

Dikotomi Sunnī-Syī'ī: Teologis atau 'Aṣabiyyah

Zainal Abidin

Jurusan Ushuluddin STAIN Datokarama Palu
datokaramazen@yahoo.com

Abstract: *Sunnite (Sunnī) and Shi'ite (Shī'ī) are two Islamic schools which emerged after the death of the Prophet. Basically, the Sunnī-Shī'ī dichotomy cannot be separated from pre-Islamic Arab history, which culturally adored tribal loyalty (aṣabiyya.) At the beginning of its appearance, in socio-cultural historical perspective, the dichotomy emerged because of the tribal-political interest, particularly, after the battle of Šiffīn. This Sunnī-Shī'ī dichotomy in the early days was actually the rivalry between the Umayyad clan and Banū Hashimite (Hāsyimiyya) clan, and served as the legacy of pre-Islamic Arab history. In the next period, to justify its existence, each of these groups looked for naṣṣ (Qur'ānic text) to strengthen its view. Consequently, the problem formerly served as the only tribal-political issues developed into a theological issue, and hence inherited conflict beyond the context of its period. The conflict that had become the part of long history of the two schools automatically established a certain paradigm and reason to their adherents, in which such paradigm also brought about different concept of epistemology. Therefore, it is difficult to reconcile the two schools, even though is not impossible at all to do conversely; let alone when a dialogue established to reconcile the two school employs phenomenological or brotherhood (ukhuwwa) approaches, and avoids apologetic approach.*

Keywords: *Sunnī, Syī'ī, Imāmah, Khalifah, 'Aṣabiyyah*

Abstraksi: *Ahl al-Sunnah dan Syī'ah merupakan dua aliran Islam muncul setelah Nabi wafat. Pada dasarnya, dikotomi Sunnī-Syī'ī tidak dapat dipisahkan dari sejarah Arab pra-Islam yang mengunggulkan kesetiaan-kesukuan ('aṣabiyyah.) Pada awal kemunculannya, dalam perspektif historis-kultural, dikotomi tersebut dikarenakan oleh kepentingan politik-kesukuan, khususnya setelah perang Šiffīn. Dikotomi Sunnī-Syī'ī ini pada masa-masa awal merupakan perseteruan antara Banu Umayyah melawan Hāsyimiyyah, dan mewarisi sejarah Arab pra-Islam. Dalam periode selanjutnya, guna menjustifikasi eksistensinya, masing-masing kelompok itu menggunakan naṣṣ-naṣṣ al-Qur'ān untuk memperkuat pandangan mereka masing-masing. Akibatnya, masalah tersebut sejak awal lebih melayani isu-isu politik-kesukuan kemudian berkembang menjadi isu teologis, sehingga menghasilkan konflik melebihi konteks masanya. Konflik menjadi bagian sejarah panjang dari dua aliran itu secara otomatis lalu menciptakan paradigma dan alasan tersendiri pada para pengikut mereka; dalam mana paradigma tadi menciptakan konsep berbeda dalam epistemologi. Oleh karena itu, sangatlah sulit mendamaikan kedua aliran tersebut, walau bukanlah mustahil pula guna melakukan kebalikannya; apalagi jika dialog dimaksudkan buat mendamaikan tersebut memanfaatkan pendekatan-pendekatan fenomenologi dan ukhuwwah, serta menghilangkan pendekatan apologetik.*

Katakunci: *Sunnī, Syī'ī, Imāmah, Khalifah, 'Aṣabiyyah*

Pendahuluan

Pada masa sebelum Islam, suku Quraysy adalah salah satu suku Arab yang memiliki kedudukan terhormat di antara suku-suku lain. Kehormatan tersebut dikarenakan mereka hidup di sekitar Ka'bah, tempat yang disucikan dan dipelihara oleh mereka dan merupakan pewarisan secara turun-

temurun dari Nabi Ibrāhīm dan Ismā'īl.¹ Dari suku Quraysy inilah lahir seorang Nabi Penutup, bernama Muḥammad. Walaupun demikian, dalam perjalanan hidupnya, Nabi Muḥammad ternyata tidak tinggal dan menetap di lingkungan Ka'bah saja, tepatnya

¹ Syed Amir Ali, *The Spirit of Islam* (Delhi: Idarah Adabiyah, 1978), 2.

kota Makkah, melainkan juga di Madīnah—bahkan beliau meninggal dan dikuburkan jasadnya di Madīnah. Di Madīnah inilah Nabi memegang dua jabatan dalam waktu bersamaan, yakni sebagai pemimpin agama dan kepala negara. Bahkan tokoh Neo-Modernis juga membenarkan bahwa masyarakat Madīnah yang diorganisasi oleh Nabi itu merupakan suatu negara dan pemerintahan yang membawa kepada terbentuknya umat Muslim.²

Baik masyarakat Makkah maupun Madīnah pada dasarnya adalah masyarakat Arab. Walaupun demikian, sifat dan komposisi kaum Arab, khususnya masyarakat Madīnah, tidaklah homogen, baik dari sisi latar belakang kultural, tradisi maupun institusi politik. Sikap dominan pada masyarakat Arab ialah kesetiaan pada suku atau *al-aşabiyyah*.³

Faktor-faktor yang disebut di atas itulah merupakan pangkal terbentuknya perbedaan pandangan dalam hal suksesi kepemimpinan pasca Nabi, di samping latar belakang nilai dan gagasan yang datang dari berbagai pelosok *‘Arabiyyah*.

Masyarakat Arab ketika itu dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian besar, yakni: Arab Utara Tengah dan Arab Selatan. Masyarakat Arab Utara memuja keberanian dan kepahlawanan, sedangkan masyarakat Arab Selatan lebih menunjukkan kesyukuran dan penyerahan diri pada Tuhan. Pemilihan pemimpin pada masyarakat Arab Utara didasarkan pada usia dan senioritas, sedangkan pada masyarakat Arab Selatan dipilih berdasarkan kesucian keturunan.⁴

Nabi sangat menyadari dan memahami kondisi dan situasi di atas, sehingga beliau harus menyikapinya dengan arif, dan ternyata

beliau mampu memerankan diri sebagai pemimpin yang bijaksana. Otoritas kenabian yang beliau miliki semakin memperkuat posisi beliau sebagai tokoh sentral dalam menyelesaikan berbagai persoalan umat. Sehingga pada masa beliau, umat Islam bersatu dalam segala hal dalam pengertian luas. Umat pada waktu itu tidak mengalami pertikaian, perpecahan atau kecenderungan kepada hal-hal di luar kepentingan agama, sebab kalau pun terdapat perbedaan pendapat dalam berbagai persoalan, keputusan mutlak dan mengikat ada pada Nabi.

Masyarakat Muslim, sangat tergantung pada diri Nabi dalam mengatasi berbagai masalah sosial-politik dan keagamaan, tentu saja mengalami *shock* saat Nabi telah tiada. Dari sinilah bermula lahir perbedaan pandangan di kalangan umat Islam, baik dalam urusan duniawi maupun agama. Hanya beberapa tahun pasca wafat Nabi, Syī‘ah dan Sunnī pun muncul sebagai dua aliran berseberangan, bukan hanya pada pandangan politik tetapi juga pada doktrin teologis.

Tulisan ini membahas dikotomi Syī‘ī dan Sunnī dengan menelusuri akar masalah melatarinya, dalam perspektif sosio-kultural historis. Selain itu, tulisan ini pun menganalisis kedua aliran ini sebagai sebuah realitas sejarah yang memberi perspektif tertentu.

Setting Sosial Kelahiran Sunnī-Syī‘ī

Meskipun term Sunnī-Syī‘ī lebih sering dibicarakan setelah kekalahan kubu ‘Alī b. Abū Ṭālib dalam perundingan dengan kubu Mu‘āwiyah pasca perang Ṣiffīn, namun menurut sebagian kalangan, embrio Syī‘ah telah muncul jauh sebelum itu. Oleh karena itu, teramat penting melacak jejak Syī‘ah pada fase-fase sebelum perang Ṣiffīn. Paling tidak, ada dua momen penting yang memiliki keterkaitan erat dengan sisi historis kelahiran Syī‘ah, yaitu peristiwa suksesi pasca wafat Nabi, dan peristiwa *taḥkīm* (arbitrase) pasca perang Ṣiffīn.

² Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid II* (Jakarta: UI Press, 1979), cet. II, 461.

³ S. Husain M. Jafri, *Awal dan Sejarah Perkembangan Islam Syī‘ah (Origin and Early Development of Shī‘a Islam)*, terj. Meith Keiraha (Jakarta: Pustaka Hidayah 1989), cet. I, 28.

⁴ Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Enslikopedi Nurcholish Madjid* (Bandung: Mizan, 2006), 700.

Sukses Pasca Wafat Rasulullah

Eksistensi Nabi Muḥammad di tengah-tengah umat Islam memiliki peran ganda, yaitu sebagai rasul atau penyampai risalah dari Allah,⁵ sekaligus juga sebagai pemimpin tertinggi umat Islam yang membawahi seluruh aspek kehidupan sosial dan spiritual umat Islam. Bahkan, Nabi juga sekaligus memerankan diri sebagai pemangku jabatan trias politika: legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Meski demikian, tidak sedikit pula sarjana membantah dan hanya mengakui Nabi sebagai pemimpin religius dan sosial umat Islam, bukan pemimpin dalam urusan kenegaraan.⁶

Pihak mengakui bahwa Nabi adalah seorang pemimpin kenegaraan (*trias politika*) mendasarkan pada fakta keberhasilan beliau dalam menata kota Madīnah sebagai suatu negara ideal, sehingga di dalamnya berlangsung harmonisasi kehidupan sosial umat. Walaupun masyarakat di kota tersebut adalah masyarakat yang multi-religiusitas dan multi-kultural, kota Madīnah mampu dibangun dengan format jelas dan tata kelola perkotaan yang terbuka dan tertib, mirip dengan kondisi polis di Sparta atau Roma pada era kejayaan mereka masing-masing.⁷

Tata-kelola kota yang terpola dan terstruktur tersebut tak urung menimbulkan banyak asumsi, bahwa Madīnah dibangun oleh Nabi tersebut tidak hanya menjadi daerah pemukiman biasa, melainkan juga

telah bermetamorfosa menjadi negara. Hal tersebut dapat dilihat pada draft undang-undang yang diberlakukan di daerah tersebut, dikenal dengan nama *Piagam Madīnah*.⁸

Situasi dimaksud bertahan hingga wafat Nabi Muḥammad. Namun pasca wafat beliau, terjadi krisis politik tidak terprediksi sebelumnya. Harmonisasi sosial masyarakat Madīnah pecah seketika. Identitas-identitas primordialistik yang sebelumnya mampu direduksi Nabi dan menjadi satu kesatuan masyarakat di Madīnah yang utuh, seketika kacau dan menjurus pada situasi disintegratif. Masing-masing golongan atau friksi umat Islam larut dalam persiapan pemilihan pengganti beliau sebagai kepala negara. Secara umum, wacana mencolok saat itu ada dua, yaitu tentang format kepemimpinan setelah Nabi dan figur yang pantas menggantikan posisi beliau sebagai pemimpin dan kepala negara.

