnya. Petir adalah suara Ali dan kilat adalah senyum Ali.

Adapun golongan al-Ghurabiyah adalah golongan yang tidak se-ekstrem as-Saba’iyah dalam memuja Sayyidina Ali ra. menurut mereka Sayyidina Ali ra. adalah manusia biasa, tetapi dialah seharusnya yang menjadi utusan Allah, bukan Nabi Muhammad SAW.. Namun, karena Malaikat Jibril salah alamat sehingga wahyu yang seharusnya ia sampaikan kepada Sayyidina Ali ra. malah ia sampaikan kepada Nabi Muhammad SAW., maka akhirnya Allah SWT. Mengakui Muhammad SAW. sebagai utusan-Nya.

4. Syiah Imamiyah

Imamiyah adalah golongan yang meyakini bahwa Nabi SAW. telah menunjuk Sayyidina Ali ra. sebagai Imam penggantinya dengan penunjukan yang jelas dan tegas. Oleh karena itu, mereka tidak mengetahui keabsahan kepemimpinan Sayyidina Abu Bakar, Umar, maupun Utsman ra.. Bagi mereka, persoalan imamah adalah salah satu persoalan pokok dalam agama atau Ushul ad-Din.

Syiah imamiyah pecah menjadi beberapa golongan. Yang terbesar adalah golongan Itsna Asyariyah atau Syiah Dua Belas. Sementara golongan kedua yang terbesar adalah golongan Ismailiyah. Dalam sejarah Islam, kedua golongan sekte Imamiyah ini pernah memegang puncak kepemimpinan politik Islam. Golongan Ismailiyah berkuasa di Mesir dan Baghdad. Di Mesir golongan Ismailiyah berkuasa melalui Dinasti Fathimiyah. Pada waktu yang sama golongan Itsna Asyariyah dengan Dinasti Buwaihi menguasai kekuasaan kekhalifahan Abbasiyah selama kurang lebih satu abad.

Semua golongan yang bernaung dengan nama Imamiyah ini sepakat bahwa Imam pertama adalah Sayyidina Ali bin Abi Thalib, kemudian secara berturut-turut Sayyidina Hasan, Husain, Ali bin Husain, Muhammad al-Baqir, dan Ja'far ash-Shadiq ra.. Kemudian sesudah itu, mereka berbeda pendapat mengenai siapa Imam pengganti Ja'far ash-Shadiq. Di antara mereka ada yang meyakini bahwa jabatan imamah tersebut pindah kepada anaknya, Musa al-Kazhim. Keyakinan ini kemudian melahirkan sekte Itsna Asyariyah atau Syiah Dua Belas. Sementara yang lain meyakini bahwa imamah pindah kepada putra Ja'far ash-Shadiq, Ismail bin Ja'far ash-Shadiq, sekalipun ia telah meninggal dunia sebelum ash-Shadiq sendiri. Pecahan ini disebut Ismailiyah sebagian yang lain menanggapi bahwa jabatan imamah berakhir dengan meninggalnya Ja'far ash-Shadiq mereka disebut golongan al-Waqifiyah atau golongan yang berhenti pada Imam Ja'far ash-Shadiq.

Sekte Itsna Asyariyah atau Syiah Dua Belas merupakan sekte terbesar Syiah dewasa ini. Sekte ini meyakini bahwa Nabi SAW. telah menetapkan dua belas orang Imam sebagai penerus Risalahnya, yaitu:

1. Ali bin Abi Thalib al-Murtadha 23 SH – 40 SH
2. Hasan bin Ali az-Zaki 2 H – 50 H
3. Husain bin Ali asy-Syahid 3 H – 61 H
4. Ali bin Husain Zainal Abidin 38 H – 59 H
5. Muhammad bin Ali al-Baqir 57 H – 114 H

6. Ja'far bin Muhammad ash-Shadiq 83 H – 148 H
7. Musa bin Ja'far al-Kazhim 128 H – 203 H
8. Ali bin Musa ar-Ridha 148 H – 203 H
9. Muhammad bin al-Jawwad 195 H – 220 H
10. Ali bin Muhammad al-Hadi 212 H – 254 H
11. Hasan bin Ali al-Askari 223 H – 260
12. Muhammad bin al-Hasan al-Mahdi 1.255 / 256 H

Syiah Itsna Asyariyah percaya bahwa keduabelas Imam tersebut adalah ma'shum (manusia-manusia suci yang terjaga dari dosa, salah, dan lupa). Apa yang dikatakan dan dilakukan mereka tidak akan bertentangan dengan kebenaran, karena mereka selalu dijaga Allah SWT. dari perbuatan-perbuatan salah dan bahkan dari kelupaan. Menurut Syiah Dua Belas, jabatan imamah berakhir pada Imam Mahdi al-Muntazhar Muhammad bin Hasan al-Askari. Sesudah itu, tidak ada Imam-imam lagi sampai hari kiamat. Imam Mahdi al-Muntazhar Muhammad bin Hasan al-Askari ini, atau yang lebih dikenal dengan sebutan Imam Mahdi, diyakini belum mati sampat saat ini. Menurut mereka, Imam Mahdi masih hidup, tetapi tidak dapat dijangkau oleh umum dan nanti pada akhir zaman Imam Mahdi akan muncul kembali. Dengan kata lain, Imam Mahdi al-Muntazhar kini diyakini sedang gaib.

Menurut Syiah Dua Belas, selama masa kegaiban Imam Mahdi, jabatan kepemimpinan umat, baik dalam urusan keagamaan maupun urusan kemasyarakatan, dilimpahkan kepada fuqaha (ahli hukum Islam) atau mujtahid (ahli agama Islam yang telah mencapai tingkat mujtahid mutlak). Fuqaha atau mujathid ini harus memenuhi tiga kriteria. Pertama, faqahah, yaitu ahli dalam bidang agama Islam. Kedua, 'adalah, (adil), takwa, dan istiqamah (konsisten) dalam menjalankan aturan-aturan agama. Ketiga, Kafa'ah, yaitu, yaitu memiliki kemampuan memimpin dengan baik. Mujtahid atau faqih yang menggantikan jabatan Imam Mahdi itu disebut na'ib al-Imam atau wakil Imam. Ayatullah Ruhullah Khomaini, misalnya, adalah seorang na'ib al-Imam tersebut.

Sebagai sekte Syiah terbesar, kelompok Syiah Dua Belas sebenarnya bukan golongan Imamiyah atau golongan yang

hanya memusatkan perhatian pada persoalan imamah semata, tetapi juga merupakan golongan yang terlibat aktif dalam pemikiran-pemikiran keislaman lainnya, seperti teologi, fikih, dan filsafat. Dalam teologi, sekte Itsna Asyariyah ini dekat dengan golongan Mu'tazilah, akan tetapi dalam persoalan pokok-pokok agama mereka berbeda.

Pokok-pokok agama menurut Syiah Dua Belas ini adalah at-Tauhid (tauhid), al-'Ad (keadilan), an-nubuwwah (kenabian), al-imamah (kepemimpinan), dan al-ma'ad (tempat kembali setelah mereka meninggal). Sementara dalam bidang fikih, mereka tidak terikat pada satu madzhab fikih mana pun. Menurut sekte ini, selama masa kegaiban Imam Mahdi, urusan penetapan hukum Islam harus melalui ijtihad dengan berlandaskan pada al-Qur'an, hadits atau sunnah Nabi Muhammad SAW., hadits atau sunnah Imam Dua Belas, ijma' ulama Syiah dan akal. Akan tetapi perlu dicatat, bahwa Syiah memiliki al-Qur'an dan Hadits sendiri, interpretasi sendiri serta cara sendiri dalam mengoperasikan dalil-dalil tersebut, yang tidak sama dengan Ahlussunnah sebagaimana yang akan kami jelaskan nanti.



BAB 5

AJARAN-AJARAN SYIAH

5.1. Pendahuluan

Perlu dicatat bahwa mazhab Syiah menjadi polemik di dunia Islam, juga di Indonesai sehingga Jalaluddin pernah menjadi sorotan dari Majelis Ulama Indonesia Jawa Barat juga berbagai kalangan dengan berdirinya Yayasan Muthahhari. Padahal menurutnya Muthahhari tidak mempelajari secara khusus mazhab Syi'ah, di pesantren ini dipelajari semua mazhab fikih (Abu Hanifa, Malik, Syafi'i dan Hanbali) juga pemikiran-pemikiran lainnya. Meskipun tidak sedikit yang menampakkan warna simpati terhadap pemikiran Syi'ah.

Menarik untuk dicatat pandangan M. Amien Rais, Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid memandang Syi'ah lebih obyektif dan proporsional atau lebih tepat pada wacana pemikiran atau *school of thought*. Amien Rais dalam pengantar buku Ali Syariati seorang sosiolog Islam Syi'ah lulusan Barat. Amien Rais menulis;

Dr. Ali Syari'ati adalah seorang Syi'i. Sedangkan penerjemahnya adalah seorang Muslim Sunni. Dorongan untuk menerjemahkan buku ini bukanlah untuk menawarkan percikan-percikan pemikiran Syi'ah di Indonesia. Bagi penerjemah, perbedaan Syi'ah-Sunnah adalah warisan historis kuno yang telah menyebabkan lemahnya umat Islam sebagai satu keseluruhan. Yang perlu kita kerjakan bukan membongkar-bongkar konflik politik masa silam yang jelas tidak ada manfaatnya.⁷⁸

⁷⁸M. Amien Rais, "Kata Pengantar" dalam Ali Shari'ati, *Man dan Islam* ditemahkan dengan judul: *Tugas Cendikiawan Muslim* yang

Senada dengan hal tersebut Abdurrahman Wahid sering mengatakan dengan *style* dan nada kelakar bahwa Nahdlatul Ulama yang dipimpinnya adalah Syi'ah kultural.⁷⁹ Maksudnya dalam tradisi NU sangat banyak dipengaruhi oleh Syi'ah.⁸⁰ Abdurrahman menginginkan titik temu antara dua mazhab besar tersebut bukan menonjolkan perbedaan. Hal yang sama dikatakan oleh Nurcholish Madjid, bahkan Rektor Universitas Paramadina ini mengatakan bahwa perbedaan Sunni dan Syi'ah bukan perbedaan esensial agama melainkan ideologis. Jika ditelaah kembali lebih jauh ia berkata:

Kaum Sunnah akan dapat memetik manfaat lebih besar jika...interaksi intelektual mereka dengan kaum Syi'ah lebih terbuka dan reseptif...pemikiran filsafat di kalangan pengamat mazhab Syi'ah tidak mati. Adalah justru di Iran... di antara kaum Syi'ah, tradisi kefilosofan tetap lestari, biarpun sesudah masa Ibnu Rusdy (Averroes). Syi'ah lebih baik daripada kaum Sunni dalam mewarisi tradisi intelektual spekulatif.⁸¹

diterjemahkan oleh M. Amien Rais (Yogyakarta: Salahuddin Press, 1984), h. ix. Mengenai biografi Ali Syari'ati lebih lanjut baca Ali Rahnema (ed), *Pioneers of Islmamic Revival* diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan judul *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Cet.II; Bandung: Mizan, 1996), h. 203-239.

⁷⁹Imran Hamzah dan Choirul Anam, *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai* (Surabaya: Jawa Pos, 1989), 27. Sebagaimana dikutip oleh Dedy Djamaluddin Malik, op. cit., h. 226.

⁸⁰Mengenai tradisi-tradisi tersebut misalnya; tahlilan yang sering sekali dilakukan dalam NU, Haul bagi para Ulama, slametan bagi orang meninggal yang diklaim pengaruhi dari Hindu dan Budha padahal di dalam agama tersebut tidak ada tradisi seperti itu, bubur Syura atau 10 Muharram saat meninggal Imam Husain (peristiwa Karbala) yang banyak dilakukan di Sumatra, Jawa dan Sulawesi. Kesemuanya merupakan pengaruh dari Syiah. Jadi sangat betul ketika Abdurrahman Wahid mengatakan bahwa NU adalah Syi'ah kultural meskipun bukan Syi'ah doktrinal. Lihat misalnya Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal...loc. cit.*

⁸¹Nurcholish Madjid, "Sekilas Tinjaun Tentang Paham Sunnah-Syi'ah" kata pengantar dalam S. Husein Jufri, *Islam Syi'ah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 15-16

Nurcholish juga mengutip pandangan Bertrand Russel tentang karakteristik orang-orang Persia (Iran) yang memang mempunyai tradisi intelektual yang membanggakan. Russel menulis:

Orang-orang Persia, sebaliknya, sejak dari mula sangat bersemangat keagamaan dan amat spekulatif. Setelah mereka pindah agama, mereka membuat Islam menjadi sesuatu yang jauh lebih menarik, lebih bersemangat keagamaan, dan lebih filosofis, daripada yang pernah dibayangkan oleh Nabi dan para pengikutnya.⁸²

Meskipun Ibnu Khaldun dan al-Syahrastani berpandangan bahwa letak geografis dan iklim suatu daerah ikut mempengaruhi karakteristik penduduknya. Dan bangsa Persia sama dengan bangsa Eropa menurutnya berkecenderungan fisikalistik (untuk tidak menamakan mereka “materialistik”). Sebaliknya bangsa Arab dan India memiliki kecenderungan spriritualistik.⁸³ Tetapi Munawir menanggapi secara lebih netral bahwa keempat bangsa besar tersebut (yaitu Eropa, Arab, India dan Persia) telah memberikan sahamnya kepada sejarah peradaban dan kebudayaan dunia, hal itu oleh karena bertempat tinggal di bagian-bagian bumi yang beriklim sedang.⁸⁴

Pernyataan al-Syahrastani tersebut kurang dapat dipertanggung jawabkan jika melihat sejarah perkembangan Islam sampai saat ini. Sebab kebanyakan ulama dan intelektual lahir dari daratan Persia. Ulama hadis misalnya dari *kutub al-sittah*, empat dari Persia, apalagi ulama tasawuf dan ahli filsafat hampir semuanya dari daratan Persia.

Selanjutnya yang menjadi inti pembicaraan dan terkadang sumber perbedaan antara mazhab Syi’ah dengan Sunni adalah misalnya; konsep *Imamah, wilayah al-Faqih*,

⁸²Bertrand Russel, *A History of Westren Philosophy* (New York: Shimon and Schuster, 1959), h. 421. Sebagaimana dikutip oleh Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban....op. cit.*, h. 548.

⁸³Nurcholish Madjid, *ibid.*

⁸⁴Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* Edisi V (Jakarta: UI Press, 19930, 103.

Syahadah (jihad). Syi'ah tidak menyebut istilah rukun Islam. Dalam pengantar kepada Syi'ah, Kasyif Githa merinci pokok-pokok ajaran Islam sebagai berikut; salat, puasa, zakat, *khumus*, haji, jihad (*syahadah*) dan *amar ma'ruf nahi mungkar*.⁸⁵ Sama dengan kaum Mu'tazilah dengan *ushul al-Khamsah* yang juga mencantumkan konsep *amar ma'ruf nahi mungkar*. Berikut ini akan dikemukakan beberapa hal yang berkaitan dengan hal tersebut yang menurut Jalaluddin merupakan karakteristik dan ciri khas mazhab Syi'ah.

5.2. Konsep *Imamah*

Konsep *Imamah* merupakan salah satu fondasi keyakinan yang sangat fundamental dalam ajaran mazhab Syi'ah, dan pemimpinnya disebut Imamah. Sementara dalam mazhab Sunni dikenal dengan istilah khalifah dan pemerintahannya disebut khilafah.

Konsep ini berawal dari keyakinan mazhab Syi'ah bahwa sebelum Rasulullah saw. ia telah mewasiatkan kepada Ali bin Abu Thalib untuk menggantikannya sebagai pemimpin. Hal ini kemudian secara turun-temurun diyakini dan yang dikenal dengan Imam dua belas bagi Syi'ah Isna' Asyariyah.

