

**AKIDAH *IMĀMAH* SHĪ'AH DALAM KONTEKS
DOKTRIN *WILĀYAH AL-FAQĪH*
KHOMEINI: SUATU ANALISIS SIMBIOTIK**

Azmil Zainal Abidin

Akademi Pengajian Islam. Universiti Malaya. 50603.
Kuala Lumpur. Malaysia.

Emel: hadiqah_irfan@um.edu.my

Khulasah

Penyenaraian dua belas imam mengimplikasikan kelesuan dunia Shī'ah Imāmiyyah dalam menangani krisis politik, lantaran pelaksanaan syariat Islam bergantung penuh kepada kemunculan Imam Mahdī sebagai '*Ṣāhib al-Zamān*'. Akibatnya, dunia Shī'ah diselubungi sikap pasif dalam menghadapi kezaliman pemerintah sehingga memunculkan doktrin *Wilāyah al-Faqīh* menurut ijtihad Khomeini sebagai aspirasi Revolusi Islam Iran pada tahun 1979. Komuniti Shī'ah mengangkat Khomeini sebagai tokoh *mujaddid* yang berjaya menganjak paradigma dan memecahkan kebekuan akidah *imāmah* klasik. Doktrin ini turut dimanfaatkan oleh kalangan komuniti Sunni sebagai kejayaan moral bagi ijtihad politik Islam dalam merombak lanskap politik yang didominasi oleh kuasa sekular Barat. Secara simbiotik, doktrin *Wilāyah al-Faqīh* 'terpaksa' digagaskan demi melanjutkan kerelevanan akidah *imāmah* dalam menangani situasi kritikal dunia Shī'ah, manakala akidah kemaksuman imam 'terpaksa' diubah kepada fiqah pemilihan 'naib imam ghaib' secara syura. Doktrin *Wilāyah al-Faqīh* adalah mekanisme ko-ordinasi Shī'ah dalam mengatasi kebuntuan tafsiran sejarah politik Islam sebagaimana doktrin *badā'*, *taqiyyah*, *ishmah* dan *raj'ah*. Secara positif, doktrin ini mencetuskan kesedaran terhadap pemartabatan ulama sebagai kendali kepemimpinan ummah. Ironisnya, doktrin ini menyerlahkan

paradoksikal di sebalik kritikan mereka terhadap teori politik Sunni yang berasaskan syura, lantas membuktikan kerapuhan dan kecelaruan akidah *imāmah* yang diindoktrinasikan sejak sekian lama.

Kata kunci: *imāmah*, Khomeini, Revolusi Islam Iran, Shī'ah Imāmiyyah, *Wilāyah al-Faqīh*.

Abstract

The listing of twelve *imāms* implies a freeze imposed on the presence of weaknesses of the Shī'ah Imāmiyyah world in addressing the political crisis. Islamic law cannot be fully implemented without the arrival of Imām Mahdī or '*Ṣāhib al-Zamān*'. As a result, the world of the Shī'ah is shrouded in a kind of passive attitude in the face of challenges against the tyranny of the ruler until the reconceived of *Wilāyah al-Faqīh* doctrine which was studied by Khomeini inspired by the Iranian Islamic Revolution in 1979. The Shī'ah community adopted Khomeini as a successful *mujaddid* figure who had succeeded in effecting a paradigm shift and reliving the classic *imāmah* faith. Furthermore, this doctrine had gained the sympathy of the Sunni community who had only accepted it as a moral victory upon the political landscape dominated by Western secular powers. Symbiotically, the *Wilāyah al-Faqīh* doctrine has to be conceived for the sake of the relevance of the *imāmah* faith in addressing the critical situation of the Shī'ah world, while sinless *imam* faith 'had' to be changed to the *fiqh* selection of "unseen deputy *imām*" based on consultation. The *Wilāyah al-Faqīh* doctrine is a co-ordination mechanism of the Shī'ah in overcoming the impasse in the interpretation of Islamic political history the doctrine of the *badā'*, *taqiyyah*, *iṣmah* and *raj'ah*. To look at it positively, this doctrine has triggered an awareness to enhance the position of Islamic scholars to guide Muslim leadership. Ironically, this doctrine clearly shows the paradoxical side besides their criticism against the political theory of the Sunni based on

shūrā, at once proving vulnerability and confusion of the *Imāmah* faith indoctrinated since a long time ago.

Keywords: *imāmah*, Khomeini, Iranian Islamic Revolution, Shī'ah Imāmiyyah, *Wilāyah al-Faqīh*.

Pendahuluan

Sebagai institusi kepimpinan yang utama, kepentingan *imāmah* mencakupi urusan agama dan dunia. Ia berfungsi sebagai mekanisme yang memelihara rakyat, melaksanakan dakwah dan jihad, menegakkan keadilan serta membanteras kezaliman. Justeru, perlantikan imam atau pemimpin ummah adalah keperluan yang diijmakan secara jelas, juga disepakati oleh seluruh mazhab ulama.¹ Bahkan, isu terbesar dalam perselisihan ummah adalah *imāmah*, lantaran ia mencetuskan 'penghunusan pedang' di atas kaedah – atau nama – agama.²

Ketika hegemoni Barat mendominasi dunia Islam, ummah dikejutkan oleh Revolusi Islam Iran pada tahun 1979. Imam Khomeini diangkat sebagai ikon harapan dalam membela rakyat yang ditindas oleh penguasa tirani yang menjadi agen imperialisme moden. Menariknya, 'semangat revolusi' ini berlatarkan akidah *imāmah* Shī'ah di sebalik doktrin *Wilāyah al-Faqīh* atau 'kepimpinan ulama'nya. Justeru, keghairahan bersimpati kepada aspirasi ini menuntut imbalan ilmu yang lebih objektif demi membendung sikap fanatik yang melulu.

Akidah *Imāmah* Shī'ah Imāmiyyah

Secara kronologis, rasionaliti Imāmiyyah berhubung akidah *imāmah* ini dapat ditelusuri perkaitan keseajarannya dengan pengaruh prinsip Muktaẓilah. Jika Muktaẓilah beriktikad bahawa wajib bagi Allah SWT melakukan apa yang lebih baik (*aṣḥaḥ*) bagi hamba, maka

¹ `Abd al-Mālik bin `Abd Allāh al-Juwaynī, *Ghiyāth al-Ummah fī al-Tiyāth al-Ẓulm* (Beirut: Dār al-Kutb al-`Ilmiyyah, 2003) 15.

² Muḥammad bin `Abd al-Karīm al-Sharastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Ma`rifah, 2001), 31.

Imāmiyyah menukilkannya ke medan politik demi mengkhidmati doktrin kesabitan imam melalui nas. Justeru, terserlahlah kesantunan belaian (*luṭf*) – yang wajib bagi – Allah SWT terhadap hambaNya, lantaran imam adalah pemelihara ummah daripada penyelewengan.³ Berikut adalah beberapa akidah *imāmah* yang utama menurut Shī'ah:

a. Kesabitan *imāmah* secara nas

Setelah memperakui kepentingan *imāmah* sebagai keperluan yang mendesak dan utama, Shī'ah berselisih dengan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah berhubung status kesabitannya. Shī'ah melihat bahawa ia sabit melalui nas daripada Allah SWT. *Imāmah* tidak boleh didakwakan – sama ada buat diri individu atau orang lain, sekalipun ia diijmakan oleh ummah seluruhnya – tanpa nas tersebut. Ahl al-Sunnah pula melihat kesabitannya menurut ijmak dan hak pemilihan ummah.⁴

Persoalan *imāmah* adalah 'batu asas' akidah Shī'ah.⁵ Dalam memahami pernyataan nas berhubung *keimāman* Saidina 'Alī r.a, Shī'ah terbahagi kepada dua aliran utama iaitu Imāmiyyah dan Zaydiyyah. Imāmiyyah berdalil bahawa nas-nas berkaitan jelas menunjukkan kepada keperibadian beliau, lantas *imāmah* itu berpindah secara penentuan individu berikutnya juga sedemikian.

Mengenal imam yang ditentukan adalah syarat bagi kesempurnaan iman. Sebaliknya, Zaydiyyah tidak melihat bahawa nas-nas berkaitan menentukan imam itu secara penunjukan yang jelas dan muktamad, bahkan nas-nas itu hanya mensabitkan ketentuan imam itu secara

³ Najāh Muḥsin, *al-Fikr al-Siyāsī 'ind al-Mu'tazilah* (Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1996), 78-79.

