

ISSN 1411-3457

ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XIII • Nomor 1 • Juni 2009

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

PEMIKIRAN FIQH DAN SPIRIT TRANSFORMASI SOSIAL
Miftahul Huda

PERSPEKTIF MUHAMMAD SA'ID AL-ASYMÂWÍ
TENTANG HISTORISITAS SYARI'AH
Mutawalli

ASAS RETROAKTIF PADA KASUS PELANGGARAN HAM
(PERSPEKTIF HUKUM ISLAM)
Ikhwan

BMT DAN DEMOKRATISASI EKONOMI:
MEMBUMIKAN EKONOMI SYARI'AH DI INDONESIA
Lukman Al-Hakim

DINAMIKA PEMIKIRAN FIQH DALAM NU:
ANALISIS ATAS NALAR FIQH POLA MAZHAB
Ahmad Arifi

KOMPROMI DAN INTERSEKSIONALITAS GENDER
DALAM PEMBERIAN MAHAR:
TRADISI AMPA CO'I NDAI PADA SUKU MBOJO
Atun Wardatun

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

- Miftahul Huda** Pemikiran Fiqh
dan Spirit Transformasi Sosial • 1-22
- Mutawalli** Perspektif Muhammad Sa'îd al-Asymâwî
tentang Historisitas Syari'ah • 23-58
- Ikhwan** Asas Retroaktif
pada Kasus Pelanggaran HAM
(Perspektif Hukum Islam) • 59-80
- Kasjim Salenda** Terorisme
dalam Perspektif Hukum Islam • 81-108
- Hamid Fahmy** Genealogi
Liberalisasi Pemikiran Islam • 109-140
- Rusli** Kontroversi Akhbârî-Ushûlî
dalam Tradisi Pemikiran
Syî'ah Imâmiyyah • 141-168
- Lukman Al-Hakim** BMT dan Demokratisasi Ekonomi:
Membumikan Ekonomi Syari'ah
di Indonesia • 169-188
- Ahmad Arifi** Dinamika Pemikiran Fiqh dalam NU:
Analisis atas Nalar Fiqh
Pola Mazhab • 189-216.
- Atun Wardatun** Kompromi dan Interseksionalitas Gender
dalam Pemberian Mahar: Tradisi Ampa
Co'i Ndai pada Suku Mbojo • 217-236.

INDEKS

KONTROVERSI AKHBÂRÎ-USHÛLÎ DALAM TRADISI PEMIKIRAN SYÎ'AH IMÂMIYYAH

Rusli*

Abstract

This paper deals with the controversy that occurs between Akhbârî and Ushûlî within Syî'ah Imâmiyyah's thought. The controversy lies on the legal methodology employed in understanding the will of God after the great occultation of the twelfth Imam. Akhbârî, which is literalist in nature, tends to absolutely get rid of reason as a means of deriving Islamic laws, while insists on revelation and akhbâr of the Imams. They strictly hold that Shi'ites must absolutely follow such twelve imams, since it is only they who are able to accurately interpret the Quran. On the other hand, Ushûlî allow the use of ijtihâd (legal reasoning) into a great deal in making legal decisions, and also argue that a Shi'ite must abide by mujtahid (legal experts), as well as the Imams. Therefore, they can come up with vital concepts in a religious life of Shi'ites nowadays, such as marja' al-taqlîd and wilâyat al-faqîh.

Keywords: Gerakan Sosial, Syî'ah Imâmiyyah, Akhbârî Ushûlî, Marja' al-Taqlîd, Wilâyat al-Faqîh.

WAFATNYA Nabi ternyata menciptakan satu kondisi yang memilukan dalam sejarah perpolitikan umat Islam. Siapa yang menggantikan Nabi dalam mengatur urusan umat yang baru tumbuh menjadi sebuah negara ini adalah satu pertanyaan yang menciptakan perpecahan dalam tubuh komunitas. Satu kelompok mengklaim bahwa hak tersebut berada pada pihak 'Alî bin Abî Thâlib dan keluarganya, dengan alasan adanya isyarat Nabi tentang masalah ini pada peristiwa *Ghâdir Khum*. Mereka ini kemudian disebut sebagai *Syî'ah 'Alî*. Kelompok lain, yang direpresentasikan oleh Sunnî, beranggapan tidak adanya

*Penulis adalah dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Datokarama Palu, Sulawesi Tengah. email: rusli_mochtar@yahoo.com

ketentuan dari Nabi, dan itu diserahkan kepada ijtihad umat. Dalam sejarah Sunnî, para khalifah seperti Abû Bakr, 'Umar, Utsmân, dan 'Alî yang dikenal sebagai *al-Khulafâ' al-Râsyidûn* adalah absah dan bahkan merupakan tipe ideal kepemimpinan dalam sejarah politik kenegaraan Islam.

Dalam perkembangan selanjutnya, kelompok Syi'ah terpecah ke dalam beberapa sekte, di antaranya *Zaydiyyah*,¹ *Ismâ'îliyyah*,² dan *Imâmiyyah*. Namun, di antara sekte-sekte tersebut hanya

¹Syi'ah ini dinisbatkan kepada Zayd bin 'Alî bin al-Husayn bin 'Alî bin Abî Thâlib, yang dianggap sebagai Imam ke-5 setelah wafatnya 'Alî Zayn al-Âbidîn (Imam ke-4). Aliran ini beranggapan bahwa imamah merupakan hak dari keturunan Fâthimah, dan tidak bisa dipegang oleh orang lain. Namun, mereka mengakui sebagai imam hanya dari keluarga Fâthimah yang terpelajar, saleh, berani dan dermawan, dan yang menyatakan kepemimpinannya: kesetiaan (baiat) mesti diberikan kepada salah seorang seperti itu, apakah ia berasal dari keturunan Hasan atau Husayn. Dalam masalah-masalah teologis, Zayd bin 'Alî merupakan murid dari Wâshil bin 'Athâ'. Salah satu pandangan Zayd adalah bahwa seorang yang kurang utama (*al-mafdlâl*) memiliki kemungkinan untuk menjadi seorang imam meskipun ditemukan ada seorang yang lebih utama (*al-afdlal*). Pandangan lain darinya adalah bahwa seorang imam mesti melakukan pemberontakan agar bisa menjadi seorang imam. Pandangan-pandangan ini tidak ditentang oleh saudaranya sendiri, Muḥammad al-Bâqir, yang dalam Syi'ah Imâmiyyah dianggap sebagai Imam ke-5. Ketika Zayd bin 'Alî dibunuh (oleh Hisyâm bin 'Abd al-Mâlik) dan dicabik-cabik tubuhnya di Kufah, Yahyâ bin Zayd menerima imamah itu, dan dibunuh di Juzyan Khurasan oleh Gubernurnya. Kemudian imamah beralih kepada Muḥammad (dibunuh oleh 'Îsâ bin Hamân di Madinah) dan Ibrâhîm (dibunuh di Basrah), yang pembunuhan terhadap keduanya adalah atas perintah Manshûr. Lihat Muḥammad ibn 'Abd al-Karîm al-Syahrastânî et.al, "Shi'ism, Zaydism, Isma'ilism, and Shaykhism" dalam *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*, ed. Seyyed Hossein Nasr et.al. (Albany: State University of New York Press, 1988), 86.

²*Syi'ah Ismâ'îliyyah* dinisbatkan kepada putra kedua dari Ja'far al-Shâdiq (Imam ke-6), Ismâ'îl, yang dikatakan bahwa ayahnya mengangkat dirinya menjadi imam sebagai pengganti dirinya. Namun, Ismâ'îl meninggal sebelum ayahnya. Jadi, dapat dikatakan bahwa sebenarnya Ja'far al-Shâdiq tidak digantikan olehnya. Setelah wafatnya Ja'far al-Shâdiq, imamah yang pernah diberikan kepada Ismâ'îl dengan penunjukan yang eksplisit, menurut sebuah kelompok, tidak jatuh kepada putra-putra Ja'far yang lainnya, tetapi kepada Muḥammad bin Ismâ'îl. Lihat Paul E. Walker, "The Ismâ'îlî Da'wa and the Fâtimid Caliphate", dalam *The Cambridge History of Egypt*, Vol 1: Islamic Egypt, 640-1517, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 121-2.

sekte *Imâmiyyah* (Dua Belas Imam) yang lebih mendapatkan pengaruh yang luas dan masih tetap eksis di sebagian dunia muslim, terutama di Iran, yang menjadikan sekte ini sebagai mazhab resmi negara. Syî'ah Imâmiyyah (Dua Belas Imam) ini, menurut pengakuan Watt,³ mengambil bentuknya yang pasti antara tahun 874 dan 920 karena diasumsikan tidak mungkin ada bentuk Syî'ah ini, kecuali setelah wafatnya Imam ke-11 dan menghilangnya Imam ke-12.

Seperti di dunia Islam Sunnî, dalam *Syî'ah Imâmiyyah* juga terdapat polarisasi dalam pemikiran hukum yang terbagi ke dalam dua kecenderungan metodologis: *Akhbârî* yang dikenal sebagai kelompok literalis-konservatif dan *Ushûlî* yang dikenal sebagai kelompok pengguna nalar dalam menciptakan produk-produk hukum. Apakah polarisasi itu terjadi karena semata-mata problem ideologis, atau perbedaan dalam pemahaman terhadap teks-teks hukum, atau karena alasan pragmatis-utilitarian? Untuk itu, pertanyaannya difokuskan pada hal-hal berikut ini: secara historis, kapan kedua trend pemikiran ini muncul? Apa yang menjadi faktor-faktor penyebab di balik kemunculannya itu? Aspek-aspek apa saja yang menjadikan kedua trend pemikiran ini menjadi berbeda? Di mana letak akar kontroversi antara kedua trend ini? Makalah ini mencoba menelusurinya dengan menggunakan logika dan pendekatan sejarah.

