

Dr. H. HASAN BISRI, M.Ag.

SISTEM HUKUM KENEGARAAN IRAN

**LP2M UIN SGD Bandung
2020**

Sistem Hukum Kenegaraan Iran

ISBN ...

Penulis : Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.

Diterbitkan Oleh

LP2M UIN SGD Bandung

Gedung Lecture Hall Lantai I

Kampus Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati

Jl. A.H. Nasution No. 105 - Cibiru - Bandung

Telp. 022-7800525

Fax.022-7803936

e-mail: lp2m@uinsgd.ac.id

Cetakan pertama Juni 2020

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Seraya memanjatkan puji dan syukur kepada Allah SWT, alhamdulillah, buku yang pada awalnya merupakan penelitian disertasi penulis ini dapat diterbitkan dan disuguhkan kepada para pembaca, setelah mempertimbangkan masak-masak tentang fungsi dan kegunaannya.

Penulis berharap buku ini dapat dijadikan sebagai salah sumber bacaan di tengah minimnya literatur-literatur kajian tentang sistem hukum kenegaraan Iran khususnya, dan kajian tentang Islam mazhab Syi'ah pada umumnya. Pada tahun 90-an, penulis mengakui sumber-sumber bacaan tentang Islam mazhab Syi'ah cukup banyak diterbitkan di Indonesia. Pada masa itu, forum-forum akademik dalam bentuk seminar, diskusi, simposium, dan lain-lain cukup intens dilakukan kalangan mahasiswa Indonesia. Namun demikian, semenjak era reformasi, khususnya sejak bermunculannya organisasi-organisasi Islam Sunni "militan", literatur-literatur dan forum-forum diskusi tentang Islam mazhab Syi'ah mengalami penurunan secara signifikan. Sejak itu, wacana keislaman lebih banyak didominasi oleh ekspresi gaya kaum populis di Eropa dan di Amerika. Kelompok-kelompok minoritas, kaum pinggiran, dan komunitas bukan arus utama banyak mendapat tekanan, intimidasi, dan bahkan ancaman.

Bagi para pemikir tercerahkan, kondisi demikian sungguh dirasakan amat mengkhawatirkan dan memprihatinkan. Penulis memberanikan diri untuk menerbitkan hasil kajian disertasi penulis ketika menyelesaikan program doktor pada Program Studi Hukum Islam, Program Doktor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung.

Penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tinggi kepada pihak-pihak yang secara langsung maupun tidak langsung membantu menerbitkan buku yang sederhana ini. Mudah-mudahan Allah SWT berkenan memberikan rahmat, ridla, dan ma'unah kepada penulis dan para pembaca sekalian, amin Ya Rabbal 'Alamin.

Hasbunallah wani'mal wakiel

Bandung, April 2020

Dr. H. Hasan Bisri, M.Ag.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	III
DAFTAR ISI	IV
PENDAHULUAN	1
TEORI-TEORI POLITIK DAN HUKUM	22
Teori Politik Hukum	22
Teori Imamah dan Negara	24
Teori Imamah Islam Mazhab Syi'ah	26
Teori Tujuan Negara	43
Teori Kedaulatan	45
ISLAM MAZHAB SYI'AH	54
Islam Mazhab Syi'ah	54
Sejarah Syi'ah	56
<i>Periode Rasulullah</i>	56
<i>Eksistensi Syi'ah Sebagai Kekuatan Doktrinal dan Politik</i>	57
<i>Tahkim dan Pemantapan Kelompok Syi'ah</i>	58
<i>Tragedi Karbala dan Tasyayu'</i>	59
<i>Pembentukan Fikih Ja'fari</i>	59
<i>Syi'ah Sebagai Gerakan Politik Abad ke-20</i>	60
Aliran-Aliran Syi'ah	62
<i>Syi'ah Ghulat</i>	62
<i>Syi'ah Ismâ'iliyah dan Cabang-Cabangnya</i>	63
<i>Syi'ah Zaydiyyah</i>	64
<i>Syi'ah Itsnâ 'Asyariyyah</i>	66
Konsep al-Mahdi	67
Corak Fikih Syi'ah Akhbâri dan Ushûli	72
KONSEP WILÂYAT AL-FAQÎH	81
Terminologi Wilâyat al-Faqîh	81
Dalil-Dalil Wilâyat al-Faqîh	85
<i>Alqur'an dan Hadis</i>	85
Dalil Rasional	93
Proses Pembentukan Wilâyat al-Faqîh	95
Klasifikasi Penggunaan Wilâyat al-Faqîh	103
KONSEP WILÂYAT AL-FAQÎH IMAM KHOMEINI	108
Biografi Imam Khomeini	108
Pendidikan dan Karya-Karya ilmiah Imam Khomeini	110

Perjuangan Politik Imam Khomeini	121
Basis Pemikiran Politik Imam Khomeini.....	136
Doktrin Politik Imam Khomeini	139
<i>Islam</i>	139
<i>Politik</i>	142
<i>Negara</i>	148
<i>Hubungan Islam dan Negara</i>	151
Kekuasaan Ulama dalam Negara (<i>Wilâyat al-Faqîh</i>)	155
Pandangan terhadap Demokrasi.....	161
Sistem Politik Hukum Kenegaraan	166
<i>Sumber Kekuasaan</i>	167
<i>Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Wali Faqîh</i>	168
<i>Kualifikasi Faqîh</i>	170
<i>Wewenang Faqîh</i>	173
<i>Pertanggungjawaban Kepemimpinan Faqîh</i>	174
Struktur Institusi Politik Kenegaraan.....	174

WILÂYAT AL-FAQÎH

DAN SISTEM HUKUM KENEGARAAN IRAN	179
Konsep Wilâyat al-Faqîh dalam Konstitusi Iran	179
<i>Gagasan Konstitusi</i>	180
<i>Konsep dan Klasifikasi Konstitusi</i>	180
<i>Tujuan Konstitusi</i>	187
<i>Supremasi Konstitusi dan Negara Hukum</i>	188
Pembentukan Konstitusi Iran	190
Wilâyat al-Faqîh dalam Konstitusi Iran	194
Asas-Asas Umum Konstitusi Iran	196
Butir-Butir Materi Konstitusi Iran	196
Wilâyat al-Faqîh dalam Hukum Kenegaraan Iran	199
<i>Sistem Politik Hukum Kenegaraan Iran</i>	199
<i>Sumber Kekuasaan Negara Iran</i>	200
<i>Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Pemimpin Tertinggi</i> .	201
<i>Kualifikasi Pemimpin Tertinggi (Wali Faqîh)</i>	203
<i>Wewenang Pemimpin Tertinggi (Wali Faqîh)</i>	204
<i>Sistem Pertanggungjawaban Pemimpin Tertinggi (Wali Faqîh)</i>	205
Struktur Institusi Hukum Kenegaraan Iran.....	206
<i>Pemimpin Tertinggi (Wali Faqîh)</i>	207
<i>Presiden</i>	208
<i>Majelis Syûrâ Islâmi</i>	211
<i>Majelis Ahli</i>	213
<i>Majelis Perwalian</i>	214
<i>Majelis Kehakiman</i>	215

<i>Dewan Kemashlahatan Nasional</i>	218
Bentuk Kedaulatan Republik Islam Iran.....	219
Konsepsi Kedaulatan Menurut Konstitusi Iran.....	220
Fenomena Demokrasi Iran.....	222
Model Demokrasi Iran	228
Analisis Kritis Terhadap Konsep <i>Wilâyat al-Faqîh</i>	237
PENUTUP	246
DAFTAR PUSTAKA	253

PENDAHULUAN

Sejak berakhirnya kolonialisme Barat pada paruh pertama abad ke-20, negara-negara Muslim, seperti Aljazair, Maroko, Mesir, Sudan dan Indonesia mengalami kesulitan dalam upaya mengembangkan sintesis yang sinergik antara gerakan dan gagasan-gagasan politik Islam dengan negara dalam lokalitasnya masing-masing. Di negara-negara tersebut, hubungan antara Islam dan negara ditandai oleh ketegangan-ketegangan yang tajam, hingga permusuhan antara mereka. Sehubungan dengan posisi Islam yang dominan di beberapa negara tersebut, yakni karena kedudukannya sebagai agama yang dianut oleh sebagian besar penduduk, dapat menimbulkan tanda tanya: mengapa sebagian negara tersebut tidak menjadikan syari'at sebagai konstitusi negara atau tidak menjadikan Islam sebagai agama resmi negara? Kenyataan inilah yang telah menarik perhatian sejumlah pengamat politik, dan mereka pun mengajukan pertanyaan: apakah Islam dapat sungguh-sungguh selaras dengan sistem politik modern, di mana gagasan negara bangsa dan sistem politik demokrasi merupakan dua unsur utamanya.¹

Pada saat dunia Islam mencari formula baru hubungan Islam dan negara, sejumlah tokoh Islam dan politik Iran yang dimotori Imam Khomeini dapat melahirkan formula baru mengenai kesesuaian antara Islam dan sistem politik, serta mengimplementasikannya dalam sistem politik hukum kenegaraan modern pasca Revolusi Islam.

Revolusi Islam Iran pada tahun 1979 M, yang mengakhiri kekuasaan monarki basolut Dinasti Pahlevi, merupakan salah satu fenomena yang paling spektakuler pada abad ke dua puluh masehi, untuk membebaskan dominasi Amerika Serikat di dunia Islam. Fenomena besar ini menjadi bahan kajian yang menarik di kalangan pakar sosial-politik dunia, terutama dunia Barat. Salah seorang pakar politik kawasan Timur Tengah, Richard Cottam, menyatakan bahwa Revolusi Islam Iran sebagai *one of the greatest populist explosions in human history*.² Revolusi Iran merupakan hasil suatu proses

¹ Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, ((Barkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963 M), h. 1-3, Mohammed Ayooob (ed.), *The Politics of Islam Reassertion*, (London: Crom Helm, 1981 M), h. 8-10, Edwar Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, (London: Faber and Faber, 1982 M), h. 3-5

² Richard Cottam, "Inside Revolutionary Iran", dalam *Iran's Revolution: The Search for Consensus*, Editor: RK. Ramzani (Bloomington: Indiana University, Press, 1990 M), h. 3

akumulasi ketidakpuasan rakyat Iran terhadap kebijakan Syah Reza Pahlevi, baik di bidang ekonomi, politik, agama, maupun sosial budaya, terutama kebijaksanaannya dalam melakukan marjinalisasi terhadap para ulama dari kancah politik dan sosial budaya.

Mohsen M. Milani, menyebutkan empat faktor yang menyebabkan terjadinya Revolusi Islam, yaitu: *Pertama*, keberhasilan kelompok-kelompok anti-Syah Pahlevi dalam menggalang persatuan *Kedua*, kemunculan syi'isme sebagai ideologi revolusioner yang memberikan landasan pembenaran terhadap perjuangan melawan Syah Pahlevi, mempersatukan kelompok-kelompok oposisi yang berbeda-beda, dan menjanjikan masa depan yang cemerlang bagi semua rakyat. *Ketiga*, keberhasilan kaum revolusioner dalam menarik dukungan internasional, dengan menunjukkan sikap tabah dan berpandangan jauh ke depan. *Keempat*, kegagalan Syah Pahlevi dalam memanfaatkan sarana-sarana represifnya secara efektif seperti birokrasi dan aparat keamanan.³

Sementara itu, menurut Jerrold D. Green, Revolusi Islam Iran merupakan akibat dari suatu perbenturan antara pembangunan ekonomi dan politik yang dijalankan Syah Pahlevi, sehingga mengakibatkan munculnya kontra-mobilisasi (*counter-mobilisation*), yaitu mobilisasi yang dilakukan kelompok oposisi Iran untuk melawan mobilisasi yang dilakukan Syah Pahlevi. Dalam kaitan ini, Syah Pahlevi memobilisasi rakyat untuk meraih dukungannya melalui desakan agar rakyat Iran menjadi anggota Partai Kebangkitan (*Rastakhiz*), sebuah partai yang berafiliasi kepada Pemerintah Syah, dan satu-satunya partai yang diberi hak hidup pada waktu itu. Kaum oposisi, menurut Green, juga memobilisir rakyat, tetapi dengan tujuan utama, meruntuhkan dan menggulingkan kekuasaan Syah. Kontra-revolusi inilah yang kemudian melahirkan revolusi Iran.⁴

Revolusi Islam Iran tersebut telah mengubah sistem politik dan bentuk negara dari monarki absolut menjadi Republik Islam yang demokratis, sehingga Iran menjadi sebuah negara republik yang mandiri, independen, dan demokratis religius. Revolusi Islam Iran tersebut tidak bisa dilepaskan dari

³ Mohsen M. Melani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic* (Boulder: Westview, 1988 M), h. 4-15

⁴ Jerrold D. Green, "Countermobilization in The Iranian Revolution", dalam *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies*, editor Jack A. Goldstone, (San Diego: HBJ, 1986 M), h. 6-17

peranan dominan para ulama (kaum Mullah) yang dipimpin oleh Imam Khomeini. Beliau memiliki integritas yang luar biasa, gaya hidup yang zuhud, tidak mementingkan diri sendiri, dan memiliki kehendak serta kemampuan untuk menjadi seorang pemimpin yang kuat, sangat berani dan teguh dalam menghadapi segala rintangan dan kesulitan. Beliau juga memiliki kapasitas langka berupa ketabahan, dan empati yang kuat terhadap penderitaan masyarakat yang tertindas dan terpuruk. Di samping itu juga, keterampilan berkomunikasi dan berpidato yang mengagumkan dan menggugah berbagai komponen masyarakat Iran.⁵

Imam Khomeini, selain disebut sebagai pemimpin revolusi dan pendiri Republik Islam Iran, juga sebagai seorang sarjana dan cendekiawan produktif dalam berbagai bidang ilmu Islam, seperti filsafat, fikih, usul fikih, tafsir, hadis dan tasawuf, sehingga membuat sejumlah kalangan bersikap segan dan hormat kepadanya. Imam Khomeini juga seorang tokoh yang kontroversial dan selalu melakukan kritik tajam terhadap berbagai kebijaksanaan politik dan keamanan Amerika Serikat dan sekutunya di dunia Islam, sehingga tidak heran apabila mereka selalu berupaya untuk menyingkirkannya, apalagi Amerika Serikat yang sudah kehilangan pengaruhnya di Iran. Di kalangan internal umat Islam sendiri, tidak sedikit tokoh dan pemimpin Islam yang kurang simpatik terhadap perjuangan Imam Khomeini, karena adanya kekhawatiran aktifitas politiknya yang radikal, dan keyakinan madzhab Syi'ahnya menyebar di kalangan dunia Islam.⁶

⁵ Khalil Osman, dalam buku Abdur Rahman Koya, (ed.), *Imam Khomeini: Life, Thought and Legacy Essays from an Islamic Movement Perspective*, yang diterjemahkan menjadi, *Apa Kata Tokoh Sunni Tentang Imam Khomeini*, (Jakarta: IIMaN, 2009 M), h. 119-120

⁶ Masyarakat Islam di Indonesia, umumnya masih merasa cemas dan khawatir apabila, mendengar madzhab Syi'ah, sebagaimana terlihat dalam fatwa MUI tahun 1984. Dalam fatwanya tersebut, MUI menyatakan, umat Islam disarankan agar menjaga diri, jangan sampai terpengaruh dengan ajaran Syi'ah, terutama ajaran imanih, dengan alasan: (i) golongan Syi'ah menolak hadis-hadis riwayat seorang rawi selain dari *ahl al-bayt*; (ii) golongan Syi'ah menganggap bahwa imam adalah *ma'shûm*, sedangkan di mata sunni imam adalah manusia biasa; (iii) golongan syi'ah tidak mengakui *ijmâ'* ulama tanpa persetujuan imam; (iv) bagi golongan Syi'ah, pembentukan negara Islam merupakan prinsip Islam; dan (v) golongan Syi'ah tidak mengakui Khalifah Abû Bakr, 'Umar dan 'Utsmân. Semua alasan ini tentu saja dapat didiskusikan lebih serius dan elegan. Hanya saja perlu diingat, fatwa itu dilahirkan empat tahun sesudah revolusi Islam Iran tahun 1979 M, sehingga nuansa politisnya sangat kental. Masalah fatwa ini, lihat, Mohammad Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988 M*, (Jakarta: INIS, 1993 M), h. 132-133.

Selama pengasingannya di Najaf, Imam Khomeini memperkenalkan konsep politik Islam dalam kuliah-kuliahnya, yang kemudian diedit menjadi sebuah buku dengan judul, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*. Secara substansial, buku ini menegaskan bahwa para ulama wajib memegang kendali negara dan pemerintahan, selama keghaiban besar Imam ke dua belas. Beliau mengkritik keras pemikiran sebagian ulama Syi'ah, yang menyatakan bahwa para ulama harus berada dalam lingkungan keagamaan saja, dan ruang-ruang diskusi untuk mengeluarkan fatwa. Pemikiran demikian memberi peluang kepada para penguasa tiran untuk meraih otoritas politik dalam masyarakat Syi'ah secara penuh, menyenangkan para penguasa zalim, dan memberi peluang besar untuk memarjinalkan masyarakat Islam.⁷ Pendirian Imam Khomeini tersebut merupakan sebuah revolusi dalam pemikiran Syi'ah, yang membuka jalan bagi Revolusi Islam Iran, untuk mendirikan negara Islam berdasarkan Alqur'an dan sunnah.

Gagasan Imam Khomeini menekankan pentingnya seorang *faqîh* yang memenuhi kualifikasi untuk memegang kendali pemerintahan sebagaimana halnya Rasulullah saw memimpin umat Islam dahulu. Beliau menolak gagasan bahwa Islam tidak memiliki sistem politik sebagaimana yang disebarluaskan oleh para imprealis. Rasulullah saw sebagai pemimpin negara dan pemerintahan, tidak hanya menjelaskan aturan-aturan hukum, melainkan juga menerapkannya dalam kehidupan masyarakat.⁸ Pandangan Imam Khomeini tentang *wilâyat al-faqîh* ini tidak terlepas dari madzhab fikih yang dianutnya, yaitu madzhab *Ushûli*, yang menganjurkan ijtihad pada setiap masa dalam berbagai lapangan kehidupan, termasuk sosial politik, agar berbagai problem hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat dapat diselesaikan secara legal. Pandangan ini berbeda dengan para ulama madzhab *Akhhâri*, yang cenderung menutup pintu ijtihad, dan memandang bahwa penjelasan sunnah Nabi dan para imam secara tekstual sudah sangat memadai. Perbedaan antara dua pemikiran ini berimplikasi teologis-politis yang sangat fundamental dalam perumusan teori politik Syi'ah dan ideologi politik *wilâyat al-faqîh* yang dibangun oleh Imam Khomeini.⁹ Deskripsi kontroversi antara aliran fikih

⁷ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, (Qom: Muassasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeini, 2004 M), h. 25-29

⁸ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 40

⁹ Ahmad Kazemi Mousavi, "The Establishment of the Position of Marja'iyat-ti Taqlid in the Twelve Shi'i Community", *Iranian Studies* 18, 1985 M, h. 36. Dalam kajian usul fikih syi'ah, kedua istilah itu *Akhhâri-Ushûli* bukan sesuatu yang asing. Dalam konteks tradisi Syi'i, istilah

Akhbâri dan *Ushûli* akan dipaparkan lebih luas dalam bab tiga, ketika menjelaskan corak fikih Syi'ah Itsnâ 'Asyariyyah.

Konsep politik *wilâyat al-faqîh* yang dibangun Imam Khomeini tersebut, kemudian diimplementasikan dalam sistem politik hukum kenegaraan di Republik Islam Iran, pasca Revolusi yang terdokumentasikan dalam Konstitusi Dasar yang disetujui oleh rakyat secara mutlak melalui referendum nasional pada akhir tahun 1979 M. Kendatipun konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini tersebut memberikan peranan besar kepada seorang *faqîh* dalam kekuasaan politik, tetapi sistem politiknya tersebut mengandung sistem politik demokratis yang umumnya dipraktikkan di negara-negara demokrasi Barat, seperti institusi demokrasi, pemilihan umum, partisipasi rakyat dalam proses politik dan pengawasan rakyat melalui para wakilnya di parlemen terhadap berbagai kebijaksanaan pemerintah..

Sistem politik Islam "demokratis" Iran selama tiga puluh tahun terakhir ini dituduh oleh negara-negara Barat yang dipimpin Amerika Serikat dan Inggris sebagai negara yang tidak menghormati hak-hak sipil, dan dituding sebagai pendukung terorisme. Bahkan akhir-akhir ini, Iran dituduh juga sebagai negara yang mengembangkan program teknologi nuklir untuk tujuan-tujuan militer. Tuduhan Amerika Serikat dan sekutunya tidak didukung oleh argumentasi rasional dan data-data faktual. Demikian pula, ketidakakuratan data-data Amerika Serikat terhadap senjata pemusnah massal di Irak tahun 1991 M, yang sampai tergulingnya pemerintahan Saddam Husein tidak pernah sedikit pun dibuktikan adanya senjata pemusnah masal tersebut. Amerika Serikat justru bersikap apatis terhadap Israel yang tidak bersedia menandatangani Non-Proliferation Treaty (NPT). Padahal tidak rahasia lagi bahwa Israel juga memiliki persenjataan nuklir, namun Amerika Serikat tidak menjatuhkan resolusi. Bahkan sebaliknya lebih dari 30 resolusi tentang kekejaman Israel terhadap rakyat sipil Palestina selalu diveto oleh Amerika Serikat sejak tahun 1972 M hingga 2002 M.¹⁰

'*khabar*' bukan saja mengacu kepada hadis-hadis nabi, tapi juga kepada hadis para imam. Karena itu, dalam batas tertentu, kaum *Akhbâri* bisa dipahami sebagai ahli hadis dalam perspektif fikih sunni. Sedangkan terminologi *Ushûli* dalam tradisi pemikiran fikih Syi'i, adalah mereka yang menempatkan rasio atau akal sebagai salah satu prinsip atau sumber hukum Islam.

¹⁰ Mufid A. Busyairi, "Pemaknaan Interplasi Iran", dalam rubrik pendapat, pada koran harian Tempo, senin 4 Juni 2007 M

Pada saat yang sama, negara pemilik hak penguasaan senjata nuklir, termasuk Amerika Serikat tidak serius melucuti senjata nuklirnya sebagaimana tertera dalam perjanjian tersebut. Sikap Amerika Serikat terhadap Iran ini bisa dipahami sebagai antisipasi atas teori domino yang dikenal sejak Perang Dingin. Amerika Serikat khawatir kebangkitan Revolusi Islam akan menular ke negara sekitarnya, karena menyebabkan instabilitas kepentingan politik, ekonomi Amerika Serikat di Timur Tengah.¹¹ Karena itu, Amerika Serikat terus berusaha melemahkan Republik Islam Iran, baik melalui penciptaan opini dunia maupun embargo ekonomi, politik dan peralatan militer.

Sementara itu, Republik Islam Iran selama tiga puluh tahun terakhir ini, ternyata memperlihatkan perubahan-perubahan yang menakjubkan dalam eksperimen sistem politik demokrasi dengan mendasarkan kepada garis-garis besar ideologi Republik Islam Iran, *wilâyat al-faqîh*. Pengalaman ini memperlihatkan dengan jelas bahwa ulama, intelektual, pemuda dan wanita merupakan sektor-sektor masyarakat yang menentukan perubahan politik di negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, madzhab Syi'ah. Bahkan lebih khusus, dapat digariskan di sini, bahwa ulama dengan segala kelebihan dan keterbatasannya ternyata mampu berpolitik, bahkan terlibat langsung dalam pengembangan institusi politik demokratis. Pengalaman Iran barangkali merupakan angin segar yang akan menghapus dikotomi negara dan agama yang selama ini merugikan, bahkan dipandang sebelah mata oleh segelintir pengamat politik dan media Barat.¹²

Berkaitan dengan hubungan Islam dan demokrasi yang dipandang sebelah mata tersebut, Elie Kedourie, seorang ahli politik Islam, membuat generalisasi yang sederhana tentang keunikan Islam dalam hubungannya dengan masyarakat dan politik. Ia berpendapat bahwa ajaran Islam dan pengalaman keseharian orang Islam telah membentuk pandangan politik kaum Muslim

¹¹ Sikap AS tersebut sudah diketahui bersama bahwa Amerika Serikat dan sekutunya dalam berbagai forum selalu melemahkan Iran, seperti AS menuduh Iran berada di balik pengeboman pemukiman AS di Kholbar tahun 1996 M. AS juga menuduh Iran sebagai "poros setan" dan berada di balik gerakan Islam fundamentalis. AS juga berusaha mengucilkan Iran melalui Konferensi Tingkat Tinggi (KTT) Sharm El Sheikh di Mesir, KTT G-7 di Lyon, Prancis, dan KTT G-7 di Paris. Kini dengan jelas, program nuklir Iran ini dijadikan alasan serupa untuk kembali melemahkan posisi Iran di dunia internasional. Sikap Indonesia yang seharusnya menolak, sesungguhnya didasarkan bukan karena sentimen primordial atau teologi, melainkan berdasarkan prinsip rasional, legal, keadilan dan manusiawi.

¹² Bambang Cipto, *Dinamika Politik Iran: Puritanisme Ulama, Proses Demokratisasi Dan Fenomena Khatami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004 M), h. viii-ix

yang khas dan jauh dari modern.¹³ Menurutnya, peradaban Islam bersifat unik, kaum Muslim bangga dengan warisan masa lalu mereka dan bersikap tertutup terhadap dunia luar. Peradaban semacam ini, menurut Kedourie menghambat kaum Muslim untuk mempelajari dan menghargai kemajuan politik dan sosial yang tengah dicapai oleh peradaban Barat. Kaum Muslim agaknya enggan belajar dari sistem politik lain yang lebih maju, melihat kelebihan dan kekurangan demokrasi. Sebagai bukti, dunia Arab yang terletak di kawasan Timur Tengah merupakan pusat kebudayaan dan peradaban Islam, dan karena itu Islam hampir identik dengan dunia Arab. Seiring dengan itu, sebagian besar rezim di kawasan ini bersifat otoritarian dan tidak demokratis.¹⁴

Pandangan dan persepsi Kedourie itu tentu tidak berlaku untuk keseluruhan dunia Islam. Sebab faktanya, terdapat sejumlah negara Muslim yang telah mempraktekkan demokrasi sebagai sistem politik dan kenegaraan, seperti Pakistan, Indonesia, Turki, Mesir, Iran dan lain-lain, meskipun pelaksanaan sistem politik demokrasinya tidak sama yang dipraktekkan negaranegara Barat. Prinsip dasar demokrasi adalah adanya kesamaan antara seluruh rakyat dan keterlibatan rakyat dalam menyusun semua kebijakan untuk kemaslahatan rakyat. Karena itu, berbagai bentuk diskriminasi, baik yang berdasarkan ras, gender, agama maupun status sosial berlawanan dengan prinsip demokrasi. Secara esensial, prinsip demokrasi tersebut selaras dengan prinsip-prinsip syûra yang diajarkan Alqur'an, karena kedua konsep tersebut menekankan keputusan publik diambil melalui musyawarah untuk mengeleminir kekeliruan.

