

Muhamdi Alhadar

KONSEP
ISHMAH
dalam pandangan
SYI'AH



Muhdi Alhadar

KONSEP
ISHMAH
dalam pandangan
SYI'AH

Kata Pengantar

Puji Syukur dipanjatkan kehadirat Allah swt, karena berkat nikmat, maunah dan hidayat-Nya, buku ini dapat hadir dihadapan pembaca yang budiman.

Shalawat dan salam dihaturkan pada Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga dan shabatnya yang senantiasa setia menemani beliau serta sedia mengorbankan jiwa raga untuk tegaknya syiar Islam yang manfaatnya terasa hingga saat ini.

Buku yang kini berada di hadapan pembaca yang budiman disusun dalam rangka memenuhi kebutuhan bahan bacaan dan rujukan bagi mahasiswa dan bagi mereka yang ingin lebih dekat mengenal ajaran Syi'ah dan lebih spesifik tentu terkait dengan Imam dan kemaksuman Imam. Walaupun kandungan buku ini membahas tentang Imam dan kaitannya dengan kepribadian Imam, namun tidak ketinggalan sejarah perkembangan Syi'ah menjadi bagian penting dalam uraian yang mendahului tentang Imam dan Imamah dalam Syi'ah.

Disadari bahwa tulisan ini masih banyak memiliki kekurangan, baik dari segi isinya, bahasa, analisis dan lain sebagainya. Untuk itu saran kritik dan perbaikan dari pembaca dengan senang hati akan penulis terima, didirungi ucapan terima kasih.

KONSEP ISHMAH DALAM PANDANGAN SYI'AH

© Muhdi Alhadar

Editor : Fatum Abubakar

Lay-out & Desain Cover: Hendra

Cetakan I: November 2017

Diterbitkan oleh

Q-MEDIA

Dabag No. 52C Condongcatur Depok Sleman Yogyakarta

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian

atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Muhdi Alhadar,

Konsep Ishmah dalam Pandangan Syi'ah / Muhdi Alhadar

Yogyakarta: Q MEDIA

Cet. 1., 2017, 14,5 x 20,5 cm; vi+128 hlm.

ISBN: 978-602-6213-14-6

Walahu Musta'an
Wassalamu alaikum Wr. Wb.

Ternate, 7 Juli 2017

Penulis

Daftar Isi

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v
Bab I Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
D. Telaah Pustaka	6
E. Kerangka Teori	9
F. Metode Penelitian.....	22
G. Sistematika Pembahasan	23
Bab II Syi'ah dan Iran: Dua Entitas Integratif	25
A. Iran: Negara Teokratis Islam Berbentuk Republik.....	25
B. Memahami Syi'ah	41
1. Makna Syi'ah	41
2. Syi'ah dan Paradigma Keagamaannya ...	45
3. Syi'ah dan Berbagai Alirannya	51

Bab III Wilayah Al-Faqih	57
A. Konsep <i>Wilayah Al-Faqih</i>	57
B. <i>Imamah</i> dan <i>Wilayah Al-Faqih</i>	67
C. <i>Wilayah Al-Faqih</i> dalam Sistem Pemerintahan Iran.....	72
 Bab IV Wilayah Al-Faqih dalam Sistem Pemerintahan Iran Modern	 81
A. Transformasi Konsep dan Signifikansi <i>Wilayah al-Faqih</i>	81
B. Sumber daya Kekuatan Iran Modern dengan Konsep <i>Wilayah al-Faqih</i> -nya.....	91
1. Agregasi (<i>Aggregation</i>).....	91
2. Produksi Mandiri (<i>Self-Productions</i>).....	98
3. Kooptasi/Apropriasi (<i>Cooptation/Appropriation</i>)	103
4. Patronase (<i>Patronage</i>)	109
 Bab V Penutup.....	 115
A. Kesimpulan	115
B. Catatan Rekomendasi Akademis dan Praktis	117
 Daftar Pustaka	 119
Riwayat Hidup	128

BAB I

Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah

Islam diturunkan sudah sempurna dalam risalah kenabian Muhammad yang akan berlaku hingga akhir zaman,¹ mengingat Muhammad adalah Nabi terakhir yang diturunkan Allah ke muka bumi. Karena bersifat diturunkan, berarti Islam merupakan sistem nilai dan ajaran yang bersifat ilahiah dan transenden.²

Islam merupakan satu kesatuan yang terdiri dari keimanan dan amal yang dibangun di atas prinsip ibadah hanya kepada Allah. Dari sini kemudian muncullah istilah bahwa Islam adalah agama di mana setiap dimensi ajarannya merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dibagi-bagi dan bersifat menyeluruh, *al-Islam kullu la yatajaza*.³ Dalam penerapannya di muka

¹ Lihat QS. Al-Maidah [5]: 3.

² Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 1.

³ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 276.

bumi, Islam diaktualisasikan secara variatif dengan ekspresi keagamaan yang cenderung fragmentatif di antara sesama umat Islam. Dengan kata lain, Islam dalam realitas kehidupan manusia tidak sekadar sejumlah doktrin yang bersifat menzaman dan universal, tetapi juga mengejawantahkan diri dalam institusi-institusi sosial yang dipengaruhi oleh situasi dan dinamika ruang dan waktu.⁴

Ruang dan waktu inilah yang kemudian menjadi saksi bagi adanya penafsiran terhadap ajaran Islam secara variatif. Inilah yang kemudian dinyatakan oleh John L. Esposito sebagai Islam Warna-Warni,⁵ yang kemudian akan menumbuhkembangkan beragam kepercayaan, praktik-praktik, masalah-masalah, perkembangan-perkembangan, dan gerakan-gerakan yang menyediakan sejumlah penilaian tentang agama yang telah mengilhami dan mencerahi kehidupan sebagian besar komunitas Islam di dunia ini.⁶

Berbagai variasi tersebut tidak jarang akan menyebabkan apa yang dinamakan dengan ketegangan teologis,⁷ yakni ketegangan antara keharusan memegang doktrin dengan keinginan untuk memberikan pemahaman baru terhadap doktrin tersebut. Hal inilah yang kini terjadi pada saat terjadi ketegangan antara Sunni dan Syi'ah yang terimplementasikan dalam ranah politik.

⁴ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hlm. 1.

⁵ John L. Esposito, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus" (Al-Shirat al-Mustaqim)*, Penerj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. xv-xvi.

⁶ Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syari'at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah, 2007), hlm. 2.

⁷ Sebuah istilah yang dikemukakan oleh Azyumardi Azra, lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hlm. li.

Syi'ah yang merupakan salah satu bagian dari buntut perpecahan politik dalam sejarah politik Islam adalah sebuah fenomena tersendiri dengan Iran sebagai implementasi ajarannya. Apalagi Iran memang menjadi sebuah fenomena pada zaman sekarang ini. Di satu sisi, Iran merupakan kebanggaan yang representatif bagi umat Islam dalam menghadapi hegemoni Barat, namun dalam internal umat Islam sendiri Iran merupakan negara yang selalu saja diametral posisinya dengan mayoritas Muslim. Hal ini tentu tidak lepas dari pengaruh konflik antara Sunni dan Syi'ah, di mana Iran merupakan representasi Syi'ah yang mempunyai pengaruh yang sangat kuat di dunia Islam.

Namun, tentu saja kita tidak akan membahas tentang pertarungan Sunni-Syi'ah, karena ini bukan porsi kajian ini. Namun yang ingin disampaikan bahwa eksistensi Syi'ah bisa mengemuka pada saat ada *counterpart*-nya, yaitu eksistensi Sunni dan ini sebagai pengantar bahwa Syi'ah adalah sebuah fenomena politik yang sangat penting dalam dunia pemikiran politik Islam.

Pemikiran politik Islam pada umumnya merupakan produk perdebatan besar yang terfokus pada masalah religi politik tentang *imamah* dan kekhilafahan. *Imamah* adalah representasi Syi'ah dan *khilafah* adalah representasi Sunni. Namun, antara keduanya dalam hal makna tidak ada perbedaan, yakni bagaimana Islam menjadi dasar ideologis dan ajaran dalam berbagai aspek kehidupan.

Titik tolak dari hal ini berkaitan dengan sejarah politik Islam adalah pada saat ada pertemuan di Balai Banu Sa'idah. Pertemuan ini dapat disebut sebagai pelaksanaan *syura* pertama

di kalangan umat setelah wafatnya Nabi. Pada hari berikutnya, pemilihan Abu Bakar dikuatkan oleh *ijma'* (konsensus) umat Islam. *Ijma'* pertama inilah yang menjadi dasar bagi teori politik Sunni.⁸ Namun, pertemuan ini sendiri memunculkan konflik tersendiri, yang kemudian hari melahirkan apa yang dinamakan dengan kalangan Sunni dan Syi'ah.

Dengan kata lain, setelah Nabi Muhammad meletakkan pondasi berkehidupan bernegara dan bersosialisasi dengan masyarakat Madinah yang majemuk pada waktu itu, kemudian muncul konflik seputar siapa yang pantas mengendalikan kekuatan politik⁹ sepeninggal Nabi Muhammad. Siapa yang mengendalikan politik inilah yang kemudian melahirkan banyak sekali intrik-intrik politik dalam dunia Islam sejak meninggalnya Muhammad, hingga kemudian berujung pada terbentuknya dua kalangan dalam Islam, Syi'ah dan Sunni, yang hingga saat ini mewarnai Islam politik di dunia.

Dalam konteks penelitian ini, Syi'ah menjadi sebuah fenomena politik yang menjadi perhatian dari banyak kalangan. Sebagai sebuah fenomena politik, Syi'ah dan politik seringkali diletakkan sebagai dua kata yang tidak mungkin dipisahkan. Dibanding dengan paham Sunni (*Ahlu Sunnah wal Jama'ah*), Syi'ah dianggap lebih politis. Dilihat dari aspek sejarahnya pun Syi'ah memang lahir karena faktor politik, yakni menyangkut masalah siapa yang berhak menggantikan kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. Masalah politik (kekuasaan) dalam Islam inilah yang menjadi sumber "perpecahan" antara Sunni dan Syi'ah.

⁸ Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 21.

⁹ Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 1.

Keterkaitan yang sangat erat antara Syi'ah dan politik memang dapat dimaklumi. Dalam hal ini, Sayyid Muhammad Husein Jafri mengatakan, "Sebagaimana Nabi Muhammad Saw. yang pada dasarnya seorang guru keagamaan, namun pada saat yang sama, karena keadaan, juga menjadi penguasa duniawi dan negarawan." Begitu juga Syi'isme, dalam watak yang dibawanya selalu bersifat religius dan politik, dan oleh sebab itu, pada tingkat eksistensinya, sulit dibedakan mana "Syi'ah religius" dan mana "Syi'ah politik".¹⁰

Namun, pada dasarnya, dalam Syi'ah tidak ada perbedaan antara agama dan politik. Semuanya menjadi satu dan berkekelindan sehingga memunculkan sebuah keunikan tersendiri dalam konsep politik dan pemerintahan Syi'ah di Iran. Hal yang paling menarik adalah doktrin *wilayat al-faqih* yang merupakan sebuah manifestasi dari tidak ada perbedaan antara unsur agama dan politik. Dalam hal ini, ada hal yang harus dibahas lebih lanjut bahwa *wilayat al-faqih* adalah sebuah konsep yang pada awalnya adalah merepresentasikan adanya kedaulatan Tuhan (*sovereignty of God*), namun pada Syi'ah Iran modern *wilayat al-faqih* ini berubah menjadi representasi dari kedaulatan manusia (*sovereignty of men*), di mana hukum tertinggi ada pada tangan para ulama terpilih yang tergabung dalam institusi *wilayah al-faqih*.

Dengan konsep *wilayat al-faqih* ini pula, Iran kemudian menjadi sebuah negara yang mandiri, kuat dan sangat disegani di dalam kancah perpolitikan dunia. Tentu saja hal ini sangat menarik untuk bisa diteliti lebih lanjut tentang

¹⁰ Sayyid Muhammad Husein Jafri, *Dari Saqifah Sampai Imamah*, Penerj. Meth Kierena, (Jakarta: Pustaka Hidayat, 1989), hlm. 26-27.

dalam prioritas pemerintahan. Pada periode kepemimpinan Khomeini pemerintahan Iran dipimpin dengan dasar *wilayat al-faqih*. Pemerintahan ini didasarkan pada pemerintahan ulama, perwalian atau pemerintahan oleh sang faqih. Namun, Revolusi Iran tahun 1979 mampu mengubah sistem politik dari bentuk Negara monarki absolut menjadi Republik Islam Iran. Sejak meletusnya Revolusi Iran, Negara Iran dikuasai para ulama. Dalam sistem baru ini, Syi'ah menempatkan posisi kekuasaan faqih dalam tampuk kekuasaan tertinggi. Peranan faqih tidak hanya memegang otoritas religius, namun juga dalam pemerintahan. Faqih memegang otoritas eksekutif dan yudikatif, sedang legislatif merupakan hak suci tuhan. *Wilayat al-faqih* dalam republik Islam Iran sebagai sistem dasar di samping sebagai salah satu doktrin Syi'ah Itsna Asyariyah.

Dari pembahasan di atas, bisa dinyatakan bahwa pada dasarnya penelitian ini adalah penelitian sejarah yang berkaitan dengan *wilayat al-faqih*. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis dengan menggunakan langkah-langkah heuristik, verifikasi, interpretasi dan historiografi. Dengan demikian, pada dasarnya penelitian ini berbeda dengan penelitian peneliti, yang lebih mengaksentuasikan pada kajian tentang transformasi kedaulatan yang terjadi dalam *wilayat al-faqih* dan pengaruhnya bagi sistem pemerintahan Iran modern pada saat sekarang ini. Hamid Enayah juga menulis tentang dunia politik Sunni dan Syi'ah, yang juga cukup representatif untuk dibahas dan diperbandingkan dengan penelitian ini.¹³ Buku ini secara spesifik mencoba melakukan

¹³ Hamid Enayah, *Reaksi Politik Sunni-Syi'ah*, terj. Asep Hikmat (Bandung: Pustaka, 1988).

studi perbandingan tentang pemikiran politik antara Sunni dan Syi'ah. Kendatipun tidak secara khusus membahas *Wilayat al-Faqih*, namun buku ini relatif detail dalam mengupas pemikiran politik dan hukum ketatanegaraan Syi'ah modern. Dengan demikian, ada perbedaan titik tekan dengan penelitian peneliti yang lebih menitikberatkan pembahasan pada pola transformasi *wilayat al-faqih* dalam sistem pemerintahan Iran modern sekarang ini.

E. Kerangka Teori

Sebagai sebuah kajian politik keagamaan, *wilayat al-faqih* bisa dikaji dengan menggunakan teori sosial-politik keagamaan. Dalam perkembangannya di Iran, *wilayat al-faqih* ini mengalami transformasi dari kedaulatan Tuhan menjadi kedaulatan manusia, sehingga ada sebuah proses gerakan sosial yang terjadi melalui apa yang dinamakan dengan Revolusi Islam Iran yang digawangi oleh Ayatullah Imam Khomeini. Karena itulah, untuk membaca bagaimana *wilayat al-faqih* ini memberikan pengaruh yang sangat signifikan bagi Iran sebagai sebuah negara Islam yang berbentuk republik, maka teori yang akan digunakan adalah teori mobilisasi sumber daya (*resource mobilization theory*).

Pada dasarnya, ada empat teori yang terkait dengan gerakan sosial, paling tidak ini yang dinyatakan oleh David A. Locher. Empat teori tersebut adalah: *pertama*, Teori Masyarakat Massa (*Mass Society Theory*); *kedua*, Teori Deprivasi Relatif (*Relative Deprivation Theory*); *ketiga*, Teori Mobilisasi Sumber Daya (*Resource Mobilization Theory*);

keempat, Teori proses Politik (*Political Process Theory*).¹⁴ Dari empat teori tersebut, pada dasarnya meniscayakan adanya berbagai aksi kolektif dalam mencapai gerakan sosial. Apalagi dalam sebuah sistem politik yang terlembaga akan selalu merangsang terbentuknya prospek membangun aksi-aksi kolektif dan pilihan bentuk gerakan.¹⁵

Namun demikian, teori gerakan yang ingin dipakai dalam penelitian ini adalah teori mobilisasi sumber daya. Hal ini dilakukan dengan alasan bahwa gerakan sosial yang revolusioner dilakukan oleh Imam Khomeini di Iran dalam bentuk Revolusi Islam Iran ini selalu berusaha menciptakan aksi kolektif melalui waktu historis dan lokasi lintas geografis dan keberhasilan mereka sangatlah terkait dengan kehadiran sumber daya yang tersedia secara lebih luas dalam lingkungan mereka yang lebih luas. Sumber daya ini sendiri meliputi waktu, usaha, dan juga materi yang diapresiasi menjadi sumber daya yang paling vital bagi aktor untuk melakukan aksi kolektif. Namun demikian, ketersediaan sumber daya tersebut tidaklah mencukupi, koordinasi dan usaha strategis dibutuhkan agar bisa mengubah sumber daya yang dimiliki secara individual ke dalam sumber daya kolektif dan memanfaatkan sumber daya tersebut untuk kepentingan aksi kolektif.¹⁶ Dengan potensi

¹⁴ David A. Locher, *Collective Behaviour*, (Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 2002), hlm. 249-267.

¹⁵ Doug McAdam, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, (edi.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 3.

¹⁶ Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," dalam David S. Snow, dkk (ed.), *The Blackwell Companion to Social Movement*, (UK: Blackwell Publishing, 2004), hlm. 116

inihlah kemudian teori mobilisasi sumber daya ini menjadi teori yang cukup dominan dalam menganalisis dan mengkaji gerakan sosial dan tindakan kolektif.¹⁷

Para teoritis mobilisasi sumberdaya (*resource mobilization*) mengawali tesis mereka dengan penolakan atas perhatian terhadap peran dari perasaan (*feelings*) dan penderitaan (*grievances*), serta pemanfaatan kategori psikologi dalam menjelaskan Gerakan Sosial Baru (*New Social Movements*),¹⁸ karena gerakan sosial itu bukanlah sebuah fenomena psikologis (dan karenanya irasional), melainkan suatu respons politik atas masalah-masalah yang dihadapi.¹⁹

Senada dengan hal itu, Klandermans menyatakan bahwa teori Mobilisasi Sumber Daya muncul sebagai reaksi atas pandangan tradisional dari teori-teori psikologi sosial tentang gerakan sosial. Para teoritis psikologi sosial umumnya mengkaji partisipasi orang-orang dalam suatu gerakan sosial atas dasar sifat-sifat kepribadian (*personality traits*), marginalisasi dan keterasingan (*marginality and alienation*), serta penderitaan dan ideologi (*grievances and ideology*),²⁰ dan teori Mobilisasi Sumber Daya inilah yang kemudian muncul

¹⁷ Steven M. Buechler, "New Social Movement Theories." Dalam *The Sociological Quarterly*, Vol. 36, No. 3 (Summer, 1995), hlm. 441-464.

¹⁸ Baca Rajendra Singh, *Gerakan Sosial Baru*, (Yogyakarta: Resist Book, 2010), hlm. 134

¹⁹ Ihsan Ali Fauzi, "Sintesis Saling Menguntungkan Hilangnya "Orang Luar" dan "Orang Dalam", Kata Pengantar dalam Quintan Victorowicz (ed.), *Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus*, (Yogyakarta: Gading Publishing bekerja sama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 2012), hlm. 18.

²⁰ Lebih lanjut Bert Klandermans, "Mobilization and Participation: Social-Psychological Explanation of Resource Mobilization Theory", dalam. *American Sociological Review*, 49 (5), 1984, hlm. 583-600.

sebagai reaksi adanya psikologisasi terhadap gerakan sosial ini.

Teori mobilisasi sumber daya ini pertama kali mengemuka pada saat Anthony Oberschall mempublikasikan *Social Conflict and Social Movement* pada 1973 sebagai bagian dari kritiknya terhadap teori Masyarakat Massa (*Mass Society Theory*) yang memang dominan pada waktu itu. Teori mobilisasi sumber daya Oberschall ini didesain untuk menjabarkan informasi baru yang datang untuk menjawab kelemahan penelitian sebelumnya.²¹

Oberschall dan mereka yang berada dalam arus pemikiran ini mempertanyakan asumsi konvensional bahwa secara umum para aktor mobilisasi kolektif adalah orang-orang yang mengalami alienasi dan ketegangan sosial. Asumsi dasar paradigma mobilisasi sumber daya adalah bahwa gerakan kontemporer mensyaratkan sebetuk komunikasi dan organisasi yang lebih canggih, ketimbang terompet dan tambur dari gerakan lama.²² Karena itulah, kemudian teori mobilisasi sumber daya ini lebih berorientasi pada proses membentuk kumpulan, kelompok, asosiasi, dan organisasi untuk mengejar tujuan-tujuan kolektif.²³ Tanpa adanya kelompok, asosiasi, atau organisasi, tujuan kolektif tidak akan pernah menjadi kenyataan. Karena itulah, teori ini menegaskan bahwa tidak penting sebarangpun jungkir baliknya seseorang, sebarangpun kerasnya usahanya, atau seberapa benarnya kebenaran yang dirasakan, kalau tanpa organisasi dan kepemimpinan mereka

²¹ David A. Locher, *Collective Behaviour*, hlm. 258.

²² Rajendra Singh, *Gerakan Sosial Baru*, hlm. 134-135.

²³ Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movement* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973), hlm. 102.

tidak bisa menghasilkan perubahan sosial secara efektif. Protes, pemberontakan, dan semacamnya bisa saja terjadi, namun perubahan yang sebenarnya tidak akan bisa dihasilkan. Hal itu tidaklah terkait dengan seberapa keras atau hambatan yang orang rasakan, tapi bagaimana mereka secara efektif bisa mengatur atau memobilisasi sumber daya yang mereka butuhkan untuk mendapatkan penerimaan sosial bagi tujuan mereka.²⁴

Ada lima perspektif tentang hakikat dan peran sumber daya dalam mobilisasi aksi kolektif,²⁵ yaitu *pertama*, menekankan kembali tentang betapa banyak jenis sumber daya yang tidak terdistribusi secara merata ke berbagai kelompok sosial. Pola ketidakmerataan tersebut membentuk ketersediaan yang berbeda bagi sumber daya untuk kelompok sosial tertentu. Usaha yang dilakukan oleh agen negara, NGO, dan individu untuk mengubah pola stratifikasi sumber daya tersebut dan mengarahkan kembali sumber daya untuk bisa menghubungkan sumber daya substansial dengan gerakan sosial. *Kedua*, hingga dekade terakhir ini, analisis gerakan dalam kaitannya dengan sumber daya yang memusatkan pemikirannya terhadap mobilisasi telah mengabaikan detail-detail kunci terkait konsep sumber daya, dan khususnya mereka yang mengembangkan spesifikasi yang jelas tentang jenis-jenis sumber daya.

Ketiga, definisi dan spesialisasi kunci sumber daya adalah langkah penting sebelum teoritikus dan peneliti bisa mendekati persoalan tentang penggunaan nilai (*use-value*)

²⁴ David A. Locher, *Collective Behaviour*, hlm. 259.

²⁵ Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 117-118.

bagi gerakan sosial, kemampuan transfer di antara kelompok, dan mengontrol akses yang bisa mereka lakukan. *Keempat*, persoalan bagaimana para aktor gerakan sosial mendapatkan akses terhadap sumber daya krusial dan memperdebatkan bagaimana gerakan sosial menerima materi sumber daya dari sumber eksternal daripada sumber asli. Baris analisis ini tak pelak memunculkan pertanyaan tentang beragam jenis efek pertukaran antara tujuan-tujuan dengan aktivitas-aktivitas gerakan. Pada dasarnya, gerakan sosial dan mobilisasi sumber daya sosial itu tergantung pada alat-alat mendapatkan akses yang banyak untuk bisa mendapatkan akses terhadap sumber daya yang dibutuhkan dan membahas empat mode utama, yakni produksi mandiri gerakan, agregasi sumber daya, apropriasi sumber daya, dan patronase.

Kelima, ada empat kunci proses mobilisasi. Dua di antaranya adalah mobilisasi uang dan buruh, terkait dengan mobilisasi ketiga, penciptaan struktur gerakan, atau bangunan organisasi. Ini benar, sebab pada umumnya, faktor yang sangat penting dalam kaitannya dengan apakah individu akan memberikan sumbangan uang atau waktu dan usaha untuk institusi kolektif ataukah tidak.

Ada beberapa asumsi yang bisa diarahkan kepada teori mobilisasi sumber daya, yaitu: *pertama*, proses perubahan dalam suatu masyarakat modern pasti terjadi karena terdapat banyak perbedaan pandangan politik yang memunculkan ketidakpuasan di dalamnya. Hal ini membuat para aktor berpikir secara rasional untuk mempertimbangkan biaya dan manfaat dari calon anggota yang akan direkrut sehingga terlibat dalam suatu gerakan. *Kedua*, komitmen anggota

gerakan dijaga melalui pembentukan identitas kolektif secara berkelanjutan melalui hubungan antar pribadi setiap anggotanya. Hal ini dilakukan untuk menghadapi ketidakpastian pengumpulan sumber daya organisasi. *Ketiga*, gerakan sosial membutuhkan suatu kemampuan memimpin karena kemampuan untuk mengorganisasi dapat mengubah ketidakpuasan kolektif menjadi suatu gerakan sosial. *Keempat*, organisasi gerakan sosial dapat menjadi sarana pengumpulan sumber daya dalam mendukung aktivitas gerakan, seperti dana, peralatan, akses media, dan lain sebagainya. *Kelima*, suatu gerakan sering kali menghadapi ketidakpastian dalam usaha mengumpulkan dan menggerakkan sumber daya, karena hal tersebut tergantung pada pengelolaan organisasi dan sumber daya yang dimiliki, sehingga tidak ada pola yang jelas dalam pengembangan gerakan atau metode umum dari gerakan sosial tersebut.²⁶

Ada beberapa tipologi sumber daya gerakan sosial yang sangat penting dalam teori mobilisasi sumber daya ini, dan hal ini menjadi modal yang sangat penting untuk bisa membesarkan sebuah gerakan sosial. Jika Pierre Bourdieu mengemukakan empat modal, seperti modal budaya, ekonomi, politik, dan modal sosial, maka ada lima modal yang harus dimiliki untuk bisa melakukan mobilisasi sumber daya, yaitu sumber daya moral, sumber daya kultural, sumber daya sosial-organisasional, sumber daya manusia, dan sumber daya materi.²⁷

²⁶ Syamsul Maarif, *Bahan Ajar Sosiologi. Perilaku Kolektif & Gerakan Sosial*, (Yogyakarta: Gress Publishing, 2010), hlm. 68-70

²⁷ Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 125.

Pertama, yang termasuk ke dalam sumber daya moral adalah legitimasi, dukungan solidaritas, dukungan simpatik, dan selebritas. Tentang sumber daya moral ini, legitimasi adalah yang paling banyak menarik perhatian teoretis. Para teoretikus organisasi non-institusi memperkuat klaim tentang pentingnya legitimasi sebagai sebuah penghubung antara konteks makrokultural dengan proses tingkatan meso dan mikro organisasional.²⁸

Kedua, sumber daya kultural adalah seperti artefak-artefak dan produk kultural seperti alat-alat konseptual dan pengetahuan khusus yang diketahui secara lebih luas, meski tidak penting secara universal. Ini termasuk pengetahuan tentang menyelesaikan tugas-tugas spesifik seperti melegalkan sebuah peristiwa protes, mengadakan konferensi pers, melakukan pertemuan, membentuk organisasi, mengadakan sebuah festival, atau berselancar di dunia maya. Kategori ini termasuk melakukan repertoire taktis, pola organisasional, mengetahui tentang hal teknis atau strategis yang melingkupi mobilisasi dan teknologi produksi.²⁹

Ketiga, sumber daya sosial-organisasional. Ada dua sumber daya sosial-organisasional yang menjadi bagian dari organisasi sosial, yaitu organisasi sosial bertujuan (*intentional organization*) dan organisasi sosial yang bisa diandalkan (*appropriable social organization*). *Intentional organization* diciptakan secara spesifik untuk tujuan gerakan sosial selanjutnya. Sebaliknya, *appropriable social organization* tercipta untuk tujuan-tujuan yang bukan gerakan, tapi aktor-

²⁸ *Ibid.*, hlm. 125-126.