⁴ Muḥammad al-Husayn al-Muẓaffar, *al-Shī'ah wa al-Imāmah* (Beirut: Dār al-Muḥājir, 1365H), 15.

⁵ Muḥammad Aḥmad al-Khatīb, *'Aqīdah al-'Iṣmah bayn al-Imām wa al-Faqīh 'ind al-Shī'ah al-Imāmiyyah* ('Ammān: Maktabah al-Aqṣa, 1994), 7.

penyifatannya. Justeru, Zaydiyyah menguzurkan ummah yang gagal mengenal pasti keimamah an `Alī r.a, lantaran kecuaiannya mereka untuk menisbahkan sifat-sifat itu kepadanya.⁶

Shī'ah Imāmiyyah beriktikad bahawa *imāmah* adalah salah satu daripada 'asas agama' (*uṣūl al-dīn*) yang tidak sempurna iman tanpa mengiktikadkannya. Ia wajib berasaskan kepada pengamatan dalil (*naẓr*) sebagaimana persoalan tauhid dan kenabian tanpa sebarang ruang taklid dalam mensabtkannya.⁷ Iktikad terhadap *imāmah* bererti mempercayai nisbah perlantikannya kepada Tuhan sebagaimana kenabian dan kerasulan. Nas berhubung pemilihan-Nya terhadap sesiapa yang dikehendaki-Nya, lantas diperteguhkan pula dengan mukjizat merujuk kepada firman-Nya dalam surah al-Qaṣaṣ, ayat 68. Berikutnya, melalui arahan dan pemilihan baginda s.a.w secara nas ini, maka baginda s.a.w turut melantik imam bagi manusia demi melangsungkan tugas kenabian selepas kewafatan baginda.⁸

⁶ `Alī Ḥasb Allāh, *Muhāḍarāt fī 'Ilm al-Tawḥīd* (Miṣr: Maṭba'ah al-`Ulūm, 1952) 125. Secara umumnya, klasifikasi ini turut dinyatakan oleh al-Shahrastānī iaitu Shī'ah melihat keimamahan `Alī r.a secara nas dan wasiat sama ada secara jelas (*jaliyy*) atau kabur (*khaṭiyy*). Lihat al-Shahrastānī, *al-Milāl wa al-Niḥāl*, 169. Berikutnya, kesabitan *imāmah* bagi Saidina Alī r.a sebagai ketentuan yang dinaskan oleh Baginda s.a.w bersalasilah menurut senarai yang didakwa oleh kelompok-kelompok Shī'ah ini masing-masing. Capahan daripada Imāmiyyah sebagai Shī'ah yang majoriti melahirkan kelompok Kaysāniyyah, Hāshimiyyah dan Ismā'iliyyah (Bāṭiniyyah) akibat penyimpangannya dari senarai salasilah imam yang dua belas. Capahan daripada Zaydiyyah pula, terbentuk kelompok Jārūdiyyah, Sulaymāniyyah, Ṣālihiyyah dan Bātriyyah. Lihat `Alī Ḥasb Allāh, *Muhāḍarāt fī 'Ilm al-Tawḥīd*, 126-127. Lihat lampiran.

⁷ Muḥammad Riḍā al-Muẓaffar, *'Aqā'id al-Imāmiyyah* (Qum: Intishārāt Anṣāriyyān, t.t), 65.

⁸ Muḥammad al-Ḥusayn Al Kāshif al-Ghiṭā', *Aṣl al-Shī'ah wa Uṣūluḥā* (Sa'ida: Maṭba'ah al-`Irfān, 1931), 61.

b. *Imāmah* sebagai lanjutan kenabian

Dalam erti kata lain, *imāmah* adalah kesinambungan daripada kenabian. Dalil yang mewajibkan pengutusan rasul menyamai dalil yang mewajibkan perantikan imam selepas rasul. *Imāmah* hanyalah berdasarkan nas daripada Allah SWT melalui lisan nabi atau imam sebelumnya – yang tersenarai dalam salasilah dua belas orang imam –, bukan melalui pemilihan manusia.⁹ Apa yang membezakan imam dengan nabi adalah imam tidak menerima wahyu, bahkan hanya menerima hukum-hakam daripada nabi berserta petunjuk Ilahi. Nabi disampaikan kepada baginda oleh Allah SWT, manakala imam disampaikan kepadanya oleh nabi.¹⁰

Sebagaimana rasul, imam turut memiliki 'pewalian umum' (*al-wilāyah al-`āmmah*) ke atas manusia dalam mentadbir urusan dan kemaslahatan mereka, menegakkan keadilan, juga menghapuskan kezaliman dan permusuhan sesama mereka. Justeru, sebarang masa tidak harus sunyi daripada kewujudan imam lantikan Allah SWT yang menjadi kefarduan dalam mentaatinya, sama ada beliau ditaati atau diengkari, dibantu atau dimusuhi, hadir atau ghaib di mata manusia.¹¹

Imāmah bertujuan menyempurnakan manusia, menyuci dan mendidik jiwa mereka dengan ilmu dan amal soleh. Sesiapa yang bersifat kekurangan tidak mungkin menjadi penyempurna, manakala sesiapa yang ketiadaan

⁹ al-Muzaffar, *Aqā'id al-Imāmiyyah*, 66. Secara ringkasnya, pendalilan Shī'ah ini merujuk kepada sejumlah ayat al-Quran dan hadis yang diistilahkan sebagai ayat *Wilāyah* (surah al-Mā'idah, ayat 55), ayat *Dhawī al-Qurbā* (surah al-Shūrā, ayat 23), ayat *Tathīr* (surah al-Ahzāb, ayat 33), hadis *Thaqalayn* (Ṣaḥīḥ Muslim), hadis *Ithnā Ashara* (Ṣaḥīḥ Bukhārī), hadis *Ghadīr* (Ṣaḥīḥ Muslim dan lain-lain) serta hadis *Dār* (riwayat Shī'ah tentang penurunan surah al-Shu'arā', ayat 214). Lihat diskusi lanjut dalam Uthmān bin Muḥammad al-Khumays, *Membantah Argumentasi Syi'ah*, terj. (Solo: Wacana Ilmiah Press, 2010).

¹⁰ Al-Ghiṭā', *Aṣl al-Shī'ah*, 61.

¹¹ Al-Muzaffar, *Aqā'id al-Imāmiyyah*, 65-66.

sesuatu tidak mungkin dapat memberikan sesuatu. Maka, kesempurnaan imam berada di bawah nabi tetapi mengatasi manusia lainnya.¹²

Beberapa Sifat Imam yang Utama

Selari dengan martabat imam ini, Shī'ah – khususnya, Imāmiyyah – mengiktikadkan beberapa syarat mereka yang asasi. Di antara ciri kelayakannya ialah:

- i. Kemaksuman (*iṣmah*): Imam terpelihara daripada sebarang kesalahan, kecelaan dan kekejian pada zahir dan batin sejak kecil sehingga kematiannya sama ada sengaja atau tidak – seumpama nabi –.¹³ Mereka jauh daripada terdedah kepada kesilapan, kecacatan, kerosakan dalam berpendapat atau terpengaruh dengan unsur kezaliman dan kefasadan masyarakat. Ini kerana kemaksuman mereka diperlukan sebagai contoh ikutan manusia berhubung seluruh sifat kesempurnaan.¹⁴ Kemaksuman juga menyekat imam daripada fitnah yang melampaui batas-batas agama.¹⁵
- ii. Kelebihan (*afḍaliyyah*): Wajib bagi imam memiliki kelebihan daripada seluruh rakyatnya dari aspek pahala. Selain kemaksuman, mereka turut memperolehi pahala yang banyak melalui kedudukan mereka sebagai hujah bagi pihak syarak.¹⁶ Imam juga

¹² Al-Ghiṭā', *Aṣl al-Shī'ah*, 61.

¹³ Al-Muẓaffar, *'Aqā'id al-Imāmiyyah*, 67.

¹⁴ Muḥammad Ḥassan Āl Yāsīn, *Al-Imāmah* (Beirut: al-Maktabah al-Ālamī, 1978), 27.

¹⁵ Al-Sayyid Ibrāhīm al-Mūsawīyy al-Zanjānī, *'Aqā'id al-Imāmiyyah al-Ithnā 'Ashariyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Ālamī li al-Maṭbū'āt, 1973), 77. Shī'ah berdalilkan kepada firman Allah SWT dalam surah al-Aḥzāb, ayat 33. Tambahan lagi, jika diandaikan berlaku kesilapan bagi imam, nescaya manusia perlu pula kepada imam lain tanpa penghujung. Ini adalah mustahil menurut akal. Justeru, wajib bagi Allah memelihara imam sebagaimana nabi. Lihat Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr, *al-Shī'ah al-Imāmiyyah* (Kaherah: Dār al-Tawfiqiyyah, 1982), 126-127.