Umat Islam terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, kelompok berpendapat bahwa Nabi tidak menentukan siapa pemimpin sesudahnya, tetapi diserahkan kepada umat dan merekalah yang memilihnya, kelompok ini kemudian disebut dengan Ahl al-Sunnah. *Kedua*, kelompok menyatakan bahwa pengganti Nabi harus dipilih oleh Allah, melalui rasulNya, dan Nabi telah melakukannya dengan memilih 'Alī b. Abū Ṭālib (selanjutnya disebut 'Alī) sebagai khalifahNya, kemudian kelompok ini disebut dengan Syī'ah.⁹

Perbedaan pandangan tersebut menjadi kian memanas sehingga mendorong Abū Bakr, yang *notabene* paling senior, maju sebagai penengah untuk mengatasi masalah dimaksud. Dengan keyakinan penuh Abū Bakr menyerukan seluruh komponen umat Islam untuk bersatu

⁵ Q.s. al-Aḥzāb/33: 40. Bandingkan dengan Abū Bakr al-Jazā'irī, *Akidah al-Mukmin*, terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002), 244-245; serta Ja'far Subḥānī, *Khatāmiyyāt Intisyārāt Mu'assasah Sayyid al-Syuhadā'* (Jakarta: al-Huda, 2006), 30.

⁶ Lih. Nurcholish Madjid, "Demokratisasi Sistem Politik: Belajar dari Sistem Kekhalifahan Klasik," dalam Nurcholish Madjid et al., *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Media Cita, 2000), 197-201.

⁷ Lih. Niccolo Machiavelli, *Politik Kerakyatan (Discorsi)*, peny. Parakitri T. Simbolon (Jakarta: KPG, 1996), 51.

⁸ Muhammad Husein Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1993), 220-2.

⁹ Āyatullāh Naṣīr Makārim Syīrāzī, *Imamah* (judul asli: *Ma'rifah al-Imamah*), terj. Musa al-Kadzim dan Syamsuri (N.p.: Yayasan as-Sajjad, 1990), cet. II, 1.

memikirkan masa depan Islam, dan bukan bertikai untuk memerebutkan kekuasaan.

Senioritas Abū Bakr menjadi senjata cukup ampuh untuk menyejukkan suasana saat itu, kendati sebetulnya konflik belum reda seketika.¹⁰ Selain itu, faktor lain yang menjadikan tensi dapat menurun adalah ketika Abū Bakr menegaskan bahwa kepemimpinannya menggantikan Rasulullah bersifat temporal, kendati berlaku seumur hidup.¹¹ Keputusan ini dapat dianggap cukup menenangkan suasana, sebab konteks temporalitas tersebut membuka peluang bagi kelompok lain untuk ‘mencicipi’ kepemimpinan umat Islam pada periode selanjutnya. Untuk sementara, wacana disintegrasi pun reda.

Walaupun Abū Bakr telah dipilih sebagai khalifah pertama, Alī menampakkan rasa tidak puasnya dengan cara pemilihan itu. Dalam kesempatan ini ‘Alī berkata, “Dengan alasan apakah orang Quraisy mematahkan *hujjah Anṣār*?” Mereka menjawab dengan alasan bahwa mereka adalah kaum Nabi. Lalu ‘Alī berkata lagi, “Mereka berhujjah dengan pohon tetapi menyia-nyiakan buah.”¹² Jawaban ‘Alī itu menggambarkan perasaan hatinya ketika itu. Namun setelah enam bulan kemudian, yakni tatkala Fāṭimah telah wafat, ‘Alī pun membaiat Abū Bakr sebagai khalifah pertama.¹³

Di samping itu, ada beberapa kalangan umat Islam yang kurang menyepakati keputusan tersebut, hanya saja karena jumlah mereka minoritas, mereka memilih bungkam.¹⁴ Mereka tetap tidak sepakat bila

¹⁰ Barnaby Rogerson, *Biography of Muhammad* (Yogyakarta: Diglossia, 2005), 224.

¹¹ Muhammad Husein Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*, 225-6.

¹² Abī al-Ḥadīd, *Syarḥ Nahj al-Balāghah*, Juz V (Kairo: Dār al-Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah ‘Īsā al-Bāb al-Ḥalabī, 1987), cet. I, 53.

¹³ M. Husein Tabataba’i, *Shi’ite Islam* (New York: State University of New York, 1975), 49

¹⁴ Disinyalir kalangan minoritas tersebut berjumlah lima belas orang. Mustafā al-Sibā’ī, *Sunnah dan Perannya dalam Penetapan Hukum Islam:*

model kepemimpinan pasca Rasulullah bersifat temporal (estafetis.) Mereka berpandangan bahwa kepemimpinan umat Islam seyogianya bersifat permanen atau yang mereka sebut dengan istilah *imāmah*.¹⁵ Pandangan ini sangat dipengaruhi oleh paradigma kepemimpinan monarkhi (*principato*) yang umum dipraktikkan di berbagai kerajaan saat itu.

Mereka juga berkeyakinan bahwa sistem *imāmah* tersebut merupakan kehendak Nabi Muḥammad sendiri. Mereka beralasan bahwa Nabi telah berwasiat sebelum wafat. Sebagai konsekuensi dari pandangan monarkhis tersebut, mereka lantas merekomendasikan ‘Alī,¹⁶ sepupu sekaligus menantu Nabi, untuk dijadikan pemimpin umat Islam.¹⁷ Kelompok inilah di kemudian hari dikenal dengan nama Syī’ah. Menurut beberapa riwayat, nama tersebut diambil dari kasus rekomendasi ini.¹⁸ Secara politis, kelompok Syī’ah tersebut berdiametral dengan kelompok mayoritas yang kelak dikenal dengan nama Sunnī.¹⁹

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa benih-benih Syī’ah, sebagai kekuatan politik, telah ada sejak Nabi wafat dan lebih jelas lagi pada akhir pemerintahan ‘Utsmān b. ‘Affān dan semakin berkembang pada masa ‘Alī.

Sebuah Pembelaan Kaum Sunni, terj. Nurcholish Madjid (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 103; band. M. Husayn Tabataba’i, 41

¹⁵ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Pertama)*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), 149.

¹⁶ Sahabat yang merekomendasikan antara lain Salmān al-Fārisī, Miqdād b. Aswad, Abū Dzār al-Ghifārī. Lih. Abd. Aziz Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam Perpektif Syi’ah (The Just Ruller [Sultān al-‘Ādil] in Shi’ite Islam)*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1991) 67.

¹⁷ Abd. Aziz Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam Perpektif Syi’ah*, 67.

¹⁸ Dalam hal ini, kata Syī’ah berasal dari kata Syī’ah ‘Alī yang berarti ‘pendukung ‘Alī.’ *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, 152.

¹⁹ John L. Esposito, *Enslikopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. (Bandung: Mizan, 2001), 293.

Menurut Muḥammad Abū Zahrah, di akhir masa kekhalifahan 'Utmān benih-benih Syī'ah telah muncul ke permukaan. Ada segolongan kaum Muslimin bersimpati terhadap 'Alī dan menganggap 'Alī sebagai *Afḍal al-Sahābah*, seperti: 'Ammar b. Yasīr, Miqdād b. Aswad, Abū Dzār al-Ghifārī, Salmān al-Fārisī, Jābir b. 'Abdullāh, 'Ubay b. Ka'b, Ḥudzayfah, Buraydah, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Sahl b. Ḥanīf, 'Ustmān b. Ḥanīf, Abū al-Ḥaytsām b. al-Tihān, Abū Ṭufayl b. 'Amīr b. Waylah, 'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib dan seluruh banu Hāsyim.²⁰

Taḥkīm

'Alī secara resmi menjadi khalifah setelah 'Utmān b. 'Affān terbunuh dan merupakan khalifah terakhir dari *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Pengukuhan 'Alī menjadi khalifah tidak semulus ketiga khalifah sebelumnya. Ia dibaiat di tengah-tengah suasana berkabung atas kematian Utmān, di samping masih terdapat pertentangan dan kebingungan umat.

Tantangan pertama dihadapi oleh 'Alī ialah Mu'āwiyah b. Abū Sufyān yang mendapat dukungan dari keluarga Banu Umayyah. Sementara tantangan kedua dari 'Ā'isyah, Ṭalḥah dan Zubayr. Kedua kelompok ini dalam menentang 'Alī memiliki alasan sama yaitu menuntut kematian Utmān.

Tantangan-tantangan dari kedua kelompok tersebut berlanjut dengan peperangan. Pertama, perang Jamal antara pasukan 'Alī melawan 'Ā'isyah, Ṭalḥah dan Zubayr. Kedua, perang Ṣiffin antara 'Alī dan Mu'āwiyah yang berakhir dengan gencatan senjata dikenal dengan peristiwa *Taḥkīm*. Dalam peristiwa *Taḥkīm*, 'Alī diwakili oleh Abū Mūsā al-Asy'arī sedang Mu'āwiyah diwakili oleh Amr b. 'Āṣ.