²⁹ Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 126.

aktor gerakan mampu mendapatkan akses ke berbagai sumber daya yang lain melalui organisasi sosial ini. Contoh-contohnya adalah merekrut sukarelawan, menyebarkan informasi melalui hubungan atau koneksi pekerjaan, perkumpulan, warga, atau tetangga. Kedua organisasi sosial ini dibedakan oleh cara-cara tertentu yang dengannya aktor gerakan mendapatkan akses terhadapnya. Selain itu, ada tiga bentuk umum sumber daya organisasi sosial, yaitu: infrastruktur, jaringan sosial, dan organisasi. Jelasnya, tiga hal ini bervariasi dalam formalitas organisasi, tapi harusnya akses terhadapnya harus di bawah pengawasan.³⁰

Sumber daya sosial-organisasi ini sangat terbantu dengan adanya koneksi atau jaringan. Jaringan inilah yang sangat penting untuk dikembangkan secara lebih luas dalam melakukan mobilisasi sumber daya. Bahkan menurut Snow dkk, mobilisasi akan terjadi jika didukung oleh organisasi informal seperti jaringan kekerabatan dan persaudaraan yang akan menjadi dasar bagi rekrutmen gerakan.³¹

Keempat, sumber daya manusia juga menjadi titik sentral dalam teori mobilisasi sumber daya. Namun, sumber daya manusia ini lebih mudah dan nyata diapresiasi dibandingkan tiga sumber daya di atas. Kategori ini termasuk sumber daya seperti buruh (*labor*), pengalaman, keterampilan, dan keahlian. Kepemimpinan juga masuk dalam kategori ini, karena kepemimpinan merupakan kombinasi dari sumber

³⁰ *Ibid.*, hlm. 127.

³¹ David A Snow, A. Zurcher Jr., & Sheldon Ekland-Osmond, "Social Networks and Social Movements: A Micro Structural Approach to Differential Recruitment," dalam *American Sociological Review*, 45, 1980, hlm. 787-801.

daya manusia lain yang termasuk dalam kategori ini. Sumber daya manusia ada dalam individu dan bukan pada struktur atau budaya sosial-organisasional yang lebih umum. Individu memiliki kontrol terhadap penggunaan buruh dan sumber daya manusia, kecuali dalam kasus ekstrem seperti pemerasan atau pemaksaan buruh. Melalui partisipasi mereka, individu membuat buruh bisa diakses dan digunakan untuk gerakan tertentu atau gerakan sosial.³²

Kelima, sumber daya materi juga menjadi hal yang sangat penting dalam sebuah gerakan sosial. kategori sumber daya materi ini sendiri mengombinasikan apa yang para ekonom sebut dengan modal finansial dan fisik, termasuk sumber daya moneter, properti, ruang kantor, peralatan, dan persediaan. Sumber daya moneter menjadi hal yang paling menarik perhatian analis, karena uang adalah sebuah kebutuhan. Tidak masalah seberapa banyak sumber daya lain yang dimobilisasi sebuah gerakan, namun faktor uang tetaplah yang utama untuk membiayai berbagai hal.³³

Namun, berhasil tidaknya gerakan tergantung pada seberapa banyak orang yang mengikuti organisasi tersebut, bagaimana determinasi mereka, pengorbanan apa yang mereka berikan, dan penentangan dari berbagai lawan mereka.³⁴ Karena itulah, mobilisasi kelima sumber daya di atas menjadi hal yang sangat penting, khususnya terkait dengan sumber daya manusia dan juga keuangan. Individu dalam sumber daya manusia sangatlah penting, karena berbagai keputusan untuk

³² Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 127.

³³ *Ibid.*, hlm. 128.

³⁴ David A. Locher, *Collective Behaviour*, hlm. 260.

memberikan pengorbanan waktu, tenaga, dan materi mereka akan menjadi penentu bagi sukses tidaknya sebuah gerakan.

Ada beberapa mekanisme untuk bisa mengakses sumber daya,³⁵ yaitu, *pertama*, dengan agregasi. Agregasi adalah mekanisme akses yang sangat penting dalam mobilisasi sumber daya. Jika dikaitkan dengan sumber daya manusia, maka dalam agregasi ini individu-individu potensial yang berada di mana saja dikumpulkan jadi satu menjadi satu kolektivitas sehingga pada gilirannya akan menjadi aktor gerakan. Jika dikaitkan dengan sumber daya moral, agregasi dilakukan dengan mengumpulkan dan mempublikasikan daftar individu dan organisasi yang mendukung tujuan dan aksi-aksi gerakan mereka. Sumber daya kultural bisa diagregasi dalam gerakan dengan cara memprakarsai pengaturan konferensi di mana para aktivis dari suatu kelompok bertemu dan berbagi informasi, melakukan strategi *brainstorm*, dan melakukan pelatihan bersama.

Kedua, dengan cara memproduksi sendiri (*self-production*). Mekanisme ini dilakukan dengan cara menciptakan atau menambah nilai sumber daya yang telah diagregasi, dipilih kembali, atau disediakan oleh para patron, dan hal ini dilakukan oleh para pemimpin gerakan sosial. Mekanisme fundamental yang dengannya gerakan sosial mendapatkan akses terhadap sumber daya adalah dengan menghasilkannya sendiri secara internal. Gerakan sosial menciptakan produk kultural seperti mengerakkan aksi kolektif, repertoire taktis, musik, literatur, dan wadah organisasi yang bisa

³⁵ Bisa dilihat lebih lengkap dalam Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 131-135.

melegalkan jenis peristiwa kolektif atau kampanye. Gerakan sosial juga memproduksinya dengan cara membangun jaringan dan membentuk koalisi. Gerakan juga melakukan pelatihan kepemimpinan bagi para aktivis gerakan, dan mensosialisasikan kepada kader mereka nilai-nilai dan praktik-praktik gerakan yang mereka lakukan.

Ketiga, melakukan kooptasi dan apropriasi. Gerakan sosial sering kali mengeksploitasi hubungan yang mereka jalin dengan cara membentuk organisasi sosial yang dibentuk dengan tujuan gerakan yang disamarkan. Kooptasi merujuk pada transparansi dalam memanfaatkan sumber daya yang sudah diagregasi kelompok tertentu. Sedangkan apropriasi adalah eksploitasi diam-diam terhadap sumber daya kelompok lain yang sudah teragregasi atau terkumpulkan sebelumnya.

Keempat, patronase. Patronase mengacu pada anugerah sumber daya terhadap sebuah gerakan sosial yang dilakukan oleh individu atau organisasi yang spesialis melakukan patronase. Dalam patronase keuangan, hubungan patron eksternal dengan gerakan atau gerakan sosial memberi sejumlah dukungan keuangan yang subsansial, tapi kemudian ada masalah terhadap kontrol bagaimana uang tersebut bisa digunakan dan bahkan bisa memengaruhi jalannya aksi gerakan dan juga dalam hal berbagai keputusan kebijakan. Kontrak pemerintah, bantuan yayasan, dan donasi pribadi yang besar menjadi bentuk patronase finansial paling umum. Dalam kaitan dengan relasi, patronase bisa mencakup kontrak terhadap sumber daya manusia, termasuk peminjaman personel dari gerakan yang lain untuk waktu tertentu. Dalam kaitan dengan modal moral. Sumber daya moral terjadi

ketika individu yang sangat dihormati atau organisasi yang populer mengakui keberadaan sebuah gerakan sosial karena prestasinya yang positif.

Dengan keempat mekanisme mendapatkan akses terhadap sumber daya tersebut, sebuah gerakan sosial akan bisa mendapatkan sumber daya yang ada sehingga bisa mencapai tujuan gerakan yang diinginkan. Menurut Oberschall, seperti yang dikutip oleh David A. Locher, ada tiga tugas utama yang harus diambil agar sebuah gerakan bisa mencapai tujuannya. *Pertama*, mengubah para pendompleng bebas (*free-rider*) menjadi kontributor gerakan. *Kedua*, mengatasi lawan yang terorganisasikan. Dalam hal ini, banyak organisasi gerakan sosial yang menghadapi penentangan aktif dari mereka yang melakukan kontra gerakan. Kontra gerakan adalah organisasi yang berusaha menghalangi gerakan dari mendapatkan perubahan yang diharapkan. *Ketiga*, menciptakan, mendapatkan, dan mengatur atau memobilisasi sumber daya yang diperlukan untuk mempertahankan organisasi dan menyelesaikan aksi kolektif.³⁶

Namun, untuk mencapai hal itu tentu tidak mudah, karena akan ada banyak kendala yang bisa menghambat tercapainya tujuan gerakan. Masalah utamanya terkait dengan mobilisasi sumber daya ini adalah apakah sebuah gerakan sosial itu mendapatkan dukungan baik itu dari sumber daya internal maupun eksternal.³⁷ Hal ini penting, karena dengan memobilisasi sumber daya itulah sebuah gerakan akan bisa bergerak untuk mencapai tujuan-tujuannya.

³⁶ David A. Locher, *Collective Behaviour*, hlm. 262-263.

³⁷ Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 135.

Hal penting yang tidak boleh dilupakan adalah adanya kontrol sosial yang kuat dan represif, karena hal itulah yang akan menghambat adanya mobilisasi. Kehilangan kontrol sosial sebenarnya akan membuat dan mendorong mobilisasi, karena relaksasi terhadap aturan yang sebelumnya kaku membuat perubahan yang diharapkan selanjutnya tampak bisa lebih dicapai. Kebebasan berbicara dan berserikat membuat mobilisasi menjadi jauh lebih mudah, namun kenyataannya, kebebasan warga negara umumnya lebih permisif dibandingkan mobilisasi sosial.³⁸

F. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*), yang bersifat deskriptif-analitis. Dalam hal ini, penelitian ini ingin menganalisis secara gamblang tentang *wilayat al-faqih* yang menjadi bagian dari sistem pemerintahan di Iran. Iran merupakan salah satu negara Islam yang disegani di dunia, mengingat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologinya serta kemampuannya untuk menandingi hegemoni negara-negara Barat. Karena itulah, penelitian ini ingin mengetahui melalui sumber-sumber yang otoritatif untuk bisa menganalisis signifikansi *wilayat al-faqih* dalam sistem pemerintahan Syi'ah Iran sekarang ini.

Karena ini berkaitan kajian sosial-politik keagamaan, maka penelitian ini lebih diarahkan kepada kajian sosial politik keagamaan yang akan digunakan sebagai pendukung dari analisis yang akan dibangun nanti. Karena itulah, berbagai sumber otoritatif baik dari kepustakaan primer yang terkait

³⁸ David A. Locher, *Collective Behaviour*, hlm. 263.

langsung dengan *wilayat al-faqih*, maupun kepustakaan sekunder yang membahas tentang seputar *wilayat al-faqih* dan implementasinya dalam sistem pemerintahan di Iran akan digunakan. Selain itu, sumber rujukan ini bisa berasal dari buku, jurnal, penelitian ilmiah, dan berbagai hal yang terkait dengan pokok pembahasan.

Dalam menganalisis data, penelitian ini lebih menggunakan analisis deduktif, yaitu bagaimana menganalisis data yang berserakan secara umum terkait dengan *wilayat al-faqih* sebagai bagian dari tata pemerintahan di Iran sehingga akan dihasilkan sebuah pemahaman yang bersifat khusus yang bisa merepresentasikan dan menjawab dari apa yang telah dirumuskan dalam masalah penelitian dari penelitian ini.

G. Sistematika Pembahasan

Agar bisa lebih sistematis dalam menganalisis tema pokok dari penelitian ini, ada beberapa bab yang bisa diajukan. Bab pertama adalah pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teoritik, yang kemudian dilanjutkan dengan metode penelitian dan terakhir sistematika pembahasan.

Bab kedua akan membahas secara umum tentang Negara Iran dan Syi'ah yang menjadi objek dari penelitian ini. Bahasan tentang negara Iran akan diberikan sebagai bagian dari usaha untuk memberikan gambaran secara detail tentang negara Iran dan sistem pemerintahannya. Sedangkan bahasan tentang Syi'ah menjadi bagian yang tidak terpisahkan pada saat melakukan analisis tentang *wilayah al-faqih*.

Pada bab ketiga, akan dibahas tentang konsep *wilayah al-faqih* itu sendiri secara gamblang dan analitis. Hal ini sangat penting agar pada analisis nanti akan mampu memberikan sebuah pembahasan yang lebih mendetail terkait dengan *wilayah al-faqih* yang dikaitkan dengan pemerintahan Syi'ah di Iran.

Pada bab keempat adalah analisis yang akan membahas tentang wilayah al-faqih dalam sistem pemerintahan Iran modern. Dalam hal ini, yang akan dibahas adalah transformasi konsep dan signifikansi wilayah al-faqih tersebut di Iran serta akan membahas tentang berbagai sumber daya yang dimiliki Iran sehingga bisa menjadi negara mandiri dan kuat di dunia.

Sedangkan pada bab kelima adalah penutup berisi kesimpulan dan saran-saran.



BAB II

Syi'ah dan Iran: Dua Entitas Integratif

A. Iran: Negara Teokratis Islam Berbentuk Republik

Iran adalah salah satu negara tertua di dunia. Sejarahnya telah dimulai dari 5000 tahun yang lalu, peradaban awal utama yang terjadi pada daerah yang sekarang menjadi negara Iran, adalah peradaban kaum Elarnit, yang telah bermukim di daerah Barat Daya Iran sejak tahun 3000 SM. Pada tahun 1500 S.M. suku Arya mulai bermigrasi ke Iran dari Sungai Volga utara Laut Kaspia dan dari Asia Tengah. Akhirnya dua suku utama dari bangsa Arya, suku Persia dan suku Medes, bermukim di Iran.¹

Kelompok yang lain hidup di Iran Selatan, daerah yang kemudian oleh orang Yunani disebut sebagai Persis yang menjadi asal nama Persia. Kemudian pada tahun 331 SM Dinasti Achaemenid mengalami kekalahan besar oleh tentara Iskandar Agung. Iskandar Agung mengangkat dirinya

¹ Zayar, *Revolusi Iran: Sejarah dan Hari Depan* (Yogyakarta: CV Nusantara Sejahtera, 2002), hlm. 1-2.

sebagai pemimpin Kerajaan Persia dan mengawali suatu periode pemerintahan imperial asing. Dan kemudian Persia jatuh ke tangan kerajaan Parthian.²

Tahun 22 masehi, Persia diperintah oleh Dinasti Sassanid, yang berasal dari daerah Farsi. Mereka memerintah sampai abad ketujuh. Di bawah kekuasaan Dinasti Sassanid, Zoroaster dijadikan sebagai agama resmi negara Persia. Kemudian Iran memasuki masa Dinasti Safawi dan Qajar, dan pada masa ini Persia menjadi permainan negara-negara besar yang saling bersaing seperti Inggris dan Rusia. Pada 1906, terjadi yang disebut sebagai "Revolusi Konstitusional" yang merupakan hasil persekutuan antara kaum pedagang, ulama, cendekiawan, bangsa pemilik tanah dan sejumlah kepala suku. Pecahnya perang dunia pertama serta menguatnya pengaruh Inggris di Iran setelah revolusi menyebabkan runtuhnya Dinasti Qajar dan digantikan oleh Dinasti Pahlevi.³

Pada masa Dinasti Qajar, ada seorang pejabat dalam Brigade Cossack, yang berkuasa sebagai Panglima Militer dan sebagai Menteri Pertahanan, dan dia adalah Reza Khan. Karena posisinya itu, ia mampu mengonsolidasikan pengaruhnya di kalangan pasukan militer dan kepolisian. Pada kesempatan yang sama, unsur kekuatan kesukuan dan unsur propinsional melemah, sehingga memudahkan Reza Khan untuk menguasai seluruh wilayah negeri. Pada 1925, ia menjadikan dirinya sebagai Syah Iran, dan pendiri kerajaan konstitusional (monarki) sekaligus pendiri dinasti Pahlevi,

² Riza Sihbudi, dkk., *Profil Negara-Negara Timur Tengah*, (Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1995), hlm. 73-74.

³ Syafie dan A. Azikin, *Perbandingan Pemerintahan*, (Bandung: PT Refika Aditama, 2007), hlm. 60.

yang berlangsung hingga tahun 1979. Di bawah rezim Pahlevi, terbentuklah untuk pertama kalinya dalam sejarah Iran, sebuah pemerintahan memusat yang kuat. Negara tersebut dibangun sejalan dengan ideologi nasionalis. Di bawah pemerintahan yang otoriter, negara memberlakukan program modernis ekonomi dan westernisasi kultural secara gigih. Negara yang memusat ini berhasil menguasai masyarakat kesukuan, bahkan selama periode tertentu, berhasil menjinakkan kekuatan ulama. Langkah pertama yang ditempuh Syah Reza adalah membangun kekuatan militer modern. Sementara Qajar pada masa sebelumnya telah mengusahakan reformasi militer yang sejalan dengan pola kemiliteran Barat, maka rezim Pahlevi berusaha mempertahankan pola militer tradisional yang terdiri dari sejumlah resimen yang kompetitif daripada membentuk kesatuan militer. Syah Reza melakukan pelatihan pejabat-pejabat tentara di Prancis dan memberlakukan wajib militer. Sekitar 33% dari anggaran negara digunakan untuk pendanaan militer dan juga sejumlah anggaran lainnya yang didapatkan dari sektor penghasilan minyak. Ia melancarkan westernisasi pasukan militer yang dengannya secara politik ia mampu mendominasi negara, namun hal itu justru tidak dapat menghindarkan Iran dari pendudukan Rusia dan Inggris tahun 1941.⁴

Pada masa kekuasaannya, nama Persia diubah menjadi Iran yang berarti "bangsa Arya" pada tahun 1935. Tidak hanya itu, pada masanya, Reza melakukan perubahan di berbagai bidang, seperti di bidang hukum, di mana Reza Shah

⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hlm. 580-581.

memberlakukan sistem hukum *ala* Perancis yang tentu saja mendapat tentangan keras dari para ulama Islam.⁵ Selain itu, rezim ini mencabut perlindungan hukum partai komunis dan persatuan dagang, merendahkan posisi parlemen sebagai formalitas belaka, dan melakukan sensor terhadap pers. Untuk tujuan politik, rezim ini mengharapkan dukungan kalangan tuan tanah. Perundang-undangan tahun 1928 dan tahun 1929 mengakui penguasaan tanah secara *de facto* sebagai bukti kepemilikan dan mempersyaratkan registrasi yang ditujukan terhadap tuan-tuan tanah yang kaya-raya dan tidak terhadap petani penggarap yang miskin. Rezim ini juga berusaha menekan unsur kekuatan kesukuan. Untuk pertama kalinya dalam sejarah di mana negara Iran berkuasa penuh atas wilayah negerinya secara utuh dengan melumpuhkan unsur kekuatan komunitas kesukuan. Suku-suku dipaksa menetap (tidak nomaden), dan kekuasaan politik para kepala suku (khan) diambil alih oleh negara.⁶

Bahkan Reza juga memarjinalisasi Islam dengan mengenyampingkan kalangan ulama dan pemimpin Syi'ah yang dulu mendukung dirinya ke tampuk kekuasaan. Banyaknya kebijakan yang bertentangan dengan keyakinan dan identitas Islam serta melangkahi wewenang dan kedudukan para ulama semakin mengasingkan banyak ulama dan kelompok-kelompok tradisional. Agama Majusi ditetapkan secara bersama-sama dengan Islam. Pemerintah memilih nama pra-Islam (Pahlevi) dan lambang-lambang pra-Islam (singa dan matahari). Aturan busana membatasi dikenakannya pakaian

⁵ Riza Sihbudi, dkk., *Profil Negara-Negara Timur Tengah*, hlm. 78.

⁶ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm. 581.

keagamaan, dan mewajibkan pakaian Barat untuk kaum pria (1928) dan melarang cadar (1935). Bahkan pemerintah mengontrol sumbangan keagamaan (1934).⁷

Para ulama Syi'ah pun kehilangan kekuasaannya dan digantikan oleh pengadilan, pengacara, hakim, notaris, dan guru sekuler modern. Langkah pembaharuan yang dilakukan Reza Syah banyak menguntungkan kelas atas dan kelas menengah baru serta memperlebar kesenjangan sosial-ekonomi dan budaya antara kelompok-kelompok yang berkiblat ke Barat tersebut dan mayoritas bangsa Iran, terutama kaum elite tradisional. Dengan pecahnya Perang Dunia II, program-program pembangunan yang dijalankan Reza Syah berhenti total. Simpati Syah terhadap Nazi ketika pecah perang bukan suatu rahasia lagi dan kenyataan ini menjadi alasan bagi kekuatan sekutu untuk melakukan intervensi terhadap Iran. Negara-negara sekutu yang menjadi lawan Nazi-Jerman marah besar terhadap Iran, sampai akhirnya sekutu menduduki Iran dan mencopot jabatan Reza sebagai penguasa Iran untuk digantikan kepada putranya, Muhammad Reza Syah. Pemerintahan Iran di bawah Reza Syah, telah memiliki hubungan baik dengan Jerman pada tahun 1928, dengan cara lebih memanfaatkan jasa-jasa ekonomi dan teknik dari orang Jerman, dan kecenderungan ini pun meningkat saat Adoff Hitler berkuasa di Jerman, sehingga pada tahun 1939, empat puluh satu persen dari hasil perdagangan luar negeri Iran adalah dengan Jerman. Orang Jerman yang tinggal di Iran seperti ahli teknik, pedagang dan lain sebagainya,

⁷ John L. Esposito, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 69.

meningkat menjadi 2000 orang. Propaganda Hitler-Nazi ini sangat berhasil dengan menekankan latar belakang bangsa Arya pada kedua bangsa tersebut, juga perjuangan mereka terhadap kebebasan dan persamaan hak di bawah pimpinan penguasa yang "mencerahkan".⁸

Padahal Iran, ketika pecah Perang Dunia II tahun 1939, menyatakan dirinya sebagai negara yang netral. Penyerbuan Jerman atas Rusia pada bulan Juni tahun 1941 telah memaksa negara-negara Barat untuk mengirimkan bantuannya ke Rusia. Ada empat jalan alternatif yang mungkin dapat dilalui Jerman, yaitu Murmansk, Vladivostok, Selat Turki, dan Dataran Tinggi Iran. Murmansk dan Vladivostok tidak dapat menangani suplai pasukan dan logistik dalam jumlah yang besar, dikarenakan nedannya yang cukup sulit. Sedangkan Turki menutup selat, dan untuk membukannya harus dengan cara memerangnya, suatu cara yang ditolak sekutu, mengingat Turki adalah sekutu Barat yang tidak ikut berperang. Jadi, hanya Iran satu-satunya jalan untuk transit yang praktis ke Rusia. Iran dipilih karena telah memiliki organisasi yang cukup baik dan suplai pasukan dan logistik besar yang dapat dikirimkan. Tetapi, ahli teknik Jerman di Iran juga dapat melakukan sabotase pengaturan transportasi sekutu bila Iran harus membuka wilayahnya. Akhirnya, Rusia dan Inggris pada bulan Juni dan Agustus tahun 1941 meminta Iran untuk mengusir orang-orang Jerman. Namun, hal ini ditolak oleh Iran, yang berakibat kemudian dilakukannya penyerangan pasukan Inggris dan Rusia atas Iran pada tanggal 25 Agustus 1941, dan mendudukinya.⁹

⁸ Goerge Lenezowski., *Timur Tengah di Tengah Kancuh Dunia* (Bandung: Sinar Baru, 1993), hlm. 126.

⁹ *Ibid.*, hlm. 126-127.

Tekanan-tekanan sekutu pada akhirnya memaksa Reza Syah turun tahta pada 1941, tepatnya pada 16 September 1941, dan dia pun diturunkan akibat bersimpati pada Jerman,¹⁰ dan kemudian dilanjutkan dengan tindakan pengusiran Reza dari negara Iran oleh Inggris dan Rusia ke Afrika Selatan. Diktator Iran ini meninggal di sana pada 1944. Pencopotan Reza Syah dari kursi kekuasaannya telah menjadikan kondisi keamanan dalam negeri Iran kacau-balau. Hal ini selain disebabkan oleh adanya intrik-intrik dari kelompok-kelompok lokal yang ingin mengambil peluang di saat kekuasaan kosong, juga disebabkan oleh adanya intervensi asing dari negara-negara sekutu yang saling berebut pengaruh di Iran. Untuk memulihkan situasi dalam negeri, Inggris dan Rusia pada akhirnya menobatkan Mohammad Reza Syah, putra Reza Syah yang baru berusia 20 tahun dan belum berpengalaman dalam pengelolaan pemerintahan, menjadi Syah Iran atau penguasa kedua Dinasti Pahlevi.¹¹ Dari sinilah kemudian kekuasaan di Iran mendapatkan intervensi yang sangat intens dari dua negara besar, yaitu Rusia dan Inggris, hingga kemudian dikuasai oleh Amerika Serikat sebagai imbas dari dominasinya dalam Perang Dunia II.

Masuknya Amerika di Iran itu dimulai dengan memasukkan penasehat-penasehatnya di berbagai sektor kegiatan pemerintahan, termasuk dalam bidang militer. Intervensi Amerika Serikat yang begitu besar juga berimbas pada bidang-bidang lainnya, seperti bidang ekonomi, industrialisasi, dan perdagangan. Amerika Serikat pun berhasrat menjadikan

¹⁰ Riza Sihbudi, dkk., *Profil Negara-Negara Timur Tengah*, hlm. 78.

¹¹ Lihat Bruce Maynard Borthwick, *Comparative Politics of the Middle East: an Introduction* (New Jersey: Prentice Hall, 1980), hlm. 215.

Iran sebagai negara bonekanya di Timur Tengah layaknya seperti Israel. Salah satu fenomena bergesernya pengaruh Rusia di Iran adalah keberanian Mohammad Reza Syah melarang aktivitas Partai Tudeh (partai beraliran komunis) pada 1949 dengan alasan keterlibatan partai tersebut dalam usaha pembunuhan Reza Syah.¹² Tentu saja kebijakan ini didukung oleh Amerika Serikat yang ingin menghilangkan pengaruh Rusia yang komunis di Iran, dan sekaligus semakin menancapkan pengaruh Amerika Serikat di sana.

Amerika semakin kokoh di Iran, dan dengan dukungan Amerika Serikat, Syah ingin membangun Iran dengan melakukan pembaharuan di bidang ekonomi dan memperkenalkan rencana tujuh tahun yang bertujuan memperbaiki pendapatan ekonomi di sektor pertanian. Pada sisi lain, Syah melakukan upaya-upaya represif untuk membungkam para oposan dalam negeri yang ingin menghalang-halangi program modernisasi-sekularisasi Iran. Pada dekade 1940-an dan awal dekade 1950-an, Iran berjuang merebut kekuasaan Anglo-Iranian Oil Company (AIOC) yang merupakan bentukan Inggris.¹³ Pada saat itu, Iran merasa bahwa AIOC ini menjadi alat paling efektif Inggris untuk memeras kekayaan Iran. Apalagi dalam keyataannya, keuntungan yang diperoleh dalam produksi minyak AIOC ini semakin lama menjadi merugikan Iran, dan sebaliknya menguntungkan Inggris sebagai pengelola perusahaan itu. Lebih dari dua pertiga keuntungan perusahaan diambil pihak Inggris, dan sisanya untuk Iran, itu pun masih dipotong untuk

¹² Noor Arif Maulana, *Revolusi Islam Iran dan Realisasi Vilayat-I Faqih* (Yogyakarta: Juxtapose, 2003) hlm. 45.