¹⁶ Muḥammad al-Ḥassan al-Ṭūsī, *al-Iqtisād fī mā Yata'llaq bi al-I'tiqād* (Beirut: Dār al-Aḍwā', 1986), 308.

- mendahului manusia lain berhubung sifat-sifat kemanusiaan seperti benar, adil dan amanah. Mereka memiliki kelebihan yang tiada tandingan dari segi akal, ilmu dan hikmah sehingga memiliki puncak kekuatan ilham yang tinggi dan mendalam.¹⁷
- iii. Ketinggian ilmu (*a'lam*): Imam memiliki keilmuan yang diperlukan untuk mentadbir urusan rakyat dan memelihara kepentingan mereka. Imam mengetahui segala rahsia alam sejak permulaan kejadian sehingga berlaku kiamat. Ilmunya meliputi segenap risalah anbia terdahulu menurut lisan mereka,¹⁸ lantaran imam bertanggungjawab melaksanakan syariat dan menjadi rujukan di bidang dunia dan agama.¹⁹
- iv. Tambahan lain: Keberanian dalam menolak fitnah dan menegakkan kebenaran, tidak cacat anggota, bukan anak zina dan paling zuhud di kalangan manusia.²⁰

Bibit *Wilāyah al-Faqīh* Pasca Keghaiban Imam Mahdī

Dakwa *Imāmiyyah*, keghaiban imam dalam tempoh lama atau sebentar adalah harus – menurut hukum akal – sebagaimana harusnya keghaiban nabi di dalam gua.²¹ *Imāmiyyah* beriktikad bahawa Abū al-Qāsim Muḥammad bin al-Ḥassan al-ʿAskarī (m.255 atau 256H) yang juga imam kedua belas dengan gelaran *al-Mahdī al-Muntazar*, *al-Hujjah*, *al-Qā'im* atau *Ṣāhib al-Zamān* masih lagi hidup dalam dua bentuk keghaiban atau persembunyian iaitu:

- i. 'Keghaiban kecil' (*al-ghaybah al-ṣuḡhrā*) yang pendek tempohnya dan masih dapat berhubung

¹⁷ Al-Zanjānī, *ʿAqā'id al-Imāmiyyah al-Ithnā ʿAshariyyah*, 78.

¹⁸ Mahmūd Muḥammad Mazrū'ah, *Dirāsāt fī al-Firaq al-Islāmiyyah* (Al-Azhar: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyyah, 1978), 88.

¹⁹ Al-Muzaffar, *ʿAqā'id al-Imāmiyyah*, 24-25.

²⁰ Al-Zanjānī, *ʿAqā'id al-Imāmiyyah*, 79.

²¹ Al-Muzaffar, *ʿAqā'id al-Imāmiyyah*, 65-66.

dengan pendukungnya melalui berita dan soal jawab secara dua hala;

- ii. 'Keghaiban besar' (*al-ghaybah al-kubrā*) yang berlanjutan sehingga kini dan terputus hubungan dengan pendukungnya tanpa perantaraan. Tempohnya telah melewati seribu dan ratusan tahun sehingga Allah SWT menghendaki kemunculannya kelak.²²

Imāmah beliau dikatakan bermula selepas kewafatan bapanya, al-Ḥassan al-ʿAskarī pada tahun 261H. 'Keghaiban besar'nya bermula ketika umurnya hampir mencecah 74 tahun iaitu selepas kematian utusannya yang keempat, ʿAlī al-Sāmīrī. Justeru, beliau tidak lagi mempunyai naib khas, lantas kedudukan rujukan (*marjaʿ*) dan naib umumnya diserahkan kepada fuqaha Shī'ah yang adil.²³ Bermula daripada persembunyian imam kedua belas di Gua Sāmīrāʾ, Shī'ah melalui detik-detik sukar dari aspek politik dan fiqah, khususnya setelah kematian empat orang wakilnya, lantas bermulalah zaman penantian *al-Mahdī al-Muntazar* (*ʿasr al-intizār*). Namun, dengan berlalunya masa, fuqaha Shī'ah mula bersuara sebagai naib imam – sekurang-kurangnya – berhubung 'pungutan cukai seperlima' di ambang kemunculan idea *Wilāyah al-Faqīh*.

Secara asasnya, doktrin *Wilāyah al-Faqīh* adalah produk daripada perkembangan fiqah Shī'ah sejak zaman keghaiban sehinggalah muncul doktrin tersebut. Dalam erti kata lain, ia bukan bermula daripada cetusan awal Khomeini buat kali yang pertama. Sumbangan Khomeini – buat komuniti Shī'ah – adalah usaha penonjolan doktrin ini buat sekian kalinya sebagai ijtihad fiqah yang baru setelah ia terpendam dalam lipatan sejarah mereka. Jika

²² Fārūq ʿAbd al-Salām, *Wilāyah al-Faqīh fī Mizān al-Islām* (Kaherah: t.p., 1987), 17-18.

²³ Al-Sayyid Jawwād al-Sayyid Ḥusayn al-Ḥusaynī, *al-Imām al-Mahdī wa Ḥuḥūruhu* (Kuwayt: Maktabah Dār al-Irshād, 1985), 127-128.

disorot sejarah pemikiran Shī'ah, para ulama sebelumnya telah memperkatakan tentang doktrin ini, khususnya setelah persembunyian imam kedua belas mereka tanpa meninggalkan kerangka hukum dan panduan yang jelas untuk dilalui oleh mukmin sepanjang ketiadaan beliau.

Akibatnya, asas fiqah Shī'ah menjadi kabur sejak peninggalannya. Kelompangan panduan fiqah ini membentuk sikap pasif atau kerenggangan fuqaha Shī'ah daripada persoalan politik, lantaran selama ini mereka bersandar langsung kepada bimbingan 'imam maksum' semasa hidupnya.

Melalui Muḥammad bin Makkī al-Jāzinī al-Āmilī – juga digelar al-Shāhid al-Awwal – (876H), fiqah Shī'ah mula mengalami perkembangan dengan memanjangkan suara dan pengaruh fuqaha. Beliau mengusahakan badan *Niyābah al-Fuqahā' al-Āmmah* yang menangani persoalan hukuman, hudud dan solat Jumaat. Beliau meletakkan darjat faqih sebagai 'naib imam' melalui kitabnya *al-Lum'ah al-Damshīqiyyah*. Berikutnya, latar kelahiran pemerintahan Safāvid menyaksikan tumbuh dan berkembangnya madrasah ilmu (*al-hawzāt al-ilmīyyah*) dengan pesat. Institusi ini merupakan tempat bertumpunya penuntut ilmu dan fuqaha dalam melakukan kajian dan pentahkikan dengan menggunakan segala keperluan tahkik seperti kitab, sumber bahasa, fiqah, sejarah, sirah, hadis, mantik dan balaghah. Termasuk di antara pusat pengajian tradisi ini adalah *hawzah* di Najaf, Qum dan Isfahan.

Setelah itu, muncul pula Aḥmad bin Muḥammad Mahdī Narāqī Kashānī (1248H) yang mengembangkan lagi idea al-Jāzinī melalui kitabnya *Āwā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām*. Beliau mula menggunakan istilah *Wilāyah al-Faqīh* sebagai penolakan terhadap – semangat – *taqiyyah* dan *'aṣr al-intizār* dengan gesaan supaya fuqaha memegang kendali urusan pentadbiran dan perundangan bagi komuniti Shī'ah. Beliau pergi lebih jauh

dengan mengalungkan gelaran *al-imāmah al-kubrā* kepada fuqaha. Beliau menghujahkan bahawa seorang faqih mempunyai dua hak perwalian yang asasi pada zaman keghaiban iaitu: i) hak perwalian dalam segenap urusan yang dimiliki oleh Rasulullah s.a.w dan imam dua belas kecuali jika terdapat dalil syarak yang mengecualikannya; ii) hak perwalian pada segenap urusan yang mempunyai kaitan agama dan dunia seseorang hamba Allah SWT.

