

Diterima : 04 Juli 2015
Direvisi : 28 Juli 2015
Diterima : 11 Agustus 2015

PROFIL DAN HIRARKI ULAMA

Rahmad Salahuddin Tri Putra

Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Sidoarjo

Jalan Mojopahit 666 B Sidoarjo; Telp. (031) 8945444; Fax. (031) 8949333;

Email: shd.rahmad@umsida.ac.id

Abstrak

Peranan ulama sepanjang sejarah Islam telah menempati posisi strategis –narasi Nikkie R Kiddie diistilahkan sebagai *powerfull*– dan memiliki pengaruh yang besar dalam membentuk masyarakat Islam. Ulama juga diakui kapasitas keagamaannya dalam bentuk pengakuan resmi oleh penguasa sebagai pengurus masjid, Guru/Mudarris, Mufti dan Hakim, disamping memiliki hak-hak khusus dari penguasa untuk mengajar di masjid-masjid, sekolah-sekolah dasar (maktab) madrasah-madrasah sekaligus bertanggung jawab terhadap kualitas dan mutu pendidikan yang mereka jalani di masyarakat. Otoritas ulama tersebut tidak saja dalam masalah hukum, pendidikan, namun juga masalah-masalah kontemporer dimana memiliki kemampuan yang tidak secara terspesialisasi dan tidak dibeda-bedakan. Keddie membagi dua kelompok ulama’ yakni; ulama sunni (ortodoks) yang berasal dari kalangan sarjana agama dan ahli hukum (jurists); dan otoritas shi’ah (ulama sektarian) dari sepupu nabi Muhammad dan anak-anaknya –yakni Ali dan keturunannya yang dianggap sebagai pemimpin yang sah, atau imam, bagi komunitas muslim.

Kata kunci: hirarki

THE PROFILE AND HIERARCHY OF MUSLIM THEOLOGIAN

ABSTRACT

The role of Moslem theologians throughout Islamic history had occupied a strategic position – narration Nikkie R Kiddie was termed powerful – and had a great influence in shaping the Islamic society. The religious capacity of Moslem theologians was also recognized officially recognized by the authorities as the mosque trustees, Master/ Mudarris, Mufti and Judge, besides having the privileges from the authorities to teach at mosques, primary schools, and having responsibility towards the quality of education in the community. The Moslem theologians authority was not only in matters of law and education, but also contemporary issues whose capabilities were not specialized and undifferentiated. Keddie divided two groups of Moslem theologians namely; Sunni (orthodox) from religious scholars and legal experts

(jurists); and Shi'ah authority (sectarian moslem theologians) from a cousin of the prophet Muhammad and his sons - Ali and his descendants considered as the rightful leader, to the Muslim community

Key words: hierarchy

PENDAHULUAN

Ulama menduduki tempat yang sangat penting dalam Islam dan dalam kehidupan kaum Muslimin. Dalam banyak hal, mereka dipandang menempati kedudukan dan otoritas keagamaan setelah Nabi Muhammad sendiri. Salah satu hadis Nabi yang paling populer menyatakan bahwa ulama adalah pewaris para Nabi (*al-ulama' waratsah al-anbiya'*). Karenanya mereka sangat dihormati kaum Muslimin lainnya, dan pendapat-pendapat mereka dianggap mengikat dalam berbagai masalah, yang bukan hanya terbatas pada masalah keagamaan saja, melainkan dalam berbagai masalah lainnya.

Nikkie R Kiddie –dalam *Scholar, Saint and Sufis: Muslim Religious Institution in Middle East since 1500*– mendefinisikan ulama sebagai sekumpulan orang yang berkuasa (*powerful*) Dan dihormati, yang memiliki sejumlah kekayaan personal maupun perusahaan serta memiliki pengaruh yang besar dalam membentuk masyarakat Islam. Ulama yang melakukan tugas khusus sebagai seorang pengajar, penceramah, atau qadi, menerima penghargaan atas jasa mereka dalam beragam bentuk, mereka juga mengelola lembaga pendidikan, lembaga peradilan, rumah sakit, serta lembaga-lembaga amal lainnya.¹ Otoritas ulama tersebut tidak saja dalam masalah hukum, pendidikan, namun juga masalah-masalah kontemporer dimana memiliki kemampuan yang tidak secara terspesialisasi dan tidak dibeda-bedakan.²

Selain itu, menurut M. Quraish Shihab³, ulama bertugas untuk memberikan petunjuk dan bimbingan guna mengatasi perselisihan-perselisihan pendapat, problem-problem sosial yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Sedangkan Menurut Hiroko Horikoshi, hubungan ulama dengan masyarakat adalah dengan istilah patron dengan *client*. Banyak faktor yang menyebabkan kedekatan antara patron dengan *client* antara lain karena keilmuannya dan kredibilitas moralnya, di samping karena sebagai pengayom masyarakat.⁴

Di abad pertengahan, kelompok ulama memegang peranan penting sebagai pemersatu masyarakat, antara satu wilayah dengan wilayah lainnya. Peran ulama mengalami pengembangan dari peran keulamaan yang murni dan sebagai elit keagamaan dengan fungsi yudisial menuju sebuah peran sosial yang luas dan elit politik. Mereka mengurus tugas-tugas yang berkenaan dengan pajak lokal, irigasi, urusan yudisial dan kepolisian, dan bahkan sebagian menjadi juru tulis dan pejabat. Bahkan dalam beberapa hal, ulama menjadi perwakilan yang efektif, bahkan dipercayai untuk menjalankan fungsi gubernur di dalam teritorial mereka masing-masing.