¹³ Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, hlm. 583.

sarana-sarana pendukung lainnya, seperti pemeliharaan keamanan, lingkungan dan potongan-potongan lainnya yang berkaitan dengan proses produksi.¹⁴

Namun, pemerintah Iran yang dipimpin oleh Perdana Menteri Muhammad Mossadegh yang juga pemimpin Front Nasional Iran dengan mendapatkan dukungan koalisi yang luas mulai dari tuan tanah, tokoh kesukuan, intelektual sayap kiri, pedagang, dan ulama, melalui parlemen mengajukan rancangan undang-undang untuk melakukan nasionalisasi perusahaan minyak. Perjuangan melalui RUU ini pun membuahkan hasil, sehingga RUU tersebut kemudian disahkan pada 1 Mei 1951 yang mengakibatkan AIOC dibubarkan dan semua yang berhubungan dengan produksi minyak Iran harus dikerjakan oleh orang-orang Iran sendiri.¹⁵ Namun, sayangnya, pemerintahan Mossadegh ini tidak bertahan lama, karena kekuasaan Reza Syah kembali dengan bantuan CIA sehingga Mossadegh pun terguling dengan begitu cepat¹⁶ pada tahun 1953.

Perebutan kekuasaan tahun 1953 sekaligus mengakhiri periode pergolakan terbuka untuk memperebutkan kekuasaan politik dan untuk mengembalikan sebuah rezim otoriter dan memusat yang didasarkan pada dukungan pihak asing, dan untuk menjalankan modernisasi sosial dan ekonomi. Rezim Mohammad Reza Syah Pahlevi yang

¹⁴ Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Iran: Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafatnya Ayâtullah Khomeini*. (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), hlm. 19-20.

¹⁵ Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Iran*, hlm. 21.

¹⁶ Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Penerj. Noorhaidi, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 71.

berhasil ditegakkan kembali secara teknik merupakan sebuah kerajaan konstitusional, namun Syah memerintah dengan kekuasaan yang benar-benar absolut. Iran di bawah Mohammad Reza Syah adalah monarki konstitusional yang semu. Dalam teori, Iran modern diperintah di bawah konstitusi 1906 versi baru, yang dibuat untuk menetapkan pembatasan konstitusional bagi monarki dan ciri-ciri islami dari negara tersebut. Meskipun memiliki konstitusi modern, Iran bukanlah negara sekular dalam arti memisahkan negara dari agama. Raja haruslah pengikut Madzab Ja'fari dari Syi'ah Dua Belas (Isna Asy'ariyah) dan menjadi pelindung keyakinan itu. Parlemen juga harus memasukkan lima ulama terkemuka dalam keanggotaannya untuk menjamin bahwa tidak ada perundang-undangan yang bertentangan dengan hukum Islam. Ketentuan konstitusi ini dimaksudkan untuk membatasi kekuasaan Syah dan membuatnya bertanggung jawab terhadap Majelis Perwakilan.¹⁷

Pada saat Reza Syah kembali berkuasa, dia berusaha meredakan para *mullah* dengan memberi mereka kebebasan dalam mendirikan organisasi-organisasi dan membuat publikasi, serta membantu membiayai sekolah-sekolah Islam. Dalam beberapa hal, praktik ini berhasil dan pendahulu Khomeini, Ayatullah Husain Burujirdi, pun mendukung Syah pada tahun 1950-an pada waktu ulama dipilih menjadi "pilar negara Pahlevi".¹⁸ Namun dukungan tersebut berakhir pada 1960-an ketika Reza Syah melakukan praktik sekularisasi

¹⁷ Shireen T. Hunter, *Iran After Khomeini* (Washington DC: CSIS, 1992), hlm. 7.

¹⁸ Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, (London: I.B. Tauris, 1989), hlm. 19.

seperti yang dilakukan oleh Attaturk di Turki, sehingga para *mullah* pun menganggap pemerintahan Syah ini sebagai pemerintahan setan.¹⁹

Reza Syah membangun sebuah negara berdasarkan otoritas pribadi, mengidentifikasi nasionalisme Iran dengan Dinasti Pahlevi, dan membatasi ruang gerak serta menindas ulama. Hubungan pemerintahan Mohammad Reza Syah dengan partisipasi politik rakyat berubah dari kooptasi dan kerjasama menjadi oposisi dan penindasan. Modernisasi yang disponsori negara menimbulkan perubahan politik dan ekonomi yang berdampak panjang. Program rezim Syah menyerukan pembangunan negara sekuler dan rezim nasionalis yang memusat dan selanjutnya program itu diarahkan kepada modernisasi masyarakat yang sejalan dengan modernisasi Barat.²⁰

Dengan kekuasaan yang dipegangnya, Reza Syah melakukan kontrol ketat terhadap media massa dan kalangan oposisi. Dengan dibantu polisi rahasianya, SAVAK, Reza Syah membuat kalangan oposisi tidak bisa berkulit. Bahkan Imam Khomeini menyatakan bahwa pada kondisi seperti itu bernafas pun tidak bisa bebas di Iran.²¹

Namun, peta politik global berubah setelah dilantiknya Jimmy Carter sebagai Presiden Amerika Serikat, dan hal ini mengubah peta politik yang ada di Iran. Salah satu hal yang bisa memengaruhi hal tersebut adalah keinginan dari Jimmy Carter untuk menjadikan isu Hak Asasi Manusia sebagai arah

¹⁹ Imam Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), hlm. 334.

²⁰ Shireen T. Hunter, *Iran After Khomeini*, hlm. 7.

²¹ Imam Khomeini, *Islam and Revolution*, hlm. 335.

kebijakan politik luar negerinya.²² Karena Iran di bawah Reza Syah sangat bergantung pada Amerika Serikat, Iran pun harus mengadopsi keinginan Amerika Serikat tersebut. Pada saat inilah Reza Syah harus melepaskan 357 tahanan politik pada Februari 1977. Hal ini pun jadi peluang bagi kalangan oposisi, dan pers pun kemudian menuntut diberlakukannya kebebasan pers dan pada akhirnya rakyat melakukan demonstrasi menuntut diturunkannya Reza Syah yang dianggap sebagai pelanggar HAM berat di Iran. Akibatnya, terjadi bentrokan antara demonstran dengan aparat polisi sehingga banyak demonstran yang tertembak. Sekelompok pengacara pun mengusut kejadian tersebut, dan mereka menduga bahwa penembakan tersebut dilakukan oleh SAVAK, sehingga mereka pun mengusut tentang sepak terjang SAVAK yang kejam di masa lalu. Menanggapi hal tersebut, Reza Syah pun bereaksi dengan menekan dan mengintimidasi secara keras kelompok pengacara tersebut. Pada Januari 1978, dengan dipicu meninggalnya putra Imam Khomeini, Mustafa, pada akhir Oktober 1977 di Najaf yang proses otopsinnya dilarang oleh pemerintah, sehingga menguatkan keterlibatan SAVAK, atas kejadian ini sekitar 4000 demonstran melakukan aksinya yang kembali direpresi oleh aparat sehingga sekitar 70 orang demonstran meninggal.²³

Ayatullah Imam Khomeini yang pada kejadian protes tahun 1963 di Qum menyebabkannya di penjara, namun

²² Lihat Michael M.J. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), hlm. 192.

²³ Lihat *The Iranian Revolution: King Fahlevi (The Syah) against Dissent*, dalam <http://www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html> diunduh pada 15 Januari 2016.

dilepaskan lagi pada tahun 1964 dan kemudian ditangkap lagi pada tahun itu dan diikuti dengan pengusirannya dari Iran²⁴ dan dibuang mulai dari Turki, Irak, dan terakhir di Prancis mampu memberikan komando bagi terciptanya sebuah revolusi di Iran yang mencapai puncaknya di tahun 1979. Sekalipun dia berada di luar negeri, namun dia lebih efektif melancarkan gerakannya revolusionernya dan memimpin gerakan tersebut dari Neauphle le-Chateau di Prancis.²⁵

Dari Prancis, Khomeini mampu menggerakkan para *mullah* desa yang berjenggot dan berjubah hitam untuk menentang secara serius kekuasaan Reza Syah yang mempunyai kekuatan dan jaringan yang kuat di seluruh dunia dengan kekuatan militernya, hingga mampu menghancurkan kekuasaan tersebut dalam cara yang sangat mudah, hanya beberapa bulan setelah Jimmy Carter memuji Reza Syah karena telah menciptakan stabilitas di Iran.²⁶

Setelah revolusi yang dilakukan rakyat Iran berhasil mengalahkan Reza Syah dan membuatnya harus melarikan diri ke luar negeri, Imam Khomeini kembali ke Iran pada 1 Februari 1979 yang disambut dua juta rakyat yang berkerumun menyambutnya.²⁷

Akhirnya, pada 3 Februari 1979, di muka umum dan wartawan Khomeini mengumumkan pembentukan "Dewan

²⁴ Pengusiran tersebut dilakukan setelah mendengarkan nasihat Jenderal Hassan Pakrawan, yang kemudian membuat Khomeini ke Turki, dan selepas itu ke Irak. Meskipun pada akhirnya Khomeini menetap di Prancis. Lihat entri "Iran" dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/Iran>, diunduh pada 15 Januari 2016.

²⁵ Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular*, hlm. 72.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Michael M.J. Fischer, *Iran*, hlm. 212.

Revolusi” dan meminta Syahpur Bakhtiar mengundurkan diri sebagai Perdana Menteri. Sebab kalau tidak, Khomeini mengancam akan ada perang suci. Syahpur pun akhirnya mengundurkan diri, dan jabatannya kemudian diserahkan kepada Mehdi Bazargan. Dinasti Pahlevi yang mulai didirikan pada 1925 akhirnya dapat ditumbangkan dengan kekuatan revolusi. Tumbanganya Dinasti ini sekaligus juga menumbangkan sistem monarki yang sudah 2000 tahun diterapkan di Iran. Revolusi Iran mengandung makna atau pengaruh yang bersifat global. Untuk pertama kalinya di era modern, tokoh-tokoh agama (ulama) mampu dan berhasil melawan sebuah rezim modern, dan mengambil alih kekuasaan negara. Implikasi revolusioner Islam itu juga memberikan implikasi di mana sampai sekarang terpendam dalam masyarakat nasab dan masyarakat kesukuan, berhasil direalisasikan dalam sebuah masyarakat industrial modern.²⁸ Pada akhirnya terbentuklah Republik Islam Iran, sebuah negara Republik Islam Teokratis yang terbentuk setelah melakukan revolusi terhadap kekuasaan Reza Syah yang otoriter dengan sistem monarkinya.

Pada saat ini, Iran adalah salah satu negara Islam di kawasan Timur Tengah yang wilayahnya meliputi areal seluas lebih kurang 1.682.000 km². Mayoritas penduduknya adalah beragama Islam, dan sebagian besar dari mereka mengikuti madzhab Syi'ah Imamiyyah atau yang dikenal dengan sebutan Syi'ah Itsna Asyariyyah yang sangat menjunjung tinggi

²⁸ Lihat dalam *The Iranian Revolution: King Fahlevi (The Syah) against Dissent*, dalam <http://www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html> diunduh pada 15 Januari 2016.

kepemimpinan Islam dari keluarga sahabat Ali ra.²⁹

Iran sendiri terletak di Asia Barat Daya yang berbatasan dengan Azerbaijan (500 km) dan Armenia (35 km) di barat laut dan Laut Kaspia di utara, Turkmenistan (1000 km) di timur laut, Pakistan (909 km) dan Afganistan (936 km) di timur, Turki (500 km) dan Irak (1.458 km) di barat, dan perairan Teluk Persia dan Teluk Oman di selatan. Pada tahun 1979, sebuah Revolusi Iran yang dipimpin Ayatollah Khomeini mendirikan sebuah Republik Islam teokratis sehingga nama lengkap Iran saat ini adalah Republik Islam Iran.³⁰

Lanskap Iran didominasi oleh barisan gunung yang kasar yang memisahkan beragam dataran tinggi (*basin drainage*). Bagian barat yang memiliki populasi terbanyak adalah bagian yang paling bergunung, dengan barisan seperti pegunungan Kaukasus, Pegunungan Zagros, dan Alborz. Pegunungan Alborz merupakan tempat titik tertinggi Iran, yang menjadi tempat bagi keberadaan gunung Damavand dengan tinggi 5.604 mdpl. Sebelah timur terdiri dari gurun di dataran rendah yang tak dihuni seperti Dasht-e Kavir yang asin, dengan danau garam yang kadang muncul di sana. Ladang lapang luas ditemukan di sepanjang pesisir Laut Kaspia, dan di ujung utara Teluk Persia, di mana Iran berbatasan dengan sungai Arvand (*Shatt al-Arab*). Dataran yang lebih kecil dan terputus ditemukan di sepanjang pesisir Teluk Persia, selat Hormuz, dan Laut Oman. Sedangkan iklim di Iran kebanyakan kering atau setengah kering, meskipun ada yang subtropis sepanjang pesisir Kaspia. Iran dianggap sebagai

²⁹ *Encyclopedia Americana*, International Edition, Vol. 15, 1978, hlm. 368.

³⁰ Lihat entri “Iran” dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/Iran>, diunduh pada 15 Januari 2016.

salah satu dari 15 negara yang membentuk apa yang disebut sebagai tempat lahirnya kebudayaan manusia.³¹ Itulah sekilas geografis Iran yang sangat kaya akan sumber daya minyaknya yang memungkinkan negara ini menjadi salah satu negara yang mandiri dan mampu menghidupi negaranya meskipun ada banyak embargo terhadap negara tersebut akibat berbagai peristiwa politik.

Negara ini dulunya dikenal sebagai Persia yang kemudian berubah nama menjadi Iran setelah Shah Reza Khan pada tahun 1935 mengubahnya terkait dengan program modernisasi nasional Iran yang dicetuskannya. Alasannya adalah disebabkan karena nama Persia belum dapat mewakili aspirasi nasional Iran secara keseluruhan.³² Namun pada tahun 1979, sebuah Revolusi Iran yang dipimpin Ayatollah Khomeini mendirikan sebuah Republik Islam teokratis sehingga nama lengkap Iran saat ini adalah Republik Islam Iran.³³

Kebijakan politik luar negeri Iran yang berseberangan dengan Barat merupakan faktor yang menguatkan posisi Iran dalam diplomasi dunia. Iran merupakan negara yang mayoritas berfaham Syi'ah, yaitu Syi'ah *Itsna Asyariah* yang terletak di kawasan Timur Tengah dengan menganut sistem pemerintahan Revolusi Islam Iran yang dipelopori oleh Ayatollah Khomeini. Selain itu, Iran dengan faham Syi'ahnya dinilai memiliki basis ideologi Islam yang kuat. Bagi AS dan

³¹ *Ibid.*

³² Nasir Tamara, *Revolusi Iran*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1980), hlm. 45.

³³ Lihat entri "Iran" dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/Iran>, diunduh pada 1 Januari 2016

sekutunya, Negara Republik Islam Iran merupakan negara yang dapat mengancam pengaruhnya di kawasan Timur Tengah karena cenderung anti Barat dan Yahudi. Dalam hal ini, di kawasan Teluk Persia, politik luar negeri Iran yang lebih aktif dan cerdas ini tidak lain merupakan langkah utama Iran untuk memperluas pengaruhnya di Timur Tengah dalam konteks pertarungan pengaruh dengan AS serta memperkokoh hubungan Iran dengan negara-negara di sekitar Teluk Persia.

Revolusi Islam 1979 mampu mengubah perilaku secara mendasar bagi kehidupan bangsa Iran termasuk di dalam hubungan internasionalnya.³⁴ Iran dinilai sebagai motor penggerak bagi kemajuan dan kemandirian sebuah bangsa. Selain itu, posisi strategis Iran di Timur Tengah juga merupakan salah satu pemicu dan penggugah negara Islam lainnya untuk melawan ketidakadilan yang ditimbulkan oleh negara-negara penjajah Timur Tengah.

B. Memahami Syi'ah

I. Makna Syi'ah

Iran adalah satu-satunya negara Islam di mana ideologi resmi negara dan juga mayoritas penduduknya adalah Syi'ah, lebih tepatnya adalah Syi'ah Imamiyah. Meskipun ada kelompok Syi'ah lainnya, seperti kelompok Syi'ah Imamiyah di Irak, yang diperkirakan hampir separuh penduduk di sana, dan kelompok-kelompok yang lebih kecil di Lebanon, Bahrain, dan tempat-tempat lainnya. Tetapi, Syi'ah Imamiyah secara keseluruhan hanya menempati sekitar 8% dari seluruh umat

³⁴ Baca lebih lanjut dalam Marjane Satrapi, *Revolusi Iran*, terj. Tim Resist Book, (Yogyakarta: Resist Book, 2005).

Islam dunia, sebaliknya hampir 90% adalah Sunni. Imamiyah juga dikenal sebagai Syi'ah Duabelas (Syi'ah *Itsna 'Asyariyah*), karena mereka mengakui 12 orang Imam. Sekte Syi'ah lainnya adalah Zaidiyah dan Ismailiyah yang diwakili oleh imam-imam di Sana'a, Yaman, dan juga masyarakat Aga Khan, membentuk hanya 2% atau 3% dari seluruh umat Islam dan tidak menganggap dirinya sama dengan Syi'ah Imamiyah.³⁵

Kata *syi'ah* (الشيعية) bentuk tunggalnya adalah *Syi'iy* (شيعي) yang berarti kelompok atau golongan, yang bisa digunakan untuk seseorang, dua orang, atau jamak baik laki-laki maupun perempuan.³⁶ Dalam referensi yang lain, kata "*syi'ah*" berarti "golongan". Ia berasal dari kata "*syaya'a*" yang berarti "mengikuti".³⁷ Sedangkan menurut Ahmad Al-Waili, Syi'ah menurut bahasa adalah pengikut atau pembantu,³⁸ dan hal ini diperkuat oleh pandangan seorang guru besar Universitas Islam di Madinah, Abd al-Qadir Syaib al-Hamdi, bahwa Syi'ah dalam percakapan orang Arab berarti pengikut atau pembantu.³⁹

Sedangkan jika dilihat dari segi istilah, kata "*syi'ah*" berarti "golongan atau pengikut Ali bin Abi Thalib", atau "sekelompok orang yang bersimpati dan menjadi pengikut

³⁵ W. Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*. Penerj. Noorhaidi Hasan dan Yudian W. Asmin, (Yogyakarta: Hafamira, 1994), hlm. 147.

³⁶ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Ilam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1973), hlm. 411)

³⁷ Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Yogyakarta: PP. Krapyak, 1990), hlm. 809.

³⁸ Ahmad al-Waili, *Hawiyat al-Tasyayyu'*, (Qum-Iran: Dar al-Kitab al-Islam, tt.), hlm. 11.

³⁹ Abd al-Qadir Syaib al-Hamdi, *al-Adyan wa al-Firaq a al-Madzahib al-Mu'ashirah* (Madinah: Al-Jami'ah al-Islamiyyah, tt.), hlm. 145.

Ali".⁴⁰ Dengan demikian, Syi'ah secara harfiah berarti partisan atau pengikut, dan dalam literatur Islam merujuk kepada Muslim yang percaya terhadap *Imamah* atas penggantian Nabi ketimbang bentuk khilafah. Istilah ini sendiri sesungguhnya merupakan istilah untuk memperkenalkan orang-orang Islam yang memahami dan menafsirkan Islam dari sudut pandang Syi'isme, sebagaimana penafsiran Muslim terhadap Hanafisme, Hambalisme, Malikiisme, Syafi'isme berdasarkan sudut pandang madzhab mereka. Bahkan Ezzati berpandangan bahwa Syi'isme itu lebih berkait dengan persoalan bagaimana menafsirkan Islam, sama seperti dengan Sunni yang di dalamnya juga mempunyai madzhab-madzhab dan aliran-aliran Sunni yang juga lahir dari berbagai penafsiran mereka terhadap Islam secara keseluruhan.⁴¹ Dengan demikian, pada dasarnya Syi'isme ini sendiri adalah sebuah varian dari aliran yang memang begitu banyak mewarnai kehidupan umat Islam terkait dengan penafsiran mereka terhadap ajaran Islam itu sendiri.

Namun, Syi'ah adalah nama yang umum untuk suatu kelompok besar dari sekte Muslim yang sangat berbeda, bertitik tolak pada adanya pengakuan terhadap Ali sebagai khalifah yang sah setelah wafatnya Nabi. Hal ini diperkuat dengan pandangan seorang Mutakallimin Syi'ah, Syaikh Mufid (w. 413 H.): "Seseorang yang boleh menamakan dirinya Syi'ah adalah dengan adanya kepercayaan bahwa Ali bin Abi Thalib merupakan imam umat Islam berdasarkan wasiat dari

⁴⁰ Lihat William Montgomery Watt, *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*, Penerj. Helmi Ali (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 68.

⁴¹ A. Ezzati, *Gerakan Islam: Sebuah Analisis*, Penerj. Agung Sulistyadi, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990), hlm. 100-101.

Rasul dan dengan kehendak dari Allah baik dengan dekrit yang terang sebagaimana pendapat imamiyah maupun dengan sifat sebagaimana pendapat Jarudiyah dari Syi'ah Zaidiyah.⁴²

Secara etimologis, kata syi'ah itu sendiri termaktub dalam Al-Qur'an, seperti dalam ayat berikut ini:

وَأَنَّ مِنَ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ ﴿٣٧﴾

Artinya: "Dan sesungguhnya Ibrahim benar-benar termasuk golongannya (Nuh)." (QS ash-Shaffat [37]: 83)

Juga terdapat dalam firman Allah surat Al-Ruum [90]: 32:

مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ أَرْحُونَ ﴿٣٢﴾

Artinya: "Yaitu orang-orang yang memecah belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan, tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka." (QS Al-Rum [30]: 32)

Dari ayat-ayat Al-Qur'an di atas, kata syi'ah dimaknai sebagai golongan yang berarti suatu kelompok yang mengikuti atau mendukung sesuatu. Dengan demikian, Syi'ah sebagai satu madzhab merupakan pendukung atau pengikut dari *al-bayt*, yakni keluarga dari Ali Bin Abi Thalib bersama Syi'ah Fatimah. Karena itulah Ibn Atsir, seperti yang dikutip oleh Ihsan Ilahi Zhahir, menyatakan, bahwa Syi'ah adalah sebutan

⁴² Kamil Mustafa al-Siba'i, *al-Silah baik al-Tasawwuf wa al-Tasyayyuf* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.), hlm. 16.

bagi setiap orang yang mengaku mendukung dan membela Ali r.a. dan ahli bait-nya hingga pada akhirnya menjadi istilah yang khusus dikenakan pada pendukung dan pembela Ali r.a. dan anak cucunya. Apabila dikatakan tentang seseorang bahwa ia dari Syi'ah, diketahui bahwa orang itu termasuk dari golongan dan madzhab pendukung Ali r.a. dan anak cucunya.⁴³

Pada tataran selanjutnya, pemahaman terhadap makna Syi'ah ini menjadi dasar bagi keyakinan akan adanya imamah, di mana sebuah pemerintahan adalah milik imam saja, sebab dia berhak atas kepemimpinan politik dan otoritas keagamaan.⁴⁴ Sedangkan yang paling berhak atas kepemimpinan politik dan otoritas keagamaan seperti itu pasca Nabi Muhammad Saw adalah Imam Ali bin Abi Thalib beserta sebelas keturunannya. Karena itulah, kaum Syi'ah ini menolak kepemimpinan yang dipilih oleh manusia, yaitu pemerintahan yang bukan dari keturunan Ali.⁴⁵

2. Syi'ah dan Paradigma Keagamaannya

Syi'ah juga merupakan salah satu *firqah* politik bagi umat Islam. Namun demikian, belakangan kelompok Syi'ah berkembang menjadi sebuah gerakan pemikiran yang sangat menonjol. Pemikiran Syi'ah tidak hanya terbatas pada masalah politik saja, tetapi juga menyangkut bidang-bidang yang lebih berpengaruh bagi perkembangan umat Islam di masa

⁴³ Ihsan Ilahi Zhahir, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Syiah*, Penerj. Hafied Salim (Bandung: Al-Ma'arif, 1985), hlm. 20.

⁴⁴ Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syi'ah*, Penerj. Ilyas Hasan, Cet Kedua (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 153.

⁴⁵ Ayatollah Baqir al-Shadr, *Syi'ah: the Natural Product of Islam*, terjemahan (Jember: al-Hujjah, 1988), hlm. 59.

depan, seperti pemikiran hukum Islam (sehingga lahirlah madzhab kelima dalam pemikiran hukum Islam), juga filsafat dan mistisisme (tasawuf).⁴⁶

Menurut keyakinan Syi'ah, banyak ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi autentik yang diriwayatkan oleh kaum Sunni dan Syi'ah, bahwa pergantian Nabi adalah hak Ali dan keturunannya melalui Fatimah, dan bahwa syariah dapat ditafsirkan dalam kaitan ini oleh *ahl al-bayt* Nabi. Jadi, kalangan Syi'ah percaya bahwa perwalian (*walayat*) atas Islam dan umat Islam serta otoritas religius (*marjaiyyat al-ilm*) setelah Nabi, secara eksklusif milik Ali dan keturunannya.⁴⁷ Jadi, mereka menolak dan memprotes segala bentuk penggantian dan penafsiran Islam yang lain.⁴⁸

Penafsiran berkait dengan *walayat* dan *marjaiyyat al-ilm* dalam pandangan Syi'ah, bahwa keduanya tidak boleh dipisahkan dan harus digabungkan dengan membentuk apa yang disebut dengan *imamah*. Hal ini dilakukan oleh Salman, Abu Dzar, Miqdad, dan Ammar yang menolak khalifah sepeninggal Nabi, dan kemudian membentuk apa yang dinamakan dengan Syi'ah, lebih khusus lagi adalah *syi'ah al-Ali* (pengikut Ali). Dalam hal ini, mereka menolak pemisahan

⁴⁶ Fadil Su'ud Ja'fari, *Islam Syi'ah: Telaah Atas Pemikiran Imamah Habib Husein Al-Habsyi*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), hlm. 1.

⁴⁷ Keyakinan ini berasal dari pertimbangan mereka terhadap posisi dan lingkungan Ali dalam kaitannya dengan Nabi, kaitannya sebagai yang terpilih di antara para sahabat, dan juga kaitannya dengan Muslim pada umumnya. Lihat lebih lanjut dalam 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Thabâthabâ'i, *Shi'ite Islam*, Penerj. Scyyed Hossein Nasr (dari Bahasa Persia), Edisi kedua (New York: State University of New York Press 1977), hlm. 41.

⁴⁸ A. Ezzati, *Gerakan Islam*, hlm. 101.

otoritas religius dalam bentuk *walayat* serta *marjaiyyat al-ilm*. Mereka mengakui keterpaduan di antara keduanya dalam bentuk *Imamah*. Mereka meyakini bahwa tidak ada pemisahan dalam Islam antara aspek kehidupan duniawi dan agamawi dan berbagai urusan umat. Jadi, bagi Syi'ah, Ali adalah imam pertama, kendati ia diakui sebagai khalifah keempat.⁴⁹

Terkait dengan hal ini, Syi'ah juga berpandangan bahwa tidak ada pemisahan antara agama dan politik, baik dalam tataran konseptual maupun praktek politik. Setiap bentuk ritual keagamaan selalu dikaitkan dengan "ritual politik". Dengan kata lain, hampir selalu ada dimensi sosio-politik dalam setiap upacara keagamaan. Salah satu contoh yang paling jelas adalah shalat Jum'at. Di Iran yang bermazhab Syi'ah, shalat Jumat sangat "politis". Ayatullah Khomeini pernah menegaskan bahwa selama gaibnya Imam al-Mahdi, shalat Jumat tidak wajib, melainkan hanya sunnah *muakkad* (sangat dianjurkan). Alasannya, shalat Jumat hanya wajib jika hukum Islam sudah ditegakkan dengan sempurna, dan ini hanya bisa dilakukan oleh Imam al-Mahdi. Oleh sebab itu, selama berkuasanya Dinasti Pahlevi, tidak ada shalat Jumat di Iran. Sebaliknya, bagi umat Islam bermazhab Sunni, tentu saja shalat Jumat tetap wajib bagaimana pun sistem yang berjalan.⁵⁰

Dalam hal kepemimpinan politik, kalangan Syi'ah berpandangan bahwa kepemimpinan umat Islam seyogianya

⁴⁹ A. Ezzati, *Gerakan Islam*, hlm. 101-102.