Pandangan yang mirip dengan Kedourie disampaikan oleh Huntington. Menurutnya, bila orang Islam berusaha memperkenalkan demokrasi ke dalam masyarakat mereka, usaha itu cenderung akan gagal, karena Islam yang sangat berpengaruh dalam kehidupan mereka tidak mendukung sistem politik demokrasi. Huntington berpendapat bahwa kegagalan demokrasi di negaranegara Muslim, antara lain disebabkan oleh watak budaya dan masyarakat Islam yang tidak ramah terhadap konsep-konsep liberalisme Barat.¹⁵

¹³ Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, (Portland: Frank case, 1994 M), h. 1. Beliau juga menyatakan bahwa Islam bertanggungjawab atas langkanya demokrasi di negaranegara Muslim. Lihat karya lainnya, *Politics in Middle East*, (Oxford: Oxford University Press, 1992 M), h. 5-10

¹⁴ Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, h. 2

¹⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, Remaking of The World Order*, (New York: Simon and Schuster, 1997 M), h. 112

Selanjutnya, menurut Huntington, orang Islam menganggap bahwa budaya mereka memang sangat berbeda dengan budaya Barat. Perbedaan ini ternyata lebih banyak menciptakan pertentangan ketimbang kerjasama, saling pengertian, dan kesadaran akan saling ketergantungan antara keduanya. Perbedaan ini, pada hakekatnya bukan muncul dari fundamentalisme Islam sebagai varian dari masyarakat Islam, tetapi dari ajaran Islam sendiri: "Problem utama bagi masyarakat Barat", tegas Huntington, "bukanlah fundamentalisme Islam, melainkan Islam itu sendiri, sebuah peradaban yang berbeda dan umatnya percaya akan keunggulannya dari pada peradaban lain di Barat."¹⁶

Huntington jelas tidak membuat kualifikasi apa pun tentang Islam. Ia bahkan percaya, walaupun ada sekelompok Islam yang liberal, mereka pun tetap memusuhi budaya Barat. Slogan bahwa Islam merupakan solusi ditemukan tidak hanya di kalangan kelompok fundamentalis Islam, namun juga di kalangan kaum Muslim di mana pun, lepas dari perbedaan kecenderungan sosial-politik mereka. Kaum Muslim di seluruh dunia menjadi semakin Islami (*Islamic*) dan Islamis (*Islamist*) dalam kehidupan sosial budaya dan politik mereka.

Pandangan dua pemikir Barat tersebut secara jelas menunjukkan bahwa Islam bersifat antagonis terhadap demokrasi, karena itu demokrasi di masyarakat Muslim tidak akan tumbuh subur.¹⁷ Dukungan terhadap rezim yang demokratis dengan institusi yang berbeda atau terpisah dari institusi agama, tidak akan terjadi. Kaum Muslim tampaknya tidak akan puas dengan demokrasi, bukan karena kinerja demokrasi yang buruk, namun karena adanya kontradiksi antara demokrasi dan budaya politik Islam. Kum Muslim teralienasi dari pemerintahan dan institusi demokrasi. Alienasi ini memiliki potensi untuk menghambat konsolidasi demokrasi, ketika ia dicoba diterapkan dalam masyarakat Muslim.

Persepsi tentang adanya 'ketidaksesuaian' antara agama dan demokrasi dikemukakan juga oleh Oliver Roy. Menurut Roy, 'ketidaksesuaian; disebabkan oleh pandangan mengenai apa yang disebut '*political imagination*' komunitas agama. Imajinasi pemikiran politik ini berujung pada tumbuhnya suatu keyakinan akan ketidakterpisahan antara wilayah agama, hukum, dan politik. Sekularisasi politik, pemisahan antara wilayah agama dan politik, atau

¹⁶ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, Remaking of The World Order*, h. 114

¹⁷ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, Remaking of The World Order*, h. 109-111

antara agama dan negara yang menjadi esensial dari demokrasi modern, bukan merupakan karakteristik masyarakat Muslim.

Karena itu, Islam tidak mendukung sekularisasi politik dan demokrasi. Melengkapi keyakinan ini, syari'ah menurut Oliver Roy:

Sholud be the sale source of law as well as the norm for individual behavior, both for the sovereign and the simple believe.” Karena itu lanjutnya, “the definition of an autonomous political space, with its own rule, its positive laws, and its own values is prohibited.” Pandangan demikian ditutup dengan kata-kata “ ... the state is never considered in terms of a territorialized nation-state: the ideal is to have a power that would rule over the entirety of the umma the community of the faithful...”¹⁸

Jika demikian halnya, maka agak ‘mengherankan’ pernyataan Huntington yang melakukan *single out* terhadap Islam dan konfusiisme sebagai agama yang secara budaya bersifat *inimicle* terhadap demokrasi.¹⁹ Sebenarnya, pernyataan Huntington yang berkaitan dengan Islam masih bersifat *ambiguous*, belum secara tegas mengatakan bahwa Islam itu anti-demokrasi. Merujuk Ernest Gellner, Huntington percaya bahwa *egalitarianisme* dan *voluntarisme* termasuk tema-tema pokok Islam. Dengan merujuk pada studi Gellner, Huntington berpendapat bahwa Islam memiliki *high-culture* yang memiliki ciri-ciri yang selaras dengan prinsip-prinsip demokrasi, seperti unitarianisme, skripturalisme, puritanisme, dan egalitarianisme. Akan tetapi, inilah barangkali yang membuat Huntington bersikap tidak pasti atau ragu, Islam menolak pemisahan antara wilayah agama dan politik.²⁰ Bahkan, sebanding dengan pernyataan sebelumnya, Muslim fundamentalis menuntut agar kekuasaan negara berada di tangan orang-orang Islam yang taat; syari'ah dijadikan undang-undang dan ulama berperan sebagai pemberi kata final dalam setiap perumusan kebijakan publik, agar selaras dengan ajaran Islam.

Pandangan Huntington, Oliver Roy dan Kedourie cenderung menggeneralisasi semua agama, dan Islam disamakan dengan agama lain. Dalam hal ini, hendaknya dipahami bahwa tidak semua agama memiliki ‘hirarki keagamaan’, khususnya yang berkaitan dengan nilai kebenaran suatu

¹⁸ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, Translated by Carol Volk, (Cambridge: Harvard University Press, 1994 M), h. 5-10

¹⁹ Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, (Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991 M), h. 307

²⁰ Ernest Gellner, “Up From Imperialism “ *The New Republic*, Mei, 22, 1989, h. 35-36. Dikutip dari Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, h. 307

pemahaman. Berkaitan dengan Islam, adalah menarik membaca pertanyaan verifikasi dan tidak menggeneralisir agama yang diajukan oleh Michael Hudson: "*How much and what kinds of Islam are compatible with (or necessary for) political development in the Muslim world*".²¹

Sementara itu, Gellner dalam penelitiannya menemukan bahwa Islam memiliki kesamaan unsur-unsur dasar (*family resemblances*) dengan demokrasi. Demikian pula Robert N. Bellah sampai pada kesimpulan bahwa penyelenggaraan pemerintahan yang dikembangkan Nabi Muhammad di Madinah bersifat egaliter dan partisipatif. Demikian terkesannya, hingga N. Bellah berani menilai bahwa apa yang dilakukan Nabi adalah terlalu modern untuk ukuran zamannya.²² Meskipun tipisnya sumber daya manusia yang dimiliki, rekayasa demokrasi (*democratic engineering*) gagal untuk dipertahankan.

Baik Gellner maupun Bellah sampai pada kesimpulan tentang keselarasan Islam dengan demokrasi atas dasar penelitian mereka terhadap doktrin dan praktek politik Islam. Dalam hal ini, doktrin tentang keadilan (*al-'adl*), egalitarianisme (*al-musâwah*), musyawarah atau negosiasi (*syûra*) merealisasikan di dalam praktek politik hukum kenegaraan awal Islam yang dinilai modern itu. Sifat kemodernan ini berdasarkan komitmen, keterlibatan, dan partisipasi dari seluruh komunitas politik Madinah. Struktur politik yang dikembangkan juga modern dalam pengertian adanya keterbukaan dalam hal penentuan posisi pimpinan yang didasarkan pada prinsip meritokrasi dan tidak bersifat *hereditary*.²³ Bentuk kemodernan yang semacam inilah dipandang sebanding dengan kehidupan politik demokrasi modern.²⁴

²¹ Micha C. Huson, "Islam and Political Development," dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Development*, (Syracuse: University Press, 1980 M), h. 30-35

²² Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and the Problem of Modernization", dalam kumpulan tulisannya, *Beyond Belief Essays on Religion in a Post-Traditional World*, (Berkeley: University of California Press, 1991 M), h. 151

²³ Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and the Problem of Modernization", h. 150-151

²⁴ Ajaran Islam mengandung sistem politik hukum modern, sebagaimana dipraktikkan oleh Rasulullah saw di Madinah yang melahirkan konstitusi Madinah. Konstitusi Madinah sebagai konsep gagasan pemerintahan modern mengandung beberapa prinsip yang mendasar, yaitu (i) keumatan; (ii) persatuan dan persaudaraan; (iii) persamaan; (iv) kebebasan; (v) hubungan antar pemeluk agama; (vi) pertahanan; (vii) hidup bertetangga; (viii) tolong menolong dan membela kaum lemah; (ix) perdamaian; (x) musyawarah; (xi) keadilan; (xii) pelaksanaan hukum; (xiii) kepemimpinan; (xiv) ketakwaan, amar ma'ruf nahi munkar. Untuk lebih jelasnya, lihat H. Dedy Ismatullah, *Gagasan Pemerintahan Modern Dalam Konstitusi Madinah*, (Bandung: Sahifa, 2006 M), h. 167-221

Meskipun Islam memiliki prinsip-prinsip sosial politik yang sejalan dengan semangat demokrasi, banyak orang yang masih mempertanyakan sejauh mana sebenarnya ajaran Islam secara keseluruhan koheren dengan nilai-nilai demokrasi. Persoalan ini perlu ditegaskan bahwa Islam tidak berbicara tentang segala sesuatu dalam bentuknya yang detail. Karena itulah, Islam menekankan penggunaan akal melalui proses ijtihad. Kalau sudah detail dan kesemuanya ada dalam Alqur'an, niscaya akan sulit bagi umat Islam untuk melakukan proses ijtihad. Penekanan dan penghargaan terhadap proses ijtihad ini tercermin dalam diktum bahwa barang siapa yang salah dalam berijtihad, maka nilainya adalah satu; dan barang siapa yang benar ijtihadnya, maka nilainya dua.²⁵

Demikian pula halnya pembahasan mengenai hubungan Islam dan negara, serta Islam dan demokrasi. Alqur'an hanya sekedar memberikan wawasan, bukan konsep tentang masyarakat, politik, negara dan demokrasi secara detail. Konsep secara detail diserahkan sepenuhnya kepada para pemikir dan aktivis Muslim untuk merumuskannya sesuai dengan lingkungan di mana mereka berada. Untuk itu, struktur bangunan masyarakat, politik dan negara Muslim di suatu kawasan sudah barang tentu berbeda dengan persoalan-persoalan yang sebanding dengan perkembangan di dunia Islam lainnya. Kendatipun demikian, prinsip dasarnya sama. Prinsip dasar ini berperan sebagai inti dari bangunan masyarakat madani atau bangunan politik yang demokratis.²⁶ Pengalaman 'negara' Madinah yang dibangun oleh Nabi saw merupakan contoh klasik dari bangunan politik demokratis yang patut ditiru oleh umatnya.

Berdasarkan uraian tersebut di atas, konsep politik *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini, di satu sisi dituding oleh negara-negara Barat sebagai negara teokrasi yang dikendalikan oleh oligarki ulama, sehingga secara jelas bertentangan dengan sistem politik demokrasi. Konsep politik sebaik apa pun selama berkaitan dengan ajaran Islam yang bersumber dari Alqur'an dan hadis, tetap dipandang sebagai konsep yang kontra dengan sistem politik modern, karena arus pemikiran (*mainstream*) mereka lebih menekankan sekularisasi agama dan politik secara tegas. Karena itu, dalam logika filosof Barat, Islam tidak

²⁵ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990 M), h. 1-6

²⁶ Untuk mengetahui prinsip-prinsip politik demokrasi dalam Alqur'an, lihat Muḥammad Fuad 'Abd al-Baqi', *al-Muḥjam al-Mufāhras li al-Fāzh al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Ilh̄yā al-Turāts al-'Arbi, 1945 M)

layak untuk dipertimbangkan sebagai calon negara demokrasi, karena menentang pemisahan negara dan agama, sebagaimana yang dipaparkan tersebut di atas. Pandangan deterministik ini diikuti oleh banyak pengamat politik Barat, yang memandang bahwa Islam sebagai agama yang tidak layak disandingkan dengan demokrasi yang berkembang di dunia.

Tetapi di lain pihak, konsep *wilâyat al-faqih* Imam Khomeini yang mengacu kepada kedaulatan Tuhan (*al-dawlah al-ilâhiyyah*), mengandung sistem politik demokrasi, karena melibatkan rakyat dalam merumuskan agenda publik, sebagaimana digunakan di negara-negara demokrasi yang berbasis sekuleristik seperti Amerika Serikat dan negara-negara Eropa Barat. Kemudian konsep tersebut diimplementasikan dalam Konstitusi Dasar Republik Islam Iran sebagai bahan referensi utama dalam penyelenggaraan negara. Dengan adanya dua hal yang secara sepintas kontradiktif tersebut, maka konsep *wilâyat al-faqih* Imam Khomeini yang ditransformasikan dalam Konstitusi Dasar tersebut, sangat menarik untuk dikaji dan diteliti lebih intens.

Banyak ahli terkemuka tentang demokrasi dan masyarakat Muslim berspekulasi bahwa Islam bertentangan dengan demokrasi. Klaim ini terutama didasarkan atas pengamatan mereka terhadap sejarah Islam dari periode awal sekitar lima belas abad lalu sampai sekarang. Dalam sejarah Islam yang panjang, dibandingkan dengan sejarah agama lain, secara umum demokrasi memang tidak tumbuh. Dikatakan bahwa Islam adalah biang keladi penyebab persoalan ini, karena Islam memiliki filsafat politik unik yang bertentangan dengan demokrasi.²⁷ Oleh karena itu, Islam dipandang bertanggungjawab ketidakstabilan proses politik demokrasi di negara-negara yang berpenduduk mayoritas beragama Islam.

Munculnya konsep *wilâyat al-faqih* sebagai produk pengembangan pemikiran inovatif Imam Khomeini dalam sistem politik hukum kenegaraan Islam merupakan angin segar dalam menata hubungan antara Islam dan negara, di tengah-tengah pandangan para pemikir politik Barat yang kurang simpatik terhadap Islam. Karena model semacam ini dipandang baru, maka

²⁷ Para pengamat politik dari Barat itu antara lain: Seymour Martin Lipset, "The Social Requisites of Democracy Revisited", *American Sociological Review* 59: 1-22, tahun 1994; Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, (Oxford: Oxford University Press, 2002 M); Freedom House, *Index of Political Rights and Civil Liberty*, 2002; Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, (Portland: Frank Case, 1994 M); dan Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, Remaking of The World Order*, (New York: Simon and Schuster, 1997 M), h. 112

kajian konsep *wilāyat al-faqīh* Imam Khomeini telah cukup banyak dilakukan oleh para pengamat dan pemerhati politik-keagamaan Iran. Bahkan buku beliau, *al-Hukūmah al-Islāmiyyah*, telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, yaitu antara lain: Inggris, Prancis, Spanyol dan Urdu, untuk dijadikan kajian dalam meninjau hubungan Islam dan politik.

Telah banyak pemerhati yang menulis konsep politik Imam Khomeini, antara lain Ahmad Moussavi yang tulisannya tercantum dalam Mumtaz Ahmad, *State, Politic, and Islam*. Dalam tulisan tersebut, ia menyatakan bahwa teori *wilāyat al-faqīh* dalam beberapa hal merupakan kontinuitas doktrin imamah, karena melaksanakan fungsi-fungsi utama pemerintahan imam. Selama keghaiban Imam Mahdi, maka imamah dilanjutkan oleh kepemimpinan (*wilāyat*) faqīh yang telah memenuhi kualifikasi. Teori ini menggambarkan unsur perwakilan rasional berdasarkan pilihan rakyat, yang berbeda dengan pengangkatan para imam oleh Allah. Namun, faktor utama kekuasaan individual seorang pemimpin kharismatis tetap tidak berubah. Imamah dan perwakilan imam digunakan untuk memberikan legitimasi kepada kelompok-kelompok yang berkuasa. Pendekatan politik Islam merupakan bagian dari pendekatan religius terhadap masalah-masalah kehidupan dunia. Demikian pula, pendekatan *wilayah* dan *mujtahid* merupakan konsekuensi proses doktrinal dan historis yang berkembang selama beberapa abad di kalangan ulama Syi'ah. Agar dapat memahami berbagai macam penerapan *wilāyat al-faqīh* perlu untuk memperhatikan empat fase utama yurisprudensi Syi'ah, yang selama itu para ulama mengembangkan otoritas mereka atas dasar-dasar doktrinal.²⁸

Hampir senada dengan tulisan di atas dipaparkan juga secara lebih luas oleh Mehdi Hadavi Tehrani, *The Theory of the Governance of Jurist (Wilāyat al-Faqīh)*. Ia menelaah fondasi gagasan pemerintahan Islam serta pendapat-pendapat hukum dan telogis. Demikian pula, dasar-dasar pandangan yang berisi upaya mencari jawaban atas pertanyaan teologis fundamental mengenai pemerintahan agama secara umum, dan pemerintahan Islam secara khusus. Kemudian, ia memaparkan latar belakang historis munculnya *wilāyat al-faqīh*, dan argumentasinya secara rasional berikut turunannya. Begitu juga jawaban untuk batasan dan kondisi 'pemerintahan faqīh' yang penting, kemungkinan

²⁸ Ahmad Moussawi, "Theory of Wilāyat al-Faqīh", dalam buku Mumtaz Ahmad (ed.), *State, Politic, and Islam*, yang diterjemahkan menjadi *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, oleh Ena Hadi, (Bandung: Mizan 1994 M), h. 129-130

hal-hal baru yang mengikutinya, dan berbagai keberatan terhadap konsep tersebut. Dia menyatakan, meneliti sistem politik Islam dan mengidentifikasi doktrin politiknya, dapat ditemukan salah satu dari dasar-dasar doktrin *wilāyat al-faqīh* di masa keghaiban Imam. Oleh karena itu, *wilāyat al-faqīh* merupakan bagian terpenting dan komponen universal dalam sistem politik hukum Islam, tanpa memandang masalah pelaksanaan sistem dan variasi mekanisme politiknya. Bentuk pemerintahan atau mekanisme politik yang selaras dengan ajaran Islam, akan terjamin keberlangsungannya, karena telah memposisikan faqīh yang memenuhi kualifikasi di era kegaiban Imam Zaman, sebagai pemimpin dan pemegang posisi utama, sekaligus terdepan dalam masyarakat muslim, yang berupaya untuk menegakkan keadilan dan kemaslahatan masyarakat di dunia.²⁹

Penelitian yang lebih fokus pada pemikiran Imam Khomeini telah dilakukan oleh Zubaidi Mastal, *Ide dan Pemikiran Imam Khomeini*, yang diangkat dari hasil penelitian tesis magisternya di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Dalam penelitian itu, ia menyimpulkan, Imam Khomeini dalam gerakannya, memotivasi umat Islam untuk kembali kepada warisan Islam yang sangat penting yaitu semangat jihad, yang merupakan etos kerja sehingga mampu menaikkan derajat umat Islam.³⁰ Selanjutnya, ia menyerukan kepada umat Islam untuk meninggalkan sikap *taqiyyah* pasif yang selama ini dilakukan oleh kaum Syi'ah.

Untuk mencapai cita-cita itu, bagi Imam Khomeini, Islam harus menjadi ideologi umatnya di samping sebagai fondasi untuk berhubungan dengan Allah dalam ibadah ritual. Karena itu, ajaran dan peraturan harus dilaksanakan dalam semua ranah kehidupan, baik politik, ekonomi, pertahanan maupun kebudayaan. Dalam ranah politik inilah, negara harus dibentuk berdasarkan hukum Islam. Dari arah ini, ia melahirkan konsep kenegaraan *wilāyat al-faqīh*, yang memberi peranan besar kepada para ulama sebagai pemimpin untuk menetapkan hukum negara dan terlibat dalam persoalan-persoalan politik. Gerakan yang ditimbulkan oleh ide dan pemikirannya didasarkan pada nilai pengabdian kepada Allah, *jihād fī sabīlil lilāh*. Kajian tentang ide dan pemikiran Imam Khomeini meliputi pokok-pokok fikiran Imam Khomeini

²⁹ Mehdi Hadavi Tehrani, *The Theory of the Governance of Jurist (Wilāyat al-Faqīh)*, yang diterjemahkan menjadi, *Negara Ilahiah: Suara Tuhan, Suara Rakyat*, oleh Rudy Mulyono, (Jakarta: Al-Huda, 2005 M), h. 57-82

³⁰ Zubaidi Matsal, *Imam Khomeini Ide dan Pemikirannya: Suatu Studi Mengenai Perkembangan Pemikiran Dalam Islam*, (Bandar Lampung:YAPI, 1988 M), h. 44-45

tentang masalah umat Islam, kesatuan umat, susunan masyarakat, kebudayaan, politik, negara, filsafat, ekonomi dan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, buku ini, memuat kajian pemikiran Imam Khomeini yang bersifat umum dan menyeluruh dalam segala aspek kehidupan.³¹

Penelitian yang lebih fokus pada pemikiran politik Imam Khomeini dilakukan oleh Ahmad Satori dalam tesisnya, *Sistem Pemerintahan Iran Modern: Studi Pemikiran Politik Imam Khomeini*. Dalam penelitiannya tersebut, ia mengungkapkan bahwa pemikiran politik Imam Khomeini yang paling menonjol adalah idenya tentang *wilâyat al-faqîh*, yang pada dasarnya menghendaki agar kepemimpinan pada umumnya, termasuk politik harus berada di tangan yang terpercaya. Pemikiran politik Imam Khomeini tersebut yang menjadi bagian terpenting dalam sistem pemerintahan Iran modern memberkan tekanan pada imamah yang diartikan sebagai kepemimpinan agama dan politik yang disandang oleh seorang faqîh. Konsep *wilâyat al-faqîh* ini bukan merupakan gagasan baru dalam pemikiran kaum Syi'ah, karena konsep tersebut sudah muncul, sebelum Imam Khomeini mengembangkan dan memperaktekannya dalam sistem Pemerintahan Iran modern.

Selanjutnya, ia menjelaskan sejarah sosial Iran dan biografi Imam Khomeini, konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini, aplikasi konsep tersebut dalam sistem pemerintahan Iran modern, yang mencakup bentuk pemerintahan Iran, kedudukan lembaga-lembaga negara, relasi kekuasaan dalam sistem pemerintahan Iran modern, dan diakhiri dengan prospek dan masa depan demokrasi di Iran. Pengalaman Iran tidak memberikan jawaban pasti bagi bagi persoalan hubungan antara Islam dan demokrasi, meskipun Iran telah menunjukkan isu-isu partisipasi rakyat dalam merumuskan agenda publik.³²

Penelitian Ahmad Satori tersebut lebih banyak diarahkan pada sistem pemerintahan, kedudukan lembaga negara dan relasi kekuasaan dalam sistem pemerintahan Iran modern, sehingga pembahasannya masih bersifat umum, belum menyentuh sistem politik hukum kenegaraan secara khusus. Demikian pula dalam mengungkapkan bukti-bukti historis dari konsep *wilâyat al-faqîh*

³¹ Zubaidi Mastal, *Ide dan Pemikiran Imam Khomeini*, (Bandar ampung-Jakarta: YAPI, 1989 M), h. 11-14 dan 139-140:

³² Ahmad Satori, *Sistem Pemerintahan Iran Modern: Studi Pemikiran Politik Imam Khomeini*, yang merupakan penelitian tesis di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, tahun 2007 M., h. 158-159

beserta batas-batas kekuasaannya, kurang disertai dengan bukti-bukti yang komprehensif. Sedangkan dalam penelitian disertasi ini, konsep *wilâyat al-faqîh* tersebut lebih difokuskan pada analisis sistem politik hukum kenegaraan yang mencakup lima variabel berikut struktur institusi politik, dan bentuk kedaulatan yang diimplementasikan di Republik Islam Iran.

Sementara itu, kumpulan tulisan mengenai revolusi Iran dan evaluasi perjalanannya, dilakukan oleh M. Riza Sihbudi, '*Dinamika Revolusi Islam Iran: Dari Jatunya Syah Iran Hingga Wafat Ayatullah Khomeini*'. Tulisan ini menyajikan latar belakang dan perkembangan revolusi Islam Iran yang mencakup faktor-faktor ekonomi, sosial-politik dan kebudayaan dibalik runtuhnya monarki Syah Pahlevi. Selanjutnya, ia mengulas sosok kepemimpinan Imam Khomeini dan pemikiran politiknya, mempertahankan kekuasaan dengan memberdayakan pembangunan ekonomi, dan konflik internal pasca revolusi.

Dukungan terhadap Imam Khomeini yang begitu besar menghasilkan sukses besar dalam menumbangkan monarki Pahlevi dan terbentuknya sebuah negara Republik Islam Iran, yang berada sepenuhnya di tangan para faqîh. Kejatuhan pemerintahan Syah Pahlevi pada bulan Februari 1979 M merupakan kemenangan pertama bagi Imam Khomeini. Selanjutnya, kemenangan berikutnya adalah mayoritas rakyat Iran menyetujui bentuk negaranya, Republik Islam, dan menyepakati Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran pada awal Desember 1979 M, yang di dalamnya tercantum konsep *wilâyat al-faqîh*.³³

Kemudian tulisan lain yang menelaah sosok Imam Khomeini dilakukan oleh Hamid Algar, '*Khomeini Penjelmaan Sebuah Tradisi*'.³⁴ Dalam tulisannya itu, ia menyatakan bahwa Imam Khomeini telah memberikan cakrawala pandangan dunia baru bagi kaum Muslim dan pergerakan Islam. Metode penyampaian Imam Khomeini mungkin tradisional, sudah ketinggalan zaman, tetapi pesan yang dikandungnya memiliki nilai originalitas dan kesegaran yang

³³ M. Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Iran: Sejak Runtuhnya Syah Hingga Wafat Khomeini*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989 M), h. 60-61

³⁴ Hamid Algar, 'Khomeini Penjelmaan Sebuah Tradisi' dalam buku yang berjudul, *Gerbang Kebangkitan Revolusi Islam Dan Khomeini Dalam Perbincangan*, Tj. Team Naskah Shalahuddin Press, (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984 M), h. 203-209. Lihat juga buku lain, Hamid Algar-Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan: Sebuah Pengantar Untuk Memahami Pemikiran Imam Khomeini*, terj. Zainal Abidin, (Bandung: Mizan, 1991 M), h. 75-77

telah lama hilang dari kancah politik kaum Muslim. Pesan-pesan sang Imam memiliki relevansi yang sangat tinggi, terutama bagi kaum Muslim yang hidup penuh dengan tantangan dalam menghadapi negara-negara Barat yang tidak mau bersahabat dengan Iran. Salah satu yang luar biasa adalah bahwa selama revolusi, orang-orang yang tidak memiliki komitmen terhadap Islam mulai menemukan Islam kembali, dan pada saat yang sama mengakui Islam sebagai kekuatan revolusioner yang besar lewat bukti realitas kebijakan moral, perilaku dan spiritual Imam Khomeini yang kharismatik dan populis.