Sebelum menjawab pertanyaan-pertanyaan pokok tersebut, penulis terlebih dahulu mencoba menganalisis dan meletakkan kelompok Syî'ah dalam kerangka gerakan sosial (*social movement*), yang dalam diskursus ilmu sosial biasanya dibahas dalam dua paradigma. Paradigma pertama dikemukakan oleh Ralph Turner dan Lewis Killian,⁴ yang membagi gerakan sosial ke dalam tiga kategori. Kategori pertama adalah gerakan yang berorientasi nilai (*value-oriented movement*), yang dalam gerakan ini para anggotanya memiliki suatu komitmen terhadap prinsip menolak segala

³W. Montgomery Watt, "The Significance of the Early Stages of Imami Shi'ism", dalam *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki R. Keddie (New Haven & London: Yale University Press, 1983), 21.

⁴Ralph Turner dan Lewis Killian, *Collective Behaviour* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1957).

bentuk kompromi demi suatu tujuan yang dicita-citakan. Kategori kedua adalah gerakan yang berorientasi kekuasaan (*power-oriented movement*), yang tujuan utamanya adalah perolehan kekuasaan, status dan pengakuan bagi para anggota dari gerakan tersebut. Satu dogma dari gerakan ini adalah asumsi bahwa hanya dengan menguasai kekuatan ekonomi dan politik, mereka dapat menghilangkan sesuatu yang mereka anggap sebagai kejahatan dalam masyarakat. Kategori ketiga adalah gerakan yang berorientasi pada partisipasi (*participation-oriented movement*) yang bisa mengambil bentuk, seperti gerakan reformasi pasif (*passive-reform movement*) yang hanya menyuarakan adanya kekurangan dalam masyarakat, tetapi tidak berusaha secara aktif untuk menghilangkan kekurangan tersebut, atau dengan gerakan status personal (*personal-status movement*) yang menganjurkan pendefinisian kembali terhadap sistem status yang ada. Dengan pendefinisian itu diharapkan status mereka akan dapat terangkat.

Paradigma kedua dikemukakan oleh David Aberle dalam bukunya *The Peyote Religion Among the Navaho* (1966). Aberle membagi gerakan sosial ke dalam gerakan *transformative*, *reformative*, *redemptive*, dan *alternative*.⁵ Gerakan pertama, *transformative movement*, adalah suatu gerakan yang bertujuan untuk melakukan perubahan secara total bagi individu atau masyarakat. Perubahan yang dikehendaki adalah perubahan yang menyeluruh, yang biasanya mencakup kekerasan dan perusakan. *Reformative movement* biasanya dilakukan untuk menghilangkan kekurangan-kekurangan dalam sebuah sistem sosial yang ada, tetapi tidak menghancurkan struktur mendasar dari sistem tersebut. *Redemptive movement* merupakan sebuah gerakan yang memusatkan pada perubahan individual ketimbang perubahan institusional. Terakhir, *alternative movement* berusaha menghilangkan tingkah laku individual secara parsial. Gerakan ini beranggapan bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, tetapi bisa menjadi lebih baik melalui penghilangan karakter atau kebiasaan tertentu.

⁵Dikutip dalam Frank N. Magill, *International Encyclopedia of Sociology*, Vol. 2 (London, Chicago: Salem Press, 1995), 1244; Gordon Marshall, *Oxford Dictionary of Sociology*, Cet. ke-2 (Oxford, New York: Oxford University Press, 1998), 166.

Muncul dan menguatnya sebuah gerakan sosial sangat bergantung pada faktor-faktor yang ada dalam dirinya sendiri (internal) dan juga di luar dirinya (eksternal), seperti kondisi sosial, budaya, dan politik. Namun, di antara faktor-faktor tersebut ada pula satu faktor yang perlu diberikan penekanan, yaitu figur kharismatik yang menjadi poros menguatnya sebuah gerakan atau mazhab. Kata “kharisma” didefinisikan Weber sebagai “kualitas tertentu seorang individu yang karenanya ia jauh berbeda dari orang-orang biasa dan dianggap memiliki kekuatan supranatural, manusia super, atau setidaknya luar biasa. Akan tetapi, semua itu dianggap berasal dan bersumber dari Tuhan, dan atas dasar itu, individu yang bersangkutan diperlakukan sebagai pemimpin”. Kharisma dipandang Weber sebagai kekuatan inovatif dan revolutif, yang menentang dan mengacaukan tatanan normatif dan politik yang mapan. Otoritas kharismatis didasarkan pada *person* ketimbang hukum impersonal. Pemimpin kharismatik menuntut kepatuhan dari para pengikutnya atas dasar keunggulan personal, seperti misi ketuhanan, perbuatan-perbuatan heroik, dan anugerah yang membuat dirinya berbeda.

Institusionalisasi kharisma, dalam pandangan Weber, dapat diperoleh melalui beberapa cara, seperti melalui hubungan darah, keturunan, dan institusi. Jika dikaitkan dengan Syî'ah, adalah jelas bahwa kharisma merupakan bagian yang melekat dalam keyakinan mereka tentang imâmah ‘Alî dan juga anak keturunannya (dua belas imam). Kharisma ‘Alî dan para imam ini diperoleh tidak hanya dengan cara-cara seperti yang disebutkan di atas, tetapi juga melalui ilmu pengetahuan mereka yang mendalam dan sikap zuhud dan wara’ mereka yang begitu tinggi. Pernyataan-pernyataan mereka dipercayai “benar” dan dipatuhi karena mereka dipercaya “dibimbing oleh Tuhan” dan terbebas dari dosa dan kesalahan (*ma’shûm*). Petunjuk ilahi tentang otoritas mereka, keturunan, kedalaman ilmu pengetahuan, dan kesalehan para imam menjadi dasar bagi “poros otoritas” (*the axis of authority*) yang kuat bagi mazhab Syî'ah.

Wael B. Hallaq menegaskan bahwa menguat dan langgengnya empat mazhab fikih Sunnî tidak terlepas dari

“poros otoritas” ini. Poros otoritas ini, menurut Hallaq,⁶ adalah tokoh yang dikenal sebagai pendiri, seorang faqîh terkemuka, yang dalam namanya prinsip-prinsip kumulatif dan kolektif dari mazhab itu ditawarkan. Pendiri mazhab ini disebut imam, yang menempa metodologi yang khas buat mazhabnya sendiri, dan tentu saja, pengetahuannya dalam semua bangunan ilmu keislaman harus menyeluruh. Kemudian, nama mazhab dinisbatkan kepada namanya. Dari fakta ini, pembangunan poros otoritas itu bukan hal yang mudah; banyak mazhab yang punah karena poros otoritasnya tidak begitu kuat.

Munculnya aliran Syî'ah dibangun dari sebuah konsep “poros otoritas” yang didukung dengan adanya “petunjuk Tuhan” kepadanya dan kharisma yang melekat pada dirinya. Keyakinan dan keterikatan kepadanya menjadi menguat sehingga perkataan-perkataannya menjadi mengikat kepada umat. Mereka dianggap representasi dari Tuhan. Keyakinan ini menguat melalui proses, yang disebut oleh Antonio Gramsci, dengan “hegemoni”. Hegemoni terjadi melalui indoktrinasi dan kemudian ini menguat dalam kesadaran sehingga apa yang telah dirumuskan menjadi diterima secara *a priori*.

Menurut Hallaq, poros otoritas mazhab bukan perkara mudah untuk dibangun. Ini menentukan suatu aliran bisa eksis atau menurun pengaruhnya, untuk tidak mengatakan punah. Semakin kuat poros otoritas dan upaya para murid dan pengikutnya untuk memperluas doktrin mazhab, maka penyebaran akan semakin kuat, selain tentunya dibantu oleh faktor politik. Menurut Hallaq, salah satu yang menentukan suatu aliran bisa bertahan atau menyebar secara meluas adalah ketika mazhab itu mampu melakukan “sintesis besar” (*great synthesis*) antara tradisionalisme dan rasionalisme, atau antara teks dan rasio. Kedua ranah ini memang dalam perjalanan sejarahnya seringkali mengalami konflik dan ketegangan seperti yang disinyalir oleh Coulson.⁷ Perjalanan hukum Islam itu sendiri merupakan perseteruan antara akal dan wahyu. Perseteruan ini

⁶Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 157.

⁷Lihat Noel J. Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, ter. Fuad (Yogyakarta: Navila, 2001), 4-24.

bisa direfleksikan dalam perseteruan yang terjadi antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* dalam sejarah *ushûl al-fiqh* Sunnî. Pada gilirannya, dari perseteruan ini akan muncul posisi menengah yang melakukan sintesis antara wahyu dan rasio, terutama dalam *ushûl al-fiqh*, seperti yang dimotori seorang ahli fiqh Syâfi'iyah, Ibn Surayj dari *halaqah* Baghdad.