⁵⁰ M. Riza Sihbudi, "Tinjauan Teoritis dan Praktis atas Konsep Wilayah Faqih." *Makalah Seminar tentang Sistem Ketatanegaraan dan Politik dalam Prospektif Islam*, Jakarta, 1993, hlm. 2.

bersifat permanen⁵¹ atau yang mereka sebut dengan istilah *imamah*.⁵² Istilah *Imamah* ini sendiri, dalam pandangan Syi'ah, adalah kehendak Nabi sendiri.⁵³ Hal ini mereka buktikan dengan menunjukkan wasiat Nabi sebelum wafat. Sebagai akibatnya, mereka merekomendasikan Ali, yang *notabene* sebagai sepupu dan menantu Nabi, untuk dijadikan pemimpin umat Islam.⁵⁴

Dalam memahami Syi'ah, seperti halnya juga memahami Sunni, juga bisa dilihat dari nalar yang berkembang di dalam memproduksi sebuah pemikiran. Nalar (*al-aql*) sendiri terbagi ke dalam tiga bentuk, yaitu *bayani*, *burhani*, dan *irfani*. Dalam hal ini, Sunni lebih cenderung *bayani*, sedangkan Syi'ah relatif terbuka terhadap ketiga nalar tersebut.⁵⁵

⁵¹ Bersifat permanen di sini sebagai kritik dari wacana yang digulirkan Abu Bakar untuk menengahi *chaos* yang terjadi di antara para sahabat tentang kepemimpinan pasca meninggalnya Nabi, di mana yang terpilih adalah Abu Bakar. Agar bisa menengahi perselisihan tersebut, Abu Bakar menegaskan bahwa kepemimpinannya menggantikan Rasulullah bersifat temporal, kendati berlaku seumur hidup. Keputusan ini pun mampu menenangkan suasana yang panas waktu itu. Lihat lebih lanjut dalam Barnaby Rogerson, *Biography of Muhammad*, (Yogyakarta: Diglossia, 2005), hlm. 225-226.

⁵² Lihat lebih lanjut Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Pertama)*, penerj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 149.

⁵³ Lihat Thabâthabâ'î, *Shi'ite Islam*, hlm. 39.

⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hlm. 149.

⁵⁵ Untuk penjelasan lebih lanjut tentang ketiga nalar ini dalam kaitannya dengan Syi'ah, silakan lihat dalam Zainal Abidin, *Imamah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), hlm. 148-153. Lihat juga pemikiran dari salah satu pemikir dan ulama Syi'ah, yaitu Mulla Sadra, terutama dalam pemikirannya tentang *hikmah al-muta'aliyah* yang sering diungkapkannya. Lihat Muhsin

Cara berpikir yang lebih terbuka terhadap ketiga nalar inilah yang kemudian membuat Syi'ah berkembang sedemikian rupa hingga saat ini. Bahkan akseptansi terhadap ketiga nalar tersebut bisa menjadi kata kunci dalam memahami *imamah*. *Imamah* yang menganut prinsip monarkisme absolut merupakan konsekuensi dari nalar irfani yang berpadu dengan nalar burhani. Warna irfani dalam konsep *imamah* tecermin dalam sosok ideal bernama imam. Konon sosok tersebut diasosiasikan sebagai manusia yang sempurna (*insan kamil*) yang melampaui manusia-manusia yang lain. Sedangkan nalar burhaninya tecermin dalam bahasa penjas mereka yang logis, seperti ketika mereka mengusung konsep tersebut sebagai kontinuitas kenabian; kalau kepemimpinan Nabi bersifat absolut, maka kelanjutannya seharusnya juga bersifat absolut.⁵⁶

Baidarufar, "Al-Mabahis al-Ilhamat fi al-hikmah al-Muta'aliyah," dalam Mulla Sadra, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Qum: Isyarat Baidar, 2000), hlm. 30-31.

⁵⁶ Dalam komunitas Syi'ah sendiri, seorang imam itu cenderung dipandang secara mistis, seperti yang tersirat dalam ungkapan yang sering diklaim sebagai hadis Nabi yang artinya: "*Ahl bayt*-ku ibarat perahu Nuh. Barangsiapa ikut menaikinya, pasti akan selamat, dan barangsiapa yang tertinggal pasti akan celaka." Inilah yang menjadi dasar diaplikasikannya nalar irfani. Lebih lanjut Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hlm. 149. Pandangan kalangan Syi'ah terkait dengan masalah *imamah* ini tentu bertabrakan dengan nalar yang dikembangkan oleh kaum Sunni yang lebih *bayani*. Menurut kalangan Sunni, konstruksi *imamah* yang diyakini Syi'ah sangat sulit dicarikan pembenarannya dalam Al-Qur'an maupun Hadis Nabi. Paham *imamah* juga tidak mudah ditemukan referensinya dalam sejarah masyarakat Arab, baik yagn terdahulu maupun yagn sedang berlangsung saat itu. Namun, pandangan ini tentu saja sangat dipengaruhi zamannya, di mana meskipun pada saat itu pemerintahan monarki bukanlah sesuatu yang asing bagi masyarakat Arab, namun monarki yang berdimensi teologis, sebagaimana

Sedangkan aplikasi dari nalar bayani yang dipakai oleh Syi'ah bisa kita lihat dari begitu pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta filsafat, terutama pada era modern ini. Bahkan untuk bisa menjadi seorang pemimpin di Iran pada saat ini harus menguasai ilmu-ilmu agama dan juga sekaligus ilmu eksakta yang menjadi kualifikasi nalar bayani. Karena itu, tidak mengherankan kiranya jika saat ini Iran menjadi negara Islam yang mampu menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat disegani di dunia. Bahkan hal ini pula yang menjadi kebanggaan tersendiri bagi umat Islam, di mana pemimpin Iran, semacam Mahmoud Ahmadinejad, menjadi ikon perjuangan melawan hegemoni Barat dan dianggap sebagai pemimpin "poros setan" oleh Amerika Serikat bersama dengan tiga pemimpin dunia lainnya, yaitu Hugo Chavez dari Venezuela, Evo Morales dari Bolivia, dan Fidel Castro dari Kuba.⁵⁷

Itulah aplikasi ketiga nalar yang saat ini berkelindan dalam konsep pemerintahan Syi'ah di Iran. Hal ini tentu sangat menarik dan mungkin bisa dijadikan penelitian lebih lanjut tentang fakta ini. Namun dalam tulisan ini, tentu tidak akan membahas panjang lebar tentang hal itu. Bahasan ini hanya

tersirat dalam konsep imamah, jelas belum pernah terjadi di dunia Arab. Lihat lebih lanjut dalam Azizah, "Sistem Imamah dalam Mazhab Syi'ah" dalam Hanung Hasbullah Hamda, dkk., *Sejarah Politik Islam: Panggung Pergulatan Politik Kekuasaan dari Timur Tengah hingga Asia*. (Yogyakarta: Nusantara Press, 2011), hlm. 146.

⁵⁷ Untuk bisa melihat presiden yang dianggap poros setan oleh Amerika Serikat dan dunia Barat, lihat Robert E. Quirk, dkk., "Poros Setan": *Kisah Empat Presiden Revolusioner, Fidel Castro, M. Ahmadinejad, Evo Morales, Hugo Chaves*, Penerj. Abdul Qodir Shaleh (Yogyakarta: PrismaSophie, 2007).

ingin menunjukkan tentang Syi'ah Iran yang mempunyai karakteristik tersendiri dalam diskursus politik Islam. Karena itulah, agar bisa memahami lebih jauh tentang Syi'ah, kita akan membahas tentang kelompok Syi'ah yang berkembang selama ini.⁵⁸

3. Syi'ah dan Berbagai Alirannya

Syi'ah imamiyah atau Syi'ah Itsna 'Asyariyah sendiri adalah Syi'ah yang mayoritas dipeluk oleh kaum Islam Syi'ah. Dalam konteks ini, setelah meninggalnya Nabi Muhammad Saw., akan ada yang melanjutkan kepemimpinan umat, yakni seorang imam yang dipilih oleh Tuhan. Beberapa hadis⁵⁹ turut mendukung hal ini yang telah diriwayatkan berkaitan dengan Syi'isme, terutama berkaitan dengan gambaran Imam, jumlahnya, fakta bahwa mereka semua adalah orang Quraisy dan keluarga Nabi (*ahl bait*), dan fakta bahwa Mahdi yang dijanjikan ada di antara mereka. Selain itu, ada ungkapan definitif dari Nabi mengenai keimamahan Ali dan

⁵⁸ Untuk lebih detail tentang berbagai aliran Syi'ah yang pernah ada, lihat Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven and London: Yale University Press, 1985), hlm. 45-60. dan juga bisa dilihat perkembangan secara luas di dunia Islam hingga zaman kontemporer pada buku yang sama, khususnya dimulai Bab 4 hingga akhir.

⁵⁹ Salah satu hadis yang terkenal adalah hadis dari Jabir Ibn Samurah di mana Jabir ibn Samurah telah berkata bahwa dia mendengar Rasulullah Saw. bersabda, "Hingga masa imam duabelas, agama ini akan terus menjadi kuat." Jabir berkata, "Umat pun meneriakan berulang-ulang "Allahu Akbar" dan menangis. Kemudian Nabi mengatakan sesuatu dengan lembut. Saya bertanya pada bapak saya, "Wahai bapak, apa yang Rasul katakan?" Bapak saya menjawab, "Nabi berkata, "Semua imam akan berasal dari kaum Quraisy." Lihat *Sahih Abu Dawud*, Vol. II, (Kairo: 1348 H), hlm. 207.

haknya menjadi Imam pertama dan juga ungkapan Nabi dan Ali mengenai keimamahan Imam kedua. Dengan cara yang sama, para Imam sebelumnya juga mewasiatkan pernyataan definitif mengenai keimamahan setelah mereka.⁶⁰

Terkait dengan ungkapan berantai di atas, ada duabelas Imam Syi'ah dan nama suci mereka secara berurutan adalah sebagai berikut: *pertama*, 'Alî bin Abî Thâlib; *kedua*, Hasan bin 'Alî; *ketiga*, Husayn ibn 'Alî; *keempat*, 'Ali Ibn Husayn; *kelima*, Muhammad ibn 'Alî; *keenam*, Ja'far ibn Muhammad; *ketujuh*, Mûsâ ibn Ja'far; *kedelapan*, Alî ibn Mûsâ; *kesebelasan*, Muhammad ibn 'Alî; *keseperuluh*, 'Alî ibn Muhammad; *kesebelas*, Hasan ibn 'Alî; dan *keduabelas*, Imam Mahdi.⁶¹ Keduabelas imam inilah yang dalam ideologi Syi'ah yang seharusnya menjadi Imam pengganti Nabi.

Selain Syi'ah mayoritas di atas, ada juga Syi'ah yang minoritas jumlahnya, yang secara berurutan berdasarkan klasifikasi jumlahnya adalah Syi'ah Zaidiyah, Ismailiyah, Batiniyah, Nizariyah, Musta'liyah, Syi'ah Druze, dan Muqanna'ah.

Syi'ah Zaidiyah adalah pengikut Zayd al-Shahid, anak Imam al-Sajjad. Zaid memberontak melawan kekhalifahan Umayyah di bawah kekuasaan khalifah Hisyam 'Abd Malik pada tahun 121 H/737 M. Pemberontakan itu sendiri terjadi di Kufah yang membuat Zaid terbunuh di sana. Kemudian

⁶⁰ Thabâthabâ'î, *Shi'ite Islam*, hlm. 189-190.

⁶¹ Thabâthabâ'î, *Shi'ite Islam*, hlm. 190. Mengenai biografi dan perjalanan hidup singkatnya serta berkaitan dengan penampakan Imam Mahdi bisa dilihat dalam halaman 190-214 pada buku yang sama. Kita juga bisa melihat para imam Syi'ah yang dua belas ini dalam M. Ridha Muzhaffar, *Ideologi Syi'ah Imamiyah*, Penerj. M. Ridha Assegaf (Pekalongan: Al-Mu'ammal, 2005), hlm. 105-107.

para pengikut Zaid mengakuinya sebagai Imam kelima. Setelah Zaid meninggal dunia, dia digantikan anaknya, Yahya Ibn Zaid, yang juga terbunuh dalam pemberontakan melawan Khalifah Bani Umayyah, Walid bin Yazid. Setelah Yahya, Muhammad ibn Abdallah dan Ibrahim ibn Abdallah, yang menentang kekhalifahan Abbasiyah di bawah khalifah Mansur al-Dawaniqi, menjadi penerusnya namun juga terbunuh dalam penentangan tersebut, dan keduanya terpilih sebagai imam. Selanjutnya ada ketidakberesan dalam keturunan Zaid ini, hingga muncul Nasir al-Utrush, seorang keturunan dari saudara Zaid, yang muncul di Khurasan. Karena diburu oleh penguasa di sana, dia lari ke Mazandaran (Tabaristan) yang masyarakatnya belum memeluk Islam. Setelah tigabelas tahun melaksanakan misionaris Islam di sana, dia membawa sejumlah besar orang ke dalam cabang Islam Syi'ah Zaidiyah. Kemudian pada tahun 913 M dengan bantuan mereka, dia menaklukkan kawasan Mazandaran, dan menjadikan dirinya imam.⁶²

Syi'ah Ismailiyah berasal dari nama anak tertua dari Imam Ja'far al-Shadiq, yang bernama Ismail. Ismail meninggal dunia selama masa ayahnya yang dipanggil menjadi saksi untuk kematiannya. Namun, sebagian orang meyakini bahwa Isma'il

⁶² Kita tidak akan menampilkan keyakinan Syi'ah Zaidiyah ini, disebabkan karena keterbatasan tempat dan waktu. Namun, ada hal krusial yang ingin disampaikan bahwa pada awalnya, Syi'ah Zaidiyah ini menganggap dua khalifah pertama, Abu Bakar dan Umar bin Khattab itu sebagai imam mereka. Namun kemudian, sebagian dari mereka menghapus dua nama khalifah pertama tersebut dari daftar Imam dan menempatkan Ali sebagai imam pertama. Jika ingin melihatnya lebih lanjut, bisa dibaca dalam Thabâthabâ'î, *Shi'ite Islam*, hlm. 76-77. Selain itu, baca juga secara lebih detail dalam Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, hlm.49-51.

tidak meninggal, tapi mengalami okkultasi (kegaiban), dan dia akan muncul kembali sebagai Mahdi yang dijanjikan. Mereka kemudian percaya bahwa panggilan bersaksi ayahnya atas kematian Ismail adalah sebagai cara untuk menyembunyikan kebenaran dalam ketakutan Al-Mansur, khalifah Abbasiyah. Kelompok lainnya percaya bahwa Imam yang sebenarnya adalah Ismail yang kematiannya bermakna kepemimpinan yang diberikan kepada anaknya Muhammad. Kelompok lainnya juga menyatakan bahwa meskipun dia meninggal saat ayahnya menjadi Imam, namun keimamahan berlangsung setelahnya kepada Muhammad ibn Isma'il dan keturunannya.⁶³

Syi'ah yang lain adalah Syi'ah Batiniyah. Dalam hal ini, pada tahun 891 M, beberapa tahun sebelum penampakan Ubaydallah al-Mahdi di Afrika Utara, muncul di Kufah seseorang yang tidak dikenal dari Khuzistan (Persia bagian selatan) yang tidak pernah menampakkan nama dan identitasnya. Dia berpuasa di siang hari dan beribadah di malam hari dan memberikan kehidupan bagi para pekerjanya. Selain itu, dia mengundang orang untuk mengikuti Syi'ah Ismailiyah dan mampu menarik sejumlah besar orang. Dari di antara mereka, dia memilih dua belas "ketua" (*naqib*) dan kemudian mengirimkannya ke Damascus. Meninggalkan Kufah, dia pun tidak terdengar lagi. Posisinya kemudian digantikan oleh Ahmad, yang dikenal sebagai Qaramitah yang mulai mengajarkan Batiniyah di Irak.⁶⁴

⁶³ Lebih lanjut mengenai Syi'ah ini dan pemikirannya bisa dilacak di Thabâthabâ'i, *Shi'ite Islam*, hlm. 78-79. Juga bisa dibaca dalam Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, hlm. 55-56.

⁶⁴ Lebih lanjut mengenai Syi'ah ini silakan dibaca Thabâthabâ'i *Shi'ite Islam*, hlm. 79-80.

Sedangkan Syi'ah yang lain, yaitu Nizariyah, Musta'li, Druze dan Muqanna'ah juga dianggap sebagai cabang dari Syi'ah. Dalam hal ini, pada saat kematian Imam Ketujuh, al-Mustansir bi'llah Mu'id ibn Ali, dua anaknya, yaitu Nizar dan al-Musta'li mulai memisahkan diri dari kekhalifahan dan keimamahan. Setelah perjuangan yang panjang dan berdarah-darah, Al-Musta'li pun mendapatkan kemenangan. Dia menangkap saudaranya Nizar dan mengirimkannya ke penjara, dan kemudian meninggal di sana. Pada tataran berikutnya, perpecahan ini kemudian memunculkan Nizariyah dan Musta'liyah. Nizariyah adalah pengikut Hasan al-Sabbah yang merupakan salah satu kerabat dekat al-Mustansir. Setelah kematian Nizar, disebabkan karena dukungannya terhadap Nizar, Hasan al-Sabbah diusir dari Mesir oleh al-Musta'li. Namun kemudian, ada sejarah perseteruan yang panjang dari cabang Syi'ah ini, dan proses ini kembali berdarah-darah.

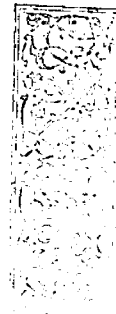
Syi'ah al-Musta'liyah adalah Syi'ah pengikut al-Musta'li. Keimamahannya berlangsung selama kekuasaan Fatimiyah di Mesir hingga ia berakhir pada tahun 1171. Sedangkan Syi'ah Druze adalah Syi'ah yang berkembang di pegunungan Druze di Syria dan juga Lebanon, yang aslinya adalah para pengikut kekhalifahan Fatimiyah. Tapi akibat aktivitas misionaris Nashtakin, Syi'ah Druze ini mengiktui sekte Batiniyah. Syi'ah Druze menghentikan mengikuti kekhalifahan Fatimiyah keenam di bawah kekuasaan al-Hakim Billah, sedangkan yang lain dibunuh, dan mengklaim bahwa dia adalah imam gaibnya.⁶⁵

Syi'ah Muqanna'ah adalah murid pertama dari Ata' al-Marwi yang dikenal sebagai Muqanna', yang berdasarkan

⁶⁵ Thabâthabâ'i, *Shi'ite Islam*, hlm. 82.

sejarah adalah pengikut Abu Muslim dari Khurasan. Setelah kematian Abu Muslim, Muqanna' mengklaim bahwa jiwa Abu Muslim telah berinkarnasi di dalamnya. Dia pun segera mengklaim menjadi seorang nabi dan kemudian mendapatkan kesucian. Akhirnya, pada tahun 777, dia dikepung di benteng Kabash di Transoxiana. Ketika dia di sana, dia ditangkap dan dibunuh, dan dilemparkan ke dalam api bersama dengan para muridnya yang dibakar hidup-hidup. Sebagian pengikutnya yang selamat pun kemudian berganti menjadi pengikut Syi'ah Ismailiyah dan juga Batiniyah.⁶⁶

⁶⁶ Thabâthabâ'i, *Shi'ite Islam*, hlm. 82.



BAB III

Wilayat Al-Faqih

A. Konsep Wilayat Al-Faqih

Sejauh menyangkut sistem politik dan model pemerintahan, Syi'ah seringkali dikritik karena dianggap tidak demokratis. Kritik semacam ini memang dapat dimaklumi, karena sebagaimana diketahui, secara historis sistem pemerintahan Syi'ah mengacu pada sistem *imamah*, yaitu suatu doktrin politik yang menyebutkan bahwa pemerintahan Islam sepeninggal Nabi Muhammad Saw adalah hak mutlak *ahlul bait* (keluarga Nabi Saw.), yakni Ali bin Abi Thalib dan sebelas keturunannya.¹ Hal ini oleh banyak pengamat dianggap tidak memberikan peluang bagi pihak lain untuk mendapat hak yang sama, yaitu hak untuk dipilih sebagai pemimpin negara.

Dilihat dari sudut pandang ini, kritik tersebut memang bisa diterima. Namun yang seringkali dilupakan adalah, bahwa dalam mazhab Syi'ah selama ini terus mengalami

¹ Mehdi Muzaffari, *Kekuasaan Dalam Islam*, terj. Abdurrahman Ahmed, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), hlm. 40.

perkembangan-perkembangan yang sangat penting. Sistem *imamah* sebenarnya hanyalah doktrin politik yang hanya berlaku semasa para imam (keturunan Ali bin Abi Thalib) masih hidup. Setelah mereka semuanya wafat, mazhab Syi'ah, terutama setelah Imam Khomeini berhasil menjatuhkan kekuasaan rezim Pahlevi pada tahun 1979, maka di kalangan Syi'isme dikenal istilah konsep *Wilayat al-Faqih* (kekuasaan para faqih), atau ahli hukum Islam. Dengan sistem baru ini, Islam Syi'ah telah mengawali babak baru sistem pemerintahan yang cukup demokratis. Oleh sebab itu, dapat dimengerti jika pemerintahan Islam di Iran menggunakan sistem "republik", yaitu Republik Islam Iran.

Namun, agar bisa memahami sistem pemerintahan Islam di Iran ini, kita akan bahas dulu makna *wilayat al-faqih* ini. Menurut Tehrani, dalam bahasa Arab, kata *wilayah* berasal dari kata *wali* yang menurut istilah kalangan leksiograf Arab terkemuka merupakan unit terkecil (tunggal) dalam bahasa yang mengandung makna tunggal; kedekatan daya tarik, hubungan dekat, persamaan, atau pertalian. Dalam bahasa Arab, terdapat tiga makna yang tercatat untuk kata *wali*: (1) teman; (2) setia/berbakti; (3) Pendukung atau Penyokong. Di samping ketiga arti ini, dua arti lain disebutkan untuk kata *wilaya'*: (1) kekuasaan (tertinggi) dan penguasaan; (2) kepemimpinan dan pemerintahan.²

Dalam pemahaman lainnya, kata *wilayat* dalam bahasa Arab berarti kedaulatan, kekuasaan, perwalian dan pengawasan.³ *Wilayat* yang berasal dari kata bahasa Arab

² Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), hlm. 38.

³ Ali Mishkini. *Wali faqih* (Jakarta: Risalah Masa, 1991), hlm. 24

"*wilayat*" dari bentuk kata "*waliyan*" yang mempunyai arti dekat dan memiliki kekuasaan atas sesuatu, persahabatan, kesucian, kesetiaan, atau perwalian,⁴ sehingga kata ini menjadi istilah kunci perumusan politik Islam, yang mengindikasikan kepemimpinan universal.

Dengan kata lain, kata *wilayat* ini dipahami Syi'ah sebagai bentuk kesetiaan kepada pemerintahan imam dan mengakui hak imam untuk memerintah. Kendati dalam perkembangannya telah terjadi perbedaan makna antara *wilayat* khusus dengan *wilayat* umum, untuk membedakan antara kekuasaan umum (hak) imam dan kekuasaan absahnya sebagai *qadhi* (hakim) dan wali atas kasus-kasus khusus.⁵

Dalam bahasa Persia, kata *wali* memiliki sederet arti, seperti teman, pendukung, pemilik, pelindung, pembantu, dan penjaga. Begitu pula kata *wilayah*, yang bermakna mengatur dan memerintah. Kata *wilayah* dalam *wilayatul faqih* bermakna pemerintahan dan administrasi atau pengelolaan. Sebagian kalangan meletakkan makna ini untuk mendapatkan pengertian pengendalian atau kontrol, penguasaan, jabatan, hakim, dan kekuasaan tertinggi yang menunjukkan otoritas *wali* (sang pembawa wilayah) atas *marwa 'alayh* (orang yang bergantung pada atau menjadi objek wilayah).⁶

Menurut Hasan Ibn Yusuf al-Hilli, tradisi Syi'ah mempertahankan bahwa *wilayat* bersumber dari "otoritas

⁴ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah*, cet. 22 (Beirut: Dar al-Masyriq, 1977), hlm. 918-919.

⁵ Ahmad Mossauri, "Teori Wilayah al-Faqih: Asal-Mula dan Penampilannya dalam Literatur Hukum Syi'ah", dalam Mumtaz Ahmad, (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam* terj. Eva Hadi, (Bandung: Mizan, 1993), hlm 129-132.

⁶ Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah*, hlm. 38.

universal" (*siyasa*) dua belas imam, keturunan Nabi melalui anaknya Fatimah dan Ali, yang masing-masing ditunjuk sebagai penggantinya, dengan semua kesempurnaan dan kema'shumannya, yang memiliki "otoritas universal" dalam hal agama dan dunia.⁷

Pada tataran selanjutnya, ada penafsiran baru terhadap makna *wilayat*. Dalam hal ini, Ayatullah Salih memberikan penafsiran baru sebagai berikut: "Sifat yuridis *wilayat* merupakan suatu "kontrol sosial" antara rakyat dan *faqih* yang dipercaya. Dalam rangka mendekatkan kepentingan dan peranan rakyat dengan lembaga pemegang kekuasaan hukum, perlu dipadukan antara prinsip-prinsip pemerintahan Islam dengan konsep-konsep modern seperti pemerintahan mayoritas, kontrol sosial, dan perwakilan (*representasi*). Salah satu perwujudan dari kontrol sosial itu adalah melalui bai'at antara rakyat dan pemimpin (*faqih*), tapi bai'at di sini harus ditafsirkan secara "dua arah"; bukan hanya rakyat yang wajib menaati pemimpin, tetapi juga sebaliknya. Bai'at semacam ini mempunyai konsekuensi adanya kewajiban yang sama, baik bagi rakyat maupun bagi pemimpin."⁸ Itulah arti penting *wilayat* yang dipraktikkan di Iran.

Adapun *faqih*, secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang bermakna "seseorang yang baik pemahamannya". Berbeda dengan *fahim*, *arif*, atau *alim* dan kata serupa lainnya

⁷ Gregory Rose, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," dalam Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, (New Haven and London: Yale University Press, 1983), hlm. 168.

⁸ Fadil SJ dan Abdul Halim, *Politik Islam Syiah: Dari Imamah hingga Wilayah Faqih*, (Malang: UIN Maliki Press, 2011), hlm. 140.

(yang sifat katanya cenderung menyatakan pengalaman, ciri khas, dan selamanya tidak lepas dari sebuah kualitas), *faqih* telah menjadi terma khusus yang berkaitan dengan ilmu yurisprudensi Islam (*fiqih*). Artinya, seorang *faqih* adalah seorang yang ahli dalam ilmu *fiqih*, mirip dengan hakim yang berarti seorang yang ahli hukum dan tabib yang berarti ahli dalam pengobatan.

Dalam pandangan Jalaluddin Rahmat, *faqih* adalah seseorang yang mengetahui semua peraturan Allah; mampu membedakan sunnah, yang shahih dan yang palsu, yang mutlak dan yang terbatas (*muqayyad*), yang umum dan yang khusus. Di samping itu, seorang *faqih* harus mampu menggunakan akalannya untuk membdakan hadis dari situasi lain, situasi *taqiyyah* atau situasi lainnya, serta memahami kriteria (*taqiyyah*) yang telah ditetapkan.⁹

Oleh karena itu, kata *faqih* tidaklah sembarang pengetahuan yang diperoleh seseorang atau ahli pada umumnya, tetapi tertuju pada kelompok ahli yang khusus, yang mengambil spesialisasi dalam ilmu *fiqih*. Jadi, *faqih* adalah seorang mujtahid yang berhak mengeluarkan hukum Islam dan mengeluarkan fatwa yang berhubungan dengan peraturan-peraturan Islam yang sah dari sumber-sumber yang asli.¹⁰

Bahkan menurut Yamani,¹¹ penguasa itu adalah *faqih* itu sendiri, mengingat pemerintahan Islam merupakan pemerintahan hukum, sehingga mengetahui hukum menjadi keharusan bagi para penguasa. Sudah merupakan prinsip

⁹ Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1988), hlm. 56.