Uraian tentang kepemimpinan Islam dalam pandangan Syi'ah bertolak dari konsep *wilayah* dan *imamah*. *Wilayah* adalah konsep luas yang meliputi juga *imamah* dan *wilayah bathiniyah*, sedangkan *imamah* adalah kepemimpinan (*zia'amah*), pemerintahan (*hukumah*) dan *riayah 'ammah* dalam urusan dunia dan agama, yang terdapat pada diri Nabi Muhammad saw. dan para imam sesudah Nabi.⁸⁶

Jalaluddin menjelaskan bahwa setiap kelompok manusia harus mempunyai Imam, apalagi sebuah kelompok masyarakat yang terbentuk dalam lembaga negara. Nabi bukan sekedar pemimpin politik lanjut Jalaluddin, ia juga pemimpin rohani. Seperti seorang guru yang meninggalkan kelasnya, ia

⁸⁵Jalaluddin Rakhmat, *Amar Ma'ruf nahi Mungkar* dalam Muhamad Wahyuni nafis (ed.) *Rekonstruksi dan renungan Religius Islam* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996), h. 186, catatan kaki nomor 8.

⁸⁶Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif....op. cit.*, h. 251.

tidak akan menyerahkan penggantinya kepada pilihan murid-muridnya. Rasulullah saw. akan menunjuk orang yang menurutnya memenuhi kualifikasi guru rohani dan pemimpin umat sekaligus. Ali bin Abu Thalib adalah imam Syi'ah yang pertama. Mereka kemudian menyebut beberapa ayat Alquran dan hadis yang menunjukkan wasiat Rasulullah saw. tentang Ali dan tidak mungkin di sini kita mengutip argumentasi mereka. Selanjutnya hal itu dapat dibaca dalam buku; *Dialog Sunni-Syi'ah*, oleh Syafruddin al-Musawi cukuplah di sini dikatakan bahwa Ali pernah ditunjuk Rasulullah sebagai Khalifah, ketika Nabi saw. melancarkan perang Tabuk dan pada peristiwa Ghadir Hum. Dalam kejadian ini Nabi saw. berkata tentang Ali: "inilah saudaraku, sahabatku, khalifahku untukmu. Dengarkanlah dia dan taatilah dia."⁸⁷

Imam-imam sesudah Ali bin Abu Tahlil (al-Murtadha) yaitu: Hasan bin Ali (al-Mujtaba), Husain bin Ali (al-Syahid), Ali Zainal Abidin (al-Sajjad), Muhammad bin Ali (al-Baqir), Ja'far bin Muhammad (al-Sadiq), Musa bin Ja'far (al-Kazhim), Ali bin Musa (al-Ridha), Muhammad bin Ali (al-Taqi), Ali bin Muhammad (al-Naqi), Hasan bin Ali (al-Asakir) Muhammad bin Hasan (al-Mahdi al-Muntazar).⁸⁸ Imam kedua belas ini lahir pada 255H/869 M. dan sampai sekarang masih hidup, tetapi berada di alam gaib. Pada suatu saat nanti Imam Mahdi akan kembali lagi untuk menegakkan keadilan dan menghancurkan kezaliman di muka bumi.⁸⁹

Imamiyah adalah golongan yang meyakini bahwa nabi Muhammad SAW telah menunjuk Ali bin Abi Thalib sebagai imam pengganti dengan penunjukan yang jelas dan tegas. Oleh karena itu, mereka tidak mengakui keabsahan kepemimpinan Abu Bakar, Umar, maupun Utsman. Bagi mereka persoalan imamah adalah salah satu persoalan pokok dalam agama atau ushuludin. Sekte imamah pecah menjadi beberapa golongan. Golongan yang besar adalah golongan Isna' Asyariyah atau Syi'ah dua belas. Golongan terbesar kedua adalah golongan Isma'iliyah. Golongan Isma'iliyah berkuasa di Mesir dan

⁸⁷*Ibid.* h. 244.

⁸⁸Muthadha Muthahhari, *Master and Mastership...op. cit.*, h. 25.

⁸⁹*Ibid.*

Baghadad. Disebut juga Tujuh Imam. Dinamakan demikian sebab mereka percaya bahwa imam hanya tujuh orang dari 'Ali bin Abi Thalib, dan mereka percaya bahwa imam ketujuh ialah Isma'il.

Dalam konsep Syi'ah Imamiyah, imam-imam melanjutkan kepemimpinan Nabi (*qiyadah nabawiyah*). Imam adalah pilihan Tuhan, yang paling berilmu, berakhlak tinggi, dan terpelihara dari dosa (*ma'shum*). Sekarang ini di dunia Islam, tidak terdapat Imam karena Imam keduabelas dalam keadaan gaib, tetapi garis imamah dilanjutkan sementara oleh para ulama. Konsep imamah mengandung makna bahwa kepemimpinan dalam Islam meliputi aspek ruhaniah dan duniawiyah sekaligus. Orang Islam hanya boleh diatur oleh pemimpin yang melanjutkan garis imamah. Setelah wakil Imam terakhir, yaitu Ali bin Muhammad al-Sumri meninggal, tidak ada lagi kekuasaan yang dianggap sah, kecuali jika pemegang kekuasaan itu memenuhi syarat-syarat sebagai penerus garis imamah. Konsep ini secara terinci dijabarkan dalam konsep *wilayah al-faqih*.⁹⁰

5.3. Wilayah al-Faqih

Menurut Murthadha Mutahhari, kata *wala*, *walayah*, *wilayah wali*, *maula* dan derivasi lainnya, banyak sekali dalam Alquran. Sedangkan kata kerja disebut 124 kali, dan sebagai kata benda disebut 112 kali. Ini menunjukkan betapa pentingnya Alquran memandang penting masalah wilayah. Dalam Alquran menurut Mutahhari, dibedakan antara dua jenis *wala*: *wala* negatif dan *wala* positif. Umat Islam diperintahkan untuk melaksanakan *wala* positif, dan menghindari *wala* negatif. *Wala* positif mempunyai dua bentuk, umum dan khusus. Yang khusus dibagi lagi menjadi beberapa kategori: *wala* sebagai *ahl al-bait*, *wala* sebagai *imamah*, *wala* sebagai kepemimpinan, dan *wala* sebagai

⁹⁰*Ibid.*, h. 245.

kemampuan mengendalikan atau mendominasi hal-hal yang dialami.⁹¹

Wala negatif mengacu kepada hubungan Muslim dengan orang kafir. Muslim adalah anggota umat Islam, suatu kesatuan politik dan sosial. Non-Muslim adalah anggota masyarakat lain. Seorang Muslim tidak boleh menjalin persahabatan, menunjukkan kesetiaan, atau memberikan kepemimpinan kepada orang-orang kafir. Hal ini tidak berarti bahwa musuh tidak boleh berbuat baik kepada mereka.⁹² Dalam hal ini Mutahhari berkata;

Posisi ini membuatnya esensial, sehingga kaum Muslimin harus hati-hati dan bijaksana terhadap kaum bukan Muslim. Mereka harus senantiasa ingat bahwa mereka berasal dari suatu masyarakat tauhid dan sepenuhnya berbeda dengan masyarakat bukan Muslim. Namun, hal itu tidaklah berarti bahwa kaum Muslim tidak boleh mengadakan hubungan sosial, ekonomi, atau politik, dengan mereka. Yang perlu dicamkan dalam benak ialah bahwa semua hubungan semacam itu harus selaras dengan kepentingan-menyeluruh masyarakat Muslim.⁹³

Wala positif umum adalah *wala* yang menunjukkan hubungan antara sesama Muslim. Umat Islam haruslah menjadi suatu satuan yang terkoordinasi secara militer dan homogen secara sosial yang diikat oleh imam. Menurut Alquran, hubungan sesama Muslim diungkapkan dengan saling

⁹¹*Ibid.*, h. 251. Konsep *wilayah al-faqih* menurut sejarah telah pernah dijalankan dapat diperiodisasikan dalam empat tahap yaitu; 1) Periode perta; era Buwaihi (945-1055) 2) Periode kedua; era pasca-Seljuk dan ilkhan (abad 12-14) 3) Periode ketiga; era berdirinya negara Syi'ah dibawah dinasti Safawi di Persia (1501-1786) dan 4) Periode keempat; era dinati Qajar dan Fas (akhir abad ke - 18 hingga awal abad ke- 20). Lihat penjelasannya dalam Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam* Jilid VI (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 1936-1937.

⁹²*Ibid.*, h. 252.

⁹³Murtadha Mutahhari, *Master and Mastership* (Teheran: Beth'ah Foundation, 1982), h. 16.

membantu, *amar ma'ruf nahi mungkar*, memelihara salat dan zakat, serta menaati Allah dan Rasul-Nya.⁹⁴

Wala-positif khusus yaitu kecintaan kepada keluarga Rasulullah saw. Alquran meerintahkan untuk mencintai mereka: Katakanlah: Aku tidak meminta upah kepadamu atas seruanku, kecuali kasih sayang terhadap keluargaku (QS.al-Nur [42]: 23). Menurut Ibnu Abbas, *al-qurba* dalam ayat tersebut adalah keluarga Muhammad saw. Kasih sayang kepada keluarga Rasulullah saw. dinyatakan dengan kecintaan kepada *ahl al-bait*, dan bergabung bersama kelompok mereka. Kecintaan ini sebenarnya bukan monopoli kaum Syi'ah. Imam Syafi'i berkata dalam syairnya;

Mereka berkata: Aku sudah menjadi Syi'ah
Aku berkata: Syi'ah bukan agamaku dan keyakinanmu
Tapi Aku beriman tanpa ragu
Kepada imam dan pemberi petunjuk terbaik

Jika mencintai Sang wali itu Syi'ah
Akulah hamba yang paling Syi'ah.
Jika Syi'ah mencintai keluarga Nabi
Saksikanlah jin dan manusia, aku ini Syi'ah.

Hai keluarga Rasulullah
Kecintaan kepadamu diwajibkan Allah
Dalam Alquran yang diturunkan
Cukuplah kemuliaan kamu
Tanpa salawat kepada kamu
Salat tidak berarti apa-apa.⁹⁵

Pada kesempatan lain Imam Syafi'i juga bersya'ir;
Kalau di majlis mereka sebut Ali
Kedua putranya dan Fatimah yang suci

⁹⁴*Ibid.*

⁹⁵Syair-syair Imam Syafi'i tersebut dimuat dalam Jamal al-Zarandi, Fakruddin al-Razi dalam tafsirnya *Mafatih al-Ghaib* dan Ibnu Hajar al-Asqallani (*al-Shawaiq al-Muhriqah*) sebagaimana dikutip oleh Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal...op. cit.*, h. 431.

Segera ia menyebut selain mereka
Seraya yakin, ia di jalan yang benar

Jika mereka menyebut Ali dan anak-anaknya
Ia sibuk membawakan hadis-hadis yang tinggi
Karena semuanya hadis-hadis Syi'ah (*rafidhi*)
Aku berlepas diri kepada Sang pemelihara

Dari manusia yang menyebut Syi'ah
Pada kecintaan terhadap keluarga Fathimah
Semoga salawat Tuhan disampaikan kepada
keluarga Rasul
Dan laknat bagi kaum jahiliyah.⁹⁶

Imam Syafi'i tidak diragukan kesunniannya pendiri, mazhab fikih Syafi'i, tetapi baginya bukan berarti kesunniannya mengungkung dirinya untuk mewujudkan rasa cintanya kepada *ahl al-bait*. Hal ini juga berarti bahwa perasaan cinta kepada *ahl al-bait* tidak berarti lantas mengubah mazhab dari Sunni menjadi Syi'ah.

Selanjutnya, *wala imamiyah* berarti mengakui kepemimpinan *ahl al-bait* dalam urusan agama; bahwa ucapan dan tindakan *ahl al-bait* bersifat otoratif. *Wala* positif khusus yang lain ialah menerima *ahl al-bait* dan kepemimpinan yang digariskannya, sebagai pemilik sah kepemimpinan politik dan sosial bagi umat Islam. Hal ini berarti menerima mereka sebagai *ulil amri*. Orang Syi'ah percaya bahwa Rasulullah saw. mewasiatkan kepemimpinan umat kepada Ali bin Abu Thalib kw. dan sebelas imam sesudahnya. Dengan demikian, para imam memegang empat posisi; imam adalah pemimpin agama yang bersifat otoratif; imam adalah *qadhi* yang keputusannya bersifat mengikat dan sah; imam memegang kepemimpinan politik dan sosial; imam juga pemilik *wilayah bathiniyah*. Posisi keempat ini adalah *wala* positif yang menyangkut kehidupan batiniah. Menurut kaum Syi'ah, manusia memiliki kemampuan untuk menyempurnakan dirinya. Bila orang sudah mengikuti

⁹⁶*Ibid.*, 430.

jalan Islam dan jalan ibadah, serta makin lama makin dekat dengan Allah, maka ia akan menjadi manusia sempurna yang mampu mempengaruhi dunia secara adialami. Menurut Syi'ah, dunia tidak pernah tidak mempunyai manusia seperti itu. Para imam dari *ahl al-bait* adalah juga pemilik *walayat* dalam pengertian keempat ini. Imam adalah "pemimpin kafilah ruhani, wali (*master*) hati nurani umat, saksi bagi amal-amal mereka, dan pewenang kompeten di masanya."⁹⁷ Di sini tampak bahwa kepemimpinan dalam Syi'ah meliputi aspek lahiriyah dan batiniyah sekaligus.

Sementara itu, prinsip-prinsip *wilayah al-faqih* didasarkan pada empat dasar falsafi (*philosophische grondslag*) yaitu; 1) Allah adalah hakim seluruh alam semesta dan segala isinya. 2) Kepemimpinan manusia (*qiyadah basyariyah*) yang mewujudkan *hakimiyah* Allah di bumi ialah *nubuawah*. 3) Garis *imamah* melanjutkan garis *nubuawah* dalam memimpin umat. 4) Para fakih adalah khalifah para imam dan kepemimpinan umat dibebankan kepada mereka.⁹⁸

Kepemimpinan Islam adalah kepemimpinan yang berdasarkan hukum Allah. Karena itu, pemimpin haruslah orang yang paling tahu tentang hukum ilahi. Setelah para imam tiada, maka kepemimpinan harus dipegang oleh para fakih yang memenhi syarat-syarat tertentu. Bila tak seorang fakih pun memenuhi syarat, maka harus dibentuk "majelis fukaha". Prinsip ini dengan jelas tampak pada pasal 5, Konstitusi Republik Islam Iran;

Selama *ghaib*-nya Imam zaman (semoga Allah segera menghadirkan kembali beliau), pemerintahan dan kepemimpinan bangsa berpindah kepada fakih yang adil dan takwa, yang mengenal keadaan-keadaan masanya; berani pandai, dan memiliki kemampuan administratif; diakui dan diterima sebagai pemimpin oleh mayoritas rakyat. Bila tidak ada fakih yang diakui oleh mayoritas rakyat, maka pemimpin, atau dewan kepemimpinan, yang terdiri atas para fakih yang memiliki persyaratan tersebut di atas, akan

⁹⁷Murtadha Mutahhari, *op. cit.*, h. 41.

⁹⁸Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif...op. cit.*, h. 254-254.

mengemban tanggungjawab itu sesuai dengan pasal 107.⁹⁹

Menunggu kedatangan Imam yang ghaib disebut sebagai *intizar*. Ali Syariati seorang tokoh revolusi Islam Iran memberikan penafsiran yang menarik dan kreatif tentang *intizhar* tersebut. Menurut Syariati *intizhar* berarti secara aktif menunggu kedatangan kebenaran yang harus diperjuangkan. *Intizhar* juga berarti bahwa orang tidak boleh puas dengan keadaan yang ada, karena kepuasan akan membeku menjadi stagnasi, kejumudan dan dekadensi.¹⁰⁰

Sedangkan fakih adalah Muslim yang sudah mencapai tingkat tertentu dalam ilmu dan kesalehan. Seorang fakih disyaratkan harus mengetahui semua peraturan Allah; mampu membedakan Sunnah yang sahih dan yang palsu, yang mutlak dan yang terbatas, yang umum dan khusus. Ia juga harus mampu menggunakan akalanya untuk membedakan hadis dari situasi lain, situasi *taqiyah* atau situasi lain, serta memahami kriteria yang telah ditetapkan.¹⁰¹

Secara terperinci, seorang fakih antara lain harus mencukupi syarat-syarat berikut;

- 1) *Faqahah*: mencapai derajat *mujtahid mutlaq* yang sanggup melakukan *isntinbat* hukum dari sumber-sumbernya.
- 2) *Adalah*: memperhatikan ketinggian kepribadian, dan bersih dari watak buruk. Hal ini ditunjukkan dengan sifat *istiqamah*, *ash-shalah*, dan *tadayyun*.
- 3) *Kifaah*: Memiliki kemampuan untuk memimpin umat; mengetahui ilmu yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat, cerdas, matang secara kejiwaan dan ruhani.¹⁰²

⁹⁹*Ibid.*, h. 255.

