

**A.**



**Kedaulatan dalam Sistem Demokrasi Religius: Studi Filsafat  
Politik Muratadha Muthahhari**

**Deni Gunawan**

**17.5.1.212.006**

**A Master's Proposal Thesis Submitted to  
Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra- Islamic College for  
Advanced Studies (ICAS)  
In Partial Fulfilment of the Requirements for the Master of  
Degree  
Master's Course of Islamic Politic of Philosophy**

## ABSTRAK

Tesis ini berjudul Kedaulatan dalam Sistem Demokrasi Religius: Studi Filsafat Politik Murtadha Muthahhari. Tesis ini menggunakan metode kualitatif dalam penelitiannya dengan kajian kepustakaan sebagai pendekatannya. Selain itu, data-data tentang penelitian ini didekati dengan kajian analisis-kritis.

Tesis ini menunjukkan bahwa diskursus agama (Islam) dan negara (politik) telah memunculkan, setidaknya, dua pandangan yang berbeda di internal umat Islam. Pertama, pandangan yang memisahkan Islam dan politik. Pandangan ini menghendaki sekularisme, yakni pemisahan antara Islam dan politik. Kedua, pandangan yang menolak pemisahan Islam dan politik. Muthahhari menolak pandangan pertama dan menerima pandangan kedua. Meski menerima pandangan kedua, ia tidak serta merta menerima teokrasi. Ia justru memadukan gagasan politik ketuhanan (teokrasi) dengan kerakyatan (demokrasi). Gagasan ini kemudian dipahami sebagai demokrasi-religius atau teo-demokrasi.

Gagasan politik demokrasi-religius ini dibangun dalam kerangka politik Syiah, yakni gagasan *Wilāyah Al-Faqīh*. Konsekuensinya, Allah merupakan pemegang otoritas atas manusia dan alam semesta, tetapi rakyat tetap memiliki peran dalam pemerintahan meskipun terbatas dalam kerangka politik tersebut. Selain itu, kekuasaan diletakkan kepada ulama sebagai otoritas yang berhak atas kepemimpinan selama masa kegaiban imam keduabelas. Ulama bertugas sebagai pengawas undang-undang dan ideolog, sementara eksekutornya diserahkan kepada eksekutif. Pemimpin dalam konteks ini haruslah memenuhi syarat-syarat umum (sebagaimana syarat minimal pemimpin dalam demokrasi umumnya) dan juga syarat khusus seorang pemimpin dalam perspektif *Wilāyah Al-Faqīh*.

## ABSTRACT

This thesis is entitled *Sovereignty in a Religious Democracy System: A Study of Political Philosophy of Murtadha Mutahhari*. This thesis uses qualitative methods in its research with literature review as its approach. In addition, the data on this study was approached with a critical analysis study.

This thesis shows that the discourse of religion (Islam) and the state (politics) generated, at least, two different views within the Moslems community. Firstly, the view that separates Islam and politics. This view calls for secularism, namely the separation between Islam and politics. Second, the view that rejects the separation of Islam and politics. Mutahhari rejected the first view and accepted the second one. Although he accepted the second view, he did not necessarily accept the theocracy. Instead, he combined the political ideas of divinity (theocracy) with populism (democracy). This idea is then understood as religious democracy or theo-democracy.

This religious-democratic political idea was built within the framework of Shia politics, namely the idea of *Wilāyah Al-Faqīh*. Consequently, Allah is the holder of authority over humans and the universe, but the people still have a role in government even though it is limited within the political framework. In addition, power is placed on the ulama as the authority entitled to leadership during the twelfth Imam's occultation. Ulama are tasked with overseeing laws and ideologues, while the executor is left to the executive. The leader in this context must meet the general requirements (as the minimum requirements for a leader in a democracy in general) as well as the special requirements of a leader in the perspective of *Wilāyah Al-Faqīh*.

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, dalam suasana hati dan kondisi batin yang “bungah”, penelitian ini pada akhirnya bisa saya selesaikan. Penelitian ini adalah hasil usaha keras, kesungguhan, dan perjalanan panjang yang tidak mudah. Meski demikian, kesulitan-kesulitan tersebut tidak sedikitpun mengurangi semangat saya untuk menyelesaikan tesis ini. Tesis ini berjudul, **Kedaulatan dalam Sistem Demokrasi Religius: Studi Filsafat Politik Murtadha Muthahhari.**

Semua ini tidak lepas dari pertolongan Allah SWT., dan pihak-pihak yang terlibat secara tidak langsung dalam penyelesaian tugas ini. Untuk itu, saya ucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Segenap pimpinan dan pegawai STAI Sadra Jakarta.
2. Dr. Kholid Al-Walid selaku ketua STAI Sadra Jakarta.
3. Dr. Muhammad Anis selaku pembimbing saya. Tanpa perhatian dan bantuan beliau tentu penelitian ini tidak akan dapat saya selesaikan dengan maksimal.
4. Kedua orang tua tercinta, Ayahanda alm. H. Gunawan dan Ibunda Masudah.
5. Istri dan anak tercinta, Ariestya Rohmah Siregar dan Kianandra Avicenna Gunawan.
6. Pustakawan dan pustakawati STAI Sadra
7. Angkatan V Pascasarjana STAI Sadra dan ICAS Jakarta

Akhirnya, selamat membaca. Semoga bermanfaat. Terimakasih!

Jakarta, 1 Februari 2022



Deni Gunawan

## TESIS

### **Kedaulatan dalam Sistem Demokrasi Religius: Studi Filsafat Politik Murtadha Muthahhari.**

Oleh: Deni Gunawan

NIM: 17.5.1.212.006

Pembimbing:

Dr. Muhammad Anis

## TESIS

Diajukan kepada STAI Sadra

untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Magister Agama

### **Pernyataan Keaslian Karya**

Tesis ini adalah karya asli penulis. Tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam tesis ini tanpa mencantumkan pernyataan dan keterangan. Apabila dikemudian hari karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai tesis di tempat lain maka penulis siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar yang diperoleh.

Jakarta, 1 Februari 2022



Deni Gunawan

## **PERSETUJUAN PEMBIMBING**

Judul Penelitian : **Kedaulatan dalam Sistem Demokrasi  
Religius: Studi Filsafat Politik Murtadha Muthahhari.**

Nama : Deni Gunawan

NIM : 17.5.1.212.006

Prodi : Filsafat Islam

Disetujui oleh Dosen Pembimbing pada Selasa, 1 Februari 2022

Dosen Pembimbing,



**Dr. Muhammad Anis**

## LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TESIS

Tesis ini berjudul : *Kedaulatan dalam Sistem Demokrasi Religius: Studi Filsafat Politik Murtadha Muthahhari*

Disusun oleh :

Nama : DENI GUNAWAN  
NIM : 17.5.1.212.006  
Prodi : S2 Aqidah dan Filsafat Islam

Telah disahkan oleh dewan sidang tesis:

Dr. Kholid Al Walid M. Ag  
Ketua Sidang

Hari/Tanggal:  
Kamis, 21/5/2022



Prof. Dr. M. Amin Nurdin, MA  
Penguji I

Hari/Tanggal:  
Senin, 18/5/2022



Dr. Umar Shahab, MA  
Penguji II

Hari/Tanggal:  
Selasa, 19/5/2022



Dr. Otong Sulaiman, MA  
Penguji III

Hari/Tanggal:  
Rabu, 20/5/2022



Dr. Muhammad Anis, MA  
Pembimbing)

Hari/Tanggal:  
Senin, 18/5/2022



Basrir Hamdani, P. Hd  
Sekretaris Sidang

Hari/Tanggal:  
Jumat, 22/5/2022



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

### A. Konsonan

<b>b</b> = ب	<b>z</b> = ز	<b>f</b> = ف
<b>t</b> = ت	<b>s</b> = س	<b>q</b> = ق
<b>th</b> = ث	<b>sh</b> = ش	<b>k</b> = ك
<b>j</b> = ج	<b>ṣ</b> = ص	<b>l</b> = ل
<b>ḥ</b> = ح	<b>ḍ</b> = ض	<b>m</b> = م
<b>kh</b> = خ	<b>ṭ</b> = ط	<b>n</b> = ن
<b>d</b> = د	<b>ẓ</b> = ظ	<b>h</b> = ه
<b>dh</b> = ذ	<b>‘</b> = ع	<b>w</b> = و
<b>r</b> = ر	<b>gh</b> = غ	<b>y</b> = ي

### B. Vokal

Pendek	: a = َ ;	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َ ;	i = ِي ;	ū = ُو
Diftong	: ay = َاي ;	aw = َاو	

### C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في ditulis *fi ma'rifat Allāh*. Ta' marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

### D. Syaddah

*Syaddah* atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *'aqliyyah*, فعلية ditulis *fi'liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدو maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

### E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

### F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

## DAFTAR ISI

<b>BAB I</b> .....	1
<b>PENDAHULUAN</b> .....	1
<b>A. Latar Belakang Penelitian</b> .....	1
<b>C. Rumusan Masalah</b> .....	14
<b>D. Tujuan dan Manfaat Penelitian</b> .....	15
<b>E. Kajian Pustaka</b> .....	15
<b>F. Metode Penelitian</b> .....	18
<b>G. Sistematika Penulisan</b> .....	20
<b>BAB II</b> .....	21
<b>MURTADHA MUTHAHHARI DAN POLITIK</b> .....	21
<b>A. Masa Kecil dan Pendidikan</b> .....	21
<b>B. Kehidupan Politik Murtadha Muthahhari</b> .....	24
<b>C. Revolusi Islam Iran</b> .....	34
<b>BAB III</b> .....	44
<b>KONSEP KEDAULATAN</b> .....	44
<b>A. Pengertian Kedaulatan</b> .....	44
<b>B. Kedaulatan dalam Teori Politik Islam</b> .....	48
<b>C. Sistem Demokrasi</b> .....	52
<b>D. Demokrasi Religius</b> .....	56
<b>BAB IV</b> .....	65
<b>RELASI TUHAN DAN MANUSIA DALAM PANDANGAN POLITIK</b> <b>MURTADHA MUTHAHHARI</b> .....	65
<b>A. Manusia dan Tuhan</b> .....	65
<b>B. Sifat Keyakinan Keagamaan</b> .....	77
<b>C. Keyakinan: Pengaruh dan Manfaat</b> .....	80
<b>D. Akal dan Wahyu</b> .....	82
<b>E. Negara dan Agama</b> .....	85

<b>BAB V</b> .....	96
<b>IMPLIKASI LOGIS DEMOKRASI RELIGIUS</b> .....	96
<b>A. Urgensi dan Keniscayaan Pemerintahan</b> .....	96
<b>B. Relasi antara Tuhan, Pemerintah, dan yang Diperintah</b> .....	103
<b>C. Kriteria Pemerintah</b> .....	114
<b>D. Kewenangan Rakyat Terbatas</b> .....	118
<b>BAB VI</b> .....	125
<b>PENUTUP</b> .....	125
<b>A. Kesimpulan</b> .....	125
<b>B. Saran</b> .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	126

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Penelitian

Diskursus tentang relasi antara agama dan negara dalam Islam merupakan diskursus klasik. Namun demikian, ia masih tetap relevan untuk diperdebatkan saat ini secara akademik.<sup>1</sup> Upaya untuk menemukan konsep-konsep dasar tentang hubungan agama dan negara, termasuk konsep kedaulatan akan sangat mudah dijumpai dalam khazanah klasik maupun modern.<sup>2</sup> Hal ini tidak lepas dari konflik yang diasosiasikan antara peradaban Islam dan Barat dalam ide-ide politik, seperti negara-bangsa, nasionalisme, dan kedaulatan. Hal ini kemudian membawa pada respon dan perdebatan yang berbeda di antara intelektual muslim.<sup>3</sup> Perdebatan konsep kedaulatan politik kemudian membawa pada suatu pertanyaan tentang apakah kedaulatan itu berada di tangan Tuhan atau manusia? Jawaban tentang pertanyaan ini akan berkaitan erat dengan dasar manajemen negara dan berimplikasi pada sistem politik yang digunakan.<sup>4</sup>

Sebagian negara Islam Arab, misalnya, menolak gagasan pemisahan antara Islam dengan negara (politik). Pemisahan keduanya dianggap sebagai sebuah upaya mewujudkan pemerintahan sekuler yang tidak sesuai dengan prinsip pemerintahan Islam. Pada saat ini, penerimaan istilah sekularisme di dalam kosakata bangsa Arab sendiri pun masih jauh dari

---

<sup>1</sup>Lihat Abdul Jalil, *Kompatibilitas Islam dan Demokrasi: Tantangan dan Hambatan Demokratisasi di Dunia Islam* (Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan dan Keagamaan Vol. 8, No. 1, Juni 2020), 431. Selanjutnya disebut Jalil, *Kompatibilitas Islam dan Demokrasi*.

<sup>2</sup>Saepullah, S, *Konsep Negara dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam: Telaah atas Konsep Khilafah dan Salafi* (al Qisthâs; Jurnal Hukum dan Politik, Vol. 8 No. 1 Januari-Juni 2017), 105. Selanjutnya disebut Saepullah, *Konsep Negara dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam*.

<sup>3</sup>Jalil, *Kompatibilitas Islam dan Demokrasi*, 434.

<sup>4</sup>Ridwan dan Muhammad Fuad Zain, *God and Human Sovereignty in Islamic Political Tradition* (Purwekerto: Ijtimā'iyya, Volume 5, Number 1, March 2020), 10. Selanjutnya disebut Ridwan dan Muhammad, *God and Human Sovereignty*.

kata diterima.<sup>5</sup> Pada akhirnya, negara-negara Islam menentukan sistem pemerintahannya sendiri yang dianggap sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.<sup>6</sup>

M. Anis Matta, misalnya, mengatakan bahwa konsep politik Islam, syariat atau kemudian disebut sebagai sistem atau hukum adalah sesuatu yang sudah ada, *given*. Negara adalah institusi yang diperlukan untuk menerapkan sistem tersebut. Menurutnya, inilah yang membedakan secara mendasar negara Islam dengan negara sekuler. Di mana sistem atau hukum mereka adalah hasil dari produk kesepakatan bersama karena hal tersebut sebelumnya dianggap tidak ada. Bagi Anis Matta, negara Islam tidak bisa hanya dibatasi pada pelaksanaan hukum, pidana dan perdata, serta etika sosial politik lainnya. Pandangan ini dianggap telah mempersempit makna negara Islam lebih kepada moral ketimbang lainnya. Padahal syariat Allah bertujuan untuk memberikan kebahagiaan kepada manusia secara sempurna; tujuan hidup yang jelas, yakni ibadah untuk mendapat ridha Allah, rasa aman, dan kesejahteraan hidup. Menurut Anis Matta, karena bentuk negara selalu dipengaruhi oleh variabel yang selalu berubah, dinamis, dan tidak statis, maka Islam tidak membuat batasan khusus tentang negara. Meski demikian, negara sebagai institusi tetap harus mewadahi penerapan syariat Allah.<sup>7</sup>

Pandangan yang kontras diungkapkan oleh Mahfud MD. Baginya negara Islam tidak diperlukan, yang diperlukan adalah negara Islami yang tidak berfokus pada bentuk negara, tetapi pada nilai-nilai Islam semata. Di dalam negara Islami, yang ditekankan adalah nilai-nilai Islam dipraktikkan oleh pemerintah dan masyarakatnya. Seperti penduduknya taat hukum, sportif, tepat waktu, antikorupsi, dan sifat-sifat lainnya yang diajarkan Islam. Sebagaimana Malaysia dengan bentuk kerajaan, dan Indonesia

---

<sup>5</sup>Hani Ahmed Shboul, *Allah's Political Sovereignty, As 'Imagined' By Fundamentalist Muslims, And Its Role In Disapproving Secularism In The Arab World* (International Journal of Asian History, Culture and Tradition Vol.5, No.3, September 2018), 1.

<sup>6</sup>Saepullah, *Konsep Negara dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam*, 115-116.

<sup>7</sup>M. Anis Matta, *Dari Gerakan ke Negara; Sebuah Rekonstruksi Negara Madinah yang Dibangun dari Bahan Dasar Sebuah Gerakan* (Bandung: Fitrah Rabbani, 2006), 4-6. Selanjutnya disebut Anis Matta.

dengan republik. Mahfud MD menolak teokrasi Islam. Menurutnya, hal ini karena bentuk negara yang berbeda-beda yang diterapkan oleh negara-negara mayoritas muslim tidak melanggar ajaran Islam. Ia menyebut bahwa di dalam Al-Qur'an tidak ada sama sekali ketentuan tentang bentuk negara yang mesti dijalankan.<sup>8</sup> Konsep negara Islam yang disampaikan oleh Mahfud MD kontras dengan gagasan negara Islam yang disampaikan oleh M. Anis Matta. Meski sama-sama menyepakati bahwa bentuk negara bisa beragam, tetapi mereka berbeda dalam memaknai konsep negara Islam.

Di sisi lain, Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia juga tidak lepas dari perdebatan ini. Silang pendapat tentang konsep ideologi bangsa yang sesuai dengan masyarakat Islam, sebagai mayoritas penduduk satu sisi dan keragaman masyarakat di sisi yang lain, telah menimbulkan konflik yang panjang dan tidak kecil di kalangan pemikir dan masyarakat Indonesia, termasuk antar masyarakat muslim Indonesia sendiri. Misalnya, Pancasila, yang dianggap sebagai ideologi bangsa oleh sebagian muslim, dianggap belum menemukan relasinya dengan Islam,<sup>9</sup> meski mayoritas muslim, diwakili oleh Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), menyebut dan menyepakati bahwa Pancasila sangat sesuai dengan nilai-nilai yang terdapat dalam Islam, khususnya sila pertama yang meletakkan Tuhan sebagai dasar dari segala sila yang ada di Pancasila.

Tidak tuntasnya konsep negara Islam di kalangan pemikir Islam telah menyebabkan banyak konflik di internal negara-negara muslim sendiri. Bahkan, pandangan lebih ekstrem muncul dari 'Ata bin Khalil Abu al-Rashtah, pemimpin tertinggi Hizbut Tahrir (HT). Ia menolak bentuk negara selain khilafah untuk menegakkan syariat Allah. Ia menyatakan demokrasi yang bermakna kedaulatan rakyat menunjukkan bahwa ada keinginan manusia menetapkan syariat selain syariat Allah. Ini berarti ada upaya menghalalkan dan mengharamkan selain yang ditentukan Allah.

---

<sup>8</sup><https://www.nu.or.id/post/read/115846/mahfud-md--haram-tiru-sistem-pemerintahan-nabi-muhammad>, diakses pada 4 April 2021.

<sup>9</sup>Lihat Fokky Fuad, *Islam dan Ideologi Pancasila, Sebuah Dialektika* (Semarang: Lex Journalica Volume 9 Nomor 3, Desember 2012), 164.

Dengan demikian, demokrasi bagi Hizbut Tahrir adalah sistem kufur, sebab menjadikan penetapan syariat milik manusia, bukan milik Tuhan.<sup>10</sup>

Hizbut Tahrir mengajukan khilafah sebagai sistem pemerintahan yang dianggap ideal dan merupakan cermin dari prinsip politik Islam. Bagi Hizbut Tahrir, khilafah dan demokrasi adalah *binary-opposition*, pasangan yang berlawanan secara diametral. Karena itu, bagi mereka, khilafah adalah model terbaik sistem politik di dunia, serta satu-satunya kekuatan politik yang mampu mengatasi seluruh problem manusia modern di muka bumi.<sup>11</sup> Konsekuensinya adalah negara-negara yang penduduknya muslim haruslah meninggalkan bentuk negaranya saat ini dan kembali kepada sistem khilafah. Sebuah prinsip politik Islam yang sesuai dengan Islam dan paling ideal menurut mereka.

Gagasan negara Islam yang dikemukakan oleh Hizbut Tahrir mendapat banyak penolakan dari banyak kelompok Islam. Di Indonesia, NU dan Muhammadiyah adalah ormas yang menganggap gagasan negara Islam Hizbut Tahrir tidak relevan untuk kondisi Indonesia. NU, misalnya, dalam Mukhtamar tahun 1936, menegaskan bahwa *nation-state* (negara-bangsa) tidak bertentangan dengan prinsip dan ajaran Islam. Bahkan telah dianggap memenuhi aspirasi umat Islam. Di dalam negara seperti ini, umat Islam memiliki jaminan untuk mengajarkan dan menjalankan agamanya secara bebas. Oleh sebab itu, Islam tidak perlu membuat negara yang berdasarkan syariat Islam.<sup>12</sup>

Bahkan, dalam Mukhtamar NU 1936 di Banjarmasin tersebut, NU mengakui *dārul Islām* dalam arti bahwa di wilayah Nusantara pernah hidup kerajaan-kerajaan Islam. Namun, umat Islam saat itu hidup lestari

---

<sup>10</sup>Tim Redaksi Hizbut Tahrir Indonesia, *Jawab Soal tentang Demokrasi*, dalam Ainur Rofiq Amin, *Demokrasi Perspektif Hizbut Tahrir Versus Religious Mardomsalari Ala Muslim Iran* (Surabaya: ISLAMICA, Jurnal Studi Keislaman Volume 8, Nomor 1, September 2013), 40.

<sup>11</sup>Fahmi Amhar, *Hanya Khilafah Islam yang Mampu Melawan AS*, dalam Ainur Rofiq Amin, *Demokrasi Perspektif Hizbut Tahrir Versus Religious Mardomsalari Ala Muslim Iran*, 3

<sup>12</sup>Amin Farih, *Konsistensi Nahdlatul Ulama' dalam Mempertahankan Pancasila dan Kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia di Tengah Wacana Negara Islam* (JPW, Jurnal Politik Walisongo–Vol 1, No. 1, 2019), 2.

dengan umat agama lain sehingga Islam adalah sistem nilai, bukan sistem negara. KH. Achmad Siddiq<sup>13</sup> menjelaskan kata *dārul Islām* bukanlah sistem politik atau ketatanegaraan, tetapi sepenuhnya istilah keagamaan (Islam) yang lebih tepat diterjemahkan sebagai *wilāyatul Islām* (daerah Islam), bukan negara Islam.<sup>14</sup>

Sementara itu, bagi Muhammadiyah, Indonesia adalah negara Pancasila yang sesuai dengan Islam. Muhammadiyah menyebut Indonesia sebagai *Dārul Ahdī wa Al-Syhadah*. Bahkan, Muhammadiyah berpandangan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) didirikan di atas falsafah yang luhur yang sejalan dengan nilai ajaran Islam.<sup>15</sup> Negara Pancasila dipahami sebagai ideologi negara hasil konsensus segenap elemen bangsa (*dār al-ahdī*) dan sekaligus sebagai tempat pembuktian atau kesaksian (*dār al-syhadah*) untuk mewujudkan negara yang aman dan damai (*dār al-salām*).<sup>16</sup> Muhammadiyah bahkan menyajikan beberapa teks ayat Al-Qur'an untuk mendukung pandangannya bahwa nilai ideal yang dicita-citakan di dalam Pancasila juga termaktub dalam QS. Al-Araf: 96, QS. Al-Dzariat: 56, QS. Hud: 61, QS. Al-Baqarah: 11 dan 30, QS. Ali Imran: 110 dan 112, dan QS. Al-Hujurat: 13.

Adapun kelompok Islam progresif/sekuler menghendaki adanya pemisahan antara negara dan Islam. Mereka memandang bahwa kekuasaan politik harus terpisah dari nilai-nilai agama. Menurut mereka, legitimasi politik tidak didapat dari retorika-retorika keagamaan atau dinyatakan melalui simbol-simbol ketuhanan. Mereka meyakini bahwa kekuasaan politik harus dilandaskan pada sumber legitimasi yang lebih modern dan rasional yaitu, para pelaku politik atau masyarakat itu sendiri. Dengan

---

<sup>13</sup>Choirul Anam, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara Kesatuan RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama* (Jakarta: Duta Aksara Mulia, 2010), 36.

<sup>14</sup>KH. Achmad Siddiq, *Islam, Pancasila dan Ukhuwah Islamiyyah* (Jakarta: Lajnah wa al-Nars PBNU dan Penerbit Sumber Barokah, 1985), 18-21.

<sup>15</sup>Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan yang Bermakna* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015), 17-28.

<sup>16</sup>Hasnan Bachtiar, *Dar al-'Ahd Wa Al-Shahadah: Upaya dan Tantangan Muhammadiyah Merawat Kebinekaan* (Jakarta: MAARIF Vol.14, No. 1 - Juni 2019), 74.

demikian, pemerintahan yang mengaku didirikan di atas otoritas ketuhanan harus ditolak. Bagi masyarakat sekuler, domain politik adalah wilayah yang bersifat profan dan rasional. Maka, cara mengurusnya juga harus dibentuk oleh pertimbangan atau kesepakatan-kesepakatan yang rasional.<sup>17</sup>

Denny JA, misalnya, berpendapat bahwa negara harus dibuat sekuler. Hal ini karena banyaknya upaya-upaya politisasi agama (menggunakan agama untuk meraih cita-cita atau tujuan politik) dan juga agamaisasi politik (menjadikan politik sebagai agama). Baginya, politisasi agama adalah memindahkan agama yang seharusnya berada di wilayah pribadi (*private*) ke wilayah negara (*public*). Dan baginya, ini justru menjadi sebab terjadinya benturan-benturan yang mengancam eksistensi negara yang plural seperti Indonesia. Sederhananya, bagi Denny JA, politisasi agama adalah musuh bersama bagi agama dan politik.<sup>18</sup>

Meski demikian, kritik terhadap sekularisme banyak bermunculan, tidak hanya muncul dari dunia Islam, tetapi juga muncul dari luar kalangan Islam. Salah satunya adalah dari para pemikir post-sekularisme. Marcel Gauchet, misalnya, meyakini bahwa hubungan antara kekuasaan agama dan kekuasaan manusia sekuler di Eropa Modern tidak sepenuhnya terputus, justru “lebih dekat ke hati”, yakni transformasi unsur keagamaan lama ke unsur selain agama atau, dengan kata lain, kebangkitan roh agama dengan wajah keduniaan, atau peleburan ketuhanan dalam kemanusiaan. Meski ada celah metafisik yang memisahkan agama dari negara, tetapi juga ada realitas yang menyatukan dua kekuatan ini sampai-sampai dinamika sejarah sistem demokrasi tidak dapat dipahami kecuali bertolak dari realitas tersebut. Bahkan, dalam konteks Islam dan negara, Gauchet berkata, “Saya tidak melihat adanya inkonsistensi prinsip-prinsip teologis antara Islam dan demokrasi. Menurut saya, terbuka kemungkinan merumuskan, dengan mudah dan mendalam, suatu pandangan mengenai

---

<sup>17</sup>Mohamad Latief, *Islam dan Sekularisasi Politik di Indonesia* (Ponorogo: Tsaqafah, Vol. 13, No. 1, Mei 2017), 4-5.

<sup>18</sup>Lihat Denny J.A., A. Sumargono, Kuntowijoyo, et al., *Negara Sekuler; Sebuah Polemik* (Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000), 3-7.

demokrasi Islam.”<sup>19</sup>

Bagaimanapun hubungan Islam dan demokrasi adalah salah satu hubungan yang kompleks. Khususnya, tentang apakah gerakan Islam bisa selaras dengan demokrasi atau sebaliknya secara inheren dia memang tidak liberal dan tidak demokratis. Kontroversi itu timbul di antara para pemikir Islam tentang transfer kekuasaan dan partisipasi atau nonintervensi masyarakat di pemerintahan telah menjadi dimensi dan pendekatan terbuka sekaligus perselisihan terus-menerus.<sup>20</sup> Misalnya, kedaulatan adalah salah satu elemen paling penting dan merupakan representasi otoritas tertinggi untuk mengatur suatu negara.<sup>21</sup> H. A. Fuad mengatakan bahwa kedaulatan suatu negara bisa bersumber dari Tuhan, negara, rakyat, atau konstitusi. Bahkan, bagi umat Islam, kedaulatan itu hanya dari Tuhan, karena Tuhanlah sumber dari segala kedaulatan yang ada di bumi.<sup>22</sup> Adapun diskursus tentang kedaulatan merupakan salah satu tema yang terkandung dalam diskursus demokrasi. Di samping bahwa demokrasi dianggap sebagai salah satu sistem pemerintahan yang paling ideal untuk digunakan dewasa ini. Demokrasi juga meletakkan rakyat sebagai sumber kedaulatan utama dalam pemerintahan. Demokrasi seperti ini umumnya berkembang di Barat dan dikenal sebagai demokrasi liberal.

Di sisi lain, sistem demokrasi yang menempatkan rakyat dalam kedudukan tertinggi dianggap telah gagal dalam menciptakan keadilan sosio-ekonomi dan sosio-politik. Selain itu, konsep kedaulatan rakyat juga (dianggap) bertentangan dengan konsep kedaulatan Tuhan yang merupakan basis pemikiran filsafat politik Islam.<sup>23</sup> Meski secara umum

---

<sup>19</sup><https://quranika.com/marcel-gauchet-beda-dari-yahudi-dan-kristen-islam-agama-demokratis-dan-negara-modern/> diakses pada 28 April 2021

<sup>20</sup>Bakman Akbari, *Kata Pengantar*, dalam Mohammad Bagher Khorramshad (ed), *Demokrasi Religius*, diterjemahkan oleh Andayani dan Mustajib (Yogyakarta: RausyanFikr, 2013), 13. Selanjutnya disebut Bagher. *Demokrasi Religius*.

<sup>21</sup>Suryadi, *Sosiologi Politik, Sejarah, Definisi dan Perkembangan Konsep*, dalam Ridwan dan Muhammad, *God and Human Sovereignty*, 10.

<sup>22</sup>H. A. F. Said, *Ketatanegaraan Menurut Syari'at Islam*, dalam Ridwan dan Muhammad, *God and Human Sovereignty*, 10-11.

<sup>23</sup>Al-Maududi, *Al-Khilāfah wa Al-Mulk*, 37.

كانت أولى القواعد الساسية لهذه الدولة ان الحاكمية هلا تعالى. وحده وان حكومة المؤمنين في أصلها وحققتها (خالفة) وليست حكومة مطلقة العنان فيما تفعل بل البد لها من العمل تحت القانون الالهى الذى يستمد ويؤخذ من

umat dan pemikir Islam meyakini kedaulatan Tuhan sebagai basis pemikiran filsafat politik Islam, tetapi mereka berbeda dalam menyimpulkan sistem pemerintahan yang ideal dalam Islam. Perbedaan ini disebabkan karena tradisi politik Islam klasik tidak memiliki teks otoritatif yang menjelaskan kedaulatan. Baik demokrasi (yang menempatkan rakyat sebagai kedaulatan tertinggi) maupun Islam (yang menempatkan Tuhan sebagai kedaulatan tertinggi) sangatlah bertentangan. Bagi kelompok fundamentalis Islam, mereka sangat mempertimbangkan konsep teokrasi sebagai sistem pemerintahan yang ideal. Namun, terdapat ide dalam diskursus Islam yang menolak kontradiksi keduanya, dengan menghadirkan konsep teodemokrasi atau demokrasi religius.

Meski umat Islam meletakkan kedaulatan Tuhan sebagai kedaulatan tertinggi, termasuk dalam politik, tetapi secara umum umat Islam tidak lantas menyetujui teokrasi sebagaimana yang diyakini kelompok fundamentalis Islam. Terlebih jika yang dimaksud adalah sistem pemerintahan yang hanya dikuasai oleh segelintir agamawan yang elitis, sebagaimana yang pernah terjadi di Eropa di abad pertengahan. Atas nama Tuhan, segelintir agamawan elitis tersebut membuat hukum-hukum yang mereka ciptakan sendiri dengan tujuan ingin mendominasi kekuasaan. Pada prinsipnya, menurut Amien Rais, pemerintahan yang dibangun Islam tidak bertujuan untuk dikuasai oleh agamawan tertentu atau ulama, tetapi dikuasai oleh seluruh masyarakat muslim, oleh massa rakyat itu sendiri.<sup>24</sup>

Konsepsi filsafat politik Islam melihat bahwa faktor terpenting yang mendorong manusia kepada kerja untuk suatu gerakan rekonstruksi, adalah kejelasan dan realismenya serta koherensi dari aktivitas yang di dalamnya ia diseru untuk berpartisipasi dalam gerakan rekonstruktif tersebut. Itulah alasannya mengapa gerakan yang berasal di luar lingkungan muslim, Barat misalnya, tidak mampu menjadi model yang jelas dan baik untuk diikuti oleh muslim. Demokrasi Barat memiliki banyak bentuk dan wajah<sup>25</sup>

---

كتاب هلا وسنة الرسول.

<sup>24</sup>Amien Rais, *Kata Pengantar*, dalam Abul A'la Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan*, diterjemahkan oleh Muhammad Al-Baqir (Bandung: Karisma, 2007), 18-19.

<sup>25</sup>Bentuk demokrasi memang sangat beragam. Ada demokrasi langsung (*direct democracy*), demokrasi seperti ini dianggap hanya bisa diterapkan di model

sehingga seluruh sistem tersebut tidak bisa menjadi model yang jelas dan tegas bagi muslim. Umat Islam menyaksikan bahwa pemerintahan yang paling despotik pun telah mengatasnamakan demokrasi untuk diri mereka sendiri dan bahkan telah menjadikan demokrasi sebagai bagian dari mereka.<sup>26</sup>

Muhammad Baqir Shadr menyebut bahwa ketidakkonsistenan konsepsi-konsepsi asing, dan naik turunnya sistem nilai mereka sendiri, menyebabkan seorang muslim tidak memiliki gagasan yang gamblang dan tegas dalam konstruksi masyarakat. Padahal, seorang muslim diharapkan dapat mengambil peran dengan sepenuh hati dan semangat yang tinggi.<sup>27</sup>

Islam menolak gagasan filsafat kedaulatan rakyat sebagai kedaulatan tertinggi dalam sebuah sistem politik. Sebagai antitesisnya, Islam mengembangkan teori politik yang bersandar pada kedaulatan Tuhan. Sebagian membawanya pada konsep teokrasi, sebagian lagi menggabungkan teokrasi dan demokrasi. Dengan demikian, Islam pada prinsipnya memberikan kedaulatan yang terbatas kepada rakyat. Rakyat, dalam filsafat politik Islam, tidak boleh menggunakan kedaulatannya secara sewenang-wenang (bebas mutlak) karena di atasnya ada peraturan-peraturan Tuhan, norma-norma, dan nilai-nilai ilahi yang harus ditaati.<sup>28</sup>

---

pemerintahan negara-kota Yunani Kuno, di mana rakyat bisa terlibat langsung dalam pengambilan kebijakan pemerintah. Ada juga demokrasi tak langsung (*representative democracy*), demokrasi seperti ini cocok diterapkan di model pemerintahan negara-nasional, hanya sebagian kecil saja penduduk yang bertanggung jawab mengurus kepentingan rakyat secara keseluruhan. Selain dua model demokrasi di atas, ada juga yang disebut dengan demokrasi murni (*pure democracy*), demokrasi ini sifatnya tidak terbatas, semua masalah politik diselesaikan dengan suara mayoritas rakyat, tanpa ada batasan apa pun, meski mayoritas salah dalam mengambil keputusan sekalipun. Lawan dari demokrasi murni adalah demokrasi terbatas (*liberal democracy*), demokrasi jenis ini menekankan hak dan nilai-nilai tertentu, seperti kepemilikan pribadi, kebebasan negatif (*freedom from*), individualisme, dan toleransi. Lihat Muhammad Anis, *Islam dan Demokrasi: Perspektif Wilayah Al-Faqih* (Bandung: Mizan, 2013), 15-16. Selanjutnya disebut Anis, *Islam dan Demokrasi*.

<sup>26</sup>Lihat Ayatullah Baqir Al-Sadr, *Introduction to Islamic Political System*, translated by M. A. Ansari (Islamic Seminary Publication, 1982), 31. Selanjutnya disebut Baqir Al-Sadr, *Introduction to Islamic Political System*.

<sup>27</sup>Baqir Al-Sadr, *Introduction to Islamic Political System*, 31-32.

<sup>28</sup>Amien, *Kata Pengantar*, 19.

Dari uraian di atas, maka menjadi jelas bahwa eksistensi rakyat sebagai kedaulatan tertinggi dalam sistem demokrasi Barat merupakan problem yang menimbulkan kekaburan-kekaburan dalam praktik politik yang berkembang di dunia Islam hari ini. Problem kedaulatan rakyat tersebut dapat dikaji dalam berbagai aliran filsafat, khususnya filsafat politik yang memiliki perhatian pada konsep kedudukan rakyat dalam sistem demokrasi.

Persoalan ini juga menjadi fokus perhatian filosof kontemporer Islam, Murtadha Muthahhari. Muthahhari sejatinya tidak menolak gagasan demokrasi, sebagaimana yang dilakukan oleh fundamentalis Islam, ia tetap menempatkan rakyat agar diletakkan secara proporsional dalam teori politik Islam.<sup>29</sup> Negara, di dalam Islam, ditujukan bukan semata-mata untuk mencapai sasaran yang sifatnya duniawi (*materialistic*), tapi tidak juga diarahkan dalam bentuk teokrasi, melainkan melalui semacam Nomo-Demokrasi (kedaulatan yang berbasis hukum demokrasi) atau dalam gagasan Al-Maududi disebut teodemokrasi.<sup>30</sup>

Meski demikian, terdapat perbedaan antara teodemokrasi Muthahhari dan Al-Maududi. Hal ini dilihat dari teodemokrasi *ala* Al-Maududi sebenarnya mirip dengan sistem demokrasi langsung Yunani kuno (khilafah kolektif) yang mustahil diterapkan pada pemerintahan modern ketika jumlah kaum muslim sudah sangat besar jumlahnya. Di sisi lain, antara sistem politik Sunni dan sistem politik Syiah memiliki perbedaan cukup mendasar yang pada akhirnya membedakan konsep politik keduanya.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup>Muhammad Anis, *Islam dan Demokrasi: Perspektif Wilayah Al-Faqih* (Bandung: Mizan, 2013), 47-48. Selanjutnya disebut Anis, *Islam dan Demokrasi*.

<sup>30</sup>Akhmad Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern: Konsep Wilayahul Faqih Imam Khomeini Sebagai Teologi Politik dalam Relasi Agama dan Demokrasi* (Yogyakarta: Rausyanfikir, 2012), 194. Selanjutnya disebut Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*.

<sup>31</sup>Anis, *Islam dan Demokrasi*, 55.

Menurut Al-Maududi, meskipun dalam konsep *syura*<sup>32</sup> agama dan politik tidak boleh dipisahkan, tetapi keduanya kemudian dipandang sebagai lembaga yang berdiri sendiri. Dalam arti lembaga politik dipegang oleh pemimpin pemerintahan, sementara lembaga agama oleh majelis *syura*. Hal ini berbeda dengan sistem politik Syiah, di mana otoritas agama dan politik berada di tangan satu orang yang di dalamnya terdapat kualifikasi-kualifikasi tertentu (*Wilāyah Al-Faqīh*).<sup>33</sup> Dengan kata lain, teodemokrasi Al-Maududi berbeda dengan gagasan *Wilāyah Al-Faqīh*.

Di sisi lain, Muthahhari juga menyebut bahwa dalam sejarah filsafat politik, di Barat justru ditemukan suatu kelompok yang membela dan mendukung despotisme (tirani) ketika gagasan-gagasan sosial dan politik tertentu dikemukakan di Barat dan persoalan hak-hak alami dibicarakan, terutama yang menyangkut hak kedaulatan rakyat. Menurut Muthahhari, satu-satunya hal yang diakui oleh mereka atas rakyat hanyalah tugas dan kewajiban mereka terhadap penguasa.<sup>34</sup>

Kemudian, untuk memberikan justifikasi argumen mereka dalam mendukung pemerintahan despotik, mereka mengambil argumen-argumen teologis, mengklaim bahwa para penguasa tidaklah bertanggung jawab kepada rakyat, melainkan hanya kepada Tuhan, sementara rakyat bertanggung jawab kepada para penguasa dan berutang tugas kepada mereka. Rakyat tidak punya hak untuk mempertanyakan tindakan penguasa atau menetapkan tugasnya. Hanya Tuhan yang berhak untuk menanyakan dan memanggilnya untuk memberikan penjelasan. Dengan demikian, rakyat tidak punya hak atas penguasa, meskipun ia (penguasa) memiliki hak atas rakyat di mana hal itu merupakan tugas mereka untuk memenuhinya.<sup>35</sup> Atas asumsi-asumsi tersebut, meski konsep kedaulatan rakyat ditolak, tidak lantas teokrasi diterima.

---

<sup>32</sup>Al-Maududi tidak sepakat dengan pandangan yang menyamakan *syura* dengan demokrasi. Baginya, *syura* dan demokrasi adalah dua konsep yang berbeda.

<sup>33</sup>Anis, *Islam dan Demokrasi*, 55-56.

<sup>34</sup>Murtadha Muthahhari, *The Causes Responsible for Materialist tendencies in the West (4 of 4)*, translated by Mujahid Husayn (Al-Islam.org, Al-Tawhid Vol. 12, Vol. 13), 1. Selanjutnya disebut Muthahhari, *The Causes Responsible for Materialist*.

<sup>35</sup>Muthahhari, *The Causes Responsible for Materialist*, 1-2.

Dari latar belakang penelitian di atas, maka di antara alasan pemilihan filsafat politik Muthahhari sebagai objek penelitian adalah: Pertama, ia adalah salah satu filosof Islam kontemporer yang aktif berbicara persoalan-persoalan sosial-politik modern yang sejalan dengan kebutuhan masa kini. Sebagai seorang filosof muslim, ia banyak memberikan komentar dan kritik terhadap pemikiran (isme) yang berkembang di Barat dengan menggunakan basis filsafat Islam sebagai dasar berpikirnya. Bahkan, termasuk dalam membahas isu-isu filsafat politik seperti konsep tentang manusia, rakyat, dan negara. Gagasan Muthahhari ini bisa menjadi salah satu gagasan politik alternatif di antara pemikiran kapitalisme dan marxisme. Dengan demikian, ia sangat representatif untuk mewakili filsafat politik Islam untuk turut andil dalam perdebatan filosofis dengan mazhab-mazhab filsafat politik Barat.

Kedua, Muthahhari juga merupakan aktor penting dalam revolusi Islam Iran. Bahkan, sebelum revolusi Islam Iran pecah, perang pemikiran yang dilakukan oleh Muthahhari dalam upaya membendung pergerakan pemikiran Marxisme di negara Iran, memiliki peran sangat penting dalam menjaga penyimpangan pemikiran di kalangan para pemuda Iran. Salah satunya dengan ikut mendirikan Husainiyah Irsyad yang merupakan salah satu tempat paling penting dalam penyebaran ajaran-ajaran Islam sebelum revolusi. Selain itu, ia juga terlibat langsung dalam aktivitas politik di Iran, ia pernah menjabat sebagai kepala Dewan Revolusi hingga masa ia syahid. Ia merupakan salah satu aktor paling berpengaruh dan salah satu dari otak pemikiran revolusi Islam Iran. Di sisi lain, ia juga aktif dalam aktivitas politik di lapangan. Oleh karena itu, persoalan kedaulatan dalam sistem demokrasi religius ini akan lebih pas dijelaskan dengan pemikirannya.