Syî'ah Imâmiyyah: Kemunculan dan Perkembangan

Seperti pernyataan Watt, *Syî'ah Imâmiyyah* (Dua Belas Imam) mengambil bentuknya yang pasti antara tahun 874 dan 920, karena menurut asumsinya, tidak mungkin ada sekte Syî'ah ini, kecuali setelah wafatnya Imam ke-11 dan menghilangnya Imam ke-12 (*ghaybah*). Dalam keyakinan mereka, *Hasan bin 'Alî al-'Askarî* (Imam ke-11) mempunyai seorang anak bernama *Muhammad* yang bersembunyi dari kebencian dan permusuhan Khalifah al-Mu'tamid (w. 287/923). Setelah wafat ayahnya, *Muhammad* yang baru berusia lima tahun ini menjadi imam dan berkomunikasi dengan pengikutnya yang setia melalui serangkaian wakil/dutanya.⁸ Periode ini berlangsung selama 70 tahun dan dikenal sebagai "Kegaiban Kecil" (*al-ghaybah al-sughrâ*).⁹ Karya-karya Imâmiyyah awal menyebutkan tiga alasan di balik bersembunyinya Imam ke-12:¹⁰

- a. Al-Shâdiq diriwayatkan pernah mengatakan bahwa *al-Qâ'im* akan bersembunyi sebelum ia muncul lagi karena khawatir akan dibunuh.
- b. Menurut al-*Hasan* dan al-*Ridhâ*, alasan kedua adalah bahwa Imam ke-12 diriwayatkan telah menginformasikan kepada pengikutnya *Ishâq bin Ya'qûb* bahwa semua kakeknya telah memberikan baiat kepada para penguasa yang zalim, tetapi ia

⁸Yang menjadi duta imam (*sufarâ'*) adalah (1) 'Utmân bin Sa'îd al-'Umarî, (2) Abû Ja'far *Muhammad bin 'Utmân bin Sa'îd al-'Umarî*, (3) Abû al-Qâsim al-*Husayn bin Rûh al-Nawbakhtî*, dan (4) Abû al-*Hasan 'Alî bin Muhammad al-Sammârî* (duta terakhir).

⁹Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London & New York: Routledge, 2006), 117-8.

¹⁰Dikutip dalam Jassim M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth Imam: Historical Background* (USA: The Muhammadi Trust of Great Britain & Northern Ireland, The Zahra Trust, 1982), Bab III. Download dari [http://www.al-islam.org/occultation_12imam](http://www.al-islam.org/occultation_12imam;); diakses tanggal 23 Mei 2008.

menyembunyikan dirinya agar bisa muncul melawan permusuhan tersebut, dan tidak menyatakan baiat kepada penguasa yang zalim itu.

- c. Al-Kulaynî menyebutkan alasan ketiga bahwa *ghaybah* merupakan ujian yang dibuat Allah untuk makhluk-Nya agar bisa melihat siapa yang akan tetap loyal dan setia mengakui keimaman Imam ke-12.

Dengan kematian duta terakhirnya, Imam memasuki fase "Kegaiban Besar" (*al-ghaybah al-kubrâ*) pada tahun 329/939.¹¹ Peristiwa ini kemudian menciptakan kevakuman yang serius dalam kepemimpinan Syî'ah Imâmiyyah. Situasi ini menyebabkan para fuqahâ' Imâmiyyah memperluas aktivitas-aktivitas mereka. Mereka sepakat jika Imam ke-12 masih hidup dan akan muncul pada masa nantinya. Namun, dalam realitasnya mereka membutuhkan seorang pemimpin untuk menyelamatkan jemaat dari disintegrasi yang mungkin terjadi, dan tidak ada seorang pun yang mengambil tugas ini, kecuali diri mereka sendiri. Pada seperempat abad ke-4/10, orang-orang Syî'ah Imâmiyyah menerima pernyataan-pernyataan fuqahâ' sebagai pernyataan-pernyataan aktual dari Imam ke-12, tetapi tidak menganggap otoritas mereka sama dengan otoritasnya. Dengan kata lain, para fuqahâ' dianggap sebagai juru bicara para imam berkenaan dengan doktrin Islam dan hukum. Namun, mereka ini tidak memimpin jabatan imâmah karena, dalam asumsi mereka, tidaklah mungkin memegang jabatan imam sebelum munculnya Imam Mahdî.¹²

Karena alasan ini, para pemimpin Imâmiyyah terkemuka, seperti al-Mufid dan al-Thûsî, menolak memberikan setengah dari bagian *khums* yang telah disediakan untuk imam kepada diri mereka sendiri. Al-Mufid beranggapan bahwa pengikut setia yang ingin memberikan bagian imam seharusnya meninggalkannya untuk sementara waktu atau menyembunyikannya di tempat yang aman atau menguburkannya. Jika meninggal, ia harus mengalihkannya kepada orang terpercaya agar bisa diberikan kepada imam nantinya ketika ia muncul nanti. Setengah dari bagian *khums*

¹¹Saeed, *Islamic ...*, 118.

¹²Hussain, *Occultation ...*, Bab VII.

lainnya harus dibagi ke dalam tiga bagian dan diberikan secara sama kepada anggota keluarga Nabi yang membutuhkan, seperti anak-anak yatim, orang miskin, dan *ibn al-sabil*.¹³

Setelah masa Kegaiban Besar muncul dua orang fuqahâ' Syî'ah yang terkenal. Yang pertama adalah Ibn 'Aqîl al-'Umânî (Ḥasan bin 'Alî, pada paruh pertama abad ke-4), yang menyempurnakan fiqh Syî'ah, menggunakan sebagian pendapat yang baru, memisahkan bahasan-bahasan tentang *ushûl* dari *furû'* dan mendasari metode-metodenya pada prinsip-prinsip *ushûl al-fiqh*, yang ditolak oleh para fuqahâ' Imâmiyyah. Ia adalah orang pertama yang menggunakan *ushûl al-fiqh* dan melakukan penalaran intelektual. Setelah itu, Ibn Junayd al-Iskâfî (Abû 'Alî Muḥammad bin Aḥmad bin Junayd, w. 381/991) melanjutkan metode ini. Ia menulis beberapa buku, di antaranya *Mukhtashar al-Aḥmadi*, *Tahdzîb al-Syî'î*, dan *al-Asfâr*. Namun, buku-bukunya tersebut ditinggalkan banyak orang Syî'ah kala itu karena ia menggunakan *qiyâs* dalam penalarannya.¹⁴ Kedua tokoh ini disebut sebagai *qadîmayn* pada abad ke-4/10.

Singkatnya, dalam perjalanan fiqh Syî'ah Imâmiyyah, konflik dan ketegangan antara kecenderungan *ijtihâd syar'î* dan *ijtihâd 'aqlî* terjadi, sebagaimana juga terjadi dalam tradisi pemikiran fiqh Sunnî. Bahasan berikut akan memfokuskan pada trend-trend tersebut yang, dalam tradisi pemikiran Syî'ah Imâmiyyah, terbagi ke dalam dua kecenderungan metodologis yang dominan, yaitu *Akbbârî* dan *Ushûlî*.

***Akbbârî*: Sejarah dan Epistemologi Hukum**

Akbbârî merupakan sebuah gerakan keagamaan dalam *Syî'ah Imâmiyyah* yang merupakan oposisi terhadap kelompok *Ushûlî*.¹⁵ Kata *Akbbârî* berasal dari kata *kbabar* (plural: *akbbâr*) yang berarti riwayat/hadis para imam yang dianggap *ma'shûm*.¹⁶ Benih-benih

¹³*Ibid.*

¹⁴Mahmud Ramyar *et.al*, "Ijtihad and Marja'iyat" dalam *Shi'ism ...*, 230.

¹⁵Dikutip dalam "Twelvers/Ithna Ashari Islamic Schools of Thought". <http://www.globalsecurity.org/military/intro/islam-ithna-ashari2.htm>; diakses tanggal 23 Mei 2008.

¹⁶Hamid Algar, "Akhbariyah" dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam*, Jilid I, ed. John L. Esposito (Bandung: Mizan, 2002), 85.

kecenderungan *akhbârî* ini sebenarnya sudah ada pada masa Kegaiban Kecil, yang direpresentasikan para *fuqahâ' Imâmiyyah* seperti al-Kulaynî¹⁷ (w. 329/941) dan Ibn Bâbûya¹⁸ (w. 381/991). Kedua tokoh ini dikenal sebagai ulama *Akhhârî* klasik yang tidak kritis terhadap otoritas tradisi dalam ilmu agama.¹⁹

Meskipun benihnya sudah ada pada abad ke-4/10, gerakan *Akhhârî* mengkrystal di bawah payung tulisan-tulisan Muḥammad Amîn Astarabâdî (w. 1624), dan sangat berpengaruh pada abad ke-18, terutama pada masa-masa akhir dan pascaperiode Shafawî. Setelah jatuhnya dinasti Shafawî pada tahun 1722, aliran Akhhârî menjadi ortodoksi yang berkuasa. Tokoh berpengaruh dari aliran ini, Astarabâdî, dengan sengit menyerang aliran *Syî'ah mujtahidî-ushûlî* yang membolehkan penalaran hukum berdasarkan spesialisasi teknis, dan menuduh aliran ini sebagai bid'ah. Ia menolak ajaran sebagian besar faqîh setelah abad ke-10, yang menegaskan bahwa prinsip-prinsip hukum yang mereka akui, seperti *qiyâs*, merupakan peminjaman dari yurisprudensi *Sunnî*. Namun, kemudian pengaruh *Akhhârî* bisa dihancurkan oleh para mujtahid *Ushûlî* pada akhir era dinasti Qajar.

Pada abad ke-11/17, tokoh Akhhârî yang terkemuka adalah Muḥammad Taqîyy al-Majlisî (w. 1660) dan Mullah Muḥsin Faydl Kâsyânî (w. 1680), yang keduanya memadukan kecenderungan sufi dengan tradisionalisme ketat dalam mazhab hukum mereka; al-Hurr al-Âmilî (1624-1693) dan Sayyid Ni'mat al-Lâh al-Jazâ'irî. Pada abad ke-18, para ulama *Akhhârî*, khususnya di Bahrain, hampir sepenuhnya mendominasi 'Atabat, kota-kota suci Iran, yang merupakan pusat penting pengajaran *Syî'ah* setelah runtuhnya Dinasti Shafawiyah (1501-1722).²⁰

Dalam pandangan *Akhhârî*, yang menjadi sumber hukum adalah al-Qur'an, sunnah Nabi, dan *akhhâr* para imam. Nalar (*'aql*) tidak mendapatkan tempat dalam tradisi pemikiran

¹⁷Di antara karya-karyanya adalah *al-Ushûl min al-Kâfî* dan *Furû' al-Kâfî*.