¹⁰⁰M.Amien Rais, *Cakrawala Islam: Antara Cita dan Fakta* (Cet.X; Bandung: Mizan, 1999), h. 204.

¹⁰¹*Ibid.*, h. 256.

¹⁰²*Ibid.*

Penjelasan tersebut di atas terkait dengan personal persyaratan seorang fakih, kemudian fakih sekaligus ulama mempunyai tugas-tugas Ain Najaf menyebut enam tugas yaitu; a) tugas intelektual b) tugas bimbingan keagamaan c) tugas komunikasi dengan umat (*al-ittishal bi al-ummah*) d) tugas menegakkan syi'ar Islam e) tugas mempertahankan hak-hak umat f) tugas berjuang melawan musuh-musuh Islam dan kaum Muslimin. Tugas-tugas tersebut dapat dijelaskan a) Tugas pertama; ia harus mengembangkan berbagai pemikiran sebagai rujukan umat. Ia dapat mengembangkan pemikiran ini dengan mendirikan majlis-majlis ilmu, pesantren, atau *hauzah*; menyusun kitab-kitab yang bermanfaat bagi manusia yang meliputi Alquran, hadis, aqaid, fiqh, ushul fikih, ilmu-ilmu aqliyah, matematika, tarikh, ilmu bahasa, kedokteran, biologi, kimia dan fisika; dan membuka perpustakaan-perpustakaan ilmiah. b) Tugas kedua: ia harus menjadi rujukan (*marja*) dalam menjelaskan halal-haram. Ia mengeluarkan fatwa tentang berbagai hal yang berkenaan dengan hukum-hukum Islam. c) Tugas ketiga: ia harus dekat dengan umat yang dibimbingnya. Ia tidak boleh terpisah dan membentuk kelas elit. Akses pada umat diperolehnya melalui hubungan langsung, mengirim wakil ke setiap daerah secara permanen, atau menyampaikan khotbah. d) Tugas keempat: ia harus memelihara, melestarikan dan menegakkan berbagai manifestasi ajaran Islam. Ini dapat dilakukannya dengan membangun masjid, meramaikannya, dan menghidupkan ruh Islam di dalamnya; dengan menyemarakkan upacara-upacara keagamaan dan merevitalisasikan maknanya dalam kehidupan yang aktual; dan dengan menghidupkan sunnah Rasulullah saw. sambil menghilangkan bid'ah-bid'ah jahiliyah dalam pemikiran dan kebiasaan umat. e) Tugas kelima: ia harus tampil membela kepentingan umat, bila hak-hak mereka dirampas. Ia harus berjuang "meringankan" penderitaan mereka dan melepaskan belenggu-belenggu yang memasung kebebasan mereka. f) Tugas keenam: ulama adalah mujahidin yang siap menghadapi lawan-lawan Islam bukan saja dengan pena dan lidah, tetapi juga dengan tangan dan dada. Mereka

selalu mencari *syahadah* sebagai kesaksian atas komitmennya yang total terhadap Islam.¹⁰³

Kedudukan, sifat, dan kewajiban ulama seperti dalam sistem falsafi *wilayah al-faqih*, jika dipahami betapa beratnya tantangan yang dihadapi para fukaha Syi'ah. Mereka harus menjadi fakih, intelektual, pemimpin politik, pelindung umat, dan bahkan pemimpin militer. Terkait dengan hal tersebut Mutahhari menulis;

- 1) Seorang *wali* mengingatkan manusia akan musuh-musuhnya dan menanamkan semangat dan melawan penindas.
- 2) Seorang *wali* menanamkan cinta kepada keindahan Ilahiyah.
- 3) Seorang *wali* menanamkan cinta kepada manusia kebencian akan maksiat dan dosa.
- 4) Seorang *wali* menunjukkan asal mula perintah, petunjuk dan hukum yang harus dipatuhi.
- 5) Seorang *wali* melatih manusia untuk melindungi dan memelihara benteng ideologi di atas dengan segala risikonya.
- 6) Seorang *wali* mengajar manusia untuk memegang teguh dan menjaga syariat setelah memerangi dan menundukkan nafsu-nafsunya yang rendah.
- 7) Seorang *wali* menanamkan pada diri manusia hasrat untuk *taqqarrub* kepada Allah, berkhidmat kepada manusia, berbuat baik dan penyayang pada semua makhluk Allah.¹⁰⁴

Jadi dengan demikian, konsep Syi'ah, bahwa kepemimpinan manusia bersumber pada kepemimpinan Ilahiyah. Allah memilih manusia sebagai khalifah di bumi. Untuk keselamatan manusia, dipilih-Nya manusia yang sudah mempunyai kesempurnaan dalam sifat dan perkembangan kepribadiannya. Manusia-manusia ini adalah para Nabi yang menjadi imam dalam urusan

¹⁰³Lihat *ibid.*, h. 256-257.

¹⁰⁴*Ibid.*, h. 257-258.

agama, dan pemimpin dalam urusan kemasyarakatan. Para Nabi dilanjutkan oleh para *aushiya* (penerima wasiat). Dari para *aushiya* dilanjutkan oleh para fakih. Kepemimpinan manusia dengan demikian, merupakan keberadaan kepemimpinan Allah atas manusia.¹⁰⁵

Sampai di sini, kaum Syi'ah meyakini kesatuan kepemimpinan yaitu kepemimpinan duniawi (sosial pemerintahan) dan kepemimpinan rohani (spiritual keagamaan). Tetapi yang menarik adalah seleksi untuk menjadi seorang fakih yang sangat sulit dan ekstra ketat. Oleh karena itu, tidak sukar menemukan di kalangan Syi'ah seorang pemimpin elit birokrasi yang fakih dan mendalam pengetahuan agamanya pada diri seseorang sekaligus.

5.4. *Syahadah* (Jihad)

Syahadah atau mencari kematian di dalam jihad di jalan Allah, sebenarnya merupakan salah satu nilai penting dalam perjuangan hidup setiap Muslim. Akan tetapi, *syahadah* di kalangan kaum Syi'ah adalah nilai yang relatif lebih meresap daripada kaum Sunni. Ini tercermin dalam slogan-slogan di saat terjadinya revolusi Iran: "Mihrab Syi'ah adalah mihrab darah", Dalam hidup Syi'ah tiada hari merupakan Asyura; setiap tempat jadi Karbala" atau seperti ucapan Imam Husein, Imam Syiah yang ketiga, "Kematian bagiku hanyalah kebahagiaan"¹⁰⁶.

Husein, Karbala dan Asyura telah menjadi kata-kata yang bukan saja mengandung muatan emosional yang tinggi. Bila seorang Syi'ah mendengar tiga kata itu, akan terbayang dalam benaknya peristiwa yang terjadi di padang Karbala. Pagi hari tanggal 10 Muharram 61 H. Imam Husein, cucu Rasulullah saw. dengan 72 orang pengikutnya, melawam pengikut Yazid ccucu Abu Sufyan dengan ribuan bala tentaranya. Beberapa saat kemudian, padang Karebala memerah darah. Tubuh-tubuh orang suci terkapar bergelimpangan. Kuda-kuda musuh dengan garangnya menginjak tubuh-tubuh korban, Menjelang

¹⁰⁵*Ibid.*

¹⁰⁶*Ibid.*, 246.

sore, peperangan dramatis itu berakhir. Dengan penuh kepuasan pasukan Yazid meninggalkan potongan-potongan tubuh manusia di padang itu. Dan kepala Husein yang terpotong itu dibawa pasukan Yazid bersama para tawanan wanita yang terbelenggu.¹⁰⁷

Tiap 10 Muharram, peristiwa Karbala diperingati rakyat di dusun dan di kota, untuk merekam kembali peristiwa itu. Mereka berkumpul di satu tempat terbuka. Kisah penderitaan Husein pun dibacakan penuh perasaan, sehingga para penonton terisak menangis. *Rowzeh-Khani* (bahasa Persia) atau pembacaan kisah Husein, lalu dilengkapi dengan iring-iringan manusia dan teater massal yang disebut *ta'ziyah*.¹⁰⁸

Selanjutnya pada masa revolusi, peringatan 10 Muharram ini diberi warna politik. Yazid diidentikasi sebagai Reza Pahlevi atau Syah Iran, dan para ulama pembimbing pengikut Imam Husein adalah pencipta Karbala-karbala baru. Jika dulu mereka menusukkan benda-benda tajam ke tubuhnya, sekarang mereka membuka dadanya untuk ditusuk bayonet tentara Syah (yang didukung secara militer dan politik oleh Amerika Serikat). Rezim Reza Fahlevi mempraktekkan pemerintahan yang bobrok dan otoriter Amien Rais mengungkapkan kebusukan pemerintahan Syah; 1) Syah seorang despot tulen. (mirip dengan praktek politik machieivialisme) 2) Kampaye melawan korupsi selalu didengungkan oleh Syah dan selama lima puluh tahun telah

¹⁰⁷*Ibid.* Lihat pula Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual...op. cit.*, h. 291. dan penulis yang sama *Meraih Cinta Ilahi...op. cit.*, h. 309-350. Tulisan tentang Karbala dan Asyura tersebut beberapa kali ditulis oleh Jalaluddin, hal tersebut menggambarkan bahwa betapa peristiwa tersebut merobek bingkai sejarah Syi'ah sekaligus Islam secara umum dan menjadi trauma historis bahkan catatan dan lembaran hitam *tarikh*.

¹⁰⁸Peter J. Chelkovski melukiskannya sebsagai berikut: Para pejalan kaki melakukan tindakan penghukuman diri, pedang dan pisau berjatuhan di dahi mereka, hingga darah tersembur dan rantai-rantai tajam berayun memukuli tubuh mereka. Banyak yang berjalan dengan tombak menusuk daging mereka. Seluruh acara diiringi dengan lagu-lagu kematian. Para penonton berjejer sambil meraung-raung dan memukuli dada. Penggambaran rekontruksi terhadap peristiwa Karbala ini dikutip dalam *ibid.*

menjadi program pemerintahan Iran, padahal mereka yang melakukan. 3) Penindasan terhadap rakyat dilakukan oleh Syah secara sangat biadab. 4) *Immoralita* dan skandal moral merajalela di kalangan keluarga istana. Pada tahun 1975 Syah membubarkan seluruh partai dan membentuk partai tunggal, partai Rastakhiz. Penjelasan selanjutnya.¹⁰⁹ Pada tanggal 10 Muharram 1978, jutaan orang turun ke jalan menentang tirani modern. Sebagian memakai kain kafan untuk bersiap diri menyambut *syahadah*.¹¹⁰

Satu revolusi dimulai, sebuah revolusi yang meruntuhkan tirani dengan ideologi Husseini. Rekonstruksi Karbala akan terus berlanjut. Seperti surat terbuka Khomeini kepada Paus Paulus III, yaitu:

Aku nyatakan di sini bahwa kami tidak takut kepada serangan militer maupun boikot ekonomi. Karena kami Syi'ah dan sebagai Syi'ah, kami menyambut kesempatan untuk mengambil darah kami. Bangsa kami menanti kesempatan untuk berkorban dan mati syahid.¹¹¹

Akhirnya bulan Februari 1979 merupakan episode kelahiran Republik Islam Iran. Secara kronologis dengan analisis politik yang runtut, M. Amien Rais sangat mengagumi peristiwa tersebut. Kekuatan Islam berhasil menumbangkan tentara Syah yang otoriter.¹¹²

Perlu dicatat bahwa gerakan revolusi diskenario oleh beberapa pejuang dan cendekiawan Iran. Pengagas revolusi disebutkan oleh Amien Rais misalnya Imam Khomeini (w.1989), Ali Syariati (w. 1977), Ayatullah Taqellani dan Ayatullah Murtadha Muthahhari (w. 1979). Semangat yang menggelorakan dada para pejuang Islam Iran adalah jihad di jalan Allah yang diistilahkan dengan *syahadah*. Semangat ini pula yang tidak dimiliki oleh para tentara Syah yang lebih

¹⁰⁹M. Amien Rais, *op. cit.*, 200-202

¹¹⁰*Ibid.*, h. 246-247.

¹¹¹*Ibid.*, h. 247.

¹¹²*Ibid.*, h. 218.

terbuai dengan materialistik dan tidak mempunyai pegangan ideologi yang kuat.

Sangat penting untuk dikemukakan bahwa polarisasi Sunni-Syi'ah hanyalah hasil perjalanan dalam bingkai sejarah dan warisan kuno. Bagi Jalaluddin dan juga bagi penulis, dikotomi tersebut tidak relevan lagi dan ini merupakan permainan simbol politik belaka. Adalah sangat bijaksana ketika purbasangka dan saling menyalahkan serta skisme (perpecahan) itu dihilangkan, menuju rekonsiliasi, kemudian dirajut tali persaudaraan menuju peradaban yang gemilang dan masa depan yang tercerahkan. Umat Islam harus membangun kembali mazhab cinta dan ukhuwah yang kini nyaris ditelan masa.

5.5. Idul Ghadir

Idul Gadhira adalah sebuah perayaan yang dilangsungkan oleh Muslim Syiah untuk memperingati peringatan kotbah terakhir Nabi Muhammad s.a.w. di Ghadir Khum, yang terjadi pada 18 Zulhijah 10 H dalam kalender Islam. Dalam khotbahnya, dijelaskan di dalam "hadith kolam Khum", adalah dasar dari pendirian Syiah akan Hazrat Ali bin Abi Talib menjadi pewaris dari Nabi Muhammad. Muslim Sunni tidak mengakui bahwa khotbah terakhir tersebut terjadi serta tidak merayakan hari tersebut, karena mereka percaya bahwa, dalam Islam, hari-hari yang dianggap merupakan perayaan hanya Idul Fitri dan Idul Adha. Ghadir Khum adalah sebuah kebun yang terletak antara kota Makkah dan Madinah tepatnya di dekat Juhfah. Peristiwa ini terjadi sepulang dari Haji Wada' sebelum wafatnya Nabi kira-kira 3 bulan.