¹ Nikkie R Kiddie, *Scholar, Saint and Sufis: Muslim Religious Institution in Middle East since 1500*, (Los Angeles: University of California Press, 1978) 2

² Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Eastern Affairs*, (Cambridge: Havard University Press) 108

³ Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur an*. (Bandung: Penerbit Mizan, 1993) 375

⁴ Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987) 148-188

Disamping itu ulama tidak sekedar berperan dalam bidang keagamaan, namun dalam pemerintahan dan elit sosial, dimana perannya dalam menjembatani lini horisontal dalam masyarakat Islam. Peran ulama ini, meliputi berbagai aspek kehidupan, diantaranya hukum agama, bisnis, administrasi hukum dan institusi pendidikan.⁵ Termasuk di dalamnya keluarga ulama terkemuka, dimana sering menjalankan perintah yang independen sebagaimana yang dilakukan pemimpin suku, tuntutan tanah atau para Sultan bahkan gubernur militer sekalipun.⁶ Dalam hal ini ulama tidak dianggap sebagai kelas sosial yang terpisah, melainkan kelompok yang tersebar ke seluruh bagian masyarakat dari golongan bawah sampai tingkat atas. Kedudukan ulama ini, tidak didasarkan atas pengangkatan mereka dari sejumlah pejabat, namun lebih bersifat personal yakni dalam bentuk ikatan yang sangat kuat antara guru agama dengan murid pengikutnya. Misalnya seorang imam yang dianggap mempunyai otoritas kesucian yang tinggi, maka secara aklamasi mendapat pengakuan dari masyarakat awam atau sejumlah ulama lainnya, selanjutnya dikukuhkan oleh pemerintah. Hal ini mengikat masyarakat untuk tunduh dan patuh kepada para ulama tersebut, dimana ikatan tersebut bukanlah sebuah struktur jabatan dalam institusi melainkan network yang berupa ikatan emosional dibawah komitmen umum, untuk menjunjung tinggi keluarga, komunitas keagamaan, dan umat sebagai ekspresi yang esensial dari sebuah tata sosial Islam.

Ulama juga diakui kapasitas keagamaannya dalam bentuk pengakuan resmi oleh penguasa sebagai pengurus masjid, Guru/Mudarris, Mufti dan Hakim, disamping memiliki hak-hak khusus dari penguasa untuk mengajar di masjid-masjid, sekolah-sekolah dasar (maktab) madrasah-madrasah sekaligus bertanggung jawab terhadap kualitas dan mutu pendidikan yang mereka jalani di masyarakat.⁷

Nakotsen menjelaskan bahwa ada enam tipe guru dalam pendidikan Islam diantaranya; Muallim, Muaddib, Mudarris,⁸ Syaikh, Ustadz, Imam, belum lagi termasuk guru-guru pribadi dan para muayyid (asisten guru-guru senior). Muallim biasanya untuk julukan guru-guru sekolah dasar, Muaddib arti harfiahnya orang yang beradab atau guru adab yakni guru-guru sekolah dasar menengah, Mudarris adalah julukan profesional untuk seorang Mu'id atau asisten dan sama dengan asisten professor yang bertugas membantu mahasiswa menjelaskan hal-hal yang sulit mengenai kuliah yang diberikan profesornya. Syaikh adalah julukan khusus yang menggambarkan keunggulan akademis teologis. Imam adalah guru agama tertinggi.⁹

Pada perkembangan selanjutnya, ulama memiliki hubungan dekat dengan keluarga-keluarga pedagang, birokrat dan pejabat. Pengikut-pengikut mereka biasanya terdapat di beberapa tempat seperti di Masjid-masjid dan Madrasah yang terorganisir. Pada abad pertengahan inilah, yakni pada masa Amawiyah, Abbasiyah dan 'Uttomani, vitalitas intelektual

⁵ Joseph S. Szyliowics, *Education and Modernization In Middle East*, Ed. Ahmad Jainuri, (Surabaya: Al-Ikhlash, 2001) 104

⁶ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Terj. Gufron A Mas'adi, h.270

⁷ Nikki R. Keddie, *Scholars, Sains and Sufis*, London: University of London Press, 1978, h.33

⁸ Terdapat perbedaan istilah Mudarris dalam pandangan Mehdi Nakosten dan George Makdisi yakni. Istilah Mudarris bagi Nakosten adalah kedudukan setingkat asisten professor (guru junior) sedangkan dalam prespektif Makdisi "Mudarris" adalah kedudukan setingkat professor, terutama professor dalam bidang hukum.

⁹ Mehdi Nakosten, *History of Islamic Origins in The Western Education*, 1964, h.76-77

tidak bertahan lama atau mengalami kehancuran dan stagnasi karena para ulama menjadi birokratis, terlembaga dan cenderung mementingkan diri sendiri, mereka semakin menjadi konservatif dan bersikukuh, cenderung mencegah perubahan dalam proses pendidikan melalui kendali mereka.

Dari gambaran diatas secara umum Keddie membagi dua kelompok ulama' yakni; ulama sunni (ortodoks) yang berasal dari kalangan sarjana agama dan ahli hukum (jurists); dan otoritas shi'ah (ulama sektarian) dari sepupu nabi Muhammad dan anak-anaknya –yakni Ali dan keturunannya yang dianggap sebagai pemimpin yang sah, atau imam, bagi komunitas muslim.¹⁰

KEPEMIMPINAN UMAT DALAM ISLAM: ANTARA SHĪ'AH DAN SUNNĪ

Menurut Duverger,¹¹ bahwa setiap kelompok manusia mestilah ada yang memimpin dan ada yang dipimpin, ada yang memerintah dan ada yang mematuhi, ada yang membuat keputusan dan ada yang menaati dan melaksanakannya. Sehingga, dalam tingkat manapun dari masyarakat terdapat fenomena politik dalam bentuknya seperti itu. Apalagi, bila komunitas masyarakat tersebut terbentuk dengan latar belakang politis, seperti yang terjadi dalam komunitas Shi'ah. Dengan menggunakan kerangka Duverger ini, bahwa politik adalah suatu kondisi penguasaan manusia atas manusia lainnya melalui sarana pemerintahan, keputusan dan pelaksanaannya. Maka, *imāmah* sebagai elemen keagamaan juga menampakkan seperti itu. Artinya, bahwa di dunia Shi'ah juga terdapat serangkaian mekanisme mengenai adanya perbedaan antara yang menguasai—yakni imām, dan yang dikuasai—yaitu masyarakat pada umumnya. Lebih dari itu, *imāmah* (kepemimpinan politik) dalam Shi'ah memperoleh legitimasi teologis (keagamaan) yang sangat kuat.