Ketiga, Muthahhari adalah tokoh filosof Islam yang familiar di telinga pemikir Indonesia, khususnya periode 80-90an. Banyak mahasiswa dan pemikir yang mengkaji pemikirannya, hanya saja sisi filsafat politik Muthahhari belum banyak mendapat perhatian oleh mahasiswa dan pemikir Indonesia saat itu.

## **B. Identifikasi Masalah**

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa perdebatan antara kelompok modernis dan fundamentalis Islam tentang sistem pemerintahan Islam tak kunjung menemui titik temu. Walaupun telah berabad-abad lamanya, perdebatan itu justru semakin memanas dan menimbulkan konsekuensi yang tidak kecil dewasa ini. Dorongan untuk menjaga Islam agar murni dari ide-ide di luar Islam dan tetap menjadi prinsip dasar pemerintahan negara telah mendorong kelompok fundamentalis Islam mengajukan ide-ide ekstrim yang dianggap dapat menempatkan Tuhan sebagai satu-satunya kedaulatan.

Sementara itu, kelompok modernis Islam, sedikit-tidaknya, dapat dibagi ke dalam dua pandangan yang berbeda yang masing-masing memiliki beberapa pandangan terkait hal tersebut. Pertama, kelompok modernis yang berpikiran ekstrim di mana Islam dan negara dipandang sebagai dua hal yang berbeda dan tidak dapat bertemu, karenanya untuk menjaga Islam tetap suci dan jauh dari hal-hal kotor (negara), maka agama dan negara harus dipisah (sekularisme). Agama menjalankan fungsi keilahian, sedangkan negara menjalankan fungsi keduniawian, di mana sistem pemerintahannya boleh mengadopsi sistem di luar Islam, termasuk Barat. Kedua, kelompok modernis yang lebih fleksibel, di mana Islam dan negara bisa bertemu pada satu titik, satu sama lain saling melengkapi, bahkan Islam dan sistem pemerintahan di luar Islam bisa saling mengisi. Misalnya, demokrasi Islam dalam ragam variannya; demokrasi religius, teodemokrasi, dan lain-lain.

Fakta tersebut telah membuat ragam pandangan yang berbeda dari umat Islam. Secara umum, pandangan tersebut dapat dilihat menjadi tiga. Pertama, kelompok muslim yang menerima konsep demokrasi. Kelompok ini mengapresiasi diskursus demokrasi tanpa kritik sedikitpun. Kedua, kelompok muslim yang menerima demokrasi dengan catatan kritis. Kelompok ini mencoba mengelaborasi demokrasi agar sejalan dengan budaya, tradisi, dan agama di berbagai negara. Kelompok ini menolak demokrasi yang ditawarkan dan dikembangkan oleh Barat. Ketiga, kelompok muslim yang menolak demokrasi secara total. Kelompok ini

menyatakan bahwa demokrasi merupakan sumber kejahatan dan kriminal.<sup>36</sup>

Dengan demikian, jika kajian tentang konsep kedaulatan dalam demokrasi religius digali lebih jauh dengan pendekatan yang filosofis, maka hasilnya kemungkinan besar akan membantu memecahkan kebuntuan yang selama ini dialami oleh kelompok fundamentalis maupun sekuler muslim, dan lebih jauh dia bisa mengurangi ketegangan yang terjadi di antara umat Islam selama ini. Salah satu pemikir Islam yang memiliki konsen terkait hal ini adalah Muthahhari, baik tersirat maupun tersurat.

### C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, maka penelitian ini akan difokuskan pada pemikiran Murtadha Muthahhari dan Filsafat Politik. Dari batasan masalah penelitian tersebut, maka muncul dua rumusan masalah yang dibagi menjadi rumusan masalah primer dan sekunder.

Adapun rumusan masalah primer penelitian ini adalah bagaimana mengurai relasi kedaulatan Tuhan dan manusia (rakyat) dalam filsafat politik Murtadha Muthahhari? Dari rumusan masalah tersebut kemudian akan disusun bab-bab dalam tesis ini berdasarkan pertanyaan-pertanyaan skunder yang berkembang sebagai berikut:

1. Apakah filsafat politik?
2. Apakah kedaulatan?
3. Apakah demokrasi?

---

<sup>36</sup>Jalil, *Kompatibilitas Islam dan Demokrasi*, 434-436. Pergulatan Islam dan demokrasi menjadi diskursus di kalangan pemikir Muslim. Paling tidak ada tiga kelompok yang pandangannya menjadi rujukan berkaitan dengan “Islam dan demokrasi.” *Pertama*, kelompok konservatif, yang tetap mempertahankan integrasi antara Islam dan negara, sebab menurut kelompok ini, Islam telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan. *Kedua*, kelompok modernis dan neomodernis, yang berpendapat bahwa Islam mengatur masalah keduniaan (kemasyarakatan) hanya secara dasar-dasarnya saja. Adapun kelompok *ketiga* (sekular/liberal) tidak mempunyai persoalan dengan demokrasi, karena baik secara filosofis maupun secara organisatoris (institusional), kelompok ini mendukung sistem demokrasi.

4. Bagaimana Murtadha Muthahhari memposisikan rakyat dan Tuhan dalam kedaulatan?
5. Apa implikasi-implikasi logis relasi antara rakyat dan Tuhan dalam kedaulatan?

#### **D. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah di atas, tujuan dan manfaat dari penelitian ini secara umum adalah untuk mengurai dan menjelaskan relasi kedaulatan Tuhan dan manusia dalam filsafat politik Murtadha Muthahhari.

Sedangkan tujuan dan manfaat terperinci dari penelitian ini antara lain:

1. Menjelaskan relasi Tuhan dan manusia dalam pandangan Murtadha Muthahhari.
2. Memahami filsafat politik.
3. Memahami kedaulatan.
4. Memahami demokrasi.
5. Menjelaskan posisi rakyat dan Tuhan dalam pandangan politik Murtadha Muthahhari.
6. Menjelaskan implikasi logis demokrasi religius.

#### **E. Kajian Pustaka**

1. Achmad Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat serta Pandangannya terhadap Revolusi Islam Iran*, (Tangerang: Journal of Government and Civil Society Vol. 2, No. 1, April 2018).

Artikel menjelaskan pemikiran Murtadha Muthahhari tentang negara dan masyarakat serta pandangannya terhadap Revolusi Iran 1979. Penelitian ini mengungkapkan bahwa ideologi dan pemikiran Murtadha Muthahhari pada dasarnya cenderung pada ideologi perjuangan dalam menentang peradaban Barat yang dalam pandangannya menghancurkan segi-segi moral manusia. Menurut Muthahhari prinsip ideologi Islam adalah persamaan derajat dan tidak ada diskriminasi.

Demokrasi yang dijalankan memiliki tujuan untuk menciptakan masyarakat yang adil dan berkeadilan, dengan pertimbangan rakyat akan menerima pemerintah sebagai bagian dari amanat yang diberikan oleh Allah. Dengan demikian, prinsip keadilan yang diterapkan di berbagai sektor kehidupan didasarkan pada universalitas hukum ilahi. Meski penelitian ini membahas pandangan Muthahhari tentang negara dan masyarakat, penelitian ini memiliki perbedaan mendasar dengan penelitian yang akan penulis lakukan, yakni berfokus pada konsep kedaulatan dalam demokrasi religius dalam pandangan filsafat politik Muthahhari.

2. Sabara, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhid dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari*, (Makassar: Jurnal Politik Profetik, Volume 7, No. 2 Tahun 2019).

Penelitian ini menjelaskan tentang pandangan Murtadha Muthahhari tentang konsep masyarakat dan negara. Secara khusus, penulis jurnal tersebut berusaha menjelaskan pandangan Muthahhari tentang konsep di atas ke dalam beberapa poin penjelasan. Pertama, konsepsi pandangan dunia Tauhid menurut Muthahhari. Kedua, konsep Masyarakat Tauhid Muthahhari. Dan ketiga, pandangan Muthahhari tentang negara. Penelitian ini mengungkapkan bahwa pandangan dunia tauhid menjadi dasar dari keseluruhan pemikiran dan ideologi revolusioner Muthahhari.

Dalam pandangan dunia Tauhid dijelaskan bahwa Allah adalah tujuan yang kepada-Nya seluruh eksistensi bergerak secara bersama dan Dia pula yang menentukan arah tujuan dari seluruh semesta termasuk manusia. Sementara masyarakat Tauhidi adalah implementasi pandangan dunia Tauhid pada ranah sosiologis yang bermakna suatu ikatan sosial di mana penguasa tertinggi adalah Allah dan rakyatnya diperlakukan secara sama sesuai dengan perintah-perintah Allah. Meski penelitian ini menjelaskan pandangan politik Murtadha Muthahhari tentang negara teodemokrasi yang menekankan bahwa Allah adalah penguasa tertinggi dan manusia dengan prinsip independensi dan nilai ikhtiarinya memiliki hak untuk ikut andil dalam menentukan arah negara dengan tetap berdasarkan pada prinsip egalitarianisme dan keadilan serta hukum-hukum Ilahi. Namun, penelitian ini tidak memfokuskan pada kajian tentang kedaulatan dalam

demokrasi religius Murtadha Muthahhari sebagaimana yang akan dilakukan oleh penulis dalam tesis ini.

3. Sulfan dan Akilah Mahmud, *Konsep Masyarakat Menurut Murtadha Muthahhari: Sebuah Kajian Filsafat Sosial* (Jurnal Aqidah-Ta Vol. IV No. 2 Thn. 2018).

Penelitian ini mengkaji pandangan Murtadha Muthahhari tentang manusia yang menunjukkan bahwa keragaman dalam masyarakat pada hakikatnya akan menuju pada kesatuan yakni masyarakat akhir zaman. Tidak hanya itu, konsepsi manusia dalam penelitian ini juga dikorelasikan dengan konteks Indonesia hari ini yang disimpulkan bahwa pemikiran Murtadha Muthahhari tentang masyarakat adalah terwujudnya hubungan harmonis antar manusia Indonesia tanpa membedakan latar belakang budaya, suku, ras, dan agama, berkembangnya dinamika kehidupan masyarakat, ke arah peningkatan harkat dan martabat manusia, dan terwujudnya keseimbangan antara hak dan kewajiban dalam konteks kehidupan masyarakat, berbangsa, dan bernegara. Karena penelitian ini tidak secara spesifik membahas konsep kedaulatan dalam pandangan filsafat politik Murtadha Muthahhari, maka penelitian penulis tentang kedaulatan dalam demokrasi religius perspektif filsafat politik Murtadha Muthahhari menjadi penting dan relevan untuk dilakukan.

4. Saihu, *Konsep Manusia Dan Implementasinya Dalam Perumusan Tujuan Pendidikan Islam Menurut Murtadha Muthahhari*, (Andragogi Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 1, No. 2 Tahun 2019).

Sama seperti penelitian sebelumnya, penelitian ini tidak secara langsung membahas konsep manusia dalam pandangan filsafat politik Murtadha Muthahhari. Penelitian ini menunjukkan bahwa menurut Murtadha Muthahhari manusia adalah makhluk yang unik, rasional, bertanggung jawab, dan memiliki kecerdasan yang tidak bisa disamakan dengan binatang. Hal ini karena manusia mampu menyadari tanggung jawab terhadap tindakan-tindakan yang dilakukannya, dan kemampuan manusia lebih tinggi daripada binatang. Dengan demikian, penelitian tersebut memiliki korelasi dengan penelitian penulis secara tidak langsung.

5. Sarpast Sadat Seyed Ebrahim, *Principled Democracy in The Thought of Morteza Motahhari*, (Journal: Political Strategic Studies Fall 2016, Volume 5, Number 18 [48]).

Artikel ini secara khusus membahas pandangan filsafat politik Murtadha Muthahhari tentang demokrasi religius di Iran. Artikel ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan apakah mungkin menemukan teori demokrasi religius pada pemikir Islam pra revolusi.

Karena artikel ini tidak secara spesifik membahas teori kedaulatan dalam demokrasi religius, maka penelitian yang akan dilakukan penulis menjadi penting dan signifikan untuk dilakukan.

## **F. Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Metode penelitian ini digunakan karena objek penelitiannya adalah hal-hal yang menyangkut manusia dengan segala hasil kebudayaannya. Menurut Kirk dan Muller penelitian kualitatif adalah penelitian yang bersumber pada pengamatan kualitatif. Karakteristik penelitian kualitatif terletak pada objek yang menjadi fokus penelitian. Penelitian ini tidak menekankan pada kuantum atau jumlah, tetapi lebih menekankan pada segi kualitas secara alamiah karena menyangkut pengertian, konsep, nilai serta ciri-ciri yang melekat pada objek penelitian lainnya. Penelitian kualitatif juga dapat dikatakan sebagai penelitian yang tidak melakukan justifikasi epistemologis.<sup>37</sup>

Sementara menurut Bogdan dan Taylor, penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata (bisa lisan untuk penelitian sosial, budaya, dan filsafat), catatan-catatan yang berhubungan dengan makna, nilai serta pengertian.<sup>38</sup> Di samping itu, penelitian kualitatif sangat relevan untuk studi humaniora, baik studi teks maupun studi humaniora lainnya. Sementara itu, penelitian ini akan fokus pada penelitian teks atau penelitian pustaka. Penelitian ini akan lebih

---

<sup>37</sup>Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005), 5.

<sup>38</sup>Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, 5.

menekankan olahan kebermaknaan secara filosofis dan teoritis.

Sumber data penelitian ini menggunakan dua sumber data penelitian. Pertama, sumber primer yakni sumber utama yang terkait langsung dengan penelitian ini. Seperti karya-karya Murtadha Muthahhari yang terkait langsung atau tidak dengan penelitian filsafat politiknya. Misalnya, *Manusia dan Alam Semesta (Man and Universe)*, *Gerakan Islam Abad XX (Islamic Movement in The Twentieth Century)*, *Masyarakat dan Sejarah (Man and Society)*, *Islam dan Tantangan Zaman (Inna ad-Din 'inda Allah al-Islam)*, *Falsafah Kenabian (Revelation and Prophethood)*, *Keimamahan dan Kepemimpinan (Imomat va Rahbari)*, *Imamah dan Khilafah (Imamat and Khilafat)*, *The Cause responsible for materialist tendencies in west (I of IV)*, *The Concept of Islamic Republic: An Analysis of The Revolution In Iran*, Murtaza Mutahhari, *Majmu'eh Yad-Dasyt Ha, Vol. 10*, [www.mortezamotahari.com](http://www.mortezamotahari.com), dan karya-karya lain Murtadha Muthahhari yang sesuai. Kedua, sumber sekunder yakni sumber kedua yang terkait secara tidak langsung dengan penelitian ini, seperti karya orang lain yang menyangkut pandangan politik Murtadha Muthahhari khususnya soal kedaulatan rakyat dan demokrasi.

Sementara itu, terkait dengan metode pengolahan data, penelitian ini akan menggunakan metode analisis-kritis. Yakni proses pemberian makna dan mengorganisasikannya dalam penelitian secara kritis. Langkah-langkah yang dilakukan adalah pertama dilakukan reduksi data, lalu data-data yang diperoleh diklasifikasi, dan selanjutnya dilakukan *display* data yakni mengorganisasikan data-data tersebut dalam suatu peta yang sesuai dengan objek formal dan tujuan penelitian. Dan tahap terakhir adalah memberikan penafsiran dan interpretasi serta mengambil kesimpulan secara kritis.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup>Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, 68-70.

## **G. Sistematika Penulisan**

Penelitian dalam tesis ini akan dibuat ke dalam enam bab. Masing-masing bab tersebut akan menyelesaikan setiap rumusan masalah yang telah disusun sebelumnya.

Adapun BAB I akan difokuskan pada pendahuluan tesis. Pendahuluan tersebut terdiri dari beberapa pembahasan seperti latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Di BAB II akan difokuskan pada kajian tentang filsafat politik Murtadha Muthahhari. Pembahasan filsafat politik tersebut terdiri dari masa kecil dan pendidikan, kehidupan politik Murtadha Muthahhari, dan revolusi Islam Iran.

Di BAB III akan difokuskan tentang diskursus konsep kedaulatan. Adapun pembahasannya terdiri dari pengertian kedaulatan, kedaulatan dalam teori politik Islam, sistem demokrasi, dan demokrasi religius.

Sementara itu, di BAB IV akan difokuskan untuk mengurai relasi Tuhan dan manusia dalam pandangan politik Muthahhari. Adapun pembahasannya terdiri dari manusia dan Tuhan, sifat keyakinan keagamaan, keyakinan: pengaruh dan manfaat, akal dan wahyu, serta negara dan agama.

Di BAB V, fokus pembahasan untuk menjawab implikasi logis demokrasi religius. Adapun pembahasannya terdiri dari urgensi dan keniscayaan pemerintahan, relasi antara Tuhan, pemerintah, dan yang diperintah, kriteria pemerintah, serta kewenangan rakyat terbatas.

Adapun di bagian akhir bab, yakni BAB VI penutup dari penelitian ini. Adapun pembahasannya meliputi kesimpulan dan saran.

## BAB II

### MURTADHA MUTHAHHARI DAN POLITIK

Pada bab ini penulis akan menguraikan secara analisis-historis pandangan politik Murtadha Muthahhari. Secara lebih khusus, bab ini akan menganalisis bagaimana aktivitas politik Muthahhari baik dalam bentuk aktivisme maupun dalam gagasan intelektualnya tentang politik. Bagaimana ia membangun pandangan politiknya serta sejauh mana perannya dalam pergolakan politik di Iran hingga meletusnya gerakan massa yang menyebabkan Revolusi Islam Iran.

#### A. Masa Kecil dan Pendidikan

Murtadha Muthahhari lahir pada 22 Februari 1921 (13 Bahman 1298/12 Jumadil 1338), di Fariman sebuah kota yang terletak 75 kilometer tenggara Masyhad. Kota Fariman sendiri dikenal sebagai pusat Syiah untuk berziarah dan belajar di Iran Timur.<sup>40</sup> Fariman merupakan sebuah kota di Provinsi Khurasan. Ia dilahirkan di lingkungan keluarga ulama. Kakeknya bernama Muhammad Ali adalah seorang pengarang buku *Vaqāyi'a Al-Ayyām* (Kejadian Mengenai Hari-Hari). Sementara ayahnya bernama Muhammad Husein Muthahhari adalah seorang ulama terkemuka dan dihormati oleh seluruh lapisan masyarakat, baik di Khurasan maupun di Iran.<sup>41</sup>

Muthahhari merupakan anak ketiga dari tujuh bersaudara dan merupakan anak laki-laki kedua di keluarganya. Ia memiliki lima saudara laki-laki dan dua perempuan. Di masa kanak-kanak, Muthahhari adalah seorang anak yang sangat tertarik pada ritus-ritus agama dan seorang anak

---

<sup>40</sup>Mahmood T. Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: An Iranian Theoretician of The Islamic State* (USA & Canada: RoutledgeCurzon, 2005), 6. Selanjutnya disebut Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*.

<sup>41</sup>Haidar Bagir (Ed.), *Murtadha Muthahhari: Sang Mujahid, Sang Mujtahid* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993, cet. 2), 25. Selanjutnya disebut Haidar (ed), *Muthahhari*.

yang selalu berusaha untuk mendapatkan pengetahuan. Misalnya, pada saat usia tiga tahun, ia diam-diam mengambil jaket ibunya dan menggunakannya sebagai jubah dan melaksanakan shalat di sebuah kamar kosong. Begitu juga ketika usianya sekitar enam atau tujuh tahun, di suatu pagi buta ia bergegas menggunakan sebuah mantel ke *Maktab Khānih* (Sekolah Dasar Tradisional) lalu duduk di depan pintu sekolah menunggu sampai pintu tersebut terbuka.<sup>42</sup>

Setelah menamatkan pendidikan dasarnya di *Maktab Khānih*, barulah Muthahhari mulai mendapatkan pendidikan dasar Islam dari ayahnya. Ketika usianya telah mencapai 12 tahun, ia hijrah ke Masyhad bersama dengan saudara laki-laki tuanya untuk mulai belajar Islam secara formal lengkap dengan kurikulumnya.<sup>43</sup>

Masyhad sendiri merupakan kota yang cukup terkenal bagi para ulama Iran pada waktu itu. Salah satunya adalah keberadaan *Hauzih-yi 'Ilmiyah-i Mashhad*, sebuah pusat pendidikan tradisional (Islam) yang begitu terkenal di kalangan ulama. Dalam level akademik, lembaga tersebut selevel dengan Najaf dan Qum. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari para guru/ulama (*mudarrisin*) yang bermukim dan mengajar di sana sehingga membuat para pelajar banyak berdatangan ke tempat itu untuk menimba ilmu. Di antara para ulama tersebut antara lain Shaikh Muhammad Taqi Adib Naishābūri (w. 1976), Āqā Buzurg Shahidi Razavi yang dikenal sebagai seorang hakim (w. 1936) dan anaknya, Mirzā Mahdi (w. 1936), Mirzā Mahdi Isfahani (1885–1946), Hājj Muhammad Kafāi Khurāsāni yang dikenal sebagai *Āqā-zādiḥ* (w. 1937) dan Hājj Āqā Husain Qumi (w. 1946) yang masing-masing mengajarkan sastra Arab, etika dan filsafat, teologi, dan yurisprudensi.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 7.

<sup>43</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 7. Lihat juga Muhsin Labib, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Shadra* (Jakarta: al-Huda Islamic Center, 2005), 278.

<sup>44</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 7.

Di Masyhadlah Muthahhari menemukan kecintaannya terhadap filsafat, teologi, dan tasawuf.<sup>45</sup> Kecintaan tersebut terus melekat pada dirinya dan membentuk secara universal pandangannya tentang agama.<sup>46</sup> Sejak menjadi mahasiswa di Qum, ia menunjukkan kecintaannya pada filsafat dan pengetahuan modern.<sup>47</sup> Gurunya dalam bidang filsafat dan tasawuf adalah Ayatullah Burujerdi yang memberikan pendampingan yang intens dan serius kepadanya. Pada tahun 1950, ia mengkaji secara serius *Ash-Shifā* karya Ibnu Sina dan Filsafat Materialisme di bawah bimbingan gurunya Muhammad Husain Ṭabaṭaba'i yang juga merupakan seorang mufassir dan filosof besar.<sup>48</sup>

Di tahun yang sama, ia pindah ke Teheran dan menetap di sana. Di sana pula ia menikah dengan putri Ayatullah Ruhani dan mengajar di *Madrasa-yi Marvi*. Pada usianya yang relatif masih muda, ia telah mengajar logika, filsafat, dan fikih di Fakultas Teologi, Universitas Teheran. Ia juga menjabat sebagai Ketua Jurusan Filsafat. Selain kecintaannya pada filsafat, ia juga dikenal mumpuni dalam bidang ilmu keislaman lainnya seperti *Ushul, Kalam, dan Irfan*.<sup>49</sup>

Di sisi lain, Muthahhari adalah sosok yang cakupan ilmunya sangat luas, tidak hanya ilmu-ilmu dan filsafat Islam, ia juga mengenal secara mendalam berbagai aliran filsafat sejak Aristoteles sampai Satre. Dikabarkan bahwa ia telah membaca 11 jilid tebal *Kisah Peradaban*,

---

<sup>45</sup>Haidar (ed), *Muthahhari*, 26-27. Terkait dengan hal tersebut, Muthahhari pernah menulis sebagai berikut, "Dapat kuingat ketika aku mulai belajar di Masyhad dan mempelajari dasar-dasar bahasa Arab. Para filosof, ahli irfan, dan ahli teologi jauh lebih mengesankanku daripada terpelajar dan ilmuwan lain, seperti para penemu dan penjelajah. Memang, aku belum mengenal gagasan mereka, tetapi mereka kupandang sebagai pahlawan-pahlawan di panggung pemikiran.

<sup>46</sup>Achmad Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat serta Pandangannya terhadap Revolusi Islam Iran* (Journal of Government and Civil Society Vol. 2, No. 1, April 2018), 36. Selanjutnya disebut Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat*.

<sup>47</sup>Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam: Ushul Fiqh, Hikmah Amaliah, Fiqh, Logika, Kalam, Irfan, Filsafat*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husain al-Habsyi, dkk., (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), xxi. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*.

<sup>48</sup>Lihat Haidar (ed), *Muthahhari*, 32.

<sup>49</sup>Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, xxi.

*Kelezatan Filsafat*, dan buku-buku lainnya yang ditulis oleh Will Durant. Ia juga banyak mempelajari dan memberikan catatan kritis pada tulisan-tulisan filosof Barat lainnya seperti Sigmund Freud, Bertrand Russell, Albert Einstein, Erich Fromm, Alexis Carrell, dan pemikir Barat yang lain.<sup>50</sup>

Meski demikian, Muthahhari tetap menampakkan perbedaannya yang cukup mendasar dari umumnya cendekiawan Islam yang telah bersentuhan dengan Barat. Ia tidak pernah malu bersuara lantang untuk membangun pandangannya sendiri dari gagasan Islam, dan secara kritis mengkritik gagasan-gagasan Barat yang bertentangan dengan prinsip dasar Islam.

## **B. Kehidupan Politik Murtadha Muthahhari**

Selain dikenal sebagai seorang pemikir dan intelektual Islam yang konsen dalam dunia pendidikan, Muthahhari juga termasuk ulama dan pemikir yang aktif dalam berbagai kegiatan organisasi keislaman. Tak heran bila pada tahun 1960 ia menjadi pemimpin kelompok ulama Teheran, yaitu *Anjuman-i Mahanayi Dini*.<sup>51</sup>

Meski telah mendapatkan segalanya dalam karir intelektualnya di dunia pendidikan, dengan kedalaman dan keluasan ilmunya, Muthahhari justru tidak memilih hal tersebut sebagai jalan untuk mendapatkan kenyamanan hidup. Ia justru memilih untuk terlibat aktif dalam persoalan sosial dan politik yang mengharuskannya kala itu berhadapan dengan rezim Pahlevi yang otoriter.<sup>52</sup> Keputusannya untuk terlibat dalam persoalan politik tidak membuat hidupnya semakin nyaman, justru

---

<sup>50</sup>Lihat Jalaluddin Rakhmat, “Kata Pengantar” dalam Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 2007, cet. 2), 12-13. Selanjutnya disebut Rakhmat, *Pengantar*.

<sup>51</sup>Achmad Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari tentang Negara dan Masyarakat serta Pandangannya terhadap Revolusi Islam Iran* (Journal of Government and Civil Society Vol. 2, No. 1, April 2018), 36. Lihat juga Haidar (ed), *Muthahhari*, 35-37.

<sup>52</sup>Lihat Aspin Nur Arifin Rivai & Gema Ramadhan Bastari, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari* (Jurnal Politik Profetik Volume 7, No. 2 Tahun 2019), 277-278. Selanjutnya disebut Aspin & Gema, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi*.

sebaliknya ia mengalami hidup yang tidak mudah dan mendapat berbagai tekanan dari rezim yang berkuasa.<sup>53</sup>

Muthahhari lebih memilih badai daripada damai. Ia bersama-sama dengan Khomeini berjuang menentang pemerintahan otoriter Pahlevi.<sup>54</sup> Akibatnya, pada tahun 1963, bersama dengan Khomeini, ia ditahan. Pada saat Khomeini dibuang ke Turki, ia mengambil alih kepemimpinan gerakan dan menggerakkan para ulama mujahid untuk meneruskan semangat perjuangan Khomeini. Ia kemudian memperluas langkah-langkah gerakan politiknya dengan mendirikan *Husyainiya-yi Irsyad* bersama ulama lainnya. Lembaga ini kemudian menjadi basis kebangkitan intelektual Islam. Tidak hanya itu, ia juga menggalang bantuan untuk rakyat Palestina dalam konteks politik luar negeri. Ia juga pernah menjadi Imam Masjid Al-Jawad dan menjadikannya sebagai pusat gerakan politik Islam. Aktivitas politiknya tersebut telah membawanya menjadi salah satu tokoh penting dalam Revolusi Islam Iran. Saat revolusi tersebut pecah pada 1979, ia pun tercatat sebagai anggota Dewan Revolusi.<sup>55</sup>

Konsekuensi dari aktivitas politiknya yang berhadapan-hadapan dengan rezim membuatnya harus mendapat berbagai kesulitan. Pada tahun 1972, *Husyainiya-yi Irsyad* dan Masjid Al-Jawad dilarang secara politik oleh rezim, dan Muthahhari kembali ditahan. Setelah itu, ia dibebaskan kembali. Namun, pengalaman dipenjara dan diperlakukan buruk oleh rezim tidak menyurutkan niat dan langkahnya dalam gerakan politiknya.<sup>56</sup> Justru ia semakin semangat dan terobsesi untuk mewujudkan kebebasan bagi negerinya sendiri (Iran) dari belenggu penjajahan peradaban asing. Dan hal tersebut, dalam pandangannya, tampil dalam kekuasaan rezim Pahlevi. Semangat Muthahhari tercermin dari semangat semboyan-

---

<sup>53</sup>Rakhmat, *Pengantar*, 13.

<sup>54</sup>Muthahhari mengawali konfrontasi politiknya secara langsung untuk pertama kalinya pada tanggal 6 Juni 1963. Secara terbuka dan serius Muthahhari menyatakan dirinya sebagai pengikut Khomeini, baik secara politis maupun intelektual. Tidak hanya itu, Muthahhari bahkan tampil di tengah-tengah masyarakat Iran dengan menyebarkan seruan-seruan politik Khomeini dan mendesak masyarakat Iran untuk memberikan dukungan yang disampaikan melalui khutbah. Lihat Murtadha Muthahhari, *Mengenal Ilmu Kalam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 10.

<sup>55</sup>Muthahhari, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, xxi.

<sup>56</sup>Rakhmat, *Pengantar*, 14.

semboyan revolusi, “Kemerdekaan, Kebebasan, dan Republik Islam”.<sup>57</sup>

Apa yang telah diperjuangkan oleh Muthahhari untuk Islam, khususnya di Iran, selama lebih dari 20 tahun telah menjadi angin segar yang memberikan harapan kepada masyarakat luas untuk membangkitkan kembali nilai, identitas, dan budaya Islam yang telah lama mengalami penyimpangan dan distorsi oleh pemerintahan yang otoriter. Memulai aktivitasnya dari dunia kampus, Muthahhari meluaskan aktivitasnya ke berbagai kegiatan seperti aktif dalam diskusi filsafat, sosiologi, sosial, dan politik.<sup>58</sup>

Jika kita perhatikan banyak ceramah dan tulisan Muthahhari, akan kita temukan pemikiran dan ideologinya cenderung pada perjuangan dan perlawanan kepada pemikiran dan ideologi Barat yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang menghancurkan kemanusiaan. Maka tak heran bila banyak kritik ia lontarkan terhadap gagasan-gagasan Barat seperti Materialisme, Marxisme, Liberalisme, Kapitalisme, dan sebagainya.<sup>59</sup>

Secara umum Muthahhari lebih suka dikenal sebagai seorang filosof, tetapi karya dan tugas-tugasnya cenderung menunjukkan ia sebagai seorang teolog Islam modern. Istilah “teolog Islam modern” mencakup seluruh cabang ilmu-ilmu keislaman yang membahas persoalan sosial dan politik. Hal tersebut terkait dengan masalah baru yang timbul dari perkembangan modern di dalam masyarakat Islam. Sementara di sisi lain, hal tersebut berhubungan sebagai bagian dari teologi Islam (*‘ilmu kalam*), dengan berbagai pertanyaan yang diajukan para ilmuwan dan filosof modern tentang fungsi agama serta kebenaran prinsip-prinsipnya. Sebagaimana yang ditunjukkan Muthahhari, pendapatnya, penjelasannya,

---

<sup>57</sup>Fuad Nawawi, *Mukjizat dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari* (Pasca Sarjana, ICAS-Paramadina, 2012), 22.

<sup>58</sup>Achmad Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari tentang Negara dan Masyarakat serta Pandangannya terhadap Revolusi Islam Iran* (Journal of Government and Civil Society Vol. 2, No. 1, April 2018), 37.

<sup>59</sup>Lihat Musthafa Farook P, *Social and Political Thought of Murthaza Mutahhari* (Kottayam: Mahatma Gandhi University, 2013), 142-152. Selanjutnya disebut Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*. Lihat juga Rakhmat, *Pengantar*, 20.

dan pembelaannya terhadap sistem kepercayaan Islam, praktik dan fatwa ulama adalah sebagai tugas utamanya.<sup>60</sup> Meski terdapat perbedaan antara Barat dan Islam tentang akar modernitas dan cakupan modernisasi, tetapi karena memiliki kesamaan dalam konsekuensi filosofis dan teologisnya, teologi Islam modern kemudian dalam beberapa hal sangat mirip dengan teologi modern Barat, yang pada dasarnya berhubungan dengan isu-isu teoritis.

Ketika pengaruh Marxis begitu luas di kalangan anak muda Iran tentang negara, Muthahhari adalah orang yang pertama-pertama mencoba mengembangkan sebuah koherensi terori politik alternatif negara yang bisa melawan pengaruh gagasan Marxis tersebut.<sup>61</sup> Setidaknya, hampir tiga dekade lamanya, ceramah, tulisan, dan pengajarannya secara terus menerus menyasar isu Marxis, sekularis, tradisional, dan gerakan pro-westernisasi. Pada mulanya memang kita temukan karya-karya akademisnya lebih banyak membahas persoalan etika, agama, dan filsafat alam, tetapi kemudian tema-tema tersebut secara bertahap bergeser ke topik yang berkaitan dengan tema-tema sosiologi, ekonomi, dan politik.<sup>62</sup>

Meskipun gagasan negara Islam Muthahhari sedikit dipengaruhi pemikiran kiri, tetapi jelas tampak tetap berbeda dengan gagasan yang dimiliki oleh Ali Syariati. Jika Syariati mendasarkan gagasannya dengan mencoba memberikan ide-ide Marxis pada Islam, yang akan menjadi “ideologi revolusi Iran”, teori-teori Muthahhari justru membentuk konsep dasar negara Islam sebagaimana yang dikembangkan oleh Khomeini. Baik Muthahhari maupun Khomeini sepakat bahwa pusat pemerintahan diatur oleh para ulama yang terorganisir.<sup>63</sup> Ini kemudian dikenal sebagai *Wilāyah Al-Faqīh*. Di sini dapat kita lihat bahwa pemikiran filsafat politik Muthahhari dipengaruhi juga oleh Khomeini yang sekaligus adalah gurunya. Tidak hanya Khomeini, Muthahhari juga memiliki kekaguman

---

<sup>60</sup>Lihat Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 31.

<sup>61</sup>Lihat Marc Botenga, *The Iranian Leviathan State Formation, Progress and Democracy in Iran* (Italy: IMT Institute for Advanced Studies, 2009), 194. Selanjutnya disebut Botenga, *The Iranian Leviathan State Formation*. Lihat juga Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 6.

<sup>62</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 32.

<sup>63</sup>Botenga, *The Iranian Leviathan State Formation*, 194.

terhadap pemikiran dan pandangan tokoh muslim lainnya seperti Sayyid Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, dan Kawakibi. Pemikiran tokoh-tokoh ini juga menjadi rujukan bacaan dan telaah Muthahhari dalam memahami pemikiran politik Islam.<sup>64</sup>

Sementara itu, untuk memahami jalan pikiran politik Muthahhari, kita harus memulainya dengan memahami *Wilāyah Al-Faqīh*, sebagaimana juga *Wilāyah Al-Faqīh* bisa dipahami lebih baik dengan struktur kepribadian yang memiliki konsep tersebut. Hal ini senada dengan apa yang dijelaskan oleh Fichte, seorang filosof Jerman, bahwa jenis filsafat yang dipilih oleh seseorang bergantung pada jenis manusianya. Hal ini karena sistem falsafi bukanlah perabot rumah yang dapat ditinggalkan atau digunakan seenak hati kita, tetapi dia dijiwai oleh jiwa orang yang memeluknya.<sup>65</sup>

Secara umum, terdapat karakteristik yang senada pada Muthahhari dan ulama Syiah di Iran. Yakni ulama Iran hidup, berjuang, dan berkarya sesuai dengan sistem yang mereka sebut *Wilāyah Al-Faqīh*. Konsep inilah yang mewarnai karakter, tulisan, pidato, ceramah, dan perilaku mereka, termasuk Muthahhari.

*Wilāyah Al-Faqīh* adalah sistem pemerintahan di mana para ulama memiliki peran yang sentral dalam pemerintahan.<sup>66</sup> Konsep *Wilāyah Al-Faqīh* merupakan poros sentral pemikiran Syiah kontemporer yang mengadopsi sistem politik berbasiskan perwalian. Selain itu, konsep ini identik dengan pemikiran Khomeini.<sup>67</sup> Konsep ini muncul dari doktrin imamah yang merupakan basis paham Syiah.<sup>68</sup> Dalam diskursus politik Syiah kontemporer, setidaknya terdapat dua gagasan yang berbicara

---

<sup>64</sup>Lihat Murtadha Muthahhari, *Falsafah Pergerakan Islam*, disunting oleh Mohamad Sidik (Jakarta: Amanah Press, 1988), 39-81. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Falsafah Pergerakan Islam*.

<sup>65</sup>Rakhmat, *Pengantar*, 16.

<sup>66</sup>Idris Thaha, *Revolusi Iran dan Imam Khomeini: Wilayah Al-Faqih dan Demokrasi* (Jurnal Al-Huda, Vol. V, No. 13, 2007), 47.

<sup>67</sup>Anis, *Islam dan Demokrasi*, 146.

<sup>68</sup>Akhmad Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern: Konsep Wilayahul Faqih Imam Khomeini sebagai Teologi Politik dalam Relasi Agama dan Demokrasi* (Yogyakarta: RausyanFikr, 2012), 124.

tentang konsep imamah. Pertama, pandangan Khomeini yang menekankan bahwa ulama sebagai pemegang otoritas tertinggi di bidang politik maupun agama. Sementara pandangan sebaliknya diwakili oleh Syariat yang menolak dominasi ulama dalam politik. Ia justru ingin bahwa intelektual tercerahkanlah (*Rawsān Fikr*) yang harus memegang otoritas kekuasaan politik.<sup>69</sup>

Konsep *Wilāyah Al-Faqīh* dalam beberapa hal adalah kelanjutan dari doktrin imamah karena melaksanakan fungsi-fungsi utama pemerintahan imam. Di sisi lain, seluruh bangunan mazhab Syiah didasarkan pada konsep imamah. Dalam istilah Arab, imam adalah gelar yang diberikan kepada seseorang yang memimpin suatu kelompok sosial tertentu, kebudayaan, atau situasi politik. Namun, bagi Syiah, imam lebih dari sekadar seorang pemimpin. Ia adalah pemimpin Islam sebenarnya yang ditunjuk langsung oleh Tuhan untuk menuntun umat ke jalan yang lurus, baik urusan duniawi maupun spiritual mereka. Dalam bahasa yang lain, imam adalah penerus Nabi Muhammad Saw., yang sesungguhnya, hanya saja tanpa menerima wahyu. Syiah meyakini betul bahwa masyarakat Islam membutuhkan penerus Nabi Saw., untuk menuntun mereka dalam kehidupan sosial, politik, dan agama.<sup>70</sup>

Hamid Algar menjelaskan: “*Imamate is an institution of a succession of charismatic figures which dispense true guidance in comprehending the esoteric sense of prophetic revelation. Concepts of imamate have varied widely, not only with regard to identity and number of imams but also with respect to modus operandi and the extent of their guidance of the community.*”<sup>71</sup>

Doktrin Syiah sangat menekankan kenicayaan imam, tanpa mereka suatu kelompok tidak akan memiliki fungsi apa pun, dan mereka tidak akan mampu mencapai kebahagiaan. Dalam mencapai kebahagiaan dan

---

<sup>69</sup>Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*, 119.

<sup>70</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 6.

<sup>71</sup>Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (London: University of California Press, 1969), 2. Selanjutnya disebut Algar, *Religion and State in Iran*.

kesempurnaan hidup, Tuhan memberikan perintah, keputusan, dan hukum kepada manusia melalui wahyu yang diberikan kepada nabi. Setelah wafatnya nabi, tugas dan kewajiban tersebut diambil oleh para imam untuk menjalankan fungsi tersebut saat dibutuhkan.<sup>72</sup> Karena tugas para imam adalah membawa misi kenabian, maka mereka menyangand sifat-sifat kenabian (*ismat*). Dengan demikian, para imam dilindungi dari kesalahan dan dosa (maksud), dan mereka diangkat oleh Tuhan. Sementara Tuhan menunjuk langsung para nabi, para imam dipilih oleh nabi melalui hadisnya.<sup>73</sup> Dalam konsepsi Syiah, imamah hanya milik keluarga Nabi Muhammad Saw., yakni keturunannya sampai imam 12 yang gaib.<sup>74</sup>

Prinsip fundamental kedua dalam mazhab Syiah adalah prinsip tentang *ghaibat* (kegaiban) imam kedua belas. Doktrin ini meyakini bahwa Muhammad bin Hasan anak sekaligus penerus Imam Hasan al-Askari (imam kesebelas) gaib dari pandangan dunia pada tahun 874 M. Kondisi ini dinamakan *ghaibat al-sughrā* (kegaiban kecil), selama masa kegaiban tersebut ia memiliki wakil yang kepada wakil tersebut ia muncul dari waktu ke waktu dan kepada siapa ia memerintah komunitas Syiah.<sup>75</sup> Selama masa kegaiban tersebut, komunitas Syiah meyakini bahwa sang imam tetap hidup, hanya saja tidak bisa dilihat. Sebelum hari Kiamat, ia diyakini akan muncul kembali di bumi dengan membawa keadilan dan menegakkannya dengan perdamaian setelah dunia diisi oleh perang dan ketidakadilan.

Sementara itu, konsep *Wilāyah Al-Faqīh* menggambarkan unsur perwakilan rasional berdasarkan pilihan rakyat, yang berbeda dengan diangkatnya imam oleh Allah. Meski demikian, faktor utama—kekuasaan individual—tidak berubah, baik imamah maupun perwakilan imam

---

<sup>72</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 12.

<sup>73</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 13.