Peristiwa ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam Shahihnya: Dari sahabat Zaid bin Arqam : Rasulullah berdiri di antara kami dan berkhotbah di mata air yang disebut Khum lalu memuji Allah dan bersyukur atas segala Ni'mat-Nya, memberi peringatan serta petuah bagi kami lalu bersabda : “

Amma ba'du wahai kaum Muslimin sesungguhnya aku adalah manusia biasa dan utusan Tuhanku akan datang memanggilku dan aku akan menjawab panggilannya, aku tinggalkan pada kalian dua perkara yang berat, yang pertama adalah Al-Qur'an Kitabullah yang membawa petunjuk dan cahaya, ambillah (isi) kitabullah dan peganglah erat-erat " Zaid berkata : Nabi menyuruh kami agar berpegang teguh pada Al Qur'an dan menyemangati kami lalu bersabda :”dan Ahlul-Baitku (keluarga dekatku) aku ingatkan kamu kepada Allah atas ahlul baitku, aku ingatkan kamu kepada Allah atas ahlul baitku, aku ingatkan kamu kepada Allah atas ahlul baitku..” (maksudnya jagalah hak ahlul baitku, jagalah kehormatan mereka). Husain, perowi hadits ini dari Zaid bin Arqam bertanya : “ siapakah ahlulbait Nabi wahai Zaid? Bukankah istri-istri Nabi termasuk keluarga dekatnya? Zaid menjawab “ Ya, (ahlul bait bukan cuma istri Nabi saja) tapi ahlulbait Nabi adalah mereka yang diharamkan untuk menerima sedekah, Husoin bertanya siapa saja mereka? Zaid menjawab : mereka adalah keluarga Ali, keluarga Aqiil, keluarga Ja'far dan keluarga Abbas. Husain bertanya lagi : semua mereka haram untuk menerima sedekah? Zaid menjawab : Ya . [HR. Muslim]



BAB 6

KEHADIRAN SYIAH DI INDONESIA

6.1. Latar Belakang

Menurut Ali Hasjmy menuliskan Syiah masuk Aceh sejak tahun 173 Hijriah atau tahun 800 Masehi. Kedatangan aliran ini dibawa sekitar 100 orang pedagang berbangsa Arab, Persia, dan India yang masuk Bandar Peureulak menggunakan kapal dagang dari Teluk Kambey, Guajarat, di bawah Nakhoda Khalifah. Mereka merupakan orang Syiah yang ditindas di negeri asalnya. Para pedagang yang disebut sebagai pembawa 'misi Islam' itu berhasil membawa pengaruh bagi warga Peureulak. Hanya dalam kurun 40 tahun yakni 1 Muharram 225 Hijriah berdiri Kerajaan Islam Peureulak. Rajanya kala itu Sulthan Saiyid Maulana Abdul Aziz Syah turunan Arab-Quraaisy. Dia seorang penganut Syiah. Syiah kemudian menyebarkan pengaruhnya ke Kerajaan Islam Samudra-Pase yang semula didirikan oleh tokoh aliran Ahlus Sunnah, Meurah Giri, pada 433 Hijriah atau 1042 Masehi. Ahlus Sunnah atau Sunni merupakan aliran yang berebut pengaruh dengan Syiah. Namun Syiah akhirnya diterima di Samudra-Pase pada masa pemerintahan Ratu Nihrasiyah Rawangsa Khadiyu (1400-1428).¹¹³

Pada masa ini, seorang tokoh Syiah diangkat sebagai perdana menteri yakni Arya Bakooy dengan gelar Maharaja Ahmad Permala. Di masa ini, menurut Prof A. Hasjmy, tokoh besar Syiah Syekh Abdul Jalil yang pengembang mistik Wujudiyah berangkat ke Tanah Jawa. Di daerah Jawa dia kemudian dikenal sebagai Syekh Siti Jenar. Aliran Syiah terus berkembang hingga munculnya kerajaan Aceh Darussalam

¹¹³Ali Hasjmy, *Syiah dan Ahlussunnah: Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

pada 12 Zulkai'dah 916 Hijriah atau 1511 Masehi. Walaupun tak bisa mempengaruhi pimpinan kerajaan ini, Syiah diterima ajarannya oleh masyarakat. Mereka tetap berebut pengaruh dengan aliran Ahlus Sunnah. Salah satu tokoh Syiah dari Mekkah yang pernah datang ke Aceh Darussalam adalah Syekh Abdul Khair Ibnu Hajar. Ajarannya Thariqat Wujudiyah dan A'yaannus Sabitah diterima oleh tokoh Syiah Syekh Hamzah Fansury dan Syekh Syamsuddin Sumatran yang serta pengikutnya. Mereka inilah tokoh-tokoh besar Syiah yang dikenal di Aceh.

Sejalan dengan itu, Jalaluddin Rakhmat berpendapat bahwa Islam yang pertama datang ke Indonesia adalah Islam Syi'ah. Peralannya Imam Ahmad Muhajir yang merupakan nenek moyang Wali songo yang menyebarkan Islam di tanah Jawa dan para peniar Islam di Indonesia adalah penganut Syi'ah. Ahmad Muhajir adalah keturunan langsung dari Ali bin Abu Thalib yang tinggal di Hadramaut. Sedangkan Hadramaut menurut *Munjid* edisi lama adalah tempat komunitas Syi'ah yang *bertaqiyah* bermazhab Syafi'i. Mengenai masalah keberadaan Syi'ah dan kedatangan Syi'ah.¹¹⁴

Jalaluddin membagi babakan penyebaran Syi'ah di Indonesia menjadi tiga gelombang. Gelombang *pertama*; adalah gelombang sebelum peristiwa Revolusi Islam Iran (1979). Di Indonesia telah ada komunitas Syi'ah, baik Syi'ah Imamiyah, Zaidiyah maupun Ismailiyah. Akan tetapi pada waktu itu, Syi'ah sangat eksklusif. Mereka tidak mempunyai semangat misionis untuk menyebarkan ajarannya kepada orang lain. Mereka menyimpan pahamnya sebagai keyakinan sendiri. Contohnya adalah Umar Shahab.¹¹⁵

Setelah revolusi Islam Iran masuklah Syi'ah gelombang *kedua*. Gelombang kedua ini ditandai dengan sifatnya yang intelektual. Orang-orang yang simpati terhadap Syi'ah. Kebanyakan berasal dari perguruan tinggi, kebanyakan di

¹¹⁴Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Komunikasi dan Pendidikan* (Bandung: Rosda karya, 1997), h. 433-446. Smith al-Hadr, "Sejarah Tradisi Syi'ah di Ternate," *al-Hud : Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam* Vol. I, Nomor 1 2000, h. 90-100.

¹¹⁵ Bandingkan dengan Alwi Syihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini* (Bandung: Mizan, 2002), h. 50.

antara mereka juga termasuk kepada Syi'ah sebagai alternatif terhadap pemikiran-pemikiran Islam yang sudah ada. Ketika itu, kebanyakan orang tertarik kepada teori kritis, tertarik kepada kelompok neo maxian, kemudian yang lain menemukan pemikir-pemikir Syi'ah misalnya: Ali Syariati, Murthadha Muthahhari, Sayyid Muhammad Husain al-Thabattaba'i, sampai pada Mulla Sadra juga Sayyed Hosein Nasr. Gelombang kedua lebih bersifat murni intelektual dan lebih mengarah ke filosofis dan pada akhirnya juga memasuki bidang akidah dan fikih Syi'ah. Termasuk dalam gelombang ini adalah Jalaluddin Rakhmat sendiri meskipun ia enggang menyebut dirinya secara terang-terangan. Kemudian jika ketertarikan pada pemikiran Syi'ah menyebabkan seseorang masuk pada gelombang yang dimaksud Jalaluddin, maka M. Amien Rais yang tertarik dengan pemikiran Ali Syariati dan revolusi Islam Iran sebagai model alternatif juga dapat dikategorikan dalam kelompok ini.¹¹⁶ Namun, perbedaannya dua tokoh yang disebut terakhir di sini tidak menyebut dirinya sebagai pengikut mazhab Syi'ah, dan tetap pada kesunniannya.

Kemudian gelombang ketiga adalah alumni-alumni dari dari Qum (sebuah kota yang dianggap suci oleh kaum Syi'ah, kota ini merupakan pusat pengkajian Islam yang terkenal). Orientasi gelombang ini sangat fikih (fikih *oterinted*). Ketika mereka datang ke Indonesia mulailah menyebarkan Syi'ah pada tataran fikih, dan membentuk pengajian Syi'ah di berbagai tempat. Syi'ah gelombang ini juga ditandai dengan semangat misioner yang sangat tinggi. Mereka pulang dengan romatisme lulusan-lulusan muda pendidikan yang mereka tempuh di Iran sangat bercorak fikhiyyah. Dimensi intelektual mereka sangat kurang.¹¹⁷

¹¹⁶*Ibid.* Lihat pula M. Amien Rais, *Cakrawala Islam; Antara Cita dan Fakta* (Bandung: Mizan, 1996), h. 199-218. Bahkan Amien Rais menerjemahkan buku Ali Syariati yang berjudul; *Tugas Cendekiawan Muslim*.

¹¹⁷Jalaluddin Rakhmat, *ibid.* Lihat pula Jurnal al-Huda Vol.I, No.I tahun 2000, h. 155. dan Vol.I, No.3 tahun 2001, h. 155. Pada gelombang tersebut boleh jadi dan dapat disebut misalnya; Smith al-Hadr (belajar di Iran tahun 1984-1986), Abdullah Asseghaf (1985-1990), Husein al-Kaff (1988-1993).

Selanjutnya ketiga gelombang yang digambarkan oleh Jalaluddin, kemudian membentuk sebuah organisasi resmi yang secara jelas menampilkan warna Syi'ah yang Ikatan Jamaah Ahlu al-Bayt Indonesia (IJABI). Ketua Dewan Syura adalah Jalaluddin Rakhmat sendiri dan ketua Tanfiziyah (harian) adalah Dr. Dimitri Mahayana.¹¹⁸ Organisasi ini berdiri tahun secara resmi pada tahun 1991 dan merupakan organisasi pertama yang bercorak Syi'ah dan muncul sebagai konsekuensi logis dari perpaduan dan kristalisasi dari ketiga gelombang tersebut.

6.2. Yayasan dan Lembaga Syiah di Indonesia

Sampai saat ini, seiring dengan perkembangan beberapa lembaga dan yayasan yang bermazhab Syiah, dapat disebutkan yaitu:

- 1) Yayasan Fatimah - Jl. Batu Ampar III No.14 Condet Jakarta Timur, 13520
- 2) Tazkia Sejati Patra Kuningan IX No.6 Kuningan Jakarta Selatan
- 3) Yayasan Al Mahdi Jakarta Utara
- 4) Yayasan Al Muntazar Komp Taman Kota Blok E7/43 Kembangan Utara, Jakarta Barat
- 5) Yayasan Madina Ilmu Sawangan, Parung, Depok
- 6) Shaf Muslimin Indonesia Cawang - IPABI Bogor Yayasan Insan Cita Prakarsa Jl Lontar 4 No.9 Menteng Atas Jaksel
- 7) Islamic Center Jakarta Al Huda Jl Tebet Barat II No 8, Tebet, Jaksel, Indonesia 12810
- 8) Yayasan Asshodiq Jl Penggilingan No 16 A, RT01/07 Jakarta Timur
- 9) Pengajian Ummu Abiha (HJ Andriyanti) Jl Pondok Hijau VI No.26 Pondok Indah Jakarta Selatan 12310
- 10) Pengajian Al Bathul (Farida Assegaf) Jl Clilitan Kecil, Jaksel
- 11) Yayasan Babul Ilmi Jl Taman Karmila, Blok F3/15 Jatiwaringin Asri, Pondok Gede
- 12) Pengajian Haurah Jl Kampus I Sawangan Depok

¹¹⁸Al-Huda Vol.I, No.3, 2001, h. 154.

- 13) MPII Jl Condet Raya 14 condet Jaktim 13520
- 14) FAHMI (Forum Alumni HMI) Depok Jl. Fatimah 323 Depok
- 15) Yayasan Azzahra Jl. Dewi Sartika Gg.Hj.M.Zen No 17, RT.007/05, Cawang 3, Jakarta Timur
- 16) Yayasan Al Jawad Gegerkalong Girang, No 92 Bandung 40015
- 17) Yayasan Muttahhari Jl Kampus II No 32 Kebaktian Kiaracandong 40282
- 18) Majelis Taklim Al Idrus Rt 04/01 Cipaisan, Purwakarta
- 19) Yayasan Fatimah Jl Kartini Raya No 11/13, Cirebon 45123
- 20) Yayasan Al Kadzim
- 21) Yayasan Al Baro'ah Gg Lenggang IV-66 Blok H, Bumi Resik Panglayungan, Tasikmalaya 46134 Jabar
- 22) Yayasan 10 Muharrom Jl Chincona 7 Pangalengan Bandung
- 23) Majelis Ta'lim Annur Jl Otista No 21 Tangerang Jabar
- 24) Yayasan As Shodiq Jl Plesiran 44 Bandung 40132
- 25) IPABI PO BOX 509 Bogor Jabar
- 26) Yayasan As Salam Jl Raya Maja Utama 25 Majalengka Jabar
- 27) Yayasan Al Mukarromah Jl Cimuncang No 79 Bandung Jabar Jl Kebun Gedang 80 Bandung 40274 Jabar
- 28) T Al Jawad Jl Raya Timur No 321 Singaparna Tasikmalaya Jabar
- 29) Yayasan al Mujtaba Jl Walangi No 82 Kaum Purwakarta Jabar
- 30) Yayasan Saifik Jl Setiabudi Blok 110 No 11A/166 D Bandung, Jawa Barat
- 31) Yayasan Al Ishlah DRS Ahmad M.Ag - Jl Pasar Kramat No 242 Ps Minggu Cirebon, Jabar
- 32) Yayasan Al-Aqilah Jl. Eksekusi EV No. 8 Komp. Pengayoman, Tangerang 15118, Banten - Indonesia
- 33) Yayasan Dar Taqrib Jl KH Yasin 31A PO BOX 218 Jepara Jawa Tengah
- 34) Al Hadi Pekalongan 51123 , PO BOX 88

- 35) Yayasan Al Amin Giri Mukti Timur II/1003/20, Semarang Jawa Tengah
- 36) Yayasan Al Khoirat Jl Pramuka 45, RT 05/06 Bangsri Jepara
- 37) Demak Jateng Desa Prampelan, Rt 02/04 No 50 Kec Sayung, Jateng
- 38) Yayasan Al Wahdah Metrodanan, 1/1 no 81 Ps Kliwon, Solo Jateng
- 39) Yayasan Rausan Fikr (Safwan) Jl Kaliurang Km 6, Gg Pandega Reksa No 1B Yogyakarta
- 40) Yayasan Al Mawaddah Jl Baru I Panaruban, Rt 02/03 Weleri, Kendal Jateng
- 41) Yayasan Al Mujtaba (BP Arman) Jl Pasar I/59, Wonosobo Jateng
- 42) Yayasan Safinatunnajah Jl Pahlawan, Wiropati 261, Desa Pancur wening Wonosobo Jateng
- 43) Yayasan Al Mahdi Jl. Jambu No.10, Balung, Jember Jawa Timur 68161
- 44) Majelis T'lim Al Alawi Jl Cokroaminoto III/254, Probolinggo Jawa Timur
- 45) Yayasan Al Muhibbiin Jl. Kh Hasan No.8, Probolinggo, Jawa Timur
- 46) Yayasan Attaqi Kedai Hijau, Jl. RA Kartini No.7 Pandaan Pasuruan Jatim
- 47) Yayasan Azzhra Sidomulyo II No 38, Bululawang Malang Jawa Timur
- 48) Yayasan Ja'far Asshodiq Jl KH Asy'ari II/1003/20 Bondowoso Jawa Timur 68217
- 49) Yayasan Al Yasin Jl. Wonokusumo Kulon GG 1/No.2 Surabaya
- 50) Yayasan Itrah PO BOX 2112, Jember Jawa Timur
- 51) Yapisma Jl. Pulusari I/30, Blimbing, Malang Jawa Timur
- 52) Yayasan Al Hujjah Jalan Sriwijaya XXX/5 Jember Jawa Timur
- 53) Yayasan Al Kautsar Jl.Arif Margono 23 A, Malang Jawa Timur
- 54) YAPI Jl Pandaan Bangil, Kenep Beji, Pasuruan Jatim
- 55) Yayasan AL Hasyim Jl Menur III/25A Surabaya

- 56) Yayasan Al Qoim Jl Sermah Abdurrahman No 43, Probolinggo Jawa Timur
- 57) FAJAR - Al-Iffah Jl. Trunojoyo IX / 17 Jember
- 58) Yayasan Babilm Jl. KH. Wahid Hasyim 55 Jember 68137. Jawa – Timur Telpon : 0331-483147 PO. BOX : 232
- 59) Yayasan al-Kisa' Jl. Taeuku Umar Gg. Sesapi No. 1 Denpasar Bali
- 60) Al-Hasyimi Toko al-Kaf Nawir Jl. Selaparang 86 Cakranegara Lombok
- 61) Yayasan Al Islah Kopm Panakkukang Mas II Bloc C1/1 Makasar 90324
- 62) Yayasan Paradigma Jl Sultan Alaudin no 4/lr 6 - Yayasan Fikratul Hikmah Jl Sukaria I No 4 Makasar 90222
- 63) Yayasan Sadra Makasar - Yayasan Pinisi JL Pontiku, Makassar, Sulsel
- 64) Yayasan LSII JL Veteran Selatan, Lorong 40 No 60 Makasar
- 65) Yayasan Lentera Jl. Inspeksi Pam No. 15 Makassar
- 66) Yayasan Nurtsaqolain Jl Jendral Sudirman No 36A Palopo Sulsel Belakang Hotel Buana
- 67) Yas Shibtain Jl Rumah Sakit no 7 Tanjung Pinang Kep Riau
- 68) Yayasan Al Hakim Pusat Perbelanjaan Prinsewu, Bolk B Lt2, Lampung Selatan 35373
- 69) Yayasan Pintu Ilmu Jl Kenten Permai, Ruko Kentan Permai No.7 Palembang 30114
- 70) Yayasan Al Bayan Jl Dr. M. Isa 132/795 Rt 22/8 Ilir Palembang
- 71) Yayasan Ulul Albab Jl Air Bersih 24 D Kutabelang Loksumawe Aceh
- 72) Yayasan Amali Jl. Rajawali. Komp. Rajawali I No. 7 Medan 20122 - Kumail Jl. Punai 2 No. 26 Kuto Batu Palembang
- 73) Yayasan Al Muntadzar Jl Al Kahoi II no 80, Samarinda Kalimantan Timur
- 74) Yayasan Arridho Jl A Yani KM 6-7 No 59 Banjarmasin Kalimantan Selatan
- 75) Us Ali Ridho Alatas Jl. Sungai Ampal No.10 Rt43/15 Sumberjo, Balikpapan, Kalimantan Timur