Dalam literatur Shi'ah, kepemimpinan umat Islam dikenal dengan istilah *imāmah*, sebagai padanan kata *khilāfah* dalam tradisi Sunnī. Meskipun dua istilah tersebut menunjukkan kesamaan makna, yaitu sebutan bagi institusi politik untuk menggantikan fungsi kenabian dalam urusan agama dan politik, tetapi dalam perkembangannya terjadi perbedaan dalam pendefinisian dan aktualisasinya dalam sejarah. Ketika membahas *khilāfah* sebagai teori politik Sunnī, para pakar berbeda pendapat, terutama menyangkut hubungan antara agama dan *khilāfah*.¹² Perbedaan tersebut membawa konsekuensi pada harus tidaknya keberadaan institusi *khilāfah* dalam sejarah. Ada kelompok pemikiran yang berpandangan bahwa keberadaan *khilāfah* adalah sebuah keharusan, karena institusi itu merupakan bagian dari pelaksanaan ajaran agama. Sementara kelompok pemikiran lain menganggap bahwa *khilāfah* tidak ada kaitan sama sekali dengan agama sehingga tidak harus ada. Tidak demikian halnya dengan *imāmah* dalam Shi'ah. Komunitas Shi'ah meyakini bahwa *imāmah* merupakan bagian dari doktrin agama, karena itu eksistensinya diakui sepanjang sejarah. Bagi komunitas Shi'ah tidak dikenal pemisahan agama dan politik. Begitu pentingnya posisi *imāmah*

¹⁰ Nikki R Kiddie, Scholar, h. 4

¹¹ Monurive Duverger, *Sosiologi Politik* (Jakarta: Rajawali Press, 1985), 19-20.

¹² Perbedaan intelektual mewarnai pemikiran hubungan politik dan agama, terutama pemikiran politik Sunnī. Untuk sekedar menyebut beberapa, misalnya Abū al-A'la al-Mawdūdī mengkonsepsikan tidak ada pemisahan antara agama dan politik. Karena itu, negara dalam pandangan al-Mawdūdī mengakui kedaulatan Tuhan. Lihat, Abul A'la al-Maududi, *Khilafah an Kerajaan*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), 63. Sementara itu, 'Alī 'Abd al Rāziq menegaskan bahwa politik tidak memiliki keterkaitan sama sekali dengan agama.

dalam ajaran keagamaan Shī‘ah, sehingga kedudukannya melebihi ibadah ritual.¹³ Sampai di sini terlihat dengan jelas bahwa bagi komunitas Shī‘ah, *imāmah* adalah dasar terpenting dalam agama dan merupakan elemen keimanan.¹⁴ Tidaklah berlebihan bila dikatakan bahwa Shi‘isme leboh politis ketimbang Sunnisme.

Hal ini dapat dimengerti, jika politik diartikan sebagai suatu bentuk perjuangan atau perlawanan terhadap suatu tatanan yang dinilai “tidak adil”—paling tidak menurut pandangan kalangan Shī‘ah. Sejak masa-masa awal, komunitas Shī‘ah berhadapan dengan kekuasaan dinasti yang secara nyata mendeskreditkan mereka.

Demikian pula pada masa kekuasaan Abbasiyah, kaum Shī‘ah—meski tidak selalu—berada dalam posisi yang tidak menggembirakan, terutama ketika Sunnisme memiliki peranan yang sangat luas dalam kekuasaan. Shī‘ah kontemporer dalam beberapa dekade mengalami ketertindasan di bawah Dinasti Pahlevi, hingga akhirnya dinasti tersebut ditumbangkan oleh kelompok Shī‘ah dalam sebuah revolusi yang dipimpin seorang mullah, bernama Imam Khomeini. Tentang revolusi ini, W. M. Watt melukiskan peristiwa itu sebagai kejadian paling dramatis di Dunia Islam pada abad kedua puluh.¹⁵

Pengakajian secara mendalam atas konsep *imāmah* dirasa sangat penting karena merupakan ajaran yang sangat fundamental dalam keyakinan Shi‘ah, sehingga mereka membentuk komunitas tersendiri dan terpisah dari golongan Sunni yang mayoritas. Dengan kata lain, keyakinan inilah yang benar membedakan antara kelompok Shī‘ah dengan Sunni, yang kemudian mempunyai implikasi, bukan dalam wilayah politis, tetapi juga teologis.

ULAMA SUNNI

Awal pembentukan kelompok ulama dalam kelompok sunni –seperti ahli hukum, dan guru belajar di ilmu-ilmu Islam - adalah dari periode Abbasiyah. Dalam periode ini hukum Islam telah memainkan peran sentralnya dalam dinamika Islam masa awal. Para pemimpin ulama terkonsentrasi pada pengembangan, tafsir, penegakan, dan pengajaran hukum Islam. Hukum yang dianut tidak hanya hal-hal yang orang Barat menganggap sebagai "agama," tapi lebih dari itu yakni sebagian besar aspek kehidupan masyarakat muslim. Ciri khas seorang ulama adalah mereka telah belajar hukum Islam dan ilmu Islam lainnya, dan sebagai pembelajaran di semua lembaga pendidikan, terutama dari sekitar abad kesebelas Masehi.¹⁶

¹³ Misalnya, shalat Jum‘at menjadi tidak wajib bagi komunitas Shī‘ah sebelum datang Imām Zaman. Imam Khomeini pernah menegaskan bahwa selama gaib Imam Mahdi (imam terakhir), shalat Jum‘at tidak wajib hukumnya, melainkan hanya sunnah *mu‘akkad* (sangat dianjurkan), karena shalat Jum‘at hanya wajib jika hukum Islam sudah ditegakkan dengan sempurna, dan ini hanya dilakukan oleh Imam Mahdi. A. A. Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam Pespektif Shī‘ah*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1994), 303—323. Lihat juga, Riza Sihbudi, “Tinjauan Teoritis dan Praktis atas Konsep Vilayat-i Faqih: Sebuah Studi Pengantar,” *Ulumul Qur‘an*, Vol.IV No. 2 (1993), 73.

¹⁴ Penting diketahui bahwa dasar akidah Shī‘ah ada lima: yaitu *tawhīd* (keesaan Tuhan), *nubuwwah* (kenabian), *imāmah* (kepemimpinan), *‘adl* (keadilan), dan *ma‘ād* (kebangkitan di Hari Akhir)

¹⁵ W. M. Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (New York: Routledge, t.t.), 125.

¹⁶ *Ibid*, h. 2

Dikarenakan pengetahuan agama yang mendalam dan ketinggian akhlak, ulama bergerak pada berbagai lapisan sosial. Mereka memiliki kekuatan dan pengaruh yang besar dalam masyarakat. Oleh karena itu juga pengetahuan termasuk pengetahuan agama yang dimiliki ulama adalah suatu kekuatan pencipta dan pembentuk, pengetahuan (knowledge) dan kekuatan (power) berkaitan erat sekali, dan konfigurasi keduanya merupakan kekuatan yang tangguh atas masyarakat.