Karya-karya yang mengkritik pemikiran Khomeini juga banyak ditulis oleh para pengkaji politik Iran, seperti, Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Dalam bukunya tersebut, Soroush beranggapan bahwa pemerintahan yang didominasi ulama saat ini kurang memiliki basis teoritis kuat dan interpretasi yang dibangunnya terhadap Alqur'an dan hadis tidak proporsional. Tulisan Abdul Hakim Irfan yang berjudul *Nazhriyat al-Wilāyat al-Faqih: Dirāsah wa Tahliḥ wa Naqd*, juga merupakan kajian yang mengkritik pemikiran Imam Khomeini yang menyatakan bahwa dominasi faqih dalam pemerintahan tidak memiliki argumentasi kuat, karena tidak ada satu pun teks Alqur'an dan hadis yang secara eksplisit menyebutkan kepemimpinan faqih (*wali faqih*) dalam negara.³⁵

Kajian mengenai konsep *wilāyat al-faqih* juga menjadi bahasan pokok yang banyak disoroti, baik oleh kalangan peneliti luar maupun dalam negeri. Ahmed Vaezi, mengkaji secara umum mengenai pemikiran politik Syi'ah, termasuk di dalamnya kajian mengenai pemerintahan Islam. Dalam bab kedua, ia secara khusus membahas mengenai *wilāyat al-faqih* yang menyangkut latar belakang sejarah, dan perbedaannya dengan konsep-konsep politik lainnya, serta hubungannya dengan otoritas agama yang secara tradisional dimiliki oleh seorang ulama yang sudah mencapai *marja' taqlid*.³⁶

Hal yang menarik dari studi ini adalah pada bagian akhir Vaezi dengan lugas menguraikan dikotomi konsep demokrasi Islam yang dituangkan dalam konsep *wilāyat al-faqih* dengan interpretasi liberal dari sistem politik demokrasi yang dianut oleh mayoritas negara-negara Barat. Secara eksplisit, pemikiran politik Syi'ah, bertentangan dengan liberalisme Barat dan tetap berpegang pada

³⁵ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002 M), dan Abdul Hakim Irfan, *Nazhriyat al-Wilāyah al-Faqih: Dirāsah wa Tahliḥ wa Naqd*, (t.tp: (Darul Imar, 1988 M)

³⁶ Ahmed Vaezi, *Syi'ah Islamic Thought*, (London, England: ICAS Press, 2001M), h. 20-50

nilai-nilai moral yang digariskan jurisprudensi Islam dan etika. Oleh karena itu, hak-hak dan tugas manusia harus ditentukan sesuai dengan aturan-aturan dan nilai fundamental Islam, tidak hanya berlandaskan kehendak suara mutlak manusia, sebagaimana dilakukan dalam sistem demokrasi liberal.³⁷

Karya lain yang membahas konsep ini antara lain; artikel yang ditulis oleh Mohsen M. Milani, guru besar University of Florida, *The Transformation of The Velayat-i-Faqih Institution: From Khomeini to Khamene'i*, yang dimuat dalam jurnal *The Muslim Word* ini mencoba menganalisis transformasi kekuasaan dari Imam Khomeini ke Ali Khamene'i dari sudut pandang teori *wilâyat al-faqîh*.³⁸ Di samping karya-karya di atas, ada juga tulisan-tulisan lain yang membahas masalah *wilâyat al-faqîh* secara umum, seperti Muhammad Taqi Mishbâh al-Yazdi, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah wa Wilâyat al-Faqîh*, dan Shireen T. Hunter, *Iran After Khomeini*.

Kemudian, tulisan yang berkaitan dengan *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini secara khusus terdapat dalam jurnal-jurnal pemikiran Islam, seperti Riza Sihbudi dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, *Tinjauan Teoritis dan Praktis atas Konsep Vilayat-i-Faqih: Sebuah Studi Pengantar*. Tulisan ini membahas secara umum konsep *wilâyat al-faqîh* yang digunakan dalam sistem pemerintahan Iran; Hamid Hadji Haydar, "Filsafat Politik Imam Khomeini", dalam *Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam*, Al-Huda, tahun 2002 M, Ammar Fauzi Heryadi, "Pemimpin Ideal Menurut Filsafat Politik Plato dan Imam Khomeini," dalam *jurnal Al-Huda*, tahun 2007 M, dan Idris Thaha, "Wilâyat-i Faqih, dan Demokrasi Sejati", dalam *jurnal kajian Agama dan Filsafat, Refleksi*, No. 1, tahun 2003 M. Ide dan pemikiran yang disajikan para penulis dalam jurnal tersebut di atas, walaupun masih terbatas pembahasannya, tetapi dapat dijadikan sebagai tahap awal dalam melacak data dan membantu untuk menelusuri berbagai informasi dari sumber-sumber yang dekat dengan fokus penelitian tersebut.

Penelitian-penelitian tersebut di atas masih bersifat global dan umum, belum mengupas secara detail konsep *wilâyat al-faqîh* yang dikembangkan Imam Khomeini untuk dijadikan basis utama dalam sistem politik hukum

³⁷ Ahmed Vaezi merupakan Profesor di ICAS (*Islamic College for Advance Studies*) London, Inggris. Karyanya berjudul *Sy'ah Islamic Thought* diterbitkan oleh ICAS (*Islamic College for Advance Studies*) London, England tahun 2001, h. 189-240

³⁸ Mohsen M. Milani, "The Transformation of The Velayat-i-Faqih Institution: From Khomeini to Khamenei", dalam *jurnal (The Muslim Word, Vol.LXXXII, July-October 1992, No. 3-4 h.175-190)*;

kenegaraan, dan kemudian diimplementasikan di Republik Islam Iran. Dengan demikian, sepanjang penelusuran penulis dari berbagai kajian dan penelitian yang dilakukan para ilmuawan, belum terlihat karya yang khusus mengupas konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini sebagai sistem politik yang mencakup antara lain: sumber kekuasaan, mekanisme pengangkatan dan pemberhentian pemimpin negara, kualifikasi pemimpin negara, kewenangan pemimpin negara, mekanisme pertanggungjawaban pemimpin negara, dan struktur institusi politik hukum kenegaraan. Kemudian sistem politik hukum tersebut diimplementasikan dalam sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran.

Dengan demikian, maka yang membedakan secara jelas penulisan disertasi ini dengan penelitian-penelitian yang sudah dilakukan adalah dari aspek pembahasan sistem politik, struktur institusi politik dan bentuk kedaulatan yang dikonseptualisasikan oleh Imam Khomeini dan diaktualisasikan dalam bentuk Konstitusi Dasar di Republik Islam Iran.

Dengan kata lain, penelitian-penelitian terdahulu belum ada yang mengkaji konsep *wilâyat al-faqîh* dari sudut pandang politik hukum Islam sebagaimana yang dilakukan penulis, yaitu mengkaji bagaimana konsep *wilâyat al-faqîh* dirumuskan oleh Imam Khomeini dan diimplentasikan melalui Konstitusi Dasar Republik Islam Iran.

Kajian dengan fokus utama pada konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini dan implementasi dalam sistem politik hukum kenegaraan di Republik Islam Iran ini didasarkan pada konsep *imâmah* sebagai teori besarnya. Kajian tentang sistem politik hukum kenegaraan dalam perspektif Islam selalu menjadikan konsep imamah sebagai teori induknya. Dari perspektif *imâmah* itulah kemudian berkembang pemikiran dan produk hukum kenegaraan Islam, baik yang klasik maupun kontemporer. Salah satu pemikiran kenegaraan Islam yang sangat menonjol, terutama di kalangan penganut Syi'ah adalah konsep *wilâyat faqîh* yang merupakan produk pengembangan pemikiran Imam Khoemini, salah seorang pemikir, ulama, dan negarawan kharismatik dari Republik Islam Iran. Konsep *wilâyat faqîh* Imam Khomeini dalam perspektif pemikiran politik hukum kenegaraan Islam di kalangan Syi'ah dapat disejajarkan dengan pemikiran politik hukum kenegaraan al-Mawardi, al-Ghazali, dan Ibnu Taimiyah di kalangan Sunni. Bahkan Pemikiran politik Imam Khomeini lebih aktual, karena dapat diimplemtasikan di sebuah negara modern, yakni Republik Islam Iran.

Dari pemikiran merekalah kemudian lahir produk hukum tentang teori pembentukan negara sebagai basis kelahiran teori-teori politik hukum kenegaraan Islam tingkat menengah (*middle theory*). Berangkat dari teori hukum mereka bahwa mendirikan negara merupakan kewajiban umat Islam—dengan beragam varian argumen latar belakang kewajiban mendirikan itu—kemudian berkembang pemikiran hukum tentang tujuan mendirikan negara, yakni demi terwujudnya ketertiban, keamanan, kesejahteraan dan kemaslahatan bersama.

Relasi antara konsep *imâmah* sebagai induk teori (*grand theory*) pemikiran politik hukum kenegaraan Islam Syi'ah dengan teori tujuan mendirikan negara dalam konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini dipandang memiliki hubungan yang bersifat koheren dan logis. Asumsinya adalah bahwa konsep *wilâyat faqîh* sebagai wujud nyata dari teori hukum kewajiban mendirikan negara memiliki implikasi logis terhadap teori tujuan mendirikan negara.

Proposisi berikutnya adalah bahwa konsep *wilâyat al-faqîh* produk pengembangan pemikiran hukum Imam Khomeini diserap dan ditransformasi, baik secara langsung, maupun tidak langsung, ke dalam Konstitusi Dasar Republik Islam Iran. Asumsinya, Imam Khomeini, bukan hanya dipandang sebagai seorang pemikir, ulama, negarawan kharismatik, melainkan ia juga merupakan tokoh sentral berdirinya negara Republik Islam Iran (RII) pasca Revolusi Islam, sehingga produk-produk pemikirannya dipandang mewarnai instrumen dan institusi politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran.

Relasi antara konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini dengan konstitusi Republik Islam Iran, kemudian memunculkan proposisi yang lain, yaitu bahwa konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini mengalami transformasi dan penyerapan ke dalam sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran, termasuk pola distribusi kekuasaan yang bersifat operasional pada praktek kenegaraan Republik Islam Iran. Proposisi ini didasarkan pada pemikiran bahwa konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini secara inheren memuat konsep distribusi kekuasaan politik hukum kenegaraan yang kemudian mengalami proses transformasi ke dalam konstitusi Republik Islam Iran dan melembaga (*institutionalized*) ke dalam sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran, mulai dari mekanisme pertanggungjawaban kekuasaan, kualifikasi pemimpin, sampai pada struktur institusi politik.

Distribusi kekuasaan tersebut menunjukkan adanya institusi demokrasi sebagai bentuk keterlibatan rakyat dalam merumuskan agenda publik yang dijadikan landasan pengambilan keputusan. Demokrasi menghendaki terjaminnya tingkat persamaan hak di antara rakyat, tingkat kebebasan dan kemerdekaan yang diberikan pada atau dipertahankan dan dimiliki oleh rakyat, sistem perwakilan dan pemilihan anggota legislatif dan pemimpin eksekutif. Demokrasi dapat ditelusuri akar-akarnya dalam Alqur'an, terutama ayat-ayat yang menekankan agar kaum Muslim bermusyawarah dalam segala urusan. Secara esensial, baik demokrasi maupun *syûra* sama-sama membatasi kekuasaan pemerintah dan menekankan partisipasi rakyat dalam mengambil kebijakan publik, termasuk di dalamnya dalam melakukan legislasi, sehingga dapat mengelaminir berbagai penyalahgunaan wewenang dalam tataran eksekutif. Dan yang paling penting, kedua konsep tersebut menolak berbagai bentuk kediktatoran dan eksploitasi pemerintah.

TEORI-TEORI POLITIK DAN HUKUM

Teori Politik Hukum

Secara sederhana, politik hukum atau disebut juga '*siyâsah al-syar'iiyah*' diartikan sebagai ketentuan kebijaksanaan pengurusan masalah kenegaraan yang berdasarkan syari'at. Wahab Khallaf merumuskan *siyâsah syar'iiyah* dengan perkataan berikut ini:

Pengelolaan masalah-masalah umum bagi pemerintahan Islam yang menjamin terciptanya kemaslahatan dan terhindarnya kemudaratannya dari masyarakat Islam, yang tidak bertentangan dengan ketentuan syari'at Islam dan prinsip-prinsip umumnya, meskipun tidak sejalan dengan pendapat para ulama mujtahid.³⁹

Khalaff menjelaskan bahwa maksud dengan 'masalah umum umat Islam' adalah segala hal yang membutuhkan pengaturan dalam kehidupan mereka, baik di bidang perundang-undangan, keuangan, peradilan, eksekutif, masalah politik dalam negeri maupun hubungan internasional.⁴⁰

Definisi ini lebih dipertegas oleh Abdurrahman Taj yang merumuskan bahwa *siyâsah syar'iiyah* sebagai hukum-hukum yang mengatur kepentingan negara, mengorganisasi permasalahan umat sesuai dengan jiwa syari'at dan dasar-dasarnya yang universal demi tercapainya tujuan-tujuan kemasayakatan, walaupun pengaturan tersebut tidak ditegaskan secara tekstual dalam Alqur'an dan hadis.⁴¹ Para ahli hukum Islam (*fiqahâ*) sebagaimana dikutip oleh Khallâf mendefinisikan *siyâsah al-syar'iiyah* sebagai kewenangan pemerintah untuk melakukan kebijakan-kebijakan politik yang mengacu kepada kemaslahatan melalui peraturan yang tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama yang universal, walaupun tidak terdapat dalil khusus untuk hal tersebut.⁴²

Berdasarkan definisi-definisi yang dikemukakan tersebut, dapat ditemukan hakikat *siyâsah al-syar'iiyah*, yaitu: (i) *siyâsah al-syar'iiyah* berhubungan dengan pengurusan dan pengaturan kehidupan manusia; (ii) pengurusan dan pengaturan dilakukan oleh pemegang kekuasaan (*ulu al-amr*);

³⁹ 'Abd al-Wahhab Khallâf, *al-Siyâsh al-Syar'iiyah*, (Kairo: Dâr al-Anshâr, 1977 M), h. 15

⁴⁰ 'Abd al-Wahhab Khallâf, *al-Siyâsh al-Syar'iiyah*, h. 15

⁴¹ 'Abd al-Rahmân Taj, *al-Siyâsah al-Syar'iiyah wa al-Fiqh al-Islâm*, (Mesir: Mathba'ah Dâr al-Ta'lif, 1993 M), h. 10

⁴² 'Abd al-Wahhab Khallâf, *al-Siyâsh al-Syar'iiyah*, h. 4

(iii) tujuan pengaturan tersebut untuk menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudharatan; (iv) pengaturan tersebut tidak boleh kontradiksi dengan ruh dan semangat syari'at Islam yang universal.

Berdasarkan hakikat *siyâsah al-syar'iyah* tersebut dapat dinyatakan bahwa sumber pokok *siyâsah al-syar'iyah* adalah Alqur'an dan sunnah Nabi. Namun karena kedua sumber tersebut sangat terbatas, sedangkan perkembangan masyarakat selalu dinamis, maka sumber atau acuan untuk menciptakan perundang-undangan juga terdapat pada manusia dan lingkungannya sendiri, seperti pendapat para ahli, yurisprudensi, tradisi masyarakat yang bersangkutan dan warisan budaya.⁴³ Akan tetapi, sumber-sumber yang tidak berasal dari wahyu tersebut (*siyâsah wadh'iyah*) harus diseleksi dan diukur dengan kerangka wahyu. Kalau ternyata bertentangan dengan wahyu, maka kebijakan politik yang dibuat tidak boleh diikuti. Sebaliknya, kalau sesuai dengan semangat kemaslahatan dan jiwa syari'at, maka berbagai kebijakan dan peraturan perundang-undangan yang ditetapkan pemerintah wajib diikuti dan dipatuhi.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kebijakan politik dalam sebuah negara dapat menjadi *siyâsah al-syar'iyah*, bila sesuai dengan prinsip-prinsip syari'at Islam dan menghargai hak-hak asasi manusia. Syari'at merupakan hukum baku yang bersifat mutlak, universal dan global yang bersumber dari Allah swt. Untuk menjabarkannya secara operasional dalam suatu masyarakat dan masa tertentu, para ulama mengarahkan segenap kemampuannya melakukan ijtihad, sehingga hukum-hukum syari'at tersebut dapat dilaksanakan oleh umat Islam. Inilah yang kemudian dikenal dengan fikih yang mencakup berbagai macam aspek kehidupan umat Islam. Salah satu aspek fikih yang dihasilkan oleh para ulama adalah yang berkaitan dengan masalah politik dan ketatanegaraan (*fiqh al-siyâsah*), karena fikih, termasuk fikih politik merupakan hasil ijtihad yang tidak kebal terhadap ruang dan waktu, maka keberlakuannya pun sangat tergantung pada kondisi masyarakat setempat dan tidak mengikat mutlak.

Hubungan antara fikih siyasah dengan *siyâsah al-syar'iyah* sangat erat sekali, meskipun diantara keduanya memiliki perbedaan. Fikih siyasah merupakan bagian dari *siyâsah al-syar'iyah* yang memberikan kontribusi

⁴³ Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945* (Jakarta: UI Press, 1995 M), h. 21

berharga bagi pembuatan perundang-undangan dalam suatu negara, agar sesuai dengan prinsip-prinsip dasar syar'iah. Meskipun tidak semua pandangan pemikir politik Islam yang tertuang dalam fikih siyasah harus diterapkan oleh suatu pemerintahan. Untuk memberikan perbedaan antara kedua istilah tersebut, dapat diungkapkan bahwa fikih siyasah lebih menjurus pada pemikiran-pemikiran ulama yang lebih bersifat teoritis, sedangkan *siyâsah al-syar'iyyah* merupakan hasil keputusan politik pemegang pemerintahan yang bersifat praktis dan aplikatif dalam menciptakan kemaslahatan rakyat.⁴⁴

Teori Imamah dan Negara

Dalam wacana fikih politik, term 'imâmah' diidentikan dengan term 'khillâfah'. Kedua term tersebut menunjukkan pengertian kepemimpinan tertinggi dalam negara Islam. Term 'imâmah' lebih banyak digunakan oleh kalangan Syi'ah, sedangkan 'term 'khillâfah' lebih populer penggunaannya dalam komunitas Sunni. Hanya saja terdapat perbedaan fundamental antara kedua aliran tersebut dalam memahami term 'imâmah'. Sebagian ulama Syi'ah memandang bahwa 'imâmah' merupakan bagian dari prinsip ajaran agama (*arkân al-dîn*), tetapi dalam dinamika pemikirannya, sebagian besar Syi'ah memandang bahwa 'imâmah' hanyalah prinsip-prinsip madzhab (*ushûl al-madzhab*), sebagaimana prinsip-prinsip bermadzhab dalam madzhab fikih Sunni. Sedangkan komunitas Sunni memandangnya sebagai masalah fikih.⁴⁵ Meskipun demikian, beberapa pemikir politik Sunni juga menggunakan terminologi 'imâmah' untuk pembahasan mengenai khilâfah, sebagaimana dilakukan oleh Abû al-Hasan al-Mawardi.⁴⁶ Sementara itu, di antara pemikir politik Sunni modern pun ada yang menggunakan terminologi *al-imâmah al-'uzhmâ* untuk pengertian khilâfah, seperti dalam tulisan 'Abd al-Qâdir 'Audah dan Muḥammad Rasyid Ridhâ.⁴⁷

⁴⁴ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah: Kotekstualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007 M), h. 8

⁴⁵ Pemahaman konsep 'imamah' dengan variannya, akan dijelaskan dalam pemaparan teori imamah, karena masalah ini kompleks menyangkut aneka ragam pandangan di kalangan ulama Syi'ah.

⁴⁶ Abû al-Hasan 'Ali ibn Muḥammad ibn Habîb al-Bushri al-Mâwardi, *Kitâb al-Aḥkâm al-Sultâniyyah*, (Beirut: D'ar al-fikr, t.th), h. 5-6

⁴⁷ 'Abd al-Qâdir 'Audah, *al-Islâm wa Awdha'una al-Siyâsah*, (Kairo: al-Mukhtar al-Islâm, 1978 M), h. 106. Bahkan Muḥammad Rasyid Ridhâ menggunakan term 'imâmah' ini dan

Penegakkan institusi imâmah dan khilâfah menurut para ahli hukum Islam (*fiqhah*) memiliki dua fungsi, yaitu menegakkan agama Islam dan melaksanakan hukum-hukumnya serta menjalankan politik hukum kenegaraan dalam batas-batas yang digariskan Islam. Karena itu, dalam pandangan Islam, antara fungsi religius dan fungsi politik imâm atau khalif tidak dapat dipisahkan, antara keduanya memiliki hubungan timbal balik yang erat sekali.⁴⁸ Tetapi kemudian, dalam pemikiran modern, terutama sesudah runtuhnya kekhalifahan Turki ‘Utsmani, muncul wacana pemisahan antara kekuasaan agama dan politik dalam dunia Islam, yang dimotori oleh Kemal Ataturk, yang diikuti oleh Thaha Husein dan ‘Ali ‘Abd al-Râziq yang keduanya dari Mesir.

Umat Islam membutuhkan kepemimpinan umum umat Islam (*imâmah* atau *khilâfah*) untuk merealisasikan ajaran-ajaran Islam dalam kehidupan dunia. Dalam terminologi politik modern, ‘khilafah’, atau ‘imamah’ diidentikan dengan ‘negara’, karena kedua term itu, secara substansial bersandar pada kedaulatan negara untuk mencapai cita-cita yang dikehendaki rakyat. Demikian pula, dalam kajian Islam (*Islamic studies*), term negara bisa bermakna *khilâfah*, *imâmah*, *hukûmah*, *daulah*, dan *kesultanan*.⁴⁹ Term ‘imâmah’ sering disebutkan untuk menyebutkan negara dalam kajian keislaman. Munawir Sjadzali dengan mengutip pendapat al-Mawardi mengatakan bahwa imam adalah khalifah, raja, sultan atau kepala negara. Dengan demikian, menurut Munawir, al-Mawardi memberikan juga bagi agama kepada jabatan kepala negara di samping baju politik.⁵⁰

Definisi negara itu telah dirumuskan oleh beberapa ahli tata negara dan hukum internasional, yaitu antara lain: (i) Wahid Raf‘at, ahli hukum tata negara Mesir. Dia menyatakan bahwa negara adalah sekumpulan besar masyarakat yang tinggal dalam suatu wilayah tertentu yang tunduk kepada suatu pemerintahan, yang teratur, bertanggungjawab, memelihara eksistensi masyarakatnya, mengurus kepentingan umum; (ii) Belanda, seorang ahli tata negara berkebangsaan Inggris. Ia merumuskan bahwa negara adalah kumpulan dari pada individu yang tinggal di suatu wilayah tertentu yang bersedia tunduk

menyamakannya dengan khilâfah untuk judul bukunya. Lihat lebih lanjut, Muḥammad Rasyid Ridha, *al-Khilâfah aw al-Imâmah al-Uzhmâ*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1341 H)

⁴⁸ ‘Abd al-Qadîr ‘Audah, *al-Islâm wa Awdha’una al-Siyâsah*, h. 5, dan al-Mâwardî, *Kitâb al-Aḥkâm al-Sultâniyyah*, h. 5

⁴⁹ Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, (Magelang: Indonesia Tera, 2001 M), h. 28-30

⁵⁰ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Penikiran*, h. 63

pada kekuasaan mayoritas atau kekuasaan satu golongan dalam masyarakat.⁵¹ (iii) Rogert H, Soltau. Menurutnya, negara adalah agen atau kewenangan yang mengatur dan mengendalikan persoalan-persoalan bersama atas nama masyarakat.⁵² (iv) Secara lebih spesifik, Mac Iver merumuskan bahwa suatu negara harus memenuhi tiga unsur pokok, yaitu pemerintahan, komunitas, atau rakyat dan wilayah tertentu.⁵³ Tiga unsur tersebut ditunjang dengan unsur lainnya, yaitu konstitusi, dan pengakuan dunia internasional. Ringkasnya, negara adalah suatu wilayah yang terdiri dari penduduk yang diperintah oleh sejumlah pejabat untuk mencapai suatu kedaulatan dan yang berhasil menuntut rakyatnya agar mematuhi peraturan perundangan-undangan melalui penguasaan monopolistis terhadap kekuasaan yang sah.

Teori Imamah Islam Mazhab Syi'ah

Istilah 'imâmah' secara etimologis berasal dari kata 'amma', yang berarti pergi, menuju, atau pergi untuk melihat.⁵⁴ Kata 'imâmah' jua mengandung arti petunjuk jalan atau memberi tauladan. Karena itu, imam dapat berarti orang yang memelopori bertindak sebagai pemimpin, atau yang memiliki keunggulan di bandingkan yang lainnya. Untuk itu, pemimpin dalam suatu ibadah shalat, disebut imam, karena dia memiliki keunggulan dari pada yang lain. Dalam konteks umum, imamah secara termionologis dapat didefinisikan sebagai kepemimpinan masyarakat (*popular leadership*). Menurut literatur klasik, imâmah dan khilafah disandingkan bersamaan untuk menunjuk pada pengertian yang sama, yaitu negara dalam sejarah Islam, sebagaimana diuraikan di atas. Istilah umum inilah yang diterima semua kalangan umat Islam, baik dari kalangan Sunni, maupun Syi'ah.⁵⁵

⁵¹ Muḥammad Yusûf Mûsâ, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, h. 16-17

⁵² Roger F. Soltau, *An Introduction in Politics*, (London: Longmans, 1961 M), h. 1

⁵³ R.M. Mac Iver, *The Modern State*, (London: Oxford University Press, 1947 M), h. 2

⁵⁴ Asal usul istilah 'imâmah' dan ragam pengertiannya, lihat, Abî al-Fadhl Jamâl al-Dîn ibn Muḥammad ibn Mukram al-Muhry, yang dikenal Ibnu Mandhur, *Lisân al-'Arab*, (Mesir: al-Mathba'ah al-Amiriyah, 1302 H), Juz XIV, h. 15-20, dengan kata dasar '*a-ma-mâ*'.