- 76) Madrasah Nurul Iman Selat Segawin, remu Selatan No 2 Sorong Irian Jaya.
- 77) ICC(Islamic Culture Center) Jl. Buncit Raya, samping Gedung Republika dan Mall Pejaten Village, Jakarta Selatan.¹¹⁹

6.3. Tokoh-Tokoh Syiah

Tokoh-tokoh syiah di dunia internasional dan Indonesia yaitu;

1. Nashr Muzahim (120-212 H)
2. Ahmad bin Muhammad bin Isa al-Asyari (274 H)
3. Ahmad bin Abi Abdillah Al-Barqi (Penghujung Abad Kedua – 280 H.)
4. Ibrahim bin Hilal Ats-Tsaqafi (Permulaan Abad Ke-3 – 283 H.)
5. Muhammad bin Hasan bin Furukh Ash-Shaffar (Permulaan Abad ke-3 – 290 H.)
6. Muhammad bin Mas'ud Al-'Ayasyi As-Samarqandi
7. Ali bin Babawaeh Al-Qomi
8. Syaikhul Masyayikh, Muhammad Al-Kulaini (259 – 329 H.)
9. Ibnu 'Aqil Al-'Ummani
10. Muhammad bin Hamam Al-Iskafi (258 – 336 H.)
11. Muhammad bin Umar Al-Kasyi (Abad Ke-4 Hijriah)
12. Ibn Qawlawaeh Al-Qomi (Wafat 367 H.)
13. Abu Ghalib Az-Zurari (285 – 368 H.)
14. Ra`îsul Muhadditsîn, Syeikh Shaduq
15. Ibnu Junaid Al-Iskafi
16. Sayid Radhi (359 – 406 H.)
17. Syaikh Mufid (338 – 413 H.)
18. Sayid Murtadha Alamulhuda
19. Syeikh Abu Shalah Al-Halabi

¹¹⁹<http://www.voa-islam.com/read/liberalism/2013/12/27/28315/catat-baikbaik-ini-77-daftar-yayasan-syiah-di-seluruh-nusantara/#sthash.tNiWK59t.dpuf>, diakses 1 Agustus 2016.

20. Ahmad bin Ali An-Najasyi (372 – 450 H.)
21. Syaikh Abu Ja'far Ath-Thusi, Pendiri Hauzah Najaf (385 – 460 H.)
22. Ibn Syadzan Al-Qomi (Wafat 460 H.)
23. Hamzah Bin Abdul Aziz Ad-Dailami (Sallar Ad-Dailami) (Paruh Kedua Abad Ke-4 – 463 H.)
24. Al-Qadhi Abdul Aziz Al-Halabi (Ibn Al-Barraj) (401 – 481 H.)
25. Hakim Al-Haskani (Wafat 490 H.)
26. Muhammad Bin Hasan Al-Fattal An-Nisyaburi (Syahadah Tahun 508 H.)
27. Abdul Wahid bin Muhammad At-Tamimi Al-AMudi (510 – 550 H.)
28. Sayid Fadhlullah Ar-Rawandi (Wafat 570 H.)
29. Abul Hasan Sa'id bin Hibatullah (Quthbuddin Ar-Rawandi) (Wafat 573 H.)
30. Ibn Hamzah 'Imaduddin Ath-Thusi (Belahan Pertama Abad Ke-6 – 585 H.)
31. Sayid Abul Makarim Ibn Zuhrah (511 – 585 H.)
32. Ibn Syahr Asyub (489 – 588 H.)
33. Ayatullah Ruhullah Khomaeni
34. Ayatullah Khameini
35. Ali Syariati
36. Ahmadin Nejad
37. Syekh Hasan Nasrallah
38. Jalaluddin Rakhmat (IJABI)
39. Habib Husein al-Habsy



This page is intentionally left blank

BAB 7

KEHADIRAN SYIAH DI ACEH

7.1. Latar Belakang

Bagian hasil penelitian awal ini membahas tentang jejak Syiah di Aceh dan pengaruhnya dalam tradisi keagamaan dan keilmuan. Kajian ini menggunakan pendekatan sejarah untuk mengungkap pengaruh mazhab *ahlul bait* dalam masyarakat Aceh. Argumen utama yang akan dibuktikan dalam pembahasan ini adalah kuatnya pengaruh Syiah dalam tradisi keagamaan dan tradisi keilmuan. Kehadiran Syiah di Aceh seiring dengan masuknya Islam pertama kali di Pereulak (Aceh Timur) yang kemudian melahirkan kerajaan Islam pertama di Asia Tenggara disusul Kerajaan Samudra Pasai. Pengaruh Syiah dalam tradisi keagamaan dan tradisi keilmuan cukup besar dalam masyarakat Aceh. Tradisi keagamaan ini dapat dilihat pada peringatan Asyura bulan Muharram, seni tertunjukan seperti debus (*dabuih*), tari saman, tari seudati yang merupakan simbol Karbala, demikian pula pada batu nisan atau situs di Samudra Pasai dan beberapa doa dan mantera yang banyak dipakai oleh masyarakat Aceh. Sedangkan tradisi keilmuan dapat dilihat dalam tarekat dan tasawuf, karya-karya dan ajaran ulama Syiah cukup berpengaruh terhadap ulama Aceh. Demikian pula dalam tulisan Melayu (Jawi) atau naskah (manuskrip), dalam berbagai genre; sastra, tasawuf, politik dan pemerintahan, misalnya; *Hikayat Hasan Husein*, *Hikayat Muhammad Nafiah*, *Hikayat Nur Muhammad* dan *Taj Salatin*.



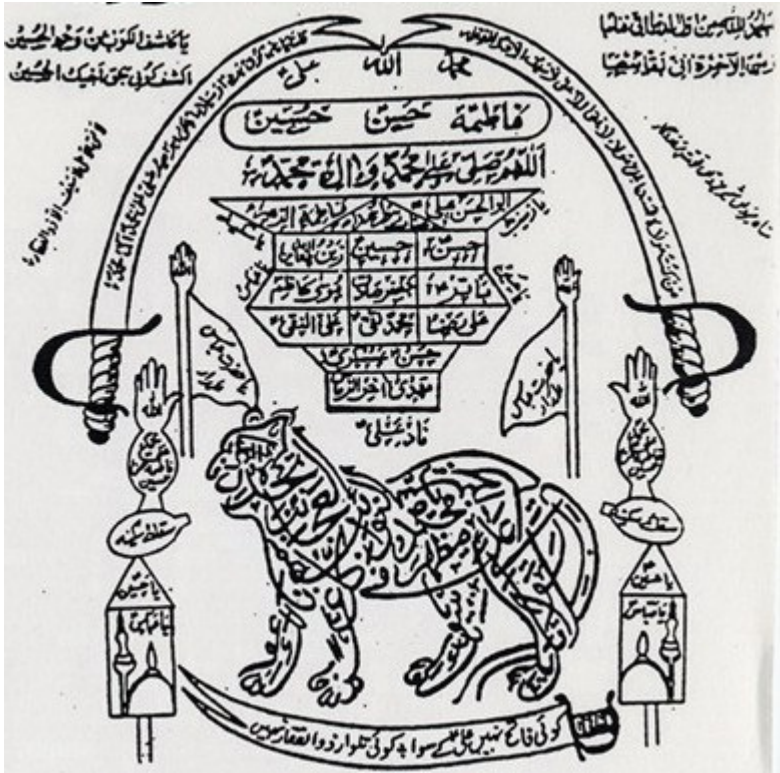
Bendera Kesultanan Aceh yang berisi syair puji-pujian terhadap Muhammad dan Ali (M Saad, 2009).

Kajian ini berangkat dari fenomena perkembangan mazhab Syiah di Aceh yang relatif fenomenal. Fenomena ini diramaikan dengan munculnya komunitas-komunitas Syiah dan ramainya referensi tentang Syiah di berbagai tempat (Eliade, (1995: 316). Revolusi Islam Iran 1979 yang diletuskan oleh Imam Khomeini telah menjadi momentum historis bagi tersebarnya ajaran *Ahlulbait* ke seluruh penjuru dunia, termasuk Indonesia (Taufik, 2002: 343). Keberhasilan Imam Khomeini menumbangkan monarki Syah Reza Fahlevi yang merupakan aliansi utama Amerika Serikat di Timur Tengah telah membuat bangsa Indonesia tercengang. Para pemuda dan mahasiswa dengan antusiasme tinggi mempelajari buku buku yang ditulis oleh cendekiawan revolusioner Iran, seperti Murtadha Muthahhari dan Ali Shariati (Thohir, 2009: 166). Sejak saat itulah terjadilah gelombang besar masyarakat Indonesia memasuki mazhab *Ahlulbait*. Maraknya antusiasme kepada mazhab *Ahlulbait* Indonesia, sebagai negara Muslim terbesar dan paling berpengaruh di Asia Tenggara, tentu berpengaruh terhadap berkembangnya ajaran *Ahlulbait* di Malaysia dan kawasan Asia Tenggara (Lambton, 1981: 36-38).

Sejumlah peristiwa politik di era perang dingin dan represi rezim Orde Baru terhadap gerakan Islam di Indonesia serta kebijakan politik luar negeri Iran pada masa masa awal terbentuknya Republik Islam sedikit banyak mempengaruhi grafik naik turun pertumbuhan ajaran

Ahlulbait di Indonesia yang lebih banyak didominasi oleh pengaruh politik dan pemikiran ketimbang aspek-aspek lainnya.

Dalam rentang waktu yang panjang, tidak mengherankan, romantisme dan euforia aksidental yang tidak berdiri di atas pandangan dunia kesyiahhan itu pun secara determinan pun berkurang (Ayoub, 2003). Pada akhir abad pertama Hijriah, di Aceh juga berkembang mazhab Syiah (Haekal, 2008: 58). Amiruddin (2003: 33) memperkuat pendapat tersebut yang menjelaskan bahwa pada 800 M kelompok Muslim dari Persia (juga Arab) berlabu di Bandar Pereulak, Aceh Timur. Senada dengan itu Saby (1995: 51) dan Zainuddin (2002: 279) melaporkan bahwa sekitar abad ke-14 M di Pasai telah terdapat ulama dari Persia yang melakukan proses Islamisasi yakni al-Qadhi Amir Sayyid al-Syirazi dan Faqih Tajuddin al-Isfahani. Bahkan menurut keterangan Ibnu Batutah (w. 1377 M) ketika mengunjungi Pasai selama 15 hari ia bertemu dengan kedua ulama tersebut serta bertamu ke istana Sultan Malik al-Zahir.



Gambar: *La Fata Illa Ali, Wa La Syaifa Illa Dzulfaqar*, (Bustamam Ahmad, 2013).

Selain itu, ulama ternama Asal Aceh, Abd al-Ra'uf Al-Singkili, adalah pengikut dan penggubah sastra Syi'ah. Pendapat ini juga dikuatkan dengan temuan beberapa kuburan yang mencerminkan kuburan Syiah, terutama di wilayah Lhokseumawe, Aceh Utara dan Gresik Jawa Timur. Pada Tahap awal ini Syiah tidak mengalami benturan dengan kelompok lain, karena pola dakwah yang dilakukan secara sembunyi. Selama periode pertama, hubungan antara Sunni-Syiah di Indonesia, pada umumnya, sangat baik dan bersahabat tidak seperti yang terjadi di negeri-negeri lain seperti, misalnya, Pakistan, Irak, atau Arab Saudi. Dalam pandangan Hasjmy (1983) dua mazhab Islam utama, Syiah dan Ahlussunnah, saling berebut kekuasaan sepanjang kerajaan Aceh terutama pada masa Kerajaan Islam Peureulak (Aceh Timur) yang

berdiri pada tahun 840 M (Shadiqin, 2010). Seiring dengan itu, ikon sekaliber Ali Syariati dan Murtadha Muthahhri pun redup karena relevansi dan kontekstualitas wacana menjadi tuntutan yang niscaya. Pada gilirannya, terjadi proses seleksi yang secara kuantitatif mungkin kurang optimistik. Ternyata beberapa tahun berikutnya, kelesuan juga masih terlihat dan stagnasi menjadi sebuah realitas yang tak terelakkan. Tentu, tak ada gading yang tak retak karena hanya gading buatan yang bertahan. Akibatnya, terjadi polarisasi yang kadang berujung pada konflik yang sering kali dianggap sebagai peristiwa biasa karena miskomunikasi (Shihab, 2007: 66).

Menurut Jalaluddin Rakhmat (Tokoh Syiah Indonesia sekaligus Ketua Ikatan Jama'ah Ahlu Bait Indonesia), perkembangan Syiah di Indonesia terdapat empat fase (periodisasi). Fase pertama, Syiah sudah masuk ke Indonesia sejak masa awal masuknya Islam di Indonesia melalui para penyebar Islam awal, yaitu melalui orang-orang persia yang tinggal di Gujarat. Syiah pertama kali datang ke Aceh. Raja pertama Kerajaan Samudra Pasai yang terletak di Aceh. Marah Silu, memeluk Islam versi Syiah dengan memakai gelar Malikul Saleh. Tapi kemudian pada zaman Sultan Iskandar Tsani, kekuasaan dipegang oleh ulama Sunnah (Sunni). Saat itu orang Syiah bersembunyi, tak menampakkan diri sampai muncul gelombang kedua masuknya Syiah ke Indonesia, yaitu setelah revolusi Islam di Iran (Azra, 2013:27 dan Atjeh, 1977). Diperlukan sebuah penelitian dan verifikasi yang serius untuk memastikannya. Kini mazhab *Ahlulbait* di Indonesia dan Asia Tenggara telah memasuki periode ketiga secara politik. Tantangan tantangannya makin kompleks, karena apapun yang terjadi di setiap titik di dunia, terutama di Timur Tengah, akan berdampak terhadap eksistensi dan masa depan serta proyeksi pengembangan ajaran ini di Indonesia (Azra, 1995). Peristiwa 11 September, invasi Amerika ke Irak, naiknya Ahmadinejad sebagai Presiden Republik Islam dan kememangan Hezbollah atas Israel agresor adalah sebagian dari fenomena fenomena besar yang mempengaruhi posisi dan grafik pertumbuhan ajaran *Ahlulbait* di Indonesia dan Asia Tenggara pada umumnya.

Selain menghadapi tantangan tantangan eksternal dan global di atas, komunitas komunitas penganut *Ahlul bait* di Indonesia menghadapi setumpuk tantangan regional dan sejumlah problema internal, terutama dalam komunikasi dengan komunitas komunitas yang menganut mazhab Ahlussunnah, Pemerintah dan bahkan antar sesama komunitas dan individu Syiah lainnya.