Pernyataan itu terlepas dari apakah ulama menuntut ilmu pengetahuan demi kekuatan yang dapat diterjemahkan ke dalam berbagai bidang kehidupan ataupun tidak, konsepsi masyarakat tentang tingginya nilai yang melekat pada pengetahuan agama telah memberikan dasar yang kuat bagi kontinuitas legitimasi kekuatan dan pengaruh moral ulama. Tetapi sejarah Islam memperlihatkan bahwa kebanyakan ulama, karena alasan-alasan doktriner dan teologis, enggan menerjemahkan kekuasaan mereka secara langsung ke dalam bidang politik. Kekuatan dan pengaruh mereka lazimnya cenderung diekspresikan secara politik dan intelektual dalam bentuk keteguhan dan kewaspadaan untuk melihat bahwa penguasa dan masyarakat bertindak sesuai dengan pemahaman atau interpretasi mereka tentang Islam. Mengingat kekuatan dan pengaruh ulama, tidaklah heran kalau penguasa Muslim dari waktu ke waktu berusaha dengan berbagai cara menjinakkan dan meletakkan mereka di bawah otoritas kekuasaan Politik.

Kompleksitas peran ulama dalam sektor-sektor penting masyarakat Islam dibarengi oleh legitimasi dari dasar agama Islam, maka apresiasi masyarakat dan arti pentingnya dalam masyarakat muslim menjadi sangat tinggi. Apalagi melekatnya term keulamaan pada seseorang, bukan melalui proses panjang dalam masyarakat sendiri, dimana unsur-unsur keulamaan seseorang berupa integritas kualitas keilmuan dan kredibilitas kesalihan moral dan tanggung-jawab sosialnya, dibuktikan. Munculnya lembaga keulamaan sebagai hasil proses kemasyarakatan dan mereka yang dipanggil sebagai ulama adalah ilmunan ahli tafsir, ahli hadis dan ahli fiqh, baik yang menulis buku ataupun yang mengajar. Terlebih lagi bagi mereka yang melakukan penelitian dan pengembangan ilmunya.¹⁷

Pada awal sejarahnya masyarakat Islam tidak mengenal pemisahan kewajiban keagamaan dan kewajiban kenegaraan. Pada masa Nabi maupun pada masa Khulafa Rasyidin kewenangan agama dan kewenangan negara masih dipegang oleh satu orang khalifah. Baru kemudian pada perkembangannya, ketika wilayah kekuasaan Islam telah berkembang semakin meluas, maka mulai terjadi diferensiasi memegang kedua otoritas tersebut. Ulama kemudian bukan saja terpisah dari khalifah, tetapi juga kadang tampil sebagai sosok pengontrol kekuasaan dan penjaga hati nurani umat, dan tidak jarang pula, pada kasus-kasus paling ekstrim, membuat hadirnya suatu kelompok oposisi, bila melihat praktik-praktik khalifah yang dipandang menyimpang. Ini bersamaan dengan kemerosotan kekuasaan yang bersumbu pada ikatan keagamaan menjadi ikatan kesukuan.¹⁸

Dalam kasus yang lebih awal dapat kita tunjukkan satu kasus yang cukup berpengaruh pada masa Abbasiyah, pada masa Al-Ma'mun memberlakukan kebijakan mihnah terhadap ulama yang tidak sehaluan dengan faham kemakhlukan Al-Qur'an yang dipegangi doktrin Mu'tazilah. Sebagaimana diketahui, disamping khalifah sendiri menganut faham Mu'tazilah, teologi ini pun dijadikan sebagai ideologi atau mazhab resmi kekhalifahan. Sehingga penyebarluasan faham

¹⁷ M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Integensia dan Perilaku Politik Bangsa Risalah Cendekiawan Muslim*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 195

¹⁸ Aswab Mahasin, *Keterkaitan dan hubungan Umara dan Ulama dalam Islam*, dalam Budhy Munawwar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dan Sejaah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 606

Mu'tazilah pada masyarakat luas mempergunakan legitimasi kekuasaan. Karenanya tidak jarang dalam mensosialisasikan doktrin tersebut digunakan cara-cara kekerasan, bahkan pemaksaan. Ibn Hanbal misalnya, seorang ulama ortodok yang berpegang teguh kepada artilateral ayat dan hadis terkena kebijakan mihnah ini, ia diadili dan dipaksa untuk meyakini bahwa Al-Qur'an itu makhluk, akan tetapi ia tetap berpegang teguh pada aqidahnya yang berkeyakinan bahwa Al-Qur'an itu kalam Allah dan Qadim. Akibatnya bisa di duga Ibn Hanbal disiksa dengan di cambuk dan dipenjarakan hingga penguasa berikutnya, mengganti Al-Ma'mun.¹⁹

Dalam kasus ini kita dapat melihat dua posisi ulama yang berada dalam dua kutub yang berbeda. Pada satu sisi ulama merupakan alat legitimasi kekuasaan, tercermin dari sikap ulama yang memihak pada penguasa dan pihak lain ulama yang tidak sependapat dengan kekuasaan, cenderung mengambil jarak ataupun memberontak terhadap penguasa. Pemisahan antara otoritas keagamaan dan politik mulai mulai mengambil presedennya sejak masa Dinasti Umayyah (611-750), terutama ketika para khalifah mulai mengangkat para qadhi dan fungsionaris-fungsionaris keagamaan lainnya untuk mengadministrasi syari'ah atas nama negara.²⁰

Dalam masa Dinasti Abbasiyah (750-1055), seluruh ulama yang diangkat pemerintah untuk memegang posisi-posisi keagamaan tersebut mulai menerima imbalan material, yang dalam banyak hal membuat mereka rentan terhadap tekanan penguasa. Lebih jauh lagi, perkembangan ini juga berarti merosotnya dependensi ulama yang terlibat, dan sebagai konsekuensinya, mengakibatkan terjadinya erosi respekabilitas, integritas, kewibawaan dan otoritas mereka di mata Muslimin.