¹⁰ Ali Mishkini, *Wali faqih*, hlm. 24.

¹¹ Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 125.

yang disepakati bahwa *faqih* memiliki otoritas atas penguasa. Apabila penguasa mengatur Islam, para penguasa harus tunduk pada *faqih* dan bertanya bagaimana aturan dan cara menerapkan hukum Islam. Dengan demikian, sesungguhnya penguasa adalah *faqih* itu sendiri.

Menurut Syaikh Anshari, yang dianggap sebagai penutup para mujtahid dan *faqih* Imamiyyah yang paling terkemuka dalam sejarah yurisprudensi Imamiyyah dalam periode modern, ada tiga syarat *faqih*: *pertama, al-iftâ'*, yakni memberikan fatwa dalam masalah-masalah yang di dalamnya orang awam memerlukan bimbingan dalam menunaikan tugas-tugas yang dibebankan atas dirinya oleh syariah. Maksud fungsi ini adalah menyarikan peraturan-peraturan hukum tambahan melalui penelaahan atas fatwa-fatwa dan isu-isu. *Kedua, al-hukumah*, yakni mengadili masalah-masalah yang sedang diperselisihkan dan masalah-masalah terkait lainnya yang menjadi bidang garapan hakim. Posisi ini dibenarkan bagi *faqih*, dan tidak ada perselisihan mengenai hal ini dalam fatwa-fatwa para *faqih* atau dalam penafsiran atas dalil tekstual yang eksplisit. *Ketiga, wilayat al-tasharruf*, yaitu bebas memanfaatkan barang-barang dan jiwa. Hal ini terkait dengan individu-individu yang mempunyai otoritas untuk dengan bebas memanfaatkan harta orang lain.¹²

Dengan demikian *wilayat al-faqih* berarti sebuah sistem pemerintahan yang kepemimpinannya di bawah kekuasaan para *faqih* yang adil dan berkompeten dalam urusan agama dan dunia atas seluruh kaum muslimin di "Negeri Islam" yang

¹² Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syi'ah*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 332-338.

bersumber dari kekuasaan dan kedaulatan absolut Allah atas umat manusia dan alam semesta. Dalam bentuk aplikatifnya di Iran pemimpin tertinggi *wilayat al-faqih* ini disebut juga dengan *rahbar* dan *wali al-amr*.

Intinya, *wilayat al-faqih* merupakan sebuah konsep pemerintahan di mana para penguasa (yang memiliki otoritas) yang menjalankan hukumnya adalah seorang *faqih* atau berada di bawah pengawasan *faqih* selama dalam masa kegaiban Imam *Ma'shum*, sehingga hukum-hukum Islam senantiasa terjaga baik dalam pemerintahan maupun dalam keagamaan.

Namun, *wilayat al-faqih* ini pada dasarnya bukanlah hal baru bagi Syi'ah, meskipun dimunculkan dan diadopsikan kepada tata pemerintahan Iran pada 1979. Secara historis, *wilayat al-faqih* ini telah menjadi kajian oleh tokoh-tokoh Syi'ah klasik seperti Syaikh Thusi, Sayyid Murtadha, Bahrul ulum, Syaikh Mufid, Muhaqqiq al-Hilli, Muhaqqiq Karaki, dan lain-lainnya.

Ambillah contoh pandangan Syaikh Mufid (w. 1022 M) yang merupakan salah seorang ulama besar Syi'ah telah mengajukan gagasan bahwa pemimpin yang ditunjuk Tuhan merupakan sosok yang diakui sebagai pemegang otoritas untuk menyuruh atau melarang melukai dan membunuh dalam konteks *amar ma'ruf nahi munkar*. Pelaksanaan perintah itu dilakukan oleh para imam *ma'shum* yang terpilih, atau oleh para penguasa yang ditunjuk oleh imam *ma'shum*, atau oleh para *fugaha* Syi'ah yang telah ditunjuk oleh imam-imam *ma'shum* sebagai para pemimpin masyarakat Islam sekaligus pelaksana syariat Islam.¹³

¹³ Lihat lebih lanjut dalam Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah*, hlm. 42.

Penjelasan Syaikh Mufid bahwa para imam *ma'shum* telah memberi kepercayaan pembuatan keputusan tentang pelaksanaan hukum-hukum Islam kepada para *faqih* Syi'ah, mereka telah menegaskan tentang posisi *faqih* yang menggantikan posisi imam untuk mengimplementasikan hukum-hukum ilahi menjadi petunjuk jelas akan konsepsi *wilayat al-faqih*. Lebih jauh, Syaikh Mufid menyatakan, "(Penerapan hukum-hukum Islam) secara nyata mendukung seseorang (*faqih*) yang telah ditunjuk pemegang kekuasaan atas tugas tersebut, atau telah ditunjuk olehnya sebagai orang yang bertanggung jawab atas sejumlah utusan tokoh yang dimilikinya. Maka, ia harus melaksanakan keputusan hukum Islam, menerapkan perintah-perintah hukum agama, *beramar ma'ruf nahi munkar*, serta berjihad melawan kaum kafir."¹⁴

Selain penjelasan Syaikh Mufid di atas, ada banyak pandangan yang lain terkait dengan *wilayat al-faqih* ini, yang disarikan dari karya Mehdi Hadavi Tehrani.¹⁵ Dalam pandangan Muhaqqia al-Hilli (w.1277), *wilayat al-faqih* adalah sebuah perintah bahwa 'bagian imam' (*hissat al-imam*) dibagikan secara adil kepada mereka yang layak menerimanya oleh orang yang mempunyai otoritas disebabkan kedudukannya sebagai wakil imam (*niyabah*); sebagaimana dirinya juga bertanggung jawab untuk menunaikan berbagai kewajiban (agama) semasa kegaiban imam maksum. Sedangkan dalam pandangan Zainuddin bin Ali Amili alias Syahid Tsani (w. 1559 M), *wilayat al-faqih* adalah orang yang memiliki otoritas karena pendelegasian dari imam adalah fakih adil syiah yang memenuhi seluruh persyaratan untuk

¹⁴ Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), hlm. 49.

¹⁵ Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah*, hlm. 46-54.

mengeluarkan fatwa-fatwa. Sebab, orang seperti ini adalah wakil dan yang ditunjuk Imam Zaman.

Mulla Ahmad Naraqi (w.1829) lebih tegas lagi menyatakan bahwa fakih mempunyai *wilayah* (otoritas) atas dua permasalahan. *Pertama*, fakih mempunyai *wilayah* seperti dimiliki Nabi dan para imam maksum sebagai pemimpin atas masyarakat dan benteng pertahanan Islam. *Kedua*, fakih mempunyai *wilayah* atas apa pun yang berhubungan dengan masalah spiritual dan keduniawian masyarakat yang perlu diselesaikan.

Sedangkan Ayatullah Syeikh Murtadha Ha'iri menganggap bahwa perintah suci dari Imam Gaib sebagai salah satu bukti tentang *wilayah al-faqih*. Menurutnya, "*Faqih adalah pemilik kewenangan yang ditunjuk (hujjah) imam. Menjadi hujjah yang diangkat imam, secara umum, berarti bahwa faqih memiliki kekuasaan dan menjadi rujukan dalam hal apa saja yang menjadi perhatian imam.*"

Pandangan ini bisa diperjelas dengan pandangan Imam Khomeini yang menyatakan bahwa, para *faqih* menerima wilayah absolut yang memegang semua tanggung jawab dan kekuasaan Imam Zaman (Imam Mahdi). Untuk itu, dalam pandangan Imam Khomeini, Imam *ma'shum* telah mempercayakan atas apa pun kepada para *fuqaha* di mana mereka memiliki kewenangan (*wilayah*) dan bahwa *faqih* menerima semua kekuasaan dari Nabi Saw dan Imam ke-12 dalam aturan dan pemerintahan.¹⁶

Dari berbagai pandangan di atas, pada dasarnya ada

¹⁶ Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), hlm. 50.

dua hal yang terintegrasi dalam sejarah konsepsi *wilayat al-faqih*, yaitu kedaulatan Tuhan dan kedaulatan manusia yang terepresentasikan dalam diri *faqih*. Dengan demikian, konsep *wilayat al-faqih* sebenarnya bukan merupakan sesuatu yang baru, karena memang dari berbagai pandangan di atas, konsep *wilayat al-faqih* adalah inheren dalam sejarah Syi'ah.

Dalam hal ini, Imam Khomeini menyatakan, "Tema *wilayat al-faqih* bukanlah hal yang baru. Bahkan masalah ini telah dibahas sejak dulu. Saya hanya membahasnya lebih panjang berkenaan dengan cabang-cabang pemerintahan yang berbeda, untuk memberikan penjelasan yang lebih banyak tentang masalah ini."¹⁷ Jadi, dalam hal ini Imam Khomeini sebenarnya mengambil hal-hal yang telah dikaji, diulas dan diyakini para ulama dan masyarakat Syi'ah, dan hal ini berhasil menyadarkan kevakuman yang terjadi untuk mengalirkan semangat baru bagi usaha membentuk pemerintahan ilahiah di bumi Allah yang diciptakan untuk diwarisi oleh hamba-hamba yang shalih.

Namun, dalam karya para yuris pada masa ini, istilah *Wilayat al-Faqih* sebagaimana diketahui saat ini, tidak dipergunakan pada tahap-tahap awal sejarah Syi'ah Imamiyah, kelompok Syi'ah mayoritas. Karena itu harus ditelusuri akar-akarnya pada sejarah Syi'ah awal itu sendiri. Dari sini akan dapat diketahui bahwa konsep *Wilayat al-Faqih* yang berkembang di pemerintahan Iran modern sekarang ini pada dasarnya adalah persambungan dari konsep imamah dalam sejarah Syi'ah.

¹⁷ Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002) hlm. 133-134

B. Imamah dan Wilayah Al-Faqih

Dalam pandangan Syi'ah, umat Islam harus memiliki pemimpin yang populer dengan sebutan "imam". Imam berfungsi sebagai pemegang pimpinan dan kekuasaan dalam memelihara dan menjadi penerus agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Kepemimpinan umat sebelum Nabi wafat dipegang oleh Nabi sendiri, dan setelah Nabi wafat kekuasaan tersebut harus dipegang oleh imam dari keturunan *ahl al-bayt*.

Dengan demikian, Syi'ah berpandangan bahwa masalah Imamah ini adalah hak prerogratif Allah dan juga penetapannya. Berkenaan dengan itu, Al-Qur'an telah mengabadikan kisah Nabi Ibrahim as dan keturunannya, karena ketabahannya menerima ujian terberat dari Allah, maka mereka dipilih dan diangkat sebagai imam bagi umat manusia. Pemilihan yang didahului dengan serangkaian ujian tersebut mengisyaratkan bahwa Ibrahim dan keturunannya telah terbukti memiliki ketahanan mental spiritual, ketangguhan prinsip dan ketepatan langkah, dan hal ini sudah termaktub dengan sangat jelas dalam Qur'an Surah Al-Baqarah [2]: 124.¹⁸

Dalam menanggapi ayat tersebut, Murtadha Muthahhari menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan ayat pelegitimasi dari adanya imamah dan hal itu harus diyakini. Menurutnya, imamah sudah ada sejak kemunculan pertama para Nabi dan akan terus berlanjut pada keturunan Nabi Ibrahim, yaitu Nabi Muhammad dan yang ditunjuknya.¹⁹

¹⁸ Nasir Makarim al-Syirazi, *Silsilah al-Durus al-Diniyyah fi al-Aqa'id al-Islamiyyah*, (tp.: tt), hlm. 215-219.

¹⁹ Murtadha Muthahhari, *Imamah dan Khilafah*; (Jakarta: Firdaus, 1991), hlm. 135.

Dalam hal ini, Ali Syari'ati menyatakan bahwa Muhammad diangkat oleh Allah sebagai Nabi. Fakta ini tentu merupakan sebuah kemutlakan, karena meskipun seandainya semua orang tidak menerima kenabiannya dan meskipun orang tidak memberikan suara baginya, Muhammad akan tetap menjadi Nabi, dan meskipun misalnya semua orang memberikan suaranya bagi Muhammad, sedikit pun tidak akan memperkuat kedudukan Muhammad sebagai Nabi. Fakta ini menegaskan bahwa kedudukan Nabi bukanlah suatu kedudukan yang lazim dengan dipilih. Kenabian bukan suatu dinasti yang diberikan oleh rakyat kepada seseorang. Jadi, seorang Nabi bukanlah seseorang yang dipilih. Karena alasan ini, menurut Syiah, misi Nabi mesti berada di tangan seorang penggantinya yang memenuhi syarat bagi kepemimpinan dan misi-misi yang serupa dengan kepemimpinan dan misi Nabi itu sendiri.²⁰

Ali Syari'ati lebih lanjut menyatakan bahwa seandainya Nabi hanyalah seorang penguasa politik, orang dapat memilih sebagai penggantinya. Tetapi, karena Nabi merupakan suatu kesatuan moral dan seorang ahli, yang tidak dipilih oleh rakyat dan mengemban misi Ilahiyah, maka saat Nabi pernah mengatakan kepada orang-orang dan menunjuk bagi mereka seorang yang paling pantas melanjutkan risalahnya, tentu umat harus menaatinya.²¹

Dalam pandangan Syi'ah, sepeninggal Nabi, kepemimpinan haruslah ditunjuk oleh Nabi sendiri. Nabi melaksanakan misinya membangun masyarakat dan membina individu-individu tanpa harus meminta izin dari orang-orang. Sepeninggal Nabi,

²⁰ Ali Syari'ati, *Wasiat atau Musyawarah*, terj. M. Hashem (Jakarta: Yayasan Bina Tauhid, tt.), hlm. 9.

²¹ *Ibid.*

ajaran harus diteruskan oleh seseorang yang paling memadai, seseorang yang paling mengenal pemikiran-pemikiran dan ajaran-ajaran Nabi,²² dan dalam pandangan Syi'ah, orang yang paling memadai dan paling mengenal pemikiran dan ajaran Nabi adalah Ali Bin Abi Thalib.

Dengan penjelasan di atas, *imamah* menjadi konsep dasar akidah mazhab Syi'ah. Prinsip dasar ini yang membedakan antara madzhab Syi'ah dan mazhab Sunni. Dalam keyakinan Syi'ah, Rasulullah tidak membiarkan umat Islam berada dalam kekacauan tanpa seorang pemimpin setelahnya, dan pemimpin yang ditunjuk itu adalah Ali bin Abi Thalib dengan sebelas keturunannya. Pada periode Imam ke-12, terjadi kegaiban (*ocultation*) dalam dua tahap, kegaiban *sughra* dan kegaiban *kubra*. Pada masa kegaiban *sughra*, Imam al-Mahdi masih menunjuk empat orang *naib* (wakil) yang berfungsi sebagai perantara antara dirinya dengan umat. Sedang pada masa kegaiban *kubra*, imam tidak menunjuk seorang pun sebagai *naib* atau perantaranya. Pada masa ini, peran seorang *faqih* menjadi sangat substansial, karena urusan keagamaan, sosial, ekonomi, dan politik dikendalikan oleh seorang *faqih*. Karena itu secara *de facto*, *faqih* mengemban peran sebagai pemimpin umat sebagaimana peran para naib Imam pada periode kegaiban *sughra*.²³

Dengan demikian, antara *imamah* dengan *wilayat al-faqih* ini sebenarnya tidak bisa dipisahkan dalam teori *imamah*

²² Allamah Sayyid Muhammad Husayn Thabathabai, *Shi'ite Islam*, terj. Sayyed Hossein Nasr, (Houston: Free Islamic Literature, 1979), hlm. 173.

²³ Kholid al-Walid, "Wilayatul Faqih Sebuah Konsep Pemerintahan Teo-Demokrasi", dalam *Jurnal Review Politik*, Volume 03, No. 01, Juni 2003, hlm. 141-142.

Syi'ah Imamiyah. Dalam teori tersebut, imam berhak atas kepemimpinan politis dan otoritas keagamaan sekaligus. Hal ini sesuai dengan eksistensi imam itu sendiri, yang disamping *ma'shum*, juga telah ditetapkan oleh nash. Kedua otoritas itu menyatu dalam diri imam secara terintegrasi, dan tidak bisa dipisahkan.²⁴

Bahkan menurut Sachedina, kedua otoritas imam itu diistilahkan dengan "kepemimpinan temporal dan spiritual". Kepemimpinan temporal dipandang telah dijarah oleh dinasti yang berkuasa, yang dalam teori menuntut penunjukan (nash) yang jelas oleh Nabi Muhammad Saw., namun ditoleransi selama ruang lingkup tindakannya terbatas pada pelaksanaan hukum. Yang kedua, yakni kepemimpinan spiritual, meskipun dalam Islam secara metafisis berhubungan dengan sifat Allah itu sendiri yang menjalankan otoritas Ilahiah dan mengatur urusan-urusan manusia melalui seorang wakil yang ditunjuk oleh Allah seperti Nabi, juga memerlukan penunjukan yang jelas, juga oleh Nabi Muhammad Saw. Pemegang otoritas spiritual dalam Islam Syi'ah adalah hujah Allah, yang diberi kuasa untuk menafsirkan wahyu Islami dan mengelaborasinya tanpa melakukan kesalahan. Dalam kaitan ini, Imam adalah seperti Nabi, yang memiliki ilmu khusus dan yang mewarisi ilmu semua nabi terdahulu dan ahli-ahli waris (*awsiya'*) mereka. Dengan demikian, Imam merupakan matarantai yang mengandung jalan bimbingan, dan dengan tidak mengakuinya, orang yang mencari bimbingan tidak mungkin mendapatkan bimbingan itu. Otoritas spiritual ini yang memiliki hak untuk menuntut ketaatan, menurut ajaran

²⁴ Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam*, hlm. 153.

Imamiyyah, tidak bergantung pada menjadinya imam sebagai otoritas yang berkuasa atas umat. Dengan demikian, hal ini berada pada diri Ali sejak Nabi Muhammad Saw. wafat, sebab Ali menjadi imam dan satu-satunya amir sejati kaum mukmin yang ditunjuk oleh Nabi Muhammad Saw.²⁵

Dengan demikian, sudah jelas bahwa dua otoritas di atas muncul karena adanya pengaruh sejarah sehingga kepemimpinan atas umat harus terbagi seperti itu. Tetapi, kepemimpinan seperti itu akan terus berlangsung pada garis para imam, yang secara eksplisit ditunjuk oleh imam-imam sebelumnya. Dengan pengertian inilah imamah atas umat terkonseptualisasikan. Jadi, secara keagamaan, melecehkan atau tidak menaati para imamyang ditunjuk oleh Allah ini sama saja dengan kekafiran. Ketika imam keduabelas yang gaib itu datang kembali, otoritas temporal dan spiritual akan terpadu dalam dirinya. Dia sendirian akan mempersatukan dua bidang pemerintahan islami yang ideal itu. Jadi, gagasan tentang imamah yang ditunjuk di antara keturunan Ali, yang bersinambung di segala keadaan politis akan diperkuat dengan harapan berkaitan dengan imamah imam terakhir yang sedang gaib.²⁶

Dari pandangan di atas, konsep *wilayat al-faqih* pada dasarnya adalah kelanjutan dari doktrin kenabian dan imamah. Imamah sendiri adalah konsep dasar akidah madzhab Syi'ah. Prinsip dasar ini yang membedakan antara madzhab Syi'ah dan madzhab Ahlussunnah. Dalam keyakinan Syi'ah, Rasulullah tidak membiarkan umat Islam berada dalam kekacauan tanpa

²⁵ Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan dalam Islam*, hlm. 155.

²⁶ *Ibid.*

seorang pemimpin setelahnya, dan pemimpin yang ditunjuk itu adalah Ali bin Abi Thalib dengan sebelas keturunannya. Pada periode Imam ke-12, terjadi kegaiban (*ocultation*) dalam dua tahap, kegaiban *sughra* dan kegaiban *kubra*. Pada masa kegaiban *sughra*, Imam al-Mahdi masih menunjuk empat orang *naib* (wakil) yang berfungsi sebagai perantara antara dirinya dengan umat. Sedang pada masa kegaiban *kubra*, imam tidak menunjuk seorang pun sebagai *naib* atau perantaranya. Pada masa ini, peran seorang *faqih* menjadi sangat substansial, karena urusan keagamaan, sosial, ekonomi, dan politik dikendalikan oleh seorang *faqih*. Karena itu secara *de facto*, *faqih* mengemban peran sebagai pemimpin umat sebagaimana peran para naib Imam pada periode kegaiban *sughra*.²⁷

C. Wilayah Al-Faqih dalam Sistem Pemerintahan Iran

Dalam sistem pemerintahan Syi'ah di Iran, konsep *wilayah al-faqih* ini masuk ke dalam ketatanegaraan Iran pada tahun 1979. Pada Maret 1979, melalui suatu plebisit nasional, sistem politik Iran diubah dari monarki yang turun-temurun menjadi Republik Islam. Pada Agustus 1979, dewan pakar yang terpilih membuat rancangan undang-undang baru, yang kemudian disetujui oleh plebisit lain pada bulan November 1980. Undang-Undang baru ini menggambarkan pandangan-pandangan Ayatullah Ruhullah Khomeini tentang sifat pemerintahan dan kepemimpinan dalam masyarakat Muslim Iran dan didasarkan pada konsep *wilayah al-faqih* atau

²⁷ Kholid al-Walid, "Wilayahul Faqih Sebuah Konsep Pemerintahan Teo-Demokrasi", dalam *Jurnal Review Politik*, Volume 03, No. 01, Juni 2003, hlm. 141-142.

perwalian oleh pemimpin keagamaan tertinggi.²⁸

Namun, pada awalnya, konsep *wilayah al-faqih* ini tidak menjadi bahan pembicaraan pada saat pembentukan UUD Republik Islam Iran. Hal ini bisa dilihat dari catatan Sayyid Sadegh Thabathabai yang merupakan keluarga dekat Imam Khomeini dan salah seorang aktivis pergerakan mahasiswa di luar negeri. Ia menyebutkan:

Pada akhir musim gugur dan pada awal musim dingin tahun 1358 H.S, pada malam yang dingin, Imam Khomeini memanggil saya, DR. Habibi dan Ayatullah Muhammad Baghir Thabathabai. Selain menyampaikan masalah penting dan keharusan penulisan UUD, Imam Khomeini juga memberikan perintah untuk menuliskan rumusannya. Untuk itu, penulisan ini dilimpahkan kepada DR. Habibi (karena pengetahuannya tentang hukum lebih dari yang lain) dan Ayatullah Muhammad Baghir Thabathabai dengan alasan pikiran-pikiran fiqhnya dekat dengan cara pandang Imam.

Beberapa minggu setelah perintah tersebut, secara kontinu siang dan malam, penulisan rumusan UUD akhirnya selesai. Dan setelah melakukan diskusi dan negosiasi dengan Imam dalam masalah rumusan UUD akhirnya pandangan umum Imam Khomeini termuat di dalamnya. Rumusan UUD kemudian diperlihatkan

²⁸ Meskipun Khomeini berjasa dengan mengembangkan konsep ini, konsepnya berakar pada teori Syi'ah tentang legitimasi politik dan konsep imamah. Menurut teori ini, Ali ibn Abi Thalib dan keturunannya dari pernikahannya dengan Fatimah merupakan wali yang sebenarnya dari agama Islam dan pemimpin-pemimpin politik dan spiritual umat Islam yang sah. Lihat lebih lanjut dalam Shireen T. Hunter, "Islam dan Kekuasaan: Kasus Iran," dalam Shireen T. Hunter (ed.), *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 277.

kepada sejumlah marja' (mujtahid) di Iran. Naskah lainnya diberikan kepada para tokoh agama dan partai-partai politik yang ada. Diharapkan dari naskah yang ada, dilakukan pengkajian lebih lanjut.

Dari pengkajian lebih lanjut terhadap rumusan tersebut, lahirlah lima draft UUD Republik Islam Iran. Kelima buah draft tersebut masing-masing ditulis oleh Dewan Garda, pemerintahan sementara Iran, sekelompok ahli hukum yang dipimpin Naser Katuziyan, Dewan Revolusi, dan terakhir Dewan Pakar. Namun, kelima draft UUD tersebut tidak satupun yang memuat kata wilayah al-faqih, yang sejak awal menjadi cita-cita politik Imam Khomeini. Anehnya lagi, Imam Khomeini yang dinobatkan sebagai penguasa tertinggi tidak memberikan komentar negatif atas draft tersebut, dan tidak menggunakan wewenangnya untuk mengintervensi draft tersebut dengan mengubahnya dan memasukkan konsep wilayah al-faqih.

Kelima draft tersebut sebenarnya sudah dikritisi oleh Imam Khomeini draft demi draft dan mengoreksi apa-apa yang tidak sesuai dengan cita-cita politik Islam di Iran. Bahkan, Dewan Revolusi (*shura enqelabi*) yang beranggotakan ulama pendukung teras Revolusi Islam, seperti Sayyid Husaini Beheshti, Bahonar, Ali Akbar Rafsanjani, Sayyid Ali Khamanei, juga tidak memberikan catatan untuk memasukkan *wilayah al-faqih* sebagai fondasi Negara Iran. Hal itu berlanjut sampai tahap final perumusan draft untuk disahkan menjadi UUD.

Salah seorang penulis draft UUD tersebut, Sahabi, menginformasikan bahwa sebelum pembukaan sidang penetapan UUD Republik Islam Iran pada Dewan Pakar penetapan UUD dan dalam pertemuan anggota Dewan Pakar

dengan Imam Khomeini di Qum tidak disinggung sama sekali tentang masalah wilayah al-faqih. Hal ini kemudian memunculkan asumsi di kalangan masyarakat Iran bahwa konsep wilayah al-faqih pada dasarnya bukan dasar dari Republik Islam Iran. Namun kemudian, ada perubahan dalam perjalanannya, setelah salah satu draft tersebut diumumkan di media cetak dan diedarkan untuk menampung berbagai komentar, kritikan, dan masukan dari para ulama, pakar, ataupun masyarakat luas yang peduli pada Revolusi Iran.

Selama satu bulan pengumuman itu dimuat, ada banyak tanggapan serius dari berbagai kalangan, dan tanggapan yang paling krusial adalah dari ulama besar Syiah, Ayatullah Golpaygani, yang menyayangkan tidak adanya pembahasan wilayah al-faqih di dalam draft UUD. Dia pun mengingatkan akan perjuangan Islam dengan menyatakan bahwa memasukkan *wilayah al-faqih* sebagai salah satu dasar Negara Iran yang dijamin dalam konstitusi (UUD) adalah hal yang sangat penting bagi perjuangan Islam.

Selain terkait dengan desakan dari berbagai tanggapan masyarakat tersebut, pada dasarnya tidak tercantumkannya *wilayah al-faqih* dalam konstitusi tersebut terkait dengan inherenitas dan substansialitas konsep *wilayah al-faqih* tersebut dalam gerak langkah revolusioner masyarakat Iran. Namun demikian, jika konsep tersebut tidak dimasukkan ke dalam konstitusi, itu berarti konsep wilayah al-faqih tidak memiliki landasan yang kuat dan tidak memiliki pengakuan yang resmi yang bisa mempunyai kekuatan hukum yang sah di Iran. Hal ini tentu akan memberikan dampak yang sangat signifikan di kemudian hari.

Hal ini pernah terjadi dalam konsep *marja'iyah* yang memang hanya terkait dengan persoalan fiqih dan ritual peribadatan dalam Islam, yang keberadaannya tidak diakomodasi oleh negara, namun hanya bergerak secara tradisional dengan mengharapkan pengakuan rakyat. Kondisi seperti ini akan gampang sekali mendapatkan tekanan dari kekuasaan negara. Karena itulah, desakan untuk memasukkan *wilayat al-faqih* ke dalam konstitusi negara akan mampu memberikan jaminan konstitusional yang absolut dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Penerimaan dan integralisasi *wilayat al-faqih* ke dalam konstitusi Iran menjadi indikator bahwa konsep tersebut bisa diterima oleh masyarakat Syi'ah Iran. Lebih dari itu, dengan mendidikan pemerintahan Islam di bawah naungan imam menjadi terwujud. Hal ini tidak lepas dari peran besar yang dimainkan oleh Imam Khomeini, yang menjadi pendiri dari Republik Islam Iran.