Keputusan *taḥkīm* amat mengecewakan pendukung 'Alī sebab 'Alī diberhentikan

dari jabatannya dan mengangkat Mu'āwiyah menjadi khalifah, sehingga secara *de jure* Mu'āwiyah di pihak yang menang. Peristiwa itu berakibat fatal karena menumbuhkan golongan-golongan di kalangan umat Islam, bukan hanya dilihat dari sisi fisik sebagai satu kesatuan politik saling bemosuhan, tapi perselisihan pun terjadi dalam paham dan pendirian dilatar-belakangi oleh soal-soal politik praktis, yang justru dalam perkembangan selanjutnya berwujud dalam bentuk aqidah dogmatik teologi. Dari peristiwa inilah umat Islam terpecah menjadi tiga golongan yaitu Syī'ah, Khawārij dan Murji'ah.²¹

Setelah 'Alī terbunuh pada bulan Januari 661 M., oleh kelompok Khawārij bernama Ibn Muljam,²² terjadilah perebutan kekuasaan politik antara para pendukung 'Alī dan para pendukung Mu'āwiyah; atau jika dilihat dari segi lokasi, pertarungan antara penduduk Irak ('Alī) melawan penduduk Syria (Mu'āwiyah.) Orang-orang Kūfah menuntut agar jabatan keimaman dipegang oleh keluarga 'Alī (*Ahl al-Bayt*.) Mereka merealisasikan tuntutan ini dengan mengangkat al-Ḥasan b. 'Alī sebagai khalifah atau imam. Peristiwa pengangkatan inilah menjadi awal doktrin politik Syī'ah.²³

Ḥasan b. 'Alī menggantikan ayahnya sebagai khalifah, namun selalu mendapat ancaman dari Mu'āwiyah sehingga pada akhirnya al-Ḥasan pun menyerahkan jabatan khalifah itu kepada Mu'āwiyah.

Setelah Ḥasan wafat, Ḥusayn dan keluarga serta pendukungnya memimpin perlawanan terhadap Mu'āwiyah. Dalam aksi-aksi politik pada masa awal ini gerakan Syī'ah mendapat dukungan kuat dari orang-orang Arab. Motifnya pada saat itu boleh jadi karena rasa benci terhadap dominasi orang-orang Syria yang dianak-emaskan

²¹ Ahmad Amin, 256

²² Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufroon A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada: 1996), cet. I, 384.

²³ Fazlur Rahman, *Islam* (New York: Anchor Books, 1968), 208.

²⁰ Imām Muḥammad Abū Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam* (Judul asli: *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah*) terj. Abd Rahman Dahlan dkk. (Ciputat: Logos, 1996), 40.

oleh dinasti Umayyah. Namun, pada perkembangan selanjutnya, dinasti Umayyah menerapkan politik Arabisme yang sangat kuat sehingga mendorong orang-orang non-Arab mendukung Syī‘ah. Hal ini terutama didorong oleh keberadaan isteri al-Ḥusayn, Syahr Banū, yang merupakan puteri dari Yazdigird III, bekas kaisar Sassāniyyah (Persia.)²⁴

Kematian tragis Ḥusayn di tangan pasukan Yazīd b. Mu‘āwiyah di padang Karbalā’ tahun 68 H./687 M. membuat Syī‘ah terpecah menjadi dua aliran. Penyebabnya adalah karena al-Ḥusayn tidak meninggalkan putera yang telah dewasa, sehingga ada perbedaan pandangan tentang siapa yang layak menjadi imam sesudahnya. Aliran pertama berpandangan bahwa putera yang belum dewasa berhak dan sah menjadi imam karena darurat, sebab ‘Alī tidak memiliki putera lain dari garis Fāṭimah, dan aliran ini dikenal dengan golongan Imāmiyyah. Aliran kedua berpandangan bahwa anak yang belum dewasa tidak sah menjadi imam, mereka mengusung putera ‘Alī dari isteri lainnya yakni dari kalangan Banū Ḥanīfah, Muḥammad b. ‘Alī al-Ḥanafiyah. Golongan ini dinamakan Kaysaniyyah, diambil dari nama seorang *mawlā* ‘Alī yang bernama Kaysan.²⁵

Dengan demikian dapat disimpulkan latar belakang kemunculan madzhab Syī‘ah lahir dari suatu gagasan beberapa sahabat yang dekat dengan ‘Alī b. Abū Ṭālib, tentang siapa yang layak memimpin pasca Nabi Muḥammad. Sahabat-sahabat tersebut menjadi sebuah kelompok yang kemudian disebut Syī‘ah ‘Alī. Mereka menokohkan ‘Alī sebagai pengganti Nabi atau penerusnya,²⁶

²⁴ Nourouzzaman Shiddiqi, *Syiah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: PLP2M, 1985), 10.

²⁵ Nourouzzaman Shiddiqi, *Syiah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah*, 11.

²⁶ A. Rahman Zainuddin dan Hamdan Basyar, *Syī‘ah dan Politik di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2000), 40.

karena ‘Alī memiliki beberapa keutamaan dan keistimewaan, antara lain, ia merupakan sepupu Nabi sekaligus menantunya, dan pemuda yang pertama memeluk Islam dan bergelar ‘pejuang Islam.’

Di sisi lain, di kalangan keluarga Nabi ada pula yang berpendapat bahwa kepemimpinan umat itu harus berada di tangan ‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib (paman Nabi.) ‘Abbās lebih tua umur dari ‘Alī, maka harus didahulukan dari ‘Alī sebagai ahli waris kekuasaan yang akan memimpin umat.²⁷ Namun kelompok Syī‘ah tidak mengakui kepemimpinan ‘Abbās itu, dan hanya mengakui kepemimpinan ‘Alī, karena memiliki keistimewaan yang dianggap melampaui sifat keistimewaan yang dimiliki orang lain.

Khilafah (Imāmah) Menurut Naṣṣ dalam Perspektif Sunnī-Syī‘ī

Setelah mencermati sejarah kelahiran term Sunnī-Syī‘ī, dapat dipahami bahwa titik sentral perbedaan pandangan kedua aliran ini adalah kepemimpinan umat Islam pasca wafat Nabi. Oleh karena itu, perlu dicermati bagaimana pijakan teologis dari konsep kepemimpinan (*imāmah* atau *khilāfah*) tersebut.

Di dalam al-Qur’ān ditemukan penggunaan kata *imām* dan derivasinya yang mengandung makna pemimpin. Dalam Q.s. al-Tawbah/09: 12 dijelaskan, “Maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir itu.” Pada ayat lain Allah menyebut pemimpin yang harus diikuti, misalnya, dalam Q.s. al-Sajdah/32: 24, “Dan Kami jadikan di antara mereka itu para imam yang memberi petunjuk dengan perintah Kami...”

Di dalam Ḥadīts juga ditemukan sejumlah riwayat yang menekankan pentingnya seorang pemimpin. Antara lain, Nabi saw bersabda, “Barang siapa melihat sesuatu yang tidak sukainya pada seorang pemimpin, maka hendaklah dia bersabar, karena barang siapa

²⁷ Cyril Glasse, 383.

yang meninggalkan jama‘ah (tidak memiliki pemimpin) lalu meninggal, niscaya dia mati jahiliah.”²⁸

Dengan demikian baik al-Qur‘ān maupun Ḥadīts menegaskan perlunya pemimpin. Pada dasarnya, baik Sunnī maupun Syī‘ī sama-sama mewajibkan adanya pemimpin. Letak perbedaannya hanyalah pada dasar hukum kewajiban itu. Bagi kalangan Syī‘ī, kewajiban itu bersumber dari naṣṣ, dan karenanya menjadi inti (*uṣūl*) dari konsep teologi mereka. Sedangkan bagi Sunnī, kewajiban itu berdasarkan pertimbangan kemaslahatan umat (*ijtihādī*), sehingga persoalan ini masuk ke wilayah *furū‘iyyah*. Berdasarkan keterangan ini, maka baik Sunnī atau Syī‘ī memandang bahwa *imāmah* tidak bisa terlepas dari urusan agama.²⁹

Perbedaan berikutnya dari kedua kelompok ini adalah tentang siapa yang layak menjadi pemimpin. Pada aspek ini, perbedaannya menjadi sangat prinsipil. Bagi kalangan Syī‘ah, yang berhak dan layak menjadi pemimpin umat Islam pasca Nabi hanyalah dari kalangan keluarga Nabi (*ahl al-bayt*), ketetapan ini merupakan suatu keniscayaan yang tak dapat diubah karena bersumber dari naṣṣ, yakni Ḥadīts yang mewasiatkan kepemimpinan umat kepada ‘Alī. Salah satu Ḥadīts yang dimaksud adalah diriwayatkan pada saat Nabi melaksanakan haji *wadā‘* (perpisahan),

Saat haji itu, turun ayat berikut ini, “Hari ini telah Aku sempurnakan agamamu, telah Aku penuhi rahmat dan nikmatKu kepadamu, dan Aku ridai Islam sebagai agamamu.” Setelah itu Nabi berangkat ke Madīnah. Berhenti di satu lokasi dekat al-Juḥfa yang dikenal sebagai Ghādir Khumm pada tanggal 18 bulan ini, Nabi berpidato di hadapan jama‘ah sembari mengangkat tangan ‘Alī b. Abū Ṭālib, “Bukankah aku lebih patut memimpin kaum Mu‘minin ketimbang diri mereka sendiri?” Mereka menjawab, “Betul, wahai Rasul Allah.” Rasul Berkata, “Barangsiapa menjadikan

aku pemimpinnya, maka ‘Alī adalah pemimpinnya. Semoga Allah memandu mereka yang mengikuti dia dan memusuhi seteru-seterunya.”³⁰

Aḥmad b. Ḥanbal juga meriwayatkan Ḥadīts ini, dan menambahkan bahwa “setelah itu ‘Umar b. Khaṭṭāb menemui ‘Alī, untuk kemudian mengatakan, ‘Selamat, wahai putra Abū Ṭālib, kini Anda pemimpin setiap mu‘min.’”³¹