¹⁸Di antara karya-karyanya adalah *Tal al-Syarâ'î*, *Ma'ânî al-Akhhâr*, dan *Man lâ Yahdlurubu al-Faqîh*.

¹⁹Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1988), 10.

²⁰Algar, "Akhbariyah...", 85.

Akhhbārī. Penggunaan nalar (ijtihad) dalam penerapan hukum kepada situasi yang khusus meskipun dalam masa kegaiban Imam ke-12 pun tidak diperbolehkan. Sebaliknya, aliran ini bersikukuh bahwa orang-orang Syī'ah harus taklid kepada 12 Imam karena hanya para imam yang *ma'shūm* saja yang dipercaya bisa memberikan tafsiran-tafsiran yang benar terhadap al-Qur'an itu sendiri. Mereka melarang taklid kepada siapa pun yang tidak *ma'shūm*, dan menegaskan bahwa semua orang Syī'ah mesti taklid kepada para imam.²¹ Ini mengandung pengertian bahwa mereka mendukung kemampuan semua orang beriman untuk menafsirkan tradisi-tradisi para imam.²²

Dari fakta bahwa imam adalah penafsir al-Qur'an dan sunnah Nabi yang *ma'shūm*, menurut Astarâbâdî, *akhhbâr* menjadi sumber terpenting yang tunggal, yang harus lebih didahulukan daripada makna lahiriyah al-Qur'an dan hadis Nabi.²³ Dibolehkannya tindakan tertentu bergantung pada riwayat imam yang membolehkannya. Ketiadaan hadis menyebabkan tindakan tersebut meragukan dan lebih baik dihindari. Ketergantungan yang kuat terhadap *akhhbâr* berakibat dibaginya semua hadis imam menjadi yang *shahîh* (kuat) dan yang *dla'îf* (lemah).²⁴

Pandangan mereka tentang tidak bolehnya bersandar pada pemahaman akal dalam penetapan hukum syariat bisa ditafsirkan dalam tiga hal dengan ungkapan yang berbeda-beda:

- a. mengingkari pemahaman akal terhadap baik dan buruk,
- b. mengingkari keterlekatan antara akal dan hukum syariat, dan
- c. mengingkari kewajiban mematuhi hukum syariat yang ditetapkan melalui akal; mengingkari otoritas akal.²⁵

Mengapa mereka mengingkari akal sebagai penetap hukum atau menolak ijtihad? Jawabannya sederhana bahwa akal tidak membawa kepada pemahaman yang pasti tentang agama.

²¹Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", dalam *Religion...*, 39.

²²"Akhbārī". <http://en.wikipedia.org/wiki/Akhhbari>; diakses tanggal 23 Mei 2008.

²³Algar, "Akhbāriyyah...", 85.

²⁴*Ibid.*

²⁵Dikutip dalam al-Sayyid Muḥammad Taqīyy al-Ḥakīm, *al-Ushūl al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqāran*, *Tahqīq*: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl al-Bayt (Qum: Mathba'ah Amīr, 1997), 284-5.

Menurut mereka, ijtihad, yang mengantarkan kepada *zhann* (pendapat yang mungkin, sebagai lawan dari kepastian) dan taklid (mengikuti pendapat-pendapat seorang mujtahid) dilarang. Setiap mukmin mesti mengikuti *akhbâr* para imam karena pemahamannya yang tepat tidak hanya pengetahuan tentang bahasa Arab dan terminologi khusus dari para imam dibutuhkan. Jika konflik yang tampak antara dua tradisi tidak bisa dipecahkan oleh metode-metode yang telah diberikan para imam, *tawaqquf* (tidak memberikan satu putusan) adalah wajib.²⁶

Dalam realitas sosial politik, kelompok *Akhhârî* ini tidak mengembangkan kontrol politik. Anggapan mereka adalah bahwa para ulama mesti memberikan nasehat kepada para pemimpin politik, tetapi bukan mengatur mereka. Pemahaman yang literalis dan konservatif dan penolakan terhadap peran akal dalam penetapan hukum membuat kaum *Akhhârî* menjadi kelompok minoritas yang ditinggalkan banyak orang. Kelompok ini pada masa sekarang bisa ditemukan di wilayah-wilayah seperti Irak, Iran, Bahrain, Pakistan, dan wilayah-wilayah non-Arab lainnya.

***Ushûlî*: Sejarah Sosial dan Epistemologi Hukum**

Ushûlî merupakan sebuah gerakan keagamaan yang merupakan lawan *Akhhârî*.²⁷ Kata “*ushûlî*” sendiri berakar dari istilah *ushûl al-fiqh* yang mempunyai kecenderungan dan wawasan yang lebih liberal daripada *Akhhârî*. Benih kecenderungan *ushûlî* awal dapat ditemukan pada abad ke-4/10 pada fuqahâ' seperti Ibn Junayd al-Iskâfi dan Ibn Abî 'Aqîl al-'Umânî. Kelompok *Ushûlî* membolehkan penggunaan ijtihad yang lebih luas dalam memproduksi putusan-putusan hukum dan beranggapan bahwa seorang mesti mematuhi mujtahid dan juga para imam. Pusat keagamaan Iran di Qum merupakan fokus *Syî'ah Ushûlî*. Dari tahun 1760-an aliran *Ushûlî* mulai menguasai pusat-pusat *Syî'ah*

²⁶Dikutip dalam Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1984), 146.

²⁷ “Twelvers/Ithna Ashari Islamic Schools of Thought,” <http://www.globalsecurity.org/military/intro/islam-ithna-ashari2.htm>, diakses tanggal 23 Mei 2008.

yang strategis seperti Najaf dan Karbala di Irak. Dengan berdirinya dinasti Qajar pada tahun 1785, ulama Ushûlî muncul sebagai sebuah kekuatan yang diperhitungkan di seluruh Iran, dengan kepemimpinan yang memancar dari 'Atabat (Karbala dan Najaf di Irak).

Pada abad ke-11, kecenderungan *Ushûlî* diperkuat oleh tokoh-tokoh seperti Syarîf al-Murtadlâ (w. 1044) dan Abû Ja'far Muḥammad bin Ḥasan al-Thûsî (w. 1067), yang berguru kepada seorang *faqîh* Imâmiyyah terkenal, Syaikh al-Mufid (w. 1022).²⁸ Syaikh al-Mufid ini merupakan seorang penyusun kitab *ushûl al-fiqh* pertama dalam mazhab Syî'ah, yaitu *al-Tadzkiarah fî Ushûl al-Fiqh*.²⁹ Namun, Syaikh al-Mufid ini, seperti dikatakan Arjomand,³⁰ menolak taklid, yang dalam pandangan *Ushûlî* malah diharuskan terutama bagi orang-orang awam. Namun, muridnya, Syarîf Murtadlâ yang menghancurkan pandangan tradisional itu dan menjustifikasi kebolehan dan perlunya taklid bagi orang-orang awam kepada mujtahid demi mencari nasehat. Alasannya, orang-orang awam tidak mempunyai pengetahuan yang dibutuhkan, bukan karena mujtahid mempunyai pengetahuan itu.³¹ Syarîf Murtadlâ ini juga mengembangkan disiplin ilmu *ushûl al-fiqh* setelah al-Mufid dan menulis kitab *al-Dzârî'ah ilâ Ushûl al-Syarî'ah*.³²

Beberapa abad kemudian, pandangan Murtadhâ ini diikuti oleh al-'Allâmah al-Ḥillî (w. 1325). Ia juga menjustifikasi kebolehan taklid dengan pertimbangan praktis, yakni orang awam tidak mempunyai waktu yang diperlukan untuk memperoleh pengetahuan yang dibutuhkan demi menentukan perilaku yang benar secara etis dan ritual sehubungan dengan peristiwa-peristiwa baru. Ia menegaskan kembali kebolehan taklid dalam masalah-masalah *furû'*. Sebagaimana Murtadlâ,

²⁸ Beberapa karyanya adalah *Abkâm al-Nisâ'*, *al-Masâ'il al-Marniyyah*, *al-Masâ'il al-Shâghiniyyah*, *al-Masâ'il al-Thûsiyyah*, *al-Masyh' alâ al-Rijlayn*, *al-Muqni'ah*, *Jawâbât Ahl al-Mûshil*, *Khulâshah al-Îjâz*, *Dzabâ'ih Ahl al-Kitâb*, *Risâlah al-Mut'ah*, dan *Risâlah al-Mahr*.

²⁹ Ḥasan Ḥanafî, *Min al-Nashsh ilâ al-Wâqi'* (Kairo: Markaz al-Mathba'ah li al-Nasyr, 2004), 245.

³⁰ Arjomand, *Shadow ...*, 139.

³¹ *Ibid.*

³² Ḥanafî, *Min ...*, 245.

‘Allâmah lebih peduli pada penguatan kebolehan taklid daripada membuat penegasan yang empatik tentang kewajibannya sebagai kewajiban etis.³³

Meskipun diakui bahwa para *fuqahâ’ Syî’ah* telah mempraktikkan ijtihad, penerimaan terhadapnya oleh *Imâmiyyah* datang kemudian, terutama ketika ‘Allâmah al-Hillî menerimanya secara eksplisit. Penerimaan ijtihad oleh ‘Allâmah ini menjadi langkah yang sangat penting dalam meningkatkan otoritas hukum para ulama. Yang lebih penting lagi, ia menghubungkan ijtihad dengan kompetensi yang terkait dengan masalah-masalah dan bidang-bidang khusus, dan tidak membatasinya kepada ijtihad mutlak.