Menurut Imam Khomeini, dalam konsep pemerintahan Islam Iran, jika kekuasaan eksekutif dan yudikatif ada pada faqih atau wakil para imam, maka kekuasaan legislatif sepenuhnya menjadi hak Tuhan. Oleh sebab itu, pemerintahan Islam juga bisa disebut sebagai pemerintahan hukum Tuhan atas manusia, tetapi bukan berarti tidak diperlukan adanya parlemen. Parlemen diperlukan guna menyusun program untuk berbagai kementerian berdasarkan ajaran Islam dan menentukan bentuk-bentuk pelayanan pemerintah di seluruh negeri.²⁹

²⁹ Imam Khomeini, "Sebuah Pandangan tentang Pemerintahan Islam," dalam Salim Azam (ed.), *Beberapa Pandangan dalam Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 128.

Hal ini kemudian ditegaskan dalam Konstitusi Iran 1979 yang pada bagian pembukaannya tertulis:

"Rencana pemerintahan Islam yang berdasarkan pada wilayat al-faqih yang diawali oleh Imam Khomeini.... Bahwa prinsip-prinsip wilayah al-amir dan kepemimpinan yang terus-menerus, maka konstitusi mempersiapkan lahan bagi terwujudnya kepemimpinan oleh faqih....."³⁰

Dari sini, sudah sangat jelas bahwa ada pada dasarnya *wilayat al-faqih* ini merupakan hal yang sangat penting dalam sistem pemerintahan di Iran, karena memang konsep *wilayat al-faqih* ini menjadi dasar dari sistem pemerintahan di Iran. Hal ini terlihat dengan sangat jelas dalam Pasal 5 Konstitusi Iran tersebut:

Sepanjang kegaiban imam segala zaman (semoga Tuhan mempercepat penjelmaan yang diperbaharui), pemerintah dan kepemimpinan bangsa ada di tangan *faqih* yang adil dan alim, paham tentang keadaan zamannya, berani, bijaksana, dan memiliki kemampuan administratif. Pada saat tidak ada *faqih* yang sangat dikenal oleh mayoritas, maka suatu dewan kepemimpinan yang terdiri dari fuqaha yang memiliki kecakapan seperti di atas, akan memikul tanggung jawab sesuai dengan Pasal 107.³¹

Dari penjelasan di atas, jelas bahwa *wilayat al-faqih* dalam sistem pemerintahan di Iran mempunyai fungsi dan peran yang sangat vital. Hal ini bisa kita lihat dari pernyataan Imam Khomeini, "Dalam sistem *Wilayat al-Faqih*, negara Islam akan menjamin keadilan sosial, demokrasi yang sebenarnya dan

³⁰ *Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran*, (Jakarta: Kedutaan Besar Republik Islam Iran, 1985), hlm. 5.

³¹ Lihat Pasal 5 Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran.

kemerdekaan yang murni. Islam dan pemerintah Islam adalah fenomena Ilahi, yang penggunaannya menjamin kebahagiaan di dunia dan akhirat.³²

Sebuah sistem pemerintahan yang mengamalkan hukum Tuhan, yang mendapat pengawasan dari para ahli hukum agama (*faqih*), sebagaimana dalam praktek sistem *wilayat al-faqih*, akan mengungguli semua sistem pemerintahan yang tidak adil di dunia ini. Sebab dengan sistem pemerintahan seperti ini maka umat Islam akan terhindar dari kesalahan dalam melaksanakan roda pemerintahan.

Dalam konteks ini, menurut Khomeini, kedaulatan menjadi milik Tuhan dan semua hukum yang diperlukan diberikan dalam syari'ah. Karena itu, kewajiban rakyat adalah menerapkan hukum-hukum Tuhan dan hidup sesuai dengannya. Dari premis ini, secara logis berarti bahwa mereka yang pantas memerintah adalah mereka yang memahami hukum-hukum Tuhan, dan dalam kegaiban imam, orang-orang inilah yang menjadi ulama. Jadi, dalam pemerintahan Islam *ala* Khomeini, ulama menjadi wali sekaligus penafsir serta pelaksana hukum Tuhan. Pemerintahan yang demikian menjadi pemerintahan Islam yang adil dan sebenarnya.³³ Inilah sebenarnya yang menjadi hakikat dari fungsi dan peran penting *wilayat al-faqih*. Bahkan konsep *wilayat al-faqih* ini dianggap sebagai konsep ideal bagi pemerintahan Islam.

³² M. Riza Sihbudi, "Tinjauan Teoritis", hlm. 13.

³³ Untuk lebih lengkapnya mengenai masalah ini lihat lebih lanjut dalam Farhang Rajaei, *Islamic Value and World View: Khomeini on Man, the State, and International Politics*, (New York: University Press of America, 1983), hlm. 51-72.

Hal ini juga diperkuat dengan pernyataan salah satu pemikir Syi'ah, Sayyid Muhammad Baqir Sadr. Menurutnya, "Mengkaji pemerintahan Islam merupakan suatu kewajiban dalam agama. Pemerintahan Islam mengimplementasikan aturan Allah di muka bumi sekaligus sebagai sarana pelaksanaan tugas manusia sebagai khalifah Allah... Kajian tentang pemerintahan Islam menggunakan rujukan tersendiri dalam bidang kebudayaan yang secara mendasar dapat membangkitkan semangat sosial yang sangat luar biasa."³⁴

Pernyataan Baqir Sadr ini menjadi jawaban bagi permasalahan krusial yang dari dulu sampai sekarang bisa memancing perdebatan dan kontroversi, yaitu bagaimana membentuk suatu pemerintahan Islam yang dapat menata keharmonisan hubungan antara agama dan politik (negara), dan jawabannya adalah pada konsep *wilayat al-faqih* yang dimiliki oleh Syi'ah yang diterapkan di Iran dewasa ini.

Menurut Ayatullah Khomeini, Islam bukan sekadar agama etika (*ethical religion*), tetapi di dalam Islam terkandung seluruh hukum dan prinsip-prinsip yang diperlukan bagi pemerintahan dan administrasi sosial. Karena itu, pemerintahan Islam yang benar adalah sebuah pemerintahan konstitusional dengan Qur'an dan Hadis sebagai undang-undangnya. Kendati tidak ada aturan khusus di dalam Qur'an dan Hadis bagi ditegakkannya suatu pemerintahan selama kegaiban Imam al-Mahdi, tetapi tatanan sosial tetap diperlukan bagi pelaksanaan syari'at.³⁵

³⁴ Sayyid Muhammad Baqir Sadr, *Introduction to Islamic Political System* (London: Islamic Seminary Publication, 1987), hlm. 1.

³⁵ M. Riza Sihbudi, "Tinjauan Teoritis", hlm. 18.



BAB IV

Wilayat Al-Faqih dalam Sistem Pemerintahan Iran Modern

A. Transformasi Konsep dan Signifikansi *Wilayat al-Faqih*

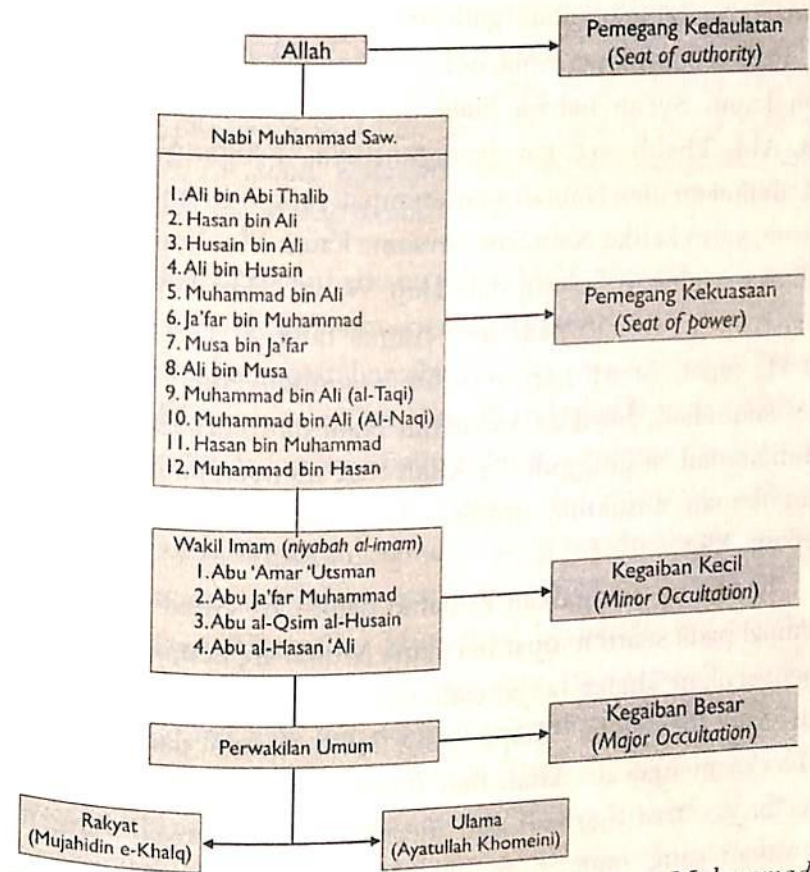
Sebelumnya sudah dinyatakan bahwa *wilayat al-faqih* berarti sebuah sistem pemerintahan yang kepemimpinannya di bawah kekuasaan para *faqih* yang adil dan berkompeten dalam urusan agama dan dunia atas seluruh kaum muslimin di 'Negeri Islam' yang bersumber dari kekuasaan dan kedaulatan absolut Allah atas umat manusia dan alam semesta. Dalam bentuk aplikatifnya di Iran pemimpin tertinggi *wilayat al-faqih* ini disebut juga dengan *rahbar* dan *wali al-amr*. Intinya, *wilayat al-faqih* merupakan sebuah konsep pemerintahan di mana para penguasa (yang memiliki otoritas) yang menjalankan hukumnya adalah seorang *faqih* atau berada di bawah pengawasan *faqih* selama dalam masa kegaiban Imam *Ma'shum*, sehingga hukum-hukum Islam senantiasa terjaga baik dalam pemerintahan maupun dalam keagamaan.

Dalam hal ini, Imam Khomeini menyatakan bahwa para

faqih menerima wilayah absolut yang memegang semua tanggung jawab dan kekuasaan Imam Zaman (Imam Mahdi). Untuk itu, dalam pandangan Imam Khomeini, Imam *ma'shum* telah memercayakan atas apa pun kepada para *fuqaha* di mana mereka memiliki kewenangan (wilayah) dan bahwa *faqih* menerima semua kekuasaan dari Nabi Saw dan Imam ke-12 dalam aturan dan pemerintahan.¹

Dengan demikian, sudah jelas bahwa pada dasarnya *wilayat al-faqih* yang diperkenalkan oleh Imam Khomeini setelah terjadinya Revolusi Islam Iran pada 1979 adalah kelanjutan dari kekuasaan para Imam dan juga Nabi. Dengan demikian, urutan kekuasaan dalam doktrin Syi'ah yang dianut di Iran adalah Nabi, 12 Imam, dan empat wakil imam (*niyabah al-imam*) yang kemudian dilanjutkan dengan para *faqih* dalam *wilayat al-faqih*. Mereka inilah pemegang kekuasaan dalam pemerintahan di dunia, dengan pemegang kedaulatannya adalah Allah (lihat Bagan 1).

Bagan 1
Transmisi Kekuasaan Menurut Syi'ah



Sumber: Mehdi Mozaffari, *Authority in Islam: From Muhammad to Khomeini*, (London: ME Sharpe, 1987), hlm. 38

Dalam konteks tersebut, jika dilihat dari garis besarnya, bentuk kekuasaan dalam Syi'ah Imamiyah yang dianut oleh Iran sekarang ini, dibagi ke dalam tiga periode. *Pertama*, kepemimpinan ketika para imam masih hidup. *Kedua*, ketika

¹ Mehdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah* (Jakarta: Al-Huda, 2005), hlm. 50.

imam al-Mahdi (imam yang terakhir) dalam keadaan "gaib kecil". *Ketiga*, kepemimpinan ketika Imam al-Mahdi dalam keadaan "gaib besar" atau "gaib sempurna".

Dalam bentuk pertama, doktrin keagamaan yang diyakini oleh kaum Syi'ah bahwa Nabi Saw telah mengangkat Ali bin Abi Thalib sebagai penggantinya. Pengangkatan ini dikemukakan oleh Nabi di suatu tempat yang bernama Ghadir Khum, yaitu ketika Nabi Saw bersama kaum Muslimin sedang dalam perjalanan pulang dari Haji Wada' (Haji Perpisahan). Peristiwa ini terjadi pada hari Kamis tanggal 18 Dzulhijjah 10 H, tepatnya 81 hari sebelum wafatnya Nabi. Beberapa jam kemudian, Jibril as. menemui Nabi dan berkata, "Wahai Muhammad, sesungguhnya Allah Swt menyampaikan salam dan firman untukmu; untuk selanjutnya kamu sampaikan kepada Ali."²

Ketika meninggalkan Zuhafah pada hari Ghadir, mereka sampai pada suatu tempat bernama Muhai'ah, kemudian Nabi menyerukan shalat berjamaah lalu berkumpul, dan setelah itu Nabi bersabda: "Siapa yang lebih utama dari kalian? Mereka menjawab: Allah dan Rasul-Nya. Nabi mengulangi pertanyaannya tiga kali dan mereka pun menjawab dengan jawaban yang sama. Kemudian Nabi memegang Ali seraya bersabda yang artinya:

"Kurasa seakan-akan segera akan dipanggil Allah dan segera pula memenuhi panggilan itu. Maka sesungguhnya aku meninggalkan kepadamu al-Tsaqalain, yang satu lebih besar dari yang kedua, yaitu: kitab Allah dan Ithrah-ku. Jagalah baik-baik kedua peninggalanku itu, sebab keduanya tidak akan

² Abd al-Husein, *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967), Jilid I, hlm. 214.

*terpisah sehingga berkumpul kembali denganku di al-Haudh. Kemudian beliau berkata lagi, sesungguhnya Allah Azza wajalla adalah maula (pemimpin)-ku dan aku adalah maula bagi setiap mukmin. Lalu beliau mengangkat Ali bin Abi Thalib sambil bersabda: "barangsiapa yang menganggap aku sebagai pemimpin, maka dia ini (Ali) adalah juga pemimpin baginya. Ya Allah, cintailah siapa yang mencintainya dan musuhilah siapa yang memusuhinya."*³

Dalam menanggapi hadis tersebut, Al-Musawiy menyatakan bahwa ketika Nabi Muhammad mengumpulkan para sahabat di Ghadir Khum, kemudian bersabda "...dan dia adalah wali kamu sepeninggalku", jelas sekali menunjukkan kedudukan pemimpin umat untuk Ali saja. Sama halnya dengan redaksi, "wali anak yang belum dewasa ini adalah ayahnya dan datuknya..." yang berarti bahwa orang-orang tersebut yang bertindak atas nama dan untuk anak yang belum dewasa tersebut.⁴

Sedangkan Murtadha Muthahari berpandangan bahwa "hari ini" dapat diartikan "sekarang" atau dapat juga menunjuk kepada beberapa hari lain yang disebutkan terlebih dahulu. Menurutny, setelah dikaji lebih dalam lagi, ayat ini merupakan penguat argumentasi Syi'ah karena mereka melihat kalimat "hari ini" tidaklah berarti sekarang, melainkan pada hari ketika Nabi Saw menunjuk Imam Ali sebagai pengganti Nabi di Ghadir Khum.⁵

Dalam bentuk kedua, kepemimpinan atau *wilayat* ketika

³ *Ibid.*

⁴ S. Syarafuddin al-Musawi, *Dialog Sunnah Syiah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 200.

⁵ Fadil Su'ud Ja'fari, *Islam Syi'ah: Telaah Pemikiran Imamah Habib Husein al-Habsyi*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), hlm. 132.

Imam al-Mahdi dalam keadaan "gaib kecil". Pada masa ini, kepemimpinan umat Islam dipegang oleh empat orang wakil, yaitu: Abu Amr Ustman, Abu Ja'far Muhammad, Abu Qasim al-Husein dan Abu Hasan al-Ali.⁶ Keempat wakil imam ini secara eksplisit ditunjuk oleh Imam al-Mahdi.⁷ Tugas mereka ini adalah menyampaikan pesan-pesan keagamaan dari Imam al-Mahdi untuk disampaikan kepada umat Islam.⁸ Dengan kata lain, tugas keempat wakil imam tersebut adalah sebagai perantara kesinambungan gagasan pemikiran antara Imam al-Mahdi dengan umat.

Bentuk ketiga adalah ketika Imam al-Mahdi dalam keadaan "gaib besar", yakni ketika keempat wakil Imam di atas sudah wafat sampai kedatangan kembali Imam al-Mahdi. Pada masa "kegaiban besar" inilah kepemimpinan dipegang oleh para *faqih* (ulama ahli hukum). Inilah yang dimaksudkan dengan *wilayat al-faqih* atau kekuasaan dipegang oleh para *faqih*.⁹ Di dalam sistem *wilayat al-faqih* ini, kaum *faqih* atau ulama memegang peran penting dalam pemerintahan Islam, dengan satu alasan bahwa hanya kaum ulama sajalah yang dipandang dapat dipercaya dan memiliki kualifikasi, baik dilihat dari sisi integritas moral maupun dalam menjalankan tugas-tugas keagamaan dan kemasyarakatan. Dengan kualifikasi-kualifikasi yang dimiliki seperti itu, diyakini hukum-hukum

⁶ M. Riza Sihbudi, "Tinjauan Teoritis dan Praktis Atas Konsep Wilayat al-Faqih", *Makalah Seminar Sistem Ketatanegaraan dan Politik dalam Perspektif Islam*, Jakarta, 1993, hlm. 8.

⁷ Abdul Azis A. Sachedina, *Kepemimpinan Dalam Islam*, hlm. 159.

⁸ Ahmad Mousawi, dalam Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 133.

⁹ Ahmad Mousawi, dalam Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, hlm. 133.

Tuhan akan dapat direalisasikan dengan baik dan kemurnian wahyu-wahyu-Nya juga bisa dijaga dengan baik pula.

Dengan demikian, sudah jelas bahwa konsepsi *wilayah faqih* ini merupakan kelanjutan dari doktrin kenabian dan *imamah*, yang mana secara periodik dalam sejarah Syi'ah, kepemimpinan universal berdasarkan mandat ilahi terbagi pada empat periode, yaitu periode Nabi, periode imam, periode kegaiban *sughra* (gaib kecil), dan periode kegaiban *kubra* (gaib besar/ sempurna). Selama imam ke-12 mengalami *gaib kubra* (kegaiban panjang), hingga ia muncul (*zuhur*) kembali pada akhir zaman, para ulama (*faqih*) dinobatkan menjadi penerus rangkaian kepemimpinan umat ini sebagai wakil imam (*naib al-imam*). Meskipun begitu, sebagaimana para imam mengambil alih seluruh peran kepemimpinan umat dari Nabi Saw., para *faqih* juga memiliki hak dan peran yang sama dalam hal ini. Tepatnya, mereka mewakili pelaksanaan peran ini dari imam, yakni imam terakhir (Muhammad al-Mahdi) yang sedang gaib. Bahkan dipercayai bahwa para ulama seperti ini mendapatkan bimbingan imam yang sedang gaib tersebut. Hanya bedanya, jika para imam mendapatkan kedudukannya dari Allah, sehingga dengan demikian *ma'shum* (terpelihara dari kesalahan), para ulama (*faqih*) ini memperoleh kedudukannya berdasarkan kualifikasi yang dimilikinya. Selain itu, tidak seperti Nabi dan imam, mereka tidaklah *ma'shum*. Dalam bentuk formalnya, di Republik Islam Iran, *faqih* yang berkedudukan sebagai *Wali Faqih* dipilih oleh suatu Dewan Ahli yang beranggotakan para ulama terkemuka, yang memperoleh jabatannya itu lewat pemilu demokratis.

Dari penjelasan inilah kemudian bisa dibedakan bahwa

pada dasarnya *wilayat al-faqih* merepresentasikan dua kedaulatan, yakni kedaulatan Tuhan yang direpresentasikan oleh para Imam terpilih, dan kedaulatan manusia yang direpresentasikan oleh para *faqih* yang dipilih melalui pemilu demokratis. Yang pertama merupakan imam yang *ma'shum*, sedangkan yang kedua tidak *ma'shum*.

Sebelumnya juga telah dipaparkan bahwa konsep *wilayat al-faqih* itu sendiri bukanlah sesuatu yang baru dalam khazanah Syi'ah. Dengan kata lain, konsep ini sudah menjadi pembahasan para tokoh Syi'ah jauh sebelum Imam Khomeini menggunakannya pada 1979 (lihat bahasan Bab III). Dari sini pulalah bahwa telah terjadi transformasi konsep *wilayat al-faqih* dari sebelumnya hanya menjadi wacana yang dipraktikkan langsung di mana para *faqih* mendapatkan kepercayaan dari para imam yang *ma'shum* untuk mengimplementasikan hukum-hukum ilahi sebagai pengganti dari para imam yang *ma'shum* tersebut, dan hal ini tentu menjadi petunjuk jelas akan konsepsi *wilayat al-faqih*. Namun, setelah revolusi Islam Iran tahun 1979, konsep *wilayat al-faqih* ini menjadi "benda hidup" yang terimplementasi dalam proses pemerintahan dan kekuasaan di Iran Modern.

Mengenai tugas dan fungsi *wilayat al-faqih* ini, secara ringkas bisa dilihat dalam pandangan Murtadha Muthahhari sebagai berikut:

1. Seorang wali mengingatkan manusia akan musuh-musuhnya dan menanamkan semangat berjuang dan melawan penindas.
2. Seorang wali menanamkan cinta kepada keindahan ilahiyah.

3. Seorang wali menanamkan kepada manusia kebencian akan maksiat dan dosa.
4. Seorang wali menunjukkan asal-mula perintah, petunjuk dan hukum yang harus dipatuhi.
5. Seorang wali melatih manusia untuk melindungi dan memelihara benteng ideologi di atas dengan segala risikonya.
6. Seorang wali mengajar manusia untuk memegang teguh dan menjaga syari'ah setelah memerangi dan menundukkan nafsu-nafsunya yang rendah.
7. Seorang wali menanamkan pada diri manusia hasrat untuk *taqarrub* kepada Allah, berkhidmat kepada manusia, berbuat baik dan penyayang pada semua makhluk Allah.¹⁰

Sedangkan tugas dan fungsi *wilayat al-faqih* yang lebih rinci bisa dilihat sebagai berikut:

1. *Tugas intelektual (al-'amal al-fikry)*, yaitu: ia harus mengembangkan berbagai pemikiran sebagai rujukan umat. Ia dapat mengembangkan pemikiran ini dengan mendirikan majelis-majelis ilmu, pesantren, atau houzah; menyusun kitab-kitab yang bermanfaat bagi manusia yang meliputi ilmu Al-Quran, al-Hadis, *aqaid*, fiqh, *ushul fiqh*, ilmu-ilmu *aqliyah*, matematika, tarikh, ilmu bahasa, kedokteran, biologi, kimia dan fisika; membuka perpustakaan-perpustakaan ilmiah.
2. *Tugas bimbingan keagamaan*. Ia harus menjadi rujukan (*marja'*) dalam menjelaskan halal dan haram. Ia

14. ¹⁰ Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif* (Bandung: Mizan, 1998), hlm.

- mengeluarkan fatwa tentang berbagai hal yang berkenaan dengan hukum-hukum Islam.
3. *Tugas komunikasi dengan umat (al-ittishal bi al-ummah).* Ia harus dekat dengan umat. Ia tidak boleh terpisah dan membentuk kelas elit. Akses pada umat diperoleh melalui hubungan langsung, mengirim wakil ke setiap daerah secara permanen, atau menyampaikan khutbah.
 4. *Tugas menegakkan syi'ar Islam.* Ia harus memelihara, melestarikan dan menegakkan berbagai manifestasi ajaran Islam. Ini dapat dilakukannya dengan membangun masjid, meramaikannya dan menghidupkan ruh Islam di dalamnya; dengan menyemarakkan upacara-upacara keagamaan dan merevitalisasikan maknanya dalam kehidupan aktual; dan dengan menghidupkan sunnah Rasulullah Saw. sambil menghilangkan bid'ah-bid'ah jahiliyah dalam pemikiran dan kebiasaan umat.
 5. *Tugas mempertahankan hak-hak umat.* Ia harus tampil membela kepentingan umat, bila hak-hak mereka dirampas. Ia harus berjuang meringankan penderitaan mereka dan melepaskan belenggu-belenggu yang memasung kebebasan mereka.
 6. *Tugas berjuang melawan musuh-musuh Islam dan kaum Muslim.* Faqih (ulama) adalah mujahidin yang siap menghadapi lawan-lawan Islam bukan saja dengan pena dan lidah, tetapi juga dengan tangan dan dadanya. Mereka selalu mencari syahadah sebagai kesaksian atas komitmennya yang total terhadap Islam.¹¹

¹¹ Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, hlm. 258. Lihat juga Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hlm. 27-41.

B. Sumber daya Kekuatan Iran Modern dengan Konsep Wilayat al-Faqih-nya

Agar bisa mengetahui secara detail tentang sumber daya yang dimiliki Iran sehingga menjadi negara yang mandiri dan kuat dalam negara dan bangsa di dunia ini, maka hal ini akan dilihat dengan menggunakan perspektif teori mobilisasi sumber daya yang dijabarkan dalam tulisannya Bob Edward dan John D. McCarthy dalam buku *The Blackwell Companion to Social Movement* yang merupakan suntingan dari David S. Snow.¹²

Dalam tulisannya, Bob Edward dan John D. McCarthy mengemukakan bahwa ada lima sumber daya yang dimiliki oleh suatu gerakan atau konsep, yaitu sumber daya moral, sumber daya kultural, sumber daya sosial-organisasional, sumber daya manusia, dan sumber daya materi.¹³ Agar bisa memaksimalkan lima sumber daya tersebut, ada empat mekanisme akses yang bisa digunakan,¹⁴ yaitu *pertama*, dengan agregasi; *kedua*, dengan cara memproduksi sendiri (*self-production*); *ketiga*, melakukan kooptasi atau apropriasi; *keempat*, dengan patronase.

I. Agregasi (Aggregation)

Seperti yang telah dijelaskan dalam kerangka teori, agregasi merupakan mekanisme akses yang penting dalam mobilisasi

¹² Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," dalam David S. Snow, dkk (ed.), *The Blackwell Companion to Social Movement*, (UK: Blackwell Publishing, 2004).

¹³ Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 125.

¹⁴ Bisa dilihat lebih lengkap dalam Bob Edward and John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," hlm. 131-135.

sumber daya. Hal ini sangat terkait dengan memobilisasi apapun yang bisa menjadi pendukung kemajuan Iran sehingga segala tenaga, materi, dan pikiran bisa dikeluarkan demi kepentingan nasional Iran dalam menghadapi berbagai kehidupan untuk kepentingan gerakan.

Pertama, agregasi sumber daya moral. Agregasi sumber daya moral berarti berkaitan dengan bagaimana ideologi Syi'ah bisa dijadikan pedoman dalam menjalani kehidupan bagi rakyat di Iran. Dalam ideologi Syi'ah yang dianut di Iran, pemegang kedaulatan kekuasaan adalah Allah Swt. Sedangkan pemegang kekuasaan adalah Nabi, 12 imam, empat wakil imam, serta para imam yang ada dalam *wilayah al-faqih*. Hal inilah yang harus dijadikan pegangan moral dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara di Iran.