Di samping Ḥadīts, kalangan Syī‘ah juga mengemukakan sejumlah ayat al-Qur‘ān sebagai pendukung, di antaranya Q.s. al-Mā‘idah/5: 55-6,

Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, RasulNya, dan orang-orang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah.) Dan barangsiapa mengambil Allah, RasulNya dan orang-orang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang pasti menang.³²

Maksud dari kalimat الذين آمنوا (orang-orang beriman) pada ayat ini adalah ‘Alī.³³ Pendapat ini didasarkan pada sebab turunnya ayat ini. Jalaluddin Rakhmat menjelaskan bahwa ada empat belas kitab tafsir dari kalangan ahl al-sunnah yang menyebutkan ayat wilāyah ini turun berkenaan dengan ‘Alī.³⁴ Diriwayatkan, pada suatu ketika ‘Alī sedang shalat di Masjid Nabi, seorang peminta-minta masuk untuk minta bantuan kepada orang-orang yang ada di dalam Mesjid. ‘Alī yang sedang ruku‘ memberi isyarat dengan telunjuknya, lalu orang tersebut mengambil cincin ‘Alī dari jarinya yang diacungkan itu, dan ‘Alī pun menyedekahkan

³⁰ Aḥmad b. Abū Ya‘qūb, *Tārīkh al-Ya‘qūbī* (Beirut: Dār al-Ṣadr, t.t.), jil. 2, 112.

³¹ Selengkapnya lih. Imām Aḥmad b. Ḥanbal. *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal* (Beirut: Maktabah al-Islāmī li Ṭibā‘ah wa al-Nasyr, t.t.), jil. II, 281.

³² Departemen Agama. *Al-Qur‘an dan terjemahannya* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah al-Quran, 1984/1985), 169.

³³ Muḥammad b. Yūsuf al-Syuhayr b. Abū Ḥayyān al-Andalusī al-Garnitī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), juz 4, 300.

³⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual* (Bandung: Mizan, 1991), 5.

²⁸ Lih. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz 12, (N.p.: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 189.

²⁹ Lih. Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik dan Pendidikan* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998), 425-8.

kepada peminta-minta itu, maka turunlah ayat tersebut di atas. Berdasar ayat tersebut, maka mereka yang konsisten dengan keyakinan itu mengatakan bahwa 'Alī adalah sahabat Nabi yang dimaksud.

Demikianlah, dalam pandangan Syī'ah, *imāmah* merupakan keharusan yang bersumber dari perintah naṣṣ, dan penunjukan 'Alī dan keturunannya (*ahl al-bayt*) sebagai *imām* juga berpijak pada naṣṣ, bukan berdasarkan pemilihan.

Bagi Syī'ah, *imāmah* adalah suatu masalah penting dan prinsipil, karena merupakan bagian dari aqidah dan memunyai posisi sentral serta perwujudan dari *luṭf* (anugerah) terhadap makhlukNya, sebagaimana halnya dengan *nubuwwah*. Adapun hal-hal prinsip dalam aqidah Syī'ah adalah: tauhid, nubuwwah, keadilan Ilahi, *imāmah* dan hari kebangkitan. Sedangkan dalam Islam Sunnī persoalan *imāmah* (*khilāfah*) tidaklah sepenuhnya ditolak, tetapi bukanlah suatu prinsip utama dalam agama, melainkan lebih bernuansa politis dan sosial.³⁵

Dalam pandangan Syī'ah pendirian institusi *imāmah* pada hakikatnya guna menyelamatkan manusia dari kejahatan dan maksiat. Maka Allah mengangkat seorang imam yang dipercaya. Kepercayaan itu adalah *luṭf* kepada hambaNya dan ia diyakini sebagai pelanjut misi kenabian sehingga imam harus selalu ada.

Keberadaan imam merupakan hal mutlak, sehinggaketiadaansementaraharus digantikan oleh seorang faqīh sampai kedatangan imam al-Mahdī, dan faqīh tersebut biasa dikenal dengan *wilāyah al-faqīh* yang merupakan implikasi *imāmah* dalam kehidupan sosial politik dan keagamaan.

Sebaliknya, kalangan Sunnī meyakini kepemimpinan itu sepenuhnya diserahkan kepada kehendak umat yang memilih pemimpin dengan jalan musyawarah. Bagi kalangan Sunnī tidak

ada naṣṣ yang secara tegas menunjuk seseorang sebagai pengganti Nabi dalam memimpin umat. Al-Qur'ān dan Ḥadīts hanya menunjukkan kriteria-kriteria yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin, misalnya, dapat memelihara amanah dan bersikap adil. Perintah untuk melakukan musyawarah ini antara lain terdapat dalam Q.s. Ālu 'Imrān/3:159,

....dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu, kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad maka bertawakkallah kepada Allah.

Ayat ini walaupun tidak secara tegas berbicara tentang kepemimpinan, namun untuk masalah yang terkait kepemimpinan, umat dianjurkan untuk bermusyawarah. Dalam konteks ini jika dicermati dari aspek orientasi, maka Allah memberikan jalan kepada umat untuk menentukan seorang pemimpin. Sehingga masalah ini sangat kondisional, tergantung situasi atau tempat di mana umat berada dengan latarbelakang budayanya masing-masing.

Salah satu Ḥadīts yang digunakan oleh kalangan Sunnī untuk membantah penunjukan 'Alī oleh Nabi sebagai penggantinya, adalah riwayat dari Ibn 'Abbās,

Dari sahabat Nabi, Ibn Abbās, menggambarkan bahwasanya 'Alī b. Abū Ṭālib keluar dari rumah Nabi ketika beliau sakit akan wafat, maka orang bertanya kepada Sayyidina 'Alī, bagaimana keadaan Rasulullah? 'Alī menjawab, "Alhamdulillah beliau berangsur sembuh." Ketika itu dipegang tangan 'Alī oleh Sayyidina 'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib sambil berkata, "Engkau sesudah tiga hari lagi akan menjadi hamba tongkat (akan diperintah orang lain.) Demi Allah saya tahu bahwa Rasulullah akan wafat dalam sakit ini, saya tahu keadaan muka anak 'Abd al-Muṭṭalib ketika akan wafat, mari kita masuk kembali kepada Rasulullah dan kita tanyakan kepada beliau siapakah gerangan yang akan memegang jabatan ini sesudah beliau meninggal, kalau kepada kita diserahkan maka kita sudah tahu. Atau (kita desak beliau mewasiatkan untuk kita.)" Sayyidina 'Alī menjawab, "Kalau kita minta dan Nabi tidak memberikannya, maka jabatan ini selamanya tidak akan diberikan kepada kita, demi Allah saya tidak akan memintanya kepada Rasulullah."³⁶

³⁵ Murtaḍā Muṭahharī, *Imamah dan Khilafah* (judul asli: *Man and Universe*), terj. Satrio Pinandito (Jakarta: Firdaus, 1991), 7.

³⁶ Muḥammad b. 'Alī al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī*

Dari Ḥadīts ini tergambar bahwa Nabi tak pernah memberi wasiat *imāmah* kepada 'Alī, karena jika pernah, tentulah Ibn 'Abbās tidak akan mendesaknya, dan tentu 'Alī tidak perlu merasa khawatir permintaannya akan ditolak.

Imāmah: dari Wacana Politik ke Doktrin Teologis

Setelah mencermati latar belakang kelahiran term Sunnī-Syī'ī, tampaknya term Syī'ah itu harus dipisah ke dalam tiga pengertian yang berbeda walaupun memiliki keterkaitan satu sama lain. *Pertama*, Syī'ah sebagai sebuah komunitas pendukung 'Alī, sebagai rival dari kelompok mayoritas yang mendukung Abū Bakr, 'Umar dan 'Utmān. Syī'ah dalam kategori ini telah muncul sejak peristiwa Tsaqīfah, dan selanjutnya dipertentangkan dengan kalangan Sunnī sebagai kelompok mayoritas. *Kedua*, Syī'ah sebagai sebuah konsep politik yang menggusung sistem *imāmah* sebagai rival dari sistem *khilāfah*. Syī'ah dalam arti ini muncul pasca perang Ṣiffīn. *Ketiga*, Syī'ah sebagai sebuah konsep teologis sebagai rival dari Ahl al-Sunnah. Syī'ah dalam pengertian ini muncul sebagai implikasi dari dua kategorisasi sebelumnya.

Syī'ah dalam arti kelompok pendukung 'Alī tampak tidak sulit dipahami. Hal semacam ini lumrah terjadi dalam dunia politik, apalagi pada masyarakat tradisional di mana seorang tokoh kharismatik seperti 'Alī mendapat pengikut-pengikut fanatik yang mengunggulkannya sebagai pemimpin. Sisi kharismatik 'Alī terbentuk, antara lain, dari garis keturunannya, Banu Hāsyim, yang dipandang sebagai klan bangsawan Quraysy. 'Alī juga adalah menantu Nabi sekaligus adik sepupunya. Di samping itu, 'Alī dikenal dengan sifat-sifat heroiknya dalam membela Nabi dan Islam. Dan masih banyak lagi sisi-sisi positif 'Alī yang dianggap melebihi para sahabat Nabi yang lain.

Dengan demikian, 'Alī memiliki sejumlah potensi yang memungkinkannya memegang otoritas kharismatik: sebuah otoritas sangat kental dalam komunitas agama.³⁷ Menurut Coser, kepemimpinan kharismatik dalam politik justru jauh lebih kokoh dibanding pola kepemimpinan politik yang berdasarkan kewenangan-kewenangan prosedural yang rasional.³⁸ Berdasarkan teori ini, dapat dipahami mengapa para pendukung 'Alī begitu solid, mulai dari peristiwa Tsaqīfah hingga melahirkan suatu aliran politik bahkan teologi sendiri, walau harus berseberangan dengan kalangan mayoritas.