Langkah penting berikutnya adalah pada masa Shafawî, yang diambil oleh Ardabilî (w. 1585) dan Al-Karakî (w. 1534). Al-Karakî, misalnya, menentang kebolehan mengikuti mujtahid yang sudah meninggal. Dalam pemikiran ini tampak bahwa para teolog-*fuqahâ’ Syî’ah* sedang berada dalam proses peletakan fondasi otoritas *hirokratis* (dewan ulama) dalam menghadapi tradisi Syî’ah yang berlawanan. Meskipun demikian, penghubungan yang tegas antara taklid dan ijtihad, dan munculnya gagasan ijtihad mutlak, yang menempatkan otoritas *hirokratis* (dewan ulama) secara jelas dalam figur seorang mujtahid adalah penting dan menjadi indikasi bagi arah perkembangan berikutnya. Ardabilî bahkan memasukkan doktrin taklid dan ijtihad dalam kewajiban-kewajiban etis “*al-amr bi al-ma’rûf wa al-nahy an al-munkar*”. Dari sini, orang awam mesti berbuat menurut putusan seorang mujtahid ketika putusan itu telah dikeluarkan.

Kejayaan *Ushûlî* pada abad ke-18 dan ke-19 mulai memiliki signifikansi khusus, terutama ketika tokoh penting pendukung aliran *Ushûlî*, Muhammad Bâqir Bihbahânî (1705-91), yang menetap di ‘Atabat, kota suci Syî’ah di Irak, melawan dominasi *Akhbârî* yang kala itu mendominasi kota-kota suci di Irak. Ia dan para muridnya berhasil meyakinkan sebagian besar kolega mereka di Irak dan Iran untuk meninggalkan aliran *Akhbârî*. Setelah itu, kecenderungan metodologis *Ushûlî* mendominasi

³³ *Ibid.*

hampir seluruh wilayah yang bermazhab *Syî'ah Imâmiyyah*, bahkan hingga saat ini. Mengenai tokoh-tokoh penting yang mempunyai kecenderungan *Ushûlî* dari setelah masa Kegaiban Kecil hingga abad berikutnya, lihat pada bagan berikut.

No.	Abad	Nama	Karya
1	X	1. Ibn Junayd al-Iskâfi	1) <i>Mukhtashar al-Aḥmadî</i> ; 2) <i>Tahdzîb al-Syî'î</i> ; 3) <i>al-Asfâr</i> .
		2. Ibn 'Aqîl al-'Umânî	-
2	XI	1. Syarîf al-Murtadlâ	1) <i>al-Intishâr</i> ; 2) <i>Al-Nâsirîyyât</i> ; 3) <i>Rasâ'il al-Murtadlâ</i>
		2. Abû Ja'far al-Thûsî	1) <i>al-Iqtishâd</i> ; 2) <i>al-Khilâf</i> ; 3) <i>al-Rasâ'il al-'Asyr</i> ; 4) <i>al-Mabsûṭh</i> ; 5) <i>al-Nihâyah</i> ; 6) <i>Misbbâḥ al-Mujtabid</i> .
3	XII	1. Ibn al-Barrâj	1) <i>Jawâbir al-Fiqh</i> ; 2) <i>al-Mûjaẓ</i> ; 3) <i>al-Kâmil</i> .
		2. Ibn Idrîs	<i>al-Sarâ'ir al-Hâwî li Tahrîr al-Fatâwâ</i> .
4	XIII	Muḥaqqiq al-Hillî	1) <i>Syarâ'i' al-Islâm</i> ; 2) <i>al-Mukhtashar al-Nâfi'</i> .
5	XIV	1. Al-'Allâmah al-Hillî	1) <i>Iryâd al-Adẓhân</i> ; 2) <i>al-Risâlah al-Sa'diyyah</i> ; 3) <i>Tabsirat al-Muta'allimîn</i> ; 4) <i>Tahrîr al-Aḥkâm</i> ; 5) <i>Tadzkirat al-Fuqahâ</i> ; 6) <i>Qawâ'id al-Aḥkâm</i> ; 7) <i>Mukhtalaf al-Syî'ah</i> ; 8) <i>Muntahâ al-Matḥab</i> ; 9) <i>Nihâyat al-Aḥkâm</i> .
		2. Syahîd I	1) <i>al-Alfiyyah wa al-Naqliyyah</i> ; 2) <i>al-Bayân</i> ; 3) <i>al-Durûs</i> ; 4) <i>al-Lum'ah al-Dimasyqiyyah</i> ; 5) <i>Dẓikr al-Syî'ah fî Aḥkâm al-Syarî'ah</i> .
6	XV	Ibn Fahd al-Hillî	<i>Al-Muhadzẓab al-Bârî' ilâ Syarḥ al-Nâfi'</i>
7	XVI	1. Al-Muḥaqqiq al-	<i>Jâmi' al-Maqâshid fî Syarḥ al-</i>

No.	Abad	Nama	Karya
		Karkî	<i>Qawâ'id.</i>
		2. Syahîd II	1) <i>Rasâ'il al-Syahîd al-Tsânî;</i> 2) <i>Rawdh al-Jinân;</i> 3) <i>Syarh al-Lum'ab;</i> 4) <i>Masâlik al-Afhâm.</i>
		3. Muḥaqiq Ardabilî	1) <i>Risâlatâni fî al-Kharâj;</i> 2) <i>Zubdat al-Bayân;</i> 3) <i>Majma' al-Fâ'idah.</i>
8	XVII	Muḥammad Bâqir al-Sabzawârî	1) <i>Kifâyat al-Ahkâm;</i> 2) <i>Dzâkirat al-Ma'âd fî Syarh al-Irsyâd</i>
9	XVIII	Muḥammad Bâqir al-Bihbâhânî	1) <i>Syarh Majâtiḥ al-Syarâ'i' fî Fiqh al-Imâmiyyah;</i> 2) <i>al-Fawâ'id al-Hâ'iriyyah.</i>
10	XIX	1. Kâshif al-Ghithâ'	<i>Kasyf al-Githâ' 'an Mubhamât al-Syarâ'at al-Gharrâ'</i>
		2. Muḥammad Hasan al-Najafî	<i>Jawâbir al-Kalâm fî Syarh Syarâ'i' al-Islâm</i>
		3. Murtaḍlâ al-Anshârî	1) <i>Ahkâm al-Khalal fî al-Shalâh;</i> 2) <i>al-Taḥiyyah;</i> 3) <i>al-Qadlâ' wa al-Syabâdât;</i> 4) <i>al-Washâyâ wa al-Mawârits;</i> 5) <i>Rasâ'il al-Fiqhiyyah;</i> 6) <i>Kitâb al-Khums;</i> 7) <i>Kitâb al-Zakât;</i> 8) <i>Kitâb al-Sham;</i> 9) <i>Kitâb al-Thabârah;</i> 10) <i>Kitâb al-Makâsib;</i> 11) <i>Kitâb al-Nikâḥ.</i>
11	XX	1. Ḥusayn al-Burujirdî	-
		2. Muḥammad Bâqir al-Sadr	<i>Durûs fî 'Ilm al-Ushûl</i>
		3. Abû al-Qâsim al-Khû'î	1) <i>Minhâj al-Shâlihîn;</i> 2) <i>Mu'jam Rijâl al-Ḥadîts;</i> 3) <i>al-Tanqîḥ fî Syarh 'Urwat al-Wutsqâ</i>
		4. Muḥammad Hâdî al-Milânî	<i>Muḥâdḍarât fî Fiqh al-Imâmiyyah</i>
		5. Sayyid Rûḥ Allâh Musâwî al-Khumaynî	1) <i>al-Hukûmât al-Islâmiyyah;</i> 2) <i>Kitâb al-Bay';</i> 3) <i>al-Makâsib al-Muḥarramah;</i> 4) <i>Tabrîr al-Washûlah.</i>

Sumber: Diramu dari berbagai sumber

Marja' al-Taqlîd

Aliran *Ushûlî* mengajarkan bahwa semua orang Syî'ah terbagi ke dalam orang-orang awam dan pakar dalam ilmu agama. Kewajiban orang awam adalah mengikuti pakar ilmu agama (mujtahid). Teori ini menyediakan sebuah ideologi yang tentunya bisa digunakan untuk mendukung gagasan bahwa ulama seharusnya memainkan peran sebagai pembimbing masyarakat, meskipun gagasan bahwa ulama seharusnya yang memerintah tampak dianggap *heretis (bid'ah)* bagi sebagian besar mujtahid Syî'ah hingga saat ini. Taklid kepada mujtahid tidak hanya dianjurkan bagi orang-orang awam, tetapi juga, seperti ditegaskan Murtadlâ Anshârî, merupakan kewajiban yang absolut.³⁴ Meskipun begitu, taklid hanya dibenarkan kepada mujtahid yang masih hidup dan paling terdidik. Taklid tidak diperkenankan kepada mujtahid yang sudah meninggal.

Dalam koridor *Ushûlî*, ini kemudian berkembang menjadi satu praktik terutama pada abad ke-19 yang mengakui seorang mujtahid sebagai sumber taklid (*marja' taqlîd muthlaq*). Lembaga ini memperkenalkan satu kemungkinan tentang kepemimpinan sentral yang kuat.³⁵ Istilah *marja' taqlîd* menunjuk kepada otoritas tertinggi dalam komunitas *Syî'ah Imâmiyyah*. Jumlah mereka umumnya sangat sedikit. Otoritas yang terkait dengan *marja' taqlîd* bergantung pada konvergensi historis dari dua struktur teoretis: *ijtihâd* dan *otoritas hukum*.³⁶ Mereka yang mempunyai kualifikasi untuk melakukan *ijtihâd* harus berijtihâd, sedangkan yang tidak mempunyai kualifikasi itu harus taklid kepada mujtahid. Para *faqîh* yang berkualitas dan lurus selama kegaiban imam telah diberikan *otoritas hukum* sebagai *hâkim syar'î* (hakim yang absah) dan *nâ'ib al-imâm* (wakil imam). Mereka juga sebagai pengelola yang lurus dalam hal zakat dan *kebums*. *Faqîh* yang berperingkat tinggi mendapatkan bantuan finansial dari *kebums*, yang menjamin independensi politis dan kekuasaan riil mereka.