Karena para imam sudah tiada dan imam kedua belas dalam keadaan gaib, maka kaum *faqih* dalam *wilayah al-faqih* adalah yang menggantikannya, dan inilah yang menjadi panutan moral dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Iran. Dengan tampilnya para *faqih* yang mengemban fungsi teologis-politis sebagaimana pendahulunya, sekaligus menempatkan mereka sebagai *sultan al-zaman li tadbir al-anam* (otoritas yang ditunjuk untuk mengelola urusan-urusan umat manusia) dan dapat pula diartikan sebagai kreativitas Imam Khomeini,¹⁵ sang penggagas konsep tersebut di Iran setelah Revolusi Islam Iran tahun 1979.

Namun, dalam konteks Iran sekarang ini, sosok Imam Khomeini sangat vital dan mampu memberikan semangat yang

luar biasa bagi bangsa Iran untuk berdiri tegak di hadapan negara-negara lain, meskipun mendapatkan tantangan dan tentangan yang luar biasa terkait dengan kemajuan yang dimiliki oleh Iran dari segi teknologi dan sumber daya alamnya yang sangat berlimpah. Dalam hidupnya, sosok Imam Khomeini menjadi teladan yang sangat luar biasa bagi siapa pun di dunia ini. Dia mempelajari dan menekuni berbagai ilmu yang tidak umum bagi seorang ulama, yakni masalah politik, sosial, budaya, dan ekonomi. Bahkan ada keteladanan yang sangat jarang ditemukan dalam dirinya. Menurutnya, seorang pemimpin itu harus mempunyai persyaratan-persyaratan yang sangat ketat. Artinya, dia tidak boleh korupsi, harus adil, jujur, beragama dan menguasai ilmu-ilmu pengetahuan luas. Bahkan ketika ia berhasil melaksanakan revolusi di Iran, ia melarang anak-anaknya untuk berkontestasi dalam kekuasaan, meskipun peluang untuk itu sangatlah terbuka lebar. Karena itulah, Ahmad Khomeini tidak mencalonkan dirinya sebagai presiden, karena menurut Khomeini kepemimpinan itu adalah sebuah keteladanan. Tentu saja ini adalah sebuah sumber daya moral yang patut untuk diagregasi dan dijadikan teladan bagi seluruh rakyat di Iran khususnya, tentu saja bagi siapa pun.

Kedua, agregasi sumber daya kultural. Sumber daya kultural yang harus diperhatikan dalam saluran akses agregasi dalam konteks Iran ini adalah Syi'ah itu sendiri sebagai sebuah ideologi bangsa dan negara di Iran. Dalam hal keyakinan, Syi'ah meyakini bahwa *ahl bayt* adalah sumber pengetahuan terbaik tentang Islam setelah Nabi Muhammad Saw dan pembawa serta penjaga terpercaya dari tradisi sunnah. Dalam hal ini, Ali bin Abi Thalib adalah penerus kekhilafahan setelah

¹⁵ Fadil SJ dan Abdul Halim, *Politik Islam Syiah: dari Imamah hingga Wilayah Faqih*, (Malang: UIN Maliki Press, 2011), hlm. 108.

Nabi Muhammad, yang berbeda dengan khalifah lainnya yang diakui oleh Muslim Sunni. Menurut keyakinan Syi'ah, Ali berkedudukan sebagai khalifah dan imam melalui wasiat Nabi Muhammad.

Menurut kaum Syi'ah, pangkal keyakinan tentang sahnya Ali sebagai penerus Nabi adalah peristiwa di Ghadir Khum.¹⁶ Mereka yakin bahwa sebenarnya Nabi menunjuk calon penggantinya da calon tersebut adalah Ali. Menurut mereka, penunjukan tersebut dilakukan Nabi dalam perjalanan pulang dari haji wada' di suatu tempat bernama Ghadir Khum, di mana Nabi telah membuat pernyataan bersejarah yang telah diriwayatkan dalam berbagai versi.¹⁷ Dari sinilah kemudian akan lahir imamah dan pada tataran selanjutnya tentu adalah konsep *wilayat al-faqih*. Inilah sumber daya kultural yang menjadi bagian dari kekuatan Iran pada saat sekarang ini.

Ketiga, agregasi sumber daya sosial-organisasional. Dalam agregasi sumber daya sosial-organisasi ini, peran *wilayat al-faqih* sangatlah vital agar bisa memberikan kemajuan dalam bidang keagamaan dan politik di Iran. Paling tidak *wilayat al-faqih* ini harus mampu meningkatkan kinerjanya dalam menjalankan fungsi dan tugasnya sebagai para *faqih* dalam *wilayat al-faqih*, sebagai berikut: *pertama, tugas intelektual (al-'amal al-fikry)*, yaitu: ia harus mengembangkan berbagai pemikiran sebagai rujukan umat. Ia dapat mengembangkan pemikiran ini dengan mendirikan

¹⁶ Allamah Sayyid Muhammad Husayn Thabathabai, *Shi'ite Islam*, terj. Sayyed Hossein Nasr, (Houston: Free Islamic Literature, 1979), hlm. 39.

¹⁷ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin: Texas University, 1982), hlm. 4.

majelis-majelis ilmu, pesantren, atau hauzah; menyusun kitab-kitab yang bermanfaat bagi manusia yang meliputi ilmu Al-Quran, al-Hadis, *aqaid*, *fiqih*, *ushul fiqh*, ilmu-ilmu *aqliyah*, matematika, tarikh, ilmu bahasa, kedokteran, biologi, kimia dan fisika; membuka perpustakaan-perpustakaan ilmiah. *Kedua, tugas bimbingan keagamaan*. Ia harus menjadi rujukan (*marja'*) dalam menjelaskan halal dan haram. Ia mengeluarkan fatwa tentang berbagai hal yang berkenaan dengan hukum-hukum Islam. *Ketiga, tugas komunikasi dengan umat (al-ittishal bi al-ummah)*. Ia harus dekat dengan umat. Ia tidak boleh terpisah dan membentuk kelas elit. Akses pada umat diperoleh melalui hubungan langsung, mengirim wakil ke setiap daerah secara permanen, atau menyampaikan khutbah. *Keempat, tugas menegakkan syi'ar Islam*. Ia harus memelihara, melestarikan dan menegakkan berbagai manifestasi ajaran Islam. Ini dapat dilakukannya dengan membangun masjid, meramaikannya dan menghidupkan ruh Islam di dalamnya; dengan menyemarakkan upacara-upacara keagamaan dan merevitalisasikan maknanya dalam kehidupan aktual; dan dengan menghidupkan sunnah Rasulullah Saw. sambil menghilangkan bid'ah-bid'ah jahiliyah dalam pemikiran dan kebiasaan umat. *Kelima, tugas mempertahankan hak-hak umat*. Ia harus tampil membela kepentingan umat, bila hak-hak mereka dirampas. Ia harus berjuang meringankan penderitaan mereka dan melepaskan belenggu-belenggu yang memasung kebebasan mereka. *Keenam, tugas berjuang melawan musuh-musuh Islam dan kaum Muslim*. *Faqih* (ulama) adalah mujahidin yang siap menghadapi lawan-lawan Islam bukan saja dengan pena dan lidah, tetapi juga dengan tangan dan

dadanya. Mereka selalu mencari syahadah sebagai kesaksian atas komitmennya yang total terhadap Islam.¹⁸

Keempat, agregasi sumber daya manusia. Memaksimalkan pendidikan dan pengembangan sumber daya manusia di Iran. Setelah terjadinya Revolusi Iran tahun 1979, pemerintah Iran yang baru mencanangkan program perang melawan buta huruf. Dalam hal ini, Imam Khomeini menugaskan dibentuknya Lembaga Kebangkitan Melek Huruf. Upaya ini pun berhasil sehingga mampu menurunkan secara drastis angka buta huruf di Iran. Karena keberhasilannya, lembaga ini mampu mendapat penghargaan dari lembaga-lembaga internasional, termasuk Unesco.

Di sisi lain, dalam beberapa tahun terakhir, dunia pendidikan di Iran terus mengalami kemajuan dan pertumbuhan yang pesat baik secara kualitas maupun kuantitas. Setiap tahun, terdapat banyak sekolah yang dibangun di berbagai kawasan di Iran. Pemerintah dan para praktisi pendidikan juga terus berusaha menyesuaikan kurikulum dan metode pendidikannya dengan pelbagai hasil temuan baru di bidang ilmu pengetahuan. Tidak hanya itu, dunia perguruan tinggi Iran juga mengalami perkembangan dan kemajuan yang pesat pasca Revolusi Islam. Bahkan menariknya dunia kampus Iran diisi lebih dari 60 persen mahasiswi. Kenyataan ini merupakan salah satu efek dari upaya pemerintah memajukan peran kaum perempuan.

Selain itu, dalam beberapa tahun terakhir, jumlah makalah ilmiah para ilmuwan Iran yang berhasil diterbitkan

¹⁸ Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, hlm. 258. Lihat juga Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hlm. 27-41.

oleh berbagai majalah dan media ilmiah ternama dunia kian meningkat. Keberhasilan di bidang ini merupakan salah satu indikator kemajuan sains di setiap negara. Ironisnya, meski media-media ilmiah Barat mengklaim dirinya bersikap obyektif, namun sebagian masih menolak untuk merilis makalah ilmiah para ilmuwan Iran. Efek dari hal ini, para pakar sains dan teknologi di Iran berhasil mencapai kemajuan yang pesat, bahkan tergolong sebagai lompatan ilmiah. Teknologi nano sebagai salah satu dari empat teknologi paling bergengsi dan rumit di dunia telah bertahun-tahun menjadi fokus perhatian dan penelitian para ilmuwan Iran. Teknologi ini bahkan bisa memperbaiki molekul dan sel-sel badan yang rusak. Teknologi nano biasa dimanfaatkan untuk keperluan kedokteran, pertanian, industri, dan sebagainya. Hingga kini, Iran tergolong sebagai negara maju di bidang teknologi nano dan berhasil memproduksi sejumlah komoditas dengan bantuan teknologi nano.¹⁹

Semua pencapaian itu tentu merupakan bagian dari peningkatan sumber daya manusia yang diagregasi sedemikian rupa sehingga mampu melompat jauh lebih maju dan berkembang. Hal inilah yang membuat Iran menjadi negara maju yang luar biasa perkembangan sains dan teknologinya, meskipun hal ini mendapatkan bias dari negara-negara Eropa dan Amerika Serikat akibat persoalan politik dan kepentingan ekonomi global.

Kelima, agregasi sumber daya materi. Ekonomi Iran sangat bergantung pada sumber daya alam yang begitu

¹⁹ Dhyra Nadhira, *Perkembangan Pendidikan di Iran*, http://www.academia.edu/5922963/Perkembangan_pndidikan_di_iran. diunduh pada 1 Februari 2016

melimpah yang meliputi gas dan minyak bumi. Karena itulah, agregasi sumber daya materi di Iran itu berarti bagaimana memaksimalkan produksi terhadap sumber daya alam yang melimpah tersebut dan memperluas jaringan perdagangan dalam bentuk ekspor. Nilai sumber daya yang dimiliki Iran adalah total US\$ 27,3 triliun.

Cadangan minyaknya senilai 136,2 miliar barel (US\$ 16,1 triliun) dengan cadangan gas alam senilai 991,6 triliun cu. ft (\$ 11,2 triliun). Selain itu, Iran juga berbagi South Pars Teluk Persia atau lapangan gas North Dome dengan Qatar. Negara ini adalah tempat bagi 16% cadangan gas alam dunia. Selain memiliki cadangan minyak terbesar ketiga dunia, dengan 136,2 miliar barel cadangan terbukti, atau 10% minyak dunia. Namun demikian, akibat persoalan ekonomi politik, potensi sumber daya itu belum sepenuhnya termaksimalkan, terutama dalam hal jaringan perdagangannya yang mendapatkan embargo dan mendapatkan keterasingan dari pasar global.

Jika semua sumber daya alam tersebut termaksimalkan produksi dan pasarnya, tentu saja akan menjadi sumbangan yang sangat besar bagi pengembangan sumber daya materi, karena akan mengalami agregasi yang begitu luar biasa yang akan menunjukkan tingkat kemajuan dan kekayaan dari Iran ini.

2. Produksi Mandiri (Self-Productions)

Dalam proses produksi mandiri ini, Iran berupaya untuk mengembangkan dan memajukan berbagai sumber daya yang mereka miliki sendiri untuk bisa menggerakkan dan memajukan Iran sebagai sebuah negara dan bangsa berdaulat

di hadapan bangsa-bangsa di dunia. Tentu saja Iran akan selalu berpijak pada arahan dan nasihat dari *wilayat al-faqih* sebagai sumber otoritas keagamaan dan politis di Iran.

Pertama, produksi mandiri terhadap sumber daya moral. Sumber daya moral ini tentu saja merujuk pada *wilayat al-faqih* itu sendiri. Dalam hal ini, *faqih* haruslah orang yang mempunyai kriteria dan kapasitas serta kapabilitas yang mumpuni sehingga bisa berposisi sebagai *faqih* yang memegang dua otoritas sekaligus, otoritas keagamaan dan juga politik. Apalagi tugas *faqih* ini sangat berat dan menjadi penentu kekuasaan yang ada di Iran. *Faqih* dalam hal ini tidak hanya bertugas menentukan tepat atau tidaknya seorang penguasa untuk dipilih, dan sejauh mana kapasitasnya dalam melaksanakan undang-undang kenegaraan yang islami, tetapi juga memiliki peranan dan wewenang besar dalam menjaga stabilitas politik dalam dan luar negeri Republik Islam Iran.²⁰ Dengan tugas yang berat ini, seorang *faqih* tentu bukanlah orang yang sembarangan, karena mereka akan menjadi rujukan dan panduan moral bagi kehidupan berbangsa dan bernegara di Iran.

Ayatullah Jawadi Amuli dalam kitabnya "*Wiloyate Faqih, Wiloyate Faqohast va Adolat*", seperti yang dikutip Khalid al-Walid, menyebutkan bahwa maksud dari *faqih* dalam pembahasan *wilayat al-faqih*, yaitu mujtahid yang memenuhi seluruh persyaratan, bukanlah setiap orang yang mempelajari dan mengetahui fiqh dapat disebut *faqih* (dalam konteks ini). *Faqih* yang memenuhi seluruh persyaratan tersebut haruslah

²⁰ Murtadha Muthahhari, *Kebebasan Berpikir dan Berpendapat dalam Islam*. (Jakarta: Risalah Masa, 1990), hlm. 86.

memenuhi tiga kekhususan utama berupa *ijtihad mutlaq* dan *'adalah mutlaq*, serta mempunyai kemampuan mengatur dan memimpin. Orang tersebut menguasai secara mendalam, argumentatif, dan mengetahui secara terperinci proses dalam istinbat hukum Islam, dari sisi lain dalam seluruh aspek kehidupan memelihara dan menjaga batasan dan ketentuan Ilahi dan tidak melakukan kesalahan ataupun pelanggaran di dalamnya. Ketiga orang tersebut memiliki kemampuan dalam mengatur dan mengendalikan negeri dan hal-hal yang berkaitan dengan itu.²¹

Dengan kriteria tersebut, tentu tidak mudah dan bahkan sangat sulit untuk bisa mengangkat seorang faqih sesuai dengan kriteria yang diajukan. Hal ini terlihat sesudah wafatnya Imam Khomeini dan digantikan oleh Ayatullah Ali Khomeini yang kelasnya sangat jauh di bawah Imam Khomeini.

Kedua, produksi mandiri sumber daya kultural. Produksi mandiri terhadap sumber daya kultural adalah bagaimana mendiseminasikan ideologi Syi'ah sebagai bagian tak terpisahkan dari kehidupan politik dan keagamaan di Iran kepada rakyat dan dunia. Seiring dengan kemajuan dan kemandirian dari negara Iran di hadapan negara-negara di dunia, termasuk negara Barat dan Amerika Serikat, ideologi Syi'ah pun dikhawatirkan oleh banyak pihak. Namun, karena ini merupakan produk kultural dari negara Iran yang mayoritas penduduknya adalah berideologi Syi'ah sehingga negara pun menganut ideologi Syi'ah imamiyah, tentu saja

²¹ Kholid al-Walid, "Wilayat al-Faqih Sebuah Konsep Pemerintahan Teo-Demokrasi," dalam *Jurnal Review Politik*, Volume 3 No. 1, juni 2013, hlm. 148.

Iran mampu memberikan tantangan dan promosi luar biasa akan signifikansi ideologi Syi'ah dibandingkan dengan ideologi yang lain.

Di samping itu, Iran mengklaim diri adalah negara teokratis yang demokratis. Allah dijadikan sebagai pemegang otoritas kedaulatan, sedangkan pemegang kekuasaan diserahkan kepada imam *faqih* yang ada dalam *wilayat al-faqih* sebagai penyambung dan pengganti sementara dari para imam yang sudah tiada. Hal inilah yang menjadi esensi dari pemerintahan dalam ideologi Syi'ah. Dengan demikian, ada kebanggaan terhadap ideologi Syi'ah yang akan menjadi penyemangat bagi Iran untuk maju dan berkembang sesuai dengan karakter dan tujuan besar dari revolusi Islam yang diperjuangkan oleh Khomeini.

Ketiga, produksi mandiri sumber daya sosial-organisasi. Produksi mandiri terhadap sumber daya sosial-organisasi ini terkait erat dengan bagaimana memaksimalkan peran dan fungsi berbagai unsur kekuasaan yang ada di Iran. Di Iran, sedikitnya ada tiga lembaga tinggi negara yang anggotanya dipilih langsung oleh rakyat melalui pemilihan umum. *Pertama*, parlemen yang seluruh anggotanya dipilih rakyat. *Kedua*, presiden yang juga dipilih dalam pemilihan umum yang bersifat langsung oleh rakyat. *Ketiga*, dewan ahli atau majelis pakar, yakni satu dewan yang beranggotakan sekitar 80 orang dari kalangan ulama senior yang bertugas memilih *wali faqih* atau dewan *fuqaha*.²² Karena itulah, ketiga lembaga tinggi ini harus diisi dengan orang-orang yang

²² Haidar Bagir, "Republik Islam Iran: Revolusi Menuju Teodemokrasi," dalam M. Imam aziz, dkk., *Agama Demokrasi dan Keadilan*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 128.

memang harus memahami dan mengerti akan fungsi dan tugasnya sesuai dengan konstitusi Iran.

Keempat, produksi mandiri sumber daya manusia. Pengembangan sumber daya manusia di Iran berlangsung dengan cukup baik, dan hal ini terbukti pada peningkatan di dunia pendidikan dan akademisi di Iran dalam skala global. Hal ini tentu terkait dengan bagaimana sistem pendidikan di Iran yang mengalami reformasi total setelah terjadinya Revolusi Islam pada 1979. Setelah Revolusi Islam Iran, sistem pendidikan Iran mengalami perubahan yang sangat mendasar dan semua upaya pendidikan harus disesuaikan dengan prinsip-prinsip Islam. Prioritas harus diletakkan pada terjaminnya usaha membesarkan anak-anak dan generasi muda sehingga menjadi muslim yang konsekuen dan punya komitmen yang tinggi terhadap agama Islam. Upaya pendidikan diarahkan pada penggunaan Al-Qur'an, tradisi Islam, dan konstitusi republik Islam Iran sebagai dasar dalam merumuskan tujuan dan sasaran pendidikan. Tujuan dan sasaran pendidikan dirumuskan dari berbagai sumber, termasuk konstitusi dan laporan Dewan Tertinggi perubahan dasar pendidikan yang ditunjuk oleh Dewan tertinggi Revolusi Kebudayaan Iran. Sumber-sumber ini menggariskan bahwa pembangunan nasional adalah sasaran utama pendidikan. Pendidikan harus dikembangkan untuk meningkatkan produktivitas, mewujudkan integrasi sosial, moral, dan spiritual dengan penekanan utama untuk memperkuat dan mendorong keimanan terhadap Islam. Pendidikan juga harus menekankan pentingnya peningkatan kualitas tenaga kerja dalam semua jenis dan level perekonomian, dan dengan demikian,

pendidikan harus dipandang sebagai investasi untuk masa depan.²³

Kelima, produksi mandiri sumber daya materi. Produksi mandiri terhadap sumber daya materi berarti berupaya untuk menggali dan memaksimalkan potensi sumber daya alam yang dimiliki Iran agar bisa mendukung pembangunan dan pengembangan Iran yang lebih maju, mandiri, dan berdaulat.

3. Kooptasi/Apropriasi (*Cooptation/Appropriation*)

Kooptasi atau apropriasi merupakan salah satu bentuk akses melakukan mobilisasi yang lebih banyak memanfaatkan potensi eksternal yang tidak ada kaitannya dengan tujuan pemerintahan demi kepentingan internal pemerintahan. Hal ini sangat penting untuk bisa memanfaatkan potensi eksternal tersebut sehingga bisa membawa manfaat yang sebesar-besarnya bagi kepentingan pemerintahan di Iran.

Pertama, kooptasi/apropriasi sumber daya moral. Karena Iran merupakan negara yang berideologi Islam Syi'ah, maka kooptasi atau apropriasi terhadap sumber daya moral ini tentu terkait dengan konsep imamah dan *wilayat al-faqih* yang memang menjadi sebuah kekhasan tersendiri yang mampu memberikan rasa percaya diri dan tegak di hadapan bangsa-bangsa yang lain. *Wilayat al-faqih* inilah yang menjadi nilai identitas dalam sistem pemerintahan Iran yang dengannya segala otoritas moral disandarkan untuk kemajuan dan keberlangsungan pemerintahan Islam di Iran.

Dalam kaitan ini, ada tiga wilayah yang bisa dijadikan

²³ Rasidin, "Pendidikan Islam di Republik Islam Iran," dalam *Media Akademika*, Vol. 26, No. 2, April 2011, hlm. 269.

sebagai pegangan moral bagi keberadaan *wilayat al-faqih* ini.²⁴ *Pertama, wilayah takwini*, yakni pengendalian dan pengaturan terhadap keberadaan semesta dan alam eksternal, seperti wilayah jiwa manusia terhadap potensi-potensi dirinya. Setiap manusia potensi pencerapan, seperti imajinasi dan khayalan atau potensi penggerak dirinya seperti syahwat dan kemarahan, yang sepenuhnya berada dalam pengendalian dirinya. Manusia dapat menyebutkan bahwa dirinya memiliki wilayah terhadap potensi-potensi tersebut. Hakekatnya *wilayah takwini* ini kembali kepada persoalan kausalitas, sebab memiliki wilayah terhadap akibat yang ditimbulkannya. Ini adalah yang dimaksud dengan *wilayah takwini*.

Kedua, wilayah tasri', yakni wilayah untuk menetapkan hukum-hukum bagi kehidupan yang hal ini menjadi ruang yang berbeda dari wilayah sebelumnya. Manusia mungkin saja dapat menetapkan hukum-hukum tertentu dalam kehidupannya, tetapi yang paling sempurna dalam menetapkan hukum dalam kehidupan manusia adalah Sang Maha Pencipta, yaitu Allah. Karena itu, Allah berfirman, "Tidak ada hukum kecuali hukum Allah."

Ketiga, wilayah Tasri'i, yakni wilayah dalam batasan hukum syariah dan pelaksanaan aturan-aturan Ilahi. Wilayah jenis ini terbagi menjadi dua bagian, yaitu: 1) wilayah bagi yang tidak memiliki kemampuan karena keterbatasan ilmu atau karena ketidakmampuan tertentu, dan tidak memiliki kemampuan dalam melaksanakan hak-haknya; 2) wilayah bagi yang memiliki kemampuan secara khusus dimiliki oleh

²⁴ Kholid al-Walid, "Wilayat al-Faqih Sebuah Konsep Pemerintahan Teo-Demokrasi," hlm. 150.

mereka yang memiliki kualitas dan kemampuan tertentu untuk menjalankan aturan-aturan hukum, baik berkenaan dengan individu maupun sosial. Sebagai contoh, Al-Qur'an menyebutkan, "*Sesungguhnya wali kalian adalah Allah, Rasul-Nya dan orang yang beriman yang mengerjakan sholat dan menyerahkan zakatnya dalam keadaan ruku.*"

Dalam fiqh, fungsi wali memiliki peranan penting baik dalam urusan sosial kemasyarakatan, juga dalam urusan individual. Atas dasar tiga pembagian di atas, Jawadi Amuli, seperti yang dikutip Kholid al-Walid, menyimpulkan bahwa *wilayat al-faqih* bukan dari jenis *wilayah takwini* dan bukan juga dari jenis *wilayah tasri'*. Karena kedua wilayah tersebut kembali pada Allah. Demikian pula bukan dari wilayah bagi yang tidak mampu. Tetapi *wilayat al-faqih* adalah wilayah pengendalian dan pengaturan terhadap masyarakat Islam dalam arti pelaksanaan hukum-hukum dan realisasi dari nilai-nilai agama dan mengembangkan potensi masyarakat untuk berkembang menuju Allah.²⁵

Kedua, kooptasi/apropriasi sumber daya kultural. Kooptasi atau apropriasi terhadap sumber daya kultural ini terjadi pada saat terjadi krisis identitas yang fundamental dalam kehidupan umat Islam, sehingga mereka teralienasi dan mengalami kemunduran dalam berbagai aspek mulai dari politik, militer, ilmu pengetahuan, ekonomi, dan bahkan moral. Karena itulah, dalam hal ini, Imam Khomeini menyatakan bahwa ada dua analisis terhadap krisis identitas yang dialami umat Islam, yaitu: *pertama*, ia mengakui bahwa krisis sebagai sebuah ancaman terhadap eksistensi Islam. *Kedua*, dia

²⁵ *Ibid.*

mengasimilasi masalah keterasingan ke dalam ranah filosofis dan yurisprudensi yang kompleks. Hal inilah yang mendasari terbentuknya program yang dibuatnya yang bertujuan untuk membangun sebuah lingkungan institusional dengan berdasarkan setidaknya secara nominal pada fiqih Syi'ah, agar bisa melakukan restrukturisasi revolusioner terhadap kesadaran personal dan sosial umat Islam ke dalam identitas islami yang terkonfigurasi secara ideologis.²⁶

Perhatian untuk mengarahkan kembali masalah keterasingan identitas ini telah membawa implikasi serius bagi doktrin dan praktik Syi'ah. Khususnya, terkait dengan transformasi Syi'isme dari tradisi religio-politik ke arah ideologi revolusioner, yang pada gilirannya juga mengubah struktur logikanya secara fundamental. Ini menciptakan keharusan untuk menciptakan sebuah alternatif bagi struktur otoritas Syi'isme yang berdifusi secara relatif, yakni sebuah alternatif yang lebih tepat bagi kebutuhan akan keseragaman ideologis.²⁷ Hal inilah yang kemudian menjadi bagian dari kesatuan identitas dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Iran yang akan menciptakan kesatuan semangat untuk maju dan berkembang meskipun mengalami banyak rintangan dan hambatan yang disebabkan karena perkembangan geopolitik global.

Ketiga, kooptasi/apropriasi sumber daya sosial-organisasional. Dalam hal ini, Iran berupaya untuk

²⁶ Gregory Rose, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," dalam Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, (New Haven and London: Yale University Press, 1983), hlm. 167.