⁵⁵ Abdulrahim Gavahi, *Islamic Revolution of Iran: Conceptual Aspects and Religious Dimensions*, (Sweden: Faculty of Theology Uppsala University, 1988 M), h. 56-58. Menurut Muthahhari, prinsip-prinsip agama menurut Syi'ah adalah tauhid, nubuwwah, keadilan ilahi, imamah dan hari kebangkitan. Lihat, Murtadha Muthahhari, *Imamah dan Khilâfah*, (Jakarta: Penerbit Firdaus, 1991 M), h. 21, dan Muḥammad Ridha Al-Muzhaffar, *The Faith of Shi'a Islam*, (Qom: Ansariyan, 1989 M), h. 48

Perkembangan selanjutnya, pengertian imâmah di kalangan Syi'ah memiliki makna khusus sebagaimana dideskripsikan oleh ulama besar Syi'ah, Kâsyif al-Githâ. Ia menyatakan bahwa imâmah adalah suatu jabatan ilahi yang dipilih oleh Allah atas hamba-hamba-Nya berdasarkan pengetahuan-Nya yang azali, sebagaimana Allah telah memilih Nabi-Nya. Dia memerintahkan kepada Nabi untuk menunjukkannya kepada umat dan memerintahkan mereka agar mengikuti penunjukannya tersebut. Mereka (kaum Syi'ah) meyakini bahwa Allah memerintahkan Nabi saw untuk menunjuk dengan tegas 'Ali ibn Abî Thâlib, dan menjadikannya sebagai tonggak pemandu bagi umat sesudah beliau wafat.⁵⁶ Lebih lanjut, Kâsyif al-Githa menjelaskan bahwa Allah tidak pernah mengosongkan bumi dari seorang *hujjah* atas hamba-hamba-Nya, baik *hujjah* itu berupa Nabi atau *washi* (yang diwasiati/imam) yang jelas, maupun *washi* yang masih ghaib. Nabi saw telah menetapkan dengan tegas bahwa 'Ali sebagai *washi*, dan beliau mewasiatkan kepada putranya, al-Hasan, lalu al-Hasan mewasiatkan saudaranya al-Husain, demikian seterusnya hingga imam ke dua belas, yakni al-Mahdi yang dinantikan kedatangan dan kehadirannya pada akhir zaman di dunia.⁵⁷

Deskripsi teori imamah di atas menyatakan bahwa otoritas dan kedaulatan negara hanyalah hak prerogatif Allah secara mutlak, kemudian Allah mendelegasikan hak-Nya kepada Nabi saw. Selanjutnya, setelah Nabi saw wafat, maka hak-hak tersebut beralih kepada para imam yang berjumlah dua belas orang. Imam mendapatkan haknya sebagai penerus Nabi, langsung dari Allah swt, lewat penunjukkan Nabi saw. Adapun jumlah dua belas imam tersebut, karena Imam terakhir, Abû al-Qâsim Muḥammad ibn al-Hasan al-Mahdi menghilang dalam usia lima tahun. Sejak saat itu keghaiban kecil dimulai, karena tiga orang perwakilan khusus masih mendampingi Imam untuk menyampaikan *tawqi'ât*. Kemudian sejak perwakilan khusus terakhir meninggal dunia, keghaiban besar (*al-ghaybah al-kubrâ*) Imam dimulai. Dari sini dapat dinyatakan bahwa Imam ke dua belas tidak memiliki keturunan untuk memberikan kekuasaan kepemimpinan, karena ketika usia baru menginjak lima tahun, Imam Mahdi sudah mengalami keghaiban dari dunia ralitas ini, sehingga pantas dikatakan bahwa golongan Syi'ah Itsna 'Asyariyah ini dibatasi hanya dua belas imam saja

⁵⁶ Muḥammad Husain al-Kâsyif al-Githâ, *Ashl al-Syi'ah wa Ushûluha*, (Iran: Matktab al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.tp), h. 134

⁵⁷ Muḥammad Husain al-Kâsyif al-Githa, *Ashl al-Syi'ah wa Ushûluha*, h. 136

Menurut tradisi Syi'ah, ada keyakinan bahwa para imam bukan hanya memiliki pengetahuan eksoterik saja, tetapi juga pengetahuan esoterik, bahkan mereka memiliki pengetahuan masa lalu dan masa depan. Kapasitas luar biasa para imam ini telah menggiring *al-hujjah* untuk memegang otoritas masalah-masalah keagamaan sepenuhnya.⁵⁸ Selanjutnya, kaum Syi'ah menyatakan bahwa para imam mempresentasikan tingkat tertinggi dari kesalehan dan mereka memiliki kualitas yang sepadan sebagaimana yang diteladankan Rasulullah saw, karena mereka memiliki kekebalan dari melakukan dosa (*'ishmah*). Hanya pribadi semacam itulah yang mampu melanjutkan misi keagamaan dan politik Rasulullah saw, karena mereka tidak hanya mampu mengontrol perkembangan politik pada masanya dan melindungi masyarakat, tapi sekaligus juga dapat memenuhi kebutuhan umat melalui ilmu dari pancaran ilahi. Antony Black mendeskripsikan: Kedua belas Imam sendiri, dan di atas segalanya imam yang kedua belas yang sekarang sedang ghaib, dianggap begitu penting bagi konstitusi jagat dan agama yang benar. Imam adalah Hujjah Allah, dia adalah pilar dari jagat raya. "pintu gerbang" yang harus dilalui untuk mendekati diri pada Allah. Pengetahuan mengenai wahyu ilahi tergantung padanya. Mereka adalah pribadi-pribadi agung yang jauh dari perbuatan-perbuatan tercela dan dosa.⁵⁹

Beberapa kualitas yang disandang para imam seperti *hujjat Allâh* dan perwalian, merujuk pada otoritas mereka yang luas. Dan masalah ini sangat esensial untuk memahami pemikiran politik Syi'ah. Imam Khomeini mendeskripsikan *hujjah* Allah sebagai berikut:

Hujjah Allah adalah seorang yang diangkat oleh Allah untuk menjalankan semua urusan, baik keagamaan maupun duniawi. Seluruh perbuatan, tindakan dan perkataannya merupakan bukti untuk umat Islam. Jika seseorang melakukan suatu perbuatan menyerang, akan dijadikannya sebagai hujjah untuk pembuktian dan penentuan hukumnya. Jika hujjah memerintahkan anda untuk melakukan suatu tindakan, untuk melaksanakan sanksi-sanksi pidana hukum menurut suatu cara tertentu, atau untuk membelanjakan sesuatu dari hasil harta rampasan, zakat atau shadaqah menurut suatu cara tertentu; dan apabila anda gagal untuk mentaati dan

⁵⁸ Lihat lebih luas dalam kitab, Abû Ja'far Muḥammad ibn Ya'qûb al-Kulyâni, *al-Ushûl min al-Kâfi*, (Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1954 M), Volume I, h. 260

⁵⁹ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought* (London: Edinburgh University Press, 2001 M), h. 41

mengikutinya, maka Tuhan Yang Maha Kuasa akan mengajukan hujjah terhadap anda pada hari pembalasan kelak, yaitu hari akhirat.⁶⁰

Para imam dipandang sebagai penerus Nabi saw, dan pewaris yang sah dari otoritasnya. Hal ini bukan dikarenakan mereka adalah keluarga Nabi, tetapi karena mereka merupakan orang yang shalih, taat kepada Allah dan memiliki karakteristik yang menjadi prasyarat untuk mengemban tingkat kemampuan politik dan agama. Muḥammad Ridha al-Mudzaffar⁶¹ menegaskan:

نعتقد أن الإمامة كالنبوة لا تكون إلا بنص من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الإمام المنصوب بالنص إذا اراد أن ينص على الإمام من بعده وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا فرق فليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هاديا ومرشدا لعامة الناس كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه

Pernyataan di atas secara tegas menunjukkan bahwa, imâmah bagaikan kenabian, sehingga tidak akan terwujud kecuali berdasarkan nash dari Allah swt, melalui perkataan Nabi Muhammad saw, atau perkataan Imam yang diangkat dengan nash, apabila ia akan menetapkan imam sesudahnya. Karena itu, manusia tidak memiliki otoritas tentang siapa yang akan ditetapkan Allah sebagai pemberi petunjuk dan pembimbing bagi umat manusia, sebagaimana mereka juga tidak memiliki hak untuk mencalonkan atau memilihnya. Karena itu, masalah kepemimpinan merupakan hak prerogatif Allah swt.

Meskipun para imam tidak menerima wahyu ilahi yang spesifik, namun para imam memiliki kualitas-kualitas sempurna, sehingga mereka mendapat otoritas dari Nabi saw. Kekuatan ilham di sisi para imam yang disebut *al-Quwwat al-Qudsiyyah* mencapai kesempurnaan pada tingkatnya yang tertinggi. Kesuciannya yang kudus tersebut menyebabkan para imam memiliki potensi untuk menerima informasi di setiap waktu dan situasi. Karena itu, kapan saja

⁶⁰ Hamid Algar, *Islam and Revolution*, (Barkely: Mizan Press, 1981 M), h. 86 dan Ahmed Vaezi, *Agama dan Politik: Nalar Politik Islam*, trj. Ali Syahab, (Jakarta: Penerbit Citra, 2006 M), h. 70

⁶¹ Muḥammad Ridha Muzaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyah*, (Kairo: Maktabah al-Najah, 1381 H), h. 60. Persamaan antara Nabi saw dan para imam adalah sama-sama dipilih oleh Allah, hanya saja kalau Nabi disampaikan oleh Allah melalui Malaikat Jibril, sedangkan penunjukkan para imam disampaikan oleh Allah melalui Nabi Muhammad saw.

mereka mengarah kepada sesuatu atau hendak mengetahuinya, maka mereka dengan kemampuan ilmunya, tanpa penghentian dan tanpa pengajaran guru, mereka dapat menerima aneka informasi yang dikehendaknya sebagaimana sesuatu yang terlihat secara di kaca yang bening, tanpa kegelapan dan kesamaran sedikit pun.⁶²

Berkaitan dengan imâmah tersebut, al-Kulayni menyatakan dengan kata-kata berikut ini:⁶³

الإمامة منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء, الإمامة
 خلافة الله وخلافة الرسول, والإمامة زمام الدين
 ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين,
 الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي وبالإمامة
 تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج وتوفير
 الفىء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع
 الثغور والأطراف, الإمام يحل حلال الله ويحرم حرام الله
 ويقيم حدود الله ويذب عن دين الله, الإمام المطهر من
 الذنوب والمبرأ من العيوب المخصوص بالعلم
 المرسوم بالحلم, الإمام واحد دهره لا يدانيه أحد
 ولا يعادله عالم ولا يوجد منه بدل, ولا له مثل ولا
 نظير, مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه ولا
 اكتساب, بل اختصاص من المتفضل الوهاب

Pernyataan di atas secara jelas menyataka bahwa otoritas para imam luar biasa dalam segala dimensi kehidupan. Mereka mampu menginterpretasikan wahyu ilahi secara otoritatif. Segala sesuatu yang diputuskan mereka melalui interpretasi dan elaborasi mengikat semua umat Islam, terutama para pengikutnya, sehingga semua ketentuan tersebut membentuk kewajiban-kewajiban (*al-takâlif al-syar'iyah*) bagi umat Islam. Meskipun para imam tidak menerima wahyu ilahi, namun para imam memiliki kualitas, tugas dan otoritas dari Nabi saw. Bimbingan politik dan agama bersumber dari mereka, yang juga wali bagi pengikutnya.

⁶² Muḥammad Ridhâ al-Muzhaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, h. 53

⁶³ al-Kulayni al-Râzi, *al-Ushûl min al-Kâfi*, Volume I, h. 228 dan 241, dan juga dikutip oleh Aḥmad Maḥmûd Shubḥi, *Nazhariyyât al-Imâmah ladâ al-Syi'ah al-Itsna 'Asyariyyah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th), h. 25.

Ketika Imam ke dua belas sedang mengalami ghaib besar, maka kekuasaan (*wilâyat*) Imam tersebut diserahkan kepada para faqîh yang adil (*faqîh al-'adl*) sebagai wakil Imam, hingga Imam itu hadir kembali di dunia. Perwalian dari faqîh disahkan dan otoritasnya dihubungkan dengan otoritas yang asli (Allah). Sebuah perbedaan yang jelas harus digariskan antara otoritas imamah dan perwalian dari faqîh. Para imam otoritasnya dibentuk atas pengukuhan secara eksplisit dari Nabi saw, sedangkan para faqîh mendapat kepercayaan Imam ke dua belas, berdasarkan kualifikasi spesifik seperti keadilan, dan kemampuan yang tinggi terhadap hukum Islam. Atas dasar ini, kesinambungan kepemimpinan sejak zaman Nabi saw, para imam hingga para faqîh qualified adalah suatu keniscayaan keagamaan, dalam rangka untuk memelihara syari'at, menghilangkan segala macam kerusakan, dan mewujudkan kebahagiaan masyarakat, baik dunia maupun akhirat, serta menyebarluaskan syari'at Islam.⁶⁴

Berkaitan dengan teori imamah yang diuraikan di atas, perlu diketengahkan dalam tulisan ini tentang posisi imamah; apakah dikategorikan sebagai prinsip-prinsip agama (*arkân al-dîn*), atau prinsip-prinsip madzhab (*ushûl al-madzhab*). Berkaitan masalah tersebut, terdapat dua pandangan ulama yang berbeda dalam menilai posisi imamah.

Pertama, imâmah merupakan prinsip-prinsip agama (*arkân al-dîn*). Menurut al-Muzhaffari, keimanan seseorang tidak akan sempurna tanpa kepercayaan kepada imâmah. Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa segala macam kewajiban tidak langsung diterima dari Allah, tetapi melalui perantara makhluk-Nya yang terpercaya. Karena itu, mengikuti mereka yang sudah memiliki kualifikasi keunggulan wajib hukumnya, agar pelaksanaan ketentuan hukum agama selaras dengan kehendak Allah. Imâmah tersebut merupakan perpanjangan dari kenabian (*nubuwwah*), sehingga antara keduanya tidak dapat dipisahkan.⁶⁵ Para imam *ahl al-bayt* meriwayatkan: "*Barang siapa yang meninggal, sementara ia tidak mengenal imam zamannya, maka dia*

⁶⁴ Ayatullah al-'Uzhmâ al-Muntazhiri, *Dirâsât li Wilâyat al-Faqîh wa Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyyah*, (Teheran: Maktab al-'Alâm al-Islâmi, 1408 H), Juz I, h. 11. Dalam teori imamah dinyatakan bahwa pemerintahan adalah hanya milik para imam saja, sebab mereka berhak atas kepemimpinan secara politik dan keagamaan, baik secara naql maupun 'aql. Lihat juga, Ahmad Mahmud Shubhî, *Nazhariyyât al-Imâmah Ladâ al-Syi'ah al-Itsânâ al-Asyariyyah*, h. 70.

⁶⁵ Muhammad Ridhâ al-Muzhaffar, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, (Qom: Muassasah al-Shâriyân li Thabâ'ah wa al-Nasyr, 2008 M), h. 65

meninggal dalam keadaan jahiliyah".⁶⁶ Karena itu, di kalangan Syi'ah yang mendukung imamah menjadi prinsip agama (*arkân al-dîn*), mengungkapkan bahwa politik kami adalah agama, dan agama kami adalah politik kami (*siyâsatunâ dînunâ wa dînunâ huwa siyâsatunâ*).

Seorang ulama Syi'ah besar, Nâshir al-Dîn al-Thûsi⁶⁷ menyatakan dengan kata-kata yang tegas:

إن دفع الإمامة كفر كما أن دفع النبوة كفر لأن الجهل بهما على حد واحد ... لأن منطق الإمامة هو منطق النبوة والهدف الذي لأجله وجبة النبوة هو نفس الهدف الذي من أجله تجب الإمامة وكما أن النبوة "لطفٌ" من الله كذلك الإمامة واللحظة التي انبثقت بها النبوة هي نفسها اللحظة التي انبثقت بها الإمامة واستمرت الدعوة ذات لسانين: النبوة والإمامة في خط واحد، وامتازت الإمامة على النبوة لأنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء النبوة ... إن النبوة لطف خاص والإمامة لطف عام

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa kepercayaan imâmah merupakan fondasi keagamaan, karena orang yang tidak mengakuinya dinilai kufur. Menurut mereka, Imam dibutuhkan untuk memandu umat dan mereformasi individu serta masyarakat. Ketiadaan imam dapat menimbulkan kemunduran umat ke zaman Jahiliyah, sehingga siapa pun yang tidak berbaiat kepada imam yang adil, maka dia tergolong ketika meninggalnya ke dalam kondisi jahiliyyah. Di samping itu, mereka meyakini bahwa imâmah sebagai mata rantai *nubuwwah*, sehingga menjadi satu bingkai yang tidak terpisahkan. Penentuan para imam merupakan kehendak dan perbuatan Allah, tanpa keterlibatan manusia sedikit pun, sebagaimana juga Allah memilih para nabi. Karena itu, orang yang tidak percaya imâmah, sama saja dengan tidak percaya pada *nubuwwah*; dan orang yang tidak percaya pada *nubuwwah*, berarti sama saja dengan tidak percaya kepada kehendak Allah. Dengan dasar tersebut, maka

⁶⁶ Abû Ja'far Muḥammad Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulayni, *al-Ushûl min al-Kâfi*, (Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1388 H), Juz I, h. 180, dalam bab "Ma'rifah al-Imâm wa al-Radd 'alayh".

⁶⁷ Pernyataan Nashir al-Dîn al-Thûsi tersebut, dikutip oleh Muḥammad 'Imârah, *Tayyarât al-Fikr al-Islâmi*, (Kairo: Dâr al-Syuruq, 1991 M), h. 212

keyakinan pada 'imâmah' masuk dalam kategori prinsip agama (*arkân al-dîn*), yang dipararelkan dengan keyakinan pada hari kebangkitan (*yam al-ma'âd*), dan tauhid.⁶⁸

Kedua, imâmah sebagai prinsip-prinsip madzhab (*ushûl al-madzhab*). Kepercayaan kepada imâmah hanyalah sebagai penyempurna terhadap keyakinan keagamaan. Menurut Husain al-Kâsyif al-Ghithâ, agama pada dasarnya adalah keyakinan dan amal perbuatan yang meliputi: (i) keyakinan tentang Allah; (ii) keyakinan tentang para rasul yang menyampaikan wahyu dari Allah; (iii) pengetahuan tentang peribadatan; (iv) melaksanakan kebaikan, dan menghindari keburukan; serta (v) keyakinan hari kiamat dan segala rinciannya. Adapun yang menyangkut keyakinan yang pokok adalah: tauhid, kenabian dan hari kiamat.⁶⁹ Dengan demikian, keyakinan kepada imâmah tidak dimasukkan dalam kategori prinsip agama (*arkân al-dîn*), tetapi hanya pelengkap keimanan saja.

Selanjutnya, al-Kâsyif al-Ghithâ menguraikan lebih lanjut rukun-rukun iman sebagai berikut:

فمن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذي ذكرناه فهو
عندهم مؤمن بالمعنى الأحص وإذا إقتصرت على تلك
الأركان الأربعة فهو مسلم ومؤمن بالمعنى الأعم
تترتب عليه جميع أحكام الإسلام من حرمة دمه
وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته وغير ذلك
لا أنه بعدم الإتيان بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً
(معاذ الله، نعم يظهر أثر التدين بالإمامة في
منازل القرب والكرامة يوم القيامة أما في
الدنيا فالمسلمون بأجمعهم سواء بعضهم لبعض
أكفاء وأما في الآخرة فلا شك أن المسلمين تتفاوت
درجاتهم ومنازلهم حسب نياتهم وأعمالهم وأمر
ذلك وعلمه إلى الله سبحانه ولا مساغ للبت به لأحد من
الخلق

⁶⁸ Ali Rahbani Golpaigani, *Mâ Huwa 'Ilm al-Kalâm*, (Teheran: Dâr al-Ma'ârif, t.ttp), h. 2-16; dan Jawad Amuli, *Vilayate Fagih*, h. 10-15, dan 42-43

⁶⁹ Muhammad Husayn al-Kâsyif Ghithâ, *Ashl al-Syi'ah wa Ushûluhâ*, h. 126

Pernyataan tersebut menegaskan bahwa orang yang tidak percaya kepada imâmah, dia tidak keluar dari Islam. Kepercayaan kepada imâmah hanya dapat menimbulkan kedekatan dan kehormatan di sisi Allah pada hari akhirat kelak. Semua umat Islam di dunia memiliki kedudukan sederajat, sedangkan di akhirat, mereka berbeda-beda kedudukannya, sesuai dengan amalannya di dunia.

Pernyataan al-Ghithâ tersebut, hampir selaras dengan Muḥammad Wa'idz Zâdah al-Khurasani, seorang ulama Syi'ah kontemporer, ketika menulis unsur-unsur persatuan umat Islam, dengan perkataan berikut ini:⁷⁰

لابد للأمة الوحدة أن تكون لها أصول إعتقادية
واحدة وهذه الأصول لدى الأمة الإسلامية - بإجماع
كل علماء المذاهب - التوحيد والنبوة والمعاد،
وإنكار واحد من هذه الأصول أو عدم الإيمان به
يخرج الفرد من دائرة الإسلام بإجماع العلماء
وبنص القرآن والسنة. وإذا كانت ثمة أصول أخرى
فهي أصول المذهب لا أصول الدين كالإمامة لدى
الشيعة والعدل لدى الشيعة والمعتزلة

Perkataan itu menunjukkan bahwa prinsip akidah Islam yang disepakati semua umat Islam sama, yaitu: tauhid, kenabian, dan hari kiamat. Jika masih ada prinsip-prinsip lain, maka prinsip-prinsip itu dikategorikan sebagai prinsip-prinsip madzhab, bukan prinsip agama (*arkân al-dîn*), seperti imâmah di kalangan Syi'ah, dan keadilan di kalangan Mu'tazilah.

Sebelum al-Khurasani tersebut, 'Abd al-Ḥusain al-Musawi telah menguraikan dengan panjang lebar makna Islam dan iman dengan menyajikan aneka riwayat yang bersumber dari kitab-kitab yang menjadi referensi Sunni dan Syi'ah. Riwayat yang dikutipnya itu antara lain dari Abû Ja'far Muḥammad Ali (al-Baqir), imam keenam Syi'ah Imamiah. Muḥammad al-Baqir menyatakan bahwa Islam adalah segala sesuatu yang nampak dari ucapan dan perbuatan. Inilah yang menjadi pegangan umat Islam di seluruh dunia. Atas

⁷⁰ Muḥammad Wa'idz Zâdah al-Khurasâni, *al-Wiḥdah al-Islâmiyyah 'Anshiruhâ wa Mawân'uhâ*, (Teheran: al-Majma' al-Islâmi li al-Taqrîb bayna al-Madzâhib al-Islâmiyyah 1421 H), h. 26

dasar itu, jiwa manusia harus dipelihara, waris-mewarisi harus dilaksanakan dan pernikahan harus dilakukan.⁷¹

Kupasan tersebut menunjukkan secara jelas bahwa para ulama Syi'ah ingin meyakinkan kepada semua umat Islam di dunia, bahwa dalam madzhab Syi'ah tidak ditemukan imâmah sebagai prinsip agama (*ushûl al-dîn*), sehingga orang yang tidak meyakinkannya akan dinilai kafir dan keluar dari jama'ah Islam. Imâmah hanyalah sebagai prinsip-prinsip madzhab (*ushûl al-madzhab*) saja, yang setiap madzhab Islam juga memilikinya sesuai dengan pola pemikirannya. Penyebarluasan imâmah sebagai prinsip agama, cenderung dilakukan dengan sengaja oleh orang-orang yang kurang menyenangi persatuan kaum Muslim. Adapun sekelompok kecil Syi'ah yang menganggap kufur terhadap orang yang tidak meyakini imâmah, hanyalah berkaitan dengan iklim politik dan fanatik madzhab yang berlebihan (*ta'ashub al-madzhab*) pada saat itu, sebagaimana dialami juga para penganut fanatik madzhab fikih di kalangan Sunni.

Selanjutnya, teori Imamah tersebut di atas, menurunkan beberapa unsur teori kepemimpinan Syi'ah yang saling berkaitan, yaitu:

(1) Unsur teori *al-luthf*

Kata '*al-luthf*' secara etimologis berarti kemurahan dan kasih sayang. Jika digandengkan dengan kata '*al-ilâhi*' bermakna 'kasih sayang dan kemurahan Tuhan'. Teori ini menjelaskan bahwa Allah swt dengan sifat '*al-luthf-Nya*' tersebut tidak mungkin membiarkan suatu umat, tanpa kepemimpinan (*imâmah*) yang akan mengurus masalah agama dan politik. Kepemimpinan politik untuk kemaslahatan umat adalah sesuatu yang sangat penting. Karena itu, apabila diserahkan hanya kepada musyawarah manusia biasa, mengandung resiko tinggi dan bertentangan dengan tujuan wahyu ilahi. Manusia biasa cenderung melakukan berbagai penyalahgunaan wewenang, karena tidak memiliki potensi kesucian untuk mencekal berbagai godaan tersebut. Oleh karena itu, hanya Allah-lah yang dapat mengenal individu yang memiliki sifat-sifat berilmu, tak cacat dan tidak berdosa (*ishmah*), sehingga dapat menjamin

⁷¹ 'Abd al-Husain Syaraf al-Dîn al-Musawi, *al-Fushûl al-Muhimmah 'Fi Ta'rif al-Ummah*, (Qom: Mansyûrat al-Ridha, 1364 H), h. 24

kejayaan wahyu-Nya dengan menjadikan individu-individu agung tersebut dikenal melalui utusan-utusan-Nya untuk menjadi pemimpin umat di dunia.⁷²

Seorang Ulama Syi'ah terkemuka, Muḥaqiq al-Hilli⁷³ menegaskan dengan perkataan berikut ini:

وإذا كان تعالى قد خلق في الإنسان القوى الشهوانية والغضبية والوهمية, ولم يجعل لهم القوة القدسية التي تعصمهم الزلل وتحملهم على الخير, فقد وجب عليه أن ينصب إماما يقرب المكلف من الطاعات ويتعده على القبحية, فهو يريد لعباده الطاعة ويكر لهم المعاصي, وكلف كل نفس وسعها, فوجت عليه اللطف في تكليفهم إحسانا منه إليهم, وإفاضة من نعمه عليهم, لأنه إذا كلفهم وجب عليه فعل الأصلح لهم بالتوجيه الأفضل والبلوغ إلى الثواب الأجزاء.

Perkataan al-Hilli di atas secara jelas menunjukkan, manusia memiliki potensi syahwat, kemauan dan emosi besar, sementara Allah swt, tidak memberikan pada diri manusia kekuatan yang bersih untuk menangkal berbagai dorongan kesesatan dan menarik kebaikan. Karena itu, dalam kondisi ini, wajib bagi Allah menegakkan dan menunjuk seorang imam yang dapat mendekatkan diri mereka menuju ketaatan pada Allah dan menjauhi dari segala kejahatan. Inilah sifat kasih sayang Allah (*luthf Allāh*) pada manusia dengan penunjukkan imam tersebut.

Berkenaan dengan terhindarnya manusia dari perbuatan yang tidak terpuji, al-Hilli menyatakan:

والإمامة من الله لطف لأنها خالية من المفساد ومن جهات القبح جميعا, إذا لو كانت مشتملة على

⁷² Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, (Bandung: Pustaka, 1982 M), h. 56-57, dan Yamani, *Filsafat Politik Islam: Antara Al-Farabi dan Imam Khomeini*, h. 115

⁷³ Ahmad Maḥmūd Shubhī, *Nazhariyyah al-Imāmah ladā al-Syi'ah al-Itsna 'Asyriyyah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th), h. 72. Dalam kesempatan lain, Muḥaqiq al-Hilli menyatakan: *idzā kāna al-luthf min Allāh wājib 'alayh, fa al-maqshūd bi al-wujūb luzūmuh 'alā Allāh, bi ma'nā alla yashihha 'alayh an yatraka mā fih al-ashlah li 'ibādih, li anna tafdhil al-marjūh ma'a imkān al-qiyām bi al-rājih qabl, wa al-qabl mahāl 'alā Allāh.*

مفسدة لما أوجب الله على المكلفين طاعة الإمام
بقوله " أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر
منكم "

Penyataan tersebut menunjukkan bahwa imâmah dari Allah sebagai kasih sayang-Nya pada manusia, karena dengan imâmah ini, manusia akan terhindar dari segala macam kerusakan dan keburukan lainnya. Kewajiban mentaati imâmah merupakan sebuah rahmat Allah untuk kebaikan kehidupan manusia.⁷⁴

(2) Unsur teori *al-'adl*

Dalam perspektif Syi'ah, keadilan (*al-'adl*) merupakan sifat Allah terhadap manusia di permukaan bumi. Teori ini menegaskan bahwa penciptaan manusia di dunia dapat berjalan dengan adil, apabila disertai dengan para utusan-Nya untuk membimbing mereka ke jalan yang benar, karena akal manusia terkadang dipengaruhi hawa nafsu jahat yang mendorong pribadinya ke jurang kejahatan. Selanjutnya, jika para utusan-Nya sudah wafat, maka ditunjuk para imam yang bersih dari dosa (*'ishmah*) sebagai penggantinya, sebagaimana dikemukakan oleh Muḥammad ibn al-Murtadhâ berikut ini:⁷⁵

وإذا كان في نصب الإمام استجلاب منافع لا تحصى
ودفع مضار لا تخفى وبنصبه يتم صلاح المعاش
والمعاد، فإن العدالة الإلهية تقتضى ألا يحرم
الناس من التشريع السماوى والتوجيه الربانى،
بنصب الإمام من الله، إن عناية الله تفتضى ألا يترك
العالم خاليا من رئيس يدبر وإمام يجمع الناس
ويعرفهم مصالحهم الدينية والدنيوية، والله تعالى
قد "كتب على نفسه الرحمة" (سورة الأنعام آية
12). ثم كيف يترك الله إبليس يغوى العباد ويضلهم
عن القصد دون أن يبعث من لدنه إماما، عن
الصادق عن آبائه مرفوعا عن النبي عن جبريل عن

⁷⁴ al-Hilli yang nama aslinya, Ibnu Idris Muḥammad ibn Aḥmad (w. 598 H) adalah tokoh Syi'ah imamiyah dengan karyanya, *al-Sarâir al-Hâwi li Tahîr al-Fatâwâ*. Pandangan al-Hilli ini dikutip oleh Aḥmad Maḥmûd Shubhî, *Nazhariyyat al-Imâmah ladâ al-Syi'ah al-Itsna 'Asyariyah*, h. 73.