Syi'ah adalah salah satu aliran dalam Islam yang berkeyakinan bahwa yang paling berhak menjadi imam ummat Islam sepeninggal Nabi Muhammad saw., ialah keluarga Nabi saw. sendiri (*ahlul bait*). Dalam hal ini, Abbas bin Abdul Muttalib (paman Nabi saw) dan Ali bin Abi Thalib (saudara sepupu dan sekaligus menantu Nabi saw) beserta keturunannya. Bila kembali ditelusuri sejarahnya, maka kelahiran mazhab dalam Islam dapat diklasifikasi atas dua aliran. Pertama, mazhab yang beraliran politik, dan yang kedua, mazhab yang beraliran teologi (Lapidus, 2003: 177). Mazhab yang latar belakang berdirinya dimotivasi dengan masalah khilafah atau *imamah*, dikelompokkan sebagai mazhab yang beraliran politik, seperti Syi'ah dan Khawarij (Margoliouth, 1978: 39). Sedangkan mazhab yang latar belakang berdirinya dimotivasi dengan masalah kepercayaan, dikelompokkan sebagai mazhab yang beraliran teologi, seperti Muktazilah, Asy'ariyah dan Maturidiyah. Dua mazhab yang disebut terakhir ini, selanjutnya dikenal dengan mazhab Sunnī.

Dalam mazhab Syi'ah, *imāmah* merupakan masalah yang sangat penting sehingga mengharuskan mereka untuk menjadikannya sebagai rukun Islam yang keenam. Kaum Syi'ah menekankan peran Ali, menantu Nabi Muhammad Saw., setara dengan penekanan pada keesaan Allah dan kenabian Nabi Muhammad Saw. Begitupula sepeninggal Ali ra, kepemimpinan umat Islam beralih kepada anak-anaknya serta cucu-cucunya, dan ini seolah-olah merupakan ketetapan Allah. Dalam masalah *imāmah*, Syi'ah Zaidiah berpandangan bahwa seseorang baru dapat diangkat sebagai imam apabila memenuhi lima kriteria; pengetahuan luas tentang agama, *zahid* (hidup hanya dengan beribadah), berjihad di jalan Allah dengan mengangkat senjata, dan berani. Disebutkan bahwa

sekte Zaidiah mengakui keabsahan *khilafah* atau *imamah* Abu Bakar as-Shiddiq dan Umar bin Khattab.

Bagi kaum Muslim Syi'ah isu terpenting bukanlah hukum atau mistisisme melainkan loyalitas terhadap khalifah Ali. Pada abad ketujuh dan kedelapan Masehi, isu tersebut mengarah ke gerakan politis dalam bentuk perlawanan kepada Khilafah Umayyah dan Abbasiyah. Loyalitas kaum Muslim Syi'ah ini berkali-kali berusaha merebut khilafah. Namun sejarah mencatat bahwa perjuangan mereka yang begitu lama dan berat untuk merebut kekhalifahan ternyata belum membuahkan hasil, dan justeru secara politis kaum Muslim Syi'ah ini mengalami penindasan dari Khilafah Umayyah dan Khilafah Abbasiyah. Namun demikian, pada abad pertengahan, peta dunia Islam hampir dikuasai Syi'ah terutama pada masa dinasti Fatimiyah. Dinasti Safawi telah memberikan kepada Iran semacam "negara nasional" dengan identitas baru, yaitu aliran Syi'ah yang menurut G.H. Jansen merupakan landasan bagi perkembangan Nasionalisme Iran Modern (1501-1722) (Glasse, 2002: 16).

Pasca-Revolusi Islam Iran, mazhab Syi'ah merebak keseluruh dunia, bukan saja di negara Barat seperti Amerika Serikat, tetapi juga sampai ke Indonesia. Perkembangan mazhab Syi'ah di Indonesia di satu sisi merupakan khazanah dalam Islam. Akan tetapi, di sisi lain, akan timbul suatu "kejutan" baik dalam bidang ideologi, politik, dan budaya. Secara ideologi dan politik, konsep imamah yang dianut Syi'ah mendapatkan berbagai reaksi dari kalangan Islam Sunni yang merupakan mayoritas di Indonesia. Reaksi ini bergerak sepanjang garis kontinum (*along the continuum line*) yang memiliki dua kutub ekstrim (*two extreme poles*). Penolakan total atas pandangan dan pemikiran Syi'ah sebagaimana tercermin dari sikap para ulama Sunni tampak sekali, apalagi dengan adanya keputusan MUI yang antara lain melarang pemberlakuan mazhab Syi'ah di negara ini (Nasir, 2010: 197-198).

Bagi Sunni, keadilan politik terletak pada mengakui penguasa sah melalui *ijma'* (konsensus komunitas) (Atjeh, 1986: 96). Bagi Syi'ah, keadilan itu terletak pada

melanggengkan garis suksesi yang sah (Thahir, 1986: 95). Bagi sunni secara teoretis, legitimasi seorang penguasa dibatasi oleh kebutuhan akan *syura'* (musyawarah atau konsultasi) (Nasution, 1986: 8). Namun demikian, kalangan ulama Sunni yang moderat tetap mengakui sisi ajaran Syi'ah khususnya menyangkut figur dan peranan kepemimpinan ulama yang patut diteladani. Mereka mengakui bahwa Iran sangat beruntung memiliki figur kepemimpinan semacam Ayatullah Khomeini, yang mewarisi nilai spiritualitas tinggi, utamanya dalam menentang kezaliman, tirani dan ketidakadilan (Esposito, 1995: 54).

Secara sederhana dapat dikemukakan bahwa dewasa ini, terdapat dua kelompok utama di kalangan umat Islam, yaitu Sunnī dan Syi'ah yang dalam sejarahnya mengalami perkembangan yang signifikan dalam peta dunia Islam. Namun dengan memperhatikan sejarah tersebut, kelihatan bahwa populasi Sunnī lebih dominan ketimbang Syi'ah. Hal ini dipahami sejak meninggalnya Nabi saw., ternyata Abū Bakar, Umar, Utsman, dan Ali, menduduki posisi jabatan khalifah yang secara sah dalam paham Sunnī sudah menjadi doktrin keagamaan. Demikian pula, pada khalifah-khalifah sesudahnya di masa Umayyah, Abbasiyah, sampai berkembangnya tiga kerajaan besar dalam sejarah, kaum Sunnī tetap menjadi dominan. Perkembangannya sangat pesat di Indonesia, Mesir, Sudan, Malaysia, Brunai Darussalam, Sudan, dan dominasi tersebut berlangsung sampai kini (Esposito, 1995: 55). Dalam penelitian ini, pemetaan sosial (sejarah, ekonomi, politik dan budaya) komunitas Syiah di Aceh akan dikumpulkan dari berbagai sumber yang *valid*.

Pemerintah Provinsi Aceh bersama Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) setempat melarang aktivitas 14 aliran kepercayaan. Sesuai hasil keputusan musyawah MPU dan Pemerintah Provinsi, 14 aliran itu dianggap sesat dan dilarang melakukan perekrutan pengikut. Mereka juga harus menghentikan segala kegiatan yang berbau menyesatkan. Sesuai informasi diperoleh <http://ulamaaceh.wordpress.com/> di Banda Aceh, Senin (11/4/2011), 14 aliran sesat yang dilarang itu adalah Millata Abrahan (asal Kabupaten Bireuen),

Darul Arqam (Banda Aceh), Ajaran Kebatinan Abidin (Sabang), Aliran Syiah (Aceh), Ajaran Muhammad Ilyal bin M Yusuf (Aceh), Tarikat Haji Ibrahim Bonjol (Aceh Tengah), Kelompok Jamaah Qu'ran Hadist (Aceh Utara), Ajaran Ahmadiyah Qadian (Aceh). Kemudian, Pengajian Abdul Majid Abdullah (Aceh Timur), Ajaran Iman Lubis (Suak Lamata, Kecamatan Teupah Selatan, Kabupaten Simeulue), Tarikat Mufarradiyah (Aceh), Ajaran Ahmad Arifin (Aceh Tenggara), Ajaran Makrifatullah (Banda Aceh), dan Pengajian Al Qur'an dan Hadist (Kecamatan Simpang Ulim dan Madat, Aceh Timur). Selain itu, ada empat aliran lainnya yang diduga sesat atau dianggap menyeleweng dari Islam. Yakni, penyebar atau pengikut Ajaran Salik Buta (di Kecamatan Tangan-Tangan dan Kuala Batee, Kabupaten Aceh Barat Daya), Ajaran Sukardi (Gampoeng Teungoh, Kecamatan Lhoknga, Kabupaten Aceh Besar), Mukmin Mubalik (Banda Aceh dan Aceh Besar) dan dugaan Pendangkalan Aqidah (Kecamatan Simeulue Timur, Kabupaten Simeuleu) (*Serambi Indonesia*, 11 April 2011). Sikap MPU Aceh dan Pemprov Aceh ini tidak sepenuhnya mendapat persetujuan karena sejumlah ulama Aceh menganggap mazhab Syi'ah imamiyah itsna asyariah tidak sesat. Sejumlah teungku yang di wawancarai menyatakan bahwa mazhab Syi'ah pecah menjadi beberapa aliran, akan tetapi tidak semua syi'ah sesat. MUI saja tidak pernah menyatakan semua syi'ah sesat. Majelis Ulama Malaysia hanya melarang penyebaran aliran syi'ah tanpa membubarkan Syi'ah.

Berangkat dari latar belakang tersebut diatas, maka kajian ini membahas tentang pengaruh Syiah dalam tradisi keagamaan dan tradisi keilmuan. Karena ini studi ini juga ingin membuktikan argumen utama ini adalah kuatnya pengaruh Syiah dalam tradisi keagamaan dan tradisi keilmuan.

Penelitian tentang sejarah Syiah di Indonesia dan khususnya di Aceh sudah dilakukan oleh beberapa peneliti misalnya oleh Atjeh (1977), Thabathaba'i dan Husayn (1989), Azmi (1989: 175), Abdul Hadi (2002), Abidin, (2004) dan Rasjidi (2005), T. Iskandar (2011) Rabbani (2013) Almascaty (2013) dan Fakhriati (2014: 421-446). Atjeh memberikan argumentasi bahwa kehadiran Syiah di Aceh pertama kali

ketika Islam masuk di Pereulak dan Samdura Pasai. Studi Thabathaba'i dan Husayn juga menunjukkan bahwa Syiah adalah realitas yang sudah menyejarah dalam Islam di Indonesia dan Aceh khususnya. Sementara studi lainnya menunjukkan secara umum sejarah mazhab Syiah sebagai bagian dari salah satu mazhab pemikiran teologis Islam di berbagai tempat. Azmi menyimpulkan bahwa pada abad ke-10 M terjadi migrasi orang-orang Persia yang paling banyak ke Nusantara yakni Leran, Gresik, Siak (Siak Inderapura (Riau), dan ke Pasai yang berasal dari Jawani pada zaman Jawani al-Qurdi, (913 M) inilah yang kemudian mengembangkan huruf Jawi. Studi budaya yang dilakukan Rabbani juga menunjukkan betapa besarnya pengaruh Syiah dalam penyebaran Islam di Asia Tenggara.

Kajian Almascaty lebih melihat peradaban Persia dan pengaruhnya ke adat-istiadat di Aceh. Sedangkan menurut Abdul Hadi dalam bidang sastra lain kedua hikayat di atas, juga dikenal *Hikayat Muhammad Hanafiyah*, *Hikayat Amir Hamzah*, *Hikayat Iskandar Zulkarnain*, *Syair Burung Pingai* (karya Hamzah Fanzuri) sangat dipengaruhi oleh karya *Mantiq al-Thair* (karya Fariruddin al Attar, penyair Persia, w. 1230 M). Sebagaimana Bukhari al-Jauhari melalui kitabnya *Taj al-Salatin* merupakan saduran dari sebuah karya berbahasa Persia. Hal ini juga menunjukkan bahwa pengaruh Syiah cukup kental dalam bidang karya Sastra.

Sementara itu, Fakhriati jauh lebih dalam meneliti tentang *Hikayat Hasan dan Husain* dan *Hikayat Nur Muhammad* yang sangat kolosal dalam referensi sejarah Aceh yang menunjukkan kentalnya pengaruh Syiah di Aceh sejak awal abad pertama Hijriyah. Sangat menarik melihat banyak adat istiadat Aceh yang sebenarnya merupakan adat kalangan Syiah yang diinstitusionalisasikan secara sosial politik ke dalam kehidupan masyarakat Aceh. Selama ini kajian-kajian tentang adat Aceh hanya terbatas pada sisi esoterisnya saja, belum melihat bagaimana akar budaya tersebut menyejarah dalam kehidupan masyarakat Aceh secara komprehensif. Temuan Fakhriati tersebut diperkuat oleh T. Iskandar bahwa dalam masyarakat Aceh pengaruh tradisi Persia (Syiah) cukup kental

perayaan 10 Muharram (*bubur acura* atau kanji *acura*). Bulan Muharram dikenal oleh masyarakat Aceh sebagai bulen api (bulan api) atau *bulen asan usen*.

Studi tentang konflik internal Muslim antara kalangan Sunni dan Syiah sudah dilakukan oleh Shihab (2007) dan menjawab pertanyaan teologis paling mendasar tentang kemungkinan *co-existence* secara damai di satu bumi dan khususnya negeri Indonesia. Shihab membahas tentang konsep ajaran dan pemikiran Syiah secara mendasar dihubungkan dengan kondisi *real-politik* di Indonesia. Meskipun banyak terjadinya sinkretisasi antara mazhab Sunni dan Syiah di Indonesia, namun perkembangan Syiah sangat fenomenal sejak tahun 1979.

Nordin, Abdullah dan Haron (2007) bahkan menyebutkan Syiah sebagai bagian dari Sunni yang bermazhab empat (Syafii, Hanafi, Hambali, Maliki). Hal ini menunjukkan bahwa Syiah ada kemungkinan diterima sebagai bagian dari Islam *mainstream* Indonesia dan Malaysia serta Asia Tenggara pada umumnya. Namun, dalam perkembangannya kemudian menunjukkan bahwa Syiah tetap dianggap secara distingtif sebagai aliran keagamaan tersendiri yang terpisah dari *mainstream* Islam di Asia Tenggara. Transmisi Syiah di Indonesia memperlihatkan bagaimana kerasnya benturan wacana di aras intelektual maupun sosial gerakan keagamaan ini.

Kajian yang paling mutakhir tentang Syiah di Aceh bahkan Indonesia dan Asia Tenggara adalah yang dilakukan Dicky Sofyan (2013), Indonesiaan Consortium for Religious Studies (ICRS) Universitas Gajah Mada, Yogyakarta. Menurut Sofyan bahwa pengaruh Syiah di Asia tenggara memang cukup kental dalam warna sejarah dan budaya. Di Thailand terutama di Ayutthaya dan Bangkok sampai saat ini terdapat pengikut Syiah yang disebut "*chao sen*" yang bermakna pengikut imam husein yang berasal dari keturunan Muslim Syiah Indo-Iran sejak awal abad keenam belas. Kelompok lain "*shia-a man*" yang bermakna "syiah baru" yang dikonversi dari kepercayaan lain ke dalam Syiahisme dibawah pengaruh revolusi Islam Iran 1979. Sampai saat ini setiap tahun pengikut Syiah tersebut

selalu melakukan ritual 10 Muharram peristiwa meninggalnya Imam Husein di Karbala (Chulatara, 2013: 109).

7.2. Pengaruh Syiah dalam Tradisi Keagamaan

Sejarah mula kedatangan Islam ke Aceh, pemimpinnya dikenal bernama Shir, seperti Shir Poli, Shir Nuwi atau Shir Duli. Dalam hikayat Aceh lama, kata gelar Shir sering pula disebut Syahir. Misal, Shir Nuwi dibaca Syahir Nuwi, Shir Poli dibaca Syahir Poli dst. Kata Syahir ini lebih kurang setara dengan kata Ampon Tuwanku dalam tradisi melayu di Malaysia. Asal kata shir, datangnya dari keluarga bangsawan di kawasan Persia, dan sekitarnya. Maka putri Raja Persia yang setelah negerinya ditaklukkan Umar Ibnul-Khatab, ditawan dan dibawa ke Madinah, mulanya bernama Shir Banu. Setelah dibebaskan oleh Ali bin Abi Thaleb, Shir Banu menikah dengan putra Ali bernama Husen. Sementara dua saudara Shir Banu lainnya menjadi menantu Abubakar dan menantu Umar Ibnul Khattab. Belakangan nama menantu Ali itu berubah menjadi Syahira Banu, dan dalam lafal di Hikayat Hasan Husen, nama itu dipanggil Syari Banon, yang menjadi isteri Sayyidina Husen bin Ali. Husen syahid dibunuh Yazid bin Muawiyah di Karbala pada 10 Muharam. Shir Banu atau Syari Banon menjanda sambil membesarkan anaknya Ali Zainal Abidin, yang sering dipanggil Imam as-Sajad, karena selalu suka bersujud (shalat) (M. Saad, 2009).