Demikianlah, kelahiran *Syī'ah 'Alī* (pendukung 'Alī) dalam kasus suksesi kepemimpinan pasca Nabi harus dilihat dalam perspektif sosiologis sebagai sebuah realitas historis masyarakat Arab tradisional, di mana otoritas kharismatik masih sangat berpengaruh.

Namun demikian, Syī'ah sebagai sebuah konsep politik yang mengusung sistem *imāmah*, merupakan hal yang berbeda dan menarik untuk dicermati. Apakah sistem seperti ini murni lahir dari ajaran Islam sebagai perwujudan dari wasiat Nabi, ataukah karena adanya pengaruh dari budaya lain di luar Islam atau bahkan di luar budaya Arab?

Ada yang berpendapat—di antaranya Dawzen—bahwa Syī'ah muncul karena sinkretisme Islam dengan ajaran agama Persia. Dengan alasan bahwa umat Islam termasuk penganut demokrasi (kebebasan dalam memilih pemimpinnya melalui pemilihan atau musyawarah), mereka tidak mengenal kekuasaan warisan sebagaimana yang menjadi ajaran pokok agama Persia, bahwa raja yang akan mati telah mewasiatkan dan mewariskan kerajaannya kepada anaknya dan begitu seterusnya. Hal itu tampak dengan jelas sekali dalam keyakinan Syī'ah

³⁷ Tentang otoritas kharismatik ini dapat dilihat dalam Hottman M. Siahaan, *Pengantar ke Arab Sejarah dan Teori Sosiologi* (Jakarta: Erlangga, 1986), 203.

³⁸ A. Lewis Coser, *The Function of Social Conflict* (London: Collier Macmillan Limited, 1964), 488.

bahwa yang berhak menjadi khalifah setelah Rasulullah ialah sepupunya yaitu 'Alī b. Abū Ṭālib, karena di samping beliau tidak meninggalkan anak lelaki juga karena 'Alī adalah keluarganya yang paling dekat. Itulah argumen yang berpendapat bahwa Syī'ah muncul dari ajaran Persia.³⁹

Pendapat lain mengatakan bahwa kemunculan Syī'ah disebabkan oleh pengaruh ajaran Yahudi dengan alasan bahwa aliran ini dipelopori oleh 'Abdullāh b. Sabah, sebagaimana dikatakan oleh Walhawzen. Di dalam sebuah riwayat bersumber dari orang-orang Syī'ah, 'Abdullāh bin Sabah adalah seorang Yahudi yang masuk Islam pada masa kekhalifahan 'Alī. Ketika menghadap 'Alī, ia mengatakan bahwa 'Alī adalah Tuhan dan dirinya sebagai nabinya. 'Alī pun marah dan menyuruhnya untuk bertobat tetapi ia menolak, maka ia pun dihukum dengan cara dibakar.⁴⁰

Kedua pendapat di atas dibantah oleh Abdul Halim Mahmud, yang mengatakan Syī'ah tidak lahir karena pengaruh dari ajaran Persia maupun Yahudi tapi sudah ada lebih dahulu sebelum terjadi sinkretisme. Syī'ah lahir secara alami, karena simpati segolongan kaum Muslimin terhadap 'Alī dan keturunannya.⁴¹

Syī'ah, dalam arti golongan pendukung 'Alī, mungkin memang tidak ada hubungannya dengan ajaran agama Persia atau Yahudi, tetapi konsep *imāmah* itu sendiri tidak bisa dijamin steril dari pengaruh luar. Jika sistem *imāmah* lahir sebagai amanat yang diwasiatkan oleh Nabi, tentulah 'Alī bertanggung jawab menyampaikan hal itu kepada umat, khususnya pada saat mereka tengah berselisih paham dalam menentukan pemimpin pengganti Nabi di Tsaqīfah Banu Sa'īdah. Tetapi, mengapa 'Alī tidak

melakukan hal itu dan membiarkan amanah tersebut menjadi fitnah bagi umat Islam?

Ada berita bahwa dalam waktu bersamaan dengan berlangsungnya pertemuan di Tsaqīfah, terjadi pula suatu rapat di rumah Fāṭimah putri Nabi yang dipimpin oleh 'Alī dan dihadiri oleh keluarga Banu Hāsyim. Setelah mendengar berita hasil keputusan Tsaqīfah, 'Alī menampakkan rasa tidak puas,⁴² hal ini dibuktikan dengan keengganan beliau memberikan baiat kepada Abū Bakr pada saat itu, walaupun pada akhirnya beliau melakukannya setelah wafat Fāṭimah, enam bulan setelah Abū Bakr terpilih menjadi khalifah.

Dengan melihat sikap 'Alī tersebut, agak sulit kiranya untuk membuktikan bahwa konsep *imāmah* bersumber dari *naṣṣ*. 'Alī adalah seorang pemberani, tentu saja tidak sulit bagi beliau menyampaikan wasiat *imāmah* itu (jika memang ada) kepada umat Islam, walaupun hal itu, misalnya, ditentang oleh kalangan mayoritas. Di samping itu, Abū Bakr yang dikenal bijak dan termasuk orang kepercayaan Nabi tentu akan menerima wasiat Nabi itu dengan lapang dada. Jadi tidak ada alasan bagi 'Alī untuk menutupi wasiat Nabi tersebut, apalagi jika konsep *imāmah* merupakan salah satu unsur prinsipil dalam agama dan menjadi bagian dari aqidah.

Berdasarkan analisis tersebut, dapat disimpulkan bahwa memang terdapat beberapa faksi yang menginginkan orangnya menduduki kursi kepemimpinan umat pasca wafat Nabi, salah satu di antaranya adalah faksi keluarga Banu Hāsyim yang menggusung 'Alī sebagai calonnya. Terpilihnya Abū Bakr—terlepas dari beberapa kekurangan dalam prosesnya, termasuk ketidakhadiran kubu 'Alī dalam pertemuan di Tsaqīfah—tampaknya merupakan alternatif terbaik saat itu. Hal ini terbukti bahwa kalangan Banu Hāsyim pun dapat menerimanya bahkan hingga masa 'Umar.

Namun, ketika 'Utsmān terpilih menjadi

³⁹ Muhammad Husain Tabataba'i, *op. cit.*, 30.

⁴⁰ O. Hasem. *Saqīfah Awal Perselisihan Umat* (Bandar Lampung: YAPI, 1987), 54-5.

⁴¹ O. Hasem. *Saqīfah Awal Perselisihan Umat*, 55.

⁴² Nouruzzaman Siddiqi, 8.

khalifah ketiga, persoalan menjadi berbeda karena 'Utsmān berasal dari klan Banu Umayyah yang dalam sejarah Arab pra-Islam merupakan saingan berat klan Banu Hāsyim. Sehingga dapat dipahami, mengapa Syī'ah, dalam arti para pendukung 'Alī (*ahl al-bayt* atau Banu Hāsyim), kembali muncul ke permukaan. Kondisi ini diperparah dengan kekalahan 'Alī dalam taḥkīm dan naiknya Mu'āwiyah (Banu Umayyah) ke tampuk kekuasaan.

Setelah Banu Umayyah berkuasa, para pendukung 'Alī menjadi oposisi. Pada periode inilah konsep *imāmah* itu muncul sebagai sebuah sistem politik dan berseberangan dengan konsep *khilāfah*.⁴³ Dan karena sistem ini akan diterapkan pada umat Islam yang memiliki perangkat hukum dan pranata-pranata sosial yang khas berdasarkan ajaran Islam, maka konsep *imāmah* perlu mendapat legitimasi *naṣṣ* dan sekaligus membuatnya berbeda dari konsep *khilāfah* yang memang tidak memiliki hal tersebut. Untuk memenuhi hal tersebut, konsep *imāmah* pun bermetamorfosis menjadi sebuah sistem teologis yang kompleks. Dengan berubah *imāmah* menjadi sebuah konsep teologis, maka term Syī'ah tidak lagi diperhadapkan dengan term Sunnī tetapi dengan Ahl al-Sunnah. Bahkan sebagai salah satu madzhab teologi, Syī'ah tentu saja dapat diperhadapkan dengan madzhab teologi lain seperti Mu'tazilah, dan bukan Ahl al-Sunnah semata.

Oleh karena itu, tampaknya cukup beralasan bila ada yang berpandangan, seperti telah dipaparkan terdahulu, bahwa Syī'ah—atau lebih tepatnya konsep *imāmah*—lahir karena pengaruh dari sinkretisme Islam

dengan budaya Persia. Apalagi konsep *imāmah* baru menjelma menjadi sebuah konsep yang matang, bukan pada masa 'Alī, tetapi pada masa al-Ḥusayn dan sesudahnya. Sejarah panjang yang dilalui oleh kalangan Syī'ah tidak menutup kemungkinan mendapat pengaruh dari berbagai kebudayaan, khususnya Persia di mana faham ini tumbuh dan berkembang hingga saat ini.⁴⁴

Dengan demikian, gerakan Syī'ah dikenal sekarang, merupakan hasil dari suatu proses perjalanan panjang. Pada awalnya, dalam kurun waktu cukup lama, gerakan Syī'ah dapat dikatakan hanya sebagai gerakan protes saja, kemudian menjadi suatu paham, yang berkembang menjadi sistem teologi, sosial dan politik.

Awalnya, protes itu berbentuk protes sosial dan politik, terutama dalam menghadapi sikap menindas dari pihak penguasa, terutama ketika Banu Umayyah berkuasa. Setelah berlangsung lama, gerakan yang awalnya hanya berupa protes, berkembang menjadi suatu madzhab. Ciri khasnya adalah institusi *imāmah* atau kepercayaan masyarakat akan imam yang *ma'ṣūm*.

Sunnī-Syī'ī sebagai Warisan Konflik Pra-Islam

Perbedaan-perbedaan Syī'ī dan Sunnī bukan hanya disebabkan oleh perbedaan *naṣṣ* atau perbedaan memahami *naṣṣ* al-Qur'ān maupun Ḥadīts, melainkan juga harus dilihat dari latar belakang kesejarahan bangsa Arab.