<sup>74</sup>Dalam doktrin Syiah *Ithnā ‘Ashariyah*, sekte Syiah paling mayoritas di Iran dan saat ini menjadi mazhab agama resmi Iran, ada 12 imam setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. Satu imam merupakan suksesi dari imam sebelumnya. Ali bin Abi Thalib adalah imam pertama, lalu Hasan bin Ali, Husain bin Ali, Imam Sajjad, Imam Muhammad bin Ali Baqir, Imam Ja'far Sadiq, q, Imam Musa bin Ja'far Kazim, Imam Rida, Imam Muhammad bin Ali Taqi, Imam Ali bin Muhammad Naqi, Imam Hasan bin Ali Asgari dan Imam Muhammad bin Hasan.

<sup>75</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 13.

digunakan untuk melegitimasi kelompok-kelompok yang berkuasa.<sup>76</sup>

Di sisi lain, *Wilāyah Al-Faqīh* sendiri dibangun atas empat prinsip dasar. Pertama, Allah adalah Hakim Mutlak atas alam semesta dan segala isinya, termasuk manusia yang ditempatkan-Nya di bumi. Allah adalah Penguasa Tunggal bagi umat Islam. Dialah pemilik kedaulatan yang sah. Dunia boleh memilih dua hal: kepemimpinan Allah dan kepemimpinan selain Allah (QS. Al-Baqarah: 257). Kedua, kepemimpinan manusia, (*qiyādah bashariah*) yang mewujudkan kepemimpinan Allah di bumi adalah kenabian. Peraturan Allah disampaikan kepada manusia melalui para nabi. Ketiga, garis imamah melanjutkan garis kenabian dalam memimpin umat. Untuk menjalankan kepemimpinan ilahiah diperlukan manusia-manusia suci yang *faqīh* tentang syariat Islam dan mewarisi perjuangan Rasulullah Saw., dan ahli baitnya. Keempat, pada saat imam 12 gaib, kepemimpinan nabawiyah dilanjutkan oleh para fuqaha. Fuqaha adalah pengganti para imam. Pada mereka dipercayakan kepemimpinan (*wilāyat*) atas umat.<sup>77</sup>

Di sini tampak bahwa keabsahan seorang pemimpin harus berasal dari Tuhan (*devine legitimacy*). Mengapa seorang pemimpin membutuhkan keabsahan yang berasal dari Tuhan? Karena tidak ada seorang pun yang dapat menjamin bahwa dirinya atau diri orang lain layak menduduki posisi tersebut. Akal meniscayakan bahwa hanya Allah yang Mahatahu siapa dari hamba-hamba-Nya yang memiliki kelayakan untuk menduduki posisi tersebut.<sup>78</sup>

Konsep *Wilāyah Al-Faqīh* menegaskan kepemimpinan mutlak yang dimiliki sang *wāli faqīh*.<sup>79</sup> Meski demikian, kemutlakan itu tidak seperti pemerintahan otoriter yang dapat berbuat semaunya. Namun, “mutlak” di sini bermakna penegakan hukum syariat, yang didasarkan pada proyeksi antisipatif agar sang *faqīh* dapat turun tangan dalam menyelesaikan

<sup>76</sup>Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*, 128.

<sup>77</sup>Rakhmat, *Pengantar*, 16-17.

<sup>78</sup>Anis, *Islam dan Demokrasi*, 147.

<sup>79</sup>Lihat Lukpinius, *Konsep Wilāyah Al-Faqīh dalam Sistem Politik Syi`ah Imamiyah* (Manthiq Vol. 1, No. 1, Mei 2016), 50. Selanjutnya disebut Lukpinius, *Konsep Wilāyah Al-Faqīh*.

persoalan yang sangat penting dan mendesak (*umūr al-ḥisbiyah*). Dengan demikian, kekuasaan sang *faqīh* tetap berada dalam batas-batas prinsip akidah dan hukum syariat.<sup>80</sup> Oleh karena itu, di dalam *Wilāyah Al-Faqīh*, hanya *faqīh* yang memegang otoritas tertinggi, semua kekuasaan bersumber dari kedudukannya sebagai mujtahid tertinggi yang memiliki kewenangan terbesar dalam penafsiran sumber hukum.<sup>81</sup>

Kekhawatiran berbagai pihak bahwa konsep pemerintahan Islam Iran tersebut akan mengarah pada diktatorisme dibantah oleh Khomeini. Ia menyatakan bahwa *Wilāyah Al-Faqīh* bukanlah temuan Dewan Pakar (*Majlese Khobregan*), melainkan suatu ketetapan Allah. Meski begitu, umat tidak perlu khawatir dengan konsep tersebut. Jika seorang *faqīh* mencoba untuk menjadi diktator, ia secara otomatis tidak akan memiliki *wilāyah* (kepemimpinan) atas umat. Oleh karena itu, konsep *Wilāyah Al-Faqīh* berbeda jauh dengan pemerintahan diktator. Alasannya, rakyat bebas memilih pemimpin mereka, terlepas apakah ia sah atau tidak sah dalam pandangan Islam.<sup>82</sup>

Konsep *Wilāyah Al-Faqīh* sesungguhnya bukanlah konsep baru dalam pemikiran politik Syiah. Jauh sebelumnya wacana ini telah dibahas oleh ulama-ulama Syiah dalam kitab-kitab mereka, seperti *Syarh Lum'ah* karya Shahid Ṭānī dan *Tadhkīrah Al-Fuqāhā* karya Allāmah Ḥillī. Meski demikian, cakupan pembahasan dalam karya-karya tersebut dianggap tidak global dan hanya membahas wewenang *faqīh* dalam domain hukum. Menurut Muhammad Anis, konsep ini bisa menjadi titik temu antara teokrasi dan demokrasi. Pada satu sisi, rakyat memiliki kebebasan untuk menentukan pemimpinnya. Sementara di sisi lain, sebagaimana yang ditekankan Khomeini, rakyat harus memegang teguh ajaran-ajaran Islam. Ketika memilih pemimpin, rakyat perlu musyawarah dan bersikap adil seperti yang terdapat dalam hukum-hukum Islam. Hak pilih harus ditegakkan dalam pemerintahan Islam. Setiap rakyat berhak mengeluarkan pendapatnya, tetapi pada saat yang sama pendapat tersebut harus mengarah

---

<sup>80</sup>Anis, *Islam dan Demokrasi*, 147-152.

<sup>81</sup>Lukpinius, *Konsep Wilāyah Al-Faqīh*, 51.

<sup>82</sup>Anis, *Islam dan Demokrasi*, 153.

pada ajakan kebaikan.<sup>83</sup>

Gagasan *Wilāyah Al-Faqīh* yang secara umum identik dengan Khomeini tersebut juga senada dengan Muthahhari. Bagi Muthahhari, *fuqaha* haruslah menjadi model dari manusia yang telah berhasil mengembangkan potensi iman dan ilmunya. Dalam konsepsi *Wilāyah Al-Faqīh*, seorang ulama harus memiliki pengetahuan yang kompleks. Selain harus *faqīh*, ia juga harus seorang intelektual, pemimpin politik, pelindung umat, dan bahkan pemimpin militer. Sebagaimana disebutkan oleh Jalaluddin Rakhmat, dalam kitabnya *Al-Wala wal Wilayah* (Wali dan Wilayah) Muthahhari menulis tugas-tugas seorang *walī faqīh* sebagai berikut:

1. Seorang *walī* mengingatkan manusia akan musuh-musuhnya dan menanamkan semangat berjuang dan melawan penindas.
2. Seorang *walī* menanamkan cinta kepada keindahan ilahiah.
3. Seorang *walī* menanamkan kepada manusia kebencian akan maksiat dan dosa.
4. Seorang *walī* menanamkan asal mula perintah, petunjuk, dan hukum yang harus dipatuhi.
5. Seorang *walī* melatih manusia untuk melindungi dan memelihara benteng ideologi di atas dengan segala resikonya.
6. Seorang *walī* mengajar manusia untuk memegang teguh dan menjaga syariat setelah memerangi dan menundukkan nafsu-nafsunya yang rendah.
7. Seorang *walī* menanamkan pada diri manusia hasrat untuk *taqarrub* kepada Allah, berkhidmat kepada manusia, berbuat baik dan penyayang pada semua makhluk Allah.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup>Anis, *Islam dan Demokrasi*, 153-154. Lihat juga Idris Thaha, *Revolusi Iran dan Imam Khomeini: Wilayah Al-Faqih dan Demokrasi* (Jurnal Al-Huda V. no. 13. 2007), 47-65.

<sup>84</sup>Lihat Rakhmat, *Pengantar*, 19-20.

### C. Revolusi Islam Iran

Prof. J. W. Schoorl menjelaskan bahwa revolusi adalah gejala-gejala di mana terjadi perubahan dari dalam dengan tiba-tiba melalui kekerasan dan fundamental mengenai struktur sosio-politik dan kepemimpinan politik melalui masyarakat, yang disertai dengan perubahan-perubahan fundamental mengenai ideologi, politik, nilai-nilai, dan norma-norma yang berlaku serta mengenai kebijaksanaan pemerintah.<sup>85</sup>

Kondisi sosio-politik Iran pada abad ke-19 dan ke-20 secara umum sama dengan kondisi sosio-politik negara-negara muslim lainnya. Mereka di bawah bayang-bayang serangan kolonialisme dan imperialisme Barat dalam berbagai dimensi, seperti pemikiran, politik ekonomi, militer, dan sosial kebudayaan. Bayang-bayang Barat tersebut menunjukkan ketidakmampuan dan ketertinggalan pemikiran, peradaban, politik, dan ekonomi kaum muslim dan itu kemudian menyebabkan lahirnya ide pembenahan, perubahan, modernisasi, dan perlawanan terhadap pengaruh Barat pada masyarakat Islam.<sup>86</sup>

Angin revolusi<sup>87</sup> yang dihembuskan Barat telah mengakibatkan pembenahan di dunia Islam, upaya perjuangan membebaskan diri dari kekuasaan kolonial, serta membentuk dan mengembangkan negara bangsa yang merdeka dengan segala tekanan dan permasalahan modernisasi. Selain itu, Iran juga merupakan salah satu negara muslim yang tidak luput dari pengaruh revolusi Barat tersebut. Ini, misalnya, terlihat dari konstalasi politik di Iran yang telah mengalami pergolakan yang berlangsung lama. Semakin menegang, terutama saat konsep negara bangsa (*nation state*) secara perlahan diterapkan di Iran. Pertarungan antara ulama dan negara yang berlangsung dua ratus tahun terakhir menjadi gambaran utama

---

<sup>85</sup>M. Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran; Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafat Ayatullah Khomeini* (Jakarta: Kebon Kacang, Pustaka Hidayah, 1989), 34. Selanjutnya disebut Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*.

<sup>86</sup>Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*, 63.

<sup>87</sup>Revolusi di sini adalah revolusi yang terjadi di Barat pada abad pertengahan, antara lain Revolusi Industri, Revolusi Prancis, dan revolusi kaum Bolshevik (Rusia). Revolusi-revolusi tersebut telah memberikan efek yang begitu besar terhadap negara di belahan bumi lainnya.

masyarakat Iran yang telah memberikan warna tersendiri bagi perpolitikan di Iran.<sup>88</sup>

Salah satu peristiwa politik paling penting di abad 20 adalah peristiwa Revolusi Islam Iran yang terjadi pada 11 Februari 1979. Revolusi ini sendiri disebut sebagai fenomena yang menarik di abad tersebut. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari porak porandanya sebuah rezim yang memiliki kekuatan angkatan bersenjata terkuat di kawasan Teluk Persia dan juga mendapat sokongan penuh dari Amerika Serikat/AS. Penggulingan kekuasaan tersebut dilakukan oleh kekuatan massa aksi yang dimotori oleh para ulama dengan Khomeini sebagai tokoh sentralnya.<sup>89</sup>

Menurut Amin Rais, Revolusi Islam Iran adalah suatu peristiwa penting dalam sejarah dunia di abad 20. Revolusi ini dianggap sebagai salah satu dari tiga revolusi besar—selain Revolusi Russia 1917 dan Revolusi Mao Zedong 1949—yang memberikan dampak amat luas melampaui batas-batas wilayah tempat asal revolusi-revolusi tersebut muncul. Revolusi Islam Iran telah berhasil membebaskan rakyat Iran dari belenggu Amerika, setelah sekian lama mereka mengendalikan rezim Pahlevi yang mengakibatkan rakyat Iran tidak memiliki kedaulatan dalam makna yang sesungguhnya. Amin menyebut bahwa revolusi Iran telah memberikan sumbangan positif bagi Dunia Islam dengan mengembalikan kepercayaan diri negeri-negeri muslim di seluruh dunia. Meskipun, negeri-negeri tersebut telah memperoleh kemerdekaan politik pasca-Perang Dunia II, tetapi secara psikologis mereka masih terpenjara dalam “intervensi” imperialisme Barat dan Timur.<sup>90</sup>

John L. Esposito menyebut Revolusi Islam Iran sebagai “salah satu pemberontakan rakyat terbesar dalam sejarah umat manusia” yang berhasil menggulingkan rezim otoriter pimpinan Pahlevi.<sup>91</sup> Revolusi ini disebut sebagai akumulasi dari kekecewaan dan ketidaksukaan rakyat Iran

---

<sup>88</sup>Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*, 63.

<sup>89</sup>Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 5.

<sup>90</sup>M. Amin Rais, *Kata Pengantar*, dalam Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 11-12.

<sup>91</sup>John L. Esposito dan John O. Voll, diterjemahkan Rahmani Astuti, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek* (Bandung: Mizan, 1999), 66.

terhadap rezim Pahlevi di hampir semua aspek baik dari sisi ekonomi, politik, maupun sosial-budaya dan agama.<sup>92</sup> Padahal Pahlevi telah melakukan upaya percepatan proses modernisasi negaranya. Kebijakannya dalam bidang ekonomi, politik-agama, dan sosial budaya justru menjadi sebab bagi keruntuhan kekuasaannya sendiri. Hal ini karena apa yang ia lakukan sesungguhnya tidak menyentuh mayoritas lapisan masyarakat Iran, sebaliknya hanya menguntungkan dirinya sendiri dan lingkaran kekuasaannya semata.

Dari aspek ekonomi, misalnya, upaya untuk meningkatkan dan mengejar GNP (*Gross National Product*) telah membuat garis demarkasi yang sangat jauh antara si kaya dan si miskin, antara kota dan desa, antara secuil kelompok elite dan masyarakat pada umumnya. Padahal, pendapatan mengalir deras ke negara tersebut akibat produksi minyak yang melimpah.<sup>93</sup> Namun, melimpahnya pendapatan negara tersebut justru digunakan untuk membangun sektor industri dan sektor pertahanan dan keamanan (*hankam*) yang jauh dari sektor yang dibutuhkan masyarakat banyak. Sebaliknya, sektor yang melibatkan rakyat banyak justru sangat minim perhatian. Misalnya, sektor pertanian yang merupakan mata pencaharian mayoritas masyarakat Iran. Kurang lebih 75% dari sekitar 35 juta penduduk Iran saat itu hidup dari sektor pertanian. Artinya, dengan sendirinya sektor ini menjadi sangat penting bagi perekonomian Iran. Di sisi lain, ketergantungan rezim Pahlevi terhadap negara-negara Barat, terkhusus AS telah menimbulkan ekses yang besar di kalangan ulama dan rakyat Iran.<sup>94</sup> Selain itu, tingkat korupsi yang tinggi yang terjadi di

---

<sup>92</sup>Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*, 71.

<sup>93</sup>Anoushiravan Ehteshami, *After Khomeini: The Iranian Second* (New York: Routledge, 2002, 2<sup>nd</sup> ed) dalam Budi Pramono, *Perubahan Politik oleh Faktor Agama* (Jakarta: Jurnal Kajian Politik Dan Masalah Pembangunan, VOL. 13 No. 1. 2017), 1978. Selanjutnya disebut Pramono, *Perubahan Politik oleh Faktor Agama*.

<sup>94</sup>Menurut Clawson dan Rubin sebagaimana dikutip Pramono, ketergantungan ekonomi Iran atas pinjaman luar negeri dan pemasukan dari minyak bumi menjadi senjata makan tuan. Saat pasar minyak bumi dunia mulai mengalami stagnasi, cadangan devisa menurun dengan drastis, sehingga Iran harus meminta pinjaman kepada *International Monetary Fund* (IMF) yang memberikan syarat pengetatan pemakaian anggaran, memasukkan orang yang memiliki visi reformasi ekonomi di dalam kabinet, mempersilakan calon independen untuk bisa masuk ke dalam majelis (legislatif), dan juga

lingkungan keluarga Pahlevi dan pembantu-pembantunya telah menampilkan pemandangan yang menyolok antara kekayaan para elite dan kemiskinan yang menghinggapi kehidupan rakyat mayoritas.<sup>95</sup>

Aspek lain yang menjadi perhatian Pahlevi adalah aspek politik. Bidang kedua yang mendapat prioritas utama dari rezim ini adalah pembangunan besar-besaran di sektor pertahanan dan keamanan (hankam). Tidak tanggung-tanggung, Pahlevi harus mengeluarkan biaya US \$ 7.8 miliar atau 24% (periode 1977-1978) dari seluruh anggaran pembangunan dalam periode yang sama. Bahkan, Pahlevi banyak mendapat bantuan peralatan militer dari AS. Sekitar 70% alutsista Iran kala itu berasal dari AS.<sup>96</sup>

Dari sisi politik luar negeri, rezim Pahlevi sangat bergantung pada AS. Sehingga tampak dominasi AS di Iran begitu kuat untuk mengamankan kepentingan AS dan membendung pengaruh komunisme di Iran dan kawasan. Di sisi lain, rezim Pahlevi juga membangun hubungan bilateral yang cukup mesra dengan Israel karena negara tersebut menjadi konsumen minyak terbesar Iran. Hampir 67% kebutuhan minyak Israel berasal dari Iran. Padahal, oleh ulama dan mayoritas masyarakat Iran yang notabene muslim, Israel adalah musuh umat Islam. Sementara itu, pembangunan hankam dilihat dari aspek politik dalam negeri merupakan usaha keras Pahlevi menghapuskan peran ulama (mullah) dari politik atau pemerintahan. Selain untuk membendung gerakan separatisme di Azerbaijan, Baluchistan, dan Kurdistan, penguatan hankam dimaksudkan untuk membungkam oposisi atau lawan-lawan politik Pahlevi dengan cara-cara represif menggunakan kekerasan dan intimidasi.<sup>97</sup> Maka tak heran bila Pahlevi membentuk SAVAK (*Sazman e Etelaat Va Amniyat Keshvhar*) atau Organisasi Informasi dan Keamanan Wilayah yang

---

memulai reformasi tanah. Rasionalisasi ekonomi dan liberalisasi mengakibatkan terjadinya aksi mogok dan protes pegawai pemerintah

<sup>95</sup>Al Husaini M. Daud dan Nurdan, *Kebangkitan Revolusi Islam Iran* (Prosiding SNYuBe 2013), 350-351. Penjelasan yang sama juga dapat dijumpai pada Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 22 dan 33.

<sup>96</sup>Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 24. Lihat juga Pramono, *Perubahan Politik oleh Faktor Agama*, 1978.

<sup>97</sup>Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 24-25, dan 33.

merupakan dinas intelijen Pahlevi untuk menumpas lawan politiknya.<sup>98</sup>

Di sektor sosial-budaya, Pahlevi berupaya menjauhkan peranan ulama dalam politik. Padahal, secara tradisional golongan agama memiliki peranan penting dalam kehidupan politik di Iran. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari doktrin ajaran Syiah yang dipeluk oleh mayoritas masyarakat Iran. Doktrin Syiah secara tegas menetapkan bahwa Islam dan politik tidak bisa dipisahkan.

Doktrin imamah merupakan salah satu bukti kuatnya relasi antara agama dan politik dalam ajaran Syiah. Atas alasan inilah ada sebagian pendapat yang mengatakan bahwa Syiah adalah mazhab yang terlahir dari faktor politik menyangkut siapa yang paling berhak dan pantas untuk menggantikan Nabi Muhammad Saw., pasca wafat sebagai imam umat Islam.

Upaya untuk menjauhkan ulama dari politik salah satunya terlihat dari tindakan Pahlevi mengubah sistem monarki konstitusional ke monarki absolut setelah kudeta Dr. Muhammad Mossadeq (perdana menteri dan pemimpin Front Nasional) gagal pada 1953. Konsekuensinya, Undang-Undang Dasar (UUD) 1906 yang menekankan posisi penting kaum agamawan dalam kehidupan politik dihapuskan. Dengan demikian, hak ulama yang semula bisa memeriksa dan membatalkan setiap UU, yang dihasilkan oleh parlemen jika bertentangan dengan ajaran agama Islam, menjadi hilang.<sup>99</sup>

Di sisi lain, Pahlevi juga mengubah penanggalan Hijriah (kalender Islam) dengan penanggalan Persia, serta memberikan keleluasaan bagi masuk dan berkembangnya budaya Barat (Westernisasi). Pahlevi menjadi seorang raja di negara Islam, tetapi tidak memberikan perhatiannya kepada Islam. Ia lebih menghargai Raja Cyrus Agung daripada Nabi Muhammad Saw. Ini ditunjukkannya dengan melakukan perayaan besar-besaran

---

<sup>98</sup>Wisnu Fachrudin Sumarno, *Sejarah Politik Republik Islam Iran Tahun 1905-1979* (Mataram: SANGKÉP, Jurnal Kajian Sosial Keagamaan Vol. 3, No. 2, 2020, 145-158), 152.

<sup>99</sup>Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 33.

memperingati ulang tahun ke 2500 Cyrus Agung pada tahun 1971, yang menelan biaya \$300 juta dengan mengundang berbagai pemimpin negara. Ia juga membangkitkan kembali kepercayaan-kepercayaan kuno bangsa Iran seperti Zoroastrianisme dan Nanichisme. Upaya-upaya untuk membangkitkan jiwa nasionalisme rakyat Iran dengan membangkitkan kembali unsur-unsur kebudayaan asli Persia justru ditempuh dengan cara-cara yang tidak disukai oleh rakyatnya, terutama oleh para ulama. Mereka menduga Pahlevi hendak memisahkan Iran dari Islam. Padahal, selama ini masyarakat Iran merasa Islam dan Iran adalah sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Dengan kata lain, identitas Iran adalah Islam.<sup>100</sup>

Selain faktor ketidakpuasan rakyat Iran terhadap kebijakan Pahlevi di bidang ekonomi, politik, agama, dan sosial budaya. Keberhasilan revolusi Iran tidak bisa dilepaskan oleh dua faktor yang saling terkait satu dengan yang lain. Pertama, terjadinya persatuan di antara kelompok-kelompok penentang Pahlevi, baik dari mereka yang berpaham Nasionalis (Front Nasional), Marxis (*Mujahiddin fan Fayden Khalq*), dan Islamis (organisasi-organisasi yang dibentuk Mullah). Kedua, tampilnya kelompok ulama karismatik yang mampu menjadi simbol perlawanan dan persatuan bagi rakyat Iran. Misalnya, Murtadha Muthahhari dan Khomeini, serta intelektual seperti Syariati yang dikenal sebagai konseptor akar ideologi revolusi, dan tokoh-tokoh lainnya seperti Mehdi Bargazan, Bani Sadr, dan tokoh yang lain.<sup>101</sup> Semua ini dapat tercapai, sekali lagi, tidak bisa dipisahkan dari doktrin Syiah yang mengakar kuat di dalam masyarakat Iran. Oleh karena itu, ideologi Syiah ini menjadi salah satu faktor penting sebab terjadinya Revolusi Islam Iran. Dalam sistem politik Republik Islam Iran, mazhab Syiah tidak hanya sebatas menjadi mazhab agama Islam yang dianut oleh mayoritas rakyat Iran, tetapi lebih jauh dari itu mazhab Syiah memainkan peranan sebagai ideologi politik yang—

---

<sup>100</sup>Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) dalam Al Husaini M. Daud dan Nurdan, *Kebangkitan Revolusi Islam Iran* (Prosiding SNYuBe 2013), 350. Selanjutnya disebut Daud dan Nurdan, *Kebangkitan Revolusi Islam Iran*. Penjelasan ini juga terdapat dalam *Sihbudi, Dinamika Revolusi Islam Iran*, 29-30.

<sup>101</sup>Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*, 72.

secara formal melandasi setiap kebijakan pemerintah.<sup>102</sup>

Api revolusi tidak dapat dihentikan meskipun Pahlevi telah berupaya melakukan berbagai kebijakan ekonomi, militer, dan urusan administrasi negara. Meski rakyat harus berhadapan dengan berbagai tekanan dan sikap refresif yang dilakukan oleh Pahlevi, dan infiltrasi politik luar negeri seperti Inggris dan kemudian Amerika yang menentukan arah perjalanan sejarah rakyat Iran, api revolusi terus hidup di dalam jiwa rakyat Iran. Meski pada aspek-aspek tertentu, kebijakan dan sikap otoriter Pahlevi dapat menekan gerakan rakyat dan menciptakan ketentraman dan keamanan politik. Namun, sikap dan tindakannya melakukan perlawanan terhadap ideologi-ideologi agama dan budaya masyarakat serta menerapkan sikap diktator dalam menghadapi oposisi, khususnya para ulama dan politisi, telah memberikan ruang bagi munculnya demonstrasi masyarakat untuk melawannya.<sup>103</sup>

Pada dasarnya tidak mudah untuk menentukan kapan sesungguhnya revolusi Iran dimulai. Meski demikian, gejala perlawanan terhadap rezim Pahlevi pada akhirnya menumbangkan kekuasaan. Api kemarahan rakyat terus menyala sebagai respon atas ketidaksukaan pada rezim. Bermula dari demonstrasi di Qum, 9 Januari 1978, di mana para pelajar dan mahasiswa turun ke jalan melakukan demonstrasi menentang pernyataan Menteri Penerangan—Darius Hamayan, yang dianggap menghina Khomeini. Padahal Khomeini adalah tokoh ulama yang paling dihormati dan disegani serta memiliki pengaruh yang sangat luas di masyarakat. Berawal dari peristiwa tersebut, demonstrasi terus terjadi dan berlanjut di berbagai kota dan daerah di Iran. Para oposisi terus melancarkan serangan mereka secara intensif. Pergolakan dan demonstrasi telah menghiasi kehidupan politik Iran lebih kurang selama setahun lebih.<sup>104</sup>

Di sisi lain, kematian tiba-tiba yang tak wajar dari Hajj Aqa Mustafa,

---

<sup>102</sup>Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 144.

<sup>103</sup>Lihat Abbas Manucehri, *Sistem Politik Republik Islam Iran: Sebuah Model Penyelenggaraan Politik Ilahi*, diterjemahkan oleh Akmal Kamil (Yogyakarta: RausyanFikr, 2019), 16. Selanjutnya disebut Abbas, *Sistem Politik Republik Islam Iran*.

<sup>104</sup>Abbas, *Sistem Politik Republik Islam Iran*, 18-21.

anak Khomeini, pada 23 Oktober 1977 di Najaf, semakin mengintensifkan gerakan Revolusi Islam. Melalui aktivitas politiknya, Muthahhari terlibat di berbagai organisasi politik yang berhaluan revolusioner di antaranya *Jāmi'ah yi Rūḥāniyat-i Mubārīz* (Persatuan Ulama Militan/Pejuang), sebuah organisasi yang menghimpun kekuatan ulama Syiah Iran yang bertujuan untuk mendukung seruan revolusi Islam Khomeini dan menggulingkan kekuasaan rezim Pahlevi.<sup>105</sup> Bahkan, untuk memandu jalannya revolusi, *Jāmi'ah yi Rūḥāniyat-i Mubārīz* mereorganisasi dirinya dengan para ulama senior Teheran seperti Ayatullah Dr. Muhammad Mufattih, Ayatullah Muhammad Reza, Mahdavi-Kani (Perdana Menteri, 1981), Ayatullah Dr. Sayyid Muhammad, Beheshti, dan Murtadha Muthahhari. Muthahhari memiliki peranan sangat sentral dalam gerakan ini, ia tidak hanya membimbing gerakan, tetapi semua agenda demonstrasi berada di bawah pengawasannya.<sup>106</sup>

Sentralnya posisi Muthahhari dalam gerakan revolusi tidak lepas dari akses langsung yang dimilikinya untuk berjumpa Khomeini. Terlebih ketika Khomeini diasingkan di Paris, dan Muthahhari bisa menemuinya langsung. Pertemuan di Paris itulah yang menjadi fondasi pertama bagi pemusatan politik pemerintahan masa depan—yakni Dewan Revolusi (*Shura-yi Inqilab*)—yang direncanakan. Muthahhari pun, sebagai anggota pertama (bersama Bahesti, Bāhunar, Mūsavi Ardibili, Mahdavi Kani, Khameneī, Hashemi Rafsanjani), ditunjuk untuk mencalonkan anggota kabinet masa depan, dengan mendiskusikannya bersama para ulama yang disebutkan di atas. Kontribusi dan dedikasi besar yang Muthahhari berikan demi mendukung gerakan revolusi Islam membuatnya sangat dekat dengan Khomeini. Pada tanggal 12 Januari 1979, tepat sebulan menjelang terjadinya Revolusi Islam Iran, Muthahhari ditunjuk sebagai ketua Dewan Revolusi.<sup>107</sup> Hashemi Rafsanjani menyebut bahwa Muthahhari memiliki pengaruh yang mutlak pada kebijakan Dewan Revolusi disebabkan ialah orang yang menerima langsung dari Khomeini program dan niatnya. Dengan kata lain, penentu akhir kebijakan Dewan Revolusi berada di

---

<sup>105</sup>Aspin & Gema, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi*, 278.

<sup>106</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 84.

<sup>107</sup>Aspin & Gema, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi*, 278.

tangan Muthahhari.<sup>108</sup>

Pada akhirnya, kita memahami bahwa stabilitas dan ketentraman yang diciptakan oleh Pahlevi di dalam kehidupan masyarakat Iran kala itu sesungguhnya adalah stabilitas semu. Maka tidak heran bila Pahlevi perlahan kehilangan legitimasinya. Silih berganti kabinet yang ditentukan oleh Pahlevi tidak mampu meredakan situasi. Situasi tersebut kemudian memaksa Pahlevi angkat kaki dari Iran (kabur). Kepergian Pahlevi ke luar negeri (11 Januari 1979), kembalinya Khomeini ke Iran (1 Februari 1979), dan keluarnya pernyataan sikap netral Angkatan Bersenjata Iran (11 Februari 1979) dalam menghadapi konflik yang terjadi antara massa Khomeini dengan pendukung Pahlevi adalah tiga rangkaian peristiwa yang mempercepat proses kejatuhan Pahlevi dari tampuk kekuasaan yang pada akhirnya membawa kemenangan bagi Republik Islam Iran.<sup>109</sup>

Ketika api revolusi telah menunjukkan tanda-tanda kemenangannya, dan Khomeini kembali ke Teheran, Muthahharilah yang menuliskan teks pidato ucapan selamat datang kepada Khomeini yang dibacakan di bandara Mihrabad. Bahkan, saat Revolusi Islam Iran telah berhasil dan mencapai puncaknya pada 11 Februari 1979, ia tidak mengambil posisi pemerintahan strategis apa pun di bawah kepemimpinan Bazargān.<sup>110</sup> Meski demikian, karena Khomeini sangat mempercayainya, ia masih dianggap orang yang berpengaruh di Dewan Revolusi. Ini terlihat dari banyaknya orang yang menjabat atas rekomendasinya. Aktivitas politiknya selama masa revolusi telah menyedot banyak energinya dan membuatnya lelah, dan ia secara

---

<sup>108</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 84.

<sup>109</sup>Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, 34.

<sup>110</sup>Mehdi Bazargan adalah perdana menteri pertama Iran pasca revolusi pada Februari 1979. Meski Bazargan menjadi kepala pemerintahan, tetapi ia tidak sepenuhnya mengendalikan birokrasi. Pemerintahan pusat telah lumpuh. Ratusan komite revolusi semi-independen tidak melakukan tanggung jawab terhadap pemerintah pusat, bahkan mereka melakukan aktivitas pemerintahannya sendiri di kota-kota besar dan kecil di seluruh negeri. Keadaab negeri dalam kondisi *chaos* di mana buruh, pegawai negeri, pegawai kerah putih, dan mahasiswa sering memegang kendali dengan menuntut agar orang mereka yang menjadi kepala-kepala pemerintahan. Gubernur, pimpinan militer, dan pejabat resmi lainnya yang diajukan oleh perdana menteri seringkali ditolak oleh mereka yang jabatannya lebih kecil dan penduduk setempat. Lihat *Iran after the victory of 1979's Revolution*, <https://www.iranchamber.com>, diakses pada Selasa, 3 November 2021.

pribadi lebih memilih kembali ke dunia akademik. Secara perlahan ia mulai meninggalkan kegiatan-kegiatan Dewan Revolusi. Selama berbulan-bulan setelah itu, ia mendapatkan kesempatan untuk menjelaskan gambaran umum mengenai masa depan masyarakat Islam melalui wawancara dan kuliah-kuliahnya. Terdapat tiga karya Muthahhari yakni *Barrasi-yi Ijmāli-yi Nihzat-hā-yi Islami dar Şad Sālih-i Akhir*, *Pirāmūn-i Inqilāb-i Islami* (tentang Revolusi Islam) dan *Pirāmūn-i Jumhūri-yi Islami* (tentang Republik Islam), yang berisi gagasannya tentang tujuan dan masa depan Revolusi Islam, kebebasan politik, hak-hak minoritas, kewenangan pemuka agama, dan kedudukan wanita di Republik Islam, yang semuanya dikumpulkan dari wawancara dan kuliah.<sup>111</sup>

Pada akhirnya, peran politik Muthahhari yang radikal dalam mendukung cita-cita revolusi Islam Iran kemudian mengantarkannya pada pada kematian tanggal 1 Mei 1979 (hampir tiga bulan setelah revolusi Islam). Muthahhari ditembak oleh kelompok *furqani* (kelompok Syiah garis keras) yang tidak suka dengan pemikiran dan garis politiknya. Muthahhari wafat setelah memimpin rapat Dewan Revolusi di rumah Dr. Tadullah Shahabi. Sebutir peluru bersarang tepat di kepalanya dan menembus kelopak matanya.<sup>112</sup>

Revolusi Islam Iran telah menghasilkan konfigurasi yang unik dan khas antara Iran dan institusi Islam, bahkan revolusi tersebut merupakan suatu peristiwa terbesar dalam masyarakat Iran. Revolusi tersebut menandai puncak pergolakan politik antara penguasa Iran dan ulama yang telah berlangsung lama, ini berakibat terjadinya perubahan fundamental dalam sistem ketatanegaraan Iran yang berpengaruh terhadap sistem pemerintahan Iran saat ini. Tidak hanya itu, struktur politik Iran pun mengalami perubahan secara besar-besaran sejak berakhirnya rezim Pahlevi. Bentuk negara berubah dari monarki absolut menjadi republik yang didasarkan pada ajaran Islam mazhab Syiah. Perubahan konstitusional dan institusional secara substansial dilakukan melalui pemilihan. Bentuk Republik Islam Iran dan Undang-Undang Dasar

---

<sup>111</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 84-85.

<sup>112</sup>Aspin & Gema, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi*, 278.

Republik Islam Iran secara resmi disetujui mayoritas rakyat Iran melalui referendum yang diadakan pada tahun 1979.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup>Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern*, 72.

## BAB III

### KONSEP KEDAULATAN

Setelah kita menguraikan secara historis-teoritis tentang kehidupan politik Muthahhari dan Revolusi Islam Iran di bab dua. Maka pada bab ini kita akan memfokuskan pada kajian secara teoritis tentang pengertian kedaulatan, kedaulatan dalam teori politik Islam, sistem demokrasi, dan demokrasi religius. Penjelasan tentang sub-sub judul ini akan dijelaskan secara analisis-kritis. Uraian di bab ini menjadi penting (sebagaimana bab kedua) sebagai landasan teoritis pada pembahasan di bab selanjutnya.

#### A. Pengertian Kedaulatan

Kedaulatan dalam bahasa Inggris disebut sebagai *sovereignty*, dan dalam bahasa Latin disebut *supernuus* (supreme) yang memiliki makna tertinggi atau kekuatan tertinggi. Dalam bahasa Perancis disebut *soiuverainete*, bahasa Belanda disebut dengan istilah *souvereyn*, bahasa Italia disebut dengan istilah *sperenus* yang berarti tertinggi. Istilah kedaulatan sesungguhnya berasal dari bahasa Arab yakni *dalā*, *yaḍulū*, *ḍaūlatān* atau jamaknya *ḍuwāl* yang memiliki makna dasar berganti-ganti atau perubahan. Meski demikian, makna *ḍaūlatān* dalam bahasa Arab ini sesungguhnya tidak sama dengan maksud kedaulatan dalam pengertian *sovereignty* yang dibahas dalam penelitian ini. Meski demikian, kedaulatan dari berbagai bahasa itu dapat diartikan sebagai wewenang satu kesatuan politik.<sup>114</sup> Dalam ilmu politik modern, kata ini menunjukkan pengertian otoritas mutlak.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup>Jimly Asshidiqie, *Pokok-Pokok Hukum Tata Negara Indonesia: Pasca Reformasi* (Jakarta: PT Bhuana Ilmu Populer, 2008), 158.

<sup>115</sup>A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1986) dalam Nurdin, *Konsep Keadilan dan Kedaulatan dalam Perspektif Islam dan Barat*, (Media Syariah, Vol. XIII No. 1 Januari-Juni 2011), 127. Selanjtnya disebut Nurdin, *Konsep Keadilan dan Kedaulatan dalam Perspektif Islam dan Barat*.

Di sisi lain, kedaulatan sendiri merupakan konsep mengenai kekuasaan tertinggi dalam negara. Selain memberikan pengertian makna dasar dari kata *duwāl*, Mahmud Yunus dalam Kamus Arab-Indonesianya juga memberi makna kerajaan, negara atau kekuasaan.<sup>116</sup> Menurut Jean Bodin, sarjana Prancis, kedaulatan merupakan kekuasaan tertinggi untuk menentukan hukum suatu negara, yang sifatnya tunggal, asli, abadi, dan tidak dapat dibagi-bagi.<sup>117</sup>

Senada dengan penjelasan Jean Bodin di atas, maka pada dasarnya kedaulatan, setidaknya, memiliki empat sifat dasar. Pertama, permanen yaitu kedaulatan bersifat tetap selama negara itu berdiri. Kedua, asli atau kedaulatan tidak berasal dari kekuasaan lain yang lebih tinggi. Ketiga, bulat, tidak dibagi-bagi, atau kedaulatan merupakan kekuasaan yang tertinggi dalam negara. Keempat, tak terbatas, yang berarti kekuasaan itu tidak dibatasi oleh siapa pun, sebab apabila kekuasaan itu terbatas, tentu ciri bahwa kedaulatan itu merupakan kekuasaan tertinggi (mutlak) akan lenyap.<sup>118</sup>

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, kedaulatan adalah kekuasaan tertinggite untuk menentukan hukum atau kehendak dalam sebuah negara. Oleh karena itu, diskursus tentang kedaulatan sendiri tidak bisa dilepaskan dari pertanyaan seputar siapakah otoritas yang memegang kedaulatan dalam suatu negara? Siapa pemiliknya? Darimana sumbernya?

Terkait pertanyaan siapa pemilik dan darimana kedaulatan berasal, terdapat beberapa teori yang berkembang yang semuanya mengarah pada suatu ajaran dan teori tertentu tentang kedaulatan. Teori-teori tersebut antara lain:

---

<sup>116</sup>M. Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemahan al-Qur'an, 1989), 132.

<sup>117</sup>Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi Asmin, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), 45.

<sup>118</sup>Astim Riyanto, *Negara Kesatuan: Konsep Asas dan Aktualisasinya* (Bandung: Yapemdo, 2006), 41-42.

### 1. Teori Kedaulatan Tuhan

Teori ini adalah teori paling tua dalam sejarah yang memberikan jawaban tentang pemilik kedaulatan darimana asal kedaulatan tersebut. Teori ini mengatakan bahwa kekuasaan tertinggi merupakan milik Tuhan dan dia berasal dari-Nya. Karena suatu kehendak Tuhan menjelma ke dalam diri raja atau penguasa, maka seorang raja dianggap sebagai utusan Tuhan atau wakil Tuhan.<sup>119</sup> Semua peraturan yang dijalankan oleh suatu penguasa bersumber dari Tuhan, dengan demikian rakyat harus mematuhi dan tunduk kepada suatu perintah penguasa.<sup>120</sup> Teori ini disebut dengan Teori Teokrasi. Perintah-perintah yang datang dari Tuhan tertulis di dalam kitab suci. Di Eropa, teori ini secara umum diterima sampai masa Renaissance tiba, bahkan para filosof mengajarkan teori ini kepada khalayak, beberapa di antaranya seperti Augustinus dan Thomas Aquinas.<sup>121</sup>

### 2. Teori Kedaulatan Raja

Teori ini menganggap kedaulatan suatu negara atau pemerintahan terletak di tangan raja. Seorang raja dianggap sebagai jelmaan dari kehendak Tuhan dan juga bayangan-Nya. Dengan demikian, untuk membuat sebuah negara kuat seorang raja harus memiliki kekuasaan yang kuat dan tidak terbatas. Konsekuensinya, rakyat harus rela menyerahkan hak-hak dan kekuasaannya kepada raja tersebut.<sup>122</sup>

### 3. Teori Kedaulatan Rakyat

Setelah tiba masa Renaissance, orang-orang mulai mempertanyakan teori kedaulatan Tuhan, mereka menganggap

---

<sup>119</sup> Suhieno, *Ilmu Negara* (Yogyakarta: Liberty, 1986), 152-153. Selanjutnya disebut Suhieno, *Ilmu Negara*.

<sup>120</sup> Aidul Fitriadi Azhari, *Sistem Pengambilan Keputusan Demokratis Menurut Konstitusi* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2000), 26.

<sup>121</sup> Nurdin, *Konsep Keadilan dan Kedaulatan dalam Perspektif Islam dan Barat*, 127.