³⁴ Dikutip dalam Juan R. Cole, *Imami...*, 44.

³⁵ *Ibid.*, 33-4.

³⁶ Norman Calder, "Marja' Taqlid" dalam *Ensiklopedi*, Jilid 3, ed. Esposito, 342.

Mereka yang pernah duduk sebagai *marja' al-taqlîd* adalah: Muḥammad Ḥasan al-Najafî (w. 1850), Murtaḍlâ al-Anshârî (w. 1864), Muḥammad Ḥasan bin Maḥmûd al-Syîrâzî (w. 1895), Sayyid Abû al-Ḥasan al-Musâwî al-Isfahânî (w. 1945), Sayyid Ḥusayn al-Burujirdî (w. 1961), Sayyid Muḥsin al-Ḥakîm (w. 1970), Sayyid Muḥammad Hâdî al-Milânî (w. 1975), Sayyid Muḥammad Bâqir al-Shadr (dieksekusi 1980), Sayyid Abû al-Qâsim al-Khû'î, dan Sayyid Rûḥ al-Lâh Musâwî al-Khumaynî (w. 1989).

Wilâyat al-Faqîh

Konsep *wilâyat al-faqîh* (kepemimpinan seorang *faqîh*) menemukan momentumnya di dunia Syî'ah ketika digunakan sebagai judul dari kuliah-kuliah yang disampaikan Ayatullah Khomeini (1902-1989) pada tahun 1969 kepada para mahasiswanya di Najaf. Ketika Khomeini menjadi hakim bagi semua masalah pemerintahan di Iran, maka menjadi jelas bagi dunia Islam bahwa kepemimpinan tersebut merupakan satu rute menuju sebuah pemerintahan ideal yang didengungkan oleh sebagian muslim kontemporer, yaitu pemerintahan Islam. *Wilâyat al-faqîh* ini didasari pada beberapa penjelasan Khomeini yang mendasar, sebagai berikut:

1. Seorang *faqîh* mempunyai “hak yang sama yang dimiliki oleh Nabi dan para Imam”, meskipun ada fakta bahwa tidak ada seorang yang khusus diangkat oleh Tuhan untuk mengemban tugas pemerintahan pada masa Kegaiban Imam. Namun, Khomeini menolak pernyataan bahwa status *faqîh* itu identik dengan status para imam dan Nabi, dengan menegaskan bahwa *wilâyat al-faqîh* adalah masalah rasio dan eksternal yang disamakan dengan pengangkatan seorang wali kepada kelompok yang lebih kecil. Ia menegaskan bahwa seorang *faqîh* menikmati kekuasaan politik para imam.
2. Khomeini yakin bahwa *wilâyah* didukung oleh argumen-argumen dari akal dan juga dari tradisi.
3. Khomeini mendefinisikan *wilâyah* sebagai sebuah institusi untuk memastikan penerapan yang ketat terhadap syariat kepada masyarakat muslim.

4. Khomeini cenderung menggabungkan sejumlah argumen— untuk pendirian sebuah pemerintahan, tafsirannya terhadap kepemimpinan faqîh, dan revolusi politik terhadap penguasa yang menindas dan zalim—yang menyiratkan bahwa ia melihat adanya hubungan antara argumen-argumen itu yang memberikannya satu koherensi program.³⁷

Latar belakang khusus dari teori ini sebenarnya ditemukan pada perkembangan-perkembangan dalam pemikiran *Syî'ah Imâmîyyah* abad ke-18 dan ke-19. Sekte Ushûlî memberikan hak eksklusif kepada mujtahid untuk menafsirkan hukum Islam. Jumlah mujtahid tidaklah banyak dan di antara mereka terdapat beberapa orang yang menerbitkan panduan-panduan yang menjelaskan praktik-praktik dasar bagi komunitas awam. Komunitas awam ini, menurut teori *Ushûlî*, diwajibkan untuk memilih salah satu dari mujtahid sebagai *marja' al-taqlîd*. *Marja'* ini mendapatkan otoritas keduniawian dari Imam ke-12 dan mereka menerima donasi-donasi yang diberikan kepada imam yang tersembunyi.³⁸ Otoritas itu memiliki implikasi politis.

Dari buku yang ditulis Khomeini tentang “pemerintahan Islam”, ia berpendapat bahwa “umat Islam wajib membentuk pemerintahan tersebut dan para *fuqahâ'* berkewajiban menerima semua tugas yang pernah diemban Nabi Muhammad, termasuk pemerintahan.”³⁹ Khomeini bahkan menyatakan kembali pandangan tradisional *Syî'ah Imâmîyyah-Ushûlî* bahwa setiap mujtahid (yang memiliki padanan yang sama dengan kata “*faqîh*” dalam konteks ini) mesti mengikuti pendapatnya sendiri. Ini menyiratkan bahwa tidak seorang mujtahid pun yang perlu menunda kepada yang lainnya dalam masalah-masalah pemerintahan. Seorang *faqîh* mempunyai pengetahuan dan integritas moral untuk mengemban tugas pemerintahan itu. Ia, kata Khomeini, “mempunyai otoritas yang sama dengan

³⁷ Dikutip dalam Gregory Rose, “*Velayat-e Faqîh* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini” dalam *Religion ...*, 177-80.

³⁸ Roy P. Mottahadeh, “Wilâyat al-Faqîh” dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 4, ed. John L. Esposito (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), 321.

³⁹ Dikutip dalam *ibid.*

Rasulullah, dan merupakan kewajiban semua orang untuk mematuhiya.”⁴⁰

Kontroversi *Akhhârî* dan *Ushûlî*: Melacak Akar Masalah

Memang ada beberapa titik persamaan antara *Akhhârî* dan *Ushûlî*, tetapi itu tidak begitu besar, di antara persamaannya adalah bahwa mereka mengakui al-Qur'an dan sunnah (yang mencakup perkataan dan perbuatan Nabi serta perkataan-perkataan para imam) sebagai sumber hukum dan bahwa *imâmah* setelah wafatnya Nabi adalah jatuh di tangan 'Alî bin Abî Thâlib dan keturunannya hingga yang kedua belas. Jika dibuat perbandingan, perbedaan-perbedaan di antara mereka adalah cukup besar dan signifikan. Perbedaan-perbedaan tersebut mencakup perbedaan teologi dan epistemologi hukum. Untuk lebih jelasnya, bagan berikut memaparkan poin-poin perbedaan antara kedua aliran ini.

No	Akhhârî	Ushûlî
1.	Al-Qur'an dan hadis merupakan satu-satunya sumber hukum Tuhan.	Al-Qur'an dan hadis merupakan sumber hukum, ditambah akal dan <i>ijmâ'</i> .
2	Ijtihad dalam agama dilarang.	Ijtihad dalam agama adalah sangat penting
3	Menggunakan <i>ra'y</i> dan <i>qiyâs</i> adalah haram dan merupakan bid'ah.	<i>Ra'y</i> dan <i>qiyâs</i> digunakan.
4	Taklid adalah wajib.	Taklid dibolehkan hanya untuk para pengikut, tetapi dilarang bagi para mujtahid.
5	Taklid hanya kepada 14 imam yang <i>ma'shûm</i>	Hanya taklid kepada mujtahid yang dibenarkan.
6	Otoritas tertinggi (<i>ûlî al-'amr</i>) hanyalah 14 orang, menggunakan kata ini untuk yang lain adalah diharamkan.	Yang tidak <i>ma'shûm</i> sebagai Penguasa Tertinggi (<i>ûlî al-'amr</i>).
7	Menggunakan terma imam selain 12 Imam adalah dilarang.	Yang tidak <i>ma'shûm</i> juga bisa disebut imam.
8	Wakil (<i>Nâ'ib</i>) imam hanyalah imam.	Yang tidak <i>ma'shûm</i> bisa menjadi wakil imam
9	Hanya yang <i>ma'shûm</i> yang bisa melakukan <i>istinbâth</i> hukum.	Mujtahid mempunyai hak untuk melakukan <i>istinbâth</i> hukum.

⁴⁰ *Ibid.*

No	Akhbârî	Ushûlî
10.	Syahadat 'Alî walîy al-Lâh adalah bagian yang integral yang tanpanya kalimat tidak sempurna.	'Alî walîy al-Lâh bukan merupakan bagian yang integral.
11.	Nabi dan 13 Imam yang <i>ma'shûm</i> adalah sama dalam semua dan setiap aspek.	14 yang <i>ma'shûm</i> itu tidaklah sama.
12	Hak untuk menafsirkan al-Qur'an hanya ada pada 14 yang <i>ma'shûm</i> yang mempunyai pengetahuan yang mendalam dalam ilmu pengetahuan (<i>al-râsikhûn fî al-'ilm</i>)	Mujtahid bisa menafsirkan al-Qur'an melalui penalaran akal (<i>tafsîr bi al-ra'y</i>).
13	Penghapusan dan perubahan dibuat dalam al-Qur'an.	Tidak ada penghapusan dan perubahan yang dibuat dalam al-Qur'an.
14	Memperoleh pengetahuan tentang kesucian (<i>ma'rîfah nûrâniyyah</i>) Nabi Muhammad dan anak keturunannya adalah wajib.	Memperoleh pengetahuan spiritual bukan merupakan kewajiban dalam agama (<i>taklîf syar'î</i>), tetapi memahaminya hanya sebagai makna verbal.
15	Mempraktikan pengetahuan tentang <i>ushûl al-fiqh</i> adalah dilarang.	Hanya mempraktikan pengetahuan tentang <i>ushûl al-fiqh</i> saja.
16	Pelukaan berdarah terhadap diri sendiri (<i>kebooni matam</i>) pada saat meratapi Imam Husayn adalah sesuai dengan hukum Islam.	Pelukaan berdarah terhadap diri sendiri (<i>kebooni matam</i>) pada saat meratapi Imam Husayn adalah haram dan bid'ah dalam agama.
17	Keselamatan hanya dicapai melalui kecintaan yang mendalam kepada Alî dan melalui pengetahuan tentang kesuciannya. (Amal perbuatan sangat dituntut).	Keselamatan hanya melalui amal-amal yang nyata. (Mu'tazilah mempercayai hal yang sama).
18	Menerima semua atribut Tuhan, dan memohon belas kasih-Nya atas segala dosa-dosa.	Mengakui keadilan Tuhan sehingga menolak belas kasih dari Tuhan. (Mu'tazilah mempercayai hal yang sama).
19	Amal-amal yang nyata merupakan indikasi iman.	Amal-amal yang nyata adalah bagian iman yang integral.
20	Hadis hanya dikategorikan sebagai benar dan salah	Hadis dikategorikan ke dalam <i>shahîh</i> , <i>dla'îf</i> , <i>muwatstsag</i> , <i>hasan</i> , <i>âhâd</i> , dan lain-lain.