⁷⁵ Muḥammad ibn al-Murtadhâ Nûr al-Dîn, *Durar al-Bihâr al-Mushthafâ min Bihâr al-Anwâr*, (Iran: Thab'ah hajar, 1301 H), h. 2

ربه: لم أترك الأرض إلا وفيها عالم يعرف طاعتي
 وهداى, ولم أكن أترك إبليس يضل الناس وليس فى
 الأرض حجة وداع إالىّ وهاد إالى سبيلى.

Penegasan al-Murtadhâ di atas menunjukkan bahwa manusia di dunia ini penuh dengan godaan dan bujuk rayu syaitan untuk menyesatkan dan menggelincirkan manusia sedalam-dalamnya. Dengan godaan tersebut, mereka berpaling dan menjauhi ketaatan kepada Allah, yang pada akhirnya mereka bergelimang dalam lautan dosa, kenistaan, kehinaan, kemaksiatan dan kesyirikan yang tidak ada taranya, bahkan manusia akan menjadi tidak mengakui keberadaan Allah.

Formulasi konsep keadilan (*al-'adl*) di kalangan Syi'ah memiliki prinsip-prinsip sama dengan Mu'tazilah. Bagi Mu'tazilah, Allah Maha Adil. Karena itu, dia tidak akan menyiksa atau memberi pahala kepada seseorang berdasarkan kehendak mutlak-Nya, tetapi karena amal yang dilakukannya. Dalam pengertiannya sebagai suatu tindakan, amal yang dilakukan seseorang terjadi karena pilihan bebasnya. Karena itu, menjadi mukmin atau kafir, bukanlah ditetapkan oleh kehendak mutlak Allah, tetapi merupakan pilihannya sendiri. Akan tetapi, agar pilihan tersebut berjalan adil pula, Allah wajib menurunkan petunjuk, aturan dan mengirim para nabi yang membawa peringatan. Jika semuanya itu sudah diberikan Allah, maka manusia dipersilahkan memilih menjadi beriman atau kafir.⁷⁶ Melalui akal yang diberikan Allah, manusia dapat mengetahui Allah (*ma'rifat Allâh*), baik, dan buruk, kewajiban dan larangan. Jika sekiranya, Alqur'an tidak turun, manusia tetap harus beriman kepada Allah. Jika tidak, ia akan disiksa dalam neraka. Dengan demikian Mu'tazilah mengakui adanya kebaikan dan keburukan rasional.⁷⁷

Harun Nasution yang membagi aliran teologi dalam Islam menjadi tipologi rasional dan tradisional, mengatakan bahwa aliran rasional semisal Mu'tazilah mendekati persoalan keadilan dari sudut pandangan manusia. Sedangkan aliran tradisional seperti Asy'ariah mendekatinya dari sudut kekuasaan dan kehendak mutlak Allah.⁷⁸ Karena corak homosentrisnya, Mu'tazilah memandang keadilan sebagai sesuatu yang sangat erat kaitannya

⁷⁶ Disarikan dari al-Qâdhi 'Abd al-Jabâr Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khomsah*, (Kairo: Maktabat Wahbat, 1965 M), h. 324-325, 363, 431-450

⁷⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press), h. 124

⁷⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, h. 124-125

dengan hak manusia. al-Qâdhi ‘Abd al-Jabâr ibn Ahmad mendefinisikan keadilan dengan “memberikan kepada seseorang akan haknya”.⁷⁹ Karena itu, Allah berkewajiban memberikan apa yang terbaik kepada manusia, misalnya mengutus para rasul dan nabi-nabi, memberi daya kepada manusia untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban, dan memberi pahala kepada orang yang taat kepada-Nya, dan memberi hukuman kepada orang-orang yang menentang perintah-Nya.⁸⁰ Karena itu, Allah tidak akan memasukkan orang mukmin ke dalam neraka dan orang kafir ke dalam surga. Semuanya ini merupakan kewajiban Allah kepada manusia. Keadilan menghendaki supaya Allah melaksanakan kewajiban-kewajiban itu. Lebih lanjut, al-Qâdhi ‘Abd al-Jabar⁸¹ menyatakan:

وأما علوم العدل, فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة, وأنه لايفعل القبيح, ولا يخل بما هو واجب عليه, وأنه لايكذب في خبره, ولا يجور في حكمه, ولايعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم, ولايظهر المعجزة على الكذابين, ولايكلف العباد ما لا يطيقون ولايعلمون, بل يقدرهم على ماكلفهم, ويعلمهم صفة ماكلفهم, ويدلهم على ذلك.

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa segala perbuatan Allah adalah baik, dan Allah tidak akan melakukan kebohongan dan perbuatan buruk. Ia tidak dapat melalaikan kewajibannya terhadap manusia. Karena itu, Allah tidak akan melakukan kezaliman dalam memberikan hukuman, dan Allah tidak akan memberikan hukuman anak-anak orang Musyrik lantaran dosa orang tuanya, Allah tidak dapat meletakkan beban yang tidak dapat dipikul oleh manusia dan mesti memberi pahala kepada orang yang patuh kepada-Nya dan memberikan hukuman kepada orang yang menentang kepada-Nya.

Realitas di atas menunjukkan bahwa pandangan Syi’ah dengan Mu’tazilah memiliki kesamaan. Mu’tazilah mengatakan bahwa Allah mesti mengirim para rasul sebelum membebankan tugas - tugas kepada manusia. Bedanya Mu’tazilah tidak melanjutkan kepemimpinan umat sesudah Rasulullah,

⁷⁹al-Qâdhi ‘Abd al-Jabâr Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khomsah*, h. 301

⁸⁰al-Qâdhi ‘Abd al-Jabâr Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khomsah*, h. 303

⁸¹al-Qâdhi ‘Abd al-Jabâr Ahmad, *Syarh al-Ushûl al-Khomsah*, h. 133

sedangkan Syi'ah berpandangan bahwa sesudah kepemimpinan Rasulullah, dilanjutkan oleh para imam ma'shûm yang ditunjuk oleh Allah melalui Rasulullah saw. Selanjutnya, pada saat Imam Ghaib belum hadir di dunia, kepemimpinan diteruskan sementara oleh para faqîh yang memenuhi kualifikasi untuk mengatur kehidupan umat, agar tercapai kemaslahatan dunia dan akhirat.⁸²

Dalam iklim demikian, Allah swt tidak akan membiarkan dunia ini hampa dari seorang pemimpin (*al-imâm*) yang mengatur dan mengelola kehidupan manusia untuk meraih kemaslahatan dunia dan akhirat serta menghindari dari segala kerusakan. Dengan demikian, keadilan Allah terletak pada pengiriman orang-orang suci untuk membimbing umat Islam, dan pengiriman ini merupakan kewajiban Allah. Tanpa pembimbing orang-orang suci, maka umat akan terbawa arus hawa nafsunya menuju kesesatan, meskipun sudah diberi pedoman hidup berupa Allqur'an dan akal pikiran.

(3) Unsur teori *al-shalâh wa al-ashlah*

Dua kata tersebut secara etimologis berarti 'sesuatu yang baik dan paling baik'. Apabila dikaitkan dengan masalah hukum, maka kata tersebut mengandung makna, penetapan hukum berdasarkan kepentingan hidup manusia dengan cara meraih kebaikan dan kemanfaatan serta menghindarkan kerusakan.⁸³

Teori ini menjelaskan bahwa Allah dengan sifat rahmân dan rahim-Nya, berkewajiban melakukan sesuatu yang terbaik untuk kepentingan makhluk-Nya di dunia. Karena itu, kepemimpinan umat, harus diserahkan kepada orang yang memiliki sifat-sifat agung dan unggul (*al-afdhal*). Tokoh yang memiliki sifat utama itu (*al-afdhal*) itu adalah 'Ali ibn Abî Thâlib dan sebelas keturunannya. Apabila dalam realitas politik muncul kejadian bahwa kepemimpinan negara dipegang oleh seorang tokoh kurang kapabel (*al-mafdhûl*), padahal ada orang yang lebih unggul dari aspek kapabilitas, integritas dan spiritualitas (*al-afdhal*), maka pemerintahan semacam ini

⁸² Jamâl al-Dîn ibn Yusûf ibn al-Muthahhar al-Hilli, *Alfayni al-Fâriq bayna al-Shidq wa Ilmayni fi Imâmah 'Ali*, h. 19

⁸³ Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1985 M), h. 277-278, Dalam Pengertian rasionalnya, 'mashlahah' berarti sebab, cara atau tujuan yang baik. Ia juga berarti sesuatu permasalahan atau bagian dari urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Lihat, M. Khalid Masood, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishâq al-Syâthibî Life and Thought* (New Delhi: Internasional Islamic Publishers, 1989 M), h. 149

dipandang buruk oleh akal dan berlawanan dengan Alqur'an dan sunnah. Karena itulah, ide kewajiban pemerintahan Islam yang dipimpin oleh seorang imam (*al-imâm*) yang *al-afdhal* memiliki relevansi dengan ide kewajiban Allah melakukan sesuatu yang paling baik untuk makhluk-Nya. Tanpa ada kepemimpinan yang *afdhal*, maka pengurusan dunia dan agama tidak akan sempurna, bahkan akan terjadi penyimpangan.⁸⁴

Dalam konteks dengan pemilihan kepala negara yang paling unggul, untuk mewujudkan kemaslahatan rakyat, Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Muzhaffari⁸⁵ menyatakan:

أما وجوب فعل الأصلح على الله فذلك لأنه وجب عليه سبحانه ألا يترك الواجب ويفعل القبيح, وأن تكون جميع أحكامه على وجه الحكمة والصواب ليس فيها جور ولا ظلم ولا عبث, ولما كان الله عالما بقبح القبائح مستغنياً بذلك عنها - إذ يستحيل أن تلجئه ضرورة إليها - فقد تقدس عن الإلزل والقهر, ولما كان فعل القبيح لا يصدر إلا عن ضرورة ملجئه وجهل من الفاعل, وكل ذلك محال على الله, ولما كان صدور القبح غير جائز بدعوى أن الله حكمة في ذلك, لتعارض ذلك مع العدل المتصف به كان في صدور القبه منه محال وفي القول بتجويز صدور القبح منه قبح من العباد وآيات القرآن تشير إلى "أن الله لا يحب الفساد".

Pernyataan al-Muzhaffari di atas dapat digambarkan, Allah senantiasa melakukan sesuatu yang terbaik untuk makhluk-Nya secara pasti, dengan cara tidak mengabaikan mereka dalam keadaan rusak, tanpa ada hukum yang mengatur mereka dan tanpa ada pembimbing yang memandu kehidupannya. Karena itu, hukum-hukum Allah yang diturunkan untuk manusia mengandung hikmah dan kebenaran pasti, tanpa ada sedikit pun di dalamnya, terkandung kezaliman, penganiayaan dan permainan. Ketika Allah mengetahui tindakan

⁸⁴ Aḥmad Maḥmûd Shubḥî, *Nazhariyyat al-Imâmah ladâ al-Itsna 'Asyriyyah*, 156, dalam bab "Wujûb Imâmah al-Afdhal". Secara jelas dikatakan: "Anna imâmah al-mafdhûl ma'a wujûd al-afdhal qabilah 'aqlan fadhlan 'an mu'arâdhatihâ li nashsh al-kitâb.

⁸⁵ Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Muzhaffari, *Târîkh al-Syi'ah: al-Syi'ah wa al-Imâm*, (Najf: al-Zahra', 1352 H), h. 240, dan Aḥmad Maḥmûd Shubḥî, *Nazhariyyat al-Imâmah*, h. 156

buruk manusia, dan tindakan yang keluar dengan keterpaksaan atau karena tidak mengetahuinya pelaku tindakan buruk tersebut, maka Maha Suci Allah dari sikap pemaksaan dan mendesakkan berbuat keburukan, serta perbuatan ini mustahil bagi Allah.

Pandangan para ulama Syi'ah di atas, berikut istilah '*al-shalah wa al-ashlah*' yang digunakannya, mengingatkan pada teori Mu'tazilah tentang '*al-shalah wa al-ashlah*'. Teori ini mengatakan bahwa jika dalam perbuatan Allah terdapat alasan ('*illat*'), dan itu dimaksudkan untuk tujuan tertentu, yaitu kemanfaatan bagi hamba-hambanya, maka dalam perbuatan Allah tersebut terdapat tujuan untuk kebaikan hamba-hambanya (*shalah al-'ibâd*). Bahkan sebagian dari tokoh Mu'tazilah mengatakan bahwa Allah memiliki kewajiban untuk berbuat yang baik terhadap hamba-hamba-Nya. Hal ini, karena Allah mengetahui hakekat dan kemaslahatan semuanya, maka Dia tidak putus-putusnya memelihara kemaslahatan dan kebutuhan manusia.⁸⁶ Selanjutnya, Mu'tazilah melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa karena Allah wajib memberikan yang '*al-shalah wa al-ashlah*' bagi hamba-hambanya, maka Allah tidak melakukan yang selain itu, meskipun Dia dapat melakukan-Nya. Mu'tazilah tampaknya membatasi perbuatan Allah hanya kepada bagian tertentu saja, sehingga terkesan membatasi kekuasaan mutlak Allah. Pandangan inilah yang mengundang kritik dari Ahl al-Sunnah, yang menekankan kehendak mutlak Allah. Jika perbuatan Allah dibatasi, berarti kekuasaan Allah itu menurun, dan ini mustahil bagi Allah.⁸⁷

Pandangan Mu'tazilah tentang perbuatan terbaik Allah kepada hamba-hamba-Nya tersebut, paralel dengan pemikiran Syi'ah berkaitan dengan kebaikan hidup manusia melalui bimbingan orang-orang bersih yang ditunjuk oleh Allah untuk kebaikan manusia di dunia. Orang-orang terbaik itulah yang akan mengurus dunia agar selaras dengan kehendak Allah dan tujuan diciptakannya manusia. Mereka yang berhak memimpin di dunia itu adalah Rasulullah saw, 'Ali ibn Abi Thâlib dan sebelas keturunannya. Pada saat Imam Ghaib belum muncul, maka kepemimpinan dipegang oleh para faqih qualified, agar bimbingan terus berlangsung hingga akhir zaman.

⁸⁶ Ahmad Amin, *Dhuhâ al-Islâm*, (beirut: D'ar al-Ktâb al-'Arabi, 1969 M), Jilid III, h. 45, dan 'Abd al-Jabâr, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, h. 132

⁸⁷ Ibnu Hazm, *al-Fashl fi al-Milal wa Ahwâ wa al-Nihal*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1948 M), h. 166-168, dan Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, (Bandung: Pena Merah, 2004 M), h. 183-184

Teori Tujuan Negara

Tujuan menunjukkan dunia cita, yakni suasana ideal yang harus direalisasikan. Tujuan menjadi ide yang statis, kalau sudah ditetapkan. Negara sebagai instrumen dan diibaratkan bagaikan bahtera yang mengangkut para penumpangnya dari berbagai komponen masyarakat menuju pelabuhan kesejahteraan (adil, aman, makmur, dan bahagia jasmaniah dan rohaniah). Pengertian negara sebagai bahtera, sudah terkandung dalam kata ‘pemerintah’ yang merupakan terjemahan dari bahasa Inggris ‘government’.⁸⁸ Kata ini berasal dari bahasa Yunani, ‘kubernan’ yang berarti mengemudikan kapal (*to steer a ship*). Negara dan pemerintah dapat dipersamakan dengan kapal yang dikemudikan oleh nakhoda beserta awak kapalnya (pemerintah) yang mengantarkan semua penumpangnya menuju pelabuhan sejahtera. Negara yang dilengkapi dengan kekuasaan tersebut dapat memaksa rakyatnya untuk mengikuti semua peraturan yang disepakati rakyat. Tujuan pendirian negara dapat berbeda berdasarkan filosofi, nilai-nilai religius, dan latar sejarah dari masing-masing negara yang terbentuk. Atas dasar ini, tujuan negara Islam adalah untuk mencapai kesejahteraan, keadilan dan kebahagiaan, baik di dunia, maupun akhirat.

Secara garis besar, berikut ini disampaikan teori tujuan pendirian negara yang dikemukakan oleh para ahli hukum, yaitu:

1. Ibnu Abî Râbî’i. Dalam realitasnya, manusia secara pribadi tidak mungkin mampu memenuhi semua tuntutan hidupnya, tanpa bantuan orang lain, sehingga ia memerlukan hubungan dan bantuan orang lain. Terdapat tiga kejahatan yang melingkupi kehidupan manusia, yaitu: (i) kejahatan dari diri manusia sendiri; (ii) kejahatan dari sesama manusia; (iii) kejahatan yang datang dari masyarakat lain. Kejahatan pertama dapat diatasi dengan mengikuti kehidupan yang baik dengan melaksanakan ibadah secara khusyu’, dan menggunakan rasio dalam menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan. Kejahatan kedua dapat dicegah dengan menegakkan hukum-hukum Allah. Sedangkan kejahatan ketiga dapat dihindarkan dengan pembentukan negara. Inilah tujuan pembentukan negara agar manusia

⁸⁸ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, (Bandung: Putra A. Baladin, 1999 M), h. 162-163

dapat menjalankan kehidupannya dengan baik, jauh dari sengketa, dan dapat mencegah intervensi pihak-pihak asing.⁸⁹

2. al-Mâwardi. Tujuan pembentukan negara adalah mengganti kenabian dalam rangka memelihara agama dan mengatur dunia (*al-imâmah al-maudhû'ah li khilâfah al-nabawiyah fi hirâsah al-dîn wa siyâsah al-dunyâ*).⁹⁰ Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa negara melalui lembaga khilâfah-nya memiliki tujuan umum, yaitu antara lain: (a) mempertahankan dan memelihara agama; (b) memelihara hak-hak rakyat dan hukum-hukum Allah; (c) melaksanakan kepastian hukum di antara pihak-pihak yang bersengketa, dan memberlakukan keadilan universal; (d) melindungi wilayah Islam dan memelihara kehormatan rakyat; (e) jihad terhadap orang-orang yang menentang Islam setelah adanya dakwah; dan (f) membentuk kekuatan militer untuk menghadapi musuh.⁹¹
3. Ibnu Khaldun. Tujuan negara adalah untuk mengusahakan kemaslahatan agama dan kehidupan dunia yang bermuara pada kepentingan akhirat kelak.⁹²
4. al-Ghazali. Tujuan pembentukan negara yang di dalamnya terdapat pemerintahan, adalah untuk melaksanakan syari'at Islam, mewujudkan kemaslahatan rakyat, menjamin ketertiban urusan dunia dan agama.⁹³
5. Ibnu Taymiyyah. Tujuan negara adalah untuk melaksanakan syari'at Islam secara komprehensif, mewujudkan kesejahteraan rakyat, menegakkan keadilan dan amanah dalam pergaulan masyarakat. Karena itu, tanpa kekuasaan negara yang memaksa, agama berada dalam bahaya, sehingga tidak dapat diamalkan di kalangan masyarakat, dan tanpa adanya disiplin agama yang kuat, negara pasti menjadi tiranik.⁹⁴

Sebagai perbandingan, para pemikir Barat, misalnya, Immanuel Kant menyebutkan bahwa tujuan negara didasarkan pada asumsi bahwa semua orang adalah merdeka dan sederajat sejak lahir. Dengan dasar ini, tujuan

⁸⁹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, h. 42-45

⁹⁰ al-Mâwardi, *al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah*, h.5,

⁹¹ al-Mâwardi, *al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah*, h.5, dan 15-16, dan Qomaruddin Khan, *Al-Mâwardi's Theory of State*, (Iqbal 311: 1955 M), h. 61-68

⁹² Abd al-Rahmân Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Mesir: Musthafâ Muhammad, t.tp), h. 124

⁹³ J. Sayuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT Rajawali Press, 1997 M), h. 260

⁹⁴ Ibnu Taymiyyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fi Ishlâḥ al-Râ'i wa al-Ra'iyyah*, (Kairo: D'ar al-Kâtib al-'Arabi, t.tp), h. 29-30

negara adalah menegakkan hak-hak dan kebebasan rakyatnya sepenuhnya. Rakyat dan pemerintah bersama-sama merupakan subyek hukum, dan hidup rakyat sebagai manusia dalam negara bukanlah karena kemurahan hati pemerintah, melainkan berdasarkan hak-hak yang dimilikinya.⁹⁵

Pandangan lain menyatakan tujuan negara dalam kaitannya dengan perdamaian dunia yang antara lain dikemukakan oleh Dante Alighiere. Tujuan negara adalah menciptakan perdamaian dunia melalui penyusunan undang-undang yang seragam bagi seluruh umat.. Kekuasaan sebaiknya terpusat di tangan monarki, agar perdamaian dan keamanan dapat terjamin secara efektif.⁹⁶ Terlepas dari ideologi dan paham keagamaan, Miriam Budiardjo menyatakan bahwa minimal terdapat empat tujuan pokok pendirian negara: (1) melaksanakan penertiban (*law and order*); (2) mengusahakan kesejahteraan dan kemakmuran rakyatnya; (3) pertahanan; dan (4) menegakkan keadilan.⁹⁷

Teori Kedaulatan

Kedaulatan (*sovereignty*) dalam arti kekuasaan tertinggi dalam sebuah negara sudah dikenal sejak zaman Yunani kuno. Hal ini terbukti dari adanya pernyataan Aristoteles bahwa *The Government is everywhere. Sovereign in the state, and the constitution is the supreme authority in the state, must be in the hands of one, or a few, or the many.*⁹⁸ Meskipun demikian, pembahasan terhadap kedaulatan secara sistematis pertama kali ditemukan oleh Jean Bodin (1530-1596 M) dalam karyanya *Six Livres De La Republique* yang diterbitkan pada tahun 1576 M untuk mendukung kekuasaan Raja Henry IV menghadapi kekuatan dari kelompok bangsawan dan gereja, yang memiliki kekuasaan yang

⁹⁵ M. Solly Lubis, *Ilmu Negara*, (Bandung: Mandar Maju, 1990 M), h. 48. Lihat juga, H. Deddy Ismatullah dan Asep A. Sahid Gatara, *Ilmu Negara Mutakhir: Kekuasaan, Masyarakat, Hukum dan Agama*, (Bandung: Pustaka Atadabbur, 2006 M), h. 60-87. Dalam bagian ini juga disajikan beberapa teori tujuan negara, antara lain: Teori kekuasaan negara, teori pemeliharaan agama dan kesejahteraan rakyat, teori kebesaran dan kehormatan negara, dan teori perdamaian dunia.

⁹⁶ M. Solly Lubis, *Ilmu Negara*, h. 47

⁹⁷ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, edisi revisi, h. 55-56

⁹⁸ Deliar Noer, *Pengantar Ke Arah Pemikiran Politik*, h. 58

sangat luas sekali dalam menjalankan proses kenegaraan, sehingga dipandang sering melakukan kesewenangan kepada rakyat.⁹⁹

Jean Bodin tidak hanya melihat kedaulatan sebagai kekuasaan tertinggi seperti yang dikenal dalam pandangan Aristoteles, tetapi juga memberikan sifat kemutlakan, karena dengan sifat kemutlakan itu, maka kekuasaan dapat ditegakkan dalam suatu negara. Jean Bodin menegaskan bahwa kedaulatan adalah “...*supreme power over citizen and subjects, unrestrained by law*”.¹⁰⁰ Konsep kedaulatan Bodin ini melahirkan kekuasaan absolut raja-raja. G.H. Sabine menguraikan konsep kedaulatan ini dengan menyatakan bahwa kedaulatan ini tidak dibatasi oleh hukum, karena rajalah yang menjadi sumber hukum. Raja tidak bertanggung jawab kepada rakyatnya, tetapi bertanggung jawab kepada Tuhan dan tunduk kepada hukum alam.¹⁰¹ Dalam perkembangan selanjutnya, ajaran kekuasaan absolut itu tidak bertahan. Kedaulatan yang dimiliki raja dibatasi oleh konstitusi, bahkan dalam negara demokrasi justru rakyat yang memiliki kedaulatan.

Dari keterangan di atas, terlihat bahwa konsep kedaulatan adalah konsep yuridis murni. Meskipun demikian, tidaklah berarti bahwa konsep tersebut tidak relevan dengan kehidupan politik, karena sebagaimana telah dikemukakan di muka bahwa antara politik dan hukum terdapat hubungan yang tak terpisahkan. Adapun teori yang relevan dengan kajian sistem politik ini adalah yang berkenaan dengan *the sovereign* (penguasa, pemegang kedaulatan) dalam negara. Teori-teori yang relevan tersebut adalah teori sumber kedaulatan negara dan teori tentang legitimasi kekuasaan. Teori sumber kedaulatan tersebut terbagi menjadi empat bagian, yaitu: (1) teori kedaulatan Tuhan; (2) teori kedaulatan negara; (3) teori kedaulatan rakyat; (4) teori kedaulatan hukum. Sedangkan teori legitimasi kekuasaan untuk kedaulatan meliputi tiga teori, yaitu: (1) teori ketuhanan; (2) teori kekuatan; (3) teori kontrak sosial (perjanjian masyarakat). Penjelasan singkat tentang teori-teori yang berkaitan dengan sumber kedaulatan dapat disampaikan sebagai berikut:

⁹⁹ Edmund Deckermen, “Bodin, Jean” dalam *The Encyclopedia Americana*, (New York: Americana Corporation, 1967), Vol. III, h. 131.

¹⁰⁰ D. George Konsoulas, *On Government Introduction*, (Delmont California: Wadsworth Publishing, Inc, 1968 M), h. 308.

¹⁰¹ Harold G. Laski, *A Grammar of Politics*, (London: George Allen dan Unwin Ltd, 1957 M), h. 45-46, dan G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, (London: George G. Harahap dan Co. Ltd, 1951 M), h. 345-350.