Sebagaimana disinggung sebelumnya, sikap dominan dan paling utama pada masyarakat Arab adalah kesetiaan pada suku. Dan di situlah pemahaman dan kebanggaan akan prestasi nenek moyang bertitik sentral dalam kesadaran masyarakat Arab, sekaligus juga merupakan tolak ukur bagi kehormatan dan keagungan

⁴³ Perlu dicatat bahwa pada saat 'Alī menjadi khalifah, dia tidak menggunakan istilah *imām* untuk dirinya sebagai pemimpin umat saat itu; atau menyosialisasikan perubahan sistem *khilāfah* menjadi sistem *imāmah*. Bukankah itu saat yang tepat untuk memaparkan kepada publik tentang konsep prinsipil ini jika memang hal itu merupakan bagian dari aqidah?

⁴⁴ Pernyataan Bertrand Russel dikutip dan diterjemahkan oleh Nurcholish Madjid dalam *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern*, 548; Muhammad Husein Tabataba'i, 30.

suatu suku dibanding dengan suku lain.⁴⁵

Dalam sistem kesukuan yang kaku, seperti dalam masyarakat Arab, kemasyhuran leluhur dan perbuatan terpuji mereka merupakan sumber gengsi paling utama dan klaim superioritas. Bahkan bukan hanya ciri-ciri fisik diturunkan secara generalis, tetapi kemuliaan pun diwariskan dalam garis keturunan.⁴⁶

Pandangan-pandangan sosio-antropologis bangsa Arab di atas telah dikemukakan oleh Nicholson (1969), Welhausen (1927), Goldziher (1967.) Secara singkat dijelaskan bahwa hal itu berpijak pada asumsi: 1) Bangsa Arab adalah bangsa terorganisir berdasarkan kesukuan, kesetiaan pada suku, dan ketergantungan kekuatan pada sukunya menjadi sangat penting, 2) Bangsa Arab yang membentuk umat Islam permulaan terdiri dari dua sub kultur; yakni kultur Arab Selatan dan sub kultur Arab Tengah Utara.⁴⁷

Asumsi pertama mengisyaratkan bahwa status sosial seseorang ditentukan oleh status warganya, setiap anggota warga selalu menjelaskan sejumlah perbuatan masyhur para nenek moyang mereka. Orang Arab percaya bahwa selain karakteristik fisik, karakteristik perilaku juga hereditas.⁴⁸ Bahkan menarik untuk dicatat bahwa *khalq* (karakteristik fisik) dan *khulq* (perilaku) ditulis sama dalam bahasa Arab (خلق).

Perilaku yang menjadi tradisi suatu kabilah, dan menjadi kebanggaan anggota kabilah, lazim disebut dengan *Sunnah*. Di antara *Sunnah* yang paling dihargai adalah mengurus dan memelihara tempat-tempat suci. Bagi bangsa Arab, khususnya Arab selatan pengurusan rumah suci (*bayt*) dan kehormatan tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu, sejak zaman jahiliyah orang Arab tidak mengenal pemisahan antara kepemimpinan temporal dan kepemimpinan

sakral.

Sunnah dalam pengertian sebelum Islam memelihara keluhuran dan kebijakan leluhur yang dilukiskan sebagai bangunan kokoh dan megah untuk turunan mereka. Setelah Islam, institusi *Sunnah* tetap hidup seperti sediakala, namun isinya diganti secara drastis menjadi *Sunnah Nubuwwah*.⁴⁹

Ka'bah adalah rumah suci yang dihormati oleh seluruh kabilah Arab. Kabilah yang mendapat tugas secara turun-temurun memelihara Ka'bah disebut sebagai 'keluarga *al-Bayt*' atau '*Ahl al-Bayt*.' Sejak semula kepemimpinan Arab dipegang oleh Quşayy. Dalam perjuangan memerebutkan *Ahl al-Bayt*, Banu Hāsyim selalu tampil sebagai pemenang dari lawannya 'Abd al-Syām. Oleh karena itu, Banu Hāsyim dikenal bangsa Arab sebagai *Ahl al-Bayt*. Tatkala keturunan Umayyah merasakan ada angin baru yang menguntungkan, dan di saat Banu Hāsyim melemah, muncullah Muḥammad b. 'Abdullāh b. 'Abd al-Muṭṭalib mengembalikan wibawa Banu Hāsyim sebagai *Ahl al-Bayt*,⁵⁰ yang selanjutnya arti *Ahl al-Bayt* dibatasi pada keturunan Nabi saja.

Di masa sebelum Islam, suku Quraysy merupakan salah satu *klan* bangsa Arab yang memiliki kedudukan terhormat di antara *klan-klan* lainnya. Kemuliaan dan kehormatan suku ini, selain karena mereka hidup di sekitar Ka'bah, tempat tetap disucikan, mereka juga dipercaya sebagai penjaganya. Menurut Syed Amir Ali, pengawasan terhadap rumah suci ini merupakan pewarisan secara turun temurun dari Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'īl.⁵¹

Kepemimpinan dalam bidang keagamaan berlanjut secara turun temurun dari garis turunan Banu Hāsyim (salah satu cucu Quşayy dari 'Abd al-Manāf.) Oleh karena itu, bagi orang Arab Selatan, keturunan ini memiliki hak istimewa, karena untuk

⁴⁵ S. Husain M. Jafri, 28.

⁴⁶ S. Husain M. Jafri, 30.

⁴⁷ Budhy Munawar-Rachman, 699.

⁴⁸ Budhy Munawar-Rachman, 700.

⁴⁹ S. Husain M. Jafri, 31.

⁵⁰ S. Husain M. Jafri, 38; Budhy Munawar-Rachman, 699.

⁵¹ Syed Amir Ali, 2.

memeroleh kedudukan mulia, hanyalah mereka yang memiliki kharisma di samping kekuatan spiritual.⁵² Dengan demikian, ada keyakinan bahwa pengurusan tempat suci memiliki nilai spiritual, sehingga wajarlah kehormatan diberikan kepada Banu Hāsyim sebagai pewarisnya.

Ketika Nabi datang, kesakralan Banu Hāsyim masih menyimpan kejayaan. Bahkan kebangkitan Muḥammad sebagai utusan Tuhan dan pemegang otoritas tertinggi di Arabia, berhasil membawa Banu Hāsyim ke puncak kekuasaan, serta fakta yang diakui menyerahnya Abū Sufyān kepada Nabi ketika terjadi *Fath Makkah* (Pembebasan Makkah.)⁵³

Nabi menyadari betul aspek kultural dari kepemimpinan *Ahl al-Bayt* ini; kepemimpinan *Ahl al-Bayt* yang menggabungkan dimensi temporal dan sakral sekaligus. Banu Umayyah tidak rela dan senang dengan kembalinya kekuatan dari Banu Hāsyim. Akhirnya, perlawanan terhadap Islam paling banyak datang dari Bani Umayyah. Nabi juga mengetahui betul adanya keterkaitan antara Nabi Ibrāhīm dan Ka'bah yang populer dan sangat mengakar.⁵⁴

Semua faktor yang dibicarakan di atas, adalah pangkal pembentukan latar belakang yang tidak dapat dipisahkan dalam melihat krisis politik terkait dengan suksesi kepemimpinan pasca wafat Nabi Muḥammad. Masalah ini harus dipertimbangkan dari titik pandang masyarakat Arab abad ketujuh, karena umat Muḥammad saat itu terdiri dari orang-orang yang memiliki latar belakang, nilai dan gagasan yang datang dari berbagai pelosok Arabia. Oleh karena itu, wajarlah jika muncul pemikiran dan sudut pandang yang beragam.

Dua kelompok utama yang menyusun umat di saat wafat Nabi ialah orang Arab Utara dan Tengah—di antara mereka suku

Quraysyah paling dominan dan penting—dan orang-orang Arab Selatan yaitu Banu Qaylah dengan dua cabangnya: 'Awz dan Khazraj bermukim di Yatsrib.⁵⁵

Oleh karena itu, inkriasi pada momen di Arab Utara memuja keberanian dan kepahlawanan, sementara inkriasi di Arab Selatan menunjukkan perasaan syukur dan penyerahan diri kepada Tuhan. Pada suku Arab Utara, pemimpin pada umumnya terpilih berdasarkan kesucian keturunan. Dengan demikian, wajarlah bila ada kecenderungan mendukung 'Alī sebagai akibat dari gagasan yang telah ada di kalangan berbagai suku bangsa Arab yang bersama-sama membentuk umat Muḥammad di Madīnah. Umat itu terdiri dari orang Makkah, baik *Quraysy al-Biṭāṭ* (mereka yang bermukim di selatan Ka'bah) maupun *Quraysy al-Zawāhir* (yang tinggal di daerah pinggiran) serta orang Madīnah (suku 'Awz dan Khazraj) yang telah menyimpan watak negeri asal mereka.⁵⁶

Dari uraian di atas, jelas sekali bahwa persoalan *aṣabiyah* sangat kental dalam membentuk polarisasi Syī'ah-Sunnī pada masa-masa awal pasca wafat Rasulullah, dan kemudian semakin memuncak setelah Banu Umayyah naik ke tampuk kekuasaan. Persaingan antara Banu Hāsyim dan Banu Umayyah, yang merupakan warisan sejarah pra-Islam, muncul kembali ke permukaan. Kekhalifaan Abū Bakr dan 'Umar dalam hal ini dapat dipandang sebagai masa jeda dari perseteruan kedua kubu tersebut.

Konflik Epistemologis Sunnī-Syī'ī

Memang tidak bisa dipungkiri, krisis politik yang berakhir pada pertarungan wacana dan kepentingan melatarbelakangi kelahiran Syī'ah. Namun, krisis politik tersebut bukanlah satu-satunya penyebab yang membuat dikotomi Sunnī-Syī'ī bertahan hingga hari ini.

Konflik Sunnī-Syī'ī yang semula

⁵² S. Husain M. Jafri, 32.

⁵³ S. Husain M. Jafri, 42.

⁵⁴ S. Husain M. Jafri, 38.