<sup>122</sup> Lihat M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman, edisi Revisi* (Yogyakarta: UII Press, 2006), 106. Selanjutnya disebut Hasbi, *Konsep Negara Islam*.

bahwa kedaulatan bukanlah berasal dari Tuhan, seorang penguasa atau raja tidak mendapatkan kekuasaannya dari Tuhan, melainkan dari rakyat. Pada abad pertengahan, teori ini kemudian diajarkan bahwa kekuasaan berasal dari suatu perjanjian antara raja dan rakyatnya yang menyerahkan dirinya kepada sang raja untuk diperintah dengan syarat-syarat yang disepakati dalam perjanjian.<sup>123</sup>

Pada abad 18 Jean Jacques Rousseau mengemukakan teori bahwa dasar pembentuk sebuah negara adalah perjanjian masyarakat (*social contract*) yang terjadi di antara anggota masyarakat untuk mendirikan suatu negara. Dengan demikian, negara bersandar atas kemauan rakyat, termasuk perundang-undangnya merupakan manifestasi dari keinginan rakyat.<sup>124</sup>

Pada dasarnya, ide dasar teori kedaulatan rakyat sangat sederhana, bahwa rakyatlah yang harus menjadi sumber kekuasaan tertinggi dalam suatu negara, bukan yang lain. Ini berarti rakyat berkuasa independen secara penuh atas dirinya sendiri.<sup>125</sup> Moch. Hatta menyebut kedaulatan rakyat sebagai pemerintahan rakyat. Pemerintahan yang dilakukan oleh pemimpin-pemimpin yang dipercayai oleh rakyat.<sup>126</sup> Ide ini lahir sebagai respon terhadap teori kedaulatan raja yang kebanyakan menghasilkan monopoli dan penyimpangan kekuasaan yang akhirnya menyebabkan tirani dan kesengsaraan rakyat.<sup>127</sup>

#### 4. Teori Kedaulatan Negara

---

<sup>123</sup>Lihat C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 61. Selanjutnya disebut Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*.

<sup>124</sup>Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, 61.

<sup>125</sup>Hendra Nurtjahjo, *Filsafat Demokrasi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), dalam Khairul Fahmi, *Prinsip Kedaulatan Rakyat dalam Penentuan Sistem Pemilihan Umum Anggota Legislatif* (Jurnal Konstitusi, Volume 7, Nomor 3, Juni 2010), 124. Selanjutnya disebut Fahmi, *Prinsip Kedaulatan Rakyat*.

<sup>126</sup>Kholid O. Santoso (Ed.), *Mencari Demokrasi Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Segi Arsy, 2009), dalam Fahmi, *Prinsip Kedaulatan Rakyat*, 124.

<sup>127</sup>Fahmi, *Prinsip Kedaulatan Rakyat*, 124.

Teori kedaulatan rakyat mendapatkan penolakan sekitar abad ke-19. Para penentang tidak menyetujui jika kedaulatan diberikan kepada rakyat keseluruhan, sebab menurut mereka kekuasaan hukum tidak bisa didasarkan atas kemauan seluruh masyarakat. Bagi mereka, hukum ditaati karena negaralah yang menghendaknya; hukum adalah kehendak negara dan negara memiliki kekuatan (*power*) yang tidak terbatas. Menurut Hans Kelsen, salah satu pendukung teori ini, hukum merupakan “kemauan negara” (*willedes Staates*).<sup>128</sup>

Secara sederhana dapat kita pahami bahwa kedaulatan negara bermakna bahwa suatu kekuasaan pemerintahan itu bersumber dari suatu kedaulatan negara. Karena sumber kedaulatan dari negara, maka negara dianggap memiliki kekuasaan yang tidak terbatas, dan kekuasaan itu diserahkan kepada raja/penguasa atas nama negara. Karena negara berhak membuat aturan hukum, maka negara tidak wajib tunduk kepada hukum.<sup>129</sup>

#### 5. Teori Kedaulatan Hukum

Kedaulatan hukum atau *rechts-souvereiniteit* bermakna hukum sebagai panglima. Kekuasaan tertinggi di dalam suatu negara adalah hukum. Karena raja/penguasa, rakyat, dan bahkan negara tunduk pada hukum, maka yang berdaulat adalah hukum.<sup>130</sup> Dengan demikian, kekuasaan negara harus bersumber pada sebuah hukum, sedangkan hukum bersumber pada suatu rasa keadilan dan kesadaran hukum.

### B. Kedaulatan dalam Teori Politik Islam

Kedaulatan adalah kekuasaan tertinggi di dalam negara untuk mengambil keputusan-keputusan politik. Teori kedaulatan yang dianut suatu negara akan mempengaruhi bentuk negara, susunan negara dan soal-

---

<sup>128</sup>Nurdin, *Konsep Keadilan dan Kedaulatan dalam Perspektif Islam dan Barat*, 128.

<sup>129</sup>Hasbi, *Konsep Negara Islam*, 104.

<sup>130</sup>Suhieno, *Ilmu Negara*, 152-153.

soal lain yang berhubungan dengan struktur negara. Terkait relasinya dengan Islam, muncul pertanyaan, apakah konsepsi Islam tentang kedaulatan?<sup>131</sup>

Dalam Islam, kedaulatan selaras dengan kata *al-siyādah* yang berasal dari kata *sāda-yasūdu-siyādah*. Isitilah ini sendiri berasal dari Barat dan memiliki pemahaman/pengertian tertentu yang bertumpu pada sekularisme. Pengertian dari kata kedaulatan sendiri adalah menangani atau menjalankan suatu kehendak aspirasi tertentu. Misalnya, ketika seseorang independen dalam menangani dan mengendalikan aspirasi dirinya, maka ia pada dasarnya memiliki kedaulatan atas dirinya sendiri. Namun, jika aspirasinya dikendalikan dan diatur oleh orang lain, ia telah menjadi hamba (*'abdun*) bagi orang lain. Sama halnya bagi sebuah negara, suatu negara yang terjajah berarti menjadi koloni penjajah, di mana aspirannya diatur penjajah.<sup>132</sup> Sementara itu, di dalam tradisi politik Sunni, istilah kedaulatan yang sering digunakan adalah *sulṭān* dari asal kata *salāṭa* yang bermakna otoritas atau kedaulatan. Adapun dalam tradisi politik Syiah, istilah yang populer digunakan untuk menunjuk makna kedaulatan adalah *wilāyah* yang asal katanya dari *waliya-yalī-wilāyah* yang berarti pemerintah, kerajaan, atau rezim.<sup>133</sup> Terlepas dari semua perbedaan perbedaan istilah yang ada, para sarjana muslim umumnya memahami bahwa kekuasaan pertama-tama bersumber kepada Tuhan dengan segala Kemaha Kuasaan-Nya. Tuhanlah yang sejatinya berdaulat, bukan manusia.

Sebagaimana telah disebut sebelumnya, kedaulatan politik adalah sumber kekuasaan. Dalam hal ini, Islam berbeda dengan pandangan Barat yang menganggap kedaulatan ada di tangan rakyat. Ini, misalnya, diungkapkan oleh Muhammad Muslehuddin yang mengatakan bahwa dalam Islam kedaulatan itu ada di tangan Tuhan. Negara dalam perspektif

---

<sup>131</sup>Khairil Anwar, *Pemikiran Politik Al-Maududi: Studi Tentang Teori Kedaulatan Tuhan* (Himmah, Vol. III No. 07 Edisi Mei – Agustus 2002), 85.

<sup>132</sup>Ria Rahmawati dan Muhammad Agus Setiawan, *Konsep Kedaulatan dalam Islam Pandangan M. Natsir dan Jimly Ashshiddiqie* (Volume 1 Number 2, June 2018), 23-24.

<sup>133</sup><https://www.almaany.com> diakses pada 1 Maret 2022.

Islam, menurutnya adalah: *....is state ruled in Devine Laws which precede it and to whose dictates is has ideally to conform.*<sup>134</sup> Islam dengan tegas menyatakan Allah adalah sumber segala kekuasaan dan hukum. Islam Sunni menyebutnya *sulṭān Ilahī*, sementara Islam Syiah menyebut *wilāyah Ilahī*. Tidak ada perseorangan atau institusi, atau bahkan seluruh manusia yang bisa mengklaim kedaulatan politik atas suatu negara. Kedaulatan hanya milik Allah, dan perwujudannya adalah melalui hukum Islam. Allahlah satu-satunya otoritas yang bisa membuat hukum untuk semua urusan manusia. Dia adalah Hakim mutlak dan Legislator yang berhak atas benar dan salah. Hukumnya harus dipraktikkan sebagai hukum negara.<sup>135</sup>

Di dalam sejarah pemikiran politik Islam, relasi antara Islam dan negara telah menjadi diskursus bahkan perdebatan yang sengit dan berkepanjangan, khususnya di kalangan Sunni. Secara ekstrim, setidaknya terdapat dua kelompok Islam yang saling berhadapan. Pertama, kelompok yang memisahkan antara urusan agama dan urusan negara. Menurut mereka, Islam tidak mengenal sistem politik. Gagasan seperti ini misalnya dikemukakan oleh Taha Husein, Luthfi Sayyid, dan Ali Abdul Raziq. Adapun kelompok yang berpendapat bahwa Islam mencakup segala urusan dan kehidupan serta menjadi *way of life* sehingga politik masuk dalam kategori segala urusan tersebut antara lain Sayyid Qutb dan al-Maududi.<sup>136</sup> Sementara Syiah, secara umum, termasuk yang dapat dikategorikan dalam kelompok kedua ini, meskipun secara prinsip sistem politik mereka berbeda sama sekali dengan kelompok Sunni.

Di sisi lain, meski al-Maududi menyebut bahwa konsekuensi dari prinsip tauhid, yang menjadi pondasi ajaran Islam, menyebabkan dianutnya prinsip kedaulatan Tuhan, ia berbeda dengan kelompok Islam yang memahami konsep kedaulatan Tuhan senada dengan teokrasi. Meski ia

---

<sup>134</sup>Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalism: A Comparative Study of Islamic Legal System*, (Lahore Islamic Publications Ltd., 1980), 57.

<sup>135</sup>Hani Ahmed Shboul, *Allah's Political Sovereignty, As 'Imagined' By Fundamentalist Muslims, And Its Role In Disapproving Secularism In The Arab World* (International Journal of Asian History, Culture and Tradition Vol.5, No.3, pp.1-12, September 2018), 3.

<sup>136</sup>Munawir, Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, Edisi 5, 1993), 117-118.

menolak demokrasi, ia tidak juga lantas menerima teokrasi. Terlebih jika yang dimaksud adalah teokrasi yang pernah dipraktikkan Eropa di abad pertengahan. Pada saat itu sekelompok elite agamawan menguasai negara, menciptakan, dan memberlakukan hukum-hukum yang mereka buat sendiri atas nama Tuhan. Bagi al-Maududi, pemerintahan Islam bukan untuk dikuasai oleh kaum agamawan, melainkan untuk dikuasai oleh seluruh masyarakat Islam.<sup>137</sup> Sementara itu, Maududi menggunakan istilah *devine democracy* (demokrasi suci) atau *popular vigerency* (kekuasaan suci yang kerakyatan) untuk menyebut konsep negara dalam Islam itu.

Pandangan tersebut dianggap memiliki kemiripan dengan pandangan intelektual Syiah, Ali Syariati yang menghendaki pengikutsertaan massa rakyat Islam untuk terlibat dalam pemerintahan, dan menolak elitisme agamawan atau ulama. Meski al-Maududi menerima kedaulatan Tuhan sebagai prinsip politik Islam, tetapi bukan berarti Tuhan secara langsung mengambil keputusan-keputusan politik di dalam negara, melainkan melalui syari'ah yang memuat kehendak-kehendak Tuhan untuk dilaksanakan oleh manusia untuk menjadi khalifah Tuhan di bumi.<sup>138</sup>

Sementara itu, menurut Syiah, karena legitimasi keagamaan berasal dari Tuhan dan diturunkan lewat garis keturunan Nabi Muhammad, maka legitimasi politik harus berdasarkan legitimasi keagamaan dan hal ini hanya dimiliki oleh keturunan nabi. Pandangan ini berbeda dengan pemikiran politik Sunni, yang menekankan *ijmā'* (pemufakatan) dan *bay'ah* (pembaiatan) kepada kepala negara (khalifah). Sementara Syiah menekankan *wilāyah* (kecintaan dan pengabdian kepada Tuhan) dan *'ismah* (kesucian dari dosa), yang hanya dimiliki oleh para keturunan nabi sebagai yang berhak dan absah untuk menjadi kepala negara (imam).<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup>Lihat M. Amin Rais, *Kata Pengantar*, dalam Abul A'la Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan: Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis terhadap "Kerajaan" Bani Umayyah dan Bani Abbas* terjemahan Muhammad al-Baqir, *al-Khilafah wal Mulk* (Bandung: Mizan, 2007), 16-18.

<sup>138</sup>Khairil Anwar, *Pemikiran Politik Al-Maududi: Studi Tentang Teori Kedaulatan Tuhan* (Himmah, Vol. III No. 07 Edisi Mei – Agustus 2002), 86.

<sup>139</sup>Hamid Enayat, "Modern Islamic Political Thought," 1982 dalam Zulkifli, *Paradigma Hubungan Agama Dan Negara* (JURIS Volume 13, Nomor 2 (Desember 2014), 176.

Khomeini menyebut bahwa dalam Negara Islam, wewenang menetapkan hukum mutlak berada pada Tuhan. Dengan demikian, tidak ada seorang pun berhak menetapkan hukum selain-Nya. Oleh karena itu, yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan.<sup>140</sup>

### C. Sistem Demokrasi

Demokrasi merupakan istilah yang sangat akrab bagi kita saat ini. Kata demokrasi berasal dari gabungan kata *demos* yang dalam bahasa Yunani berarti rakyat dan kata *cratia* atau *crato* yang berarti kekuasaan. Dahulu, di Athena, kata *demos* digunakan untuk menyebutkan kumpulan penduduk desa. Oleh karena itu, setiap wilayah di Athena disebut *demos* sementara penduduknya disebut *demotai*.<sup>141</sup> Secara bahasa *demos-cratein* atau *demos-cratos* bermakna negara di mana sistem pemerintahannya meletakkan rakyat sebagai kedaulatan tertinggi; kekuasaan tertinggi dalam keputusan bersama rakyat, rakyat berkuasa, pemerintahan rakyat dan kekuasaan oleh rakyat.<sup>142</sup>

Secara terminologi terdapat beberapa penjelasan dari berbagai pakar tentang makna demokrasi. Misalnya, Joseph A. Schumpeter mengatakan bahwa demokrasi merupakan suatu perencanaan institusional untuk mencapai keputusan politik di mana individu-individu memperoleh kekuasaan untuk memutuskan cara perjuangan kompetitif atas suara rakyat. Adapun menurut Sidney Hook, demokrasi merupakan bentuk pemerintahan di mana keputusan-keputusan pemerintah yang penting secara langsung atau tidak langsung didasarkan pada kesepakatan mayoritas yang diberikan secara bebas dari rakyat dewasa. Sementara itu, Philippe C. Schmitter menjelaskan bahwa demokrasi adalah suatu sistem pemerintahan di mana pemerintah diminta tanggung jawab atas tindakan-

---

<sup>140</sup>Imam Khomeini, *Islam and Revolution, Writing and Declaration of Imam Khomeini* translated by Hamid Algar (Berkeley: 1981), 55.

<sup>141</sup>Ali Asgar Nusrati, *Sistem Politik Islam: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh Musa Mouzawir (Jakarta: Al-Huda, 2015), 80. Selanjutnya disebut Ali, *Sistem Politik Islam*.

<sup>142</sup>Azyumardi Azra, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani* (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2000), 110. Selanjutnya disebut Azra, *Demokrasi*.

tindakan mereka di wilayah publik oleh warga negara yang bertindak secara langsung melalui kompetisi dan kerjasama dengan para wakil mereka yang telah terpilih.<sup>143</sup>

Dari beberapa penjelasan di atas, kita memahami bahwa pada hakikatnya demokrasi merupakan sistem pemerintahan atau bernegara bahkan bermasyarakat yang menekankan bahwa kekuasaan berada di tangan rakyat, baik dalam penyelenggaraan negara maupun pemerintah. Kekuasaan pemerintah berada di tangan rakyat mengandung pengertian tiga hal: pertama, pemerintah dari rakyat; kedua, pemerintahan oleh rakyat; dan ketiga, pemerintahan untuk rakyat.<sup>144</sup> Penjelasan ini dipopulerkan oleh Abraham Lincoln yang mendefinisikan demokrasi sebagai pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat.<sup>145</sup>

Sekitar abad ke-5 SM, istilah demokrasi digunakan untuk menyebut kesepakatan seluruh penduduk Athena setelah mereka berkumpul dan bermusyawarah mengenai suatu urusan pemerintahan. Pasca reformasi pimpinan *Cleisthenes*, anggota dewan legislasi Athena, pengelolaan publik jatuh ke tangan penduduk pedesaan, dan sejak itu pemerintahan Athena dinamai *demokratia* yang bermakna pemerintahan orang-orang desa. Makna ini kemudian berkembang sampai demokrasi menjadi istilah umum untuk menunjuk suatu pemerintahan yang bertumpu pada rakyat. Atau dengan kata lain demokrasi adalah kekuasaan rakyat.<sup>146</sup>

Konsep demokrasi awalnya muncul dari pemikiran mengenai relasi negara dan hukum di Yunani Kuno. Lalu dia dipraktikkan dalam hidup bernegara antara abad ke 6–4 SM. Demokrasi yang berlangsung pada saat itu disebut sebagai demokrasi langsung. Hal ini karena rakyat seluruhnya dapat membuat keputusan politik secara langsung melalui prosedur mayoritas. Hal ini dapat terjadi karena wilayah negara yang kecil dengan jumlah penduduk yang sedikit, sekitar 300.000 orang. Di sisi lain, hak

---

<sup>143</sup>Azra, *Demokrasi*, 111.

<sup>144</sup>Sri Wahyuni, *Demokrasi Dan Negara Hukum Dalam Islam* (Jurnal Review Politik Volume 02, No 02, Desember 2012), 155.

<sup>145</sup>Abu Bakar Ebyhara, *Pengantar Ilmu Politik*, (Jogjakarta: Ar Ruzz Media, 2010), 261. Selanjutnya disebut Ebyhara, *Pengantar Ilmu Politik*.

<sup>146</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 80.

menikmati demokrasi hanya berlaku untuk warga negara yang resmi, sedangkan bagi warga negara yang berstatus budak belian, pedagang asing, perempuan, dan anak-anak tidak bisa menikmatinya.<sup>147</sup>

Dewasa ini, demokrasi sebagai sebuah metode penataan masyarakat, distribusi kekuasaan dan penegakan hak sosial, ekonomi, dan kebudayaan bagi setiap anggota masyarakat praktis menjadi sistem yang paling populer. Meski demikian, terkadang demokrasi sebagai sebuah filsafat politik dan sosial pada praktiknya tak jarang dipaksakan dan menerjang bagian-bagian fundamental dari suatu kepercayaan dan pemikiran yang eksis di tengah-tengah masyarakat.<sup>148</sup>

Di sisi lain, konsep demokrasi bukanlah konsep yang mudah dipahami. Hal tersebut karena dia banyak memiliki kesamaan makna (variatif, evolutif, dan dinamis). Maka tidak gampang membuat definisi yang jelas mengenai demokrasi. Demokrasi bermakna variatif karena sangat interpretatif. Setiap penguasa negara berhak mengklaim negaranya sebagai negara demokratis meskipun nilai yang dianut atau praktik politik kekuasaannya amat jauh dari prinsip-prinsip dasar demokrasi. Karena sifatnya yang interpretatif tersebutlah membuatnya kemudian dikenal sebagai tipologi demokrasi.<sup>149</sup> Di antara berbagai tipologi tersebut menurut pembagian Ebyhara antara lain:

#### 1) Demokrasi Langsung

Demokrasi langsung merupakan suatu kondisi ketika semua warga negara dengan nyata ikut serta dalam permusyawaratan untuk menentukan kebijaksanaan umum atau undang-undang seperti yang dilaksanakan di zaman Yunani kuno. Demokrasi langsung ditandai dengan fakta pembuatan Undang-Undang (UU), dan juga fungsi eksekutif dan yudikatif yang utama, dijalankan oleh rakyat di dalam pertemuan akbar atau rapat

---

<sup>147</sup>Miriam Budiharjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 1989, cet. 2), 54.

<sup>148</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 81.

<sup>149</sup>Ebyhara, *Pengantar Ilmu Politik*, 262-263.

umum.<sup>150</sup>

Hal ini berbeda dengan demokrasi tidak langsung di mana dia dilaksanakan dengan sistem perwakilan. Demokrasi ini disebut juga demokrasi representatif karena rakyat tidak menggunakan kekuasaannya secara langsung melainkan melalui para wakil yang dipilih oleh rakyat. Para wakil ini dipilih secara periodik dan bertanggungjawab di depan rakyat. Di dalam demokrasi jenis ini, partai politik (parpol) sangat memainkan peranan utama di gelanggang politik. Mereka bertugas mengorganisasikan aspirasi rakyat atau penghubung antara pihak pemerintah dan yang diperintah.<sup>151</sup>

Sementara itu, demokrasi langsung dalam pengambilan keputusan dan penentuan pilihannya dilakukan dengan pemungutan suara rakyat. Namun, cara ini hanya pernah diterapkan oleh sejumlah kecil masyarakat di masa lampau, termasuk di sejumlah daerah di Swiss. Untuk beberapa persoalan vital negara sebagian komunitas masyarakat menerapkan pemilihan secara langsung melalui pemungutan suara rakyat. Realisasi demokrasi jenis ini menurut Ali Asgar menggunakan beberapa cara. Pertama, referendum yakni cara yang dilakukan melalui pemungutan suara untuk mengetahui aspirasi publik. Kedua, inisiatif publik, yakni cara apabila rakyat tidak puas terhadap draft undang-undang yang dibuat oleh badan legislasi, maka mereka bisa menetapkan sendiri undang-undang yang diinginkan. Di Swiss, misalnya, setiap 50 ribu warga bisa mengajukan permohonan untuk melegalkan suatu tindakan. Permohonan tersebut diserahkan kepada rakyat, jika mereka menyetujuinya, maka hal tersebut sah secara hukum. Ketiga, *recall*, yakni satu cara dalam penerapan demokrasi langsung di mana konstituen berhak memberhentikan pejabat yang dinilai enggan atau gagal melaksanakan tugasnya dengan baik.<sup>152</sup>

## 2) Demokrasi Konstitusional

---

<sup>150</sup>Ebyhara, *Pengantar Ilmu Politik*, 263.

<sup>151</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 83.

<sup>152</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 83.

Demokrasi jenis ini dibatasi oleh aturan atau konstitusi.<sup>153</sup> Dalam konteks ini, pemerintahan yang demokratis adalah pemerintahan yang terbatas kekuasaannya dan tidak dibenarkan untuk bersikap sewenang-wenang kepada warga negaranya. Pembatasan-pembatasan atas kekuasaan pemerintahan tercantum dalam konstitusi. Dalam konteks ini, pemerintahan yang dijalankan atas dasar sistem ini adalah pemerintahan berdasarkan konstitusi, *constitutional government* atau *limited government*.<sup>154</sup>

Sementara itu, Ali Asgar memetakan aneka ragam demokrasi berdasarkan tinjauannya menjadi dua. Pertama, berdasarkan tinjauan historis yang meliputi: (a) Demokrasi kuno di Yunani, Sparta, dan Roma. (b) Demokrasi urban yang berkembang di berbagai kota Italia dan lain-lain pada akhir Abad pertengahan. Tujuan dari demokrasi ini adalah menegakkan demokrasi dengan mencontoh demokrasi kuno dan memegang kewenangan pengelolaan di wilayah perkotaan. (c) Demokrasi modern yakni demokrasi yang berkembang abad ke-18. Demokrasi jenis ini menentukan tipe pemerintahan yang menjamin implementasi kewenangan dan kekuasaan rakyat secara optimal agar pemerintahan dapat menaungi seluruh rakyat. (d) Demokrasi Kristen yakni demokrasi untuk penerapan dasar-dasar pemerintahan oleh rakyat sendiri melalui keimanan, hati nurani, dan etika Kristen. Kedua, berdasarkan tinjauan metodologis demokrasi dibagi menjadi dua, demokrasi langsung dan demokrasi tidak langsung. Penjelasan terkait dua hal terakhir telah dijelaskan sebelumnya.<sup>155</sup>

#### **D. Demokrasi Religius**

Lalu bagaimana dengan demokrasi religius? Demokrasi religius disebut pertama kali muncul dari para pemimpin Iran yang menginginkan agar demokrasi bersifat islami atau menjadi demokrasi religius Islam. Demokrasi jenis ini memang tidak ditemukan pada semua agama sehingga

---

<sup>153</sup>Ebyhara, *Pengantar Ilmu Politik*, 266.

<sup>154</sup>Miriam Budiharjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 2008, edisi revisi), 107.

<sup>155</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 81-83.

apa yang disebut demokrasi religius tidak bisa diterapkan kepada agama selain Islam. Karena itu, apa pun yang dibahas terkait dengan demokrasi religius bisa jadi tidak akan terdapat di agama yang lain. Dengan demikian, dalam konteks ini, demokrasi religius dipahami sebagai demokrasi religius Islam.<sup>156</sup>

Sementara itu, terkait frasa demokrasi religius, dia merupakan frasa yang berasal dari gabungan kata demokrasi dan agama (Islam) yang jika dilihat secara independen mereka memiliki maknanya sendiri-sendiri. Meski demikian, penempatan kata-kata tersebut dalam sebuah frasa secara bersama pada akhirnya membentuk frasa baru dengan konsep baru yang juga independen. Dengan demikian, demokrasi religius merupakan konsep yang autentik dengan makna yang baru dan khusus.<sup>157</sup>

Untuk memahami makna baru dari demokrasi religius tersebut dan apa saja komponen-komponennya pertama-tama kita perlu memahami definisi demokrasi dan agama, terutama definisi Islam. Definisi demokrasi seperti apa yang sesuai dengan Islam, serta relasi seperti apa yang terjadi di antara keduanya? Karena maknanya yang bersifat variatif, evolutif, dan dinamis, maka makna demokrasi terus berkembang. Menurut Paul Broker, definisi tentang demokrasi memiliki banyak terminologi di antaranya aturan manusia, aturan majelis, aturan partai, aturan umum, kediktatoran kaum proletar, partisipasi politik maksimal, kompetisi para elite dalam meraih suara, multipartai, pluralisme sosial dan politik, persamaan hak, kebebasan berpolitik dan sipil, sebuah masyarakat yang bebas, ekonomi pasar bebas, dan lain-lain.<sup>158</sup> Konsekuensinya tidak ada definisi yang komprehensif tentang demokrasi. Dari banyaknya definisi demokrasi yang ada, kita bisa membaginya menjadi dua kategori. Pertama, demokrasi kaum minimalis, dan kedua, demokrasi kaum maksimalis.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup>Bagher. *Demokrasi Religius*, 228.

<sup>157</sup>Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 228.

<sup>158</sup>Muslim Mufti & Didah Durrotun Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 21. Selanjutnya disebut Mufti & Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*.

<sup>159</sup>Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 232.

Berikut ini beberapa definisi dari kaum minimalis:

Tokoh	Definisi
John Stuart Mill	Terdapat tiga kondisi atau persyaratan penting untuk demokrasi, yaitu hak rakyat untuk memilih, pemilihan yang bebas, dan hak suara yang terjaga kerahasiaannya. Demokrasi yang lebih dewasa adalah demokrasi di satu sisi membentuk pemerintahan berdasarkan pemilihan, serta pandangan mayoritas dan perwakilan-perwakilan, di sisi lain berhasil mengambil manfaat dari kualifikasi dan pandangan “elite minoritas” dalam prosedur legislasi dan pengelolaan berbagai urusan. <sup>160</sup>
Joseph Schumpeter	Metode demokratis dengan pengaturan yang terorganisasi untuk menegakkan keputusan-keputusan politik. Melalui keputusan tersebut rakyat dapat berkuasa dan memperoleh jabatan. Keputusan-keputusan politik dicapai lewat pemilihan umum yang kompetitif dan surat suara rakyat. <sup>161</sup>
Betamore	Tipe pemerintahan yang membuat para elite bisa mengurus masalah-masalahnya, dan menyelenggarakan kompetisi yang terorganisasi dengan baik untuk bisa mencapai kekuasaan. <sup>162</sup>
Carl Cohen	Pemerintahan kolektif, baik masyarakat terlibat langsung atau tidak langsung dalam membuat

<sup>160</sup>Hossein Bashirye, “Democratic Lessons for All,” 2021 dalam Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 232.

<sup>161</sup>Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London and New York: Routledge, 2003), 242.

<sup>162</sup>Guy Hermet & dkk., “Democratic Lessons for All,” 2021 dalam Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 233.

	keputusan yang menyangkut kehidupan mereka. <sup>163</sup>
--	--

Demokrasi minimalis ini dapat juga disebut sebagai demokrasi perwakilan. Dewasa ini, apa yang disebut sebagai demokrasi yang dipraktikkan bangsa-bangsa di dunia sesungguhnya adalah demokrasi perwakilan atau tidak langsung. Demokrasi tersebut terjadi melalui pemilihan terhadap wakil-wakil rakyat yang akan mewujudkan keinginan-keinginan mayoritas. Merekalah yang duduk di majelis yang disebut sebagai majelis legislasi.<sup>164</sup>

Sementara itu, definisi tentang demokrasi yang diberikan kaum maksimalis sebagai berikut:

<b>Tokoh</b>	<b>Definisi</b>
John Locke	Locke menekankan perlunya adanya elemen-elemen utama dalam demokrasi seperti kesetaraan, kebebasan alamiah manusia ( <i>natural right</i> ), hak untuk hidup dan kepemilikan, prasyarat-prasyarat dan batasan-batasan yang diperuntukkan bagi pemerintahan lewat hukum dan persetujuan masyarakat, kebebasan beragama, pemisahan kekuasaan pemerintah, dan hak untuk melawan terhadap penguasa-penguasa zalim. <sup>165</sup>

Penjelasan Locke tentang demokrasi dianggap sebagai dasar utama bagi demokrasi liberal.<sup>166</sup> Dalam perkembangannya, terdapat dua corak liberalisme, liberalisme yang dipelopori oleh John Locke dan liberalisme

<sup>163</sup>Klamyr Carlton & dkk., "Democratic Lessons for All," 2021 dalam Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 233.

<sup>164</sup>Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 234.

<sup>165</sup>Lihat Mufti & Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, 161, lihat juga Hossein Bashirye, "Democratic Lessons for All," 2021 dalam Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 235.

<sup>166</sup>Lihat Simon P.L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual* (Kanisius: Yogyakarta, 2004), 238-239. Lihat juga Ali Larijani, *Demokrasi Religius dan Sekularisme*, 206 dalam Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*.

yang dipelopori oleh Jean Jacques Rousseau. Liberalisme sendiri merupakan teori atau politik yang menginginkan kebebasan dari dominasi pemerintah atau institusi lain yang bisa mengancam kebebasan manusia. Gerakan liberalisme sendiri meyakini bahwa masyarakat bukanlah penduduk yang layak diperintah oleh pemerintahan yang zalim.<sup>167</sup> Locke berpendapat bahwa kebebasan yang menjadi nilai dasar liberalisme dipahami sebagai ketidakhadiran intervensi eksternal dalam aktivitas-aktivitas individu. Kebebasan adalah hak properti privat. Karenanya, pemerintah bersifat terbatas (minimal) terhadap kehidupan warganya. Untuk itu harus ada aturan hukum yang jelas dan lengkap dalam menjamin kebebasan sebagai hak properti privat ini. Corak liberalisme ini kemudian mendasari dan menginspirasi munculnya libertarianisme yang dipelopori oleh Alexis de Tocqueville, Friedrich von Hayek, dan Robert Nozick.<sup>168</sup>

Sementara itu, Rousseau berpendapat bahwa pemerintah harus tetap berfungsi menjamin terlaksananya kebebasan individu dalam masyarakat. Corak liberalisme ini selanjutnya mendasari dan menginspirasi munculnya liberalisme egalitarian, dengan tokohnya antara lain John Rawls dan Ronald Dworkin. Liberalisme ini berusaha menyatukan ide kebebasan dan kesamaan individu dalam masyarakat. Pemerintah dibutuhkan untuk mendistribusikan nilai-nilai sosial dalam melaksanakan dan mencapai kebebasan dan kesamaan individu-individu dalam masyarakat.<sup>169</sup>

Meski sama-sama menganut prinsip kebebasan, baik libertarianisme dan liberalisme memiliki perbedaan cukup penting tentang kebebasan individu. Libertarianisme menganggap bahwa kebebasan yang menjadi hak individu merupakan satu bentuk properti privat, sehingga siapa pun tidak berhak mencabutnya. Sementara itu, bagi liberalisme kebebasan tidak dapat dikorbankan untuk nilai yang lain, untuk nilai ekonomi, sosial dan politik. Kebebasan hanya dapat dibatasi dan dikompromikan ketika ia konflik dengan kebebasan dasar yang lain yang lebih luas. Dengan

---

<sup>167</sup>Lihat Mufti & Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, 159-161.

<sup>168</sup>Ridha Aida, *Liberalisme dan Komunitarianisme: Konsep tentang Individu dan Komunitas* (DEMOKRASI Vol. IV No. 2 Th. 2005), 96. Selanjutnya disebut Aida, *Liberalisme dan Komunitarianisme*.

<sup>169</sup>Aida, *Liberalisme dan Komunitarianisme*, 96.

demikian, kebebasan bukanlah sesuatu yang absolut, kebebasan hanya dapat dibatasi demi kebebasan itu sendiri.<sup>170</sup>

Jika kita perhatikan definisi demokrasi yang diajukan kaum maksimalis, maka kita akan temukan bahwa demokrasi sinonim dengan liberalisme. Bahkan, beberapa kelompok tertentu menganggap demokrasi sebagai salah satu prinsip liberalisme dengan tetap memperhatikan aspek-aspek lainnya, seperti individualisme, rasionalisme, utilitarianisme, dan kebebasan.<sup>171</sup>

Sementara itu, berdasarkan realitas dan referensi yang ada sekarang, pendekatan terhadap agama dan definisi agama dapat dibagi menjadi dua kategori utama. Pertama, minimalis yakni agama didefinisikan sebagai keyakinan yang sifatnya sangat personal antara hamba dan Tuhannya. Agama merupakan tradisi praktik personal, yang dalam kerangka dan melalui tindakan di dalamnya, seseorang menyesuaikan hubungannya dengan sumber eksistensi. Agama dalam konteks ini hanyalah tata cara atau rencana ibadah. Sehingga dia tidak memiliki misi sosial dan hakikat sosial. Oleh karena itu, agama tidak mencakup urusan politik. Di sisi lain, pendekatan agama dan definisi agama seperti ini menjadi sebab lahirnya sekularisme. Sementara yang kedua, maksimalis yakni agama tidak hanya soal tata cara atau rencana ibadah. Dia juga tidak bersifat personal semata, melainkan juga sosial. Sehingga dia mencakup juga urusan-urusan politik. Definisi ini terutama sekali diberikan kepada Islam.<sup>172</sup>

Hasan al-Banna, misalnya, menjelaskan bahwa Islam mencakup semua aspek kehidupan, baik aspek kehidupan di dunia maupun di akhirat, aspek internal atau eksternal. Oleh karena itu Islam disebut sebagai mazhab ibadah, patriotisme, kebudayaan, agama, pemerintahan, etika, tindakan, dan pedang. Dengan kata lain, seorang muslim tidak disebut sempurna bila

---

<sup>170</sup>Aida, *Liberalisme dan Komunitarianisme*, 96-97.

<sup>171</sup>Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 235

<sup>172</sup>Lihat Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought* (New York: Palgrave Macmillan, 2007, 3<sup>rd</sup> edition), 529.

ia belum terjun ke dunia politik atau menjadi politikus.<sup>173</sup> Islam adalah agama universal yang sesuai dengan perkembangan peradaban manusia, yang pada intinya dapat dikemukakan dalam lima aspek, yaitu: agama atau moral, politik, sosial, ekonomi, dan pendidikan.<sup>174</sup>

Sementara itu, Hamid Enayat menyebut bahwa antara Islam dan politik memiliki irisan dalam hubungannya sebagai seni memerintah. Ia mendasarkan argumennya pada pandangan Islam terkait tugas-tugas yang dikerjakan secara berjamaah lebih penting dibandingkan memerintahkan kebaikan dan melarang kejahatan serta mempertahankan Islam tanpa diorganisir, dengan demikian hal-hal tersebut hanya mungkin dilakukan jika memiliki pemerintahan. Berdasarkan definisi agama kaum maksimalis terhadap agama, khususnya Islam, maka mengharapkan Islam tidak politis adalah sesuatu yang mustahil. Dengan demikian, saat berbicara kualitas pemerintahan dalam Islam, terutama ketika mencari pilihan dan metode pemerintahan yang paling baik dalam dunia kontemporer, teori demokrasi religius muncul bersama ideologi politik Islam kontemporer.<sup>175</sup>

Di sisi lain, dalam keyakinan Syiah, agama (Islam) dan negara tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Agama juga meliputi politik atau negara. Dengan demikian, bagi Syiah, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Karena kedaulatan berada di sisi Tuhan, maka pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*divine sovereignty*). Negara (imamah atau kepemimpinan) adalah lembaga keagamaan dan mempunyai fungsi keagamaan.<sup>176</sup>

Dari definisi kaum minimalis dan maksimalis tentang demokrasi dan agama di atas, maka setidaknya terdapat empat poisis terkait demokrasi

---

<sup>173</sup>Sofa Marwah dan Nur Iman Subono, *Pemikiran Politik Islam Tentang Hubungan Antara Agama, Negara Dan Kekuasaan* (Jurnal Ilmu Politik dan Pemerintahan, Vol. 1 Nomor 1, Juli 2012), 37.

<sup>174</sup>Kurnia Ilahi, *Perkembangan Modern Dalam Islam* (Pekanbaru: Pustaka Riau, 2012), 9.

<sup>175</sup>Hamid Enayat, "Islamic Thought in Contemporary Islam," 1983 dalam Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 246.

<sup>176</sup>Hamid Enayat, "Modern Islamic Political Thought," 1982 dalam Zulkifli, *Paradigma Hubungan Agama Dan Negara* (JURIS Volume 13, Nomor 2 (Desember 2014), 176.

dalam sudut pandang teoritis.

- 1) Demokrasi religius yang terdiri dari kategori agama dan demokrasi berdasarkan definisi kaum minimalis.
- 2) Demokrasi religius yang mencakup konsep agama dan demokrasi berdasarkan definisi kaum maksimalis.
- 3) Demokrasi religius berdasarkan definisi maksimalis terhadap demokrasi dan definisi minimalis terhadap agama.
- 4) Demokrasi religius berdasarkan definisi minimalis tentang demokrasi dan definisi maksimalis tentang agama.<sup>177</sup>

Poin satu, dua, dan tiga tidak memungkinkan terjadinya demokrasi religius. Pada kasus kesatu, definisi minimalis terhadap agama dan definisi minimalis terhadap demokrasi, tidak akan bisa membentuk demokrasi religius, karena definisi minimalis pada agama menjadikan agama tidak memiliki dasar sosial yang bisa menjadi dasar politik agama dan mendefinisikan ulang pandangan agama terhadap pemerintahan. Memang agama dapat didefinisikan secara minimalis dengan pendekatan religius dari sudut pandang religius atau demokratis. Namun, hasilnya adalah sekularisme yang tidak memberikan tempat bagi agama di ruang publik. Pada kasus kedua, demokrasi religius juga tidak akan bisa terwujud dengan susunan definisi maksimalis terhadap agama dan definisi maksimalis terhadap demokrasi. Karena dalam definisi maksimalis terhadap demokrasi, liberalisme menjadi dasar tindakan dan teori. Sementara agama, baik ditinjau dari aspek minimalis dan maksimalis, tidak akan pernah selaras dengan liberalisme. Titik keberangkatan agama adalah Tuhan dan keselarasan manusia dengan aturan-aturan Ilahiah dalam kehidupan manusia, baik privat dan publik. Sementara dalam liberalisme, intervensi tidak akan pernah diterima. Dengan demikian, agama dan liberalisme tidak akan pernah bisa bertemu. Adapun pada kasus ketiga, yaitu gabungan definisi maksimalis terhadap demokrasi dan definisi minimalis terhadap agama, juga tidak bisa menciptakan demokrasi religius. Hal ini karena liberalisme pada dasarnya tidak selaras dengan agama, baik berdasarkan definisi minimalis maupun definisi maksimalis.

---

<sup>177</sup>Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 247.

Titik berangkat agama semacam ini adalah negasi terhadap liberalisme yang meyakini bahwa manusia tidak boleh dikekang dari luar.<sup>178</sup>

Dengan demikian, hanya terdapat satu kondisi di mana demokrasi religius bisa tercipta, yaitu mendudukan antara definisi maksimalis terhadap agama dan definisi minimalis terhadap demokrasi. Dengan pendekatan seperti itu, maka agama memiliki dasar politik dan sosialnya. Masuknya agama dalam politik dan menjadi metode dan pandangan politik sangat dimungkinkan, bahkan kadang menjadi mutlak, karena didukung oleh definisi minimalis terhadap demokrasi. Selain itu, definisi minimalis terhadap demokrasi menjadikan metode pemerintahan pun dipertimbangkan. Metode pemerintahan tersebut akan didefinisikan ulang, dikembangkan, dan diterima dalam kerangka teori agama mengenai politik dan pemerintahan. Dengan demikian demokrasi religius adalah agama berbasis pada definisi maksimalis terhadap agama dan minimalis terhadap demokrasi.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup>Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 248-249.

<sup>179</sup>Khorramshad (ed.), *Demokrasi Religius*, 249.

## BAB IV

### RELASI TUHAN DAN MANUSIA DALAM PANDANGAN POLITIK MURTADHA MUTHAHHARI

Pada bab ini, penulis akan menguraikan secara analisis-kritis relasi Tuhan dan manusia dalam pandangan politik Murtadha Muthahhari. Secara lebih khusus, bab ini akan menganalisis relasi manusia dan Tuhan, lalu mengurai bagaimana sifat keyakinan keagamaan dan apa pengaruh dan manfaatnya. Selain itu, akan diuraikan juga pandangan Muthahhari tentang hubungan akal dan wahyu, serta relasi negara dan agama.

#### A. Manusia dan Tuhan

Perjalanan sejarah berketuhanan manusia pada umumnya menuju titik yang sama, yakni pembebasan masalah ketuhanan dari mitologi. Bahkan, sejak kelahirannya di Yunani, filsafat mengawali jalan ketuhanannya melalui upaya pembebasan manusia dari mitologi dengan mencari asas segala sesuatu (*phusis*).<sup>180</sup> Baik dalam agama maupun filsafat, Tuhan adalah hal paling penting dan pokok. Agama tidak dapat disebut agama apabila tidak memiliki Tuhan yang disembah. Sementara itu, dalam filsafat, Tuhan adalah persoalan terbesar yang menjadi objek persoalan para filosof. Plato misalnya, mengistilahkan Tuhan dengan Ide Kebaikan, Aristoteles menyebut Tuhan sebagai Kausa Prima atau Sebab Utama (Penggerak Yang Tidak Bergerak). Adapun dalam filsafat agama, pokok pembahasannya adalah sejarah kepercayaan umat manusia tentang yang gaib dan argumen tentang adanya Tuhan.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup>Petrus Giono, "Kematian Tuhan," dalam *Ateisme Modern*, (Jakarta: Jurnal Filsafat Driyarkara, Th. XXX, no. 1/2009), 5. Selanjutnya disebut Giono, "Kematian Tuhan".