1. Teori Kedaulatan Tuhan. Teori ini menegaskan bahwa yang memiliki kedaulatan dalam negara adalah Tuhan. Segala kejadian di jagad raya ini karena perkenan Tuhan, maka demikian pula negara tertentu, karena perkenan dan kehendak Tuhan. Tuhan menunjuk seorang di antara manusia yang berada dalam kekuasaan negara, untuk mengawasi dan menjalankan hukum Tuhan. Pemimpin inilah yang bertindak mewakili Tuhan untuk mengatur dunia dan negara. Dalam teori ini, suatu negara tidak akan terjadi, jika Tuhan tidak menghendaki-Nya. Ajaran ini ada yang bersumber dari filsafat dan ada pula yang bersumber dari ajaran agama.¹⁰² Dalam perspektif sejarah pemerintahan, gereja sendiri merupakan sebuah monarki absolut, karena dipandang berasal dari *al-Masih*, yang dijadikan sebagai sumber hukum dalam kehidupan politik kenegaraan. Tokoh utamanya adalah Santo Augustinus. Menurutnya, negara Tuhan didasarkan pada cinta kasih Tuhan. Cinta kasih Tuhan yang bersifat *immortal* merupakan faktor perekat yang mengintegrasikan negara menjadi sebuah kesatuan politik (*political entity*) yang tidak terpisahkan, karena keduanya bersumber dari Tuhan.¹⁰³
2. Teori Kedaulatan Negara. Teori ini mengajarkan bahwa kekuasaan tertinggi dimiliki oleh negara, sehingga negaralah yang menentukan hukum; dan ketaatan rakyat kepada hukum adalah karena hukum itu merupakan kehendak negara. Dalam prakteknya, kedaulatan ini berada di tangan raja-raja, seperti yang dikenal di benua Eropa dalam abad-abad ke enam belas sampai tujuh belas masehi. Para raja itu memiliki kekuasaan absolut untuk membuat peraturan-peraturan bagi rakyatnya. Dia tidak terikat oleh hukum-hukum yang membatasi mereka dari luar, kecuali oleh hukum Tuhan dari hukum kodrat, karena mereka menganggap sebagai pemilik kekuasaan yang penuh, berhak untuk membuat peraturan apa

¹⁰² Bandingkan S.I. Bern dan R.S. Peters, *I The Principles of Political Thought*, h. 302-208. Di sini dikemukakan “*In Brief, sovereign may be an important and useful concept, at a least if sovereignty is understood to reside in determinant person or institution, because it suggest the wrong questions*”; dan lihat juga, Roger H. Soltou, *An Introduction to Politics*, h. 17-20.

¹⁰³ Misalnya Cicero (106-143 SM) yang mengembangkan filsafat Stoa (Panteisme) dalam masyarakat Romawi. Ia mengemukakan bahwa hanya sebuah hukum yang benar, berlaku untuk semua manusia, tak berubah, dan kekal, yaitu *right reason*, pikiran yang benar. Tuhanlah yang menjadi pembuat, penafsir dan sponsor hukum tersebut. Manusia sebagai manifestasi dari wujud yang tunggal, selain memiliki kualitas yang sama, juga berada di bawah kekuasaan tunggal itu. Lihat lebih lanjut, G.H. Sabine, *A history of Political Theory*, h. 148-149, dan Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat, dan Kekuasaan*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004 M), h. 80

pun.¹⁰⁴ Sebagaimana sudah dijelaskan dahulu, ajaran kedaulatan negara diletakkan oleh Jean Bodin di kalangan para pemikir filsafat politik, kemudian ditemukan pula oleh Thomas Hobbes (1588-1679 M), yang juga salah seorang pencetus teori perjanjian masyarakat yang akan dikemukakan dalam pembahasan kemudian.¹⁰⁵

3. Teori Kedaulatan Rakyat. Teori ini mengajarkan bahwa kekuasaan tertinggi dalam negara dimiliki oleh rakyat. Kehendak rakyat dalam bentuk kehendak umum menjadi dasar kekuasaan negara. Pemerintah adalah wakil rakyat untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama. Pemerintah yang bertindak sesuai dengan kehendak rakyat dapat diganti dengan pemerintah yang baru sesuai dengan pilihan mayoritas rakyat. Ajaran ini merupakan reaksi terhadap teori kedaulatan negara dan relevan dengan teori perjanjian masyarakat yang dikemukakan John Locke (1632-1704 M) dan Jean Rouseau (1712-1778 M).¹⁰⁶
4. Teori Kedaulatan Hukum. Teori ini dikembangkan oleh Hugo Krabbe (1857-1936 M) dalam karya *Die Lehre Der Rechtssoveranitat* dan kemudian oleh muridnya. R. Karenburg dalam karyanya yang berjudul *Algemene Statsleer* (1937 M).¹⁰⁷ Krabbe berpendapat bahwa hukumlah yang mempunyai kekuasaan tertinggi dalam negara. Semua kegiatan lembaga negara dan perangkat politik lainnya haruslah berdasarkan dan dibatasi oleh hukum, sehingga teori ini melahirkan konsep negara hukum. Sesungguhnya, hukum yang berdaulat adalah pemikiran yang sudah

¹⁰⁴ G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 163, kitab Injil, Rum, 3: 1-2., kitab *Perjanjian Baru* (Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 1960 M), h. 472. Sifat ini menyatakan bahwa kekuasaan yang tertinggi dimiliki Tuhan. Dia menjadi sumber yang dimiliki manusia. Lihat, Deliar Noer, *Pengantar Ke Arah Pemikiran Politik*, h. 67-68. ia menyebutkan adanya ajaran ini dalam pandangan umat Islam. Ia menegaskan bahwa bagi seorang Islam yang taat memang segala sesuatu dalam dunia ini, ia kembalikan kepada Tuhan, sekurang-kurangnya ia hubungkan dengan Tuhan.

¹⁰⁵ Agustin Fiche, "Religious Institution" dalam Edwin R.A. Seligman (ed), *Encyclopediä of the Social Science*, (New York: The Macmillan Company, 1959 M), Vol. VIII, h. 246, dan G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 163.

¹⁰⁶ G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 140-160, dan F. Isjawara, *Pengantar Ilmu Politik*, h. 116-118

¹⁰⁷ G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 77-82. Di sini ditemukan deskripsi kemutlakan kekuasaan raja seperti yang dilakukan oleh Hobbes, "Kekuasaannya tidak dapat diserahkan kepada yang lain tanpa persetujuannya. Kekuasaan itu tidak dapat lepas dari tangannya. Ia tidak dapat dihukum, dialah hakim tentang apa yang perlu bagi perdamaian, dan pencetus hukum tentang doktrin-doktrin, dialah satu-satunya pembentuk undang-undang; dan hakim tertinggi pada perselisihan-perselisihan; padanya tersebut untuk memilih anggota pemerintah..."

ditemukan di dalam pemikiran politik Aristoteles seperti terlihat dalam karyanya terdahulu.¹⁰⁸

Pembicaraan lebih lanjut berkenaan dengan masalah dari mana dan bagaimana kedaulatan itu berada di tangan penguasa. Untuk itu, berikut ini akan disampaikan secara singkat, tiga teori mengenai sumber kekuasaan negara.

1. Teori Ketuhanan. Teori ini mengajarkan bahwa kedaulatan berasal dari Tuhan. Penguasa bertahta atas kehendak Tuhan dan Tuhan pula yang memberinya kekuasaan itu kepadanya. Tuhanlah yang mengangkat orang untuk mewakili Tuhan mengatur pemerintahan.¹⁰⁹ Teori ini berkembang pada zaman abad pertengahan, yang erat hubungannya dengan perkembangan agama baru yang muncul pada saat itu, yaitu agama Kristen, yang kemudian diorganisir dalam suatu organisasi keagamaan dengan nama gereja yang dipimpin oleh seorang Paus. Menurut ajaran Marsilius, raja itu adalah wakil Tuhan untuk melaksanakan kedaulatan atau memegang kedaulatan di dunia. Raja tidak merasa bertanggungjawab kepada siapa pun kecuali kepada Tuhan, bahkan raja merasa berkuasa menetapkan kepercayaan atau agama yang harus diikuti oleh rakyatnya. Hanya saja, teori ketuhanan ini tidak sepakat dalam hal bagaimana cara kekuasaan itu terwujud dan dimiliki oleh penguasa. St. Agustinus (354-430 M) dalam karyanya *Civita Dei* "Negara Tuhan", seperti diungkapkan G.H. Sabine, menyatakan bahwa kekuasaan kaisar haruslah mendapat pengesahan dari Paus.¹¹⁰ Sebaliknya Dante Alighieri (1265-1321 M) mengemukakan bahwa kekuasaan politik tidak diperoleh melalui Paus, tetapi langsung dari Tuhan dengan jalan persaingan dan peperangan. Kemenangan yang diperoleh dengan cara tersebut merupakan penjelmaan dari kehendak Tuhan untuk berkuasa dan memerintah dalam negeri. Karena itu, penguasa yang mendapatkan kekuasaan dengan cara tersebut, harus ditaati oleh rakyatnya, karena dia pada hakekatnya berasal dari Tuhan.¹¹¹

¹⁰⁸ G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 453, 497 dan 499

¹⁰⁹ Kranenburg, Tk. B. Sabaruddin, *Ilmu Negara Umum*, (Jakarta: Paramita, 1986 M), h. 141.

¹¹⁰ Deliar Noer, *Pengantar Ke Arah Pemikiran Politik*, h. 34, dan J.H. Rapar, *Filsafat Politik Aristoteles*, (Jakarta, Rajawali Press, 1988 M), h. 53-64, dan G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 199, 207-209.

¹¹¹ Kranenburg, Tk. B. Sabaruddin, *Ilmu Negara Umum*, h. 9, Kranenburg menyatakan bahwa "Dewa-Dewa telah menetapkan "Gezag" itu, sebagaimana itu terdapat asal-usul keluarga,

2. Teori Kekuatan. Teori ini menyatakan bahwa politik bersumber dari kekuatan yang dimiliki, sehingga memungkinkan kemenangan dalam persaingan. Kekuatan yang menanglah yang memimpin dan berkuasa. Tampaknya teori ini mirip dengan teori Dante di atas, tetapi sesungguhnya tidaklah demikian. Yang pertama berakar pada agama dan yang kedua ini berakar dalam fenomena sosial. Dengan demikian, teori ini dapat disimpulkan sebagai berikut: negara yang pertama adalah hasil dominasi dari kelompok yang kuat terhadap kelompok yang lemah. Negara terbentuk dengan penaklukan dan pendudukan.¹¹² Dengan penaklukan dan pendudukan dari satu kelompok etnis kuat atas kelompok etnis lemah, maka dimulailah proses pembentukan negara. Teori ini ditemukan dalam pemikiran Ibnu Khaldun melalui kitabnya *Muqaddimah*,¹¹³ dan dalam karya Niccolo Machiavelli (1469-1572 M) yang berjudul *Principe* "Pengertian" atau "Kepala Negara".¹¹⁴
3. Teori Kontrak Sosial. Teori ini mengemukakan bahwa kehidupan bernegara berpangkal dari semua perjanjian masyarakat. Selanjutnya, masyarakat membuat perjanjian untuk mengangkat siapa yang memegang kekuasaan. Pelopor teori ini, antara lain adalah: Thomas Hobbes, John Locke dan Jean Jacques, walaupun mereka berbeda pandangan dalam menentukan sumber kekuasaannya. Kekuasaan yang dimiliki oleh setiap anggota masyarakat berdasarkan hukum alam.¹¹⁵ Untuk memelihara dan melindungi hak mereka itulah, maka mereka membentuk negara dan

keluarga yang memerintahkan dikembalikan, hingga kepada dewa-dewa, Raja Iskandar Zulkarnaen dinyatakan putra Zeus Anom.

¹¹² F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, h. 152

¹¹³ Menurut Ibnu Khaldun, di dalam masyarakat diperlukan seorang *al-wazir* atau pemimpin yang mampu memecahkan masalah atau mencegah perbuatan aniaya, baik dari dalam maupun dari luar masyarakat. Pemimpin itu diakui dan diikuti karena memiliki pengaruh terhadap masyarakat. Hubungan sosial berdasarkan keturunan yang disebutnya *Ashabiyah* dan merupakan faktor kekuatan kelompok. Sebuah daulat (pemerintahan) dapat berdiri, apabila sebuah masyarakat mampu mengalahkan masyarakat lainnya dan dengan begitu memperoleh kekuasaan politik (*al-mulk*) dan berhak mengatur serta melindungi kekuasaannya. Lihat 'Abd al-Rahman ibn Khaldun, *Muqaddimah al-'Allamah Ibnu Khaldun Falsafatuh al-Ijtima'iyat*, terjemahan Ghanim 'Abdoun, (Mesir: al-Mu'assasah al-Mishiriyat al-'Anmah, t.tp), h. 79-87, E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, h. 86-88, dan Deliar Noer, *Pengantar Ke Arah Pemikiran Politik*, h. 54-61.

¹¹⁴ G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 277.

¹¹⁵ Soehino, *Ilmu Negara*, h. 160-161. Hukum alam inilah yang menjadi dasar kekuasaan raja, sehingga kekuasaan raja dibatasi oleh hukum alam. Oleh karena, raja mendapatkan kekuasaan dari rakyat, maka kekuasaan tertinggi di tangan rakyat. Jadi, yang berdaulat adalah rakyat, raja itu hanya pelaksana dari apa yang dikehendaki rakyat.

melengkapinya dengan menyerahkan sebagian atau semua kekuasaan yang mereka miliki. Penyerahan rakyat kepada seseorang untuk mengurus negara mengandung pengertian bahwa rakyat yang memiliki kedaulatan negara, karena jika yang diberi amanah, tidak melaksanakan sesuai dengan perjanjian yang disepakati, maka amanah itu akan ditarik lagi.¹¹⁶ Implementasi dari pernyataan kehendak umum rakyat dalam politik modern dilakukan melalui pemilihan umum, sebagai salah satu ciri demokrasi. Dengan sistem demokrasi ini, rakyat terlibat dalam merumuskan keputusan yang berkaitan dengan kehidupan rakyat, termasuk menentukan institusi politik, memilih para pimpinan negara dan menentukan agenda nasional.

Dalam sistem politik modern, kekuasaan politik tidak terpusat hanya pada pada satu lembaga saja, tetapi tersebar dan terdistribusikan pada lembaga-lembaga lain sesuai dengan fungsinya dalam penyelenggaraan negara. Distribusi kekuasaan politik dapat dilihat dari dua segi. *Pertama*, pembagian kekuasaan antara lembaga pemerintah pusat dan pemerintah daerah. Pembagian ini berkaitan dengan pembagian wilayah negara dan kepentingan politik yang harus diselenggarakan oleh masing-masing peringkat pemerintahan. Oleh karena itu, ia bersifat kuantitatif. *Kedua*, pembagian kekuasaan di antara lembaga-lembaga tinggi negara setingkat yang berkaitan dengan fungsi-fungsi kenegaraan. Oleh karena itu, distribusi ini bersifat kualitatif. Secara teknis, distribusi kuantitatif dapat disebut sebagai pembagian kekuasaan (*sharing power*), dan pembagian kualitatif disebut pemilahan kekuasaan (*separating power*).¹¹⁷

Pemikiran tentang pemilahan kekuasaan dan juga pemisahan di antara lembaga-lembaga negara yang berbeda ditemukan dalam pemikiran abad ke-17, dan 18 masehi, seperti yang dikemukakan oleh John Locke dan Montesquieu (1689-1755 M). Pemikiran tersebut sebagai reaksi terhadap pemerintahan tirani pada zamannya. John Locke membedakan tiga macam kekuasaan politik atas kekuasaan eksekutif, legislatif dan federatif. Sedangkan

¹¹⁶ Menurut Machiavelli, pembentukan kerajaan harus bertumpu pada kekuasaan berupa dukungan rakyat atau bangsawan-bangsawan. Kekuatan tersebut tidak hanya diperoleh dengan kekerasan tapi juga dapat dengan faktor lain seperti moral, material dan dengan kecakapan. Lihat Machiavelli, *The Prince*, Luisi Ricci, Introd, Cristian Gause (New York, New American Liberty, 1980 M), h. 48-49.

¹¹⁷ Jean J. Rousseau, *Kontrak Sosial*, (Jakarta: Airlangga. 1986 M), h. 73, dan Deliar Noer, *Pengantar ke Arah Pemikiran Politik*, h. 114

Montesquieu memisahkan kekuasaan politik itu atas kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif, serta meletakkan masing-masing kekuasaan tersebut dalam kewenangan lembaga yang berbeda. sehingga penindasan terhadap rakyat dapat dihidari.¹¹⁸

Ajaran Montesquieu dikenal dengan teori “Trias Politika” yang memiliki pengaruh besar, terutama dalam penyusunan Konstitusi Amerika Serikat pada tahun 1789 M, dan negara-negara Eropa Barat seperti Jerman dan Belanda. Teori ‘Trias Politika’ ini mengajarkan bahwa kekuasaan negara terdiri atas tiga macam kekuasaan, yaitu: (i) kekuasaan legislatif, kekuasaan membuat undang-undang, yang dalam istilah baru disebut *rulemaking function*; (ii) kekuasaan eksekutif, kekuasaan melaksanakan undang-undang, yang dalam istilah baru disebut *rule application function*; (iii) kekuasaan yudikatif, kekuasaan mengadili atas orang-orang yang melanggar undang-undang, yang dalam istilah baru disebut *rule adjudication function*. Ketiga kekuasaan tersebut menjalankan fungsinya masing-masing, tanpa diintervensi oleh lembaga lainnya.¹¹⁹ Teori ‘Trias Politika’ merupakan suatu prinsip normatif bahwa kekuasaan-kekuasaan (*functions*) sebaiknya tidak diserahkan kepada orang yang sama untuk mencegah penyalahgunaan kekuasaan oleh pihak yang berkuasa, sehingga hak-hak asasi warga negara lebih terjamin dan terlindungi dalam kehidupan masyarakat.¹²⁰

Kemudian Montesquieu menegembangkan teori yang sudah dirumuskan oleh Locke tersebut dalam bukunya, ‘L’*Sprit des Lois*’ (*The Spirit of the Law*). Dalam uraiannya, ia membagi kekuasaan pemerintahan dalam tiga bidang, yaitu: kekuasaan legislatif, kekuasaan eksekutif, dan kekuasaan yudikatif. Ketiga kekuasaan itu harus terpisah, baik tugas, maupun alat kelengkapan yang menyelenggarakannya. Menurut Montesquieu, kebebasan politik sulit dijaga atau dipertahankan, bila kekuasaan negara tersentralisasi atau dimonopoli oleh

¹¹⁸ Deliar Noer, *Pengantar ke Arah Pemikiran Politik*, h. 85-100, dan G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 466-467

¹¹⁹ Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat dan Kekuasaan*, h. 238. Inti teori ‘Trias Politika’ adalah agar tidak terjadi pemusatan kekuasaan dan terbentuknya kekuasaan mutlak yang sewenang-wenang, maka kekuasaan negara perlu dipisahkan.

¹²⁰ Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat dan Kekuasaan*, h. 238. Inti teori ‘Trias Politika’ adalah agar tidak terjadi pemusatan kekuasaan dan terbentuknya kekuasaan mutlak yang sewenang-wenang, maka kekuasaan negara perlu dipisahkan. Dengan pemisahan tersebut, maka proses pencapaian tujuan negara akan terwujud secara efektif.

seorang penguasa atau lembaga politik tertentu. Karena itu, kekuasaan negara perlu dibagi-bagi, sehingga lahirah gagasan pemisahan kekuasaan negara.¹²¹

Dengan teorinya tersebut, Montesquieu menginginkan jaminan bagi kemerdekaan individu terhadap tindakan yang sewenang-wenang dari penguasa. Hal itu, hanya mungkin dicapai dengan cara pemisahan mutlak antara ketiga kekuasaan tersebut, sehingga diharapkan kekuasaan lain yang sejajar tidak melakukan intervensi pada lembaga lain. Namun, dalam praktiknya di berbagai negara, teori tersebut disesuaikan dengan filosofi, budaya dan nilai-nilai religius yang kuat dianut oleh masyarakatnya.

¹²¹ Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negara Barat*, (Jakarta: CV. Rajawali Press, 1982 M), h. 100, dan Ahmad Suhelmi, *Pemikiran Politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara, Masyarakat an Kekuasaan*, h. 250

ISLAM MAZHAB SYI'AH

Islam Mazhab Syi'ah

◌ Dewasa ini, terutama setelah revolusi Islam Iran yang menumbangkan kekuasaan Syah Pahlevi, banyak orang yang bertanya-tanya tentang madzhab Syi'ah yang dianut oleh mayoritas penduduk Iran. Pertanyaan yang diajukan biasanya antara lain: “Apa sebenarnya madzhab Syi'ah itu, dan apa perbedaan prinsipil antara madzhab Syi'ah dengan Sunni”. Pada hakekatnya perbedaan prinsipil antara Syi'ah dan Sunni terletak pada persoalan penerus dan pemimpin umat sepeninggal Nabi Muhammad saw. Kaum Syi'ah berpendapat bahwa pemegang jabatan itu telah ditetapkan dan diwasiatkan oleh Nabi saw, yaitu 'Ali ibn Abî Thâlib, sedangkan Sunni berpendapat bahwa Nabi saw wafat tanpa mewasiatkan jabatan tersebut kepada siapa pun.

Masalah khilâfah bagi kelompok Sunni bukan wilayah agama yang harus ditentukan oleh Allah dan Rasul-Nya, akan tetapi wilayah yang harus diputuskan oleh umat Islam berdasarkan jiwa ajaran Islam, sebagaimana yang terdapat dalam Alqur'an dan hadis, terutama kewajiban bermusyawarah dan memerintah dengan adil.¹²² Sementara itu, pandangan kaum Syi'ah mengenai masalah ini berimplikasi kepada legitimasi kedudukan politik para ulama (*fuqahâ*) dalam komunitas Islam setelah keghaiban besar Imam Zaman. Kaum Syi'ah sebagaimana dikemukakan oleh al-Thaba'thaba'i muncul karena kritik dan protes terhadap dua masalah dasar dalam Islam, yaitu berkenaan dengan pemerintahan Islam dan kewenangan dalam pengetahuan keagamaan yang menurut kaum Syi'ah merupakan hak istimewa *ahl al-bayt*.¹²³ Di luar kedua masalah itu, tidak ada perbedaan prinsipil antara kaum Sunni dan Syi'ah, karena pemikiran kaum Syi'ah dalam masalah fikih saling berinteraksi dengan Sunni.¹²⁴

¹²² Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin, Texas: University of Texas Press, 1982 M), h. 4-5

¹²³ 'Allamah M.H. al-Thaba'thaba'i, *Islam Syi'ah: Asal Usul dan Perkembangannya*, (Jakarta: Grafiti Press, 1989 M), h. 3-4.

¹²⁴ Menurut Syaikh Abdul Halim Mahmûd, para penganut Syi'ah sendiri seperti Muḥammad al-Kâsyif al-Ghithâ mengakui bahwa perbedaan utama antara Syi'ah dan Sunni adalah dalam masalah *imâmah* (kepemimpinan spiritual para imam). Ini adalah perbedaan prinsipil, sedangkan perbedaan lainnya merupakan perbedaan yang tidak prinsipil, lagi pula hanya sepintas, sama seperti perbedaan yang terjadi antara 'para imam madzhab yang berijtihad' seperti Imam Hanafi, al-Syafi'i, Ahmad Ibn Hanbal dan lain-lain. Pada masa lalu, banyak

Syi'ah, secara etimologis adalah pengikut, penolong, dan pendukung setia seseorang.¹²⁵ Sementara itu, Ibnu Manzhûr mendefinisikan Syi'ah sebagai kelompok orang yang menyetujui sesuatu dan sama-sama mempercayai keyakinan-keyakinan tertentu secara kuat.¹²⁶ Dengan demikian, setiap golongan yang sepakat untuk menjadi pengikut setia seseorang disebut dengan Syi'ah tuannya, dan begitu pula, seseorang yang menolong orang lain dan setia kepadanya disebut sebagai *syi'ah*-nya orang itu. Kalimat 'Syi'ah', hanya dipakai dalam hal kesetiaan atau kepatuhan, karena kata 'Syi'ah' itu sendiri pada hakekatnya berasal dari kata "*musyayyi'ah*", yang artinya kesetiaan.¹²⁷

Secara terminologis, Syi'ah hanya menunjuk pada arti khusus, yaitu sekelompok orang yang setia kepada Imam Ali ra dan menisbakkannya sebagai imam atau pemimpin kelompoknya, mengangkat derajatnya melebihi kedudukan generasi sezamannya, selain Rasulullah saw.¹²⁸ Ibnu Atsir meriwayatkan bahwa Nabi saw berkata kepada 'Ali ra. "Kamu beserta para pengikut setiamu akan datang di hadapan Allah dalam keadaan ridha dan diridhai, sedangkan musuh-musuhmu akan datang dalam keadaan terbelenggu", kemudian Nabi saw melingkarkan tanganya ke leher 'Ali untuk memperlihatkan bagaimana kejadiannya kelak.¹²⁹

Syeikh 'Abd al-Halîm Mahmûd menyatakan bahwa hubungan antara Nabi saw dengan 'Ali ra telah terjalin secara erat sebelum Islam datang, yakni ketika Nabi saw mengambil 'Ali ra untuk dipelihara demi meringankan beban paman Nabi, Abû Thâlib yang juga sebagai ayah 'Ali ra. Imam 'Ali ra diasuh,

ulama yang saling berguru, kendatipun tidak sepenuhnya sepaham dalam pandangan keagamaan. Abû Hanifah (w. 767 M), pernah belajar fikih dan hadis kepada Imam Ja'far al-Shâdiq (w. 765 M), yang diyakini oleh kaum Syi'ah Imamiyah sebagai imam ke enam. Demikian pula, Imam Ahmad Ibn Hanbal (w. 855 M) pernah berguru kepada tokoh Syi'ah terkemuka, Muḥammad Ibn Fudhail ibn Ghazwan, sebagaimana diakui oleh Ibn Hajar al-'Asqalâni (w. 1449 M). Lihat, Syeikh 'Abd al-Halîm Mahmûd, *al-Talkîr al-Falsafî fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kirâb al-Lubnany, 1982 M), h. 102-104

¹²⁵ Hasyim al-Musawi, *Madzhab Syi'ah: Asal Usul dan Keyakinannya*, terj. Ilyas Hasan, (Jakarta: Penerbit Lentera, 2008 M), h. 19-20, dan kamus A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997 M). Dalam kamus ini, kata 'Syi'ah' adalah golongan, sekte, dan pengikut seseorang.

¹²⁶ Abî al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Mukram ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Shadr, t.th), Jilid VIII, h. 188-189

¹²⁷ Hasyim Ma'ruf al-Hasani, *Ushul al-Tasyayyû': 'Ardhun wa Dirasatun*, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1987 M), h. 16.

¹²⁸ Muḥsin al-Amin, *al-Syi'ah bayna al-Haq wa al-Awhâm*, h. 41-42.

¹²⁹ Majd al-Dîn Abû Sa'adat al-Mubâarak Ibn al-Atsir, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts*, (Iran: Muassasah al-Islâmiyyah, 1985 M), Jilid IV, h. 106

dibesarkan dan dididik oleh Nabi saw, sehingga kemudian menjadi menantunya. 'Ali adalah lelaki pertama yang memeluk Islam dan menikah dengan putri Nabi saw yang paling dicintai, yakni Fâthimah al-Zahrâh. Akhlak dan kepribadian 'Ali ra begitu menonjol.¹³⁰ Demikian pula keberanian dan pembelaannya kepada Nabi tidak diragukan lagi, sebagaimana terlihat dengan jelas dalam berbagai peperangan pada zaman Nabi saw.