Sumber: <http://www.akhbari.org/differences.htm>

Perdebatan yang paling asasi antara kedua kubu ini dalam pernyataan-pernyataan hukumnya berakar pada debat teologis

tentang prioritas akal terhadap wahyu. Semenjak masa-masa awal sejarah *Sy'ah Imâmiyyah*, bahkan semenjak kepemimpinan al-Bâqir dan al-Shâdiq, ada diskusi di kalangan para sahabat dekat para imam tentang *al-'aql* (rasio), yang menyimbolkan otoritas dan bahkan prioritas penalaran manusia, dan *al-atsâr* atau *al-akhbâr*, yang menyimbolkan otoritas wahyu. Pada masa keberadaan imam, putusan terakhir tentang masalah apa pun yang diperselisihkan berada di tangan para imam, yang tafsiran-tafsirannya terhadap al-Qur'an dan sunnah mengikat secara otoritatif karena keimanan dan ke-*ma'shûm*-nya.⁴¹ *Ijmâ'* harus dilindungi dengan cara memasukkan pendapat imam yang *ma'shûm* ke dalamnya; jika tidak, *ijmâ'* tidak memiliki validitas hukum dalam pengeluaran produk hukum. Otoritas perkataan para imam, baik dalam hal *akhbâr* maupun *ijmâ'*, adalah begitu penting dalam proses pembuatan hukum sehingga hanya ijthidat berbasis wahyu (*al-ijtihâd al-syar'i*) saja dan bukan ijthidat berbasis akal (*al-ijtihâd al-'aqlî*) yang dianggap valid.

Kontroversi ini sebenarnya bisa dilacak kepada periode ketika para pendukung *al-dalîl al-sam'i* (wahyu) mengusulkan dalil-dalil skriptural dan mencoba mendemonstrasikan bahwa *akhbâr* merupakan sumber yang memadai bagi kehidupan agama dan hukum umat Islam. Di sisi lain, para penganut *al-dalîl al-'aqlî*, yang juga disebut sebagai pendahulu *ushûli*, menegaskan bahwa dalil rasional adalah sangat penting dalam menjelaskan prinsip-prinsip keagamaan dan memperluas apa yang dianggap mengikat buat umat menurut ketentuan agama. Ini khususnya berlaku dalam masalah-masalah yang *al-dalîl al-sam'i* tidak bisa memberikan informasi-informasi otentik yang penting untuk memasukkan *akhbâr* ke dalam praktik hukum.⁴²

Al-Thûsî melakukan penelitian tentang *akhbâr* yang di dalamnya terjadi berbagai perbedaan dan pertentangan. Akibatnya, dalam karya fiqh terakhirnya, *al-Mabsûth*, ia menjelaskan metodenya, yaitu mengikuti ijthidat dan menyeimbangkannya dengan *akhbâr* untuk mengeluarkan putusan-putusan hukum. Alasan mengikuti metode ini, seperti yang dijelaskan dalam pendahuluan kitabnya itu, adalah bahwa

⁴¹ Sachedina, Just ..., 19.

⁴² *Ibid.*, 85.

fuqabâ' Imâmiyyah memasang tradisi-tradisi tanpa mentransmisikan ungkapan aktualnya sehingga putusan-putusan hukum yang didasari pada tradisi-tradisi tersebut gagal memasukkan pengertian terhadap kata-kata dari tradisi-tradisi itu. Lebih-lebih, *fuqabâ'* seringkali gagal memahami substansi dari tradisi-tradisi itu. Oleh karena itu, al-Thûsî memperbaiki situasi ini dengan menghadirkan 80 karya tentang fiqh dan menerapkan metodologi penyeimbangan antara ijtihad dan *akhbâr*. Semua karya al-Thûsî, baik tentang masalah fiqh maupun *ushûl al-dîn*, mengindikasikan berbagai upayanya untuk melakukan kompromi yang menyenangkan, dengan menggabungkan dua bentuk argumentasi yang didasari pada *al-sam'* (wahyu) dan *al-'aql* (nalar). Dengan menerapkan metode ini, ia mampu membela ajaran-ajaran Imâmiyyah, mempelajari sejumlah besar tradisi, dan memberikan struktur teologis terhadap sebuah doktrin.

Kemampuan menggabungkan *al-sam'* dan *al-'aql* inilah yang menyebabkan sekte *Ushûlî* meraih kemenangan dalam perseteruan pemikiran antara kedua kubu ini. Ini terbukti bahwa sekte ini yang mendominasi wilayah-wilayah yang menganut mazhab Syî'ah, terutama di Iran, dengan konsep khas *Ushûlî*-nya seperti *marja' al-taqlîd* dan *wilâyat al-faqîh*. Pada perkembangan berikutnya, berbagai kitab *ushûl al-fiqh* dalam kalangan Syî'ah lebih mencerminkan sintesis antara wahyu dan rasio ini. Di antaranya adalah kitab yang dikarang oleh ulama Syî'ah kontemporer terkenal, Muḥammad Bâqir al-Shadr, *Durûs fî 'Ilm al-Ushûl*.⁴³ Dalam kitab itu, al-Shadr membagi dalil menjadi dua: *dalîl syar'î lafzî*⁴⁴, yang mencakup bahasan tentang *shîghat amr, nahy, muthlaq, adamât al-'umûm, adât al-syarth*, dan seterusnya, dan *dalîl 'aqlî*.⁴⁵

Salah satu contoh perdebatan *Akbârî-Ushûlî* adalah tentang kasus legalitas pernikahan seorang laki-laki dengan dua wanita yang merupakan keturunan puteri Nabi, Fâthimah. Dalam hal ini, penulis akan memaparkan perdebatan kasus tersebut dengan

⁴³ Muḥammad Bâqir al-Shadr, *Durûs fî 'Ilm al-Ushûl: al-Halaqat al-Ûlâ* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1978).

⁴⁴ Untuk lebih jelasnya lihat *ibid.*, 84-143.

⁴⁵ Untuk lebih jelasnya lihat *ibid.*, 144-168.

bersandar pada artikel yang ditulis oleh Robert Gleave.⁴⁶ Dalam artikel tersebut, Gleave menjelaskan bahwa *Akbârî* berpandangan bahwa haram bagi seorang laki-laki menikahi dua wanita dari keturunan puteri Nabi, Fâthimah. Hal ini didasari pada sebuah *khabar*:

Saya mendengar Abû 'Abd al-Lâh [Imâm Ja'far al-Shâdiq] berkata, "Tidaklah halal bagi siapa pun untuk menikahi dua wanita dari keturunan Fâthimah, karena itu akan menyakiti hatinya dan membuatnya menderita." Aku bertanya, "Apakah itu benar-benar akan menyakitinya?" Ia menjawab, "Demi Tuhan, ya".

Khabar ini dijumpai pula dalam *Kitâb al-'Ilal* karya al-Syaikh al-Shâdûq Ibn Bâbuyâ (atau Ibn Bâbawayh, w. 991), dengan *isnâd*: Ibn Bâbuyâ→Muḥammad bin 'Alî→Muḥammad bin Yahyâ→Aḥmad bin Muḥammad→Ayahnya Aḥmad→Ibn Abî 'Umayr→Ābân bin Utsmân→Hammâd→Imâm Ja'far.⁴⁷

Dalam kitab *Tahẓīb al-Aḥkâm* karya al-Syaikh Muḥammad bin Ḥasan al-Thûsî (w. 1067), dengan *isnâd* yang berbeda: Shaykh al-Thûsî→'Alî b. Ḥasan→al-Sindî b. al-Rabî'→Ibn Abî Amîr→salah seorang Syî'ah→Imâm Ja'far.⁴⁸

Yûsûf al-Bahrânî (w. 1709), seorang tokoh *Akbârî* yang terkenal, dalam bagian terakhir *Risâlah*-nya, mendiskusikan status hukum dari perkawinan antara seorang laki-laki dengan dua wanita keturunan Fâthimah sebagai berikut.

Kami berpendapat bahwa menikahi dua wanita keturunan Fâthimah adalah haram; tidak ada keraguan atau ketidakpastian di seputar penjelasan [pandangan ini]. Persoalannya adalah apakah (1) larangan ini menjadikan perkawinan tersebut batal, atau (2) hanya dapat digambarkan sebagai dosa, dan perkawinan itu tetap sah. Jika yang pertama adalah kasusnya, apakah hukum yang menyatakan secara spesifik kontrak perkawinan dengan

⁴⁶ Robert Gleave, "Marrying Fatimid Women: Legal Theory and Substantive Law in Shî'î Jurisprudence", dalam *Islamic Law and Society*, 6, 1 (1999), 38-68.