<sup>181</sup>Ismail, "Filsafat Agama", dalam Armin Tedy, *Tuhan Dan Manusia* (Jurnal El-Afkar Vol. 6 Nomor II, Juli- Desember 2017), 43. Selanjutnya disebut Tedy, *Tuhan Dan Manusia*.

Sementara itu, pemikiran yang menolak pemikiran tentang Tuhan menganggap bahwa seiring berkembangnya peradaban, pemikiran manusia dan filsafat—terutama sejak terjadinya pergeseran pemikiran dari teosentrisme ke antroposentrisme—tidak lagi menjadikan Tuhan sebagai objek pemikiran. Manusia dianggap lebih suka memikirkan manusia dan pengetahuannya, bahasa manusia, masyarakat, dan budaya daripada Tuhannya. Pemikiran seperti ini berkembang sampai ke arah ateisme-rasional, hingga setidaknya-tidaknya pasca-Hegel, filsafat ketuhanan mengalami keterputusan. Para filosof seperti Marx, Nietzsche, Feurbach, Freud, dan Sartre, mengikuti jalan ateisme. Para filosof abad ke-19 dan 20 tersebut mengikuti keyakinan Wittgenstein yang menyatakan bahwa kejujuran intelektual menuntut agar “tentang apa yang tidak dapat diperkatakan, orang harus diam”.<sup>182</sup>

Filsafat kaum ateis berangkat dari paradigma ilmu alam bahwa rasionalitas bukan lagi spekulasi filosofis tanpa pendekatan empiris. Dengan demikian, bagi pemikir ateis, Tuhan dianggap bukanlah objek ilmu alam dan masalah ketuhanan berada di luar batas-batas wacana rasional.<sup>183</sup>

Di sisi lain, tanda-tanda pandangan ateistik telah muncul pada beberapa pemikiran filosof Pra-Skolastik dan Kaum Sofis. Kritias misalnya, mengatakan bahwa dewa hanyalah penemuan pihak penguasa untuk menakut-nakuti para penjahat dan pelanggar ketertiban umum yang melakukan perbuatannya secara diam-diam tanpa mau diketahui pihak penguasa pemberi hukum. Pandangan Prodikos juga menyebut bahwa para dewa adalah buatan manusia yang memproyeksikan segala sesuatu yang bermanfaat baginya ke alam gaib, yakni dunia yang dihubungkan dengan Demetrios (dewa alam, khususnya dewa pertanian), Dionisios (dewa kenikmatan dan pelindung pesta), dan Hephaistos (dewa pelindung para tukang).<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup>Giono, “Kematian Tuhan”, 5.

<sup>183</sup>Giono, “Kematian Tuhan”, 5-6.

<sup>184</sup>Simon P. Lili Tjahjadi, “Tentang Atheisme,” dalam *Ateisme Modern*, (Jakarta: Jurnal Filsafat Driyarkara, Th. XXX, no. 1/2009), 1. Selanjutnya disebut Tjahjadi, “Tentang Atheisme”.

Di zaman Helenistik, rasa takut kepada dewa, menurut Epikuros (342-271 SM) adalah sesuatu yang tidak berdasar. Menurutnya, para dewa tidak ada hubungannya dengan segala peristiwa di dunia ini, termasuk dengan manusia dan segala tindakannya. Dengan demikian, manusia tidak perlu takut kepada para dewa dalam usahanya untuk hidup menurut kemauannya sendiri, utamanya untuk mencapai kenikmatan, baik kenikmatan indrawi maupun—terlebih—kenikmatan batiniah, yakni ketenangan jiwa (*ataraxia*), yang diibaratkan Epikuros seperti tenangnya laut ketika tidak ada angin berhembus. Oleh karena itu, manusia harus menentukan dirinya sendiri dan mempertanggungjawabkan dirinya sendiri.<sup>185</sup>

Pemikiran tentang peniadaan wujud supramateri ini disebut sebagai materialisme.<sup>186</sup> Suatu mazhab pemikiran yang eksklusivis dengan pandangan bahwa eksistensi dan ranah wujud terbatas pada materi belaka. Pandangan ini membatasi wujud pada lokus yang dapat berubah semata dan membatasinya dengan ruang dan waktu. Pandangan ini pada akhirnya menegaskan eksistensi segala sesuatu yang tidak berada dalam kerangka perubahan dan transformasi serta tidak bisa dicerap oleh organ-organ indra.<sup>187</sup>

Muthahhari berpendapat bahwa kecenderungan materialistik manusia bukanlah sesuatu yang alami sifatnya. Menurutnya, secara alami manusia tidak akan cenderung kepada materialisme, dan kecenderungan padanya

---

<sup>185</sup>Tjahjadi, “Tentang Atheisme”, 1.

<sup>186</sup>Kata materialisme dipakai untuk berbagai penggunaan. Kadang digunakan untuk menunjuk mazhab pemikiran yang menegaskan prinsipalitas materi dalam arti materi adalah sesuatu yang fundamental (*ashil*) dan riil dalam ranah eksistensi (keberadaan), bukan sesuatu yang imajiner dan mental, suatu penampakan dan produk dari pikiran. Dalam konteks ini, pengertian materialis bertentangan dengan idealisme yang menegaskan eksistensi riil dari materi dan menganggapnya sebagai sebuah konstruksi mental. Menjadi materialis dalam konteks ini tidak bertentangan dengan kosep Tuhan atau monoteisme. Di sisi lain, kata materialisme digunakan sebagai pemaknaan atas peniadaan wujud supramateri.

<sup>187</sup>Murtadha Muthahhari, *Filsafat Materialisme: Kritik Filsafat Islam atas Pandangan Materialisme, Tentang Tuhan, Sejarah, dan Masalah Sosial Politiknya*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi (Yogyakarta: RausyanFikr, 2020), 11. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Filsafat Materialisme*.

merupakan sesuatu yang bertentangan dengan kodrat manusia (fitrah). Muthahhari menganalogikan bahwa kecenderungan manusia kepada Tuhan (iman) itu sebagaimana kesehatan, dan kecenderungan materialis itu sebagaimana penyakit. Orang tidak pernah bertanya tentang alasan kesehatan, karena kesehatan sesuai dengan program alam secara umum. Namun, jika seseorang atau sekelompok orang sakit, maka mereka akan bertanya apa sebab mereka sakit? Karena kecenderungan agamis bersifat alami, maka dia tidak perlu dipertanyakan, sebaliknya, pertanyaan tentang kenapa manusia cenderung kepada materialisme perlu dipertanyakan.<sup>188</sup>

Menurut Karen Amstrong, manusia adalah makhluk spiritual. Ia menyebut ada alasan kuat mengapa ia menyebut *Homo sapiens* adalah juga *Homo religius*. Manusia mulai menyembah dewa-dewa setelah mereka menyadari diri mereka sebagai manusia. Mereka menciptakan agama-agama pada saat yang sama ketika mereka menciptakan karya-karya seni. Ini bukan hanya karena mereka ingin menaklukkan kekuatan alam. Namun, menurut Amstrong, keimanan awal ini mengekspresikan ketakjuban dan misteri yang senantiasa merupakan unsur penting pengalaman manusia tentang dunia yang menggetarkan, tetapi indah. Sebagaimana seni, Amstrong menyebut agama juga merupakan usaha manusia untuk menemukan makna dan nilai kehidupan.<sup>189</sup>

Bahkan, menurut Wilhelm Schmidt dalam *The Origin of the Idea of God* (1912) sebagaimana dikutip Karen Amstrong, eksistensi monoteisme primitif telah ada sebelum manusia mulai menyembah banyak dewa. Mulanya mereka mengakui hanya ada satu Tuhan Tertinggi, yang telah menciptakan dunia dan menata urusan manusia dari kejauhan. Kepercayaan kepada satu Tuhan Tertinggi masih terlihat dalam agama suku-suku Afrika.<sup>190</sup> Sepanjang sejarah, tidak ada masyarakat yang bebas dari kepercayaan kepada yang gaib, termasuk pemikiran tentang realitas yang ada di luar alam telah dibicarakan oleh para filosof terdahulu, seperti

---

<sup>188</sup>Selanjutnya disebut Muthahhari, *Filsafat Materialisme*, 11-12.

<sup>189</sup>Karen Amstrong, *Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, Dan Islam Selama 4.000 Tahun* (Bandung: Mizan, 2001), 20. Selanjutnya disebut Amstrong, *Kisah Pencarian Tuhan*.

<sup>190</sup>Amstrong, *Kisah Pencarian Tuhan*, 27.

Plato dan Aristoteles.<sup>191</sup>

Sementara itu, menurut Muhammad Husain Thabathaba'i, agama merupakan serangkaian perintah Tuhan tentang perbuatan dan akhlak yang dibawa oleh para rasul untuk menjadi pedoman bagi umat manusia. Mengimani hal ini dan melaksanakan ajaran-ajaran tersebut akan membawa kepada keberuntungan dan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan akhirat. Orang yang beruntung adalah orang yang mempunyai tujuan yang baik dalam hidupnya, yang tidak tersesat ke jalan yang keliru, yang memiliki akhlak yang baik dan terpuji, dan yang mengerjakan perbuatan yang baik. Meskipun di tengah hiruk pikuknya dunia, orang seperti ini hatinya akan selalu tenang, kuat, dan penuh kepastian. Menurutnya, agama Allah membimbing manusia kepada kebahagiaan dan keberuntungan. Keyakinan semacam ini bersemayam dalam hati manusia seperti polisi rahasia yang selalu mengikutinya ke mana saja ia pergi, mencegahnya dari tindakan-tindakan yang tak bermoral, dan memaksanya untuk berbuat kebajikan. Agama memerintahkan kepada kita untuk meraih keutamaan akhlak dan melakukan perbuatan-perbuatan kebajikan sesuai dengan kemampuan kita.<sup>192</sup>

Di sisi lain, Muthahhari menolak pandangan yang menyebut bahwa kecenderungan manusia ke arah materialisme pada abad ke-18 dan 19 adalah akibat dari perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan atau sains. Pendapat ini dikemukakan dengan maksud untuk meyakinkan manusia bahwa keyakinan kepada sesuatu yang supramateri/Tuhan Yang Maha Kuasa disebabkan oleh rasa takut dan kebodohan kini telah dapat diatasi dengan ilmu pengetahuan. Padahal, menurut Muthahhari, kecenderungan manusia kepada materialisme telah ada sejak zaman kuno. Telah ada kelompok-kelompok berpendidikan maupun kalangan buta huruf yang cenderung kepada paham materialisme ini. Hal ini pun berlaku sama pada era modern seperti saat ini. Kaum materialis dapat ditemukan di semua kelas, begitu juga dengan kecenderungan teistik, spiritual, dan

---

<sup>191</sup>Tedy, *Tuhan Dan Manusia*, 43.

<sup>192</sup>Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathabai, *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Dasar Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad (Jakarta: Sadra Press, 2011), 15-16. Selanjutnya disebut Thabathabai, *Inilah Islam*.

metafisik juga ada di semua kelas dan bagian, terutama di kalangan kaum terpelajar.<sup>193</sup> Karena itu, jika apa yang diyakini oleh kaum materialis benar bahwa kecenderungan pada materialisme adalah akibat kemajuan yang dibuat oleh ilmu pengetahuan dan banyaknya ilmuwan yang lahir, maka seharusnya terdapat peningkatan kecenderungan terhadap materialisme di kalangan ilmuwan. Karena semakin terpelajar seseorang, semakin materialis ia. Namun, kenyataan tersebut nyatanya tidak demikian.<sup>194</sup>

Setidaknya, kaum materialis meyakini tiga hipotesis tentang berkembangnya agama yang membuat pengaruhnya hilang akibat perkembangan ilmu pengetahuan menggantikan posisi agama. Pertama, agama adalah produk dari rasa takut. Menurut Sigmund Freud, manusia lari kepada agama akibat ketidakberdayaannya menghadapi bencana, seperti bencana alam, kematian, bebas dari ancaman manusia lain, dan lain-lain.<sup>195</sup> Dahulu, di kala ilmu pengetahuan manusia belum maju dan canggih, ketika melihat fenomena alam, petir misalnya, terlintas dalam pikiran mereka tentang agama untuk menyandarkan diri pada kekuatan yang lebih besar darinya agar dapat melindunginya. Kedua, agama adalah produk kebodohan. Sebagian orang percaya bahwa faktor yang mewujudkan agama adalah kebodohan manusia, sebab manusia, sesuai dengan wataknya, selalu cenderung untuk mengetahui sebab-sebab dan hukum-hukum yang berlaku atas alam ini termasuk peristiwanya. Hanya saja, karena mereka tidak mampu mengetahuinya, mereka lalu menisbahkan peristiwa itu kepada sesuatu yang metafisis. Ketiga, pendambaan akan keadilan dan keteraturan. Sebagian pendapat menyebut bahwa kecenderungan manusia kepada agama karena hasratnya terhadap keadilan dan keteraturan. Karena banyaknya kezaliman di dunia ini yang mereka temui, maka mereka menciptakan agama.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup>Muthahhari, *Filsafat Materialisme*, 17.

<sup>194</sup>Muthahhari, *Filsafat Materialisme*, 18.

<sup>195</sup>Djamaluddin Ancok dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami, Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 71.

<sup>196</sup>Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama*. Disunting oleh Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 2007), 52-53. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Manusia dan Agama*.

Ketiga hipotesa tersebut telah dibantah oleh Muthahhari dalam penjelasan sebelumnya. Jika memang perkembangan ilmu pengetahuan menggantikan posisi agama, lantas mengapa masih kita temukan banyak orang berilmu justru menganggap penting, bahkan meyakini Tuhan dengan memeluk agama? Realitasnya, di tengah kemajuan ilmu pengetahuan hari ini, banyak ditemukan ilmuwan justru meyakini dan memeluk teguh suatu agama. Bantahan serupa juga dikemukakan oleh kaum Marxis. Mereka berpendapat bahwa tidak ada keharusan pengambilalihan posisi agama oleh ilmu pengetahuan. Menurut Marxisme, meskipun ilmu pengetahuan kini telah mencapai kemajuan dan modernisasi, tetapi agama masih tetap bertahan dan tidak mengalami kemusnahan.<sup>197</sup>

Atas dasar tersebut, kaum Marxis kemudian menyatakan suatu hipotesa bahwa kemunculan agama dilatarbelakangi karena kelas penindas ingin tetap mempertahankan kedudukan, kekuasaan, dan privilese mereka di hadapan bangsa-bangsa.<sup>198</sup> Menurut mereka, selama masih ada kelas-kelas dalam masyarakat, agama mustahil hilang. Agama akan tetap mempertahankan kemaujudan (eksistensi)-nya karena adanya kelas-kelas di kalangan bangsa-bangsa tersebut. Agama menurut mereka adalah produk masyarakat yang berkelas. Menurut Marx, agama dan bangsa adalah ciptaan khusus dari kelas penindas dan mereka digunakan sebagai alat penindas. Agama dan bangsa dipaksakan untuk orang-orang yang tertindas.<sup>199</sup> Dengan demikian, jika kelas sosialisme telah merata di seluruh dunia dan kelas-kelas di masyarakat telah hilang, maka secara otomatis agama pun akan menghilang dengan sendirinya.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 53-54.

<sup>198</sup>Lihat penjelasan Karl Marx tentang agama dalam tulisannya berjudul *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, Marx Engels Collected Works (MECW), (Vol. 3), 175-176.

<sup>199</sup>Lihat Sulasman, dkk., *Murtadha Muthahhari's: Critic and View to The Historical Materialism* (Journal of Applied Sciences Research, 9(8): 4495-4506, 2013), 4499.

<sup>200</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 54.

Pendapat ini dikritik oleh Muthahhari. Ia menyebut bahwa agama telah ada sebelum munculnya kepemilikan. Pada periode sistem komune primitif, ketika kelas belum terwujud, agama telah terwujud. Di sisi lain, fakta historis bertentangan dengan hipotesis tersebut. Menurutnya, sejarah menyatakan bahwa agama telah lahir dan tumbuh di kalangan kelas-kelas masyarakat miskin dan tertindas. Nabi Musa, misalnya, berasal dari kelas miskin dan tertindas. Ia dan kawan-kawannya yang miskin dan tertindas berhadapan dengan penguasa zalim yang diperankan oleh Fir'aun.<sup>201</sup> Hal yang sama juga terjadi pada Nabi Muhammad Saw.

Hipotesis lain tentang permulaan agama juga muncul dari Sigmund Freud. Menurutnya, faktor pendorong timbulnya agama adalah penekanan dan pelarangan seksual. Akar-akar pertama munculnya akhlak, ilmu pengetahuan, dan segala sesuatunya adalah akar-akar seksual. Maka, ketika rintangan dan hambatan terangkat dari jalan naluri seksual serta belunggu yang mengikatnya, agama secara otomatis juga akan hilang. Namun, pendapat ini sendiri kemudian disesali oleh Freud, dan murid-muridnya secara umum menolak gagasan tersebut. Carl Gustav Jung, murid Freud yang juga seorang ahli psikologi, meski membenarkan pendapat Freud tentang agama termasuk di antara bentuk-bentuk yang timbul dari bawah sadar manusia, tetapi ia menolak pendapat Freud yang mengatakan bahwa seluruh kandungan bawah sadar hanya terbatas pada kecenderungan-kecenderungan seksual. Menurut Jung, manusia memiliki batin dan eksistensi bawah sadar yang fitri dan alami, yang kandungannya tidak hanya berasal dari perasaan yang bersifat eksternal sebagaimana yang dipikirkan secara keliru (*wahm*) oleh Freud. Pada prinsipnya, sebagaimana disebut Muthahhari, Jung meyakini bahwa agama termasuk ke dalam hal yang telah ada di dalam bawah sadar secara fitri dan alami.<sup>202</sup>

Bahkan beberapa pemikir dan ilmuwan Barat menegaskan tentang kefitrian dari agama. Will Durant, seorang yang tidak percaya kepada agama apa pun berkata, "Agama memiliki seratus jiwa. Segala sesuatu jika telah dibunuh pada kali pertama itu pun dia sudah mati untuk selamanya, kecuali agama. Sekiranya dia seratus kali dibunuh, dia akan

---

<sup>201</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 54

<sup>202</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 54-56.

muncul lagi dan kembali hidup setelah itu”.<sup>203</sup> Tidak hanya itu, Bertrand Russell yang dikenal sebagai seorang yang berpandangan materialistis juga mengakui betapa pentingnya keimanan (keyakinan pada Tuhan). Dia berkata, “Kerja yang semata-mata bertujuan memperoleh penghasilan, maka kerja semacam itu tidak akan membawa hasil yang baik. Untuk tujuan ini, harus diadopsi profesi yang menanamkan pada individu sebuah keimanan, sebuah tujuan dan sebuah sasaran”.<sup>204</sup> Termasuk Einstein yang menyatakan bahwa terdapat macam-macam perasaan kejiwaan yang telah menyebabkan pertumbuhan agama.<sup>205</sup>

Muthahhari, sebagaimana umumnya para filosof muslim, tidak mempunyai keraguan tentang keberadaan Tuhan, tetapi merasa bahwa hal ini perlu dibuktikan secara logis untuk memperhatikan bahwa Allah selaras dengan nilai rasionalistik yang mereka pegang.<sup>206</sup> Muthahhari meyakini bahwa agama itu bersifat kekal dan langgeng karena dia, setidaknya, merupakan kebutuhan alami (fitri) manusia, dan untuk memenuhi kebutuhan fitri tersebut agamalah satu-satunya sarana yang bisa memenuhinya. Pada hakikatnya, agama memiliki dua keistimewaan tersebut. Satu sisi agama merupakan kebutuhan fitri dan emosional manusia, di sisi lain dia juga merupakan satu-satunya sarana untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan fitri manusia yang tidak sesuatu pun bisa menggantikan posisinya. Sebab, jika ada sarana lain yang mampu

---

<sup>203</sup>Will Durant, *The Lessons of History*, dalam Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 47.

<sup>204</sup>Bertrand Russel, *Marriage and Morals*, dalam dalam Murtadha Muthahhari, *Falsafah Agama & Kemanusiaan*, diterjemahkan oleh Arif Maulawi (Yogyakarta: RausyanFikr, 2016), 25. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Falsafah Agama & Kemanusiaan*.

<sup>205</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 57. Terkait kefitrian agama, Einstein berkata, “Sifat sosial manusialah yang pada gilirannya merupakan salah satu faktor yang mendorong terwujudnya agama. Manusia menyaksikan maut merenggut ayahnya, ibunya, kerabatnya serta para pemimpin besar. Direnggutnya mereka itu satu per satu sehingga manusia merasa kesepian di kala dunianya telah kosong dari petunjuk dan pengarahan, harapan menjadi pencinta atau orang yang dicintai, keinginan bersandar pada orang lain, dan terlepas dari perasaan putus asa, semua itu membentuk, dalam dirinya sendiri, dasar kejiwaan untuk menerima keimanan kepada Tuhan.” Tokoh-tokoh lain yang termasuk meyakini tentang kefitrian agama adalah Carl Gustav seorang ahli psikologi yang jura murid Sigmund Freud, Wiliam James seorang filosof dan ilmuwan asal Amerika, Alexis Carell, dsb.

<sup>206</sup>Amstrong, *Kisah Pencarian Tuhan*, 234.

memenuhi kebutuhan fitri manusia tersebut dengan cara yang lebih utama, bermanfaat, dan lebih besar pengaruhnya, pada saat itulah agama akan kehilangan pengaruhnya dan kebutuhan manusia terhadap agama akan hilang. Manusia akan meninggalkan agama demi beralih kepada sarana lain yang dianggap lebih baik dari agama.<sup>207</sup>

Namun, setelah kemajuan ilmu pengetahuan dan modernisasi terjadi, manusia tetap merasakan adanya kebutuhan mendesak akan agama berkenaan dengan kebahagiaan individu maupun masyarakat. Muthahhari menyebut bahwa tidak ada sesuatu selain agama yang mampu mengarahkan manusia ke tujuan-tujuan yang agung dan suci. Kemanusiaan tidak mungkin terlepas dari agama dan iman. Jika agama tidak ada, kemanusiaan pun tidak akan terwujud. Sebab undang-undang dan akhlak yang merupakan unsur dalam agama merupakan fondasi utama yang menjadi tumpuan bangunan masyarakat manusia.<sup>208</sup> Karena agama merupakan keinginan dan dorongan yang sifatnya fitri dan alamiah, maka mustahil manusia akan meninggalkannya, dan upaya pendidikan atau doktrinasi kepada generasi selanjutnya untuk melupakan agama adalah perbuatan yang sia-sia.

Menurut Muthahhari, Al-Qur'an memiliki gambaran yang indah tentang hubungan manusia dengan Allah. Allah dalam Al-Qur'an disebutkan lebih dekat dengan manusia dibanding urat nadinya sendiri. Hubungan-Nya dengan manusia adalah "memberi dan menerima". Dia menyenangi manusia berdasarkan hubungan timbal balik. Dia mengajak manusia menuju-Nya dan memberikannya ketenangan. Tidak hanya manusia, semua makhluk menginginkan-Nya, sejak awal keberadaan mereka berkomunikasi dengan-Nya. Mereka memuji-Nya dan mengagungkan-Nya.<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 50-51.

<sup>208</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 60-64.

<sup>209</sup>Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian: Monoteisme Teoretis dan Praktis yang Bersifat Individu dan Sosial*, diterjemahkan oleh Andayani (Yogyakarta: RausyanFikr, 2014), 109. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Falsafah Kenabian*.

Di sisi lain, dalam melihat relasi Tuhan dan manusia, Allah dan *insan*, jelas bahwa dalam Al-Qur'an Allah tidak saja sebagai satu-satunya yang tertinggi, tetapi juga satu-satunya Wujud yang pantas disebut wujud dalam pengertian yang sesungguhnya, Realitas dengan huruf besar, di mana tidak satu pun di seluruh dunia ini yang dapat melawan-Nya. Tuhan berada di tengah-tengah dunia wujud, dan semua objek-objek lainnya, baik manusia maupun non-manusia adalah makhluk-Nya dan dengan demikian jauh lebih rendah dibandingkan Dia dalam hirarki wujud.<sup>210</sup>

Menurut Toshiko Izutsu, terdapat empat bentuk relasi terkait hubungan Allah dan *insan*. Pertama, relasi ontologis yakni Tuhan sebagai sumber eksistensi manusia yang utama dan manusia adalah representasi dunia wujud yang eksistensinya berasal dari Tuhan. Kedua, relasi komunikatif. Di sini Tuhan dan manusia dibawa ke dalam korelasi yang dekat satu sama lain—Tuhan yang mengambil inisiatif—melalui komunikasi timbal balik. Ketiga, relasi Tuhan-hamba. Tuhan sebagai Tuan (Rabb) semua konsep yang berhubungan dengan keagungan-Nya, kekuasaan-Nya, kekuatan Mutlak-Nya dan lain sebagainya, sedangkan manusia sebagai hamba-Nya yang konsep ini menunjukkan seluruhnya kerendahan, kepatuhan mutlak, dan sifat-sifat lainnya yang selalu dituntut pada seorang hamba. Keempat, relasi etik. Relasi ini didasarkan pada perbedaan yang paling dasar antara dua aspek yang berbeda yang dapat dibedakan dengan konsep tentang Tuhan itu sendiri. Di satu sisi Tuhan adalah kebaikan tidak terbatas, maha pengasih, pengampun, dan penyayang. Di sisi lain Tuhan yang murka, kejam, dan sangat keras kemauannya. Demikian juga, dari sisi manusia terdapat perbedaan dasar antara rasa syukur (*shukr*) di satu sisi, dan takut kepada Tuhan (*taqwa*) di sisi yang lain. Dua hal ini kemudian membentuk satu kategori iman (keyakinan) yang membentuk perbedaan mendasar dengan tajam dengan *kufr* (tidak bersyukur dan ingkar).<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup>Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), 77. Selanjutnya disebut Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*.

<sup>211</sup>Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, 79-80.

Sementara itu, kita akan menemukan dua konsep ekstrem ditinjau dari sifat kekuasaan mutlak Tuhan dan kebebasan manusia. Pertama, pandangan yang meyakini Tuhan Maha Kuasa, sementara manusia tidak bebas berkehendak dan berbuat, dengan kata lain perbuatan manusia sebenarnya adalah perbuatan Tuhan. Sikap ini umum disebut *predestination* atau *jabariah* (fatalisme). Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa perbuatan manusia adalah kebebasannya sendiri, Tuhan hanya berperan menciptakan sifat/daya kebebasan itu pada manusia (*free will* atau *qadariyah*), dalam konteks ini peran Tuhan sangat tidak efektif. Hampir di semua agama selalu memunculkan persoalan tersebut yang selalu menjadi perbincangan oleh para teolog dan filosof.<sup>212</sup> Di dalam Islam, misalnya, terdapat beberapa aliran teologi yang membahas persoalan tersebut seperti Mu'tazilah, Asy'ariah, dan Syiah.

Terkait persoalan ini, Muthahhari sendiri memiliki pandangan yang selaras dengan konsepsi pemikiran teologi Syiah. Ia mengatakan bahwa akidah kemerdekaan dan kehendak bebas Syiah pada tingkat tertentu memiliki kesamaan dengan kehendak bebas Mu'tazilah. Hanya saja, mereka berbeda tentang makna kehendak bebas. Mu'tazilah menafsirkan kemerdekaan dan kehendak bebas manusia sebagai *tafwidh* ilahiah, yaitu Allah menyerahkan nasib manusia kepada manusia itu sendiri dan kehendak Allah tidak lagi efektif perannya. Hal ini menurut Muthahhari mustahil.<sup>213</sup>

Bagi Syiah, sebagaimana yang dipahami Muthahhari, kemerdekaan dan kehendak bebas mengandung makna bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang merdeka. Meski demikian, eksistensi dan segenap mode eksistensi manusia, termasuk cara bertingkahnya, sebagaimana makhluk lainnya, seutuhnya bergantung pada Allah. Ia mengatakan bahwa eksistensi manusia dan semua mode eksistensi manusia, semuanya berasal dan bergantung pada kepedulian Allah serta mereka berusaha memperoleh

---

<sup>212</sup>Tedy, *Tuhan Dan Manusia*, 49.

<sup>213</sup>Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ilmu Kalam dan Irfan: Memaknai Aspek Lahir dan Batin Islam*, diterjemahkan oleh Husein Habsyi, dkk., (Yogyakarta: RausyanFikr: 2013), 75. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Pengantar Ilmu Kalam dan Irfan*.

pertolongan dari kehendak-Nya. Atas dasar itu, dalam Syiah, posisi kehendak bebas dan kemerdekaan letaknya di antara predestinasi mutlak atau *jabr*-nya Asy'ariah dan akidah kebebasan (*tafwidh*) manusianya Mu'tazilah. Dengan kata lain, tidak ada *jabr* dan tidak ada *tafwidh*, yang ada hanyalah antara dua alternatif pandangan tersebut.<sup>214</sup>

## B. Sifat Keyakinan Keagamaan

Menurut Muthahhari, manusia tidak akan mampu menjalani kehidupan yang baik, atau mencapai sesuatu yang bermanfaat bagi kemanusiaan dan peradaban manusia tanpa memiliki keyakinan-keyakinan, ideal-ideal, dan keimanan. Setiap manusia yang tidak memiliki ideal-ideal dan keimanan dianggap manusia yang egois dan individualis. Hal ini karena mereka akan mementingkan dirinya sendiri, segala sesuatu dilihat atas dasar keuntungan pribadi. Manusia seperti ini bersifat ragu-ragu, goyah, dan tidak memahami tugas-tugas di dalam kehidupan atau nilai-nilai moral dan sosialnya. Mereka akan terus menerus bersikap tidak tegas, tidak memiliki tujuan, diombang-ambingkan arus.<sup>215</sup>

Terkait persoalan ini, Muthahhari dengan tegas menyatakan bahwa agamalah satu-satunya yang bisa membuat manusia menjadi orang beriman yang sesungguhnya. Agamalah yang memungkinkannya mengatasi egoisme dan mementingkan diri sendiri melalui keimanan dan ideologi,<sup>216</sup> dan untuk menciptakan sejenis kesalehan dan keyakinan di dalam pribadi-pribadi, yang dengan hal itu mereka menerima sepenuhnya isu-isu kecil tentang ideologi mereka sekali pun. Pada saat yang sama, seorang manusia akan memeluk keimanannya dengan sedemikian menghargai dan memuliakan sehingga hidup tanpa agama menjadi absurd dan sia-sia.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup>Muthahhari, *Pengantar Ilmu Kalam dan Irfan*, 75.

<sup>215</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 93.

<sup>216</sup>Lihat Murtadha Muthahhari, *Filsafat Moral Islam: Kritik atas Berbagai Pandangan Moral*, diterjemahkan oleh Muhammad Babul Ulum & Endi Hendri M (Jakarta: Al-Huda, 2004), 186-188. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Filsafat Moral Islam*.

<sup>217</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 93-94.

Di sisi lain, menurut Thabathaba'i, iman keagamaan adalah jaminan yang paling kuat dan kokoh dalam menghadapi ketakutan dan kekecewaan dalam pasang surutnya kehidupan. Orang-orang yang beriman tidak akan berputus asa atau kehilangan kepercayaan diri dalam situasi dan kondisi apa pun. Menurut Thabathaba'i orang yang memiliki keimanan akan paham dan mengerti diri mereka terikat dengan kekuatan dan kekuasaan yang tak terbatas dari sang Pencipta. Manusia akan selalu ingat kepada Allah dan dilindungi oleh-Nya di semua keadaan. Selain itu, agama juga memerintahkan kepada manusia untuk meraih keutamaan akhlak dan melakukan perbuatan-perbuatan kebajikan sesuai dengan kemampuan manusia itu sendiri. Dengan demikian, agama menurutnya dapat dibagi menjadi tiga bagian seperti iman, akhlak, dan amal perbuatan.<sup>218</sup>

Sementara itu, tidak ada kesedihan dan penderitaan hati yang lebih buruk daripada kegelisahan, kebingungan, keguncangan, dan ketakutan. Untuk mengatasi hal tersebut, Jawadi Amuli menyebut bahwa cahaya keyakinanlah (iman) yang menjamin ruh senantiasa tenang dan tenteram. Amuli mengatakan bahwa keyakinan tersebut harus juga berhubungan dengan suatu prinsip asal muasal (*mabda'*) yang meyakinkan agar mendapatkan keistimewaan-keistimewaan tersebut, yakni menjadi dasar ketenangan ruh, obat-obat penyakit yang membawa kesembuhan bagi ruh, mencabut akar-akar kesedihan, kegelisahan, dan ketakutan, serta menjaga ketentraman ruh dan keselamatan jiwa. Yakin sendiri adalah kepastian yang sesuai dengan realitas yang tidak dapat salah.<sup>219</sup>

Menurut Muthahhari, keyakinan-keyakinan keagamaan yang kuat menyebabkan manusia mau berjuang melawan kecenderungan-kecenderungan individualnya yang alami dan ia mau mengorbankan hidup serta prestisenya bagi keyakinan yang dianutnya. Menurutnya, hal tersebut menjadi mungkin jika manusia menganggap keyakinan-keyakinannya sebagai suci dan merebut kendali mutlak atas dirinya sendiri. Dengan tegas

---

<sup>218</sup>Thabathabai, *Inilah Islam*, 16.

<sup>219</sup>Jawadi Amuli, *Makna Hari Kiamat dalam Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Qadir Alkaf & Miqdad Turkan (Jakarta: Sadra Press, 2012), 3. Selanjutnya disebut Amuli, *Makna Hari Kiamat dalam Al-Qur'an*.

Muthahhari mengatakan bahwa hanya kekuatan keyakinan keagamaanlah yang mampu memberi nilai kesucian kepada keyakinan-keyakinan dan menjadikan manusia diatur sepenuhnya oleh keyakinan-keyakinan tersebut.<sup>220</sup>

Meski demikian, Muthahhari memberikan catatan bahwa terkadang terdapat tindakan manusia—bukan karena motif keyakinan keagamaan—yang berasal dari tekanan psikologis, kebencian, balas dendam, atau reaksi terhadap penindasan dan kekejaman mendorong seseorang mengorbankan hidup, harta, dan kehormatannya. Namun, terdapat perbedaan mendasar di antara tindakan yang didasarkan pada gagasan keagamaan dan yang bukan didasarkan pada gagasan keagamaan. Pertama, keyakinan keagamaan selalu memberikan nilai-nilai kesucian kepada gagasan-gagasan tersebut, pengorbanan-pengorbanan yang dilakukan sepenuhnya sukarela dan alami.<sup>221</sup> Jelas berbeda tindakan yang dilakukan secara sukarela dan keyakinan dengan tindakan yang dilakukan karena tekanan psikologis. Kedua, jika pandangan manusia hanya didasarkan pada pandangan materialistis saja tanpa ada keyakinan keagamaan, yang secara eksklusif didasarkan atas hakikat cerapan, maka seluruh idealisme kemanusiaan dan kemasyarakatan menjadi bertentangan dengan hakikat cerapan yang diamati manusia di dalam kaitannya dengan jagat raya. Muthahhari mengatakan bahwa buah dari pandangan indrawi adalah egoisme, bukan idealisme. Pada akhirnya manusia hanya menciptakan suatu dunia yang terpisah dari hakikat-hakikat yang maujud dengan ilusi-ilusinya.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 94.

<sup>221</sup>Contoh pengorbanan yang dilakukan secara sukarela berdasarkan keyakinan keislaman adalah syahadah. Dalam Islam, bila seseorang telah menjadi syahid, ia telah bertindak sesuai dengan standar syahadah itu sendiri. Muthahhari menyebut bahwa hanya orang yang terbunuh dalam upaya mencapai tujuan-tujuan Islami, dan terdorong oleh hasrat untuk menyelamatkan nilai-nilai sejati manusialah yang meraih kedudukan ini, kedudukan tertinggi yang didambakan setiap orang beriman. Muthahhari, *Falsafah Pergerakan Islam*.

<sup>222</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 94-95.

### C. Keyakinan: Pengaruh dan Manfaat

Setelah kita menjelaskan sifat keyakinan keagamaan menurut pandangan Muthahhari, maka selanjutnya kita perlu menjelaskan tentang pengaruh dan manfaat dari keyakinan tersebut. Muthahhari menyebut bahwa keyakinan keagamaan memberikan pengaruh-pengaruh positif yang luar biasa,<sup>223</sup> dipandang dari kemampuannya untuk menciptakan kebahagiaan dan kegembiraan atau memperbaiki hubungan-hubungan sosial, atau mengurangi, bahkan menghapuskan sama sekali kesulitan-kesulitan yang sebelumnya tak terhindarkan di dalam sistem dunia ini.<sup>224</sup>

Setidaknya terdapat tiga manfaat positif yang diberikan keyakinan keagamaan menurut Muthahhari.

#### 1) Kebahagiaan dan Kegembiraan

Pengaruh positif dari aspek kebahagiaan dan kegembiraan oleh Muthahhari dirinci menjadi tiga. Pertama, keyakinan keagamaan memberikan optimisme kepada manusia. Pengaruh ini menampilkan penciptaan sebagai sesuatu yang memiliki sasaran-sasaran—yang dirahmati, evolusioner, dan kaya—dan secara alami memberi manusia suatu cara pandang optimis ke arah segenap penciptaan dan aturan-aturan yang menganutnya. Menurut Muthahhari, kedudukan orang beriman di dunia ini spesial, ia diibaratkan seperti seorang manusia yang hidup di suatu negeri yang menganggap hukum, aturan-aturan, dan organisasi-organisasi negeri itu sebagai sesuatu yang benar dan adil. Ia juga percaya pada kehendak baik pimpinan negeri itu. Secara alami, ia mendapatkan landasan bagi gerak maju dan peningkatannya dan juga bagi orang-orang lain.<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup>Menurut Muthahhari, ilham-ilham spiritual dan ilahiah, mencari Tuhan, berbuat kebajikan dan kecenderungan kepada hal-hal maknawi (immaterial) merupakan perkara-perkara yang pasti ada dalam setiap diri manusia. Realitas inilah yang menghubungkan manusia kepada dunia lain. Sebaliknya, kekosongan spiritual, kerusakan moral yang dibuat oleh paham materialisme telah banyak menimbulkan beragam problem kehidupan manusia. Lihat Muthahhari, *Filsafat Moral Islam*, 164.

<sup>224</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 97.

<sup>225</sup>Lihat Muthahhari, *Falsafah Agama & Kemanusiaan*, 32-33. Penjelasan yang sama dapat dilihat di Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 97-98.

Kedua, pengaruh positif keyakinan keagamaan dari aspek ini adalah memberikan pencerahan hati. Ketika manusia—karena keyakinan keagamaannya—mendapati jagat sebagai tampak cerah baginya oleh adanya sinar ketuhanan berupa kebenaran, pencerahan seperti itu mencerahkan ruhnya, bertindak sebagai obor yang menyalakan kesadarannya. Ketiga, pengaruh positif lainnya dari aspek ini adalah harapan akan terjadinya akibat-akibat baik dari amal-amal baik.<sup>226</sup> Hasil keyakinan keagamaan yang lain dari aspek ini adalah serangkaian kebahagiaan yang disebut sebagai kenikmatan ruhaniah. Menurut Muthahhari, manusia memiliki dua jenis kebahagiaan. Pertama, berhubungan dengan indranya. Kedua, berhubungan dengan kedalaman ruh dan kesadaran manusia.<sup>227</sup>

## 2) Fungsi Agama dalam Hubungan-Hubungan Sosial

Manusia adalah makhluk sosial yang tidak akan mampu memuaskan kebutuhan-kebutuhannya seorang diri. Oleh karena itu, hidup mesti dibagi dengan orang lain yang berperan serta di dalam semua tugas dan kreativitas, dan sejenis pembagian kerja mesti ditetapkan di antara mereka, sebagaimana yang terjadi pada makhluk hidup lainnya, seperti lebah, meski ada satu perbedaan esensial di antara keduanya. Jika kerja makhluk non manusia bersifat naluriah dan dipaksakan oleh alam di mana ini berarti kemungkinan untuk melanggar dan mengingkari tidak ada, berbeda dengan manusia yang memiliki kehendak bebas dan menyelenggarakannya secara bebas sebagai suatu tugas dan tanggung jawab.<sup>228</sup> Dengan nada bertanya, Muthahhari menegaskan, adakah sesuatu lain yang melebihi agama dalam hal menghargai kebajikan, menganggap suci keadilan, melunakkan hati seseorang kepada sesamanya, menciptakan rasa saling percaya antar individu, menyebabkan kebajikan dan kerahiman lebih mengakar di dalam kesadaran manusia, menghargai nilai-nilai moral,

---

<sup>226</sup>Penjelasan terkait hal-hal baik yang didapatkan oleh keyakinan keagamaan dapat dilihat di dalam buku Muthahhari, *Filsafat Moral Islam*, 171.

<sup>227</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 97-101.

<sup>228</sup>Lihat penjelasan tentang ini dalam buku Ayatullah Murtadha Muthahhari, *Islam & Tantangan Zaman: Rasionalitas Islam dalam Dialog Teks yang Pasti dan Konteks yang Berubah*, diterjemahkan oleh Ahmad Sobandi (Jakarta: Sadra Press, 2011), 17-25. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Islam & Tantangan Zaman*.

dan menciptakan dorongan untuk melangkah melawan kekejaman, dan menyatukan setiap orang, sebagaimana anggota-anggota dari suatu tubuh?<sup>229</sup>

### 3) Penawar bagi Tekanan Jiwa

Menurut Muthahhari, suka atau tidak, kehidupan manusia mengandung penderitaan, kesedihan, kegagalan, kehilangan, kepahitan, dan kekecewaan, begitupun kehidupan juga menawarkan kegembiraan, kemanisan, prestasi, dan keberhasilan. Banyak kesedihan kehidupan bisa dicegah, atau malah dihapuskan, melalui upaya-upaya mati-matian. Namun, ada juga sebagian peristiwa di dunia ini tidak bisa dicegah dan tidak bisa dihapuskan, seperti proses menua. Bagi manusia, keyakinan keagamaan dapat menciptakan kekuatan untuk bertahan dan menjelmakan kepahitan menjadi rasa manis. Muthahhari meyakini bahwa seorang yang beriman mengetahui bahwa segala sesuatu di dunia ini berada di dalam satu pola khusus. Apabila manusia merespon kepahitan itu dengan benar, maka Allah akan memberinya jalan lain, meskipun sebelumnya jalan itu terlihat mustahil. Bagi orang beriman, usia tua bukanlah akhir dari kehidupan, tetapi merupakan momentum untuk semakin menyibukkan diri dengan tindakan yang mulia dan positif guna mendekatkan diri pada Allah. Justru kehidupan tuanya semakin menjadikan seorang beriman makin bahagia ketimbang saat mudanya.<sup>230</sup>

## D. Akal dan Wahyu

Diskursus tentang relasi akal dan wahyu seringkali dipahami sebagai domain filsafat dan agama yang di dalamnya mengangkat persoalan-persoalan epistemologis.<sup>231</sup> Filsafat (akal) dan agama menjadi terma yang dapat mengakomodasi ulasan-ulasan seputar akal dan wahyu. Semua ini terdapat dalam berbagai karya pemikir Timur maupun Barat, meskipun dalam beberapa hal terdapat sebagian pemikir yang keberatan

---

<sup>229</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 102.