Keterlibatan langsung ulama dalam birokrasi pemerintahan mendorong munculnya dua macam ulama: ulama pejabat dan ulama independen. Di masa Dinasti Usmani kedua kelompok ini masing-masing disebut '*ulemayi resmiye* (ulama resmi, pejabat) dan '*ulemayi tariq* (ulama yang sebenarnya). Kedua kelompok ini sering mempunyai pandangan dan sikap yang berbeda jika tidak bertolak belakang-khususnya dalam meresponi masalah pemerintah.²¹

OTORITAS SHĪ'AH

Menurut Kiddie²² terdapat tiga kelompok otoritas ulama di kalangan shi'ah yakni; otoritas ulama pada kelompok konservatif, otoritas ulama pada kelompok radikal, dan otoritas ulama pada kelompok moderat. Kelompok konservatif (lebih dikenal dalam shi'ah zaidi) memperlihatkan peran ulama yang hampir sama dengan peran ulama dalam Islam sunni. Sebaliknya posisi ulama –dalam kelompok radikal– dilekatkan pada posisi yang ketat dengan garis keturunan imam yang memiliki untuk memerintah masyarakat baik secara politik maupun agama. Selanjutnya dalam kelompok moderat percaya pada Imam terakhir, dan mereka meyakini bahwa kepemimpinan ulama dapat didatangkan dari ahli agama, mujtahid, sebagai pemegang otoritas politik, maupun spiritualitas agama. Konsep otoritas ini oleh Khomeini disebut sebagai *wilayat al-faqih*.

¹⁹ Richard W. Buliet, *The Patricians of Nishapur*, (Cambridge: Harvard University Press, 1972), h. 66

²⁰ Azyumardi Azra, Ulama, Politik dan Modernisasi, dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II 1990/1411 H, No.7, h.8

²¹ *Ibid*, h. 9

²² *Ibid*, h. 4

Konsep *wilāyat al-faqīh* menempatkan ahli agama atau ulama sebagai pemegang otoritas politik di samping otoritas spiritual. Sebelum Khomeini mengangkatnya sebagai teori politik, konsep *wilāyat al-faqīh* hampir tidak diketahui oleh publik, apalagi sampai menjadi simbol pemikiran bagi penggagasnya. Bahkan menurut Shalehi²³ sejak abad kesepuluh –berakhirnya masa *imāmah*– hingga abad ke-19 konsep kepemimpinan Shi’ah setelah berakhirnya *imāmah* belum pernah dibicarakan. Baru ketika Republik Islam Iran dibentuk pada tahun 1979, konsep *wilāyat al-faqīh* muncul bukan saja sebagai teori politik, melainkan juga dijadikan dasar bagi sistem politik dan pemerintahan. Revolusi Islam Iran seakan menjadi momentum bagi kebangkitan kembali politik Shi’ah setelah sekian lama mengalami kekosongan.

Konsep *wilāyat al-faqīh* bisa dilacak dari perjalanan doktrin kepemimpinan dalam Shi’ah. Kaum Shi’ah berkeyakinan bahwa kepemimpinan umat secara berurutan berada di tangan Nabi, para Imam, dan Wakil-wakil Imam, atau berjalan dari masa *nubuwwah* (kenabian), *imāmah* (keimaman), dan *wikālah* (perwakilan). Selama tiga masa tersebut, kepemimpinan dalam Shi’ah tidak ada masalah yang berarti. Artinya, sampai masa yang disebut terakhir, lembaga *imāmah* yang merupakan salah prinsip ajaran Shi’ah tetap ada, baik dalam konsep maupun realitas. Masalah besar kemudian muncul bersamaan dengan berakhirnya masa *wikālah*, yaitu ketika wakil imam terakhir tidak lagi menunjuk penggantinya sebagaimana dilakukan para wakil imam sebelumnya. Itu berarti bahwa kepemimpinan Shi’ah mengalami kekosongan sesungguhnya.

Dengan tidak ada lagi wakil imam, maka Imam al Mahdi –yang orang-orang Shi’ah meyakini masih hidup—tidak dapat lagi berkomunikasi dengan umat. Pada masa terjadinya kekosongan inilah, fungsi kepemimpinan umat tidak berjalan. Sementara itu, persoalan-persoalan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat tidak pernah berhenti, bahkan semakin kompleks. Menyikapi kondisi inilah, sebagai hasil *ijtihād* kalangan Shi’ah, dimunculkan konsep kepemimpinan yang dipegang oleh *faqīh*. Artinya, *wilāyat al-faqīh* muncul sebagai kelanjutan dari *imāmah* dan *wikālah*.

Pandangan demikian diyakini oleh kalangan Shi’ah. Ahmad Moussawi, misalnya, menegaskan bahwa *wilāyat al-faqīh* merupakan kelanjutan dari doktrin *imāmah*.²⁴ Pendapat serupa dikemukakan oleh A. A. Sachedina. Menurutnya, jika para imam berkewajiban membimbing umat setelah berakhirnya “siklus wahyu,” artinya setelah wafatnya Nabi; maka para *faqīh* berkewajiban membimbing umat setelah berakhirnya “siklus *imāmah*,” yaitu setelah tidak adanya imam.²⁵

Dari penjelasan di atas, tampak jelas bahwa *wilāyat al-faqīh* memiliki landasan yang sangat kuat, karena keberadaannya merupakan kelanjutan konsep *imāmah* yang merupakan salah satu doktrin pokok Shi’ah, sedangkan *imāmah* merupakan formulasi kepemimpinan umat setelah berakhirnya masa kenabian.

²³ Gavahi, Abdolrahim. *Islamic Revolution of Iran: Conceptual Aspects and Religious Dimensions* (Sweden: Uppsala University, 1988), h. 77

²⁴ Moussawi, Ahmad. “Teori Wilayah Faqih: Asal Mula dan penampilannya dalam Literatur Hukum Syi’ah”, *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, ed. Mumtaz Ahmad. (Bandung: Mizan, 1994), h. 129

²⁵ Sachedina, A. A. *Kepemimpinan dalam Islam dalam Perspektif Syi’ah*. (Bandung: Mizan, 1991), h. 11

Istilah al-Mahdi sebelum digunakan sebagai doktrin teologi shi'ah, sudah diterapkan untuk 'pribadi-pribadi historis' yang dianggap sebagai para pemimpin kharismatik, seperti al-Khulafâ al-Râsyidûn al-Mahdiyyûn. Penerapan istilah al-Mahdi untuk pengertian non-eskatologis ini, juga digunakan untuk sebutan kehormatan bagi seorang pemimpin yang dianggap berhasil dalam kepemimpinannya, seperti 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz. Kemudian di Madinah misalnya, pandangan religius konservatif secara umum menganggap 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz sebagai al-Mahdi.²⁶ Selanjutnya, sebagai suatu sebutan kehormatan tanpa memiliki makna messianik, istilah al-Mahdi sebenarnya telah digunakan sejak masa awal Islam, seperti Hasan ibn Tsâbit telah menerapkan sebutan Mahdi kepada Nabi saw., dan Sulaymân ibn Suraid telah menerapkannya kepada al-Husayn ibn 'Ali, setelah kesyahidannya (Mahdi putra sang Mahdi).²⁷ Dalam kaitan dengan istilah al-Mahdi ini, Sachedina menjelaskan: Pada mulanya sebutan al-Mahdi merupakan suatu titel, atau gelar bagi penguasa Islam ideal. Namun dengan tertunda transformasi sosial besar-besaran di bawah komando al-Mahdi, sebutan tersebut mengambil bentuk eskatologis dalam shi'ah imamiyah. Imamah (kepemimpinan) Imam ke dua belas adalah unik dalam pengertian bahwa dalam dirinya dua ide messianisme shi'ah: keghaiban dan kembalinya pembawa keadilan di masa depan.²⁸