²⁷ *Ibid.*

memaksimalkan enam sikap politik yang sangat vital bagi pengembangan kehidupan berbangsa dan bernegara. *Pertama, washayah* (penunjukan). Hal ini merupakan salah satu sendi utama selain nash dalam mekanisme suksesi imamah. *Kedua, syahadah* (kesyahidan). Hal ini berarti bahwa Allah Maha Pencipta dan Berdaulat secara mutlak terhadap alam semesta dan selalu berbuat adil. Untuk itu, Allah menurunkan wahyu kepada Nabi Muhammad agar bisa ditaati dalam kapasitasnya sebagai pengemban risalah kenabian dan juga pemimpin umat. Karena itulah, imam yang dipandang sebagai pengganti yang sah dari Nabi Muhammad harus ditempatkan pula sebagai pemimpin sejati umat, yang mana imam tersebut harus ditaati dan diberikan kesempatan untuk menunjukkan kapasitasnya sebagai pengendali pemerintahan. *Ketiga, taqiyah*. Taqiyah ini berarti kehendak umat syi'ah untuk sementara waktu menghindari desakan dalam menegakkan pemerintahan keturunan Ali dan menumbuhkan kekhalifahan yang ada serta berupaya menyamarkan identitas agar tidak mendapatkan tekanan yang hebat dari kekuasaan. *Keempat, ghaibah* (kegaiban) imam. *Kelima, raj'ah* dan *mahdiah*, di mana keduanya tidak bisa dipisahkan. *Raj'ah* berarti suatu penantian akan datangnya imam mahdi, sedangkan *mahdiah* adalah kepercayaan bahwa imam Mahdi akan datang lagi ke dunia ini untuk menegakkan keadilan ilahi. Dan *keenam, wala'* dan *baraah*. *Wala'* adalah ketundukan tanpa reserve kepada imam-imam Syi'ah, sedangkan *baraah* adalah pemutusan hubungan dari musuh-musuh imam yang juga musuh-musuh para pengikutnya.²⁸ Dengan enam sikap politik tersebut,

²⁸ Fadil SJ dan Abdul Halim, *Politik Islam Syiah*, hlm. 90-106.

diharapkan ada pemahaman yang utuh dan militan dari rakyat Iran sehingga akan ada upaya untuk mengukuhkan otoritas imam dalam tugas kemasyarakatan dan keagamaan.

Keempat, kooptasi/apropriasi sumber daya manusia. Seperti dalam mekanisme akses yang lain di atas, pengembangan sumber daya manusia harus dimaksimalkan dengan melalui pendidikan, dan pendidikan di Iran berkembang dengan sangat pesat. Dalam hal ini, setelah terjadi revolusi Iran, terjadi islamisasi ilmu pengetahuan. Sekolah-sekolah swasta dinasionalisasi, dan semua siswa dipisahkan menurut jenis kelamin, serta buku pelajaran yang mencerminkan ajaran Islam dicetak. Banyak perguruan tinggi yang ditutup dan dibuka kembali secara berangsur-angsur mulai 1982-1983 dengan menggunakan kurikulum yang islami (Islamisasi ilmu pengetahuan).²⁹

Pada 1980 dibentuk suatu komite revolusi kebudayaan yang bertugas mengawasi nilai-nilai Islam dalam pendidikan. Lembaga penyedia buku teks pelajaran yang anggotanya terdiri atas mayoritas ulama berhasil menghasilkan 3000 koleksi buku pelajaran baru yang mencerminkan pandangan Islam. Proses pembelajaran dengan paradigma islamisasi ilmu pengetahuan telah diperkenalkan ke dalam kelas utama enam bulan setelah revolusi di Republik Islam Iran. Pendidikan Islam di Iran terintegrasi dalam semua mata pelajaran yang diberikan kepada peserta didik melalui nilai-nilai keislaman dalam semua materi pelajaran. Dalam praktiknya di lapangan, pelaksanaannya diawasi oleh Komite Revolusi Kebudayaan

²⁹ Agustiar Syah Nuur, *Perbandingan Sistem Pendidikan 15 Negara*, (Bandung: Lubuk Agung, 2002), hlm. 136.

yang didirikan pada 1980. Materi pelajaran agama (*religious education*) diberikan selama dua jam setiap minggu ditambah materi pelajaran tentang Al-Qur'an.³⁰

Kelima, kooptasi/apropriasi sumber daya materi. Dalam hal ini, tentu saja Iran berupaya untuk memaksimalkan dan memanfaatkan sumber daya alamnya yang sangat kaya dan mampu memberikan sumbangan yang signifikan dalam memajukan Iran sebagai bangsa dan negara yang mandiri, maju, dan berkembang dengan baik.

4. Patronase (*Patronage*)

Patronase merupakan sebuah anugerah sumber daya terhadap sebuah gerakan yang dilakukan oleh individu atau organisasi yang memang terbukti menjadi patronase yang sangat berguna bagi suatu gerakan sosial. Dalam konteks Iran, patronase ini adalah akses yang sangat penting bagi pengembangan gerakan politiknya. Karena itulah, agar bisa mengamatinya secara detail, patronase ini akan dijabarkan berdasarkan jenis sumber dayanya.

Pertama, patronase terhadap sumber daya moral. Patronase terhadap sumber daya moral ini pada dasarnya merupakan suatu individu yang disadari atau diakui memiliki hal yang patut untuk dijadikan patron yang bisa memberikan pengaruh yang signifikan terhadap kemajuan di Iran. Tentu saja patron yang sangat esensial dalam mekanisme patronase terhadap sumber daya moral terkait dengan *wilayat al-faqih* ini adalah sosok Imam Khomeini.

Dalam hal ini, Imam Khomeini pernah menyatakan pada

³⁰ Rasinid, "*Pendidikan Islam di Republik Islam Iran*", hlm. 272.

1971 dalam serangkaian kuliahnya yang dipublikasikan dengan judul *Islamic Government: Guidance by Religious Experts (Wilayat-e Faqih)*, bahwa harus ada supremasi hukum moral di Iran. Dalam kaitan ini, teori *wilayat al-faqih* bersumber dari perdebatan tentang *ulil amr*. Islam menghapus monarki absolut dan pemerintahan warisan, karena mengakui satu orang atas semua yang lain adalah satu bentuk kesyirikan. Penguasa - monarki atau pemimpin - harus tunduk pada hukum moral. Para mujtahid atau *faqih* mengetahui hukum moral dan bisa memberikan nasihat bagi kepentingan negara. Mereka tidak mencari kekuasaan sebagai tujuan; seperti para Imam, mereka harus menunggu hingga peluang muncul yang mana mereka bisa berusaha sekuat tenaga untuk menumbuhkan pemerintahan yang adil. Kecuali Ali, para Imam menunggu dalam kehidupan mereka untuk peluang seperti itu.³¹

Imam Khomeini sendiri mendapatkan kesempatan atau peluang tersebut pada 1979, yakni bagaimana cara membentuk pemerintahan Islam. Dia berusaha melakukannya dengan cara persuasi (*tabliqat*), dengan mengajak cukup orang yang berpandangan serupa untuk memiliki kekuatan dalam berjuang dan membentuk sebuah pemerintahan Islam. Peran *faqih* yang adil dan berpengetahuan adalah sama seperti Imam atau nabi, yaitu untuk menegakkan hukum Tuhan. Itulah hukum tertinggi: tidak ada *faqih* yang bisa menolak pandangan *faqih* lain, dan dengan demikian panduan bagi pemerintahan yang adil bersifat kolejial.³² Kolejialitas ini tentu saja akan menumbuhkan satu kesepakatan yang terbaik

³¹ Michael M.J. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), hlm. 153.

³² Michael M.J. Fischer, *Iran*, hlm. 153.

bagi pengembangan kehidupan masyarakat berbangsa dan bernegara di Iran, sehingga sumber daya moral ini bisa terimplementasikan dengan baik.

Kedua, patronase terhadap sumber daya kultural. Secara kultural, *wilayat al-faqih* menjadi sumber patronase yang sangat vital bagi pengembangan kemajuan Iran. *Faqih* di sini memberikan mempunyai dua otoritas, yaitu otoritas keagamaan dan politik. Dua otoritas tersebut berjalan beriringan dan memberikan fungsi dan tugas *wilayat al-faqih* ini mencerminkan arah dan kemajuan Iran ke depan.

Otoritas yang dimiliki oleh seorang *faqih* sama dengan otoritas imam, hanya saja seorang *faqih* tidak *ma'sum* (terjaga dari dosa) sebagaimana imam dan berdasarkan hasil pemilihan dewan ahli (*Majelis Khubregan*) bukan berdasarkan penetapan. Karena dalam pandangan Imam Khomeini, tidak mungkin Allah membiarkan umat ini tanpa pemimpin yang membimbing mereka dalam melaksanakan hukum-hukum Tuhan.³³

Ketiga, patronase terhadap sumber daya sosial-organisasi. *Wilayat al-faqih* merupakan sumber daya yang sangat vital bagi kemajuan Iran sekarang ini. Dengan sistem pemerintahan yang kekuasaannya diperintah oleh *faqih*, Iran berhasil mewujudkan cita-cita sebagai negara Islam yang maju dan berkembang dengan sangat baik. Dengan berfungsi dan berkembangnya *wilayat al-faqih* ini, itu berarti bahwa akan ada jaminan bahwa Iran akan mengimplementasikan cita-cita tersebut dan mampu memberikan yang terbaik bagi kemajuan Iran.

³³ Kholid al-Walid, "Wilayat al-Faqih Sebuah Konsep Pemerintahan Teo-Demokrasi," hlm. 146.

Dalam memfungsikan dengan baik institusi *wilayat al-faqih* ini, ada tiga otoritas yang dijalankan oleh *wilayat al-faqih* ini. *Pertama, al-ifta*, yaitu memberikan fatwa-fatwa terhadap berbagai permasalahan yang terjadi di dalam kehidupan berbangsa dan beragama di Iran. *Kedua, al-hukumah*, yaitu mengadili masalah-masalah yang sedang diperselisihkan baik politik maupun ekagamaan seta masalah terkait lainnya. Dan *ketiga, wilayat al-tasharruf*, yaitu otoritas memanfaatkan finansial berkenaan dengan individu-individu yang mempunyai otoritas itu.³⁴

Keempat, patronase terhadap sumber daya manusia. Patronase terhadap sumber daya manusia ini adalah berkaitan dengan peran *wilayat al-faqih* dalam pengimplementasian tugas-tugasnya di dalam pemerintahan Iran yang sangat penting bagi kemajuan Iran dalam berbangsa dan bernegara. Dalam hal ini, ada kaitan tentang bagaimana peran imam dan wakil imam yang didelegasikan kepada para faqih ini. Karena imam keduabelas mengalami kegaiban, dalam struktur kekuasaan di Iran hal itu diberikan kepada wakil imam (*naib al-imam*). Wakil imam inilah yang kini dipegang oleh *wilayat al-faqih*. Karena itu, patronase lebih difokuskan pada faqih yang memegang institusi *wilayat al-faqih* ini untuk bisa menjalankan fungsi dan tugasnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara serta beragama di Iran.

Kelima, patronase terhadap sumber daya materi. Patronase terhadap sumber daya materi terkait erat dengan bagaimana mengelola berbagai sumber daya yang ada dengan cara yang maksimal sehingga bisa memberikan daya dan

³⁴ Fadil SJ dan Abdul Halim, *Politik Islam Syiah*, hlm. 149-151.

kekuatan untuk bisa melangsungkan pemerintahan di Iran dan mampu bergerak maju mengarungi tantangan dan tentangan zaman.

Dari keempat mekanisme akses terhadap lima sumber daya di atas, pada realitasnya telah mampu menjadikan Iran sebagai negara yang maju, mandiri, dan mampu bertahan di tengah keterasingan global dalam hal ekonomi dan politik akibat persoalan geopolitik yang menimpa Iran.



BAB V

Penutup

A. Kesimpulan

Dari penjelasan pada bab-bab sebelumnya, bisa disimpulkan bahwa pada dasarnya *wilayat al-faqih* adalah sebuah sistem pemerintahan yang kepemimpinannya di bawah kekuasaan para *faqih* yang adil dan berkompeten dalam urusan agama dan dunia atas seluruh kaum muslimin di 'Negeri Islam' yang bersumber dari kekuasaan dan kedaulatan absolut Allah atas umat manusia dan alam semesta. Dalam bentuk aplikatifnya di Iran pemimpin tertinggi *wilayat al-faqih* ini disebut juga dengan *rahbar* dan *wali al-amr*. Intinya, *wilayat al-faqih* merupakan sebuah konsep pemerintahan di mana para penguasa (yang memiliki otoritas) yang menjalankan hukumnya adalah seorang *faqih* atau berada di bawah pengawasan *faqih* selama dalam masa kegaiban Imam *Ma'shum*, sehingga hukum-hukum Islam senantiasa terjaga baik dalam pemerintahan maupun dalam keagamaan.

Selain itu, pada dasarnya *wilayat al-faqih* ini merepresentasikan dua kedaulatan, yakni kedaulatan Tuhan yang direpresentasikan oleh para Imam terpilih, dan kedaulatan manusia yang direpresentasikan oleh para *faqih* yang dipilih melalui pemilu demokratis. Yang pertama merupakan imam yang *ma'shum*, sedangkan yang kedua tidak *ma'shum*. Namun, konsep *wilayat al-faqih* itu sendiri bukanlah sesuatu yang baru dalam khazanah Syi'ah. Dengan kata lain, konsep ini sudah menjadi pembahasan para tokoh Syi'ah jauh sebelum Imam Khomeini menggunakannya pada 1979. Dari sini pulalah bahwa telah terjadi transformasi konsep *wilayat al-faqih* dari sebelumnya hanya menjadi wacana yang dipraktikkan langsung di mana para *faqih* mendapatkan kepercayaan dari para imam yang *ma'shum* untuk mengimplementasikan hukum-hukum ilahi sebagai pengganti dari para imam yang *ma'shum* tersebut, dan hal ini tentu menjadi petunjuk jelas akan konsepsi *wilayat al-faqih*. Namun, setelah revolusi Islam Iran tahun 1979, konsep *wilayat al-faqih* ini menjadi "benda hidup" yang terimplementasi dalam proses pemerintahan dan kekuasaan di Iran Modern.

Dengan konsep *wilayat al-faqih* ini, kemajuan yang dicapai Iran saat sekarang ini tentu bisa dilihat dari bagaimana pemanfaatan terhadap sumber daya yang dimiliki Iran dengan memaksimalkan fungsi dan tugas *wilayat al-faqih* ini. Hal ini bisa dianalisis dalam kerangka teori mobilisasi sumber daya. Dalam teori mobilisasi sumber daya, ada lima sumber daya yang bisa dimanfaatkan untuk kepentingan nasional Iran, yaitu sumber daya moral, kultural, sosial-organisasional, sumber daya manusia, dan sumber daya materi atau finansial.

Dengan menggunakan mekanisme akses agregasi, produksi akses secara mandiri, melakukan kooptasi atau apropriasi, dan terakhir dengan menggunakan patronase, Iran mampu menjadi negara yang mandiri, maju, berkarakter, dan mampu berdiri tegak di hadapan negara-negara lain di dunia.

B. Catatan Rekomendasi Akademis dan Praktis

Dari penelitian ini, ada rekomendasi akademis dan praktis yang bisa diberikan, yaitu: *pertama*, penelitian ini sangatlah sederhana dan superfisial, sehingga diharapkan bisa dilanjutkan dengan penelitian yang lebih komprehensif terkait dengan masalah ini, terutama dengan penggunaan teori mobilisasi sumber daya. *Kedua*, mungkin ada penelitian lanjutan yang bisa memperkaya apa yang menjadi cakupan dari penelitian ini sehingga bisa dikuak secara mendetail terkait dengan hal-hal yang fundamental terkait *wilayat al-faqih* ini.



Daftar Pustaka

- Abidin, Zainal, *Imamah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012
- Abrahamian, Ervand, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, London: IB. Tauris, 1989.
- Ahmad, Mumtaz (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, Penerj. Ena Hadi, Bandung: Mizan, 1993.
- Ahsani, Mahrus, "Konsep Wilayah-I Al-Faqih di Iran: Sejarah dan Perkembangannya," *skripsi*, pada Fakultas Adab Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tidak diterbitkan.
- Azizah, "Sistem Imamah dalam Mazhab Syi'ah," dalam Hanung Hasbullah Hamda, dkk, *Sejarah Politik Islam: Panggung Pergulatan Politik Kekuasaan dari Timur Tengah hingga Asia*, Yogyakarta: Nusantara Press, 2011.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Bagir, Haidar, "Republik Islam Iran: Revolusi Menuju Teodemokrasi," dalam M. Imam aziz, dkk., *Agama Demokrasi dan Keadilan*, Jakarta: Gramedia, 1993

- Baidarufar, Muhsin, "Al-Mabahis al-Ilhamat fi al-hikmah al-Muta'aliyat," dalam Mulla Sadra, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Qum: Isyarat Baidar, 2000.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Refleksi atas Persoalan Keislaman: Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Bandung: Mizan, 1993.
- Borthwick, Bruce Maynard, *Comparative Politics of the Middle East: an Introduction* New Jersey: Prentice Hall, 1980
- Buechler, Steven M., "New Social Movement Theories." Dalam *The Sociological Quarterly*, Vol. 36, No. 3 (Summer, 1995)
- Edward, Bob, dan John D. McCarthy, "Resources and Social Movement Mobilization," dalam David S. Snow, dkk (ed.), *The Blackwell Companion to Social Movement*, UK: Blackwell Publishing, 2004
- Enayah, Hamid, *Reaksi Politik Sunni-Syi'ah*, Penerj. Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 1988.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin: Texas University, 1982.
- Encyclopedia Americana*, International Edition, Vol. 15, 1978, hlm. 368.
- Esposito, John L., *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1996
- Esposito, John L., *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus" (Al-Shirat al-Mustaqim)*, Penerj. Arif Maftuhin Jakarta: Paramadina, 2004
- Ezzati, A., *Gerakan Islam: Sebuah Analisis*, Penerj. Agung Sulistyadi, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1990.

- Fadil SJ dan Abdul Halim, *Politik Islam Syiah: Dari Imamah hingga Wilayah Faqih*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Fauzi, Ihsan Ali, "Sintesis Saling Menguntungkan Hilangnya "Orang Luar" dan "Orang Dalam", Kata Pengantar dalam Quintan Wictorowicz (ed.), *Gerakan Sosial Islam: Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus*, Yogyakarta: Gading Publishing bekerja sama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, 2012
- Fischer, Michael M.J., *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
- al-Hamdi, Abd al-Qadir Syaib, *al-Adyan wa al-Firaq a al-Madzahib al-Mu'ashirah* Madinah: Al-Jami'ah al-Islamiyyah, tt.
- al-Husein, Abd, *al-Ghadir fi al-Kitab wa al-Sunnah wa al-Adab*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967
- Hunter, Shireen T., "Islam dan Kekuasaan: Kasus Iran," dalam Shireen T. Hunter (ed.), *Politik Kebangkitan Islam: Keragaman dan Kesatuan*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Hunter, Shireen T., *Iran After Khomeini*, Washington DC: CSIS, 1992
- Iran*, dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/Iran>, diunduh pada 15 Januari 2016.
- Ja'fari, Fadil Su'ud, *Islam Syi'ah: Telaah Atas Pemikiran Imamah Habib Husein Al-Habsyi*, Malang: UIN Maliki Press, 2010.

- Jafri, Sayyid Muhammad Husein, *Dari Saqifah Sampai Imamah*, Penerj. Meth Kierena, Jakarta: Pustaka Hidayat, 1989.
- Jindan, Khalid Ibrahim, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Juergensmeyer, Mark, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, Penerj. Noorhaidi, Bandung: Mizan, 1993.
- Khomeini, Imam, "Sebuah Pandangan tentang Pemerintahan Islam," dalam Salim Azam (ed.), *Beberapa Pandangan dalam Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan, 1983.
- Khomeini, Imam, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Khomeini, Imam, *Sistem Pemerintahan Islam*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002
- Klandermans, Bert, "Mobilization and Participation: Social-Psychological Explanation of Resource Mobilization Theory", dalam *American Sociological Review*, 49 (5), 1984.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- Lenezowski, Goerge, *Timur Tengah di Tengah Kancah Dunia*, Bandung: Sinar Baru, 1993
- Locher, David A., *Collective Behavior*, Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 2002
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-Alam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1973

- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah*, cet. 22, Beirut: Dar al-Masyriq, 1977
- Maarif, Ahmad Syafi'i, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Maulana, Noor Arif, *Revolusi Islam Iran dan Realisasi Vilayat-I Faqih*, Yogyakarta: Juxtapose, 2003.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy, dan Mayer N. Zald, (ed.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Mishkini, Ali. *Wali faqih*, Jakarta: Risalah Masa, 1991
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven and London: Yale University Press, 1985
- Mossauri, Ahmad, "Teori Wilayah al-Faqih: Asal-Mula dan Penampilannya dalam Literatur Hukum Syi'ah", dalam Mumtaz Ahmad, (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam* Penerj. Eva Hadi, Bandung: Mizan, 1993
- Mousawi, Ahmad, dalam Mumtaz Ahmad (ed), *Masalah-masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi, Bandung : Mizan, 1993.
- al-Musawi, S. Syarafuddin, *Dialog Sunnah Syiah*, Penerj. Muhammad al-Baqir Bandung: Mizan, 1990.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir*, Yogyakarta: PP. Krapyak, 1990
- Muthahhari, Murtadha, *Imamah dan Khilafah*, Jakarta: Firdaus, 1991.

- Muthahhari, Murtadha, *Kebebasan Berpikir dan Berpendapat dalam Islam*. Jakarta: Risalah Masa, 1990
- Muzaffari, Mehdi, *Kekuasaan Dalam Islam*, Penerj. Abdurrahman Ahmed, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.
- Muzaffari, Mehdi, *Kekuasaan Dalam Islam*, Penerj. Abdurrahman Ahmed, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.
- Muzhaffar, M. Ridha, *Ideologi Syi'ah Imamiyah*, Penerj. M. Ridha Assegaf, Pekalongan: Al-Mu'ammal, 2005.
- Nadhira, Dhyra, *Perkembangan Pendidikan di Iran*, http://www.academia.edu/5922963/Perkembangan_pendidikan_di_iran. diunduh pada 1 Februari 2016
- Nashir, Haedar, *Gerakan Islam Syari'at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah, 2007
- Nasr, Seyyed Hossein, dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Pertama)*, penerj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003
- Nuur, Agustiar Syah, *Perbandingan Sistem Pendidikan 15 Negara*, Bandung: Lubuk Agung, 2002.
- Oberschall, Anthony, *Social Conflict and Social Movement*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973.
- Quirk, Robert E., dkk., *"Poros Setan": Kisah Empat Presiden Revolusioner, Fidel Castro, M. Ahmadinejad, Evo Morales, Hugo Chaves*, Penerj. Abdul Qodir Shaleh, Yogyakarta: Prismasophie, 2007.
- Rahmat, Jalaluddin, 'Demokrasi Tanpa Pesta: Melihat Pemilu di Iran,' *Republika*, 15 Januari 1993.

- Rajae, Farhang, *Islamic Value and World View: Khomeini on Man, the State, and International Politics*, New York: University Press of America, 1983.
- Ramat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan, 1998
- Rasidin, "Pendidikan Islam di Republik Islam Iran," dalam *Media Akademika*, Vol. 26, No. 2, April 2011
- Rogerson, Barnaby, *Biography of Muhammad*, Yogyakarta: Diglossia, 2005.
- Rose, Gregory, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini," dalam Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven and London: Yale University Press, 1983.
- Sachedina, Abdulaziz A., *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syi'ah*, Penerj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1991.
- al-Shadr, Ayatollah Baqir, *Syi'ah: the Natural Product of Islam*, Jember: al-Hujjah, 1988.
- al-Siba'i, Kamil Mustafa, *al-Silah baik al-Tasawwuf wa al-Tasyayu'*, Mesir: Dar al-Ma'arif, tt..
- al-Syirazi, Nasir Makarim, *Silsilah al-Durus al-Diniyyah fi al-Aqa'id al-Islamiyyah*, tp.: tt
- Sadr, Sayyid Muhammad Baqir, *Introduction to Islamic Political System* (London: Islamic Seminary Publication, 1987.
- Sahih Abu Dawud*, Vol. II, (Kairo: 1348 H), hlm. 207.
- Satrapa, Marjane. *Revolusi Iran*, Penerj. Tim Resist Book, Yogyakarta: Resist Book, 2005
- Sihbudi, M. Riza, "Tinjauan Teoritis dan Praktis atas Konsep Wilayah Faqih." *Makalah Seminar tentang Sistem Ketatanegaraan dan Politik dalam Prospektif Islam*, Jakarta, 1993

- Sihbudi, M. Riza, "Tinjauan Teoritis dan Praktis atas Konsep Wilayati Faqih." *Makalah Seminar tentang Sistem Ketatanegaraan dan Politik dalam Prospektif Islam*, Jakarta, 1993.
- Sihbudi, Riza, *Dinamika Revolusi Iran: Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafatnya Ayâtullah Khomeini*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989
- Sihbudi, Riza, dkk., *Profil Negara-Negara Timur Tengah*, Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1995.
- Singh, Rajendra, *Gerakan Sosial Baru*, Yogyakarta: Resist Book, 2010
- Snow, David A, A. Zurcher Jr., & Sheldon Ekland-Oslond, "Social Networks and Social Movements: A Micro Structural Approach to Differential Recruitment," dalam *American Sociological Review*, 45, 1980.
- Syafiie dan A. Azikin, *Perbandingan Pemerintahan*, Bandung: PT Refika Aditama, 2007
- Syari'ati, Ali, *Wasiat atau Musyawarah*, Penerj. M. Hashem, Jakarta: Yayasan Bina Tauhid, tt.
- Tamara, Nasir, *Revolusi Iran*, Jakarta: Sinar Harapan, 1980
- Tehrani, Mehdi Hadavi, *Negara Ilahiah*, Jakarta: Al-Huda, 2005.
- Thabathabai, Allamah Sayyid Muhammad Husayn, *Shi'ite Islam*, Penerj. Sayyed Hossein Nasr, Houston: Free Islamic Literature, 1979.
- The Iranian Revolution: King Fahlevi (The Syah) against Dissent*, dalam <http://www.fsmitha.com/h2/ch29ir.html> diunduh pada 15 Januari 2016.

- Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran*, Jakarta: Kedutaan Besar Republik Islam Iran, 1985
- al-Waili, Ahmad, *Harwiyyat al-Tasyayyu'*, Qum-Iran: Dar al-Kitab al-Islam, tt.
- al-Walid, Kholid, "Wilayat al-Faqih Sebuah Konsep Pemerintahan Teo-Demokrasi," dalam *Jurnal Review Politik*, Volume 3 No. 1, juni 2013.
- Watt, W. Montgomery, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, Penerj. Noorhaidi Hasan dan Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Hafamira, 1994.
- Watt, William Montgomery, *Politik Islam dalam Lintasan Sejarah*, Penerj. Helmi Ali Jakarta: PSM, 1988.
- Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, Bandung: Mizan, 2002
- Zayar, *Revolusi Iran: Sejarah dan Hari Depan*, Yogyakarta: CV Nusantara Sejahtera, 2002
- Zhahir, Ihsan Ilahi, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Syiah*, Penerj. Hafied Salim, Bandung: Al-Ma'arif, 1985.
- Zulkarnain, "Konsep al-Imamah dalam Perspektif Syi'ah," dalam *Jurnal TAPIS* Vol.7 No.13 Juli-Desember 2011.



Riwayat Hidup

Drs. Muhdi Alhadar, MAg. Lahir di Ternate, 7 Juli 1963. Putra dari Alm. Hi. Alwi Alhadar dan Almh. Hj. Talha Albaar. Istri Anisah Muhammad Muchdhor dan telah dikarunia tiga orang anak yaitu Ahmad Miqdad, Najma Fairuz dan Muhammad Baqir. Setelah menamatkan Sekolah Dasar (SD) Islamiyah I Ternate, tahun 1975, ia melanjutkan pada pada Madrasah Tsanawiyah sampai dengsn Aliyah dan menjadi santri di Pondok Pesantren Alkhairaat Palu, sampai tahun 1982. Setelah itu melanjutkan pendidikan ke jenjang S1 jurusan Ushuluddin di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selesai pada tahun 1986. Gelar Magister di bidang Studi Islam (S2) di IAIN Alauddin Makassar tahun 1997. Sejak tahun 1992 sampai saat ini bertugas sebagai Dosen pada Fakultas Syariah IAIN Ternate. Adapun Jabatan yang pernah dipegang antara lain, Ketua Jurusan Syariah STAIN Ternate, Pembantu Ketua Bidang Kemahasiswaan (PK III) dan Pembantu Ketua Bidang Administrasi dan Keuangan (PK II) STAIN Ternate.

 Qmedia

ISBN: 978-602-6213-14-3



9 786026 213143 >