Selanjutnya, murid Narāqi iaitu Murtaḍā al-Anṣārī—yang digelar Khātim al-Mujtahidīn – (1281H) menyebarkan pula pemikiran gurunya itu. Beliau mengangkat martabat ulama rujukan (*marja'*) dengan mewajibkan penganut Shī'ah supaya bertaklid kepada *marja'* atau faqih pada setiap urusan kehidupan dan mazhab. Demikianlah berkembangnya peranan faqih secara prinsipil dengan berlalunya masa, bermula dengan sekadar penukil hadis ke tahap mujtahid dalam berfatwa sehinggalah menjadi *marja'* yang wajib ditaklid. Bermula daripada kedudukan '*al-niyābah al-`āmmah*' yang meningkat sebagai '*al-wilāyah al-mustamiddah min Allāh*', kemudian muncullah idea *Wilāyah al-Faqīh*. *Wilāyah al-Faqīh* bertujuan mensabitkan bahawa ulama dan fuqaha adalah pewaris anbia dan imam-imam maksum dari kalangan *ahl al-bayt*. Ia berinspirasi hadis baginda s.a.w (maksudnya): "Ulama adalah pewaris anbia" dan kata-kata al-Imām al-Riḍā iaitu imam kelapan menurut Imāmiyyah (maksudnya): "Raja-raja adalah pemerintah manusia, manakala ulama adalah pemerintah raja-raja".

Pendukung doktrin ini kemudiannya menghujahkan bahawa setiap bentuk perwalian anbia dan imam maksum ke atas manusia dan pemerintah mesti diserahkan kepada fuqaha dalam segenap hal kecuali apa yang menyalahi nas yang sahih dan ijmak yang umum. Dengan ini, doktrin *Wilāyah al-Faqīh* tersebut melangkaui peranan berfatwa dalam urusan agama semata-mata kepada mengeluarkan

hukum-hakam dalam urusan syarak. Akhirnya, datang Khomeini memikul panji idea *Wilāyah al-Faqīh* di *ḥawzah* Qum dengan misi besarnya mengubah lanskap Iran menjadi sebuah Republik Islam.²⁴

Doktrin *Wilāyah al-Faqīh* Khomeini

Doktrin *Wilāyah al-Faqīh* Khomeini terkandung dalam siri kuliah fiqah beliau di Najaf, Iraq pada tahun 1969 yang dibukukan kemudiannya sebagai *al-Hukūmah al-Islāmiyyah*. Dalam wacana ini, beliau melandaskan doktrin *Wilāyah al-Faqīh*nya menurut premis berikut:

a. Tabiat kesyumulan risalah Islam menuntut pelaksanaan syariat

Menurut Khomeini – secara asasnya –, keilmiahan dan kejelasan idea *Wilāyah al-Faqīh* – kontemporari – tidak memerlukan burhan. Ini dilihat dari aspek keterkaitannya dengan prinsip Islam yang mendasar. Namun idea ini menjadi kabur di kalangan masyarakat Islam dan institusi ulama – *Shī'ah* – itu sendiri, akibat serangan pemikiran Barat yang mengelirukan. Panduan politik, ekonomi dan sosial yang merentasi hubungan individu dengan Tuhannya telah sedia mengakar dalam tradisi Islam secara teoriti dan praktiknya.

Namun, melalui proses penjajahan – mental dan fizikal – Barat secara halus dan terancang, konsep kesempurnaan Islam ini dirosakkan sehingga keluasan panduannya dibataskan sesempit hukum haid dan nifas. Tambahan pula, kecuaihan kalangan agamawan yang menjahili tabiat kesyumulan Islam ini diambil kesempatan oleh musuh demi mencapai maksud mereka.²⁵

²⁴ Muṣṭaffā al-Lubbād, *Ḥadā'iq al-Aḥzān: Irān wa Wilāyah al-Faqīh* (Kaherah: Dār al-Shurūq, 2008), 88-96. Sikap pasif terhadap soal politik ini ditambah pula dengan pendekatan *taqiyyah* mereka dalam menghadapi saingan politik mereka di kalangan pemerintah dan penguasa Islam. Lihat sumber sama di halaman 90.

²⁵ Khūmaynī, *al-Hukūmah al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 1979), 7-11.

Menurut Khomeini, agenda imperialisme ini ditandai oleh penyisihan sistem politik Islam yang mula digantikan dengan sistem monarki Barat.²⁶ Lantas, sistem politik yang rosak turut menyeret kepada kegagalan sistem legislatif Barat – yang dinanunginya – dalam menangani krisis moral, juga kepincangan tataurusan ekonomi – anjurannya – dalam menjamin keadilan sosial serta penafian terhadap tuntutan jihad demi memelihara maruah dan keadilan.

Kesemuanya diakibatkan oleh pengabaian terhadap kepentingan institusi pemerintahan menurut konsep *wilāyah* dan *imāmah* – menurut Imāmiyyah – yang berperanan melaksanakan hukum-hakam dan undang-undang Allah SWT. Justeru, urusan mewujudkan kuasa dan mandat pemerintahan kepada *walī al-amr* merupakan tuntutan yang mendesak menurut Islam. Penyampaian risalah Rasulullah s.a.w disempurnakan dengan penguatkuasaan kanun peraturan Islam yang adil, manakala penentuan khalifah selepas baginda turut menjamin kelangsungan syariat tersebut.

Dari aspek fungsian, peranan rasul tidak terbatas kepada urusan menyampaikan dan menerangkan ajaran Islam semata-mata tetapi turut melibatkan tugas membentuk institusi pemerintahan negara. Justeru, kegigihan mengusahakan pembentukan kuasa pentadbiran adalah sebahagian manifestasi keimanan terhadap konsep wilayah tersebut.²⁷

Menurut Khomeini, dalil keperluan kepada pemerintahan Islam dapat diamati daripada beberapa aspek berikut iaitu: i) Kepentingan institusi atau mekanisme perlaksanaan; ii) Kelangsungan pelaksanaan hukum-hakam; iii) Tabiat kesyuman Islam: kapasiti

²⁶ Dalam konteks ini, Khomeini turut mempertikaikan keIslaman sistem monarki yang diamalkan oleh Bani Umayyah. Namun, diskusi ini memerlukan perincian lanjut dalam kesempatan yang lain. Lihat – umpamanya – dalam O.K. Rahmat, *Republik atau Monarki* (Singapura: Pustaka Nasional, 1989), 73-77.

²⁷ *Ibid.*, 11-19.

peraturan Islam yang sempurna mengisyaratkan kedatangannya demi membentuk negara dan sistem-sistemnya. Hukum-hakam yang komprehensif pasti memerlukan mekanisme yang berotoriti untuk merealisasikannya; iv) Penentangan siasah: dalam sejarah politik Islam, – *Shī'ah* melihat bahawa – dinasti Bani `Umayyah dan Abbasiyyah menyimpang daripada amalan politik Islam, lantaran ia perlu diperbetulkan melalui penglibatan di bidang siasah; v) Kesatuan ummah: imperialisme Barat berusaha meruntuhkan Khilafah `Uthmāniyyah, lantaran ia berpotensi membentuk kekuatan Islam melalui agenda kesatuan ummah; vi) Penyelamatan daripada kezaliman dan penindasan: kegagalan sistem penyelesaian – yang dipaksakan oleh Barat – telah menimbulkan kezaliman, penindasan dan kesengsaraan kepada rakyat, lantas mereka perlu diselamatkan dengan pemerintah yang adil; vii) Perkhabaran hadis tentang pembentukan pemerintahan Islam: hadis-hadis – yang diperakui oleh tradisi *Shī'ah* – mengisyaratkan bahawa unsur kefasadan yang berleluasa setiap zaman hanya dapat disekat melalui terbentuknya pemerintahan Islam, imam dan pemerintah yang layak memikul amanah kepimpinan.²⁸

b. Kewajipan mendirikan pemerintahan Islam mencakupi zaman keghaiban imam

Secara konsisten, Khomeini menekankan kewajipan mendirikan pemerintahan Islam pada segenap keadaan dan waktu. Menurutny, sebarang peraturan tidak berkesan untuk mengislah masyarakat dan membahagiakan manusia tanpa kuasa pelaksanaan. Selain tugas menyampaikan, menerang dan memperincikan hukum-hakam, Rasulullah s.a.w turut mengambil berat tentang aspek perlaksanaannya sehingga baginda dapat melahirkan sebuah negara Islam di alam nyata. Baginda s.a.w tidak

²⁸ *Ibid.*, 23-39.

hanya menggubal undang-undang jenayah – misalnya –, bahkan baginda turut berusaha melaksanakannya sebagaimana tugas ini diteruskan oleh khalifah selepas baginda.