⁴⁷ Syaikh al-Shadûq Ibn Babuya, *'Ilal al-Syarâ'i* (Najaf: al-Maktabah al-Haydariyyah, 1383/1963), 590, no. 38.

⁴⁸ Syaikh Muḥammad bin al-Ḥasan al-Thûsî, *Tahẓīb al-Aḥkâm*, (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1390), vol. 7, 463, no. 1855.

perempuan yang kedua itu tidak sah, atau seorang suami bisa memilih menceraikan isteri mana pun yang ia kehendaki?⁴⁹ Jawaban dari al-Bahrânî ini adalah bahwa perceraian adalah pilihan yang diambil olehnya.

Kelompok Ushûlî menolak pandangan tentang keharaman pernikahan ini, seperti yang direpresentasikan oleh al-Bihbâhânî. *Khabar* ini dalam pandangannya adalah lemah dan perkawinan tersebut tidaklah dilarang dalam wahyu. Karenanya, ia mesti dianggap sebagai mubah. Al-Bihbâhânî ini tampak menggunakan logika *istishhâb* dan *al-barâ'ah al-ashliyyah*. Artinya, jika perkawinan bisa diterima oleh imam dan tidak ada aturan yang jelas bahwa itu dilarang (dan *khabar* ini, karena ia lemah, maka tidak menjadi aturan yang jelas), hukum mubah itu dianggap tetap berlangsung (*istishhâb al-hâl*).

Dari dua perseteruan ini tampak terlihat adanya konflik dan ketegangan dalam pemahaman terhadap *khabar* dan penggunaan nalar terhadapnya. Satu kelompok menerima *khabar* sebagai suatu yang final dan harus dijalankan, sedangkan yang lain melihatnya lemah sehingga hukum awal tersebut terus berlangsung dengan menggunakan logika hukum *istishhâb al-hâl*.

Contoh lainnya adalah perseteruan tentang persoalan politik dan otoritas hukum, yang mewujud dalam bentuk kepemimpinan para fuqahâ' (*wilâyat al-faqîh*) dan sumber rujukan bagi *muqallid* (*marja' al-taqlîd*) yang berlangsung hingga datangnya Imam Mahdî. Landasan konsep ini adalah pada kemaslahatan berbasis nalar, yakni umat Islam membutuhkan pemecahan terhadap persoalan-persoalan yang dihadapinya, dan tugas para *fuqahâ'*, sebagai *niyâbah* Imam Mahdî, adalah membantu mencarikan solusi hukum terhadap hal itu.⁵⁰ Bagi kelompok *Ushûlî*, persoalan ini jelas sangat signifikan seperti telah diuraikan pada bahasan sebelumnya. Namun, bagi kelompok *Akhbârî*, yang menolak otoritas akal dalam pembentukan hukum, isu-isu ini menjadi persoalan yang ditolak dengan serius karena tidak

⁴⁹ Dikutip dalam Gleave, *Marrying ...*, 50.

⁵⁰ Lihat Nâshir bin 'Abd al-Lâh bin 'Alî al-Qifârî, *Ushûl Madzhab al-Syf'ah al-Imâmiyyah al-Itsnâ al-Asyariyyah: 'Ardl wa Naqd*, Jilid 2 (tp: tt), 1165-1175; Rabî' bin Muḥammad al-Su'ûdî, *al-Syf'ah al-Imâmiyyah al-Itsnâ al-Asyariyyah fî Mîzân al-Islâm* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1414 H), 205-8.

ditemukan sandaran hukumnya dalam sunnah dan juga *akhbâr* para imam yang *ma'shûm*, dan juga alasan bahwa para *fuqahâ'* bukanlah pengganti para imam yang suci, bahkan mereka tidak mempunyai peran dan andil dalam politik, seperti dibuktikan dalam kehidupan para imam yang *ma'shûm* dan para pengikutnya. Untuk itu, mereka menolak kedua konsep itu, yang di dalam komunitas Iran saat ini menjadi ciri penting negara Islam Iran.

Catatan Akhir

Dalam kacamata ilmu sosial, Syî'ah merupakan sebuah gerakan yang bisa dimasukkan ke dalam paradigma gerakan sosial berorientasi nilai, kekuasaan, dan partisipasi. Kesemuanya dibangun pada prinsip "poros otoritas" [figur otoritatif] yang mempunyai kemuliaan, kesalehan, integritas, dan keilmuan. Mereka ini disebut sebagai "imam" yang dianggap *ma'shûm*. Imam ini dibangun pada prinsip kharisma yang mengalami rutinisasi melalui keturunan, integritas, dan keilmuan. Kepatuhan terhadapnya menjadi mutlak karena, melalui proses doktrinisasi yang menguat melalui proses hegemoni, imam dianggap sebagai juru bicara Tuhan yang perkataan-perkataannya pasti benar karena mereka terlepas dari kesalahan (maksud).

Dalam perkembangannya, *Syî'ah Imâmiyyah* terpecah ke dalam sekte *Akhhârî* dan *Ushûlî* yang mempunyai kecenderungan metodologis yang berbeda. Titik tekan perbedaan tersebut terutama adalah pada peran akal dan wahyu dalam pengeluaran produk hukum. Namun, dalam perkembangannya, aliran yang mampu melakukan "sintesis besar" antara tradisionalisme dan rasionalisme sajalah yang akan terus bertahan dan menyebar. Ini terbukti dalam sejarah bahwa kelompok *Ushûlî*, yang melakukan "sintesis besar" itu, memenangkan perseteruan. ●

Daftar Pustaka

"Akhbârî". <http://en.wikipedia.org/wiki/Akhhari>. diakses tanggal 23 Mei 2008.

- “Basic differences between Shia Imamia Ithna Ashari Akhbari and Usooli,” <http://www.akhbari.org/differences.htm>. diakses tanggal 23 Mei 2008.
- “Twelvers/Ithna Ashari Islamic Schools of Thought”. <http://www.globalsecurity.org/military/intro/islam-ithna-ashari2.htm>. diakses tanggal 23 MEi 2008.
- Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1988).
- Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London, New York: Routledge, 2006).
- Gordon Marshall, *Oxford Dictionary of Sociology* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1998).
- Gregory Rose, “*Velayat-e Faqih* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini” dalam *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki R. Keddie (New Haven & London: Yale University Press, 1983).
- Hamid Algar, “Akhbariyah” dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam*, Jilid I, ed. John L. Esposito (Bandung: Mizan, 2002).
- Hasan Hanafi, *Min al-Nashb ilâ al-Wâqi'* (Kairo: Markaz al-Mathba'ah li al-Nasyr, 2004).
- Jassim M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth Imam: Historical Background* (USA: The Muhammadi Trust of Great Britain & Northern Ireland, The Zahra Trust, 1982). http://www.al-islam.org/occultation_12imam/; diakses tanggal 23 Mei 2008.
- Juan R. Cole, “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”, dalam *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, ed. Nikki R. Keddie (New Haven & London: Yale University Press, 1983).
- Muhammad Bâqir al-Shadr, *Durûs fi 'Ilm al-Ushûl: al-Halaqat al-Ûlá* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, 1978).
- Muhammad ibn 'Abd al-Karim Shahrastani et.al, “Shi'ism, Zaydism, Isma'ilism, and Shaykhism” dalam *Shi'ism: Doctrines, Thought and Spirituality*, ed. Seyyed Hossein Nasr et.al (Albany: State University of New York Press, 1988).

- Nâshir bin ‘Abd al-Lâh bin ‘Alî al-Qifârî, *Ushûl Madzhab al-Syî’ah al-Imâmiyyah al-Itsnâ al-Asyariyyah: ‘Ardl wa Naqd*, Jilid 2 (tp: tt).
- Noel J. Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, ter. Fuad (Yogyakarta: Navila, 2001).
- Norman Calder, “Marja’ Taqlid” dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam*, Jilid I, ed. John L. Esposito (Bandung: Mizan, 2002).
- Paul E. Walker, “The Ismâ‘îlî Da‘wa and the Fâtimid Caliphate”, dalam *The Cambridge History of Egypt*, Vol 1: Islamic Egypt, 640-1517, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Rabî’ bin Muḥammad al-Su’ûdî, *al-Syî’ah al-Imâmiyyah al-Itsnâ al-Asyariyyah fî Mîzân al-Islâm* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, 1414 H).
- Ralph Turner dan Lewis Killian, *Collective Behaviour* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1957).
- Robert Gleave, “Marrying Fatimid Women: Legal Theory and Substantive Law in Shî‘î Jurisprudence”, dalam *Islamic Law and Society*, 6, 1 (1999).
- Roy P. Mottahadeh, “Wilâyat al-Faqîh” dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 4, ed. John L. Esposito (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995).
- Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi‘ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1984).
- Sayyid Muḥammad Taqiyy al-Ḥakîm, *al-Ushûl al-‘Ammah li al-Fiqh al-Muqâran*, Tahqîq: al-Majma’ al-‘Âlamî li Ahl al-Bayt, (Qum: Mathba‘ah Amîr, 1997).
- Syaikh al-Shadûq Ibn Babuya, *‘Ilal al-Syarâ’i* (Najaf: al-Maktabah al-Haydariyyah, 1383/1963), 590, no. 38
- Syaikh Muḥammad bin al-Ḥasan al-Thûsî, *Tahzîb al-Aḥkâm*, vol. 7 (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1390), 463, no. 1855.
- W. Montgomery Watt, “The Significance of the Early Stages of Imami Shi‘ism” dalam *Religion and Politics in Iran: Shi‘ism from*

Quietism to Revolution, ed. Nikki R. Keddie (New Haven & London: Yale University Press, 1983).

Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).