<sup>230</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 103.

<sup>231</sup>Mukhtasar Syamsuddin, *Hubungan Wahyu Dan Akal Dalam Tradisi Filsafat Islam* (Arete Jurnal Filsafat, tanpa tahun), 128.

menggunakan term ini.<sup>232</sup>

Keberatan itu, misalnya, disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, adanya kesalahpahaman akibat melawankan akal dengan agama. Memisahkan agama dan akal, memperlihatkan asumsi bahwa sejak awal posisi keduanya saling bertentangan. Padahal, dalam pemikiran Islam, akal memiliki bukti-bukti (*hujjiyāt*) dan diangkat sebagai nabi internal. Oleh karena itu, sesuatu yang rasional tidak berarti sesuatu yang bukan agama. Kedua, adanya kendala dalam mendefinisikan agama. Ragam perspektif terhadap agama sangat menentukan metode penelitian seputar diskursus akal dan wahyu. Ketiga, sejak munculnya gagasan filosofis, hubungan akal dan wahyu dibingkai dalam relasi filsafat dan agama. Banyak agamawan menilai bahwa ajaran filsafat tidak selaras dengan ajaran para nabi. Berbagai macam cara kemudian dilakukan untuk mengecam filosof dan mengharamkan filsafat.<sup>233</sup>

Keempat, terkait hubungan ilmu dan agama, serta pembatasan wilayah masing-masing, adalah salah satu tema kunci dalam filsafat agama dan teologi di era modern. Kemajuan sains yang signifikan hari ini tampak tidak selaras dengan agama. Padahal, jika yang dimaksud ilmu dalam term ini hanyalah sains, maka diskursus ilmu dan agama bisa dikategorikan sebagai subjudul akal dan wahyu. Hal ini karena yang dimaksud akal dalam hal ini adalah seluruh pengetahuan umum manusia, termasuk pengetahuan empiris. Namun, jika yang dimaksud ilmu—sebagaimana dioposisikan dengan agama—adalah seluruh pengetahuan yang didapat melalui jalan-jalan umum, maka term ilmu dan agama menjadi sinonim tepat untuk term akal dan wahyu. Kelima, hubungan akal dan iman. Umumnya pemikir Kristen lebih memilih berbicara tentang akal dan iman daripada akal dan wahyu. Mereka menganggap bahwa daya jangkau akal masih lebih pendek dari sekadar memahami muatan-muatan wahyu. Bagi mereka, satu-satunya pintu masuk ke dalam agama adalah iman. Sementara dalam Islam, ilmu dan iman memiliki hubungan yang

---

<sup>232</sup>Hasan Yusufian Ahmad Husain Sharifi, *Akal & Wahyu: Tentang Rasionalitas dalam Ilmu, Agama, dan Filsafat*, diterjemahkan oleh Ammar Fauzi Heryadi (Jakarta: Sadra Press, 2011), 17. Selanjutnya disebut Sharifi, *Akal & Wahyu*.

<sup>233</sup>Sharifi, *Akal & Wahyu*, 17-23.

sangat kuat dan mendalam. Bahkan sebagian muslim meyakini bahwa iman tidak lain hanyalah ilmu. Sebagian yang lain—meski menolak gagasan keyakinan sebelumnya—menekankan bahwa tanpa ilmu, iman yang sempurna mustahil tercapai.<sup>234</sup>

Menurut Muthahhari, tidak ada keraguan bahwa Al-Qur'an adalah sumber hukum dan peraturan dalam Islam.<sup>235</sup> Sejak awal masa Islam, umat Islam selalu memakai Al-Qur'an sebagai sumber acuan utama untuk menyimpulkan hukum-hukum Islam. Al-Qur'an sering digunakan sebagai sumber pengetahuan. Ayat-ayat Al-Qur'an biasanya digunakan sebagai premis-premis dalam konteks eskatologi, misalnya. Meski demikian, pada saat umat Islam menerima Al-Qur'an sebagai sumber acuan utama dalam menyimpulkan hukum, tetapi pada saat yang sama muncul kelompok yang menolak legitimasi akal. Mereka berpendapat bahwa penggunaan akal akan membuka kemungkinan terjadinya kesalahan dan oleh sebab itu akal tidak bisa diandalkan.<sup>236</sup> Padahal, Menurut Muthahhari, sebagaimana ia kutip pandangan Syiah, dalil akal mengikat, artinya jika suatu rangkaian keadaan, akal mempunyai kaidah yang jelas, maka kaidah itu—karena bersifat pasti dan absolut—mengikat.<sup>237</sup>

Sementara itu, terminologi akal sendiri, baik dalam konteks filsafat maupun bidang ilmu lain, memiliki fungsi dan makna yang beragam. Paling populer misalnya, “Kemampuan khas manusia dalam membedakan baik dan buruk, mana jalan dan mana jurang”. Shadrul Muta'alihin Syirazi atau Mulla Shadra mengemukakan enam makna akal yang, menurutnya, ekuivokal. Dengan demikian, baik akal maupun wahyu adalah sumber pengetahuan dalam Islam. Hanya saja akal bersifat lebih umum, sedangkan wahyu bersifat lebih khusus bagi kalangan tertentu.<sup>238</sup> Muthahhari menyebut bahwa akal adalah sumber internal pengetahuan

---

<sup>234</sup>Sharifi, *Akal & Wahyu*, 24-27.

<sup>235</sup>Murtadha Muthahhari, *Ushul Fiqh dan Fiqh*, diterjemahkan oleh Husein Habsyi, dkk (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012), 16. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Ushul Fiqh dan Fiqh*.

<sup>236</sup>Muthahhari, *Ushul Fiqh dan Fiqh*, 17.

<sup>237</sup>Muthahhari, *Ushul Fiqh dan Fiqh*, 21.

<sup>238</sup>M. Shadrul Muta'alihin Syirazi, *Syarh Ushul Al-Kāfi*, dalam Sharifi, *Akal & Wahyu*, 10.

manusia.<sup>239</sup> Di sisi lain, ketertarikan manusia pada Al-Qur'an mendorong mereka untuk mengeksplorasi maknanya dan mengaplikasikan hasilnya terhadap masalah hukum, moral, sosial, filsafat, gnostik, dan ilmiah.<sup>240</sup>

### E. Negara dan Agama

Dalam diskursus negara modern hari ini, relasi antara agama dan negara dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk, yakni *integrated* (penyatuan antara agama dan negara), *intersectional* (persinggungan antara agama dan negara), dan sekularistik (pemisahan antara agama dan negara).<sup>241</sup> Relasi antara agama dan negara di negara-negara Barat dianggap sebagai suatu yang telah selesai dengan paham sekularismenya, di mana agama dan negara dianggap sebagai entitas-entitas yang berbeda sekaligus bertentangan. Upaya memisahkan agama dan negara umum dipahami sebagai sekularisasi, sementara pahamnya disebut sebagai sekularisme.

Kata sekuler sendiri digunakan dalam berbagai pengertian seiring dengan maju dan berkembangnya ilmu-ilmu empiris dan eksak yang diiringi dengan gerakan reformasi. Di Barat, arti yang paling populer terkait sekuler adalah pemisahan agama dari wilayah sosial-politik dan pemerintahan. Dengan pemahaman seperti ini, maka konsekuensinya agama harus angkat kaki dari masalah-masalah manusia dan dunia, seperti ekonomi, pendidikan, dan hukum. Agama hanya boleh dan pantas mengurus hal-hal parsial dan personal seperti doa, perkawinan, perceraian, dan urus jenazah.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup>Ayatullah Murtadha Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih (Jakarta: Sadra Press, 2010), 77-78. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Pengantar Epistemologi Islam*.

<sup>240</sup>Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, 92.

<sup>241</sup>*The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, (New York: Macmillan Publishing Company), 159.

<sup>242</sup>Muhammad Hasan Qardran Qaramaliki, *Al-Qur'an & Sekularisme: Agama dan Politik di antara Pengalaman Religius dan Falsafah Kenabian*, diterjemahkan oleh Ammar Fauzi Heryadi (Jakarta: Sadra Press, 2011), 11. Selanjutnya disebut Qaramaliki, *Al-Qur'an & Sekularisme*.

Sementara itu, secara historis, sekularisme muncul dari gerakan pemikiran Kristen modern pada abad ke-17 dan ke-18 yang kemudian dikenal sebagai masa Pencerahan (*Enlightenment*). Dalam bidang pemikiran, Pencerahan ini ditandai sebagai era pemikiran modern dari *Novum Organum* Francis Bacon (1620) sampai ke *Critique of Pure Reason* Immanuel Kant (1781).<sup>243</sup>

Dominasi gereja yang begitu kuat dan menganggap diri mereka sebagai wakil Tuhan di bumi dengan legitimasi ayat injil dan teologi mengharuskan mereka menentang prestasi-prestasi terbaru empiris pada saat itu. Vonis diberikan oleh gereja kepada siapa pun yang menunjukkan pertentangannya kepada gereja. Hal ini, misalnya, terjadi pada Galileo Galilei yang dijatuhi hukuman penjara atas tuduhan teori Heliosentriknya. Belum lagi perilaku amoral dan kehidupan mewah yang ditampilkan oleh para pastor telah mengakibatkan perlawanan dan pertentangan di dunia Kristen. Faktor-faktor tersebut pada akhirnya menjadi sebab terusirnya gereja dari pentas dunia, sosial, dan politik.<sup>244</sup>

Bahkan, kondisi tersebut tidak hanya mengucilkan agama dan gereja serta memisahkan keduanya dari pemerintahan, kaum sekuler juga menganggap bapa-bapa gereja dan kelompok rohaniawan Kristen berada di bawah kedaulatan para penguasa. Para pendukung klaim ini antara lain Elygirey Dante (1265-1321), Padway dan Iandoney (abad XIV), Machiavelli (1469-1527), Thomas Erastus (1524-1583), dan lain-lain.<sup>245</sup>

Latar belakang sekularisme yang muncul di Barat sesungguhnya tidak pernah terjadi di dalam sejarah dunia Islam. Pada masa kekuasaan Nabi Muhammad Saw-lah hubungan Islam dan negara pertama kali terwujud,<sup>246</sup> lalu berlanjut pada periode *Khulafā Ar-Rasyīdīn*. Setelah periode tersebut, para penguasa menampilkan diri mereka sebagai pengawal agama dan syariat, setidaknya secara lahiriah. Meskipun sekularisme tidak

---

<sup>243</sup>*The Encyclopedia of Religion*, 159.

<sup>244</sup>Qaramaliki, *Al-Qur'an & Sekularisme*, 12.

<sup>245</sup>Qaramaliki, *Al-Qur'an & Sekularisme*, 11.

<sup>246</sup>Moh Dahlan, *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia* (ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman, Volume 14, Nomor 1, Juni 2014), 7. Selanjutnya disebut Dahlan, *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia*.

memiliki latar belakangnya di pemerintahan Islam dahulu, tetapi pada saat yang sama pemerintahan tersebut tidak dapat serta merta layak disebut pemerintahan agama.<sup>247</sup> Meski demikian, munculnya sekularisme dan marginalisasi agama di dunia Islam, menurut Qaramaliki, dilatarbelakangi oleh hubungan Islam dengan Kristen dan Barat. Sebagian muslim meniru fenomena sekularisme di Barat dengan berupaya mengangkut habis konsep ini ke dalam Islam.<sup>248</sup>

Sementara itu, J. Philip Wogemen juga merinci relasi agama (Kristen) dan negara menjadi tiga pola. Pertama, pola teokrasi di mana agama menguasai negara. Kedua, erastianisme bila yang terjadi adalah sebaliknya, yaitu negara mengkooptasi agama, atau negara menguasai agama. Ketiga hubungan sejajar antara agama dan negara dalam pemisahan yang *unfriendly* dan *friendly*. Menurutnya, pemisahan *unfriendly* antara agama dan negara adalah mustahil, sebab kehidupan keagamaan selalu memiliki dimensi sosial dan dengan demikian bersentuhan dengan aspek hukum yang menjadi wewenang negara. Oleh karena itu, Wogeman menganggap alternatif terbaik adalah pemisahan yang *friendly*, meskipun hal ini dianggap tetap menyimpan persoalan.<sup>249</sup>

Dalam Islam, setidaknya terdapat tiga tipologi hubungan antara agama dan negara. Pertama, hubungan pemisahan. Agama dan politik/negara memiliki hubungan terpisah. Konsekuensinya, pendasaran negara pada agama atau formalisasi norma-norma agama ke dalam sistem hukum negara tertolak.<sup>250</sup> Mereka yang mendukung relasi ini melihat bahwa dari aspek legitimasi kekuasaan, kekuasaan yang didasarkan secara agama dinilai tidak relevan lagi dengan etika politik modern.<sup>251</sup>

---

<sup>247</sup>Qaramaliki, *Al-Qur'an & Sekularisme*, 19.

<sup>248</sup>Qaramaliki, *Al-Qur'an & Sekularisme*, 20.

<sup>249</sup>J. Paul Wogemen, *Christian Perspective on Politics*, dalam Ahmad Sadzali, *Relasi Agama & Negara: Teokrasi-Sekuler-Tamyiz* (Yogyakarta: Pusat Studi Hukum Islam (PSHI) Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 2018), 7-8. Selanjutnya disebut Sadzali, *Relasi Agama & Negara*.

<sup>250</sup>Dahlan, *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia*, 11.

<sup>251</sup>Muhammad Hari Zamharir, *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Nurcholis Madjid* (Jakarta: Murai Kencana, 2004), 77. Selanjutnya disebut Zamharir, *Agama dan Negara*.

Kedua, hubungan komplementaris agama negara.<sup>252</sup> Dalam bahasa Din Syamsudin, hubungan ini disebut dengan hubungan simbiotik dan dinamis-dialektis. Hubungan seperti ini bukanlah berhubungan langsung, sehingga kedua wilayah masih memiliki jarak dan kontrol masing-masing. Dengan demikian, baik agama maupun negara dapat berjalan berdampingan. Keduanya bertemu untuk kepentingan pemenuhan kepentingan masing-masing, agama memerlukan lembaga negara untuk melakukan akselerasi pengembangannya, demikian juga lembaga negara memerlukan agama untuk membangun negara yang adil dan sesuai dengan spirit ketuhanan. Ketiga, hubungan antara agama dan negara berjalan secara integral. Domain agama juga menjadi domain negara, demikian sebaliknya, sehingga hubungan antara agama dan negara tidak ada jarak dan berjalan menjadi satu kesatuan.<sup>253</sup>

Dengan demikian, secara garis besar dapat kita rangkum bahwasanya terdapat tiga golongan pemikiran terkait dengan relasi agama dan negara. Pertama, paham teokrasi, yang berpandangan bahwa agama menyatu di dalam negara dan tidak dapat dipisahkan, atau jalannya negara dikontrol oleh institusi keagamaan. Kedua, paham sekuler, yang berpandangan bahwa negara dan agama harus dipisahkan. Ketiga, paham moderat, yang merupakan jalan tengah antara paham teokrasi dan paham sekuler.<sup>254</sup>

Relasi antara agama dan politik adalah isu kontroversial dalam masyarakat Islam. Setidaknya, terdapat dua pandangan tentang fungsi dan hakikat agama. Pertama, agama hanya berkaitan dengan aspek spiritual dan etika dengan mengesampingkan temporal dan aspek duniawi kehidupan dan masyarakat. Kedua, agama memiliki fungsi menyeluruh yang mencakup setiap aspek kehidupan manusia, baik aspek duniawi dan juga spiritual, ini berarti mencakup juga politik. Syiah, sebagai mazhab yang diyakini Muthahhari, meyakini bahwa agama dan politik tidak dapat dipisahkan.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup>Zamharir, *Agama dan Negara*, 81.

<sup>253</sup>Dahlan, *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia*, 11.

<sup>254</sup>Sadzali, *Relasi Agama & Negara*, 8.

<sup>255</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 70.

Bagi Muthahhari, Islam dan negara tidak dapat dipisahkan. Ia menolak gagasan dan segala upaya untuk memisahkan agama dari politik. Baginya, pemisahan agama dan negara adalah upaya kaum kolonialis untuk mengaburkan pandangan umat mengenai hubungan agama dan negara. Gagasan sekularisme jelas bukanlah bagian integral dalam ajaran Islam, dan gagasan seperti ini adalah gagasan yang keliru dan tidak benar. Muthahhari dengan tegas menolak pemisahan agama dan negara, menjauhkan diri dari politik negara, menurutnya sama dengan menjauhkan diri dari agama.<sup>256</sup> Baik Ahlusunnah dan Syiah sepakat bahwa keberadaan agama tidak menghilangkan arti penting keberadaan sebuah pemerintahan. Meski demikian, terdapat perbedaan keduanya dalam persoalan ini. “Ahlusunnah, sebagai sebuah mazhab,” ucap Muthahhari, “memiliki pandangan dalam hal ini.” Sementara itu, Syiah mengatakan, “Kekhalifahan hanya layak ditentukan oleh *nash* yang berasal dari Rasulullah.”<sup>257</sup>

Pandangan politik Muthahhari ini secara umum selaras dengan gagasan mazhab Syiah yang memandang bahwa antara Islam dan negara (politik) bukanlah dua hal yang terpisah. Keduanya merupakan dua hal yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Syiah menganggap bahwa eksistensi agama penting posisinya bagi umat Islam guna menjaga agama itu sendiri. Dengan kehadiran negara, hukum-hukum Islam bisa dipastikan pelaksanaannya, dengan demikian ada jaminan bahwa Islam akan tetap eksis di bumi ini.<sup>258</sup> Sebagaimana telah dijelaskan di awal-awal bab sebelumnya, bahwa seluruh bangunan mazhab Syiah didasarkan pada konsep imamah. Syiah meyakini bahwa imamah bukan hanya sebagai lembaga politik, tetapi juga lembaga agama dan spiritual. Imam bukan saja pemegang otoritas politik, tetapi juga otoritas agama sebagai *marja'* bagi umat dan pelanjut risalah Allah atau membawa misi suci meneruskan

---

<sup>256</sup>Muthahhari, *Falsafah Pergerakan Islam*, 40.

<sup>257</sup>Muthahhari, *Islam & Tantangan Zaman*, 129.

<sup>258</sup>Rifa'i Abubakar, *Pemikiran Politik Tentang Negara di Kalangan Syi'ah* (Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam, Volume 8, Nomor 2, Desember 2019), 182. Selanjutnya disebut Abubakar, *Pemikiran Politik Tentang Negara di Kalangan Syi'ah*.

tugas-tugas Rasulullah.<sup>259</sup>

Jelaslah bagi Muthahhari agama tidak hanya bersifat privat, tetapi juga memiliki aspek sosial yang itu juga berarti mencakup aspek politik. Agama tidak hanya bersifat individual, tetapi juga mencakup kehidupan sosial, umat, dan masyarakat. Ini selaras dengan tujuan diutusnya nabi oleh Tuhan. Dilihat dari aspek tujuan, nabi, menurut Muthahhari, bersifat dualistis atau tujuan mereka ada dua sisi. Pertama, mereka berfokus pada kehidupan akhir (setelah dunia) dan kesuksesan manusia di akhirat (monoteisme teoretis dan monoteisme praktis di tataran individual). Kedua, adalah kesuksesan manusia di dunia (monoteisme sosial). Oleh karena itu, untuk menjamin kemakmuran manusia di dunia, menurut Muthahhari, para nabi mendakwahkan monoteisme sosial dan ketika menjamin kesejahteraan manusia di dunia akhirat, mereka mendakwahkan monoteisme teoretis dan monoteisme praktis di tataran individual, yang pada intinya terkait dengan masalah intelektual dan spiritual.<sup>260</sup>

Muthahhari menjelaskan, baik individu maupun masyarakat sama-sama penting dan fundamental. Eksistensi individu tidak akan hilang dalam eksistensi masyarakat, dan sebaliknya eksistensi masyarakat tidak akan hilang dalam eksistensi individu. Maka tidak heran bila kita jumpai banyak kritik Muthahhari terhadap pandangan masyarakat yang berbasiskan materialisme. Ia menjelaskan bahwa masyarakat disusun atas ikatan-ikatan yang lebih bersifat batin dibandingkan fisis dan sebagai satu kesatuan kolektif menuju kesempurnaan bersama sebagai sesama manusia ciptaan Allah.<sup>261</sup>

Menurut Baqir Shadr, pemerintahan Islam memiliki peran yang sangat penting untuk mendeklarasikan Allah sebagai tujuan dan terminal akhir kafilah kemanusiaan, yang di dalamnya watak-watak Ilahiah menjadi rambu-rambu perjalanan menuju pada tujuan besarnya. Keadilan, pengetahuan, kekuasaan, kebajikan, dan pengampunan membentuk arah

---

<sup>259</sup>Ridwan HR, *Fiqih Politik*, dalam Abubakar, *Pemikiran Politik Tentang Negara di Kalangan Syi'ah*, 186.

<sup>260</sup>Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, 37-38.

<sup>261</sup>Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta* (Jakarta: Lentera Basritama, 2002), 262-266.

tujuan kafilah suci masyarakat manusia.<sup>262</sup>

Menurut Louis Massignon, sebagaimana dikutip M. Arkoun, “Islam adalah kehendak kehidupan bersama”. Arkoun menyatakan bahwa umat Islam telah mengenal berbagai bentuk pemerintahan dan sistem administrasi. Islam memiliki acuan bersama yang kepadanya umat secara khusus mencerminkan dirinya, acuan tersebut adalah Al-Qur’an. Islam, menurut Arkoun, adalah agama, kebudayaan, dan peradaban sekaligus.<sup>263</sup>

Sementara itu, Khomeini menjelaskan tentang keberadaan hukum-hukum yang telah tersusun dengan baik belum dapat mereformasi masyarakat. Untuk mewujudkannya, maka diperlukan kekuasaan eksekutif yang kemudian dilaksanakan oleh seorang eksekutor (pengambil keputusan). Oleh karena itu, untuk menerapkan hukum-hukum atau aturan syariat tersebut, Allah meletakkan bentuk pemerintahan yang dilengkapi oleh institusi eksekutif dan administratif. Untuk penjelasan, penafsiran atas akidah, hukum-hukum Islam serta penegakkannya, Rasul Saw., membentuk institusi eksekutif dan administratif. Ia menjalankan seluruh tugas yang menjadi tanggung jawabnya. Dengan cara inilah ia membentuk negara Islam.<sup>264</sup>

Negara dalam Islam ialah bagian dari ciri-ciri sifat universal Islam di mana sistem pengaturannya berbentuk lembaga formal. Menurut Al-Maududi, terdapat beberapa karakteristik utama yang menyangkut konsepsi negara Islam, yang bisa digali dari kitab suci Al-Qur’an. Pertama, Tuhan adalah kedaulatan tertinggi, maka tidak seorang pun, bahkan keseluruhan penduduk negeri dapat menggugat kedaulatan, sebab manusia hanya subjek. Kedua, Tuhan adalah sumber hukum dan wewenang legislasi mutlak ada pada-Nya. Dalam hal ini, umat Islam tak dapat berlindung pada legislasi yang sepenuhnya mandiri, juga tak bisa mengubah hukum yang telah diletakkan Tuhan sekali pun hukum tersebut

---

<sup>262</sup>Sayyid Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Sistem Politik Islam: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi (Jakarta: Lentera, 2009), 13.

<sup>263</sup>M. Arkoun & Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), 5. Selanjutnya disebut Arkoun & Louis, *Islam Kemarin dan Hari Esok*.

<sup>264</sup>Abubakar, *Pemikiran Politik Tentang Negara di Kalangan Syi’ah*, 193.

diputuskan secara mufakat. Ketiga, negara dalam Islam harus berlandaskan pada hukum yang diturunkan Tuhan kepada manusia melalui Rasulullah Saw.<sup>265</sup>

Sebagai murid dan loyalis Khomeini, Muthahhari memiliki banyak kesamaan pemikiran tentang konsep negara dengannya. Muthahhari menyetujui gagasan negara teodemokrasi atau demokrasi religius dengan sistem pemerintahan *Wilāyah Al-Faqīh*.<sup>266</sup> Dalam konteks ini, Muthahhari memahami agama dalam maknanya yang paling maksimalis, dan demokrasi dalam pengertiannya yang paling minimalis. Dengan pendekatan seperti itu, maka agama memiliki dasar politik dan sosialnya dalam gagasan Muthahhari.

Dengan demikian, bagi Muthahhari, sebagaimana dikutip Chumaedi, pemerintah Islam memiliki kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah kekuasaan Allah, hal ini karena setiap peraturan atau undang-undang harus sesuai dengan prinsip-prinsip dan syariat Islam. Meski demikian, pembentukan pemerintahan dan pelaksanaannya haruslah selaras dengan kehendak rakyat. Oleh karena itu, pemerintah dalam konteks ini adalah wakil umat untuk mengurus kepentingan agama dan dunia agar tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadis. Di sisi lain, Muthahhari menganggap negara adalah sebuah lembaga di mana sesama manusia satu dengan yang lain saling bergantung untuk mewujudkan kerukunan dan harmoni. Menurut Chumaedi, berdasarkan asumsi tersebut, Muthahhari melihat negara sebagai sebuah lembaga yang mengatur masyarakat untuk memperjuangkan demokrasi.<sup>267</sup>

Muthahhari mengungkapkan bahwa demokrasi adalah sesuatu yang digemari oleh umumnya manusia, meski di sisi lain demokrasi religius (Islam) berbeda dengan demokrasi Barat. Perkenalan Islam dan demokrasi

---

<sup>265</sup>Abul A'la Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, dalam Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat*, 38.

<sup>266</sup>Sabara, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhid dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari*, (Makassar: Jurnal Politik Profetik, Volume 7, No. 2 Tahun 2019), 285. Selanjutnya disebut Sabara, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhid*.

<sup>267</sup>Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat*, 38-39.

sendiri baru terjadi di akhir abad ke-19 saat negara-negara Islam sedang dalam pendudukan (kolonialisme), penindasan, dan dikuasai tiran. Situasi tersebut kemudian melahirkan gagasan demokrasi yang berasal dari Barat, di mana titik poinnya pada penghargaan terhadap HAM, kebebasan berpendapat, dan partisipasi rakyat dalam pengambilan keputusan pemerintahan.<sup>268</sup>

Menurut Muthahhari, tidak ada pertentangan antara Islam dan demokrasi di Republik Islam. Demokrasi tidak berarti tidak memiliki ideologi, tidak ada konflik antara pemerintahan Islam dan kepentingan nasional. Dengan demikian, ia mengkritik mereka yang mengatakan tidak mungkin memiliki pemerintahan nasional yang Islami pada saat yang bersamaan. Menurutnya, Islam adalah agama sekaligus ideologi untuk menguasai suatu negara. Hal tersebut menunjukkan bahwa pemerintah Islam mengambil hukum Islam sebagai basisnya.<sup>269</sup>

Bagi Muthahhari, pemerintahan demokratis baru bisa terwujud bila ada pengakuan tentang kesamaan martabat manusia di mana hal itu memberikan kemungkinan rakyat menggunakan hak pilihnya. Hal ini menurut Muthahhari sesuai dengan ideologi Islam di mana persamaan derajat dan penghapusan diskriminasi menjadi prinsipnya.<sup>270</sup> Tujuan demokrasi sendiri, bagi Muthahhari, adalah menciptakan masyarakat yang adil dan berkeadilan untuk memahami eksistensinya masing-masing agar dapat menerima hasil musyawarah tersebut, dengan pertimbangan rakyat akan menerima pemerintah sebagai bagian dari amanat Allah. Jika amanat tersebut diabaikan oleh pemerintah, rakyat akan menjadi penentang

---

<sup>268</sup>Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Kekuasaan: Aktor dan Instrumen*, dalam Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat*, 39.

<sup>269</sup>M. Muthahhari, *Peramon-i Anghelab-i Islami*, dalam Maryam Shamsaie, *Two Iranian Intellectuals: Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate* (IOSR Journal of Humanities and Social Science [IOSRJHSS] ISSN: 2279-0845 Volume 1, Issue 2, Sep.-Oct. 2012) 32. Selanjutnya disebut Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*.

<sup>270</sup>Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, dalam Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat*, 39.

(oposisi) rezim yang berkuasa.<sup>271</sup>

Jika dirinci, menurut Muthahhari terdapat sejumlah kriteria untuk sebuah pemerintahan yang demokratis. Hal itu sebagai berikut:

1. Terdapat hak untuk memilih. Ia menjelaskan bahwa hak untuk memilih sangat berbeda dari isi pemerintahan yang mereka pilih. Oleh karena itu, mereka dapat memilih Islam atau ideologi lain dan ini tidak mempengaruhi proses demokrasi yang harus ada.
2. Adanya kebebasan. Ia percaya bahwa demokrasi membutuhkan kebebasan, seperti yang dianjurkan dalam Islam. Ide kebebasan di Barat adalah kebebasan manusia untuk memilih apa pun yang mereka inginkan sedangkan dalam konteks Islam, berarti kebebasan untuk memilih apa yang baik. Menurutnya, di dalam demokrasi Barat, sifat binatang manusia dibebaskan, sedangkan dalam Islam, sifat tersebut ditekan dan sisi kemanusiaan dikuatkan. Terkait tema ini, akan dijelaskan di bab selanjutnya dalam tema khusus.
3. *Rule of Law*. Bagi Muthahhari, hal ini adalah sesuatu yang sangat penting dalam sistem pemerintahan sehingga tidak ada kontroversi dengan prinsip Islam. Tidak ada hukum yang keluar dari prinsip hukum Islam. Menurutnya, apa yang membedakan hukum Islam dengan hukum sekuler adalah implementasi nilai-nilai atau norma-norma keislaman di dalamnya.<sup>272</sup>

Dengan demikian, Muthahhari meyakini bahwa aturan/hukum Islam bisa diterapkan di sebuah negara (dalam konteks ini Iran) untuk digunakan sebagai hukum yang berkuasa karena itu adalah cara hidup yang baik bagi para pemeluknya. Ia kemudian menjelaskan bahwa republik Islam itu memang Islami dan pada saat yang sama ia merupakan pemerintahan yang demokratis. Di dalamnya, rakyat adalah otoritas nyata untuk memilih pemimpin mereka. Dalam sejarah Islam, pernah terjadi dialog antara Nabi dan pengikutnya; ini merupakan tanda penghormatan Islam terhadap peran

---

<sup>271</sup>Murtadha Muthahhari, *Islam Menjawab Tuntutan Zaman*, dalam Chumaedi, *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat*, 39.

<sup>272</sup>M. Mutahhari, *Peramon-i Anghelab-i Islami*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 32.

rakyat dalam pemerintahan. Menurut Muthahhari, para pemimpin dalam pemerintahan Islam harus berkomitmen untuk mengikuti aturan Islam, jika tidak, maka apa yang dilakukan bukanlah pemerintahan Islam. Oleh karena itu, demokrasi Islam adalah kebalikan dari demokrasi Barat, di mana demokrasinya berbentuk sekuler dan korup. Oleh karena itu, demokrasi seperti itu ditolak, sementara demokrasi Islam diterima.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup>Khomeini, *Sahifih-yi Nur (Vol. 4)*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

## BAB V

### IMPLIKASI LOGIS DEMOKRASI RELIGIUS

Pada bab sebelumnya penulis telah menguraikan secara analisis-kritis tentang relasi Tuhan dan manusia dalam pandangan politik Murtadha Muthahhari. Selanjutnya, untuk melengkapi dan sekaligus menjawab rumusan masalah penelitian ini, maka pada bab ini akan diuraikan secara lebih rinci tentang implikasi logis dari demokrasi religius dalam pandangan politik Muthahhari. Secara lebih khusus, di dalam bab ini akan dianalisis sub tema yang menyangkut urgensi dan keniscayaan pemerintahan, relasi antara Tuhan, pemerintah, dan yang diperintah, kriteria pemerintah, serta kewenangan rakyat terbatas.

#### A. Urgensi dan Keniscayaan Pemerintahan

Pembuktian tentang urgensi mendirikan sistem politik Islam sejatinya merupakan jawaban atas dua jenis keraguan. Pertama, keraguan tentang prinsip pemerintahan. Kedua, keraguan tentang pemerintahan agamawi, khususnya pemerintahan Islam.<sup>274</sup> Terkait urgensi mendirikan pemerintahan, Muthahhari mendapati dua jenis diskursus terkait persoalan ini. Pertama, diskursus sosiologis yaitu gambaran mengenai berbagai jenis struktur politik yang eksis dan yang terus akan eksis. Kedua, diskursus filosofis yang menjelaskan sifat dan fungsi lembaga pemerintahan. Terkait yang kedua ini, maka hal tersebut berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan seperti, “Apa pembenaran mendasar bagi keberadaan berbagai bentuk pemerintahan?”<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 165.

<sup>275</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 127.

Terkait dengan pertanyaan tersebut, Muthahhari memberikan penjelasannya sebagai berikut:

Setiap masyarakat perlu memiliki pemerintahan, undang-undang, penegakan hukum, mendahulukan kepentingan umum masyarakat daripada kepentingan individu, persatuan, penyediaan fasilitas sosial, pertahanan negara dari serangan asing, mencegah perbuatan sewenang-wenang satu sama lain, melindungi kebebasan dan keamanan rakyat, manajemen, peradilan dan penyelesaian perselisihan, pendidikan, perawatan kesehatan, dan melindungi warisan budaya. Pada dasarnya, pemerintahan bisa dianggap sebagai manifestasi kekuatan rakyat terhadap serangan asing, manifestasi keadilan dan keamanan dalam negeri, manifestasi hukum di dalam negeri, dan manifestasi kehendak kolektif dalam hubungan luar negeri.<sup>276</sup>

Kepemimpinan dibutuhkan sebagai upaya untuk menyukseskan suatu gerakan. Muthahhari menyebut bahwa tidak ada gerakan yang dapat berjalan dengan sukses tanpa adanya kepemimpinan.<sup>277</sup> Sementara itu, Khomeini berpendapat bahwa urgensi membentuk pemerintahan adalah cara untuk menyebarkan keadilan dan memperluas pendidikan di dalam masyarakat. Tidak hanya itu, pemerintahan juga berfungsi untuk melindungi rakyat, menjaga perbatasan (negara), mencegah penindasan, dan agresi asing.<sup>278</sup>

Kebutuhan adanya suatu pemerintahan bagi suatu negara adalah kebutuhan yang mutlak. Montazeri, ahli fikih Syiah yang juga sejawat Muthahhari, bahkan mengatakan bahwa pemerintahan mutlak dibutuhkan tidak peduli dari mana asal pemerintahan tersebut, apakah pemerintahan itu sah melalui pemilihan atau secara salah merupakan rampasan, paksaan, atau warisan. Menurutnya, pemerintahan yang berkuasa penuh (agresif) lebih baik daripada situasi *chaos* di masyarakat yang disebabkan tanpa pemerintahan. Pendapat Montazeri ini disandarkan pada ucapan Ali bin

---

<sup>276</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 127-128.

<sup>277</sup>Murtadha Muthahhari, *Gerakan Islam Abad XX*, diterjemahkan oleh M. Hashem (Jakarta: Beunabi Cipta, 1986), 108. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Gerakan Islam Abad XX*.

<sup>278</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 128.

Abi Thalib yang mengatakan bahwa, “Keteraturan yang dipimpin oleh pemimpin zalim lebih baik dari ketidakteraturan atau ketiadaan keteraturan”.<sup>279</sup>

Di sisi lain, urgensi adanya pemerintahan, baik pemerintahan tersebut bersifat agamawi atau tidak, menurut Ali Asgar dapat dibuktikan melalui dua cara. Pertama, pemerintahan sebagai kunci ketertiban dan kelangsungan kehidupan sosial. Menurutnya, sejarah manusia dari dulu sampai hari ini telah menunjukkan bahwa kebermasyarakatan adalah bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia. Peninggalan sejarah purbakala—seperti prasasti, alat pertahanan, dan sarana kehidupan sehari-hari—, jatuh bangunnya peradaban, kekuasaan, dan kebudayaan di tengah-tengah suatu kaum dan individu dengan keadaan, pikiran, perkataan, kecenderungan, dan berbagai karakteristiknya menunjukkan bahwa sesungguhnya manusia adalah makhluk sosial dan akan senantiasa hidup bermasyarakat.<sup>280</sup>

Selain itu, kecenderungan dan tujuan yang bermacam-macam dan berbeda dari individu dalam sebuah masyarakat merupakan potensi bagi disharmonisasi dan konflik di antara mereka. Keadaan ini kemudian meniscayakan individu untuk bermasyarakat demi menjamin kelestarian eksistensi dan keberlanjutan kehidupan sosial mereka. Keharmonisan dan keselarasan ide, keadaan, dan tindakan tersebut bergantung pada unsur yang disebut pemerintahan yang menjadi poros penyelaras dari benturan-benturan destruktif, bahkan pemerintahan tersebut bisa menciptakan sebuah harmoni di tengah berbagai aktivitas masyarakat.<sup>281</sup>

Kedua, pemerintahan sebagai kunci pembangunan. Baik individu maupun masyarakat adalah entitas konkret yang saling terkait satu sama lain. Masyarakat adalah satu kesatuan yang terdiri atas individu yang tidak mungkin terwujud tanpa adanya para individu. Sebaliknya, para individu

---

<sup>279</sup> وَالْإِطْلُومُ عَشْوَمٌ خَيْرٌ مِنْ قِشْنَةٍ تَدُومُ (Ghurar al-Hikam, jil. 2, huruf waw, no. 50 atau akses di <https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/455735/related>). Lihat juga penjelasan di Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 128.

<sup>280</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 167-175

<sup>281</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 176.

pun mustahil mampu melestarikan kehidupannya tanpa adanya masyarakat. Sebagaimana individu, masyarakat pun memiliki potensi untuk berkembang. Pada saat yang sama, baik kebutuhan individu dan masyarakat terus berkembang dan tidak mengenal batas, sementara di saat yang sama sumber daya terbatas, maka perselisihan dan konflik kepentingan menjadi hal yang tidak dapat dihindarkan. Oleh karena itu, eksistensi pemerintahan sebagai lembaga yang dipercaya dan kuat menjadi kebutuhan vital yang berfungsi sebagai penyeimbang semua aktivitas pemanfaatan sumber daya serta pendistribusi semua kebutuhan para anggota dan komponen masyarakat dalam satu orientasi yang sama dan sejalan dengan aspirasi masyarakat.<sup>282</sup>

Penjelasan Muthahhari tentang urgensi dan keniscayaan pemerintahan tidak bisa dilepaskan dari kritik-kritiknya terhadap pandangan Marxisme tentang asal usul pemerintahan. Marxisme sendiri tidak meyakini negara dan agama sebagai sesuatu yang dibuat berdasarkan kebutuhan masyarakat, melainkan sesuatu yang dibuat oleh kelas tertentu. Yakni setelah munculnya kepemilikan dan dikhususkannya berbagai sumber daya untuk kelas tertentu, kemudian kelas tertentu ini akan membuat negara yang hakikatnya adalah kekuatan eksternal untuk menundukkan masyarakat terjajah dan juga membuat agama yang hakikatnya adalah kekuatan internal untuk memuaskan masyarakat tersebut. Sementara itu, kalau kita melihat masyarakat komunal zaman dahulu, tidak kita dapati yang namanya agama dan pemerintahan, maka pada puncak masyarakat komunal yang akan datang pun tidak akan ada yang namanya agama dan pemerintahan.<sup>283</sup>

Selain itu, Marxisme juga meyakini bahwa setelah tahap komunisme primitif, fenomena pemerintahan muncul sebagai akibat dari pembentukan kepemilikan dalam sejarah. Tujuannya adalah untuk melindungi kepentingan pemilik dengan paksa, melawan kepentingan kelas yang dieksploitasi. Bagi Marxisme, kekuasaan pada akhirnya akan lenyap bila

---

<sup>282</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 182.

<sup>283</sup>Murtaza Mutahhari, *Majmu'eh Yad-Dasyt Ha*, Vol. 10, [www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369](http://www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369) diakses pada 3 Januari 2022.

di masyarakat tidak lagi ada kelas. Artinya, kekuasaan akan hilang dalam masyarakat tanpa kelas setelah melewati tahap sosialisme di akhir sejarah.<sup>284</sup>

Dalam kritiknya, Muthahhari mengungkapkan bahwa keadilan tidak akan tegak dengan sendirinya dan kejahatan juga tidak akan hilang begitu saja—bahkan jika kita asumsikan akan tercipta masyarakat tanpa kelas sekalipun—sehingga bisa dikatakan bahwa kita tidak lagi membutuhkan suatu kekuasaan yang terpusat (untuk mengurus itu). Bahkan, di dalam masyarakat komunis sekalipun mereka perlu menjaga keamanan dalam negeri, menjalin hubungan luar negeri, meleraikan berbagai pertikaian dan menegakkan hukum mereka, kecuali bila kita asumsikan bahwa semua umat manusia di masa mendatang itu seragam, sehingga tidak ada lagi musuh eksternal dan kita tidak lagi perlu menjalin hubungan luar negeri. Dengan demikian, kita pun tidak lagi membutuhkan kementerian pertahanan dan kementerian luar negeri, karena akar dari semua pelanggaran dan kejahatan kembali pada kepemilikan. Begitu pula, tidak perlu ada pengadilan dan kepolisian. Akhirnya, tidak perlu menjaga keamanan. Jika demikian, maka kita tidak perlu negara.<sup>285</sup>

Meski begitu, bagi Muthahhari, persoalan di atas tetap akan muncul, berdasarkan kebutuhan sekunder yang berangkat dari kemajuan peradaban, maka peran mengatur urusan-urusan di zaman modern ini tetaplah menjadi suatu keniscayaan. Karenanya, kebutuhan terhadap negara dan pemerintahan (sebagai manifestasi dalam mengurus masalah-masalah modern ini) tetap menjadi sesuatu yang niscaya.<sup>286</sup>

Muthahhari menegaskan bahwa masyarakat niscaya membutuhkan negara dan pemerintah. Menurutnya, negara dan pemerintahan adalah manifestasi kekuatan suatu masyarakat dalam menghadapi ancaman luar, dan manifestasi bagi keadilan dan keamanan di dalam negeri, juga

---

<sup>284</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 128-129.