Syari Banon dalam *Hikayat Hasan Husen* dijelaskan berulang ulang karena ia ini mendampingi suami dengan sangat setianya, hingga ke kemah terakhir di Karbala, mengantar Husen menuju kesyahidan. Banon bersama putra kesayangannya Ali Zainal Abidin yang masih sangat belia, menyaksikan sendiri tragedi yang jadi sejarah hitam umat Islam, karena darah titisan Rasul saw tumpah di bumi Kufah oleh tangan orang yang mengatasnamakan dirinya khalifah kaum muslimin. Peristiwa Karbala ini, di Aceh diperingati dengan khanduri Asyura secara turun temurun. Adakalanya diiringi dengan membaca hikayat Hasan Husen, dan para wanita Aceh mempersiapkan penganan sebagai *khanduri keupangulee*. Acapkali pula, para pendengar hikayat ini

mencucurkan airmata tatkala ceritera sampai kepada pembantaian anak cucu Rasulullah saw itu (M. Saad, 2009).

Demikian pula dalam *Hikayat Muhammad Nafiah*, (Muhammad Hanafiah, dalam Bahasa Arab) yang mengisahkan peran adik laki laki Hasen bin Ali dari lain ibu, yang menuntut bela atas syahidnya Husen di Karbala, jelas sekali dilukiskan bagaimana pengikut Yazid “dikafirkan” oleh sang penulis hikayat itu. Tatkala Muhammad Nafiah ingin mengeksekusi mati seorang lagi perempuan hamil yang masih hidup, sementara yang lain sudah dibunuh semua, maka turunlah suara dari manyang (langit).

//”Sep ka wahe Muhammad Nafiah, bek le tapoh kaphe ulu/ Bah tinggai keu bijeh, agar uroe dudoe mangat na asoe neuraka”// (“Cukup sudah wahai Muhammad Nafiah, jangan lagi dibunuh kafir hamil itu/ agar dia beranak pinak lagi untuk isi nereka kelak”). Karena Muhammad Nafiah ingin mengabaikan perintah penghentian pembantaian itu, maka tiba tiba dia dan kudanya diperangkap oleh kekuatan ghaib. Lalu terkurunglah dia bersama kudanya dalam sebuahgua batu. *//Muhammad Nafiah lam guha bate/ Sinan meu teuentee dua ngen guda//* (Muhammad Nafiah dalam gua batu/ Terkurung disitu bersama kudanya) (M. Saad, 2009).

Pada bagian lain, dikisahkan bahwa pada suatu hari, ketika Muhammad Nafiah masih kecil, Ali bin Abi Thaleb membawa pulang ke Madinah anak laki lakinya itu dan duduk duduk bercengkerama bersama Rasul dan dua kakaknya lain ibu, Hasan dan Husen. Rasulullah saw mendudukan Hasan dan Husen di pangkuan sebelah kiri, sementara Muhammad Nafiah duduk di atas paha kanan Rasulullah. Tatkala Fatimah, ibunya Hasan dan Husen melintas, dia bermasam muka karena melihat justru putra Ali yang bukan berasal dari rahim Fatimah mendapat tempat di sebelah kanan Rasulullah, sementara putra putranya, Hasan dan Husen duduk di paha kiri Rasul.

Tradisi atau ritual keislaman atau keagamaan yang berkembang di Nusantara tidak dipungkiri merupakan hasil adopsi dan adaptasi dari peradaban berbagai bangsa yang melakukan kontak selama berabad-abad. Kenyataan tersebut di atas sehingga Abubakar Atjeh dan T. Iskandar mengakui bahwa kuatnya pengaruh Syiah dalam tradisi Aceh masih nampak dalam tradisi keagamaan. Perayaan Asyura (10 Muharram) gaya Syiah yang menandai kematian Sayyidina Husein cucu Nabi Muhammad saw. di Karbala masih dirayakan. Di Persia dan India Selatan, hari penting dalam sejarah Islam dirayakan dengan semarak. Di Aceh hari ini dikenal *Acura* atau *Asan-Usen* (Hasan dan Husein) bahkan bulan Muharram disebut dengan *Bulen Asan-Usen*, yang diyakini sebagai *bulan apui* (bulan yang panas). Pelbagai larangan muncul dalam masyarakat, seperti tidak boleh melangsungkan pernikahan, membangun rumah dan sebagainya. Pada 10 Muharram masyarakat Aceh merayakannya dengan membuat *Kanji Acura* yang terdiri dari beras, santan, gula, dan buah yang potong-potong kecil seperti delima kemudian dimakan bersama. (T. Iskandar, 2011: 39).

Demikian pula nama-nama sultan yang dipakai di Aceh, banyak memakai gelar “syah” dalam bahasa Persia berarti penguasa, “syah alam” berarti penguasa alam (Tim Penyusun, 2008: 1402). Nama tersebut dapat ditemukan pada nama Ali Mughayatsyah, Riayatsyah, dan Keumalatsyah. Senada dengan itu, Jalaluddin Rakhmat mengatakan bahwa tradisi Syiah (Persia) sangat berpengaruh di Indonesia yang mayoritas Sunni. Tradisi keagamaan ini telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam kehidupan sosial keagamaan dengan tanpa kecurigaan. Menurut Rakhmat (1997: 434) tradisi keagamaan ini banyak dilakukan oleh komunitas Nahdlatul Ulama yang memang terkenal teguh melaksanakan tradisi. Bahkan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sering mengatakan orang-orang NU adalah Syiah secara kultur. Misalnya, setiap malam Jum’at kaum *Nahdliyyin* membaca salawat *diba’* yang menyebutkan Imam 12 dalam Syiah Imamiyah.

Selain itu pengaruh Syiah juga dapat disaksikan pada nisan Sultan Malikussaleh (w. 1297 M). Batu nisan makam ini

menampilkan bentuk mahkota dengan motif daun dan bunga yang disusun pada puncaknya sehingga membentuk mahkota puncak atap. Gaya pahatan pada nisan ini menyerupai gaya hiasan permadani Persia (Noer, 2002: 337). Kemudian yang paling menurut Alfian (2005: 19) menarik adalah pada nisannya tertulis kata-kata hikmah yang berasal dari Ali bin Abi Thalib kw. yang disalin kembali oleh Moqueete atas bantuan Ronkel sebagai berikut:

*Sesungguhnya dunia ini
Dunia ini tiadalah kekal
Sesungguhnya dunia ini ibarat sarang
Yang ditenun oleh laba-laba*

*Memadailah buat engkau dunia ini
Hai orang yang mencari makan
Dan umur hanyalah singkat sahaja
Semuanya akan menuju kematian.*

Kata-kata hikmah yang terdapat pada nisan tersebut kemudian dapat ditemukan dalam *Kitab Diwan al-Iman Ali* yang diterbitkan oleh Beirut, Libanon. 150 tahun kemudian kata-kata yang sama ditemukan pada nisan Sultan Mansur Syah bin Muzaffar Syah di Malaka (w. 1477 M) dan Sultan Abdul Jamil di Pahang (w. 1511 M) (Alfian, 2005: 60).

Banyaknya ulama Persia yang menyiarkan Islam di Aceh terutama di Pasai dan Peureulak pada abad ke-12 menurut Muljana (2009: 155) disebabkan karena dukungan dari Dinasti Fatimiyah di Mesir, sebuah Dinasti yang beraliran Syiah. Karena itu, hampir dapat dipastikan bahwa dua orang ulama Persia, al-Syirazi dan al-Isfahani kemudian nisan perempuan, Naina yang ada di Pasai merupakan bagian dari komunitas keluarga Jawani Persia yang bermigrasi. Sebagaimana makam Fatimah yang ada di Leran, Jawa Timur juga merupakan bagian dari keluarga Lor dari Persia.

Semangat mencintai *ahlul bait*, keluarga Rasulullah saw itu muncul pula di Aceh dalam bentuk tari tarian. Di antaranya yang terkenal adalah Saman Aceh. Ragam gerak, lirik lagu dan

ratoh dipenuhi simbol-simbol Karbala. “*Tumbok Tumbok Droë*” (memukul mukul dada sendiri) dilakukan oleh para pemain Saman Aceh (juga dalam seudati) sebagai simbol penyesalan Karbala. Seluruh gerak tari Saman itu diilhami oleh kepedihan, penyesalan, dan ratap tangis atas syahidnya Sayyidina Husen, yang terperangkap oleh tipu daya penduduk Kufah yang mendukung Yazid bin Muawiyah (M. Saad, 2009). Selain itu di Aceh Selatan ada tradisi *dabuih* (bahasa Jamee, Aceh Selatan) *daboih* (bahasa Aceh) yang terkait dengan tragedi Karbala meratapi kematian Imam Husen, yang merupakan pengaruh tradisi Syiah yang berasal dari Persia (Saby, 2013: 21-30).

Selain itu, menurut penelitian yang dilakukan oleh Taquiuddin Muhammad terhadap jejak budaya khususnya situs batu nisan yang ada di Samudra pasai maka dapat disimpulkan bahwa pengaruh Syiah cukup kuat bahwa telah ada komunitas Syiah atau paling tidak ulama yang berasal dari Persia pada abad ke 13 M. situs nisan itu adalah; 1) Ibnu Khaddijah (w. 696 H/1297 M) berada Kecamatan Ulim, Samudra Aceh Utara; *khaddijah* dalam Bahasa Persia bermakna *Syaikh* atau guru 2) Nur Khatun Umar (w. 805 H/1403 M), seorang perempuan makamnya berada di Kuta Krueng, Samudra Aceh Utara, khatun berarti puan atau nyonya; 3) Na’ina Husamuddin bin Na’ina Amin (w. 823 H/1420 M) makamnya berada di Gampong Pie , Samudra, Aceh Utara. Kata Na’ina juga berasal dari bahasa Persia; 4) Ash-Sadrul Ajal Khawwajah Muhammad bin Sulaiman (w. 845 H/1442 M), Ash-Sadrul Ajal dalam bahasa Persia juga bermakna tokoh yang berpengaruh; 5) Khawwajah Tajuddin bin Ibrahim (w. 857 H/1453 M), makna Khawwajah dalam tarikat Naqsyabandiyah bermakna guru; 6) Mir Hasan (w. 910 H/1505 M), mir berasal dari Bahasa Persia yang berarti pangeran (amir), ketiga makan tersebut berada di Kuta Krueng, Samudra, Aceh Utara (Muhammad, 2013: 37-39).

Selain itu, dalam praktek masyarakat Aceh beberapa doa dan mantra yang sering dipakai dinilai oleh Fakhriati merupakan pengaruh Syiah (Fakhriati, 2013: 443). Doa tersebut yaitu;

Ya Allah, neubri beu jeu oh dari rimueng nyo, nebri beu hebat tenaga lon lagee Ali. (Ya Allah jauhkanlah saya dari terkaman harimau ini, berikanlah saya kehebatan tenaga seperti Ali).

Doa tersebut di atas dapat menambah keyakinan seseorang yang masuk hutan bahwa ia akan terhindar dari terkaman harimau. Karena keyakinan dan kepercayaan terhadap doa yang diucapkan –percaya atau tidak – harimau pun menjauh dengan sendirinya. Orang yang membaca doa ini merasa aman. Sedangkan manteranya adalah:

*Hong surang sareng lam u
Ta ikat talo lam bak tube
Hana ho ka se timung atawa barat
Hana ho kalob bumo atawa langet
Tuanta Ali leupah that hebat*

Terjemahan:

Semoga akan mujarab
Kita ikat tali pada pohon tebu
Tidak ada tempat keluar baik ke arah selatan maupun ke arah timur
Tidak ada tempat ke luar baik ke dalam bumi maupun ke atas langit
Kekuatan Tuan kita Ali sangatlah hebat

Doa maupun mantra di atas menempatkan Ali pada posisi yang kuat dan dikagumi, melebihi sahabat Nabi lainnya, bahkan Nabi sendiri tidak disebut dalam doa atau mantra seperti itu.

7.3. Pengaruh Syiah dalam Tradisi Keilmuan

Proses Islamisasi di Nusantara, orang-orang Syiah (atau paling tidak Persia) memberikan kontribusi yang besar dalam tradisi keilmuan dan intelektualisme. Kuatnya pengaruh Syiah dalam konteks ilmu dan tradisi keilmuan dapat dilihat dalam dunia tarekat dan tasawuf. Hal ini dimungkin karena terjadi

proses transfer ilmu antara ulama Nusantara yang berguru kepada ulama-ulama Persia, sebagai konsekuensi logis dari terjadi proses migrasi dan penyebaran Islam ke Nusantara. Karena itu, ulama dari Persia menjadi jembatan dalam memahami Islam, sehingga tidak mengherankan jika ulama dari Persia sangat terkenal di seluruh Nusantara, misalnya: al-Hallaj (w. 922 M), al-Attar (w. 1229), Sa'di (w. 1291 M) Umar Khayyam (w.1132 M), yang hampir dapat dipastikan bahwa mereka masalah penganut mazhab Syiah (Nurdin, 2014).

Hamzah Fansuri sebagaimana ditegaskan oleh Al-Attas, (1970: 14) dan Abdul Hadi (2001: 422) dipengaruhi oleh tidak sedikit ulama-ulama Persia diantaranya; al-Attar, Sa'di, al-Hallaj dan Suhrawardi. Hal ini dapat dilihat dari *Syair Burung Pingai* terinspirasi dari al-Attar, yang berasal dari burung Simurgh dalam bahasa Persia atau Funiks (phoenix) yang dianggap suci, ia menyebutnya unggas pingai. Kemudian doktrin *wujudiyah* dipengaruhi oleh al-Hallaj di samping Ibnu Arabi, sebagaimana Syekh Siti Jenar juga dipengaruhi oleh dua tokoh tersebut. Bukhari al-Jauhari dalam *Taj al-Salatin* dan Nuruddin al-Raniry melalui *Bustan* jelas terinspirasi dari karya al-Gazali, *Nasihah al-Muluk*, dalam karyanya sedangkan al-Gazali juga banyak merujuk pada tradisi Persia pra Islam. Seperti kitab *Syah Namah* (berbahasa Persia, artinya kisah raja-raja) karangan Abdul Qasim Manshur (al-Firdausi) (w. 936 M). Pengaruh *Taj al-Salatin* bahkan sampai ke Jawa, Yasadipura I seorang pujangga dari Surakarta pada abad ke-18 menerjemahkan ke dalam bahasa Jawa dengan judul *Serat Tajussalatin*. Proses penerjemahan ini berarti sudah terjadi dua kali, pertama ketika Bukhari al-jauhari menerjemahkannya dari bahasa Persia ke dalam bahasa Melayu, kemudian Yasadipura menerjemahkannya ke dalam bahasa Jawa. Jadi jelaslah bahwa kitab-kitab tersebut jelas memberikan kontribusi dan pengaruh Persia dalam bidang politik dan pemerintahan pada beberapa kerajaan Islam di Nusantara.

Selain itu, Yunus (1995: 56) mencatat bahwa di Kesultanan Buton, Sulawesi Tenggara karya-karya ulama menjadi rujukan dalam pengajaran Islam seperti Hamzah

Fansuri, *Asrar al-Arifin* dan *Syarb al-Asyiqin*, Syamsuddin al-Sumatrani; *Nur al-Daqa'iq* dan Nuruddin ar-Raniry, *Ma Hayat li ahl al-Mamat*, dan *Sirat al-Mustaqim*. Hal tersebut menyebabkan ajaran-ajaran tasawuf menjadi cukup penting di kalangan istana dan tentunya juga masyarakat. Doktrin *Martabat Tujuh*, *Nur Muhammad* dan pelbagai ajaran tasawuf lainnya menjadi tema yang tidak asing. Bahkan terdapat beberapa sultan yang sekaligus sebagai khalifah dari salah satu tarekat. Tasawuf tersebut termasuk falsafi atau spekulatif yang banyak dipengaruhi oleh Sufi Persia. Karena itu, pada konteks ini, kontribusi Syiah cukup jelas terlihat dalam tradisi keilmuan tasawuf, tarekat dan politik serta pemerintahan.