Sebagai doktrin eskatologis shi'ah, konsep al-Mahdi adalah kepemimpinan keimanan kepada Imam Mahdi atau Imam Ghaib yang akan muncul kembali pada akhir zaman. Sebagai seorang pembebas yang mewujudkan keadilan dan persamaan sosial dan politik melalui kehidupan damai yang didasarkan kepada ajaran Islam bisa tercapai. Dengan kata lain, dipercaya bahwa dia akan bisa mewujudkan suatu masyarakat religius dan ideal dalam suatu pemerintahan ilahi. Dengan demikian, kepercayaan kepada Imam Mahdi, bukan hanya menjadi tiang dasar keimanan, tetapi juga pondasi yang di atasnya seluruh bangunan spiritual shi'ah ditegakkan. Dalam kaitan ini, kepercayaan kepada Imam Mahdi telah menciptakan doktrin eskatologis shi'ah tentang harapan mengenai situasi sosio-religius dan politis di masa depan. Sepanjang sejarah kehidupan komunitas shi'ah, orang bisa menafsirkan bahwa keparcayaan eskatologis seperti itu telah membantu menjelaskan bagaimana kesabaran orang-orang shi'ah yang luar biasa dalam menghadapi situasi sosial politik sedemikian pahit. Dalam konteks kepercayaan kepada Imam Mahdi ini, Sachedina menerangkan, Dia adalah Imam kemenangan yang akan memurnikan iman, membimbing kepada kebenaran seluruh umat manusia, menciptakan keadilan sosial, dan membebaskan dunia dari tirani. Visi historis chiliastic (kepercayaan bahwa Imam Mahdi akan datang pada akhir zaman) dalam ajaran shi'ah diekspresikan hingga kini dalam bentuk protes sosial yang radikal dalam menghadapi tekanan politik.²⁹[10] Sesungguhnya sejak dini, ide tentang Mahdi telah digunakan sebagai suatu basis ideologi protes politik shi'ah dalam

²⁶ D.B. Mc Donald, "al-Mahdi", dalam M.Th. Houtma, et. al, *First Encyclopedia*, Vol. V (Leiden: E.J. Brill, 1987 M), h. 112

²⁷ W. Madelung, "al-Mahdi", dalam C.E. Bosworth et al, *The Encyclopedia of Islam*, New Ed, Vol. V (Leiden. E.J. Brill, 1986 M), h. 1231

²⁸ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism : The Idea of the Mahdi in Twelever Shi'ism*, (Albany: SUNY, 1981 M), h. 68-69

²⁹ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Mesianism: The Idea of The Mahdi in Twelever Shi'ism*, h. 9

menentang ketidakpuasan sosial dan tekanan politik, baik pada masa Umayyah maupun Abbasiyah. Selanjutnya, tradisi Mahdi tumbuh dan berkembang seiring dengan masa disintegrasi politik ke dua Dinasti, yakni Umayyah dan Abbasiyyah tersebut dengan harapan dapat merebut dan menegakkan pemerintahan ideal.³⁰

Memandang shi'ah sebagai bahaya laten yang mengancam kekuasaan mereka, Abbasiyyah selalu mengontrol aktivitas sosial politik shi'ah dan kehidupan para imamnya. Dalam situasi politik seperti ini, Imam ke dua belas (Muhammad ibn Hasan al-'Askari) dilahirkan di Samarrah pada pertengahan Sya'ban, tahun 255 H/868 M dan hingga tahun 260 H/872 M, ketika ayahnya terbunuh, hidup di bawah pengasuhan sang ayah.³¹ Situasi tidak aman yang mengitari kelahiran Imam ke dua belas menggiring al-'Askari (ayahnya) berupaya menyelamatkan penerusnya dari ancaman struktur politik 'Abbasiyyah yang represif itu. Dia memutuskan mencari tempat aman bagi anaknya agar terhindar dari gangguan dan pengejaran orang-orang 'Abbasiyyah.³² Setelah ayahnya wafat pada tahun 260 H/872 M, Imam ke dua belas (Muhammad ibn Hasan al-'Askari) menjadi ghaib, dan dipercaya dialah sang Mahdi yang akan muncul pada akhir zaman untuk mengisi bumi dengan keadilan, yang sebelumnya penuh dengan ketidakadilan dan kecurangan, sehingga pemerintahan ilahi di bawah sang Imam ini akan membawa kedamaian, kesejahteraan dan kemakmuran secara hakiki.³³ Sebelum ini, titel Mahdi ditetapkan oleh al-Mukhtar ibn Abû 'Ubayah al-Tsaqafi kepada Muhammad ibn al-Hanafiyah, anak 'Ali ibn Abî Thâlib dari istri selain Fathimah pada tahun 66 H/685-686 M, dalam pemberontakannya melawan 'Abd Allâh ibn Zubayr. Karena pemberontakannya gagal, maka ketika Muhammad ibn al-Hanafiyah wafat pada tahun 81H/700M, banyak pengikutnya yang tidak mengakui kematiannya. Menurut mereka, Muhammad ibn Hanafiyah hanyalah bersembunyi (mengghaib) yang suatu saat akan kembali. Kemudian para pengikutnya tersebut diasosiasikan dengan sekte Kaysâniyyah yang mempercayai Muhammad ibn al-Hanafiyah adalah sang Mahdi yang dijanjikan.³⁴ Agaknya kaysâniyyah merupakan sekte shi'ah pertama yang menerapkan sebutan Mahdi untuk Imam mereka. Praktik ini kemudian dipelihara oleh sekte-sekte shi'ah lain, terutama Imamiyah. Dua kepercayaan sentral mengenai ide tentang Mahdi adalah ketersembunyian (al-ghaybah) dan kembalinya messiah Islam pada saatnya kelak (al-rajâ').