⁵⁵ S. Husain M. Jafri, 29.

⁵⁶ S. Husain M. Jafri, 28.

berangkat dari kasus politik *aṣabiyyah*, pada periode berikutnya telah mewariskan unsur-unsur halus dan kasat mata, yang hingga kini tetap menentukan dan memengaruhi pemikiran dan kebudayaan keduanya. Unsur-unsur inilah, menurut al-Jābirī, yang menentukan ‘syarat-syarat keabsahan’ yang dijadikan acuan oleh masing-masing pihak yang bertikai, dan sekaligus mengarahkan perilaku dan melandasi cara pandang dan persepsinya. Artinya, konflik politik tersebut pada perjalanan berikutnya telah mewariskan konflik epistemologis.⁵⁷

Asumsi al-Jābirī tersebut bisa dibuktikan bila melihat dinamika aliran-aliran teologi di dalam Islam pada rentang waktu kemudian. Baik Syī‘ī maupun Sunnī yang terus berkembang dari periode ke periode tidak lagi berbentuk sebagai aliran politik *an sich*, tetapi juga aliran pemikiran yang memiliki corak dan identitas yang berbeda, antara satu dengan lainnya. Kalau hanya persoalan politik yang memicu munculnya Sunnī dan Syī‘ī, pasti keberlangsungannya hanya sementara, yakni sebatas perebutan kepentingan politik. Namun, karena pemicu munculnya aliran-aliran tersebut adalah kerangka pemikiran (paradigma), maka aliran-aliran tersebut pun abadi, melampaui konteks krisis politik di Arab pasca kepemimpinan Nabi Muḥammad.

Al-Jābirī menyebut kerangka pemikiran dimaksud sebagai nalar (*al-‘aql*) yang bekerja memproduksi sebuah pemikiran.⁵⁸ Nalar sendiri terpolarisasi ke dalam tiga bentuk, yaitu nalar *bayānī*, *burhānī*, dan *‘irfānī*.⁵⁹ Aliran

Syī‘ah dan Sunnah terbangun dari salah satu ketiga corak nalar tersebut. Sunnī cenderung *bayānī*, sementara Syī‘ī relatif terbuka terhadap ketiga nalar tersebut.⁶⁰ Corak nalar inilah yang menggiring mereka berkembang dengan dinamika pemikiran yang berbeda satu sama lain hingga saat ini.

Titik tolak pertarungan nalar dan krisis politik tersebut menjadi Katakunci (*key word*) dalam memahami *imāmah*. Konsep tersebut muncul sebagai manifestasi dari kerangka pemikiran yang mengonstruksi konsep tersebut. *Imāmah* yang menganut prinsip monarkhisme absolut merupakan konsekuensi dari nalar *‘irfānī* yang berpadu (*ingredient*) dengan nalar *burhānī*. Warna *‘irfānī* dalam konsep *imāmah* tercermin dalam sosok ideal manusia yang bernama imam.⁶¹ Konon, sosok imam tersebut diasosiasikan sebagai manusia yang sempurna (*insān kāmil*) yang melampaui manusia-manusia yang lain (*aufhabung*).⁶² Sementara itu, tarikan *burhānī*-nya tercermin dalam bahasa penjelas mereka yang rasional, seperti ketika mereka mengungkap konsep

al-‘Arabīyyah (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabīyyah, 1990), 383-2.

⁵⁷ Hal ini bisa dilihat dalam perdebatan ulama-ulama Sunnī dan Syī‘ī yang kerap terjadi, semisal antara Ibn Rusyd dan al-Ghazālī, atau al-Ghazālī dengan Ibn Sīnā. Sosok al-Ghazālī terlihat sangat tekstualis atau banyak mengacu pada naṣṣ dan riwayat-riwayat dalam memaparkan argumentasinya (ciri khas kelompok *bayānī*), sementara Ibn Rusyd dan Ibn Sīnā cenderung rasionalis (*burhānī*) dan metafisis (*‘irfānī*). Tentang kombinasi ketiga nalar tersebut dalam tradisi Syī‘ah sangat terlihat jelas terutama dalam konsep *al-ḥikmah al-muta‘āliyah* yang sering dinyatakan oleh Mullāh Ṣadrā’, yang merupakan salah satu ulama Syī‘ah. Muhsin Baidarufar, “Al-Mabāḥith al-Ilhāmāt fī al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah,” dalam Mullāh Ṣadrā’, *Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm* (Qum: Isyarat Baidar, 2000), 30-4.

⁶¹ Indikasinya, banyak argumen eksistensi Imam yang dikemukakan komunitas Syī‘ah cenderung bersifat mistis, seperti tersirat dalam statemen mereka yang sering diklaim sebagai Ḥadīts Nabi berbunyi, “*Ahli Baytku ibarat perahu Nūh. Barangsiapa ikut menaikinya pasti akan selamat dan barangsiapa yang tertinggal pasti akan celaka.*” Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), 149.

⁶² Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), 149.

⁵⁷ Lih. Ahmad Baso, “Pengantar Penerjemah: Postmodernisme sebagai Kritik Islam—Kontribusi Metodologis ‘Kritik Nalar’ Muhammad Abed al-Jabiri,” dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: Lkis, 2000), xxxiv-xxxv.

⁵⁸ Dalam bahasa Jabiri, *al-‘aql* didefinisikan sebagai *al-ālah li intāj al-afkār* (alat untuk memproduksi pemikiran-pemikiran.) Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-‘Arabī, 1991), 11.

⁵⁹ Abed al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li al-Nuẓūm al-Tsaqafah*

tersebut sebagai kontinuitas kenabian; kalau kepemimpinan Nabi bersifat absolut, maka kepemimpinan *imāmah* sejatinya juga harus bersifat absolut.

Pandangan ini *vis a vis* dengan mayoritas Sunnī yang sangat bayānī. Menurut komunitas Sunnī, konstruksi *imāmah* yang diyakini Syī'ah sangat sulit dicari pembenarannya dalam al-Qur'ān maupun al-Ḥadīts. Paham *imāmah* juga tidak mudah ditemukan referensinya dalam sejarah masyarakat Arab, baik yang terdahulu maupun yang sedang berlangsung saat itu.⁶³ Kelompok tersebut cenderung tekstualis dalam mendefinisikan soal kepemimpinan Islam pasca Nabi.⁶⁴

Kedua aliran ini eksis dengan posisi pro-kontranya hingga saat ini. Gagasan kepemimpinan yang melekat pada mereka menjadi *soul mate* dan spirit dinamika mereka masing-masing. Namun, pada periode berikutnya, tema perdebatan mereka bukan lagi masalah konsep kepemimpinan dan figur 'Alī, melainkan mereka kemudian lebih banyak bertikai dalam masalah teologi (*kalām*) dan fiqh. Keduanya sama-sama mengklaim sebagai yang terbenar (*truth claim*) di antara yang lain dalam tema-tema tersebut. Dan untuk merukunkan keduanya tampaknya tidak mungkin, sepanjang konflik epistemologinya belum dirukunkan.

Dari uraian-uraian di atas, menurut penulis, perbedaan-perbedaan antara Syī'ī dan Sunnī selain karena naṣṣ atau pemahaman terhadap teks-teks naṣṣ (sebagai suatu kewajaran) juga karena bagian dari warisan sejarah panjang bangsa Arab, yang memang tidak mungkin harus diselesaikan oleh Nabi dalam waktu yang relatif singkat di masa kepemimpinannya. Bahkan persoalan ini,

⁶³ Meskipun pemerintahan monarkhi bukanlah sesuatu yang asing bagi masyarakat Arab, namun monarkhi yang berdimensi teologis sebagaimana tersirat dalam konsep *Imāmah* jelas belum pernah terjadi di Arab.

⁶⁴ Meskipun juga tidak bisa dinafikan adanya kepentingan politik (perebutan kekuasaan) di balik disparitas konsep kepemimpinan tersebut.

semakin muncul ke permukaan pasca wafat Nabi, yaitu perebutan kekuasaan antara Banu Hāsyim dan Banu Umayyah (Perang Ṣiffīn.) Persoalan Syī'ī-Sunnī lebih berat kepada persoalan primordial yang kemudian masing-masing mencari dukungan naṣṣ di dalam memertahankan pendapatnya.

Memersatukan Sunnī-Syī'ī: Mungkinkah?

Sebelum membahas lebih jauh kemungkinan memersatukan Syī'ī-Sunnī, perlu membatasi pengertian Syī'ī-Sunnī yang eksis saat ini, karena tentu saja kondisinya sudah sangat berbeda dari kondisi masa awal kelahiran dikotomi ini.

Syī'ah dalam pengertian kelompok pendukung 'Alī sebagai khalifah yang mewarisi kepemimpinan Nabi, dalam pengertian sosiologis, bukan teologis, tentu saja tidak relevan lagi untuk dibicarakan saat ini, karena peristiwa itu sudah berlalu belasan abad lalu, dan membahasnya tidak akan mengubah fakta sejarah bahwa yang menjadi khalifah pertama adalah Abū Bakr. Dengan demikian, istilah Sunnī pun sebagai rival dari Syī'ah layak ditinjau kembali relevansinya saat ini. Sunnī sebagai lawan politik dari Syī'ah harus dibedakan dari Ahl al-Sunnah. Lalu kelompok mana dapat disebut Sunnī saat ini, dan mana disebut Syī'ah? Ketokohan dan keutamaan Ali tidak pernah disangkal oleh umat Islam secara umum, baik mereka yang disebut sebagai Sunnī, terlebih lagi yang disebut Syī'ī.

Selanjutnya, Syī'ah dalam pengertian pengusung sistem *imāmah*, sekali lagi dalam perspektif sosio-politik bukan teologis, sebagai rival dari sistem *khilāfah*, juga kurang bermakna untuk diperdebatkan karena pada kenyataannya saat ini tak satu pun negara Islam menggunakan sistem *khilāfah* ataupun yang benar-benar menggunakan sistem *imāmah*, termasuk Iran modern. Sehingga persoalan ini menjadi sangat teoritis untuk diperdebatkan.