Rasulullah s.a.w membayangkan bahawa tanpa penentuan khalifah selepas baginda, maka risalahnya tidak akan kesampaian. Perlaksanakan undang-undang menurut arahan dan kehendak Allah SWT merupakan jaminan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Tuntasnya, undang-undang dan peraturan-peraturan sosial memerlukan kepada pelaksana. Kuasa perundangan mesti disusuli oleh kuasa pelaksana, lantaran ia merupakan saluran kepada hasil perundangan yang adil.²⁹

Menurut beliau lagi, bukti sejarah menyaksikan betapa baginda s.a.w sendiri membentuk pemerintahan, mengetuai urusan pentadbiran sosial, mengirinkan utusan dan pelbagai lagi urusan siasah demi merealisasikan seluruh hukum Islam. Berikutnya – bagi Shī'ah –, baginda turut melantik pengganti untuk meneruskan tugas baginda dengan perintah Allah SWT sebagai bukti kelangsungan pemerintahan Islam.

Justeru, pelaksanaan hukum-hakam Islam adalah kewajipan mendesak yang berterusan sepanjang masa sebagaimana Islam tidak dibatasi oleh had masa dan tempat. Disebabkan Islam itu kekal, maka ia mesti dipraktikkan sehingga kiamat tanpa sebarang pengendalian. Iktikad bahawa Islam itu datang untuk masa atau tempat tertentu adalah menyalahi tuntutan akidah. Bahkan, kerosakan sosial dan penyelewengan akidah serta akhlak hanya dapat dicegah melalui kerajaan adil yang mengendalikan segenap urusan hidup.³⁰

²⁹ *Ibid.*, 23-24.

³⁰ *Ibid.*, 24-26.

c. Implikasi keghaiban imam terhadap kelangsungan syariat

Berikutnya, Khomeini mengkritik dogma akidah pasca keghaiban imam yang mendominasi *Imāmiyyah* sehingga mereka bersikap pasif terhadap pemerintah zalim. Sebaliknya, memadai bagi mereka untuk menanti kemunculan Imam Mahdī yang diharapkan dapat menegakkan keadilan. Justeru, beliau menjelaskan justifikasi dan sebab-sebab syar'i yang praktikal tentang kewajipan membentuk pemerintahan Islam tanpa sikap bertangguh dan menyerahkan urusannya kepada Imam Mahdī. Dengan nada keras, beliau menyuarakan implikasinya dalam membantutkan pelaksanaan syariat Islam, sekaligus meruntuhkan rukun-rukunnya.

Ini kerana menurut hujah syarak dan rasional akal, kewajipan menggerunkan musuh yang mengancam ummah, membalas pencerobohan mereka dengan setimpal serta menyelamatkan dan mengembalikan hak orang-orang yang dizalimi hanya dapat terlaksana melalui 'kekuatan atau kekuasaan yang kukuh' – melalui kerajaan yang berdaulat –. Urusan ummah akan terbiar tanpa panduan Islam, lantaran persoalan politik diabaikan dengan alasan ketiadaan nas untuk melantik naib imam sepanjang keghaibannya. Ketiadaan pemimpin yang mentadbir segala urusan ini bakal mengakibatkan penundaan dan penangguhan hukum-hakam Islam.

Keghaiban besar Imam Mahdī telah berlalu selama lebih seribu tahun, lantas tidak sayugianya tempoh yang lama ini menjadi alasan untuk menggendalakan hukum-hakam Islam. Kepercayaan tentang keterbatasan usia syariat lebih dahsyat daripada meyakini pemansuhan Islam. Meremehkan kepentingan pembentukan kerajaan Islam berarti mengengklari keperluan perlaksanaannya, menggesa penundaan dan pembekuannya, sekaligus mengengklari kesempurnaan dan keabadian Islam itu sendiri. Ijtihad beliau – sebagai faqih *Imāmiyyah* –, tidak

sayugianya situasi kritikal ini terbiar begitu sahaja sedangkan kebanyakan fuqaha Shī'ah berjaya memenuhi syarat-syarat pemerintah yang diperakui oleh syarak, lantas layak diangkat sebagai pengganti imam. Justeru, usaha membentuk kerajaan Islam sejagat dan adil bukan suatu kesulitan.³¹

d. Keautoritian *Wilāyah al-Faqīh* dalam memastikan kelangsungan syariat

Sebagaimana diskusi lalu, idea *Wilāyah al-Faqīh* telah lama dibibitkan melalui gerakan kesedaran di kalangan ulama Shī'ah sebelum Khomeini. Apa yang diutarakan oleh beliau hanya berupa lontaran semula idea yang sama pada era kontemporari sebagai 'penyelesaian sementara' dalam tempoh menanti kemunculan Imam Mahdī. Justifikasi beliau, syarat pemerintah Islam menurut syarak – seperti yang disifati oleh imam-imam – turut dipenuhi oleh fuqaha Shī'ah semasa, manakala fungsinya sebagai naib imam adalah penting demi kelangsungan syariat.

Kesabitan *Wilāyah al-Faqīh* menurut Khomeini

Berikut adalah beberapa dalil Khomeini dalam mensabitkan doktrin *Wilāyah al-Faqīh*:

- i. Sebuah hadis yang diriwayatkan daripada Saidina `Alī, bahawa Rasulullah s.a.w telah bersabda (maksudnya): "Ya Allah, rahmatilah pengganti-penggantikmu – tiga kali –", kemudian baginda ditanya: "Ya Rasulullah, siapakah penggantinya?" Jawab baginda: "Mereka yang datang selepasku, meriwayat hadis dan *sunnah*ku dan mengajarkannya kepada orang ramai selepasku". Menurut Khomeini, hadis ini ditujukan kepada mereka yang berusaha menyebarkan ilmu dan undang-undang Islam serta mengajarkannya kepada orang ramai. Tidak ragu

³¹ *Ibid.*, 26-27 dan 47-49.

lagi, faqih itu adalah pemerintah dan pengganti dalam semua hal.³²

- ii. 'Alī memetik daripada bapanya, dari al-Nawfali daripada al-Sukūnī daripada Abī 'Abd Allāh sebagai berkata, Rasulullah s.a.w telah bersabda: "Golongan fuqaha adalah pemegang amanah para rasul selagi mereka tidak menceburi keduniaan. Maka baginda ditanya: "Ya Rasulullah, apakah maksud terceburnya mereka dalam keduniaan?" Jawab baginda: "(Mereka) mengikut sultan, apabila mereka bersikap demikian, maka hendaklah kamu awasi mereka daripada agamamu."³³ Oleh kerana pemerintahan Islam adalah sebuah pemerintahan undang-undang, maka seorang faqih adalah orang terkemuka dalam urusan pemerintahan, bukan yang lain. Dia harus menegakkan semua perkara yang telah ditegakkan oleh Rasulullah s.a.w, tidak lebih dan tidak kurang sedikitpun.³⁴ Pada keseluruhannya, fuqaha adalah pengganti-pengganti baginda s.a.w selepas imam-imam, juga ketika ketiadaan mereka. Mereka diamanahkan untuk menjalankan tugas yang diamanahkan oleh para imam.³⁵
- iii. Riwayat daripada al-Qā'im al-Mahdī, imam kedua belas: "...mengenai peristiwa-peristiwa yang berlaku maka hendaklah kamu merujuknya kepada perawi-perawi hadis kita, kerana mereka adalah hujahku ke atas kamu, sementara aku pula adalah *Hujjah Allah*".³⁶ Menurut Khomeini, *Hujjah Allah* memberi makna bahawa imam adalah tempat rujukan bagi

³² *Ibid.*, 56-60.

³³ *Ibid.*, 67. Lihat *al-Kāfi*, bahagian Kelebihan Ilmu, bab ketiga, hadis yang ke-5.

³⁴ *Ibid.*, 70.

³⁵ *Ibid.*, 75.