Sejalan dengan itu, Istanti (1997) seorang pakar Budaya dari Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta mengakui bahwa pengaruh Syiah (paling tidak Persia) terhadap karya-karya sastra Melayu klasik cukup kental. Karya sastra yang bercorak Syiah misalnya, *Hikayat Iskandar Zulkarnaian*, *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Hanafiyah*. Hikayat-hikayat ini cukup populer di kalangan masyarakat Aceh, Jawa, Sunda, Madura dan Sasak (Abdul Hadi, 2002: 373). Roman Politik dan Pemerintahan: karya sastra yang mengandung peraturan dalam pemerintahan seperti; *Taj al-salatin* karya Bukhari al-Jauhari dan *Bustan al-Salatin* karya Nuruddin al-Raniry (w. 1658 M). Van Ronkel memastikan bahwa al-Jauhari menerjemahkannya dari bahasa Persia pada 1630, atau paling tidak menggunakan sumber-sumber Persia antara lain, *Sy'ar al-Muluk* oleh Nizam al-Mulk (1508 M), *Tuhfa al-wuzara dan Kitab Asrar* karya Fariruddin Attar (w.1230 M), *Tanbih al-Ghafilin* oleh Siraj al-Din Ali Khan (w. 1489 M) (T. Iskandar, 2011: 52). Roman yang bercorak sufi; karya sastra ini banyak dijumpai dalam karangan ulama terkenal seperti; Hamzah Fansuri (w. 1600 M) karyanya dalam bentuk syair yakni, *Syair Perahu*, *Syair Burung Pingai*, *Syair Dagang*, dalam bentuk prosa yaitu; *Syarab al-Asyikin*, *Asrar al-Arifin* dan *Muntahi*. Karya-karya Hamzah sangat banyak dipengaruhi oleh tradisi Persia, syair Burung Pingai diilhami oleh *Mantiq al-Tayr (musyawarah burung)*, karya al-Attar, penyair dari Persia. Ia juga memperkenalkan istilah sya'ir yang dalam bahasa Melayu

disebut *pantun* adalah puisi empat baris yang berakhiran *a-a-a-a*. Syair model ini kemudian berkembang dan terkenal sampai saat ini di seluruh Nusantara. Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M) dalam karyanya *Mir'atul Mukmin* dan *Mir'atul Muhaqqiqin* serta *Syair Makrifat Tujuh*. Nuruddin al-Raniry (w. 1638 M): *Shirat al-Mustaqim*, *Asrar fi Ma'rifah al-Ruh* dan *Syifa al-Qulub* (Abdul Hadi, 2011: 376).

Karena itu, tidak mengherankan jika ratusan naskah Museum Aceh dan yang terdapat dalam masyarakat mengoleksi banyak manuskrip yang diduga kuat dipengaruhi oleh mazhab Syiah misalnya; *Hikayat Hasan Husain* ditemukan empat manuskrip semuanya berasal dari Pidie; *Hikayat Ureo Asyura*, hanya satu manuskrip juga ditemukan di Pidie; *Hikayat Perang Khaibar*, (menceritakan kehebatan Imam Ali dalam melawan musuh Islam) ada dua manuskrip berasal dari Aceh Besar. Kemudian *Hikayat Nun Farisi*, terdapat tiga manuskrip, dari judulnya dapat dipastikan datang dari Persia; *Hikayat Muhammad Nafiah* hanya satu manuskrip dan *Hikayat Amir Hamzah*, juga satu manuskrip berasal dari Lamno, Aceh Jaya, dan *Hikayat Nur Muhammad* (Daftar Naskah Museum Aceh, 2009).

Naskah-naskah tersebut di atas terutama, *Nur Muhammad* dan *Hikayat Hasan Husain* jelas menunjukkan kecondongannya kepada pengagungan kepada tokoh-tokoh utama yang dibanggakan dan dimaksumkan oleh kaum Syiah. Dalam teks *Nur Muhammad* terdapat uraian tentang penciptaan melalui *Nur Muhammad* diawali dengan uraian tentang 'Ali, Hasan, dan Husain. Tempat munculnya ciptaan 'Ali adalah bagian terpenting dari seekor burung yang diberi nama dengan burung Nuri, yaitu kepala burung Nuri yang menunjukkan bahwa 'Ali diciptakan pada tempat yang paling mulia pada burung Nuri tersebut (Fakhriati, 2013: 437).



BIBLIOGRAFI

- Abidin, Ali Zainal. 2004. "Identitas Mazhab Syiah (Melacak Akar Historis Kelahiran dan Dasar-Dasar Ajarannya)."
- Al-Attas, Syed Naquib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya.
- Alfian, Teuku Ibrahim. 2005. *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Gajah Mada Universitas Press.
- Ali, Syamsuri. 2006. "Alumni Hawzah Ilmiah Qum Pewacanaan Intelektualitas Dan Relasi Sosialnya Dalam Transmisi Syiah Di Indonesia."
- Almascaty. Hilmy Bakar. 2013. "Relasi Persia Dan Nusantara Pada Awal Islamisasi: Sebuah Kajian Awal Pengaruh Persia dalam Politik Aceh." *Media Syari'ah* 15.1.
- Amiruddin, M. Hasbi. 2003. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*, Lhokseumawe: Nadiya Foundation, 2003.
- Atjeh, Aboebakar. 1977. *Aliran Syiah di Indonesia*. Jakarta: Islamic`Recearch Institute.
- Atjeh, Abu Bakar. 1984. *Syi'ah Rationalisme dalam Islam*, Solo: Ramadlani.
- Ayoub, M. Mahmud, 2003. *The Crisis of Muslim History Religion and Politics in Early Islam*. Oneworld Publications Sales and Editorial 185 Banbury Road Oxford OX2 7AR England.
- Azmi, Wan Hussen. 1989. Islam di Aceh: Masuk dan Berkembangnya pada Abad ke 16 dalam Ali Hasjmy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif.
- Azra, Azyumardi. 1995. "Syiah di Indonesia:Antara Mitos dan Realitas". *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.4 Vol. VI.

- Chularatama, Julispong. 2013. Muslim Syiah di Thailand: Dari Periode Ayutthaya Sampai Sekarang dalam Disky Sofyan (Penyunting), *Sejarah dan Budaya Syiah di Asia Tenggara*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana.
- D.S. Margoliouth, D.Litt. 1978. *Umayyah and 'Abbasids Being The Fourth Part of Jurji Zaydan's of Islamic Civilization*. London: Kitab Bhavan New Delhi.
- Eliade, Mircea. 1995. *The Encyclopedia of Religion*, vol. VII, New York: Simon and Schuler Macmillan.
- Esposito. John L. 1995. *The Oxford Encyclopedia Of The Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press.
- Fachruddin, Fuad Mohd. 1990. *Syiah, Suatu pengamatan kritikal*. Jakarta: CV Pedomam Ilmu Jaya.
- Fakhriati. "Pengaruh Syiah Dalam Kehidupan Masyarakat Aceh (Refleksi atas Naskah Hikayat Hasan Husain dan Nur Muhammad)." *Jurnal Analisis* 11.2 (2014): 421-446.
- Glasse, Cyril. 2002. *The Concise Encyclopedia of Islam* (diterjemahkan oleh Ghufran Mas'adi dengan judul Ensiklopedi Islam) Ringkas, Cet. III; Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Hadi, Abdul MW. 2002. Sastra Islam di Tanah Melayu dalam Taufik Abdullah (Editor), *Ensiklopedi Tematis Islam: Pemikiran dan Peradaban*, Jilid 7, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve.
- Hadi, Abdul WM. 2001. *Tasawuf Tertindas: Kajian Heurmenetik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina.
- Hadi, Abdul WM. 2002. Sastra Islam Di Tanah Melayu, dalam Taufik Abdullah (editor), *Ensiklopedi Tematis Islam: Pemikiran dan Peradaban*, Jilid 7; Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

- Haekal, Muhammad Husain. 2008. *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa.
- Hasjmy, Ali. 1983. *Syiah dan Ahlussunnah Saling Merebut Kekuasaan dalam Kerajaan Aceh Darussalam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Hikmat, Harry (2001), *Strategi Pemberdayaan Masyarakat*, Bandung: Humaniora Utama.
- Iskandar, Teuku. 2011. *Aceh Sebagai Wadah Literatur Melayu Islam* dalam R. Micheal Feener dkk., (editor), *Memetakan Masa Lalu Aceh*, Jakarta: KITL Jakarta.
- Istanti, Kun Zahrnun. 1997. *Pengaruh Persia dalam Sastra Melayu Klasik*, Humaniora: Jurnal Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, Nomor VI, Oktober-November.
- Istanti, Kun Zahrnun. 1997. *Pengaruh Persia dalam Sastra Melayu Klasik*, Humaniora: Jurnal Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, No. VI, Oktober-November.
- Lambton, Ann K.S. 1981. *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: University Press.
- Lapidus, Ira M. 2003. *A History of Islamic Societies* (diterjemahkan oleh Ghufran A. Mas'adi dengan judul *Sejarah Sosial Umat Islam*) Bagian Kesatu dan Dua, Cet. III; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- LCC (League of California Cities) (1977), "Problem Analysis: Data Collection Technique", dalam Gilbert, Neil dan Harry Specht, *Planning for Social Welfare: Issues, Models and Tasks*, New Jersey: Prentice-Hall, hal. 311-323.
- Muhammad, Taqiyuddin. 2013. Jejak Kebudayaan Persia di Kawasan Tinggalan Sejarah Samudera Pasai, *Jurnal Media Syariah*, Vol XV, No. 1, Januari-Juni.

- Muljana, Slamet. 2009. *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Timbulnya Negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LKiS.
- Muslih, Fathoni. 1994. *Faham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Mustolehudin. 2009. "Mengenal Ajaran Gerakan Syi'ah," *Harmoni, Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 11 No. 4.
- Nasir, Sahilun A.2010. *Pemikiran Kalam (Teologi Islam) Sejarah, Ajaran, dan Perkembangan*. Cet. I; Jakarta: Rajawali Pers.
- Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Cet. V; Jakarta: Universitas Indonesia.
- Netting, F. Ellen, Peter M. Kettner dan Steven L. McMurtry (1993), *Social Work Macro Practice*, New York: Longman.
- Noer, Kautsar Azhari. 2002. *Arsitektur*, dalam Taufik Abdullah (editor), *Ensiklopedi Tematis Islam*, Jilid 7; Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve.
- Nordin, Sulaiman, Mohd Zawawi Abdullah, and Mohamad Sabri Haron. 2007. "Syiah Imamiyah, mazhab ke-5?."
- Nuridin, Abidin, 2014. *Studi Agama: Konsep Islam dalam Menjawab pelbagai Persoalan Kemanusiaan*, Aceh Besar: Shahifah.
- Rabbani. Mohammad Ali, 2013. "Mediasi India Dalam Perpindahan Dan Penyebaran Kultur Dan Peradaban Persia: Islamisasi di Asia Tenggara." *Media Syari'ah* 15.1.
- Rakhmat, Jalaluddin. 1997. *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Pendidikan dan Politik*, Bandung: Rosda Karya.
- Rasjidi, M. 2005. *Apa itu Syiah*. Al-Hidayah Publishers.

- Saad, Hasballah M. Syiah Aceh, *Serambi Indonesia*, 22 Pebruari 2009.
- Saby, Yusni. 2013. Jejak Parsi di Nusantara: Interplay Antara Agama dan Budaya, *Jurnal Medai Syariah* Vo. XV, No. 1 Januari-Juni.
- Saby, Yusny. 1995. *Islam and Social Change: The Role The Ulama In Achenese Society*, Temple University: Dissertation.
- Serambi Indonesia*, 11 April 2011.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. 2010. "Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern?", *Kontekstualita: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 25.1.
- Shihab, M. Quraish and Wahid Hizbullah. 2007. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan!, mungkinkah?: kajian atas konsep ajaran dan pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. 2007. *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sirajuddin, D. A. R., and Iqbal Abdurrauf Saimima. 1986. "Yang disini, Syiah Gado-Gado, Pak." *Panji Masyarakat* No. 513.
- Sofyan, Dicky. 2013. *Sejarah dan Budaya Syiah di Asia Tenggara*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana.
- Suharto, Edi (1997), *Pembangunan, Kebijakan Sosial dan Pekerjaan Sosial: Spektrum Pemikiran*, Bandung: Lembaga Studi Pembangunan STKS (LSP-STKS).
- Suharto, Edi (2002), *Profiles and Dynamics of the Urban Informal Sector in Bandung: A Study of Pedagang Kakilima*, unpublished PhD thesis, Palmerston North: Massey University

- T. Iskandar. 2011. *Aceh sebagai Wadah Literatur Melayu Islam*, dalam R. Michael Feener dkk. (editor), *Memetakan Masa Lalu Aceh*, Jakarta: KITL, Jakarta.
- Taufik, Abdullah. 2002. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jilid 3. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Thabathaba'i. Allamah Sayyid Muhammad Husayn. 1989. "*Islam Syiah: Asal-Usul dan Perkembangannya*."
- Thahir, Taib. 1986. *Ilmu Kalam*. Cet. VII; Jakarta: Widjaya.
- Thohir, Ajid. 2009. *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam Melacak Akar-Akar Sejarah, Sosial, Politik, dan Budaya Ummat Islam*. Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Twelvetrees, A. (1991), *Community Work*, London: McMillan.
- Warren, R. L. (1978), *The Community in America*, Chicago: Rand McNally.
- World Bank (2002), *Monitoring and Evaluation: Some Tools, Methods and Approaches*, Washington D.C.: The World Bank
- Yunus, Abd. Rahim. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kesultanan Buton Pada Abad ke-19*, Jakarta: INIS.
- Zainuddin, Rahman. 2002. "Ilmu Sejarah, Sosial dan Politik", dalam Taufik Abdullah (Editor), *Ensiklopedi Tematis Islam*, Jilid 7, Jakarta: Ichtiar Baru Van Haeve.

Dalam rentang waktu yang panjang, tak mengherankan, romantisme dan euforia aksidental yang tidak berdiri di atas pandangan dunia kesyiahan itu pun secara determinan pun berkurang. Pada akhir abad pertama Hijriah, di Aceh juga berkembang mazhab Syiah. Ulama ternama Asal Aceh, Abd al-Ra'uf Al-Sinkili, adalah pengikut dan penggubah sastra Syi'ah. Pendapat ini juga dikuatkan dengan temuan beberapa kuburan yang mencerminkan kuburan Syiah, terutama di wilayah Lhokseumawe, Aceh Utara dan Gresik Jawa Timur. Pada Tahap awal ini Syiah tidak mengalami benturan dengan kelompok lain, karena pola dakwah yang dilakukan secara sembunyi. Selama periode pertama, hubungan antara Sunni-Syiah di Indonesia, pada umumnya, sangat baik dan bersahabat tidak seperti yang terjadi di negeri-negeri lain seperti, misalnya, Pakistan, Irak, atau Arab Saudi. Dalam pandangan Ali Hasjmy, dua mazhab Islam utama, Syiah dan Ahlussunnah, saling berebut kekuasaan sepanjang kerajaan Aceh. Seiring dengan itu, ikon sekaliber Ali Syariati dan Murtadha Muthahhri pun redup karena relevansi dan kontekstualitas wacana menjadi tuntutan yang niscaya. Pada gilirannya, terjadi proses seleksi yang secara kuantitatif mungkin kurang optimistik. Ternyata beberapa tahun berikutnya, kelesuan juga masih terlihat dan stagnasi menjadi sebuah realitas yang tak terelakkan. Tentu, tak ada gading yang tak retak karena hanya gading buatan yang bertahan. Akibatnya, terjadi polarisasi yang kadang berujung pada konflik yang sering kali dianggap sebagai peristiwa biasa karena miskomunikasi.

UNIMAL PRESS