Dengan demikian, yang eksis saat ini dan memungkinkan untuk diperbincangkan hanyalah Syī'ah sebagai sebuah konsep

teologis yang sering kali dipertentangkan dengan Ahl al-Sunnah. Pada sisi inilah sebenarnya kedua kelompok memelihara perseteruan hingga hari ini, masing-masing mengklaim diri sebagai ‘yang paling benar’ dan tidak segan-segan mencela bahkan saling mengafirkan satu sama lain.

Bila ingin mendialogkan keduanya, maka masing-masing harus dipandang sebagai dua madzhab yang memiliki perbedaan pandangan maupun metode dalam menginterpretasi ajaran Islam, bukan berupaya mengadili mana yang benar dan mana yang salah.

Menurut Jalaluddin Rakhmat,⁶⁵ ada beberapa pendekatan dapat digunakan dalam studi komparatif tentang madzhab. *Pertama*, pendekatan apologetis. Pendekatan ini biasanya digunakan dalam membicarakan berbagai madzhab dengan maksud memertegas atau membela madzhab tertentu. Pendekatan ini cenderung mencari kelemahan madzhab lain dan menonjolkan madzhab yang dibelanya, mengonstruksi madzhab lain berdasarkan perspektif madzhabnya. *Kedua*, pendekatan fenomenologis. Pendekatan ini berupaya memahami setiap madzhab berdasarkan perspektifnya masing-masing, dan melihat madzhab-madzhab sebagai perspektif-perspektif dalam memahami Islam. *Ketiga*, pendekatan ukhuwwah. Pendekatan ini melihat madzhab-madzhab dengan upaya untuk memahami madzhab-madzhab tersebut—di sini perbedaan tidak dipersoalkan, tetapi justru mencari titik-titik persamaan dalam keragaman.

Dalam kasus Sunnī-Syī‘ī, pendekatan paling sering digunakan selama ini oleh kedua kelompok adalah pendekatan apologetis, sehingga dari waktu ke waktu keduanya bukanlah saling memahami, tetapi justru semakin memertebal *gap* di antara mereka. Oleh karena itu, dalam upaya membangun dialog Sunnī-Syī‘īh pendekatan perlu dilakukan adalah pendekatan fenomenologis.

Hal ini sebenarnya sudah mulai berjalan, meskipun masih terbatas di kalangan para akademisi Muslim.

Sebenarnya, di kalangan akademisi Muslim, persoalan Sunnī-Syī‘ī tidak lagi menjadi masalah signifikan. Di Indonesia, mayoritas dikenal sebagai Islam Sunnī, misalnya para akademisi Muslim Sunnī, sangat mengapresiasi pemikiran dari tokoh-tokoh Syī‘ah modern semisal Ali Shariati, Khomeini, Murtaḍā Muṭahharī, Seyyed Hossein Nasr dan lain-lain. Karya-karya mereka ini dengan mudah ditemukan di kampus-kampus perguruan tinggi Islam, bahkan di toko-toko buku diperjualbelikan secara bebas. Semangat pencarian ilmu tampaknya menjadi motivasi paling penting yang mendorong para akademisi mengabaikan dikotomi Sunnī-Syī‘ī. Bagi mereka pemikiran yang lahir dari kedua aliran ini adalah bagian dari khasanah kekayaan budaya dan intelektual umat Islam.

Di samping pendekatan fenomenologis yang mulai digunakan di dunia kampus, di kalangan para aktifis Islam juga berkembang upaya memersatukan Sunnī-Syī‘ī dengan pendekatan ukhuwwah. Ḥasan al-Bannā adalah salah satu tokoh gerakan Islam terbesar era modern dan salah satu tokoh pencetus ide kedekatan antara Syī‘ah dan Sunnī. Ia juga merupakan salah satu pendiri dan tokoh berpengaruh dalam aktivitas *Jamā‘ah Taqrīb bayna al-Madzāhib al-Islāmiyyah* di Kairo. Al-Bannā dan sekelompok pembesar dan ulama Islam menganggap persatuan Sunnī-Syī‘ī mungkin dan bisa terjadi. Mereka sepakat agar semua umat Islam (Sunnī dan Syī‘īh) berkumpul bersama dalam keyakinan-keyakinan dan prinsip yang disepakati, dan dalam hal-hal yang bukan merupakan syarat iman, dan bukan bagian dari tiang-tiang agama, dan secara lazim tidak mengingkari pembahasan agama yang jelas, kaum Muslimin harus menghargai keyakinan

⁶⁵ Jalaluddin Rakhmat, 423.

masing-masing.⁶⁶

Salīm Bahansawī, salah seorang tokoh Ikhwān al-Muslimīn, mengatakan bahwa, “Sejak Jamā‘ah Taqrīb antar madzhab Islam didirikan dan Imām Ḥasan al-Bannā dan Āyatullāh Qūmī berperan dalam pendiriannya, kerja sama antara Ikhwān al-Muslimīn dan Syī‘ah tercipta, yang pada kelanjutannya terjadi kunjungan Syahīd Nawwāb Ṣafavī ke Mesir pada tahun 1954.”⁶⁷

Motivasi yang mendorong para aktifis Muslim untuk menggagas persatuan Sunnī-Syī‘ah adalah realitas politik global di mana umat Islam secara keseluruhan diperhadapkan pada tantangan sama, yakni dominasi Barat terhadap dunia Islam. Dalam hal ini Anwar Jundi berkata,

Sejarah Islam penuh dengan pertentangan dan perseteruan pikiran serta pertikaian politik antara Ahl al-Sunnah dan Syī‘ah. Para agresor asing sejak Perang Salib sampai sekarang selalu berusaha memanfaatkan pertentangan ini dan memerdalam pengaruh mereka agar persatuan dunia Islam tidak sempurna. Oleh karena itu, gerakan pro Barat dalam rangka memecah belah antara Ahli Sunnah dan Syī‘ah menciptakan permusuhan di antara keduanya. Ahli Sunnah dan Syī‘ah memahami bahwa ini adalah skenario, maka mereka pun berusaha mempersempit arena pertentangan.⁶⁸

Menyadari bahwa dikotomi Sunnī-Syī‘ī merupakan sarana empuk bagi Barat untuk melancarkan kepentingan-kepentingan politiknya dalam menguasai dunia Islam dengan segala kekayaannya, terutama minyak, maka para aktifis Islam menjadikan hal tersebut sebagai isu pemersatu bagi Sunnī-Syī‘ī. Dua kelompok ini tidak semestinya saling bermusuhan yang pada akhirnya akan merugikan umat Islam secara keseluruhan, sebaliknya mereka harus bersatu menghadapi dominasi Barat.

⁶⁶ Islam Muhammadiyah, “Syiah dan Sunni: Konflik yang Direkayasa—Bagian II,” dalam <http://abatasya.net/2009/02/17>, diakses 5 April 2011, 1.

⁶⁷ Islam Muhammadiyah, “Syiah dan Sunni: Konflik yang Direkayasa—Bagian II,” 2.

⁶⁸ Islam Muhammadiyah, “Syiah dan Sunni: Konflik yang Direkayasa—Bagian II,” 9.

Namun upaya memersatukan Sunnī-Syī‘ī yang mulai dilakukan oleh para akademisi dan aktifis Islam tersebut masih mendapat sejumlah tantangan tidak mudah. Bagi para aktifis dakwah Islamiyah, persatuan Sunnī-Syī‘ī tampak diartikan dengan kesamaan pandangan dalam memahami naṣṣ, al-Qur‘ān dan Ḥadīts.⁶⁹ Cara ini tentu saja sulit—untuk tidak mengatakan mustahil—terwujud, karena kedua aliran ini berpijak pada epistemologi berbeda yang dibangun dari warisan sejarah panjang yang pada akhirnya membentuk *nalar* para penganutnya dari generasi ke generasi.

Simpulan

Dikotomi Sunnī-Syī‘ī sejatinya lahir dari kepentingan politik-aṣabiyyah dalam memerebutkan kepemimpinan. Dari perspektif sosio-kultural historis, dikotomi ini dapat dipandang sebagai konflik aṣabiyyah yang merupakan kelanjutan dari sejarah Arab pra-Islam antara klan Banu Hāsyim dan Umayyah. Namun hal ini tentu saja tidak dapat digunakan untuk melihat realitas sosial-politik Syī‘ah modern, karena dalam sejarahnya Syī‘ah telah bermetamorfosis dari konsep sangat sederhana menjadi sebuah sistem teologi sangat kompleks.

Oleh karena itu, Syī‘ah harus dipahami dalam tiga pengertian berbeda walaupun memiliki keterkaitan satu sama lain. *Pertama*, Syī‘ah sebagai sebuah komunitas pendukung ‘Alī, rival bagi kelompok mayoritas yang mendukung Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Utsmān. Syī‘ah dalam kategori ini dipertentangkan dengan Sunnī sebagai kelompok mayoritas. *Kedua*, Syī‘ah sebagai sebuah konsep politik yang mengusung sistem *imāmah* sebagai rival pada sistem *khilāfah*. *Ketiga*, Syī‘ah sebagai

⁶⁹ Lih. misalnya artikel “Usaha Pendekatan antara Sunni dan Syiah,” dalam <http://www.hakekat.com>., tampak jelas bagaimana penulisnya yang seorang Sunnī sangat mengapresiasi upaya persatuan Sunnī dengan Syī‘ah, tetapi persatuan yang dimaksud adalah bahwa Syī‘ah harus merujuk kepada al-Qur‘ān dan Sunnah yang dipahami dalam perspektif Sunnī.

sebuah konsep teologis, rival terhadap Ahl al-Sunnah.

Warisan sejarah konflik Sunni-Syī'ī telah membentuk nalar (*al-'aql*) para penganutnya, yang pada akhirnya melahirkan perbedaan epistemologi di antara keduanya hingga hari.

Untuk memersatukan keduanya, pendekatan yang dapat digunakan adalah pendekatan fenomenologis dan atau pendekatan ukhuwah, serta menghindari model pendekatan apolegetis.