³⁶ *Ibid.*, 77. Lihat *Al-Wasā'il*, 101/18, bahagian 'Kehakiman', bab ke-II, hadis yang ke-9, diriwayatkan oleh al-Ṭūsī dalam buku *Al-Ghaybah*, dan diriwayatkan juga oleh al-Ṭabṛāsī dalam buku *al-Ihtijāj*.

orang ramai dalam semua perkara sebagaimana fuqaha. *Hujjah Allah* adalah orang yang telah ditentukan oleh Allah SWT untuk mentadbir urusan manusia. Perbuatan dan percakapannya menjadi hujah bagi muslimin, wajib dilaksanakan, tidak boleh disanggah dalam melaksanakan hukum-hakam hudud, pungutan cukai seperlima, zakat, cukai tanah dan harta rampasan perang.³⁷

***Wilāyah al-Faqīh* dan Syarat Pemerintah Islam**

Menurut Khomeini, pemerintahan Islam adalah berdasarkan peraturan ketuhanan yang terikat dengan syarat dan kaedah yang digariskan oleh al-Quran dan al-Sunnah. Tiada ruang bagi pemerintah atau rakyat untuk menggubal hukum yang tidak diizinkan oleh Allah SWT, manakala kuasa legislatif (*sulṭah al-tashrī*) hanya milik-Nya semata-mata.

Kerajaan Islam bukan berbentuk pemerintahan mutlak atau pemerintahan berperlembagaan yang merujuk urusan penggubalan undang-undangnya kepada suara majoriti di parlimen atau dewan rakyat sebagaimana pemerintahan monarki atau republik lainnya. Sebaliknya Islam menggantikan majlis legislatif dengan majlis lain yang berperanan menyusun perjalanan dan bidang khidmat kementerian tertentu menurut bidangnya masing-masing. Aspek perundangannya bersumberkan al-Quran dan al-Sunnah sebagai panduan berautoriti yang dipatuhi.

Pemerintahan Islam meletakkan Allah SWT sebagai hakim tunggal dengan hukum-Nya sahaja yang diterima pakai dalam negara. Rasulullah s.a.w, para pengganti baginda dan segenap manusia hanya menurut syariat yang telah diwahyu serta dijelaskan oleh al-Quran dan lisan rasul-Nya. Sebagai khalifah Allah SWT, baginda s.a.w telah memutuskan hukuman di kalangan manusia dengan kebenaran tanpa menurut hawa nafsu. Bahkan berdasarkan

³⁷ *Ibid.*, 78-79.

arahan-Nya, baginda s.a.w telah menentukan Saidina Ali sebagai khalifah.

Tuntasnya, pemerintahan Islam adalah menurut hukuman dan peraturan, manakala kekuasaan baginda s.a.w dan imam-imam berikutnya adalah mandat daripada-Nya. Demikianlah sejarah pembentukan kerajaan Islam awalan sehingga ia dirosakkan kemudiannya oleh penguasaan 'Umayyā dan kerabatnya yang gagal memaparkan keperibadian zuhud sebagaimana kepimpinan Saidina 'Alī, lantas terabailah hak dan kebajikan rakyat.³⁸

Berdasarkan identiti pemerintahan Islam tersebut, Khomeini merumuskan dua syarat utama – selain syarat-syarat umum lainnya seperti berakal, baligh dan tataurusan yang baik – sebagai ciri kelayakan seseorang pemerintah iaitu memiliki keilmuan tentang peraturan Islam dan berkeperibadian adil (*'adālah*). Kedua-dua kualiti ini dapat mengupayakan seseorang pemimpin untuk berlaku adil dalam pemerintahannya:

- i. Melalui ilmu yang dimiliki itu, ia dapat mengetahui ruang lingkup peranannya. Sebaliknya, sesiapa yang menjahili peraturan berhubung tugas kepimpinannya tidak layak untuk memerintah. Ini kerana pemerintahan secara bertaklid tidak memiliki kehebatan, manakala pemerintahan secara jahil bererti ia lemah untuk melaksanakan hukuman. Namun, penguasaan ilmu yang mendalam tentang seluruh peraturan itu bukan syarat yang wajib, bahkan cukup baginya sekadar mengenal pasti peranannya. Justeru, memadai bagi

³⁸ *Ibid.*, 41-45. Spekulasi sejarah ini memerlukan analisis yang lebih teliti, objektif dan bertanggungjawab. Contohnya, lihat 'Abd al-Muta'al Muḥammad al-Jābirī, *Hiwār ma'a al-Shī'ah ḥawl al-Khulafā' al-Rāshidīn wa Banī Umayyah* (Kaherah: Dār al-Tibā'ah, t.t.) dan Ibrāhim 'Alī Sha'wat, *Kesalahan-Kesalahan terhadap Fakta-fakta Sejarah yang Perlu Diperbetulkan Semula*, terj. Basri Ibrahim (Johor Bahru: Perniagaan Jahabersa2006).

sultan untuk mendampingi agamawan demi memastikan amalan dan hukumannya terbit daripada – keputusan – fuqaha³⁹;

- ii. Pemimpin juga dituntut bersifat adil, memiliki akidah yang sejahtera dan sempurna, akhlak yang terpuji dan sunyi daripada dosa kesalahan. Ini kerana pemerintahan Islam adalah praktik amali bagi peraturan, bukan alat bagi hawa nafsu. Sebaliknya, tiada jaminan bagi pemimpin zalim untuk tidak bersikap khianat dan mengeksploitasi rakyat bawahan demi kepentingan diri dan kelompoknya.

Menurut Khomeini, para imam Shī'ah memiliki kelebihan ini tanpa dapat ditandingi oleh selain mereka, bahkan syarat ini tetap terpakai sehingga zaman keghaiban imam.⁴⁰

Kondisi *Wilāyah al-Faqīh* sebagai Naib Imam

Menurut Khomeini, kondisi seorang *faqīh* yang alim dan adil bukanlah terasing daripada peranan dan amanah yang telah ditunaikan oleh Rasulullah s.a.w. Justeru, apabila ia membentuk sebuah pemerintahan Islam, maka orang ramai wajib mentaatinya. Pemerintah ini berkuasa mengurus dan memerintah mereka, sama seperti kuasa dan keistimewaan baginda s.a.w dan Amir al-Mu'minīn. Ini kerana kelebihan dan keistimewaan itu tidak akan membawanya menyalahi ajaran syarak atau menghukum manusia di luar perintah Allah SWT.

Mandat kuasa yang diberikan oleh-Nya kepada pemerintahan Islam semasa – yang dituntut pembentukannya ketika zaman keghaiban itu – menyamai mandat yang telah diberikan kepada baginda s.a.w dan Amir al-Mu'minīn berkaitan urusan pemerintahan dan kehakiman, menyelesaikan pertelagahan, perlantikan

³⁹ Oleh itu, pemerintah hakiki adalah fuqaha, manakala sultan hanyalah pekerja mereka. *Ibid.*, 46.

⁴⁰ *Ibid.*, 45-47.

penguasa dan pegawai, pungutan cukai tanah dan pembangunan negara. Apa yang penting, *faqīh* yang dilantik itu mesti memiliki dua ciri terdahulu iaitu berilmu dan bersifat adil.⁴¹

Dalam hujah pengukuhan terhadap asas keautoritian *Wilāyah al-Faqīh*, Khomeini membahaskan aspek fungsian sesebuah pemerintahan. Menurutnya, kerajaan adalah wasilah untuk mencapai sasaran matlamat yang tinggi iaitu pelaksanaan hukum dan pengukuhan sistem Islam yang adil. Justeru, urusan mentadbir negara – semata-mata – tidak meningkatkan status si pelaksananya.

Bahkan, sesuatu pemerintahan tidak memiliki sebarang nilai jika ia dilaksanakan demi kepentingan tertentu. Saidina 'Alī telah menunjukkan contoh berhubung sikap cenderung menegakkan kebenaran dan menolak kebatilan, juga tidak tamak kepada pemerintahan. Pemerintahan itu sendiri bukan matlamat tetapi ia adalah satu wasilah yang mempunyai nilai selagi matlamatnya mulia. Jika ia dituntut dan dianggap sebagai matlamat, manakala semua wasilah lain digunakan untuk mencapainya, maka usaha sedemikian mendekati suatu kesalahan. Sebaliknya, para fuqaha yang adil mesti mengambil peluang kepimpinan untuk membentuk kerajaan yang melaksanakan perintah Allah SWT dan menegakkan sistem yang adil.⁴²

Impak *Wilāyah al-Faqīh* terhadap Akidah *Imāmah*

Khomeini menyedari bahawa cetusan idea *Wilāyah al-Faqīh* pasti mengundang pertikaian, lantaran ia mengangkat status faqih ke martabat naib imam, lantas kondisinya memiripi keekslusifan imam. Kekusutan ini dirungkaikan dengan mencari titik perbezaan dari aspek status kedua-duanya, manakala titik persamaannya pula merujuk kepada aspek fungsian kedua-duanya:

⁴¹ *Ibid.*, 49.