<sup>285</sup>Lihat Murtaza Mutahhari, *Majmu'eh Yad-Dasyt Ha*, Vol. 10, [www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369](http://www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369) diakses pada 3 Januari 2022.

<sup>286</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 129.

manifestasi dari hukum untuk urusan dalam negeri, serta manifestasi dari kebijakan-kebijakan sosial dalam menjalin hubungan dengan luar negeri.<sup>287</sup>

Di sisi lain, sebagaimana telah disebutkan di awal pembahasan, pemerintahan atau pengayoman masyarakat tidak bisa dilepaskan dari dua bentuk. Pertama, pemerintahan agamawi, yang membukakan jalan bagi penghambaan masalah kepada Tuhan, dan kedua, pemerintahan non-agamawi, yang menyuburkan kecenderungan manusia kepada dunia dan hasrat kebendaan. Menurut Ali Asgar, anggapan yang menyebut bahwa seseorang dapat melangkah di jalan Tuhan walaupun tidak menerima pemerintahan apa pun adalah pikiran yang dangkal. Hal ini karena, setiap orang adalah bagian dari masyarakat tempat ia menjalani kehidpuan. Di sisi lain, poros tatanan yang menaungi masyarakat tersebut membatasi ikhtiarnya dan menggiringnya pada salah satu dari dua, materialisme atau ketuhanan.<sup>288</sup>

Muthahhari sendiri tidak memakai istilah khusus untuk menggambarkan sifat dari negara. Secara umum, Muthahhari meyakini bahwa negara haruslah bersifat Islami dan syariat harus menjadi konstitusi negara. Perlunya memiliki suatu pemerintahan adalah prinsip penting dari ideologinya. Keyakinan ini ia sandarkan pada ajaran Ali bin Abi Thalib yang menekankan perlunya pemerintahan yang kuat. Hal ini juga terlihat pada masa Ali di mana ia berjuang melawan pemikiran-pemikiran kaum Khawarij yang awalnya menolak eksistensi negara.<sup>289</sup>

Dalam suatu riwayat disebutkan bahwa Ali mengkritik kaum Khawarij yang menolak eksistensi pemerintahan dan negara. Diriwayatkan bahwa ketika Ali bin Abi Thalib mendengar teriakan Khawarij yang mengatakan, “Hukum hanya milik Allah”. Ali lalu berkata:

---

<sup>287</sup>Lihat Murtaza Mutahhari, *Majmu'eh Yad-Dasyt Ha, Vol. 10*, [www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369](http://www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369) diakses pada 3 Januari 2022.

<sup>288</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 184.

<sup>289</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 72.

Kalimat itu benar tetapi apa yang (mereka pikir) artinya, salah. Memang benar hukum ada pada Allah, tetapi orang-orang ini mengatakan bahwa (fungsi) pemerintahan hanya untuk Allah. Faktanya, manusia tidak bisa lepas dari pemerintahan, entah itu baik atau buruk. Orang beriman akan melakukan perbuatan baik dalam pemerintahannya, sementara orang yang tidak beriman akan menikmati manfaat keduniawiannya... Melalui pemerintah, pajak dikumpulkan, musuh diperangi, negara dilindungi, dan hak yang lemah diambil dari yang kuat.<sup>290</sup>

Tidak hanya itu, Ali juga menganggap masalah pemerintahan dan keadilan sangat penting. Ia bahkan mengkritik sikap politik para ulama dengan mengatakan, “Mereka (ulama) mengabaikan isu-isu ini dalam pengajaran (dakwah) mereka, atau menganggap masalah-masalah ini sebagai sesuatu yang signifikansinya kecil, dan (menganggap) isu utama hanyalah persoalan bersuci dan najis. Penting bagi mereka untuk memeriksa kembali keyakinan dan pandangannya”. Menurut Ali, manajemen individu dan sosial tidak dapat dilakukan jika tidak ada pemerintahan dalam suatu negara, entah itu pemerintahan yang baik atau buruk. Ali menegaskan bahwa pemungutan pajak, pemeliharaan hukum, dan ketertiban serta perlindungan terhadap golongan masyarakat yang lemah dianggap sebagai fungsi dasar negara, dan untuk tanggung jawab tersebut negara dianggap sebagai institusi yang diperlukan.<sup>291</sup>

Muthahhari sendiri tidak mengusulkan sistem pemerintahan yang bersifat khusus atau tertentu. Ia menganggap bahwa fungsi pemerintahan sebagai bagian dari agama. Ia menyebutnya sebagai *wilā* dalam makna *za'amah*, yang berarti hak atas kepemimpinan sosial dan politik.<sup>292</sup> Orang yang memerintah suatu pemerintahan, mengarahkan urusan sosial, dan

---

<sup>290</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 128.

<sup>291</sup>Murthaza Mutahhari, *Sair-e dar Nahj-al Balaghah*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 72.

<sup>292</sup>*Wilā* berasal dari kata *vilayah* yang berarti menguasai dan memiliki wewenang. Ada berbagai jenis *wilā*, dan *wilā* dalam arti *za'amah*, yang berarti hak atas kepemimpinan sosial dan politik, adalah salah satunya. Lihat Murthaza Mutahhari, *Wilayah: The Station of the Master*, dalam *Social and Political Thought of Murthaza*, 73.

bertanggung jawab atas nasib rakyat disebut oleh Muthahhari sebagai *wāli amr*. Ia percaya bahwa kedudukan penguasa adalah amanah (amanat) dari Allah kepada manusia. Oleh karena itu, dia harus ditempati oleh orang yang dapat dipercaya dan jujur yang dapat menjaga hak-hak rakyat dan tidak melanggarnya.<sup>293</sup>

Karena memiliki seorang pemimpin adalah normal dan sangat diperlukan, maka komunitas Islam tidak boleh dibiarkan tanpa instruksi apa pun tentang pemerintahan. Dengan demikian, menurut Muthahhari, nabi sebagai *wāli amr* mewariskan estafet kepemimpinan kepada para imam sebagai penggantinya. Dari penalaran ini kemudian muncul doktrin Syiah tentang imamah dan fungsi imam sebagai penguasa.<sup>294</sup>

## **B. Relasi antara Tuhan, Pemerintah, dan yang Diperintah**

Dalam teori politik Islam, Allah adalah pemegang otoritas mutlak. Dengan kata lain, Allah-lah pemilik kedaulatan mutlak atas dunia dan manusia. Dialah yang telah menempatkan manusia untuk mengatur nasib sosialnya, sehingga pembentukan pemerintahan tanpa izin dan persetujuan-Nya adalah tidak sah.<sup>295</sup> Sementara itu, kaitannya dengan kedudukan sebagai pemimpin pemerintahan, kaum Khawarij meyakini bahwa kepemimpinan hanya milik Allah dalam pengertian bahwa Allah sendiri yang memimpin secara langsung.

Hal ini berbeda dengan keyakinan Muthahhari yang menganggap bahwa hak memimpin pemerintahan pada asalnya bukan milik Allah. Hanya saja, karena yang memiliki kedaulatan atas manusia dan dunia ini adalah Allah, maka pemerintahan yang boleh tegak di tengah-tengah manusia adalah pemerintahan yang memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh Islam. Bagi Muthahhari, jika seorang pemimpin atau sebuah pemerintahan memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan, maka

---

<sup>293</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 129.

<sup>294</sup>Muthahhari, *Imāmat va Rahbari*, dalam Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 129. Lihat juga Murtadha Muthahhari, *Imamah dan Khilafah*, diterjemahkan oleh Satrio Pinandito, (Jakarta: Firdaus, 1991).

<sup>295</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 143.

ia boleh memerintah, meskipun hal tersebut tidak ditentukan langsung oleh Allah. Ia menganalogikan kasus ini dengan seorang mufti yang berhak mengeluarkan fatwa, sekiranya ia telah mendapati dirinya memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan.<sup>296</sup>

Tidak hanya itu, terkait dengan pertanyaan apakah seseorang—selain Allah—berhak menetapkan hukum? Muthahhari menjelaskan bahwa jika yang dimaksud berhak menetapkan di sini adalah menetapkan hukum yang bertentangan dan berlawanan dengan hukum Allah, maka hal tersebut jelas sama sekali tidak berhak. Jika tetap dilakukan, maka hukum tersebut menurut Muthahhari batil. Sebaliknya, jika yang dimaksud dengan menetapkan hukum bersumber dari hak-hak yang telah dibenarkan oleh hukum Allah, yakni menetapkan hukum-hukum yang bersifat parsial (*juz'i*), maka hal tersebut tidak dilarang.<sup>297</sup>

Muthahhari menjelaskan bahwa Ali bin Abi Thalib percaya bahwa kedaulatan hanya milik Tuhan. Diktum yang diadopsi dari Al-Qur'an, *lā hukma illa lillah* (tidak ada hukum kecuali hukum Tuhan) berarti bahwa hak legislasi adalah milik Tuhan atau mereka yang Tuhan izinkan untuk membuat undang-undang. Namun demikian, hukum-hukum Tuhan perlu dilaksanakan oleh manusia. Argumentasi di atas menjelaskan bahwa meskipun Tuhan adalah pembuat undang-undang, fungsi eksekutif pemerintah harus dipikul oleh manusia. Fungsi-fungsi ini, menurut Muthahhari, dijalankan oleh Nabi Muhammad Saw., imam, dan mereka yang berhak mengatur masyarakat.<sup>298</sup>

Muthahhari menyebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw., memiliki tiga kedudukan berbeda yang khusus dimilikinya. Jika salah satu kedudukan itu berpindah, maka hal tersebut harus melalui izin dan perantaranya. Kedudukan itu sendiri berasal dari Allah langsung. Tiga kedudukan tersebut antara lain. Pertama, kenabian dan kerasulan, yakni

---

<sup>296</sup>Ayatullah Murtadha Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman: Rasionalitas Islam dalam Dialog Teks yang Pasti dari Konteks yang Berubah*, diterjemahkan oleh Ahmad Sobandi (Jakarta: Sadra Press, 2011), 143. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*.

<sup>297</sup>Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, 143.

<sup>298</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*. 79.

kedudukan sebagai pembawa dan penyampai hukum-hukum Allah yang diwahyukan kepadanya. Dan ia berkewajiban menyampaikan wahyu tersebut kepada umat manusia, QS. Al-Ma'idah: 99.<sup>299</sup>

Kedua, penentu dan pemutus hukum (hakim). Menurut Muthahhari, kedudukan ini bersifat suci karena berasal dari Allah. Oleh karena itu, nabi berhak memutuskan hukum di tengah-tengah manusia. Selain itu, dengan kedudukan ini, ia berkewajiban menegakkan kebenaran jika ada perselisihan di antara manusia dengan bersandar pada suatu hukum. Ketiga, penguasa dan pemegang kendali pemerintahan. Nabi mengelola masyarakat, dan pemimpin yang menangani berbagai urusan mereka. Ia juga pendiri dan pemimpin pemerintahan. Hanya nabi saja yang berhak memberikan perintah dan komando.<sup>300</sup>

Muthahhari menjelaskan bahwa kedudukan yang ketiga berbeda dengan dua kedudukan sebelumnya. Dengan mengutip QS. An-Nisa': 49,<sup>301</sup> Muthahhari menjelaskan bahwa ayat tersebut menekankan pentingnya kaum muslim untuk mematuhi pemimpin mereka. Bagi Syiah, kata *Al-Amr* yang terdapat pada ayat tersebut berkaitan dengan masalah kekhalifahan. Selain itu, kedudukan tersebut juga adalah kedudukan Ilahi yang ekstensi (*mishdāq*)-nya juga harus ditentukan oleh Allah. Terkait hal ini, menurut Muthahhari, terdapat dua masalah yang timbul.<sup>302</sup>

1. Apakah Allah memerintahkan nabi untuk melimpahkan kedudukan-kedudukannya kepada orang lain sepeninggalnya? Dengan tegas Muthahhari menjawab "Iya". Hanya saja, ini tidak berlaku untuk kedudukan kenabian dan kerasulan, sebab ia adalah penutup para nabi dan rasul, sehingga tidak ada pengganti. Meski demikian, ia menunjuk orang lain untuk menggantikan kedudukan sebagai penjelas dan penafsir hukum. Kedudukan ini disebut *imamah*, yang menjadi rujukan umat pasca wafat nabi. Hanya saja, ia tidak menerima wahyu sebagaimana nabi. Ia hanya menjelaskan

---

<sup>299</sup>Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, 137.

<sup>300</sup>Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, 137.

<sup>301</sup>Ayat tersebut berbunyi: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

<sup>302</sup>Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, 138.

dan menafsirkan apa-apa yang diwahyukan kepada nabi.<sup>303</sup>

2. Kedudukan kenabian bersifat personal. Artinya, kedudukan yang demikian ini tidak bersifat umum dan universal. Kedudukan untuk menetapkan hukum (*qadhā'*) dan memegang kendali pemerintahan (*hukūah*) bersifat umum dan universal. Sementara kedudukan kenabian dan kepemimpinan tidak umum dan universal.<sup>304</sup>

Di sisi lain, di dalam doktrin Syiah, imam mutlak dan niscaya sifatnya. Tanpa kehadiran imam, komunitas tidak dapat berfungsi dan tidak akan pernah dapat mencapai kebahagiaan. Untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan hidup, Tuhan memberikan perintah dan hukum kepada manusia melalui wahyu kepada para nabi. Setelah para nabi, tugas dan tindakan ini dipertahankan melalui para imam, yang menjalankan fungsi-fungsi ini pada saat dibutuhkan. Para imam mengemban tugas untuk melestarikan wahyu yang telah diturunkan. Sementara nabi menerima perintah ketuhanan langsung dari Tuhan. Jika Allah menunjuk langsung para nabi, maka para imam dipilih melalui nabi.<sup>305</sup>

Bagaimanapun, keyakinan fundamental kedua Syiah setelah imamah adalah prinsip *ghaibat* (menghilangnya atau gaib) imam kedua belas. Mereka meyakini bahwa Muhammad bin Hasan, putra dan penerus imam kesebelas, Hasan Al-Askari, menghilang dari pandangan dunia pada tahun 874 M mereka menyebutnya sebagai *ghaibat al-sughhrā* (kegaiban kecil), selama periode itu ia memiliki empat agen (*wakīl*) kepada siapa ia muncul dari waktu ke waktu dan melalui siapa ia memerintah komunitas Syiah.

---

<sup>303</sup>Sebagaimana telah dijelaskan dalam isi pembahasan di bab-bab sebelumnya bahwa basis bangunan keyakinan Syiah tidak bisa dilepaskan dari konsep yang didasarkan pada konsep imamah. Imam adalah gelar yang diberikan kepada seseorang yang memimpin dalam suatu komunitas dalam situasi sosial, budaya, atau politik tertentu. Namun, bagi Syiah, imam lebih dari seorang pemimpin masyarakat. Ia merupakan pemimpin sejati komunitas muslim yang ditunjuk oleh Allah untuk membimbing manusia di jalan yang lurus, dalam semua urusan duniawi dan spiritual mereka. Dengan kata lain, imam adalah penerus sejati nabi kecuali dalam menerima wahyu ilahi. Syiah memiliki keyakinan bahwa umat Islam membutuhkan pengganti nabi untuk memberi mereka bimbingan dalam urusan sosial, politik, dan agama. Lihat Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 12.

<sup>304</sup>Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, 138-139.

<sup>305</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 12-13.

Hanya saja, kematian *wakīl* yang keempat, Muhammad As-Samarri pada tahun 940 M mengakhiri komunikasi tidak langsung tersebut, dan dengan demikian periode *ghāibat al-kubrā* atau okultasi besar dimulai. Selama periode ini, menurut Syiah, imam hidup tapi tidak terlihat. Sebelum dunia berakhir, ia akan muncul lagi di bumi untuk membawa kesetaraan dan keadilan serta mengisinya dengan perdamaian setelah dirusak oleh perang dan ketidakadilan.<sup>306</sup>

Bagi komunitas Syiah, mengikuti nabi dan para imam dianggap sebagai rujukan utama agama dan politik mereka. Namun, setelah okultasi imam kedua belas, para ulama Syiah memiliki pandangan yang berbeda tentang pemerintahan selama periode interval okultasi besar tersebut. Jika satu-satunya penerus sah nabi tidak lagi hadir di bumi, ini berarti bahwa setiap kekuasaan duniawi yang menjalankan otoritas adalah tidak sah. Karena pemerintah adalah cabang dari imam, maka hal itu adalah hak dan tanggung jawab dari imam terkait dengan kepemimpinan politik.<sup>307</sup>

Maka tidak heran bila setelah okultasi besar terjadi, keputusan politik dunia Syiah pada saat itu, yang sebagian besar ditentukan oleh khalifah Sunni—yang merupakan saingan politik mereka—dianggap tidak sah dan (dianggap sebagai) perampas kekuasaan. Hal ini tidak lepas dari doktrin bahwa hanya para imam Syiah atau perwakilan mereka sajalah yang memiliki otoritas politik yang sah. Meski demikian, selama rentang waktu antara kegaiban dan kemunculan kembali imam kedua belas tersebut, timbul pertanyaan, “Siapa yang akan menjalankan fungsi imam?”, “Jika komunitas diatur, dikelola, dan dipelihara menurut perintah Allah, nabi dan para imam, maka siapa yang akan memimpin?”

Terkait polemik tersebut, sejak otoritas politik imam tidak mungkin terlaksana tanpa kehadirannya, beberapa ulama kemudian bersedia untuk memberikan tingkat legitimasi tertentu kepada pemerintah tergantung

---

<sup>306</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 13.

<sup>307</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 15

pada sejauh mana mereka menghormati hukum dan tradisi Syiah.<sup>308</sup> Hingga tiba pada masa setelah kemenangan revolusi 1979, jawaban resmi untuk pertanyaan di atas adalah *Wilāyah Al-Faqīh* atau pemerintahan yang diatur oleh para ulama yang terorganisir. Teori yang dikembangkan oleh Khomeini pada akhir 1960-an inilah yang dominan merepresentasikan politik Syiah di antara berbagai pandangan yang dikemukakan ulama Syiah tentang hakikat pemerintahan. Dalam teori *Wilāyah Al-Faqīh*, ulama adalah pewaris nabi dan para imam yang memegang kepemimpinan spiritual, sosial, dan politik masyarakat. Mereka adalah ahli waris yang sah untuk menjalankan pemerintahan tersebut.<sup>309</sup>

Khomeini memberikan penjelasan terkait teori *Wilāyah Al-Faqīh* sebagai berikut:

Semua urusan politik dan pemerintahan yang ditempatkan di bawah kekuasaan nabi dan para imam, harus diletakkan, tanpa ada perbedaan, di bawah kekuasaan *faqīh*. Ini karena penguasa Islam, siapa pun dia—nabi, imam, atau *fuqahā*—diposisikan untuk menjalankan syariat dan perintah Allah, dan untuk mengumpulkan pajak Islam serta mendistribusikannya untuk kepentingan umat Islam. Oleh karena itu, jika nabi dan para imam menghukum pezina dengan seratus cambukan, atau memungut pajak agama dengan menjalankan prosedur tertentu, *faqīh* harus menjalankan (dalam posisinya sebagai penguasa Islam) prosedur yang sama. Jika seorang *faqīh* mengeluarkan, di mana pun atau kapan pun, perintah-perintah yang sesuai dengan kewenangannya, wajib bagi semua muslim untuk menaati perintah-perintah itu.<sup>310</sup>

Muthahhari sendiri meyakini bahwa posisi kepemimpinan dan pembuat keputusan berada di tangan ulama. Ia memandang hanya ulamalah yang dapat memenuhi syarat-syarat yang diperlukan untuk memimpin suatu gerakan. Muthahhari meyakini bahwa masyarakat harus di bawah kontrol seorang *faqīh*. Menurutnya, fungsi seorang *faqīh* tidak

---

<sup>308</sup>Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 15.

<sup>309</sup>Ayatollah Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 82.

<sup>310</sup>Khomeini, *Shu'ūn*, dalam Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 145-146.

terletak pada posisi eksekutif melainkan lebih kepada pengawasan secara menyeluruh. Mereka bertugas mengontrol jalannya pemerintahan, dengan demikian peran mereka dalam pemerintahan Islam bukanlah memerintah, tetapi mengawasi. Bahkan, di negara Islam, di mana orang-orang telah menerima hukum Islam, peran seorang pemimpin adalah menjadi ideolog, bukan bos. Ia harus mengawasi demi memastikan bahwa aturan Islam memang diterapkan dengan benar dalam jalannya pemerintahan.<sup>311</sup>

Muthahhari percaya bahwa tugas penting ulama adalah menjaga teks-teks yang original (ilmu) agar tidak rusak, menimbang poin-poin minor dari poin-poin yang besar, menyesuaikan bagian-bagian prinsip dengan yang detail-detail, menemukan dan mengemukakan problem-problem baru yang mungkin akan terjadi, mencegah bias, berjuang melawan kejumudan, membedakan hukum-hukum yang dasar dan yang umum, memisahkan mana hal yang penting dari yang kurang penting, memperbaiki batasan-batasan otoritas yang dijamin pemerintah dan membuat persyaratan-persyaratan hukum sementara hari ini.<sup>312</sup>

Posisi politiknya berada di antara sikap militan Khomeini dan sikap negatif ulama apolitis. Tidak ada ulama senior selain Khomeini yang bersikeras bahwa *faqīh* atau ahli fikih harus mengambil tampuk pemerintahan di tangannya. Seperti yang dikutip Farook dari komentar Abrahamian, upaya Khomeini bukan hanya untuk menciptakan pemerintahan Islam, tetapi juga pemerintahan Islam yang klerikal. Hal ini dapat kita lihat dalam pendapat Khomeini sebagai berikut.<sup>313</sup>

Hak perwalian (*wilāyah*) untuk *fuqahā* telah ditetapkan oleh imam Syiah di semua wilayah di mana mereka diberi wewenang oleh imam mereka atas umat. Seluruh otoritas yang dimiliki nabi dan para imam terkait kedaulatan dan *wilāyah* atas umat juga bisa dipakai oleh *fuqahā*. *Fuqahā* memiliki otoritas untuk segala urusan pemerintahan, dan perintah-perintah mereka yang menyangkut kepentingan umum

---

<sup>311</sup>M. Muthahhari, *Peramon-i Anghelab-i Islami*, Maryam, Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and *Islamic Democracy Debate*, 33.

<sup>312</sup>Murthaza Mutahhari, *Shish Maghalah*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 83-84.

<sup>313</sup>Ervand Abrahamian, "Kasravi: *The integrative Nationalist of Iran*", *Middle Eastern Studies*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 85.

masyarakat Islam harus dipatuhi.<sup>314</sup>

Di sisi lain, Muthahhari menekankan bahwa beda antara (persoalan) hak memerintah dan hak yang diperoleh (seseorang) karena memiliki kepantasan dalam memerintah. Setidaknya, menurut Muthahhari, terdapat empat konsepsi yang berkembang terkait hal ini. Pertama, hak natural, yakni hak memerintah dimiliki suatu “benih” dan ras tertentu, yakni sebagian ras adalah ras samawi (bersifat langit). Memerintah dalam konteks ini dianggap sesuatu yang diwariskan. Kedua, hak aristokrat di mana memerintah adalah hak lapisan atau kelas terpilih dalam masyarakat. Menurut Muthahhari, pandangan ini berangkat dari asumsi bahwa memerintah adalah keterampilan yang melazimkan keahlian dan kemahiran. Ketiga, hak masyarakat secara umum. Karena manusia diciptakan sama (sebagai lawan dari pandangan pertama), maka pemerintahan adalah perkara duniawi, dan mazhab-mazhab tidak boleh ikut campur dalam persoalan ini, bahkan pada dasarnya mereka mengingkari kemazhaban (dalam urusan ini). Keempat, hak Ilahi. Memerintah entah itu terkait dengan menetapkan hukum, membuat keputusan partikular, memutuskan hukum *shar’i* yang dalam istilah fikih merupakan keputusan temporal berdasarkan kemaslahatan umum, seperti persoalan peribadatan, masalah pengadilan, dan mengeluarkan fatwa; semua hal ini hanya sah milik Tuhan.<sup>315</sup>

Dalam konteks ini, Muthahhari tampaknya memiliki keyakinan bahwa hak memerintah adalah hak Ilahi. Konsepsi ini berakar dari falsafah kenabian (*nubuwwah*) yang menegaskan bahwa Tuhan adalah sumber ideologi dan hukum itu sendiri.<sup>316</sup> Oleh karena itu, dalam tataran

---

<sup>314</sup>Khomeini, *Shu’ūn*, dalam Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 146.

<sup>315</sup>Murtaza Mutahhari, *Majmu’eh Yad-Dasyt Ha, Vol. 10*, [www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369](http://www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369) diakses pada 3 Januari 2022.

<sup>316</sup>Secara umum bisa dikatakan bahwa tujuan utama kenabian adalah bimbingan, penyelamatan, kesejahteraan, dan kemakmuran manusia. Namun, ini bukanlah masalah utama dari tujuan dikirimnya nabi di tengah-tengah manusia. Menurut Muthahhari, sebagaimana telah disebut dalam banyak ayat Al-Qur’an, yang paling mendasar dari diturunkannya nabi kepada umat manusia ada dua. Pertama, pengakuan akan adanya

eksekusi<sup>317</sup> pun *wilāyah Ilahī* merupakan syarat utama dan dasar yang menjadikan mereka berhak atas perkara ini bukanlah perkara natural atau warisan, melainkan karena kedekatan (*taqārrub*) pada Allah, keadilan, dan ilmu yang mereka miliki. Dengan demikian, menurut Muthahhari, esensi pemerintahan bukanlah perwakilan (*wikālah*), melainkan perwalian (*wilāyah*). Dalam fikih pun pembahasan termasuk dalam kategori *wilāyah hakim*, sejenis *wilāyah* atas orang yang tidak diketahui keberadaannya (*ghūyyib*) atau tidak mampu menentukan kemaslahatannya (*qusshīr*).<sup>318</sup>

Dengan demikian, tolok ukur hak memerintah bukanlah pilihan rakyat, melainkan kesesuaian seseorang dengan parameter-parameter ketuhanan. Ketika parameter tersebut telah terejawantah dalam diri seseorang, maka ia dengan sendirinya akan menjadi *wāli* atau berhak untuk memerintah dan (perlu diperhatikan) hal ini tidaklah bertentangan bila pada saat yang sama

---

Tuhan dan mendekat kepada-Nya. Kedua, penegakan keadilan dan kejujuran di masyarakat. Lihat, Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, 35-36.

<sup>317</sup>Makna eksekusi di sini tidak kontradiktif dengan penegasan sebelumnya (halaman 109) yang menjelaskan bahwa Muthahhari menghendaki agar *wāli faqīh* berfungsi sebagai ideolog atau pengawas terkait bagaimana undang-undang dan aturan agama dijalankan oleh pemerintah (eksekutif). Pada akhirnya, semua undang-undang dan kelegalan eksekusi itu mesti direstui seorang *wāli*. Jadi, sumber kelegalan ilahi suatu keputusan (legislasi) atau perbuatan (eksekusi) yang dimiliki organ-organ pemerintahan adalah kerelaan seorang *wāli* yang sah (bukan hanya kesepakatan rakyat dan tentu bukan pula keotoriteran). Dalam konteks ini, seorang *wāli* tentu bisa disebut memiliki intervensi dalam tataran eksekusi. Namun, dalam konteks lain, misalnya dalam pembahasan hukum *shar'ī*, seperti keharusan jihad atau keharusan mempertahankan kemaslahatan atau mengganti preside—jika sudah tidak sesuai parameter dan berbagai perkara ke-*wāli*-an lainnya—maka intervensi seorang *wāli* adalah intervensi dan eksekusi langsung. Dengan demikian, *wāli faqīh* pada dasarnya memiliki peran eksekutif dalam level yang berbeda dengan fungsi eksekutif presiden pada umumnya. Oleh karena itu, eksekusi yang dimaksud memang memiliki perbedaan dengan eksekusi dalam terminologi politik yang lebih bermakna melaksanakan ketetapan undang-undang secara langsung, melainkan lebih bermakna pada memberi sumber kelegalan ilahi bagi suatu eksekusi (baca: eksekusi tidak langsung) dan melakukan intervensi-intervensi dalam keadaan tertentu (baca: eksekusi langsung). Namun, penulis memberikan penekanan, istilah eksekusi langsung dan eksekusi tidak langsung ini harus dipahami dalam kerangka praksis teori politik Islam Syiah. Hal ini karena dalam konteks ontologi, kita tidak akan mendapati pembagian seperti itu (langsung dan tidak langsung), sebab secara ontologi keterlibatan seorang *wāli* tetaplah bermakna langsung meskipun levelnya berbeda.

<sup>318</sup>Murtaza Mutahhari, *Majmu'eh Yad-Dasyt Ha, Vol. 10*, [www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369](http://www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369) diakses pada 3 Januari 2022.

terdapat pula puluhan hakim atau *wāli* yang secara *shar'ī* berhak memerintah.<sup>319</sup> Muthahhari percaya bahwa orang hanya dapat memilih kandidat terbaik di antara para *faqīh*, bukan siapa pun yang mereka inginkan.<sup>320</sup>

Meskipun Muthahhari tidak mengusulkan sistem (pemerintahan) tertentu, Muthahhari memiliki sistem politik yang ideal dalam visinya, yang ia sebut sebagai *Madinah-e Fazila* (Kota Berbudi). Konsepsi tatanan politik tersebut berakar pada Republik Plato dan dalam filsafat Islam yang sebagian besar diasosiasikan dengan Abu Nasar Muhammad Al-Farabi.<sup>321</sup> *Madinah-e Fazila* terkenal karena penentangannya terhadap diskriminasi, tetapi tidak terhadap perbedaan. Muthahhari mengatakan bahwa kota yang ideal adalah kota dengan kesetaraan dan persaudaraan masyarakat, bukan kesetaraan negatif, melainkan kesetaraan positif, di mana tercipta kesempatan yang sama untuk semua, kepemilikan berdasarkan cara perolehannya, dan penolakan terhadap perbedaan serta ketidakadilan.<sup>322</sup>

Karena kesetaraan dan perlawanan terhadap diskriminasi merupakan ciri fundamental dari sistem politik, penegakan keadilan menjadi prinsip dasar pemerintah. Maka ketika menggambarkan Revolusi Islam Iran 1979, Muthahhari menyebut bahwa agar revolusi tetap hidup, maka harus ada dua syarat. Pertama, keadilan harus terus berjalan melalui pemerintahan di masa depan, baik secara aktual dan praktis. Kedua, menentukan langkah-langkah dalam menegakkan keadilan Islam guna menghilangkan kesenjangan karena perbedaan kelas, menghapus diskriminasi, dan berjuang membentuk masyarakat tanpa kelas. Dengan demikian, pembentukan masyarakat Islam yang ideal berdasarkan keadilan menjadi

---

<sup>319</sup>Murtaza Mutahhari, *Majmu'eh Yad-Dasyt Ha, Vol. 10*, [www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369](http://www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369) diakses pada 3 Januari 2022.

<sup>320</sup>Q. Qurban, *Daramedi Ber, Andeshah Dini-Syasi Shahid Muthahhari*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

<sup>321</sup>Terkait tema ini lihat di jurnal M. Wiyono, *Pemikiran Filsafat Al-Farabi* (Substantia, Volume 18 Nomor 1, April 2016), 76.

<sup>322</sup>Murthaza Mutahhari, *Fundamentals of Islamic Thought; God, Man and the Universe*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 73.

cita-cita politik Muthahhari.<sup>323</sup>

Lalu bagaimana hubungan antara pemerintah dan yang diperintah dalam pandangan Islam? Terkait hal tersebut Muthahhari mengajukan dua persoalan. Pertama, apakah Islam menganggap penguasa sebagai tuan dan pemilik rakyat, dan yang diperintah adalah budak dan pelayannya? Kedua, Apakah Islam menganggap penguasa sebagai penuntun, *wakīl* dan *wāli* dari rakyatnya dan yang diperintah sebagai pemegang hak yang sebenarnya? Terkait hal ini, Muthahhari menolak anggapan pertama. Ia menjelaskan bahwa imam dan penguasa dianggap, dalam teks-teks Islam, sebagai *wāli* yang merupakan pelindung hak-hak manusia dan bertanggung jawab kepada mereka.<sup>324</sup>

Selain itu, Muthahhari menyebut bahwa posisi pemerintahan sebagai amanah Tuhan kepada rakyat sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nisa': 58. Dengan demikian, posisi pemerintahan ini harus diisi oleh orang yang dapat dipercaya dan bertanggung jawab kepada mereka dan jujur yang bisa menjaga hak-hak rakyat serta tidak melanggarnya.<sup>325</sup> Ia menekankan tentang karakter pemimpin harus saleh dan berorientasi pada rakyat. Tidak hanya itu, ia menganggap bahwa negara Islam tidak mungkin terwujud jika kehilangan penerimaan atau legitimasi dari publik. Meski demikian, terdapat perbedaan antara demokrasi Barat dengan demokrasi Islam di mana rakyat hanya bisa memilih kandidat terbaik di antara *fuqahā*, bukan siapa pun yang mereka kehendaki sebagaimana yang terjadi di dalam demokrasi Barat.<sup>326</sup>

Di sisi lain, Muthahhari juga menekankan peran rakyat sejauh mereka percaya. Bahkan jika orang tidak menerima pemimpin karena kurangnya informasi, tidak ada yang bisa mewajibkan mereka untuk menerima

---

<sup>323</sup>Murthaza Mutahhari, *A Discourse on the Islamic Republic*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 73-74.

<sup>324</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 129.

<sup>325</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 129.

<sup>326</sup>Q. Qurban, *Daramedi Ber, Andeshah Dini-Syasi Shahid Muthahhari*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

pemimpin.<sup>327</sup> Sementara itu, terkait keraguan yang muncul bahwa Islam dan demokrasi bertentangan, ia menjawab dengan tegas, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahwa peran pemimpin dalam negara Islam bukanlah sebagai pelaksana hukum (eksekutif), melainkan menjadi seorang ideolog yang memiliki peran pengawasan dalam pelaksanaan hukum Islam yang benar, bukan mengeksekusinya. Dengan demikian, bagi Muthahhari, tidak ada perbedaan signifikan antara demokrasi dan kepemimpinan di Republik Islam, perwalian *fuqahā* adalah perwalian ideologis,<sup>328</sup> yang dipilih oleh rakyat. Inilah hakikat demokrasi menurut Muthahhari.<sup>329</sup>

### C. Kriteria Pemerintah

Seorang pemimpin menempati posisi vital dalam sistem politik, baik itu sistem politik religius atau nonreligius. Ia mempunyai peran penting dalam pembuatan keputusan, tata kelola urusan-urusan, penegakan hukum dan perundang-undangan, serta memandu masyarakat kepada prakondisi menuju tujuan yang pasti. Maka menjadi masuk akal, dalam sistem pemerintahan mana pun, bila terdapat sejumlah syarat atau proteksi yang dibuat untuk menyeleksi otoritas pemerintah yang tertinggi. Ini bertujuan agar posisi penting ini dipegang oleh orang yang memenuhi syarat dan kualitas.<sup>330</sup>

Dalam sistem monarki, orang yang menduduki jabatan tertinggi ini disebut raja. Dalam sistem republik, ia disebut presiden. Adapun dalam sistem republik Islam dinamakan pemimpin. Dalam sistem demokrasi

---

<sup>327</sup>M. Muthahhari, *Hamash-I Hossain-I (Vol. 3)*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

<sup>328</sup>“Perwalian *fuqahā* adalah perwalian ideologis, yang dipilih oleh rakyat” maksudnya konsep *wilāyah* dalam *wilāyah al-faqīh* itu lebih berkenaan dengan menjaga koridor-koridor ideologi, di mana ini sana sekali tidak bertentangan dengan spirit “rakyat yang menjalankan pemerintahan”. Jadi di sini kewalian dengan kepresidenan (dalam sistem republik) tidak akan saling tumpang tindih apalagi menafikan.

<sup>329</sup>M. Muthahhari, *Peramon-i Anghelab-i Islami*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

<sup>330</sup>Masood Akhavan Kazemi, *Posisi dan Peranan Kepemimpinan dalam Demokrasi Religius serta Perbandingannya dengan Demokrasi Barat*, dalam Bagher, *Demokrasi Religius*, 124.

Barat, orang-orang yang menduduki posisi otoritas tertinggi dalam suatu pemerintahan, yakni Presiden, tidaklah harus memiliki kualifikasi khusus. Mereka hanya harus dipilih oleh mayoritas rakyat. Kalaupun terdapat kualifikasi, maka hanya akan disediakan kualifikasi minimal yang berkaitan dengan spesifikasi umur atau usia, kewarganegaraan tertentu, penduduk tertentu dalam teritori negara untuk jangka waktu tertentu. Dengan demikian, jumlah minimum gambaran dan spesifikasi dilekatkan kepada pemimpin yang akan mengambil posisi tersebut tanpa mempertimbangkan aspek etika, moral, komitmen religius, pengetahuan dan profesi, kekuasaan manajerial, dan spesialisasi sebagai seorang pribadi yang mengambil posisi pemerintahan tertinggi.<sup>331</sup>

Hal ini berbeda dengan Republik Islam yang mewakili sistem demokrasi religius yang meyakini gambaran dan spesifikasi yang diabaikan oleh demokrasi Barat. Dalam Islam, pemimpin memiliki berbagai tanggung jawab yang besar yang mesti diemban guna menjamin tatanan Islam. Selain itu, ia juga memiliki peranan mengarahkan pemerintahan dalam pengambilan strategi, kebijakan, dan seleksi orang-orang yang menduduki jabatan-jabatan penting, maka pemimpin harus memenuhi syarat-syarat tertentu, selain syarat-syarat umum minimum seperti berakal sehat, baligh, merdeka, berstatus kelahiran yang sah, dan sebagainya.<sup>332</sup>

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, menurut Muthahhari, nabi adalah *wāli amr*, setelah kepergiannya estafet kepemimpinan diberikan kepada para imam, setelah sampai imam kedua belas, terjadi kekosongan dalam pucuk pimpinan politik karena kegaibannya. Kemudian timbul pertanyaan di kalangan ulama tentang siapa yang akan mengambil alih fungsi administrasi? Muthahhari tidak menyebut nama individu maupun lembaga mana pun terkait pertanyaan tersebut, tetapi ia menegaskan

---

<sup>331</sup>Masood Akhavan Kazemi, *Posisi dan Peranan Kepemimpinan dalam Demokrasi Religius serta Perbandingannya dengan Demokrasi Barat*, dalam Bagher, *Demokrasi Religius*, 124-126.

<sup>332</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 355.

bahwa ulama memiliki peran pengawasan di dalam suatu pemerintahan.<sup>333</sup>

Dalam perspektif Muthahhari, terdapat dua syarat yang harus dimiliki seorang pemimpin. Pertama, seorang pemimpin pertama-tama haruslah memenuhi persyaratan-persyaratan umum untuk tugas yang dihadapinya. Kedua, para pemimpin haruslah Islami secara mendalam, yang mengenal betul tentang falsafah Islam yang berkaitan dengan persoalan sosial, politik, dan spiritual.<sup>334</sup> Terkait syarat yang terakhir, menurut Muthahhari, seorang pemimpin harus memiliki kompetensi sebagai berikut:

1. Para pemimpin harus memiliki pengetahuan tentang pandangan Islam yang universal, pandangan yang mendalam tentang hal-hal yang empiris seperti ciptaan, asal-usul, Pencipta alam semesta, perlunya penciptaan alam semesta dan sebagainya.
2. Para pemimpin harus memiliki pengetahuan yang mendalam tentang pandangan-pandangan Islam dan ketentuan-ketentuan atas manusia dan masyarakatnya.
3. Para pemimpin harus memiliki pandangan yang jelas tentang ideologi Islam berkenaan dengan hubungan-hubungan manusia dengan masyarakatnya, tata perilaku untuk menyusun kerangka ketertiban masyarakat, kemampuannya untuk membela dan mengejar hal-hal tertentu dan menolak yang lainnya, tujuan-tujuannya yang terakhir dan jalan-jalan untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut, dan sebagainya.

Setidaknya, terdapat tiga syarat utama yang mengemuka tentang gambaran dan spesifikasi seorang pemimpin, yaitu: berpengetahuan, berlaku adil, dan berkompeten.<sup>335</sup> Bagi Muthahhari, orang-orang yang dapat memimpin dengan kompetensi tersebut adalah mereka yang telah membina dan dibesarkan di bawah kultur Islam yang suci yang telah dengan sempurna menguasai cabang-cabang pengetahuan Islam dan sains-sains Islam, Al-Qur'an, Sunnah, Syariat, Fikih, dan sebagainya. Atas dasar

---

<sup>333</sup>Vanessa Martin, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of New Iran*, dalam Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 73.

<sup>334</sup>Lihat Muthahhari, *Gerakan Islam Abad XX*, 108-109.

<sup>335</sup>Ali, *Sistem Politik Islam*, 355.

argumentasi tersebut, Muthahhari kemudian menyebut bahwa hanya para ulama (*faqīh*) yang berkualitaslah yang (bisa) memegang tampuk pimpinan dari gerakan semacam itu.<sup>336</sup>

Dalam konteks Iran modern, ulama Syiah memang memegang posisi signifikan serta memiliki status yang sangat penting dalam sosial-politik hari ini. Pasal 2 Konstitusi Republik Islam Iran menyatakan bahwa Republik Islam adalah sistem pemerintahan berdasarkan pelaksanaan ijtihad terus menerus oleh ahli agama yang memenuhi syarat. Pasal 5 mengatur bahwa penyelenggaraan negara dan kepemimpinan masyarakat dipegang oleh seorang adil dan *faqīh* saleh yang disebut dengan *Vali-e amr-e Muslimeen-e Jahan va Rahabar-e Inqilab-e Islami* (Penjaga Urusan Muslim Dunia dan Pemimpin Revolusi Islam). Asumsi bahwa kepemimpinan utama haruslah seorang *faqīh* adalah hasil dari Revolusi Islam Iran tahun 1979, di mana ulama memainkan peran utama. Dalam konteks ini, Muthahhari dalam kapasitasnya sebagai ulama, memiliki peran penting dalam memobilisasi massa untuk revolusi melalui tulisan, pidato, dan debat teologisnya.<sup>337</sup>

Dalam sistem Republik Islam Iran, misalnya, gambaran dan spesifikasi untuk seorang pemimpin merujuk pada prinsip 5 dan 109 konstitusi Iran. Gambaran seorang pemimpin sebagaimana yang disebutkan dalam pasal ini, memiliki tiga kategori sebagai berikut:<sup>338</sup>

1. Karakteristik moral: keadilan, ketakwaan, dan keberanian (Pasal 5).<sup>339</sup>

---

<sup>336</sup>Muthahhari, *Gerakan Islam Abad XX*, 109.