Selanjutnya, keutamaan Imam 'Ali ra ini dipaparkan Thaha Hussein sebagai berikut:

Seandainya kaum muslimin, sesudah wafat Rasulullah saw berkata, "Sesungguhnya 'Ali adalah orang yang paling dekat kepada Rasul, bahwa dia adalah anak yang berada dalam pemeliharaan Rasul, penggantinya dalam menyampaikan amanat orang, dan bahwa 'Ali adalah saudaranya berdasar persaudaraan yang Rasul lakukan, menantunya dan keturunannya, penyandang panjinya, penggantinya dalam mengurus keluarga dan kedudukannya terhadap diri Rasul, seperti terhadap kedudukan Harun as kepada Nabi Musa as, berdasar hadis Nabi sendiri". Seandainya kaum muslimin menyatakan itu semua dan memilih 'Ali berdasar semua itu untuk jabatan kekhalifahan, maka mereka tidaklah menjauh dari kebenaran dan tidak juga menyimpang.¹³¹

'Abd al-Halim Mahmûd, lebih tegas menyatakan:

Tidak heran jika demikian itu keadaannya, bila sekelompok sahabat Nabi berpendapat bahwa 'Ali lebih utama dari pada Abû Bakr, dan 'Umar ibn al-Khaththâb, serta selain keduanya. Tetapi rapat Saqifah berakhir dengan memilih Abu Bakr ra, sebagai khalifah kaum Muslimin; maka 'Ali ra enggan membai'at, karena beliau percaya bahwa dirinya lebih berhak atas kedudukan khalifah itu, sebagaimana disebut dalam riwayat Bukhari. Sikap beliau tersebut diikuti oleh para sahabat lain yang setia kepada 'Ali ra.¹³²

Uraian di atas nampak bahwa pengagum 'Ali ra cukup banyak dari kalangan sahabat yang menjadi titik tolak munculnya benih Syi'ah.

Sejarah Syi'ah

Periode Rasulullah

Para ulama Syi'ah menjadikan periode Rasulullah saw sebagai titik-tolak munculnya Syi'ah, sebagai kelompok keagamaan seiring dengan

¹³⁰ Syeikh 'Abd al-Halim Mahmûd, *al-Talkîr al-Falsafi fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnany, 1982 M), h. 168

¹³¹ Thaha Hussein, *Utsman ibn 'Affân*, h. 152. Beliau ini seorang pemikir politik Islam dan penulis sejarah pergulatan politik umat Islam, sepeninggal Rasulullah saw. Karya beliau yang lain adalah *al-Fitnah al-Kubrâ*, *Sayyidinâ 'Ali ibn Abî Thâlib*, dan *Fathimah al-Zahrâh*.

¹³² Syeikh 'Abd al-Halim Mahmûd, *al-Talkîr al-Falsafi fî al-Islâm*, h. 169-171

berkembangnya fajar Islam, yang terus disirami dan dipupuk oleh Rasulullah saw. Sejarah telah menunjukkan bahwa 'Ali ra, semasa hidup Rasulullah saw, telah memiliki beberapa pengikut (Syi'ah) yang setia dan ikhlas untuk mendukung 'Ali ra dalam menegakkan kebenaran dan melakukan dakwah Islam. Imam Ali diakui sebagai orang yang paling memenuhi syarat untuk menjadi penerus Nabi saw oleh orang-orang yang hadir dalam pertemuan Saqifah Bani Sa'idah, dan juga oleh orang-orang yang tidak ikut dalam pertemuan itu. Ketika sahabat dari kalangan Muhajirin dan Anshar yang hadir di rumah Nabi saw mendengar hasil pertemuan Saqifah, mereka pun keluar meninggalkan rumah Nabi saw. Kemudian Sahabat al-Fadhil ibn al-'Abbâs mengatakan bahwa kaum Quraisy tidak mungkin mendapatkan kekhalifahn dengan cara-cara yang tidak transparan dan penuh penipuan. Kekhalifahan adalah hak eksklusif orang Quraisy yang sudah ditentukan, yaitu Ali ibn Abî Thâlib, yang kemampuan dan keilmuannya lebih berhak untuk menjadi khalifah dari pada orang Quraisy yang lain. Kelompok ini terus melakukan aktifitas dan pertemuan politik yang menyerukan pemikiran ulang tentang keputusan Saqifah banî Sa'idah.¹³³

Eksistensi Syi'ah Sebagai Kekuatan Doktrinal dan Politik

Kelompok pendukung 'Ali tetap eksis dan tampil sebagai sebuah kekuatan politik dan doktrinal, dan sebagai sebuah kelompok yang memiliki pandangan-pandangan tertentu mengenai kebijakan negara dan badan legislatifnya, ketika 'Utsmân ibn 'Affân menjadi Khalifah dan marga 'Umayyah memegang kendali efektif atas urusan umat. Para pengikut Syi'ah terkemuka saat itu seperti Abû Dzâr al-Ghiffâri, 'Ammâr ibn Yâsir, Muḥammad ibn Abî Bakr dan Mâlik Asytar adalah para pemimpin yang kritis terhadap kebijaksanaan Khalifah 'Utsman, sehingga mengakibatkan Abû Dzâr al-Ghiffâri diasingkan ke al-Rabdzah. Selama dalam pengasingan, ia tidak melakukan aktifitas politik apa

¹³³ Ahmad ibn Abî Ya'qûb, *Târîkh al-Ya'qûb*, (Beirut: Dâr al-Shadr, t.th), Jilid II, h. 124. Para ahli sejarah menyebut pertemuan politik di rumah Fathimah al-Zahrah untuk membahas topik kekhalifahan dan kepemimpinan menyusul pertemuan Saqifah pernah terjadi, tetapi kemudian diketahui oleh 'Umar ibn al-Khaththâb, lalu beliau membubarkan pertemuan tersebut secara paksa, karena dapat mengganggu persatuan umat Islam. Lihat, Muḥammad ibn Qutaybah al-Daynûri, *al-Imânah wa al-Siyâsah*, (Mesir: Muassasah al-Halabi, 1967 M), jilid I, h. 19

pun, kecuali beribadah kepada Allah dengan penuh kesabaran dan keikhlasan. Akhirnya di lokasi inilah, al-Ghiffari menghembuskan nafas terakhir.¹³⁴

Generasi pertama Syi'ah merupakan teladan agung dalam memelihara Islam, agar tetap seperti yang diinginkan oleh Rasulullah saw. Mereka menentang kebijakan Utsman dalam memprioritaskan kelompok Bani Umayyah, yang hendak mengembalikan Bani Abdus Syams ke kejayaan masa lalunya, dan membuka jalan bagi terbentuknya golongan aristokrat baru, kaum Quraisy, yang merupakan musuh pertama Islam. Mereka menilai kelompok-kelompok tertentu di lingkaran kekuasaan 'Utsmân, melakukan usaha-usaha dengan gencar untuk mengecilkan peran 'Ali ra dan para pendukung setianya. Hal ini terlihat ketika terjadi pembunuhan terhadap 'Utsmân ra, mereka menuding bahwa 'Ali ra dan para pengikutnya terlibat dalam pembunuhan itu. Padahal fakta-faktanya jauh dari kebenaran tuduhan tersebut, bahkan 'Ali ra yang berusaha keras untuk mencari pembunuh 'Utsmân dan akan menyeretnya ke pengadilan. Tuduhan ini dilakukan, agar kelompok-kelompok yang ada di lingkaran kekuasaan itu, dapat melanjutkan kekuasaan sesudah 'Utsmân ra, sehingga 'Ali ra terhalang untuk melanjutkan estafet kepemimpinan Islam sepeninggal 'Utsmân ra.¹³⁵

Tahkim dan Pemantapan Kelompok Syi'ah

Setelah peristiwa *tahkim*,¹³⁶ dengan kelihaihan kelompok Mu'awiyah memaksa Imam 'Ali ra meletakkan jabatan khalifah. Pada periode ini, *tasyayur*,

¹³⁴ Ahmad ibn Abî Ya'qûb, *Târîkh al-Ya'qûbi*, jilid II, h. 175-176

¹³⁵ Ahmad ibn Abî Ya'qûb, *Târîkh al-Ya'qûbi*, jilid II, h. 176-178

¹³⁶ Tahkîm adalah arbitrase yang dilakukan oleh Imam 'Ali dan Mu'awiah ibn Abî Sufyân untuk mengakhiri Perang Shiffin. Perang Shiffin ini pecah, akibat Mu'awiyah menolak untuk membay'at 'Ali hingga pembunuh 'Utsman ditangkap dan dihukum. Sementara itu, 'Ali mendesak Mu'awiyah untuk segera membay'at, untuk mengokohkan stabilitas politik, dan tuntutan ditangkapnya pembunuh "Utsmân sulit dipenuhi. Masing-masing pihak kukuh memegang pendiriannya, sehingga perang pun tidak terhindarkan. Sesudah berjalan sekian lama berperang, dan korban sudah banyak berjatuhan, kedua belah pihak sepakat untuk mengadakan perundingan lewat *tahkîm* (arbitrase). Masing-masing pihak mengirim seorang juru runding (hakam). Pihak 'Ali mengirim Abû Mûsa al-'Asy'ari dan pihak Mu'awiyah mengirim 'Amr ibn al-'Âsh. Tempat perundingan diilih Dumat al-Jandal. Dalam sesi perundingan tersebut, ternyata diwarnai perselingkuhan yang dilakukan oleh tim perunding kelompok Mu'awiyah, sehingga timbul huru-hara. Kecewa atas hasil tahkîm, yang tadinya mendukung 'Ali ra, kemudian mereka membelot, yang disebut kelompok *khawârij*, sedang kelompok 'Ali ra yang sejak awal terus memberikan dukungan sepenuhnya kepada 'Ali, dinamakan dengan *syi'ah*. Lihat, H.A.R. Gibb & J.H. Kraemer (Editors), *Shorter*

dalam pandangan Musa al-Musawi, mulai memasuki fase negatif yang sangat mengawatirkan. "Saat itu *tasyayu'* menjelma menjadi gerakan politik negatif, padahal sebelumnya merupakan aksi positif yang erat hubungannya dengan nilai-nilai luhur keislaman yang di dalamnya generasi pertama Syi'ah adalah panutan umat di masa itu. *Tasyayu'* pada periode ini mulai melenceng dari jati diri sesungguhnya. Menurut Musa al-Musawi, sebelum Imam Hasan, putra Khalifah Ali, menandatangani perdamaian dengan Mu'awiyah, jati diri Syi'ah masih terasa kental dan umat masih berada dalam kendali pemimpin yang sah. Namun, setelah menandatangani perjanjian dengan pemimpin kaum pemberontak, Mu'awiyah, pada tahun 41 H, yang akhirnya dilanggar sendiri oleh Mu'awiyah, Imam Hasan mulai menuai pertentangan dari para pengikut ayahnya.¹³⁷

Tragedi Karbala dan Tasyayu'

Peristiwa tersebut akhirnya melahirkan tragedi kemanusiaan yang sangat memilukan, pembantaian Karbala. Tragedi paling memilukan sepanjang sejarah umat manusia di dunia ini, sehingga menimbulkan reaksi yang sangat keras di dunia Islam. Di mana-mana timbul gerakan perlawanan rakyat menentang para pemimpin Bani Umayyah dengan mengatasnamakan 'Ali ra dan keluarganya. Akhirnya, runtuhlah Dinasti Umayyah di wilayah Timur, disusul dengan berdirinya Dinasti 'Abbasiyah pada permulaan abad kedua Hijriyah. Sesudah peristiwa 'Karbala' yang memilukan tersebut, oposisi melalui jalan militer yang dipimpin oleh para imam terhenti, kendatipun belakangan terjadi beberapa aksi perlawanan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Syi'ah, tetapi skalanya kecil.

Pembentukan Fikih Ja'fari

Dalam periode semacam inilah, *tasyayu'* menjelma menjadi sebuah aliran fikih yang terkenal dengan madzhab *ahl al-bayt*. Madzhab ini didasarkan

Encyclopediā of Islam, artikel "Kharijites", E.J. Brill, Leiden, 1961, h. 246-247, Ibnu Jarīr al-Thabāri, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulk*, (Mesir: Dār al-Istiqāmah, 1936 M), Jilid III, h. 163, dan lihat juga uraian Afif Muhammad, "Pengembangan Ilmu Klam, Dari Klasik ke Modern: Telaah Sosio Historis Atas Doktrin dan Metode", dalam *Jurnal Ilmu Agama Islam Mimbar Studi*, Nomor 2 Tahun XXII, Edisi Januari-April 1999 M, h. 63-65

¹³⁷ Mūsā al-Musawī, *al-Muta'mirūn 'ala al-Muslimīn al-Syi'ah*. (California: Ma'had Dirāsah Islāmīyah, 1995 M), h. 43.

kepada suatu pemikiran di kalangan Syi'ah, yang menyatakan bahwa jika Ali ra lebih berhak dan patut untuk memegang khalifah dari sahabat lainnya, maka anak cucunya pun lebih patut untuk diikuti dalam berbagai masalah fikih dibandingkan dengan ahli fikih (*fuqahâ*) lainnya. Madzhab ini tampak dalam madzhab Imam Ja'far al-Shâdiq, Imam keenam dalam urutan Syi'ah imamah. Madzhab ini selanjutnya dikenal dengan nama Syi'ah Ja'fariyah.¹³⁸

Fikih Ja'fari adalah sebutan resmi untuk fikih madzhab Syi'ah Imamiah. Ia memiliki kesempatan besar untuk mengembangkan fikih berdasarkan tradisi *ahl al-bayt*, ketika masa transisi kekuasaan dari Dinasti 'Umayyah ke 'Abbasiyyah. Empat besar ulama Sunni (Abû Hanifah, Imam Mâlik, Imam al-Syâfi'i, dan Imam Ahmad ibn Hanbal) secara keilmuan bermuara kepada Ja'far ibn al-Shâdiq.¹³⁹ Namun, karena tekanan politik khilafah 'Abbasiyyah yang represif, menyebabkan fikih Ja'fari 'dicurigai' dan para pengikutnya mendapatkan intimidasi, teror, tekanan fisik dan mental, sehingga fikih Ja'far tersebut tidak begitu banyak dikenal di Dunia Islam pada umumnya, dan dunia Sunni pada khususnya.

Dalam setiap fase yang dilalui *tasyayyû'*, terdapat berbagai metoda yang digunakan para pengikut dan simpatisannya, baik berpegang kepada dalil-dalil dalam Alqur'an dan hadis, mempertahankannya dari serangan-serangan yang datang dari luar, maupun dalam mendiskusikannya dengan pengikut madzhab lain. Mereka menyebarkannya dengan penuh kesabaran, hingga tersebar ke seluruh dunia, yang berada dalam ruang dan waktu yang sangat jauh dari awal tumbuhnya benih *Tasyayyû'* dalam Islam. Gerakan Syi'ah seperti yang dilihat dewasa ini, merupakan hasil dari suatu proses perkembangan yang panjang.

Syi'ah Sebagai Gerakan Politik Abad ke-20

Pada mulanya untuk sebuah kurun waktu yang cukup lama, gerakan Syi'ah dapat dikatakan hanya sebagai gerakan protes politik saja, tetapi kemudian, paham ini membentuk teologi dan sistem agama, sosial, dan politik.¹⁴⁰ Dalam hubungan dengan sejarah modern, munculnya kelompok

¹³⁸ Musa al-Musawi, *al-Syi'ah wa at-Tashih*, (Teheran: t.np, 1987 M), h. 18.

¹³⁹ Hasyim Ma'ruf al-Hasani, *Sirah al-A'immah Itsna 'Atsar*, (Beirut: Dâr al-Ta'âruf, 1990 M), Jilid II, h. 237-238

¹⁴⁰ Hossein Seifzadeh, "Ayatullah Khomeini's Concept of Rightful Government: The Wilayat-e Faqih", dalam Hussin Muthalib dan Taj al-Islâm Hashemi, (ed.), *Islam, Muslims the Modern State*, (London: Macmillan, 1986 M), h. 632-633

Syi'ah yang cukup signifikan dan menentukan, baru terjadi ketika Dinasti Safawi (1502-1723 M) naik menjadi penguasa di Persia, dan menjadikan madzhab Syi'ah sebagai agama resmi negara. Kemudian para pemuka kelompok Syi'ah berhasil mendapatkan eksistensi yang berdiri sendiri, sehingga mereka dapat memainkan peranan yang cukup penting dalam negara.¹⁴¹

Setelah terjadi Revolusi Konstitusional di Iran tahun 1906 M, maka para ulama yang sudah ikut terlibat dalam revolusi itu, mengundurkan diri dari dunia politik, setelah mereka menyadari bahwa gerakan sekularisasi telah mendapatkan kemenangan. Pada tahun 1941 M, Reza Syah dipaksa untuk turun takhta setelah terjadinya invasi pihak sekutu, dan persaingan politik kembali ke negara itu selama dua belas tahun. Dalam proses perjuangannya yang panjang, para ulama yang ingin mengembalikan ajaran Islam madzhab Syi'ah sebagai sistem kenegaraan dan tata nilai kehidupan masyarakat, akhirnya berhasil melakukan revolusi Islam secara gemilang, sehingga dapat mengembalikan paham Syi'ah ke tengah-tengah percaturan politik dalam dan luar negeri.

Semangat Revolusi telah mendorong beberapa kalangan Muslim tertarik kepada Syi'ah. Suatu ketertarikan yang sudah selayaknya, mengingat Revolusi Iran diinspirasi dan didorong oleh agama, serta digerakkan oleh tokoh agama.¹⁴² Selain itu, oleh berbagai kalangan, revolusi ini juga dipandang muncul pada saat yang tepat, yaitu pada saat agama mulai diragukan pengaruhnya terhadap perubahan sosial. Ketertarikan itulah yang pada gilirannya menumbuhkan semangat untuk mempelajari dan menterjemahkan sejumlah literatur Syi'ah ke dalam bahasa Indonesia, agar umat Islam di Indonesia dapat memahami pemikiran Syi'ah yang original, sehingga mereka dapat bersikap toleran terhadap aliran yang berbeda.

¹⁴¹ H.E. Chehabi, "Religion and Politics in Iran", dalam *Daedalus*, vol. 120, No. 3, Summer, 1991, h. 69

¹⁴² Menurut Ustadz Ahmad Barakah, salah seorang alumni Qom, di Indonesia sekarang terdapat kurang lebih 40 yayasan pendidikan Syi'ah yang tersebar di seluruh kota besar, seperti Malang, Pontianak, Banjarmasin, Jakarta, Bandung dan Jember. Secara informal, yayasan-yayasan ini biasa mengadakan pertemuan dan melakukan pembagian tugas, terutama dalam soal target sasaran. Misalnya Yayasan Mulla Sadra memiliki sasaran kalangan mahasiswa, Yayasan al-Muntadzar untuk kalangan umum dan Pesantren al-Hadi lebih berorientasi kepada kelompok umur pendidikan dasar. Lihat, analisis dua staf redaksi jurnal *Ulumul Qur'an*, Dewi Nurjulianti dan Arief Subhan, "Lembaga-Lembaga Syi'ah di Indonesia", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor IV, Volume VI, Tahun 1995 M, h. 21-25

Aliran-Aliran Syi'ah

Kelompok Syi'ah, dapat dibagi menjadi empat kelompok, yaitu: (i) Ghulât, (ii) Ismâ'iliyyah dan cabang-cabangnya, (iii) Zaydiyyah, (iv) Itsnâ 'Asyariyyah. Hanya dua kelompok di antara mereka itu yang dapat dikategorikkan sebagai kelompok Islam, yaitu kelompok Syi'ah al-Zaydiyyah dan al-Imâmiyyah, atau Itsnâ al-'Asyriyyah¹⁴³

Muhammad Abû Zahrah, seorang ulama Sunni menulis bahwa kelompok Syi'ah yang keluar dari ajaran Islam kini telah punah dan tidak ada lagi pengikutnya. Secara umum, mereka dinamai Syi'ah *Ghulath* (kelompok ekstremis). Kelompok Syi'ah yang masih bertahan dewasa ini dan dalam jumlah besar hanyalah Syi'ah imamah yang dinamai juga *al-Itsnâ 'Asyariyyah*. Mereka tersebar di Iran, Irak, sebagian penduduk Afghanistan, Suriah, Pakistan dan beberapa negara lain; dan Syi'ah *al-Zaydiyyah* yang sampai sekarang masih banyak bermukim di Yaman dan beberapa negara Arab lainnya.

Syi'ah Ghulat

Syi'ah ini terbagi lagi menjadi beberapa sekte, antara lain: (1) *al-Saba'iyyah*. Mereka adalah pengikut-pengikut 'Abd Allâh ibn Saba', yang pernah berkata kepada Sayyidina 'Ali ra: *anta anta*, yakni engkau adalah Tuhan. Dia juga mengatakan dan mempopulerkan keyakinan bahwa Sayyidana 'Ali ra, memiliki tetesan ketuhanan. Dia menjelma melalui awan. Guntur adalah suaranya, kilat adalah senyumnya. Dia kelak akan turun kembali ke bumi untuk menegakkan keadilan secara sempurna. (2) *al-Khaththâbiyyah*. Mereka adalah penganut aliran Abû al-Khaththab al-Asadi, yang menyatakan bahwa Imam Ja'far al-Shâdiq dan leluhurnya adalah Tuhan. Imam Ja'far sendiri mengingkari, bahkan mengutuk kelompok ini, karena sikap Imam Ja'far yang tegas itu, maka pimpinannya, yakni Abû al-Kaththâb, mengangkat dirinya sebagai Imam. Ia mengajarkan bahwa para nabi adalah Tuhan, bahkan Imam Ja'far dan para leluhur beliau pun dijadikan Tuhan. (3) *al-Ghurâbiyyah*. Cabang kelompok ini antara lain: percaya bahwa sebenarnya Allah mengutus Malaikat Jibril as, kepada 'Ali ibn Abî Thâlib ra, tetapi malaikat itu keliru, atau bahkan berkhianat, sehingga menyampaikan wahyu kepada Nabi saw. Karena

¹⁴³ Abû al-Khayr ibn Thaher al-Baghdadi, *al-Farqu bayn al-Firâq*, (Mesir: Alî Dhibih, t.tp), h. 21

itu, mereka mengutuk Malaikat Jibril, sambil berkata: *Khâna al-Amîn*, Yang dipercaya telah berkhianat.¹⁴⁴ (4) *al-Qarâmithah*. Kelompok ini dinisbahkan kepada seorang yang bermukim di Kufah, Irak, yang bernama Hamdan ibn al-'Asy'ast al-Qirmith, dan dikenal luas *Qirmith*, yang artinya si pendek, karena postur tubuhnya dan kakinya sangat terlihat pendeknya. Keyakinan mereka sangat sesat dan ekstrem. Mereka antara lain menyatakan bahwa Sayyidina 'Ali ibn Abî Thâlib adalah Tuhan; bahwa setiap teks memiliki makna lahir dan bathin, dan yang penting adalah makna bathinnya. Mereka menganjurkan kebebasan seks, serta kepemilikan wanita dan harta secara bersama. Mereka juga membatalkan kewajiban shalat dan puasa.¹⁴⁵

Masih banyak lagi cabang-cabang ekstrem ini, seperti *al-Manshuriyyah*, *al-Nusya'iziyyah* *al-Kayyaliyyah*, *al-Kaisâniyyah*, *al-Hasyisiyyah*, yang kemudian disimpulkan oleh al-Syahrastani sebagai kelompok-kelompok yang melewati batas dalam keyakinan mereka tentang imam-imam mereka, sehingga menjadikan imam-imam keluar dari batas-batas kemakhlukan atau kemanusiaan.¹⁴⁶

Syi'ah Ismâ'iliyah dan Cabang-Cabangnya

Kelompok Syi'ah Ismâ'iliyah meyakini bahwa Ismâ'il, putra Imam Ja'far al-Shâdiq adalah imam yang menggantikan ayahnya (Ja'far al-Shâdiq), yang merupakan Imam ke-enam dari aliran Syi'ah pada umumnya. Sementara, Syi'ah Itsnâ 'Asyariyyah percaya bahwa putra beliau, Musa al-Kâdzim adalah Imam ke tujuh.¹⁴⁷ Syi'ah Ismâ'iliyyah dinamai juga Syi'ah *Sab'iyyah*, karena mereka hanya mempercayai tujuh orang Imam saja sejak Imam 'Ali ra dan berakhir pada Muhammad, putra Ismâ'il (putra Ja'far al-Shâdiq). Mereka juga diberi gelar *al-bâthiniyyah*, karena mereka percaya bahwa Qur'an dan sunnah semuanya memiliki makna lahir dan bathin. Makna lahir kulit luarnya,

¹⁴⁴ Ali Syari'ati, *Ali Sang Imam*, terj. Ali Shafi, (Jakarta: Penerbit Pintu, 2005 M), h. 233. Menurut nya, jika Jibril sungguh-sungguh salah dalam menyampaikan wahyu yang pertama kali kepada Nabi saw, mengapa ia mengulangi kesalahannya selama dua puluh tiga tahun. Atau jika Jibril berkhianat, mengapa Allah tidak memecat dari tugasnya sebagai penyampai wahyu?

¹⁴⁵ Muhammad Ahmad al-Khâthib, *al-Harakah al-Bâthiniyyah al-'Alam al-Islâmi*, (Amman: Maktabah al-Aqshâ, 1986 M), h. 135-140.