⁴² *Ibid.*, 53-54.

i. Perbezaan status *Wilāyah al-Faqīh* sebagai *al-wilāyah al-i'tibāriyyah* dengan keeksklusifan imāmah sebagai *al-wilāyah al-takwīniyyah*

Menurut Khomeini, timbul kekaburan di antara skop perwalian imam dengan skop perwalian faqih yang berkedudukan sebagai naib imam. Beliau berwaspada agar tidak mencanggahi pandangan Shī'ah tentang konsep pewasiatan dan keghaiban imam. Bahkan dengan iktikad Imāmiyyah yang kental, beliau memerihalkan ketinggian dan kesempurnaan darjat imam secara *takwīniyyah* itu sebagai "tidak tercapai oleh malaikat yang sentiasa hampir dengan Allah SWT dan tidak juga tercapai oleh nabi yang diutuskan oleh-Nya".⁴³

Dalam pada itu, beliau sering berusaha menerangkan bahawa konsep perwalian pada zaman keghaiban adalah berbentuk *wilāyah i'tibāriyyah* yang berbeza dengan bentuk perwalian imam yang diwasiatkan sebagai *wilāyah dhātiyyah* atau *wilāyah takwīniyyah*. Beliau giat memperjelaskan perbezaan di antara kedua-dua bentuk perwalian tersebut dari aspek statusnya. Jelas beliau, *wilāyah dhātiyyah* adalah anugerah ketuhanan yang dikurniakan buat keturunan baginda s.a.w secara keistimewaan syakhsi, bukan bersempena *keimāman* mereka semata-mata. Kesempurnaan ini diperakui oleh Shī'ah sebagai sifat kemaksuman mereka. Ia tidak berkait dengan makna *wilāyah i'tibāriyyah* yang terbatas dalam skop melaksanakan syariat dan beriltizam dengannya.⁴⁴

⁴³ Bahkan, di antara riwayat hadis di sisi Shī'ah mendakwa bahawa Rasul Agung (s.a.w) dan para Imam ('a.s) di sebalik dunia ini mereka adalah merupakan cahaya-cahaya yang telah diterbitkan oleh Allah dari 'Arasy-Nya, dan Allah menganugerahkan kepada mereka kedudukan dan darjat yang hampir dengan Allah yang hanya Imam sahaja yang mengetahuinya. Lihat *ibid.*, 52-53.

⁴⁴ *Ibid.*, 49-53 dan Tawfiq Muḥammad al-Shāwī, *Fiqh al-Hukūmah al-Islāmiyyah bayn al-Sunnah wa al-Shī'ah: wa Qirā'ah fī Fikr al-Thawrah al-Irāniyyah* (MI: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1995), 35-36.

Kedudukan imam dalam *wilāyah dhātiyyah* adalah melibatkan ketinggian peribadinya, bukan dipengaruhi oleh jangkauan kekuasaannya dalam pemerintahan. Beliau berpandangan bahawa martabat *wilāyah dhātiyyah* yang diperolehi oleh imam-imam yang diwasiatkan adalah berbeza sepenuhnya dengan perwalian dalam urusan pentadbiran ummah lantaran mereka tetap mencapai *wilāyah dhātiyyah*, sekalipun tanpa memegang kendali perwalian dalam pemerintahan. Fāṭimah al-Zahrā' r.a – contohnya –, menikmati *wilāyah dhātiyyah takwiniyyah* walaupun beliau tidak dilantik sebagai khalifah. Dalam erti kata lain, perwalian imam sebagai pemerintah yang diberi kekuasaan secara *i'tibāriyyah* tidak menambah sedikitpun kemuliaannya – yang sedia ada – dalam bentuk *wilāyah dhātiyyah*. Imam dan faqih adalah berbeza dari aspek statusnya tetapi setara dari aspek fungsian dalam tuntutan pegangannya kepada syariat.⁴⁵

ii. Perwalian *Wilāyah al-Faqīh* meluasi skop kefungsian imāmah

Menurut Khomeini, idea *Wilāyah al-Faqīh* tidak sayugianya diprejudiskan sebagai pengangkatan status perwalian bagi faqih ke tahap martabat kenabian atau imam. Ini kerana perbicaraan tersebut hanya berkisar di sekitar persoalan fungsi amali dalam melaksanakan tugas semata-mata, bukan persoalan status. Perwalian bermakna memerintah rakyat, mentadbir negara dan melaksanakan hukum-hakam syarak. Dalam erti kata lain ia bermakna kerajaan, pentadbiran dan siasah negara, bukan berupa suatu keistimewaan demi kepentingan diri tetapi ia adalah tugas amali yang berisiko besar.

Wilāyah al-Faqīh adalah perkara mendatang (*i'tibārī*) yang ditentukan oleh syarak. Peranan nabi, imam dan faqih yang adil, kesemuanya berfungsi sebagai pelaksana perintah Allah SWT. Contohnya, apabila baginda s.a.w

⁴⁵ *Ibid.*, 49-53. Sila lihat keterangan gambarajah dalam lampiran.

menyebat penzina yang belum berkahwin lebih dari seratus rotan, maka seorang faqih tidak boleh mengurangkan bilangan tersebut. Allah SWT telah melantik Rasulullah s.a.w sebagai pemimpin Mukminin dan imam selepasnya turut menjadi pemimpin. Kedua-duanya menjadi rujukan soal perlantikan hakim dan pemerintah, juga mengawasi dan memecat mereka bila keadaan memerlukan. Kekuasaan itu sendiri wujud di sisi faqih ke atas fuqaha lain tetapi bukan bererti keharusan baginya untuk memecat atau melantik, lantaran perwalian fuqaha adalah sama dari aspek kelayakan.⁴⁶

Justeru pada zaman keghaiban, fuqaha berperanan menegakkan kerajaan yang sah, bertindak mendirikan hukum hudud, mengawal sempadan dan melaksanakan peraturan. Jika kelayakan itu hanya terdapat pada individu tertentu, maka tugas tersebut menjadi fardu ain ke atasnya, manakala jika tidak, maka ia menjadi fardu *kifāyah*. Ketika faqih itu tidak mampu membentuk kerajaan, maka perwaliannya tetap tidak gugur, lantaran fuqaha adalah lantikan Allah SWT sendiri. Maka wajib ke atas seorang faqih untuk beramal melaksanakan tuntutan kuasanya menurut tahap kemampuannya. Tugasnya termasuk memungut zakat, cukai seperlima, cukai tanah dan jizyah jika mampu supaya ia dapat dibelanjakan untuk kepentingan Muslimin.⁴⁷

Demikianlah bidang kuasa *wilāyah i'tibāriyyah* yang merangkumi segenap kekhususan yang dimiliki oleh imam-imam lantikan secara wasiat. Kesetaraan imam dan faqih dari aspek perwalian *wilāyah i'tibāriyyah* membawa kepada perluasan skop perwalian *wilayah i'tibariyyah* pihak faqih yang turut merangkumi kekhususan yang telah dipegang oleh Rasul s.a.w sebagai hakim, juga sebagaimana yang diwariskan oleh baginda kepada imam-imam berikutnya. Ini kerana inti pati perwalian tersebut

⁴⁶ *Ibid.*, 49-51.

⁴⁷ *Ibid.*, 51-52.

adalah keiltizaman dalam melaksanakan hukum syariat sama yang merentasi zaman baginda sehinggalah zaman keghaiban imam.

Kelebihan dan keistimewaan imam tidak memaknakan pelepasan mereka dalam menyalahi atau melampaui ajaran syariat, juga menghukum manusia jauh daripada arahan Allah SWT.⁴⁸ Melalui pintu *wilāyah i'tibāriyyah* ini, Khomeini dianggap berjaya merungkaikan keterikatan fuqaha Shī'ah dengan idea pewasiatan imam sebagai asas tunggal perwalian pemerintahan.⁴⁹

Kaedah Perlantikan Imam Berbeza dengan *Wilāyah al-Faqīh*

Dikotomi Khomeini kelihatan praktikal dalam meredakan kesangsian pendukung dogmatik *imāmah* terhadap *Wilāyah al-Faqīh*. Namun, dalam membicarakan kaedah perlantikannya, beliau tidak dapat mengelak daripada kritikan dari kalangan Imāmiyyah sendiri.⁵⁰ Sebagai penganut Imāmiyyah, Khomeini tidak mempertikaikan prinsip wasiat sebagai satu-satunya kaedah tunggal yang diperakui oleh fuqaha mereka berhubung perwalian imam. Beliau boleh sahaja berterus terang berpegang kepada ketetapan jumhur ulama Islam berhubung penolakan hujah akal dan ketidak-praktikalan pembatasan perwalian atau *imāmah* secara wasiat. Ini selari dengan keakuran beliau betapa asas perwalian *Wilāyah al-Faqīh* tetap memerlukan baiah yang bebas. Namun, beliau tidak menyatakannya secara terbuka sekalipun idea ini menjurus kepada

⁴⁸ *Ibid.*, 49-50.