Dalam doktrin eskatologis shi'ah, kembalinya Mahdi diidentifikasi dengan kembalinya Imam Ghaib kelak pada akhir zaman dalam sejarah akhir kehidupan manusia.³⁵ Istilah Mahdi dalam makna eskatologisnya juga digunakan oleh shi'ah zaydiyyah terhadap para pemimpin mereka yang memberontak dalam melawan pemerintahan 'Abbasiyyah seperti Muhammad ibn

³⁰ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, "Messianism and the Mahdi", in S.H. Nasr, et al, *Expectation of the Millenium* (Albany: SUNY, 1989 M), h. 25

³¹ Hasyim Ma'rûf, *Sirah al-A'immah al-Itsna' 'Asyr*, (Beirut : Dâr al-Qalm, 1977 M), h. 537

³² Abû Ja'far Muhammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulayni, *Ushûl al-Kâfi*, (Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1954 M), h. 241

³³ Nashr al-Dîn al-Thûsi, *Kitâb al-Ghaybah*, (Tehran: Maktabah al-Tsanawi al-Hadîts, 1966 M), h. 152, Ibnu Babûyah, *Kamâl al-Dîn wa Tamâm al-Ni'mah*, (Tehran: Khayâban Budzar Jamhari, 1959 M), h. 209.

³⁴ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, "Messianism and the Mahdi", h. 9, bandingkan dengan Jassim M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth Imam: A Historical Background*, (London: The Muhammad Trust , 1982 M), h. 75, dan Ibnu Babûyah, *Ikâm al-Dîn wa Itmâm al-Ni'mah fî Itsbât al-Raj'ah*, (Tehran: al-Haydariyyah, 1970 M), h. 31-32

³⁵ Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, (London: Luzac & Co, 1933 M), h. 229

al-Nafs al-Zakiyyah (w. 145H/762 M), Muhammad ibn Ja'far al-Shâdiq (w. 203H/818 M), dan Muhammad ibn al-Qâsim al-Thalqân yang menghilang pada tahun 219 H/834 M.³⁶ Sementara itu, bagi shi'ah imâmiyah, al-Nawbakhti, salah seorang teolog terkemuka shi'ah yang wafat pada awal abad ke empat hijriyyah, adalah yang pertama-tama yang memformulasikan doktrin eskatologis mengenai keghaiban imam ke dua belas al-Mahdi. Kemudian tokoh shi'ah terkemuka lain yang mengikuti pemikiran al-Nawbakhti adalah al-Mufid (w. 413 H/1022 M), dengan fokus mengembangkan dan mensistematisasi pandangan shi'ah imâmiyah mengenai Mahdi.³⁷ Dalam doktrin eskatologis shi'ah, di samping al-Mahdi, Imam ke dua belas mempunyai banyak titel lain lain seperti imâm al-'ashr (imam masa kini), shâhib al-zamân (penguasa zaman), shâhib al-amr (pemilik otoritas), mahd al-anâm (mahdi umat manusia), al-qâ'im (dia yang akan bangkit), dan al-hujjah (bukti ilahi). Semua titel mahdistik ini memiliki makna harapan eskatologis dan ekspresi ketidakpuasan sosial serta rasa keterampasan politik selama berabad-abad. Dengan kata lain, titel-titel mahdistik tadi merefleksikan suatu mitos balas dendam shi'ah melawan ketidakadilan sosial politik sepanjang sejarahnya.

Dalam titel mahdistik ini, titel al-Mahdi dengan konotasi eskatologisnya, memiliki lebih banyak pengakuan di samping al-qâ'im dan al-hujjah.³⁸ Dalam kasus titel al-qâ'im (dia yang akan bangkit sesudah keghaibannya untuk suatu tugas besar), bagaimanapun titel ini merefleksikan secara jelas suatu mitos eskatologis shi'ah, karena al-qâ'im akan bangkit bersenjatakan pedang. Dengan demikian, dia simbol pembalas dendam melawan mereka yang telah menyebabkan kekacauan. Menurut laporan dari al-Kulayni, al-qâ'im akan bangkit dengan pedang sebagai balas dendam Tuhan terhadap mereka yang menyebabkan penderitaan 'Ali ibn Abî Thâlib dan istrinya Fâthimah al-Zahrah. al-Qâ'im juga akan melakukan perhitungan terhadap mereka yang bertanggungjawab atas penderitaan para imam beserta para pengikut mereka, khususnya melawan mereka yang telah membunuh Husayn. Di samping itu, shi'ah pun menghubungkan al-qâ'im dengan isu-isu sosio-ekonomi, seperti ketidakpuasan mereka terhadap sistem ekonomi feodal pemerintahan 'Abbasiyyah.³⁹

Dalam konteks ini, seseorang mampu menyimpulkan, bahwa kebangkitan al-qâ'im dengan pedang dapat berarti bahwa ketidakadilan sosio-ekonomi seperti juga sosio-politik, akan diselesaikan dengan kekerasan guna mewujudkan keadilan dan persamaan. Dalam doktrin eskatologis shi'ah, keadilan sosial politik menjadi isu utama dari ide tentang kembalinya Imam ghaib yang dinantikan di masa mendatang, sehingga keadilan dan kemakmuran umat Islam dapat ditegakkan. Dalam kaitan ini, akumulasi ketidakpuasan shi'ah terhadap sistem sosial politik Umayyah dan Abbasiyyah telah menggiring mereka, bukan hanya untuk berontak melawan kedua dinasti ini, tetapi juga telah membangkitkan harapan-harapan eskatologis shi'ah yang

³⁶ M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth Imam: A Historical Background*, h. 14

³⁷ Abdulaziz Abdulhusein Sachedina, "Messianism and the Mahdi", *Expectation of the Millenium*, h. 49-58, dan Wahreed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers* (New Delhi: Asish Publishing House, 1988 M), h. 79

³⁸ al-Thûsi, *Kitâb al-Ghaybah*, h. 280-282, al-Nu'mani, *Kitâb al-Ghaybah*, (Tehran: Maktabah al-Shadûq, 1977 M), h. 157, dan Hussain, "Messianism and the Mahdi", h. 19

³⁹ Nurul Fajri MR, "Mahdi Dalam Teologi Syi'ah", dalam buku *Politik Islam*, editor Naning Tathbiq, (Jakarta: Prenada Media, 2004 M), h. 38

doktrin Mahdi menjadi sokogurunya terbentuk, karena pengalaman-pengalaman historis mereka tentang ketidakadilan sosial-politik dan ekonomi. Atas dasar itu, mereka menyebut Imam terakhirnya dengan sebutan al-qâ'im (dia yang bangkit dengan pedang), dan shâhib al-amr (pemilik otoritas). Sebutan atau titel-titel ini mempresentasikan fungsi-fungsi yang mereka sifatkan kepada Imam Mahdi, ketika al-qâ'im bangkit, ia akan memimpin dan memenuhi dunia dengan penuh keadilan dan kesejahteraan dalam kapasitasnya sebagai pemilik otoritas.