<sup>337</sup>Farook, *Social and Political Thought of Murthaza*, 11.

<sup>338</sup>Masood Akhavan Kazemi, *Posisi dan Peranan Kepemimpinan dalam Demokrasi Religius serta Perbandingannya dengan Demokrasi Barat*, dalam Bagher. *Demokrasi Religius*, 126.

<sup>339</sup>Bagi Muthahhari, misteri keberhasilan pemimpin terletak pada kampanyenya dalam kerangka konsep Islam. Ia berjuang melawan penindasan dan berkampanye melawan kekejaman dengan mendasarkannya pada konsep Islam. Imam berjuang melawan kekejaman, kolonialisasi, dan eksploitasi, dengan menekankan kenyataan bahwa seorang muslim tidak boleh menyerah kepada kekejaman dan penindasan politik, dan tidak boleh membiarkan dirinya menjadi hina, dan bahwa orang yang beriman tidak boleh tunduk dan patuh pada orang kafir. Selain itu, Muthahhari juga menjelaskan bahwa Islam adalah agama keadilan. Islam menentang perbedaan kelas. Islam adalah agama

2. Spesifikasi religius: ahli yurisprudensi, (pasal 5), ilmuwan, yang penting untuk menjalankan fungsi sebagai mufti dalam berbagai bidang fikih (Pasal 109).<sup>340</sup>
3. Spesifikasi terkait kompetensi: kesadaran penuh mengenai situasi zamannya; berani, menguasai manajemen, dan berhati-hati (Pasal 5); keadilan dan ketakwaan yang penting untuk kepemimpinan masyarakat Islam, pemahaman sosial politik yang benar, berhati-hati, berani, manajemen, dan kepemimpinan yang tinggi (Pasal 109).

#### D. Kewenangan Rakyat Terbatas

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa Muthahhari, sebagaimana pemikir Muslim pada umumnya, meyakini bahwa kedaulatan Tuhan adalah kedaulatan tertinggi, termasuk dalam politik. Meski demikian, Muthahhari tidak lantas sepakat dengan teokrasi.<sup>341</sup> Namun, ia kemudian menyetujui

---

kemerdekaan. Selain spiritualitas, persamaan, cinta kebebasan, keadilan, dan ideal-ideal lain pun adalah juga warna Islam. Dalam konteks ini, sebuah pemerintahan (gerakan) Islam menuntut kemerdekaan dan keadilan dengan warna Islam. Lihat Muthahhari, *Falsafah Pergerakan Islam*, 35 & 39-41.

<sup>340</sup>Yurisprudensi di sini adalah hukum suci, hukum Canonical yang telah diakui otoritasnya. Lihat Masood Akhavan Kazemi, *Posisi dan Peranan Kepemimpinan dalam Demokrasi Religius serta Perbandingannya dengan Demokrasi Barat*, dalam Bagher, *Demokrasi Religius*, 126.

<sup>341</sup>Ini merupakan konsekuensi logis dari sikap Muthahhari yang sejak awal menegaskan menolak Teori kedaulatan rakyat sebagai sumber otoritas atau legitimasi tertinggi dalam politik. Karena ia menolak hal tersebut, maka konsekuensi logisnya ia menerima teori kedaulatan Tuhan sebagai otoritas dan legitimasi tertinggi. Legitimasi pada kasus tertentu bisa dipahami sebagai kedaulatan. Jelas sekali para pemikir membedakan antara demokrasi (kedaulatan rakyat) dan teokrasi (kedaulatan Tuhan). Konsep *Wilāyah Al-Faqīh* sesungguhnya ingin mengawinkan hal tersebut. Meski demikian, basis *Wilāyah Al-Faqīh* tetap teokrasi, alias sumber legitimasi/kedaulatan itu berasal dari Tuhan, bukan dari umat. Namun, *Wilāyah Al-Faqīh* juga berbeda dengan model teokrasi klasik, di mana umat/rakyat tidak memiliki peran sama sekali, umat sama sekali tidak dilibatkan dalam urusan kepemimpinan, umat harus menerima pemimpin begitu saja. Karena itu, teokrasi klasik masih berkarakter otoriter. Teokrasi model seperti ini ditolak oleh Muthahhari. Karena itu, sistem *Wilāyah Al-Faqīh* kerap dikategorikan sebagai teokrasi modern atau teodemokrasi atau demokrasi religius. Karena, legitimasi/kedaulatan seorang *wāli faqīh* berasal dari Tuhan, bukan dari umat. Meski demikian, umat tidak pasif. Umat tetap terlibat dalam menentukan keberfungsian sang pemimpin. Sehingga, ketika umat menolak, maka sang pemimpin otomatis tidak bisa menjalankan pemerintahannya, meskipun ia telah memperoleh legitimasi/kedaulatan dari Tuhan. Teokrasi model seperti ini yang diterima oleh Muthahhari. Ini dapat kita lihat

demokrasi yang bernafaskan Islam sebagai sistem politik yang selaras dengan gagasan politik Islam. Demokrasi Islam ini kemudian dipahami sebagai demokrasi religius yang tetap memberikan ruang kepada rakyat untuk terlibat dalam sistem pemerintahan dalam batas-batas yang sesuai dengan prinsip-prinsip politik Islam, di mana Tuhan memegang kedaulatan tertinggi.

Dalam prinsip Islam, asas dan dasar penciptaan berdiri tegak di atas prinsip tauhid. Tuhan di dalam penciptaan ini adalah esa dan tunggal, Dia tidak memiliki sekutu, apalagi pembantu. Dia pencipta alam dan juga penjaganya serta yang mengarahkannya. Dalam keyakinan Islam, semua akan hancur bila kehendak dan iradah-Nya terputus. Otoritas mutlak ini disebut otoritas *takwīniyah* seperti otoritas Tuhan atas kehidupan dan kematian segenap makhluk dan keteraturan semua realitas dalam rotasi benda-benda angkasa serta segala entitas dan segala maujud natural yang berada dalam genggaman dan kondrat Ialhi.<sup>342</sup>

Meski demikian, dalam penciptaan manusia, kehendak dan iradah Ilahi ditempatkan dalam kebebasan yang senada dengan tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan. Jenis otoritas ini disebut sebagai otoritas *tashri'iyah*. Di sini Tuhan sebagai pencipta segala eksistensi dan keberadaan menjadikan manusia khalifah dan wakil Tuhan serta menempatkannya dalam posisi yang lebih utama dibandingkan makhluk yang lain. Manusia kemudian ditugasi untuk mewarisi bumi. Dengan demikian, sebagai pengganti penerapan otoritas mutlak, Tuhan

---

dalam perdebatan Muthahhari dengan Soroush (lihat Prof. Dr. Morteza Muthahhari, *Transformasi Ideologi Islam yang Menakutkan Amerika: Konsep Revolusioner Gerakan Ulama, Intelektual dan Rakyat Tertindas*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad (Jakarta: El Faraj Publishing, 2007)). Sang pemimpin tidak boleh memaksakan hak kepemimpinannya kepada umat yang menolaknya, karena Islam melarang kediktatoran atau otoritarianisme. Ini yang terjadi pada Ali Abi Thalib di masa lalu. Ia tidak memaksakan haknya kepada umat. Setelah Utsman terbunuh, seketika umat berbondong-bondong memintanya untuk menjadi pemimpin dan bahkan berdesakan untuk membaiaatnya, barulah Ali Abi Thalib bersedia dan pemerintahannya pun bisa berfungsi. Jadi, kedaulatan rakyat jelas berbeda dengan kedaulatan Tuhan. Kedaulatan rakyat berarti rakyat/umat merupakan sumber legitimasi/kedaulatan. Ini jelas bertolak belakang dengan kedaulatan Tuhan. Dengan demikian, kedaulatan rakyat jelas berbeda sistem dan konsep dengan kedaulatan Tuhan.

<sup>342</sup>Abbas, *Sistem Politik Republik Islam Iran*, 40.

menjadikan manusia makhluk yang memiliki kebebasan dan ikhtiar. Selain itu, Tuhan juga mengajari manusia, bahwa ketaatan kepada selain-Nya adalah semu, kafir, dan syirik. Sementara ketaatan pada-Nya adalah konsekuensi dari penghambaan dan keterikatan manusia yang bebas dan pemilik ikhtiar.<sup>343</sup>

Menurut Abbas Manucehri, keimanan kepada Tuhan, penolakan atas kesyirikan, dan ketaatan pada-Nya adalah konsekuensi logis dari suatu penghambaan kepada-Nya. Karena Tuhan menghendaki manusia hanya beribadah dan menyembah-Nya agar sampai pada kesempurnaan, maka Dia mengutus para nabi dan rasul untuk mengajari dan mendidik manusia agar tidak tersesat dan selalu berada pada jalan Ilahi. Para nabi dan rasul menjadi wakil Tuhan untuk mengajarkan manusia bagaimana caranya menjalani kehidupan yang sesungguhnya, dan mendiktekan hukum-hukum kehidupan di atas jalan kesempurnaan melalui wahyu, dan menjadikan akal bagi manusia sebagai cahaya petunjuk (di samping wahyu) sehingga nafsu tidak menguasai jiwanya dan membawa kepada kesesatan dan kehancuran.<sup>344</sup>

Dalam keyakinan Syiah, sebagaimana dijelaskan Abbas, meskipun manusia memiliki kebebasan untuk memilih keimanan atau kekufuran, tetapi Tuhan menghendaki manusia agar mengikuti wahyu dan hidayah khusus Ilahi, perintah-perintah-Nya, para nabi, dan para imam dengan tujuan mengantarkan mereka pada kebahagiaan yang abadi dan sesungguhnya. Berdasarkan konsep tersebut, para pemikir Islam kemudian, khususnya Syiah, membangun konsep politik Islam mereka. Dalam konteks ini, Muthahhari mengklaim bahwa kepemimpinan republik Islam sebenarnya adalah simbol demokrasi. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana pemimpin tidak diinstal, melainkan terpilih. Pemimpin di sini adalah mereka yang berkarakter saleh dan berorientasi pada rakyat.<sup>345</sup>

Tidak hanya saleh, penguasa yang sah yang bertanggung jawab

---

<sup>343</sup>Abbas, *Sistem Politik Republik Islam Iran*, 40.

<sup>344</sup>Abbas, *Sistem Politik Republik Islam Iran*, 40-41.

<sup>345</sup>M. Muthahhari, *Peramon-i Anghelab-i Islami*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

tersebut adalah *mujtahid* atau *faqīh*. Merekalah yang mendapatkan pengakuan atau otoritas yang luas untuk memerintah dan diakui oleh para imam dan nabi. Artinya, selain keteguhan dalam meyakini otoritas mutlak Tuhan atas manusia dan alam semesta, Muthahhari memberikan ruang yang terbuka kepada rakyat untuk terlibat dalam sistem politik yang ada. Pandangan seperti ini sejatinya sama dengan yang dikemukakan oleh Khomeini.<sup>346</sup> Bagi Muthahhari, inilah sebenarnya inti dari demokrasi.<sup>347</sup>

Hal ini jelas berbeda dengan demokrasi Barat yang meletakkan rakyat dalam posisi sebaliknya, di mana rakyat merupakan kedaulatan tertinggi. Konsekuensinya, demokrasi yang dimaksud di sini adalah kebebasan mutlak diberikan kepada setiap orang. Demokrasi seperti ini jelas ditolak oleh Muthahhari. Meski ia percaya bahwa demokrasi membutuhkan kebebasan, sebagaimana Islam menganjurkannya. Namun, konsep kebebasan yang dimaksud berbeda dengan konsep yang dikembangkan di Barat. Bila di Barat kebebasan dimaksudkan dalam arti memilih apa pun dan siapa pun yang mereka inginkan, entah itu baik atau buruk, maka kebebasan dalam Islam adalah memilih yang baik. Di sini jelas bahwa Islam hanya membebaskan seseorang untuk memilih apa pun yang baik, bukan apa pun yang buruk sebagaimana diakui di Barat. Jika di Barat sisi kebinatangan manusia dilepas liarkan, maka di Islam sifat itu ditekan sedemikian rupa untuk menghidupkan sisi kemanusiaannya.

Muthahhari menjelaskan bahwa prinsip-prinsip kebebasan manusia dan demokrasi mesti diterapkan pada moralitas, sebagaimana hal ini juga diterapkan di dalam politik. Dengan demikian, ia menekankan bahwa manusia harus mampu mengatasi hasrat alamiah dan naluri bawaannya, hal ini sama dengan pemerintah yang demokratis dan adil mengatasi masalah-masalah yang menimpa rakyatnya.<sup>348</sup> Muthahhari percaya bahwa membatasi kebebasan tidak hanya baik untuk individu, tetapi juga baik

---

<sup>346</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 131.

<sup>347</sup>Maryam, *Ayatollah Morteza Motahhari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

<sup>348</sup>Murtadha Muthahhari, *Filsafat Seksualitas dalam Islam: Etika Seksual Islam dan Barat, Cinta, Kebebasan Seksual Baru dan Kesucian*, diterjemahkan oleh Mustajib MA (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2020), 88. Selanjutnya disebut Muthahhari, *Filsafat Seksualitas dalam Islam: Etika Seksual Islam*.

bagi kemanusiaan. Baginya, tidak mungkin memahami dan mempercayai Islam tanpa menerima sifat kemanusiaan yang ada dalam pikiran Islam. Ia percaya bahwa kebebasan yang diterapkan di Barat bukanlah hak asasi manusia yang sesungguhnya, melainkan kebebasan dari sisi hewani manusia, dan jelas ini bertentangan dengan kebebasan Islam yang menekankan aspek kemanusiaan.<sup>349</sup>

Menurut Muthahhari, meskipun manusia memiliki kebebasan untuk, misalnya, membentuk mekanisme spiritual mereka sendiri, mengubah lingkungan alami mereka ke bentuk yang lebih nyaman, serta bebas menentukan masa depan yang mereka cita-citakan, tetapi pada saat yang sama mereka tetap terbatas dalam bertindak. Artinya, manusia menikmati kebebasan relatif yang dibatasi oleh wilayah tertentu, yang di dalamnya mereka dapat memilih masa depan yang sejahtera atau masa depan yang membawa petaka.<sup>350</sup> Pandangan Muthahhari tentang kebebasan manusia tidak bisa dilepaskan dari keyakinan Syiah. Syiah memandang pada dasarnya manusia diciptakan merdeka, tetapi segala bentuk eksistensinya bergantung pada zat Allah.

Pandangan Muthahhari tentang manusia dan kebebasan ini kemudian memunculkan konsep pemerintahan Islam yang khas. Ia percaya bahwa nilai-nilai modern telah ada di dalam teks agama dan karena itu dia bisa kompatibel dengan agama. Ia juga menjelaskan bahwa nilai-nilai modern itu memiliki akar religius di dalamnya. Muthahhari juga percaya bahwa untuk memurnikan agama kita harus memiliki evolusi yang fleksibel dan dilakukan dengan yurisdiksi yang tepat, tetapi tidak mengubah (prinsip-prinsip) agama itu sendiri.<sup>351</sup> Ia yakin bahwa demokrasi dapat dicapai

---

<sup>349</sup>M. Muthahhari, *Peramon-i Anghelab-i Islami*, dalam Maryam, *Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 33.

<sup>350</sup>Muthahhari, *Manusia dan Agama*, 155-156.

<sup>351</sup>Menurut Muthahhari tidak semua hukum dan peraturan Islam bersifat tetap dan permanen. Beberapa di antaranya bersifat sementara dan dapat diubah. Oleh karena itu, menurutnya, seorang faqih sebagai penguasa Islam yang sah (*hākim-i syari'at*) memiliki kewenangan yang luas untuk membuat undang-undang dan peraturan baru atau membatalkan (undang-undang/peraturan) yang lama untuk kepentingan masyarakat. Dalam konteks ini, pengertian memenuhi kepentingan rakyat berbeda dengan memenuhi keinginan (duniawi) mereka. Dalam Islam, tujuan memerintah adalah untuk memenuhi

dalam konteks aturan yang bersifat agama, tetapi langkah pertama untuk menetapkan pemerintahan religius adalah memberikan hak untuk memilih bentuk pemerintahan kepada masyarakat. Baginya, negara Islam mustahil terwujud jika tidak ada legitimasi dari rakyat. Dengan demikian, baginya, pemerintah tidak bisa mewajibkan orang untuk mengikutinya, sekalipun itu atas pertimbangan agama atau sejenisnya. Cara seperti inilah yang kemudian dipahami sebagai cara melindungi dan mengembangkan agama.<sup>352</sup>

Meski demikian, sebagai seorang yang meyakini konsep imamah dalam mazhab Syiah yang dianutnya, Muthahhari menjelaskan bahwa penguasa Islam haruslah dipilih dalam kerangka hukum Syiah, yakni di antara mereka yang telah memenuhi syarat sebagai ulama yang adil dan *fiqāhat*. Sementara itu, rakyat adalah pemilih. Mereka memilih, baik secara langsung sebagaimana dalam pemilihan *marja' taqlīd*<sup>353</sup> atau tidak langsung dengan memilih sekelompok *fuqahā* yang nantinya akan menentukan penguasa Islam.<sup>354</sup>

Di sini terlihat jelas bahwa Muthahhari membangun konsep demokrasinya selaras dengan prinsip-prinsip Islam yang diyakininya. Dalam hal ini tentu dalam kerangka kepemimpinan Islam Syiah. Konsep demokrasi religius ini kemudian dapat kita lihat berbeda sama sekali dengan demokrasi Barat. Demokrasi religius Muthahhari memberikan ruang kepada rakyat untuk terlibat dalam sistem politik, tetapi keterlibatan mereka terbatas tidak sebagaimana keterlibatan rakyat dalam demokrasi Barat yang sangat luas dan bebas. Jika dalam demokrasi religius rakyat hanya diperbolehkan memilih yang terbaik dari para pemimpin, maka dalam demokrasi Barat rakyat berhak untuk memilih siapa pun yang

---

kepentingannya, bukan keinginan. Lihat Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 131.

<sup>352</sup>Maryam, *Ayatollah Morteza Motahhari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, 34.

<sup>353</sup>Bisa jadi apa yang dimaksud Muthahhari dengan rakyat memilih langsung *marja' taqlīd* maksudnya adalah rakyat atau masyarakat berhak memilih atau menentukan langsung kepada siapa ia ingin bertaqlid. Dengan demikian, *marja' taqlīd* adalah pilihan masing-masing orang. Misalnya, A memilih Rahbar lebih *a'lam* sebagai *marja'* dibanding Ayatullah Sistani.

<sup>354</sup>Davari, *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari*, 131.

mereka inginkan. Tidak hanya itu, kriteria pemimpin dalam demokrasi religius tidak terbatas hanya pada syarat umum, sebagaimana kriteria minimum dalam demokrasi Barat, akan tetapi dia juga menempatkan syarat-syarat khusus kepemimpinan yang sangat tegas sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Di sisi lain, terdapat perbedaan penting lainnya antara demokrasi Barat dengan demokrasi religius. Pada demokrasi Barat, rakyat sebagai penentu legitimasi (kedaulatan). Sedangkan dalam demokrasi religius, rakyat sebagai penentu keberfungsian pemerintahan Islam. Dengan demikian, dalam demokrasi religius, meskipun pemimpinnya sah (berdaulat) secara *shar'ī*, dia tetap tidak bisa berfungsi menjalankan pemerintahan bila tidak didukung oleh rakyat. Karena itulah, dalam sistem *Wilāyah Al-Faqīh*, *Majlese Khobregan* ditetapkan melalui pemilu.<sup>355</sup>

Gagasan politik Muthahhari juga dapat kita lihat praktiknya dalam eksplorasi yang lebih luas dalam praktik pemerintahan Iran modern hari ini. Oleh karena itu, sebagaimana dikutip Marc Botenga, sebagian orang mempersepsikan bahwa sistem politik Iran terbukti sulit untuk didefinisikan. Sumber utama kebingungan dalam perdebatan tentang sistem politik Iran adalah sifat gandanya. Di satu sisi ada struktur negara demokratis yang berfungsi, di sisi lain institusi negara demokratis ini disejajarkan dengan struktur Islam paralel. Analisis telah berjuang dengan “konflik antara tiga elemen utama—legalis Islam, sekuler, dan demokratis—dari Konstitusi 1979”.<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup>Lihat <http://www.majlesekhobregan.ir/en/ashnayibamajles/View/3300/The-Importance-of-the-Assembly-of-Experts> diakses pada 5 April 2022.

<sup>356</sup>A. Skirazi, *Konstitusi Iran*, dalam Marc Botenga, *The Iranian Leviathan State Formation, Progress and Democracy in Iran* (IMT Institute for Advanced Studies, Lucca, 2009), 447.

## **BAB VI**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Secara keseluruhan penelitian ini telah menunjukkan spektrum pemikiran filsafat politik Murtadha Muthahhari terkait dengan kedaulatan dalam demokrasi religius. Muthahhari, sebagaimana diungkapkan dalam penelitian ini, mengakui bahwa Tuhan adalah otoritas atau kedaulatan tertinggi atas manusia dan alam semesta. Tidak seperti sebagian pemikir Islam lain, Muthahhari tidak lantas menerima teokrasi sebagai sistem pemerintahan Islam. Meski ia dengan tegas menyatakan bahwa kedaulatan tertinggi adalah kedaulatan Tuhan, tetapi pada saat yang sama ia juga menginginkan rakyat terlibat dalam sistem pemerintahan Islam meskipun terbatas dalam kerangka politik Islam Muthahhari.

Dengan sendirinya, Muthahhari mencoba memadukan konsep politik Islam dengan konsep politik rakyat. Konsepsi politik seperti ini kemudian dipahami sebagai demokrasi religius atau demokrasi Islam. Secara otomatis, gagasan politik Muthahhari ini menolak konsep teokrasi sebagai konsep politik Islam satu sisi, dan di sisi lain juga menolak konsep politik sekuler yang menganggap bahwa Islam dan demokrasi tidak bisa didudukkan beriringan. Ia secara tegas menolak pemisahan Islam dan politik. Oleh karena itu, ia merelasikan Islam dan demokrasi dengan mengambil pengertian paling maksimalis dari agama dan minimalis dari demokrasi.

Meski demikian, gagasan demokrasi religius Muthahhari ini tidak bisa dilepaskan dari ideologi mazhab Syiah yang diyakininya. Oleh karena itu, bangunan pemikiran politiknya selalu diwarnai oleh pemikiran-pemikiran politik Syiah secara umum. Maka tidak heran bila dalam penelitian ini kita dapati bagaimana syarat-syarat pemimpin yang ditetapkan dan keterlibatan rakyat dalam pemerintahan disesuaikan dengan doktrin politik Syiah.

Secara keseluruhan penelitian ini telah menunjukkan spektrum pemikiran filsafat politik Murtadha Muthahhari terkait dengan kedaulatan dalam demokrasi religius. Dari penelitian yang telah dijelaskan, penulis dapat menyimpulkan beberapa poin penting sebagai kesimpulan penelitian ini. Beberapa poin tersebut antara lain sebagai berikut:

1. Muthahhari menegaskan bahwa tidak ada pemisahan antara Islam dan politik (negara), ini berarti antara Islam dan demokrasi memiliki kesesuaian dan tidak saling menafikan.
2. Muthahhari, sebagaimana pemikir muslim pada umumnya, meletakkan Tuhan sebagai pemilik kedaulatan tertinggi. Konsekuensinya, Muthahhari menolak kedaulatan rakyat sebagai otoritas tertinggi dalam pemerintahan. Ini merupakan basis pemikiran filsafat politik Muthahhari yang berakar dari prinsip Islam secara umum.
3. Meski Muthahhari menerima Tuhan sebagai pemilik kedaulatan tertinggi, ia tidak lantas menerima teokrasi sebagai konsep politik Islam. Ia menginginkan, di dalam sistem pemerintahan Islam, rakyat tetap memiliki peran atau yang umum disebut sebagai demokrasi religius atau teodemokrasi. Dengan demikian, kedaulatan Tuhan berbeda dengan kedaulatan rakyat.

Sebagaimana telah diungkapkan di awal, gagasan demokrasi religius Muthahhari ini tidak bisa dilepaskan dari ideologi mazhab Syiah yang diyakininya. Dengan demikian, penulis meyakini bahwa pemikiran politik Muthahhari ini hanya bisa sesuai bila diterapkan di dalam komunitas atau negara dengan mayoritas rakyat yang memiliki keyakinan Islam Syiah yang sama dengannya, seperti Iran hari ini. Hal ini amat mustahil jika diterapkan kepada negara-negara dengan mayoritas rakyat yang memiliki keyakinan Islam non-Syiah seperti Indonesia, Turki, Arab Saudi, Malaysia, dan sebagainya. Meski begitu, gagasan demokrasi religius Muthahhari bisa menjadi modal dasar pengembangan demokrasi Islam di luar komunitas Syiah.

## DAFTAR PUSTAKA

### Buku

- Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, London: University of California Press, 1969.
- Ali Engineer, Asghar. *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Amstrong, Karen. *Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan Oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, Dan Islam Selama 4.000 Tahun*, Bandung: Mizan, 2001.
- Amuli, Jawadi. *Makna Hari Kiamat dalam Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdul Qadir Alkaf & Miqdad Turkan, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Anam, Choirul. *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara Kesatuan RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama*, Jakarta: Duta Aksara Mulia. 2010.
- Ancok, Djamaluddin dan Fuat Nashori Suroso, *Psikologi Islami, Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Anis, Muhammad. *Islam dan Demokrasi: Perspektif Wilayah Al-Faqih*, Bandung: Mizan, 2013.
- Arkoun, M & Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Asgar Nusrati, Ali. *Sistem Politik Islam: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh Musa Mouzawir, Jakarta: Al-Huda, 2015.
- Asshidiqie, Jimly. *Pokok-Pokok Hukum Tata Negara Indonesia: Pasca Reformasi*, Jakarta: PT Bhuana Ilmu Populer, 2008.
- Azra, Azyumardi. *Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2000.
- A'la Al-Maududi, Abul. *Khilafah dan Kerajaan*, diterjemahkan oleh Muhammad Al-Baqir, Bandung: Karisma, 2007.
- Bagher Khorramshad (ed), Mohammad. *Demokrasi Religius*, diterjemahkan oleh Andayani dan Mustajib, Yogyakarta: RausyanFikr, 2013.
- Bagir (Ed.), Haidar. *Murtadha Muthahhari: Sang Mujahid, Sang Mujtahid*, Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993.
- Bakar Ebyhara, Abu. *Pengantar Ilmu Politik*, Jogjakarta: Ar Ruzz Media, 2010.

- Baqir Al-Sadr, Ayatullah. *Introduction to Islamic Political System*, translated by M. A. Ansari, Islamic Seminary Publication, 1982.
- Black, Antony, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, diterjemahkan oleh Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Botenga, Marc. *The Iranian Leviathan State Formation, Progress and Democracy in Iran*, Italy: IMT Institute for Advanced Studies, 2009.
- Budiharjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia, 1989.
- Ehteshami, Anoushiravan. *After Khomeini: The Iranian Second*, New York: Routledge, 2002, 2<sup>nd</sup> ed.
- Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syiah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, diterjemahkan oleh Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 2001.
- ..... *Modern Islamic Political Thought*, 1982.
- Fahmi, Khairul. *Prinsip Kedaulatan Rakyat dalam Penentuan Sistem Pemilihan Umum Anggota Legislatif*, Jurnal Konstitusi, Volume 7, Nomor 3, Juni 2010.
- Farook P, Musthafa. *Social and Political Thought of Murthaza Mutahhari*, Kottayam: Mahatma Gandhi University, 2013.
- Fitriciada Azhari, Aidul. *Sistem Pengambilan Keputusan Demokratis Menurut Konstitusi*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2000.
- Hari Zamharir, Muhammad. *Agama dan Negara: Analisis Kritis Pemikiran Nurcholis Madjid*, Jakarta: Murai Kencana, 2004.
- Hashem, O, *Marxisme dan Agama*, Yogyakarta: RausyanFikr, 2012.
- Hasan Qadr dan Qaramaliki, Muhammad. *Al-Qur'an & Sekularisme: Agama dan Politik di antara Pengalaman Religius dan Falsafah Kenabian*, diterjemahkan oleh Ammar Fauzi Heryadi, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Hasbi Amiruddin, M. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman, edisi Revisi*, Yogyakarta: UII Press, 2006.
- Ilahi, Kurnia. *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Pekanbaru: Pustaka Riau, 2012.
- Imam Khomeini. *Islam and Revolution, Writing and Declaration of Imam Khomeini* translated by Hamid Algar, Berkeley: 1981.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003.
- J. A. Denny, A. Sumargono, Kuntowijoyo, et al, *Negara Sekuler; Sebuah Polemik*, Jakarta: Putra Berdikari Bangsa, 2000.

- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Kansil, C. S. T. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986).
- Labib, Muhsin. *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Shadra*, Jakarta: al-Huda Islamic Center, 2005.
- L. Esposito, John dan John O. Voll, diterjemahkan Rahmani Astuti, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim: Problem dan Prospek*, Bandung: Mizan, 1999.
- Mahmud Yunus, M. *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemahan al-Qur'an, 1989.
- Matta, M. Anis. *Dari Gerakan ke Negara; Sebuah Rekonstruksi Negara Madinah yang Dibangun dari Bahan Dasar Sebuah Gerakan*, Bandung: Fitrah Rabbani, 2006.
- Manucehri, Abbas. *Sistem Politik Republik Islam Iran: Sebuah Model Penyelenggaraan Politik Ilahi*, diterjemahkan oleh Akmal Kamil, Yogyakarta: RausyanFikr, 2019.
- Mufti, Muslim & Didah Durrotun Naafisah, *Teori-Teori Demokrasi*, Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Muhammad Baqir Ash-Shadr, Sayyid. *Sistem Politik Islam: Sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi, Jakarta: Lentera, 2009.
- Muslehuddin, Muhammad. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, diterjemahkan oleh Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Muthahhari, Murtadha. *Falsafah Pergerakan Islam*, disunting oleh Mohamad Sidik, Jakarta: Amanah Press, 1988.
- ..... *Falsafah Agama & Kemanusiaan*, diterjemahkan oleh Arif Maulawi, Yogyakarta: RausyanFikr, 2016.
- ..... *Falsafah Kenabian: Monoteisme Teoretis dan Praktis yang Bersifat Individu dan Sosial*, diterjemahkan oleh Andayani, Yogyakarta: RausyanFikr, 2014.
- ..... *Filsafat Materialisme: Kritik Filsafat Islam atas Pandangan Materialisme, Tentang Tuhan, Sejarah, dan Masalah Sosial Politiknya*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi, Yogyakarta: RausyanFikr, 2020.
- ..... *Filsafat Moral Islam: Kritik atas Berbagai Pandangan Moral*, diterjemahkan oleh Muhammad Babul Ulum & Endi Hendri M, Jakarta: Al-Huda, 2004.

- ..... *Filsafat Seksualitas dalam Islam: Etika Seksual Islam dan Barat, Cinta, Kebebasan Seksual Baru dan Kesucian*, diterjemahkan oleh Mustajib MA, Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2020.
- ..... *Gerakan Islam Abad XX*, diterjemahkan oleh M. Hashem, Jakarta: Beunebi Cipta, 1986.
- ..... *Imamah dan Khilafah*, diterjemahkan oleh Satrio Pinandito, Jakarta: Firdaus, 1991.
- ..... *Islam dan Tantangan Zaman: Rasionalitas Islam dalam Dialog Teks yang Pasti dari Konteks yang Berubah*, diterjemahkan oleh Ahmad Sobandi, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- ..... *Manusia dan Alam Semesta*, Jakarta: Lentera Basritama, 2002.
- ..... *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama*. Disunting oleh Haidar Bagir, Bandung: Mizan, 2007.
- ..... *Pengantar Ilmu Kalam dan Irfan: Memaknai Aspek Lahir dan Batin Islam*, diterjemahkan oleh Husein Habsyi, dkk., Yogyakarta: RausyanFikr: 2013.
- ..... *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam: Ushul Fiqh, Hikmah Amaliah, Fiqh, Logika, Kalam, Irfan, Filsafat*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husain al-Habsyi, dkk., Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- ..... *Pengantar Epistemologi Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Jawad Bafaqih, Jakarta: Sadra Press, 2010.
- ..... *The Causes Responsible for Materialist tendencies in the West (4 of 4)*, translated by Mujahid Husayn, Al-Islam.org, Al-Tawhid Vol. 12, Vol. 13.
- ..... *Ushul Fiqh dan Fiqh*, diterjemahkan oleh Husein Habsyi, dkk., Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012.
- ..... *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan, Jakarta: Citra, 2012.
- ..... *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husain alHabsyi, dkk, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- Nawawi, Fuad. *Mukjizat dalam Hukum Kausalitas Menurut Pemikiran Murtadha Muthahhari*, Pasca Sarjana, ICAS-Paramadina, 2012.
- Nurtjahjo, Hendra. *Filsafat Demokrasi*, Jakarta: Bumi Aksara, 2006.
- O. Santoso (Ed.), Kholid. *Mencari Demokrasi Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Segi Arsy, 2009.
- Paul Wogeman, J. *Christian Perspective on Politics*, dalam Ahmad Sadzali, *Relasi Agama & Negara: Teokrasi-Sekuler-Tamyiz*, Yogyakarta: Pusat Studi Hukum Islam (PSHI) Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 2018.
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Indonesia Berkemajuan: Rekonstruksi Kehidupan yang Bermakna*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat

- Muhammadiyah, 2015. Riza Sihbudi, M. *Dinamika Revolusi Islam Iran; Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafat Ayatullah Khomeini*, Jakarta: Kebon Kacang, Pustaka Hidayah, 1989.
- P.L. Tjahjadi, Simon. *Petualangan Intelektual*, Kanisius: Yogyakarta, 2004.
- Riyanto, Astim. *Negara Kesatuan: Konsep Asas dan Aktualisasinya* (Bandung: Yapemdo, 2006).
- Satori, Akhmad. *Sistem Pemerintahan Iran Modern: Konsep Wilayahul Faqih Imam Khomeini Sebagai Teologi Politik dalam Relasi Agama dan Demokrasi*, Yogyakarta: Rausyanfikir, 2012.
- Sayyid Muhammad Husain Thabathabai, Allamah. *Inilah Islam: Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Dasar Islam*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism and Democracy*, London and New York: Routledge, 2003.
- Schmandt, Henry J. *Filsafat Politik: Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern*, diterjemahkan oleh Ahmad Siddiq, KH. Achmad. *Islam, Pancasila dan Ukhuwah Islamiyyah*, Jakarta: Lajnah wa al-Nars PBNU dan Penerbit Sumber Barokah, 1985.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, Edisi 5, 1993.
- Suhieno. *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 1986.
- Suseno, Franz Magnis, *Pemikiran Karl Marx dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta: Gramedia, 2003.
- T. Davari, Mahmood. *The Political Thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: An Iranian Theoretician of The Islamic State*, USA & Canada: RoutledgeCurzon, 2005.
- Yusufian Ahmad Husain Sharifi, Hasan. *Akal & Wahyu: Tentang Rasionalitas dalam Ilmu, Agama, dan Filsafat*, diterjemahkan oleh Ammar Fauzi Heryadi, Jakarta: Sadra Press, 2011.

### **Jurnal**

- Abubakar, Rifa'i. *Pemikiran Politik Tentang Negara di Kalangan Syi'ah*, Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam, Volume 8, Nomor 2, Desember 2019.
- Ahmed Shboul, Hani. *Allah's Political Sovereignty, As 'Imagined' By Fundamentalist Muslims, And Its Role In Disapproving Secularism In The Arab World*, International Journal of Asian History, Culture and Tradition Vol.5, No.3, pp.1-12, September 2018.
- Aida, Ridha. *Liberalisme dan Komunitarianisme: Konsep tentang Individu dan Komunitas*, DEMOKRASI Vol. IV No. 2 Th. 2005.

- Amin, Ainur Rofiq. *Demokrasi Perspektif Hizbut Tahrir Versus Religious Mardomsalari Ala Muslim Iran*, Surabaya: ISLAMICA, Jurnal Studi Keislaman Volume 8, Nomor 1, September 2013.
- Anwar, Khairil. *Pemikiran Politik Al-Maududi: Studi Tentang Teori Kedaulatan Tuhan*, Himmah, Vol. III No. 07 Edisi Mei – Agustus 2002.
- Bachtiar, Hasnan. *Dar al-'Ahd Wa Al-Shahadah: Upaya dan Tantangan Muhammadiyah Merawat Kebinekaan*, Jakarta: MAARIF Vol.14, No. 1 - Juni 2019.
- Chumaedi, Achmad. *Pemikiran Murtadha Muthahhari Tentang Negara dan Masyarakat serta Pandangannya terhadap Revolusi Islam Iran*, Journal of Government and Civil Society Vol. 2, No. 1, April 2018.
- Dahlan, Moh. *Hubungan Agama dan Negara di Indonesia*, ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman, Volume 14, Nomor 1, Juni 2014.
- Fachrudin Sumarno, Wisnu. *Sejarah Politik Republik Islam Iran Tahun 1905-1979*, Mataram: SANGKÉP, Jurnal Kajian Sosial Keagamaan Vol. 3, No. 2, 2020.
- Farih, Amin. *Konsistensi Nahdlatul Ulama' dalam Mempertahankan Pancasila dan Kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia di Tengah Wacana Negara Islam*, JPW, Jurnal Politik Walisongo– Vol 1, No. 1, 2019.
- Fuad, Fokky. *Islam dan Ideologi Pancasila, Sebuah Dialektika*, Semarang: Lex Jurnalica Volume 9 Nomor 3, Desember 2012.
- Jalil, Abdul. *Kompatibilitas Islam dan Demokrasi: Tantangan dan Hambatan Demokratisasi di Dunia Islam*, Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan dan Keagamaan Vol. 8, No. 1, Juni 2020.
- Latief, Mohamad. *Islam dan Sekularisasi Politik di Indonesia*, Ponorogo: Tsaqafah, Vol. 13, No. 1, Mei 2017.
- Lukpinius. *Konsep Wilâyah Al-Faqîh dalam Sistem Politik Syi`ah Imamiyah*, Manthiq Vol. 1, No. 1, Mei 2016.
- Marwah, Sofa dan Nur Iman Subono, *Pemikiran Politik Islam Tentang Hubungan Antara Agama, Negara Dan Kekuasaan*, Jurnal Ilmu Politik dan Pemerintahan, Vol. 1 Nomor 1, Juli 2012.
- Marx, Karl. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, Marx Engels Collected Works (MECW), Vol. 3.
- M. Daud, Al Husaini dan Nurdan. *Kebangkitan Revolusi Islam Iran*, Prosiding SNYuBe 2013.
- Nur Arifin Rivai, Aspin & Gema Ramadhan Bastari, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhidi dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari*, Jurnal Politik Profetik Volume 7, No. 2 Tahun 2019.

- Nuridin. *Konsep Keadilan dan Kedaulatan dalam Perspektif Islam dan Barat*, Media Syariah, Vol. XIII No. 1 Januari-Juni 2011.
- Pramono, Budi. *Perubahan Politik oleh Faktor Agama*, Jakarta: Jurnal Kajian Politik Dan Masalah Pembangunan, VOL. 13 No. 1. 2017.
- Rahmawati, Ria dan Muhammad Agus Setiawan, *Konsep Kedaulatan dalam Islam Pandangan M. Natsir dan Jimly Ashshiddiqie*, Volume 1 Number 2, June 2018.
- Ridwan dan Muhammad Fuad Zain. *God and Human Sovereignty in Islamic Political Tradition*, Purwekerto: Ijtimā'iyya, Volume 5, Number 1, March 2020.
- Sabara, *Konsep Masyarakat dan Negara Tauhid dalam Pemikiran Politik Murtadha Muthahhari*, Makassar: Jurnal Politik Profetik, Volume 7, No. 2 Tahun 2019.
- Scruton, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, 3<sup>rd</sup> edition.
- Shamsaie, Maryam. *Two Iranian Intellectuals: Ayatollah Morteza Motahari and Dr. Abdol-Karim Soroush and Islamic Democracy Debate*, IOSR Journal of Humanities and Social Science [IOSRJHSS] ISSN: 2279-0845 Volume 1, Issue 2, Sep.-Oct. 2012.
- Shboul, Hani Ahmed. *Allah's Political Sovereignty, As 'Imagined' By Fundamentalist Muslims, And Its Role In Disapproving Secularism In The Arab World*, International Journal of Asian History, Culture and Tradition Vol.5, No.3, September 2018.
- Sulasman, dkk., *Murtadha Muthahhari's: Critic and View to The Historical Materialism*, Journal of Applied Sciences Research, 9 (8): 4495-4506, 2013.
- Baidlowi dan Imam Bahehaqi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Syamsuddin, Mukhtasar. *Hubungan Wahyu Dan Akal Dalam Tradisi Filsafat Islam*, Arete Jurnal Filsafat, tanpa tahun.
- S, Saepullah. *Konsep Negara dalam Perspektif Pemikiran Politik Islam: Telaah atas Konsep Khilafah dan Salafi*, al Qisthâs; Jurnal Hukum dan Politik, Vol. 8 No. 1 Januari-Juni 2017.
- Tedy, Armin. *Tuhan Dan Manusia*, Jurnal El-Afkar Vol. 6 Nomor 11, Juli-Desember 2017.
- Thaha, Idris. *Revolusi Iran dan Imam Khomeini: Wilayah Al-Faqih dan Demokrasi*, Jurnal Al-Huda, Vol. V, No. 13, 2007.
- The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13, New York: Macmillan Publishing Company.
- Wahyuni, Sri. *Demokrasi Dan Negara Hukum Dalam Islam*, Jurnal Review Politik Volume 02, No 02, Desember 2012.

Wiyono, M. *Pemikiran Filsafat Al-Farabi*, Substantia, Volume 18 Nomor 1, April 2016.

Zulkifli. *Paradigma Hubungan Agama Dan Negara*, JURIS Volume 13, Nomor 2 (Desember 2014).

### **Internet**

<https://www.almaany.com>

<https://hadith.inoor.ir/fa/hadith/455735/related>

<https://quranika.com/marcel-gauchet-beda-dari-yahudi-dan-kristen-islam-agama-demokratis-dan-negara-modern/>

<https://www.nu.or.id/post/read/115846/mahfud-md--haram-tiru-sistem-pemerintahan-nabi-muhammad>

*Iran after the victory of 1979's Revolution*, <https://www.iranchamber.com>

Murtaza Mutahhari, *Majmu'eh Yad-Dasyt Ha*, Vol. 10, [www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369](http://www.mortezamotahari.com/fa/BookView.html?BookId=4736&BookArticleID=135369)