⁴⁹ Lihat al-Shāwī, *Fiqh al-Hukūmah al-Islāmiyyah*, 40-41.

⁵⁰ Apatah lagi, Khomeini dikenali sebagai beraliran *usūliyyah* yang membawa idea-idea baru berbanding aliran *akhbariyyah*. Di antara pengkritik *Wilāyah al-Faqīh* adalah *marja' Shī'ah*, al-Sayyid al-Khū'i dalam *Asās al-Hukūmah al-Islāmiyyah* yang turut menubuhkan *Jamā'ah al-Hujjiyyah* demi beriltizam dengan penantian Imam Mahdī. Juga, lihat Muḥammad Jawwād Mughniyah dalam *al-Khūmaynī wa al-Dawlah al-Islāmiyyah*.

pengamalan baiah atau kaedah pemilihan umum sebagai prinsip perwalian secara praktikal. Bahkan, asas ini ditegaskan secara jelas oleh perlembagaan Republik Iran yang awal.⁵¹

Justeru, perwalian di antara imam dengan imam faqih hanya dibezakan oleh kaedah penentuan kedua-duanya iaitu secara lantikan nas dan secara baiah atau pilihan rakyat. Ini membuka ruang kritikan oleh kalangan sarjana Shīʿah sendiri, sekurang-kurangnya dari dua aspek: i) Khomeini dianggap mengurniakan status kemaksuman – yang berupa kekhususan imam – kepada faqih yang dipilih; ii) Saranan beliau menjurus kepada penghapusan tabiat keeksklusifan perwalian imam yang maksum, sekaligus menimbulkan prejudis bahawa perwalian faqih tersebut memiripi teokrasi Kristian di Eropah.⁵²

Kritikan ini mempunyai asas, lantaran *Wilāyah al-Faqīh* terpaksa menjelaskan pendirian Imāmiyyah terhadap hak ummah dalam memilih imam. Ini kerana logik *imāmah* Shīʿah bertolak dari dua premis: i) imam tidak dapat tidak mesti bersifat maksum, lantaran perlantikannya kembali kepada Allah SWT, ii) ummah tidak maksum, maka bagaimana mereka dapat memilih seorang imam yang maksum.⁵³ Cabarannya, bagaimana kedua-dua premis ini boleh bebas daripada ‘taakulan yang salah’ (*fallacy*) menurut perspektif usuluddin Imāmiyyah – sejujurnya – sebelum dijustifikasikan oleh perspektif sains politik.⁵⁴

⁵¹ Al-Shāwī, *Fiqh al-Hukūmah al-Islāmiyyah*, 34 dan Perlembagaan Republik Islam Iran (Kuala Lumpur: Kedutaan Republik Islam Iran, t.t.), 53-54.

⁵² *Ibid.*, 40-41.

⁵³ Al-Khaṭīb, *ʿAqīdah al-ʿIsmah*, 21.

⁵⁴ Seperti mensinonimkan *Wilāyah al-Faqīh* dengan “Demokrasi Primer” atau “Demokrasi Keagamaan”.

Kesimpulan

Sumbangan Khomeini buat ummah – sekurang-kurangnya dunia Shī'ah – pada era ini merujuk kepada aspirasi perjuangannya dalam memartabatkan institusi ulama, sekaligus menonjolkan kedaulatan agama tanpa pemisahan daripada urusan pentadbiran negara. Institusi pemerintahan adalah penting dalam kehidupan bersyariat. Seruan ini – sememangnya – digeruni oleh kuasa imperialis dan sekularis Barat yang sekian lama mengosongkan makna *'ubūdiyyah* di medan politik. Keberanian ijtihad politik beliau sememangnya memanfaatkan komuniti Shī'ah yang dibelenggu kejumudan faham beragama sejak zaman keghaiban Imam Mahdī.

Rekonstruksi semula dan kritikan internal Khomeini ini membuktikan – secara tersirat – kerapuhan dan kecelaruan doktrin *imāmah* selama ini. *Wilāyah al-Faqīh* kelihatan berjaya menyuntik dinamisme dan memecah kejumudan fiqah Imāmiyyah, namun ironisnya, *Wilāyah al-Faqīh* 'terpaksa' menurunkan martabat *imāmah* dari status akidah yang dinaskan ke aras cabang fiqah yang diijtihadkan. Klimaksnya, Imāmiyyah akur dalam mensabitkan konsep syura sebagai mekanisme perlantikan kepimpinan ummah — suatu 'kebalikan ekstrim' dan 'ultra paradoks' bagi asas penafian mereka terhadap kebenaran Ahl al-Sunnah sejak berkurun lamanya.

Rujukan

- 'Alī Ḥasb Allāh. *Muhāḍarāt fī 'Ilm al-Tawḥīd*. Miṣr: Maṭba'ah al-'Ulūm, 1952.
- Fārūq 'Abd al-Salām. *Wilāyah al-Faqīh fī Mizān al-Islām*. Kaheerah: t.p., 1987.
- Al-Ghiṭā', Muḥammad al-Ḥusayn Al Kāshif. *Aṣl al-Shī'ah wa Uṣūluhā*. Sa'ida: Maṭba'ah al-'Irfān, 1931.
- Al-Ḥusaynī, Al-Sayyid Jawwād al-Sayyid Ḥusayn. *Al-Imām al-Mahdī wa Ṣūḥūruhu*. Kuwayt: Maktabah Dār al-Irshād, 1985.

- Al-Juwaynī, `Abd al-Mālik bin `Abd Allāh. *Ghiyāth al-Umam fī al-Tiyāth al-Zulm*. Beirut: Dār al-Kutb al-`Ilmiyyah, 2003.
- Al-Khatīb, Muḥammad Aḥmad. *`Aqīdah al-`Iṣmah bayn al-Imām wa al-Faqīh `ind al-Shī'ah al-Imāmiyyah*. `Ammān: Maktabah al-Aqṣa, 1994.
- Khūmaynī, *Al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 1979.
- Al-Lubbād, Muṣṭaffā. *Ḥadā'iq al-Aḥzān: Irān wa Wilāyah al-Faqīh*, Kaherah: Dār al-Shurūq, 2008.
- Maḥmūd Muḥammad Mazrū'ah. *Dirāsāt fī al-Firaq al-Islāmiyyah*. Al-Azhar: Dār al-Ṭibā'ah al-Muḥammadiyyah, 1978.
- Muḥammad Ḥassan Āl-Yāsin. *Al-Imāmah*. Beirut: al-Maktabah al-`Ālamī, 1978.
- Al-Muzaḥḥār, Muḥammad al-Ḥusayn. *Al-Shī'ah wa al-Imāmah*. Beirut: Dār al-Muhājir, 1365H.
- Al-Muzaḥḥār, Muḥammad Riḍā. *`Aqā'id al-Imāmiyyah*. Qum: Intishārāt Anṣāriyān, t.t.
- Najāḥ Muḥsin. *Al-Fikr al-Siyāsī `ind al-Mu'tazilah*. Kaherah: Dār al-Ma'ārif, 1996.
- Perlembagaan Republik Islam Iran. Kuala Lumpur: Kedutaan Republik Islam Iran.
- Al-Sharastānī, Muḥammad bin `Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001.
- Al-Shāwī, Tawfiq Muḥammad. *Fiqh al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah bayn al-Sunnah wa al-Shī'ah: wa Qirā'ah fī Fikr al-Thawrah al-Irāniyyah*. MI: Manshūrāt al-`Aṣr al-Ḥadīth, 1995.
- Al-Ṭūsī, Muḥammad al-Ḥassan. *Al-Iqtisād fī mā Yata'allaq bi al-I'tiqād*. Beirut: Dār al-Aḍwā', 1986.
- Al-Zanjānī, al-Sayyid Ibrāhīm al-Mūsawīy. *`Aqā'id al-Imāmiyyah al-Ithnā `Ashariyyah*. Beirut: Mu'assasah al-`Ālamī li al-Maṭbū'āt, 1973.

Lampiran rajah