Dalam konteks ini, Imam Mahdi disebut sebagai al-qâ'im al-imâmah (dia yang akan bangkit menegakkan Imamah), dan al-qâ'im bi al-jihâd (dia yang akan bangkit mengorbankan perang suci).⁴⁰ Di samping fungsi-fungsi politik, al-Mahdi juga memiliki tugas-tugas religius sebagaimana yang diindikasikan oleh titel al-hujjah (bukti ilahiah). Fungsi-fungsi religius al-Mahdi ini diwarisinya dari Nabi saw dan para penerima wasiyat (awshiyâ). Dengan demikian, titel al-hujjah bukan hanya menunjukkan bahwa dia sebagai wakil Allah (khalîfah Allâh), tetapi juga sekaligus sebagai wakil Nabi saw (khalîfah al-Rasûl) yang akan membimbing umat manusia ke jalan yang benar agar mereka memperoleh pengetahuan tentang Allah dan agamanya. Tujuan akhir dari fungsi religius al-hujjah adalah untuk menegakkan masyarakat agama yang berkeadilan secara sosial politik dan ekonomi.

Dalam tradisi shi'ah, ada keyakinan bahwa para imam bukan hanya memiliki pengetahuan eksoterik, tetapi juga pengetahuan esoterik. Selanjutnya, para imam pun memiliki pengetahuan masa lalu dan masa depan. Kapasitas luar biasa para imam ini telah menggiring al-hujjah untuk memegang otoritas masalah-masalah keagamaan sepenuhnya. Dalam hal ini, Sachedina menyimpulkan bahwa titel al-hujjah – berbeda dari titel-titel lainnya yang sering disandangkan kepada Imam ke dua belas sebagai penegak keadilan- menekankan aspek-aspek spiritual dari fungsinya, sementara al-qâ'im atau shâhib al-amr membawa perannya sebagai penguasa Islam yang ideal yang akan memperbaiki keadilan Islam di dunia.

Meskipun tidak dibenarkan untuk menyebut Imam ke dua belas dengan namanya, berbagai titelnya pun tergantung kepada pembatasan tersebut. Lebih dari itu, titel-titel tersebut digunakan sebagai cara untuk mengindikasikan berbagai aspek dari fungsi Mahdistik dalam kategori religius, politis, dan sosio-ekonomi. Dalam hal ini, titel al-Mahdi merupakan titel yang paling sentral dari Imam ke dua belas yang akan muncul kembali pada akhir masa sebagai penyelamat dan pelaku perbaikan.

KESIMPULAN

Ulama sebagai sekumpulan orang yang berkuasa (*powerfull*) dan dihormati, yang memiliki sejumlah kekayaan personal maupun perusahaan serta memiliki pengaruh yang besar dalam membentuk masyarakat Islam. Ulama yang melakukan tugas khusus sebagai seorang pengajar, penceramah, atau qadi, menerima penghargaan atas jasa mereka dalam beragam bentuk, mereka juga mengelola lembaga pendidikan, lembaga peradilan, rumah sakit, serta lembaga-lembaga amal lainnya. Otoritas ulama tersebut tidak saja dalam masalah hukum,

⁴⁰ al-Kulayni, *Ushûl min al-Kâfi*, Vol. I, h. 199[23] Abdulaziz Sachedina, *Islamic Messianism*, h. 68

pendidikan, namun juga masalah-masalah kontemporer dimana memiliki kemampuan yang tidak secara terspesialisasi dan tidak dibeda-bedakan.

Keddie membagi kelompok ulama' dua bagian kelompok yakni; ulama sunni yang berasal dari kalangan sarjana agama dan ahli hukum (jurists), dan ulama shi'ah dari sepupu nabi Muhammad dan anak-anaknya –yakni Ali dan keturunannya yang dianggap sebagai pemimpin yang sah, atau imam, bagi komunitas Muslim. Pengelompokan ulama sunni tersebut didasarkan dari produk pada periode Abbasiyah yang membangun peran sentral hukum dalam Islam. Dimana para pemimpin ulama terkonsentrasi pada pengembangan, tafsir, penegakan, dan pengajaran hukum Islam, hukum yang dianut tidak hanya hal-hal yang barat akan menganggap 'agama' tapi sebagian besar aspek kehidupan umat Islam. Kedua diambil dari konsep gerakan sektariaisem shi'ah yakni gerakan politik-agama, yang bersifat revolusioner dan mesianik.

DAFTAR PUSTAKA

- Nikkie R Kiddie, *Scholar, Saint and Sufis: Muslim Religious Institution in Middle East since 1500*, (Los Angeles: University of California Press, 1978)
- Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Eastern Affairs*, (Cambridge: Havard University Press) 108
- Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur an*. (Bandung: Penerbit Mizan, 1993)
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987)
- Joseph S. Szyliowics, *Education and Modernization In Middle East*, Ed. Ahmad Jainuri, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 2001)
- Mehdi Nakotsen, *History of Islamic Origins in The Western Education*, 1964
- D.B. Mc Dolnald, "al-Mahdi", dalam M.Th. Houstma, et. Al, *First Encyclopedia*, Vol. V (Leiden: E.J. Brill, 1987)
- W. Madelung, "al-Mahdi", dalam C.E. Bosworth et al, *The Encyclopedia of Islam*, New Ed, Vol. V (Leiden. E.J. Brill, 1986 M)
- Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism : The Idea of the Mahdi in Twelever Shi'ism*, (Albany: SUNY, 1981 M)
- Hasyim Ma'rûf, *Sîrah al-A'imma al-Itsna 'Asy*, (Beirut : Dâr al-Qalm, 1977 M)
- Abû Ja'far Muhammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulayni, *Ushûl al-Kâfi*, (Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1954 M)