¹⁴⁶ Mengenai sekte Syi'ah sesat dan menyesatkan, lihat rinciannya lebih lanjut, Muhammad 'Abd al-Karîm al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, takhrîj Fathullah Badrân (Mesir: al-Anglo al-Mishriyyah, t.tp), h. 154-170

¹⁴⁷ al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, h. 162-170, dan Abû Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, , t.tp), h. 50-55

sedangkan makna bathin adalah inti. Di kalangan Syi'ah Ismâ'iliyyah terjadi perpecahan hebat sesudah wafatnya al-Mustanshir (1094 M). Kelompok Ismâ'iliyah yang bermukim di Iran dan beberapa bagian di Suriah mendukung putra al-Mustanshir yang tertua, yaitu Nizar, sementara di Mesir, Yaman dan beberapa wilayah di India meyakini bahwa adik lelaki Nizar, yaitu al-Musta'li telah ditunjuk oleh ayahnya sebagai imam.¹⁴⁸ Kelompok pertama dinamai *Ismâ'iliyyah Nizari*, dan kelompok kedua dinamai *Ismâ'iliyyah Musta'li*. Perpecahan mereka menjadikan Dinasti Fathimiyyah, khususnya di Mesir, runtuh berkeping-keping, walaupun upaya-upaya mempertahankan ajarannya menjadi lebih agresif di luar Mesir.¹⁴⁹

Syi'ah Zaydiyyah

Kelompok ini adalah pengikut Zayd ibn Muḥammad ibn 'Ali Zainal Abidin ibn Husain ibn 'Ali ibn Abî Thâlib ra. Beliau lahir pada tahun 80 H, dan terbunuh pada tahun 122 H. Beliau dikenal sebagai seorang yang sangat taat beribadah, berpengetahuan luas sekaligus revolusioner. Imam Zayd lahir dan dibesarkan dalam kondisi sosial politik yang tidak menyenangkan bagi orang yang ingin menghadap kepada Allah dan yang mendambakan keadilan. Pada saat itu, kekuasaan Bani Umayyah yang dipegang oleh Yazid ibn Mu'awiyah telah melakukan aneka penganiayaan, sehingga kezaliman merajalela, dan penindasan makin kejam, tanpa kasih. Karena itu, keadilan pada masa itu sangat langka sekali dirasakan umat Islam. Dinasti ini telah mencapai puncaknya dalam melakukan penganiayaan dan penindasan terhadap semua orang yang berusaha mengembalikan nilai-nilai yang pernah subur pada masa Nabi saw dan para sahabat. Dalam kondisi semacam inilah, Zayd lahir dan dibesarkan.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Universitas Al-Azhar pada mulanya adalah Masjid yang didirikan oleh Jauhar As-Shiqliyy (Cecelia) atas perintah al-Mu'iz al-Fathimiyy pada tahun 359 H. Masjid ini diresmikan dengan shalat jum'at pada bulan Ramadhan tahun 361 H, lalu berfungsi juga sebagai lembaga pendidikan pada tahun 365 H. Materi yang diajarkan pertama kali adalah fikih Syi'ah Ismâ'iliyyah. Kemudian setelah Dinasti Fathimiyyah dikalahkan oleh Ayubiyyah tahun 567 H, maka pengajaran di Alazhar dialihkan ke madzhab Ahli Sunnah wal Jama'ah. Lihat, catatan kaki, dalam buku, M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah: Bergadengan Tangan Mungkinkah*, h. 75

¹⁴⁹ al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, takhrîj Fathullah Badrân , h. 170-173, dan M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syi'ah: Bergadengan Tangan Mungkinkah*, h. 74

¹⁵⁰ Deskripsi kondisi sosial politik ketika Zayd lahir, lihat Muḥammad 'Imârah, *Tasyrî'at al-Fikr al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Syuruq, 1991 M), h. 97-100

Kemudian di kalangan Syi'ah muncul pertanyaan mendasar: apakah mereka tetap akan menempuh dengan cara revolusioner melawan pemerintah yang zalim, walaupun dengan pengorbanan yang besar, ataukah berdiam diri, menyerahkan semua persoalan kepada Allah semata. Dalam kondisi politik demikian, pengikut Syi'ah memilih untuk tidak terlibat sama sekali dalam pergolakan politik, berdiam diri, melakukan *taqiyyah* terhadap penguasa yang zalim demi memelihara diri sambil berdakwah dengan keteladanan yang baik. Sikap inilah yang dianut oleh Imam Ali Zainal Abidin, satu-satunya putra Sayyidina Husain yang selamat dari pembantaian di al-Harrah Karbala. Sikap Imam Ali Zainal Abidin ini serupa dengan sikap paman beliau, Sayyidina al-Hasan, putra 'Ali ibn Abi Thâlib yang mengakui kekuasaan Mu'awiyah demi kedaiman dan memelihara kesatuan umat Islam. Sikap inilah yang dilanjutkan oleh Imam Ja'far al-Shâdiq, putra Muhammad al-Bâqir, dan berlanjut hingga imam-imam Syi'ah Itsnâ 'Asyariyyah selanjutnya.¹⁵¹

Syi'ah Zaydiyyah menetapkan bahwa imâmah dapat diemban oleh siapa pun yang memiliki garis keturunan sampai dengan Fathimah, putri Rasulullah saw, dan selama yang bersangkutan memiliki kemampuan keilmuan, keadilan dan keberanian yang mengantarkannya mengangkat senjata untuk melawan kezhaliman. Karena itulah, mereka mengutamakan Imam Zayd, putra Muhammad al-Bâqir, dari pada Ja'fâr al-Shâdiq yang kendati ilmunya melebihi Zayd, namun karena beliau enggan mengangkat senjata, maka mereka menilainya tidak pantas menjadi imam. Lebih dari itu, bukan saja saudara Zayd, yakni Imam Ja'far, kakek mereka pun, Imam Ali Zainal Abidin, tidak diakui sebagai Imam oleh Syi'ah Zaydiyyah, karena keengganan beliau mengangkat senjata. Imam dalam pandangan Syi'ah Zaydiyyah setelah gugurnya Zayd beralih kepada putranya, Yahya, lalu kepada sejumlah orang, selama memiliki garis keturunan yang bersambung ke putri Nabi saw, Fathimah al-Zahra.

Syi'ah Zaydiyyah, kendati berkeyakinan bahwa 'Ali ra adalah sahabat Nabi saw yang termulia, bahkan melebihi kemuliaan Abu Bakar ra, 'Umar ra dan 'Utsmân ra, namun mereka mengakui sahabat-sahabat Nabi itu sebagai khalifah yang sah. Karena pengakuan mereka dan keengganan mempersalahkan sahabat-sahabat Nabi, apalagi mencaci maki dan mengutuk mereka, maka pengikut-pengikut Imam Zayd dinamai dengan *al-Râfidhah*,

¹⁵¹ al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, h. 140-145

yakni penolak untuk menyalahkan dan mencaci maki para sahabat Nabi.¹⁵² Syi'ah Zaydiyyah dalam konteks menetapkan hukum, menggunakan Alqur'an, sunnah dan nalar. Mereka tidak membatasi penerimaan hadis dari keluarga Nabi semata, tetapi mereka juga mengandalkan riwayat dari para sahabat Nabi yang lain.¹⁵³ Syi'ah Zaydiyyah ini dinilai sebagai kelompok Syi'ah yang paling dekat dengan Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah yang dianut mayoritas umat Islam dunia.

Muhammad 'imârah, cendekiawan Mesir kontemporer, mengutip dari kitab *Talkhîsh Muḥassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhirîn*, karya Nasîr al-Dîn al-Thûsi mengatakan bahwa Syi'ah Zaydiyyah menganut paham Mu'tazilah dalam bidang 'aqidah, bahkan mereka mengagungkan tokoh Mu'tazilah melebihi pengagungan mereka kepada imam-imam Itsna 'Asyariyyah. Sedangkan hukum-hukum yang berkaitan dengan rincian ajaran agama, mereka banyak sejalan dengan pandangan madzhab Abû Ḥanîfah dan al-Syâfi'i.¹⁵⁴

Kecenderungan Zayduyyah pada paham Mu'tazilah, karena Zayd adalah salah seorang murid Washil ibn A'atha' (80-131 H), pendiri aliran Mu'tazilah. Karena itu, mereka lebih memuliakan tokoh-tokoh Mu'tazilah dari pada tokoh-tokoh Ahl al-Bayt. Hal demikian, terutama dipicu oleh rasa ketidaksenangan Ja'far al-Shadiq terhadap Zayd, karena Zayd belajar pada Washil ibn A'atha', sementara Washil ragu-ragu ketika menentukan posisi 'Ali dalam perang Jamal. Washil tidak percaya sepenuhnya bahwa 'Ali berada pada posisi yang benar, karena menurutnya, salah satu pihak pasti ada yang salah, tanpa menyebutkan pihak mana yang salah. Inilah keragu-raguan Washil dalam penentuan posisi kebenaran dan kesalahan dalam perang tersebut.¹⁵⁵

Syi'ah Itsnâ 'Asyariyyah

Kelompok Syi'ah ini dikenal dengan nama Syi'ah Imâmiyah atau Ja'fariyyah, karena mempercayai adanya dua belas imam yang kesemuanya dari keturunan 'Ali ibn Abî Thâlib dan Fathimah al-Zahra, putri Rasulullah

¹⁵² Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, h. 155-157

¹⁵³ Uraian lengkap tentang hal tersebut, lihat Ahmad Maḥmūd Shubhi, *al-Zaydiyyah*, (Kairo: al-Zahra li al-'Alâm al-'Arabi, 1984 M), h. 65

¹⁵⁴ Muḥammad 'Imârah, *Tasyrî'at al-Fikr al-Islâmî*, h. 119

¹⁵⁵ al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, halm. 156 dan 162; dan lihat pula Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyyah*, halm. 46

saw. Syi'ah imamiyah meyakini bahwa para imam yang berhak atas kepemimpinan politik dan keagamaan berjumlah dua belas imam, yang kesemuanya memiliki garis keturunan hingga Sayyidina al-Husain, putra Ali bin Abi Thalib. Para imam yang mendapatkan penunjukkan Allah melalui Nabi Muhammad saw itu adalah: (1) 'Ali bin Ibn Abî Thâlib, (w. 40 H); (2) al-Hasan Ibn 'Ali, yang diberi gelar *al-Zaky* dan *al-Mujtabâ*, (w.50 H); (3) Husain Ibn 'Ali, yang diberi gelar *Sayyid al-Syuhada*, (w.61 H); (4) 'Ali Ibn Husain, yang diberi gelar *Zayn al-'Âbidin*, (w. 95 H); (5) Muḥammad ibn 'Ali, yang diberi gelar *al-Baqir*, (w.114 H); (6) Ja'far ibn Muḥammad, yang dikenal dengan *al-Shâdiq*, (w. 148 H); (7) Mûsa ibn Ja'far, yang diberi gelar *al-Kâzhim*, (w. 183 H); (8) 'Ali ibn Musa, yang diberi gelar *al-Ridhâ*, (w. 203 H); (9) Muḥammad ibn 'Ali, yang diberi gelar *al-Jawwâd*, (w. 220 H); (10) 'Ali ibn Muḥammad, yang diberi gelar *al-Hâdi*, (w.254 H); (11) Hasan ibn Muḥammad, yang diberi gelar *al-Askari*, (w.260 H).; dan (12) Muḥammad ibn al-Hasan, yang diberi gelar *al-Mahdi al-Muntazhar*. Imam yang ke dua belas ini lalu menghilang sebelum dewasa dan akan muncul kembali sebagai Imam Mahdi yang dinantikan pada akhir kehidupan manusia.¹⁵⁶

Konsep al-Mahdi

Imam Mahdi adalah gelar seorang tokoh yang dipercaya akan menegakkan keadilan. Kepercayaan akan adanya tokoh tersebut tidak terbatas pada kelompok Syi'ah, tetapi juga pada sebagian besar Sunni, bahkan, sejarah mencatat sekian banyak orang yang tampil mengakui sebagai Imam Mahdi yang dipercaya itu, antara lain: Muḥammad al-Mahdi yang tampil di Sudan memerangi Inggris dan berhasil menguasai ibu kotanya; di Somalia juga tampil tokoh lain dengan kepercayaan dan nama serupa (1860-1920 M), yang juga memerangi Inggris dan Italia. Dan di Indonesia, ada yang mengaku dirinya sebagai Imam Mahdi.

Hadis-hadis Nabi menginformasikan akan datangnya seseorang yang diberi gelar *al-Mahdi*, tetapi siapa orangnya dan apakah telah datang atau belum, dan seberapa kuat atau lemah hadits-hadits tersebut, maka itu antara lain yang diperselisihkan. Hadits-hadits tersebut antara lain menginformasikan bahwa Imam Mahdi dari keturunan Ali bin Abi Thalib dan istrinya, Fatimah

¹⁵⁶ Ahmad Mahmûd Shubhî, *Nazhariyyah al-Imâmah ladâ al-Syi'ah al-Itsna 'Asyriyyah: Tahliil Falsafi li al-'Aqidah*, h. 349-394

al-Zahra. akan berkuasa selama tujuh tahun, atau sembilan tahun, memenuhi persada bumi ini dengan keadilan. Kehadirannya berbarengan dengan kehadiran Nabi Isa as, dan beliau mengimami Isa as. Kemudian, hadits-hadits yang menguraikan tentang kehadiran Imam Mahdi tersebut jumlahnya mencapai tingkat *mutawatir*.¹⁵⁷ Para ulama Sunni yang meyakini akan datangnya Imam Mahdi sepakat bahwa hingga kini dia belum lahir, karena itu dia tidak pernah hadir di pentas bumi, lalu menghilang, sebagaimana kepercayaan kelompok Syiah.¹⁵⁸

Syi'ah Imamiyah berkeyakinan bahwa Imam Mahdi yang merupakan Imam ke dua belas adalah Muḥammad, putra al-Ḥasan al-'Askari, ibunya adalah *Narjis* atau *Malikah*. Kelompok Syi'ah mengenalnya dengan berbagai gelar, antara lain, *al-Ḥujjah*, *al-Qa'im*, *al-Muntazhar*, *Shahib al-Zaman*, dan yang paling populer adalah *al-Mahdi*. Semua gelar tersebut menunjukkan kepada keistimewaan yang dimilikinya. Beliau lahir di suatu tempat yang bernama *Surra Man Ra-a*, pada bulan Sya'ban, tahun 255 H, kemudian dia menghilang, setelah ayahnya, Ḥasan al-'Askari meninggal dunia tahun 260 H, yang ketika itu, berarti dia baru berusia lima tahun.¹⁵⁹

Sebagai doktrin eskatologis Syi'ah, konsep *al-Mahdi* adalah kepemimpinan keimanan kepada Imam Mahdi atau Imam Ghaib yang akan muncul kembali pada akhir zaman. Sebagai seorang pemebebas yang mewujudkan keadilan dan persamaan sosial dan politik melalui kehidupan damai yang didasarkan kepada ajaran Islam bisa tercapai. Dia dipercaya akan bisa mewujudkan suatu masyarakat religius dan ideal dalam suatu pemerintahan ilahi. Dengan demikian, kepercayaan kepada Imam Mahdi, bukan hanya menjadi tiang dasar keimanan, tetapi juga pondasi yang di atasnya seluruh bangunan spiritual Syi'ah ditegakkan. Kepercayaan kepada Imam Mahdi telah menciptakan doktrin eskatologis Syi'ah tentang harapan mengenai situasi sosio-religius dan politis di masa depan. Sepanjang sejarah kehidupan komunitas Syi'ah, orang bisa menafsirkan bahwa keparcayaan eskatologis

¹⁵⁷ Hadis yang berkaitan dengan kedatangan Imam Mahdi diriwayatkan oleh Abû Daud dan Aḥmad ibn Ḥanbal, yang teksnya antara lain berbunyi: "*Anna Nabi Nazhara ilâ al-Ḥasan wa qâla: 'inna Ibnî hâdza sayyid, wa sayakhruju min shulbihi rajul yusamma bi ismi nabiiyikum yasybahuh fi al-khalq wa lâ yashbahuh fi al-khalq yanulâ' al-ardh 'adlan'*".

¹⁵⁸ Lihat, uraian lengkap Syeikh al-Syarabasyi yang tidak mengakui keshahchan hadis tentang kedatangan al-Mahdi. Syeikh Aḥamad al-Syarabashy, *Yas-alumaka fi al-Dîn wa al-Ḥayât*, (Beirut: Dâr al-Jil, 1980 M), h. 516.

¹⁵⁹ Tempat ini populer sekarang dengan nama Samarra, terletak di pantai sungai Dajlah, Utara kota Bagdad Irak. Di sana terdapat kuburan Imam ke-10 dan ke-11 Syi'ah Imamiyah.

seperti itu telah membantu menjelaskan bagaimana kesabaran orang-orang Syi'ah yang luar biasa dalam menghadapi situasi sosial politik sedemikian pahit. Dalam konteks kepercayaan kepada Imam Mahdi ini, Sachedina menerangkan:

Dia adalah Imam kemenangan yang akan memurnikan iman, membimbing kepada kebenaran seluruh umat manusia, menciptakan keadilan sosial, dan membebaskan dunia dari tirani. Visi historis chiliastic (kepercayaan bahwa Imam Mahdi akan datang pada akhir zaman) dalam ajaran Syi'ah diekspresikan hingga kini dalam bentuk protes sosial yang radikal dalam menghadapi tekanan politik.¹⁶⁰

Sejak dini, ide tentang Mahdi telah digunakan sebagai suatu basis ideologi protes politik Syi'ah dalam menentang ketidakpuasan sosial dan tekanan politik, baik pada masa Umayyah maupun Abbasiyah. Selanjutnya, tradisi Mahdi tumbuh dan berkembang seiring dengan masa disintegrasi politik ke dua Dinasti tersebut, dengan harapan dapat merebut dan menegakkan pemerintahan ideal.¹⁶¹

Memandang Syi'ah sebagai bahaya laten yang mengancam kekuasaan mereka, Abbasiyyah selalu mengontrol aktivitas sosial politik Syi'ah dan kehidupan para imamnya.¹⁶² Situasi tidak aman yang mengitari kelahiran Imam ke dua belas menggiring al-'Askari (ayahnya) berupaya menyelamatkan penerusnya dari ancaman struktur politik 'Abbasiyyah yang represif itu. Dia memutuskan mencari tempat aman bagi anaknya agar terhindar dari gangguan dan pengejaran orang-orang 'Abbasiyyah.¹⁶³ Setelah ayahnya wafat pada tahun 260 H/872 M, Imam ke dua belas (Muhammad ibn Hasan al-'Askari) menjadi ghaib, dan dipercaya dialah sang al-Mahdi yang akan muncul pada akhir zaman untuk mengisi bumi dengan keadilan, yang sebelumnya penuh dengan ketidakadilan dan kecurangan, sehingga pemerintahan ilahi di bawah sang Imam ini akan membawa kedamaian, kesejahteraan dan kemakmuran secara hakiki.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Abdulaziz Abdullhussein Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of The Mahdi in Twelver Shi'ism*, h. 9

¹⁶¹ Abdulaziz Abdullhussein Sachedina, "Messianism and the Mahdi", in S.H. Nasr, et al, *Expectation of the Millennium* (Albany: SUNY, 1989 M), h. 25

¹⁶² Hasyim Ma'rûf, *Sîrah al-A'immah al-Itsna 'Asyr*, (Beirut: Dâr al-Qalm, 1977 M), h. 537

¹⁶³ Abû Ja'far Muhammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulayni, *Ushûl al-Kâfî*, (Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1954 M), h. 241

¹⁶⁴ Nashr al-Dîn al-Thûsi, *Kitâb al-Ghaybah*, (Tehran: Maktabah al-Tsanawi al-Hadîts, 1966 M), h. 152, Ibnu Babûyah, *Kamâl al-Dîn wa Tamâm al-Ni'mah*, (Tehran: Khiyâban Budzar Jamhari, 1959 M), h. 209.

Menurut doktrin eskatologis Syi'ah Imamiah, di samping al-Mahdi, Imam ke dua belas memiliki banyak titel lain lain seperti *imâm al-'ashr* (imam masa kini), *shâhib al-zamân* (penguasa zaman), *shâhib al-amr* (pemilik otoritas), *mahd al-anâm* (mahdi umat manusia), *al-qâ'im* (dia yang akan bangkit), dan *al-hujjah* (bukti ilahi). Semua titel *mahdistik* ini memiliki makna harapan eskatologis dan ekspresi ketidakpuasan sosial serta rasa keterampasan politik selama berabad-abad. Dalam titel *mahdistik* ini, titel al-Mahdi dengan konotasi eskatologisnya, memiliki lebih banyak pengakuan di samping *al-qâ'im* dan *al-hujjah*. Dalam kasus titel *al-qâ'im* (dia yang akan bangkit sesudah keghaibannya untuk suatu tugas besar), bagaimanapun titel ini merefleksikan secara jelas suatu mitos eskatologis Syi'ah, karena *al-qâ'im* akan bangkit bersenjatakan pedang. Dengan demikian, dia simbol pembalas dendam melawan mereka yang telah menyebabkan kekacauan.¹⁶⁵

Menurut laporan dari al-Kulayni, *al-qâ'im* akan bangkit dengan pedang sebagai balas dendam Tuhan terhadap mereka yang menyebabkan penderitaan 'Ali ibn Abî Thâlib dan istrinya Fâthimah al-Zahrah. *al-Qâ'im* juga akan melakukan perhitungan terhadap mereka yang bertanggungjawab atas penderitaan para imam beserta para pengikut mereka, khususnya melawan mereka yang telah membunuh Husayn. Di samping itu, Syi'ah pun menghubungkan *al-qâ'im* dengan isu-isu sosio-ekonomi, seperti ketidakpuasan mereka terhadap sistem ekonomi feodal pemerintahan 'Abbasiyyah.¹⁶⁶ Dalam konteks ini, seseorang mampu menyimpulkan, bahwa kebangkitan *al-qâ'im* dengan pedang dapat berarti bahwa ketidakadilan sosio-ekonomi seperti juga sosio-politik, akan diselesaikan dengan kekerasan guna mewujudkan keadilan dan persamaan. Dalam doktrin eskatologis Syi'ah, keadilan sosial politik menjadi isu utama dari ide tentang kembalinya Imam ghaib yang dinantikan di masa mendatang, sehingga keadilan dan kemakmuran umat Islam dapat ditegakkan di permukaan bumi ini.

Demikian pula, *al-Mahdi* memiliki tugas-tugas religius sebagaimana yang diindikasikan oleh titel *al-hujjah* (bukti ilahiah). Fungsi-fungsi religius al-Mahdi

¹⁶⁵ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, "Messianism and the Mahdi", *Expectation of the Millenium*, h. 49-58, dan Wahreed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers* (New Delhi: Asish Publishing House, 1988 M), h. 79

¹⁶⁶ al-Thûsi, *Kitâb al-Ghaybah*, h. 280-282, al-Nu'mani, *Kitâb al-Ghaybah*, (Tehran: Maktabah al-Shadûq, 1977 M), h. 157, dan Hussain, "Messianism and the Mahdi", h. 19

ini diwarisinya dari Nabi saw dan para penerima wasiat (*awshiyâ*).¹⁶⁷ Titel *al-hujjah* bukan hanya menunjukkan bahwa dia sebagai wakil Allah (*khalifah Allâh*), tetapi juga sekaligus sebagai wakil Nabi saw (*khalifah al-Rasûl*) yang akan membimbing umat manusia ke jalan yang benar, agar mereka memperoleh pengetahuan tentang Allah dan agamanya. Tujuan akhir dari fungsi religius *al-hujjah* adalah untuk menegakkan masyarakat agama yang berkeadilan.¹⁶⁸

Syi'ah Imâmiah meyakini bahwa Imam terakhir, al-Mahdi mengalami kegaiban sempurna pada tahun 941 masehi dan diyakini akan datang saatnya nanti. Dalam doktrin eksaktologis Syi'ah, salah satu ajaran yang paling signifikan adalah doktrin tentang *ghaybah*. Doktrin ini merupakan konsekuensi langsung dari kepercayaan bahwa dunia ini tidak bisa berlangsung tanpa adanya seorang Imam yang akan membimbing umat manusia ke jalan yang benar dan lurus, pada satu sisi, dan ketidakamanan situasi politik kehidupan sang Imam, pada sisi yang lain.¹⁶⁹ Untuk melindungi kehidupannya dan melanjutkan kepemimpinannya, Imam ke dua belas tetap berada dalam persembunyiannya. Dengan begitu, secara permanen, dia harus tetap menjalankan fungsi-fungsi imamah-nya dalam membimbing para pengikutnya melalui 'komunikasi spiritual'.

Berkaitan dengan sifat 'keghaiban' ini, al-Thûsi berpendapat bahwa Imam ke dua belas menggaib melalui dua bentuk: (i) kegaiban pendek (*al-ghaybah al-qashîrah* atau *al-ghaybah al-shughrâ*); (ii) kegaiban panjang (*al-ghaybah al-thawîlah*, *al-ghaybah al-kubrâ*). Selama masa keghaiban pendek, keberadaan Imam dapat diketahui melalui pengikutnya yang khusus (*khashâ'ish min syi'atih*), yaitu 'Utsman ibn 'Amri (w. 260 H), Abû Ja'far Muḥammad ibn 'Utsmân al-'Amri (w. 304 H), Abû al-Qâsim Ḥusayn ibn Rûh al-Nawbakhtî (w. 326 H), dan Abû al-Ḥasan Muḥammad ibn 'Ali al-Sammari (w. 329 H).¹⁷⁰ Setelah wafatnya al-Sammari, keghaiban sempurna dimulai dan akan terus berlangsung hingga akhir zaman. Hanya Allah lah yang mengetahui kapan

¹⁶⁷ Abû Ja'far Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulayni, *al-Ushûl min al-Kâfi*, (Teheran: Dâr al-Maktab al-Islâmiyyah, 1343 H), Vol. I, h. 199

¹⁶⁸ Nurul Fajri MR, "Mahdi Dalam Teologi Syi'ah", dalam buku *Politik Islam*, editor Naning Tathbiq, (Jakarta: Prenada Media, 2004 M), h. 38

¹⁶⁹ al-Kulyani, *al-Ushûl min al-Kâfi*, Vol. I, h. 178-179

¹⁷⁰ Nâshir al-Dîn al-Thûsi, *Kitâb al-Ghaybah*, (Teheran: Maktabah al-Tsanawi al-Hadîts, 1966 M), h. 101-103., dan bandingkan dengan penjelasan al-Nu'mani, *Kitâb al-Ghaybah*, (Teheran: Maktabah al-Shâdiq, 1977 M), h. 170

Imam *al-Mahdi* akan kembali ke dunia untuk memimpin manusia menuju tegaknya keadilan.

Corak Fikih Syi'ah Akhbâri dan Ushûli

Corak pemikiran fikih di kalangan Syi'ah Imamiyah pasca Imam ke dua belas mengalami keghaiban besar berjalan dalam dua kutub yang berbeda secara ekstrem, bahkan konflik mendera antara dua kutub tersebut, yakni aliran tradisional dan rasionalis. Pertentangan tersebut pada teori fikih politik Syi'ah, bahkan menimbulkan ideologi politik yang disebut *wilâyat al-faqîh*. Akar sosial keagamaan perbedaan aliran *Akhbâri-Ushûli* bisa ditelusuri ke belakang sampai abad ke sembilan masehi sesudah ghaibnya Imam ke dua belas. Dalam kaitan ini, para sarjana Barat ahli studi Iran dan Syi'ah serta beberapa sarjana Syi'ah sendiri seperti Sachedina, menggunakan term 'kontroversi' atau 'konflik' ketika memaparkan pertentangan aliran *Akhbâri-Ushûli*.¹⁷¹

Mereka menggunakan istilah tersebut, karena pertentangan itu telah membawa implikasi teologis-politis yang sangat fundamental dalam perumusan teori fikih politik Syi'ah, yang puncaknya melahirkan teori *wilâyat al-faqîh*. Sedangkan pertentangan paham dalam pemikiran fikih Sunni (*ahl al-hadîts wa al-ahl al-ra'ÿ*) tidak berimplikasi kepada persoalan fundamental perumusan kerangka teologis-politis. Selain itu, pertentangan *Akhbâri-Ushûli* pada awalnya berakar pada persoalan teologi, kemudian berkembang kepada persoalan fikih, bahkan secara substansial dalam sejarah perkembangan pemikiran keagamaan Syi'ah hingga dewasa ini, hubungan antara pemikiran fikih dengan pemikiran teologi tidak bisa dipisahkan, karena keduanya merupakan kesatuan yang integral.¹⁷² Hal ini jelas berbeda secara diametral dengan realitas historis perkembangan pemikiran keagamaan yang berkembang di dunia Sunni.

Sebelum menguraikan lebih jauh pemikiran *Akhbâri-Ushûli* (tradisionalis-rasionalis), terlebih dahulu perlu diklarifikasi kedua istilah tersebut yang tentu saja masih asing di kalangan mayoritas pembaca Sunni. Term *Akhbâri* secara

¹⁷¹ Abdulaziz A. Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam the Comprehensive Authority of the Jurist in Imami Jurisprudence*, (Oxford: Oxford University Press, 1988 M), h. 84

¹⁷² Sejak abad ke XIX, kewajiban masyarakat Syi'ah untuk bertaklid kepada *Marja' Taqlid* misalnya merupakan kesatuan antara imperatif juristic dengan imperatif teologis, karena seorang *Marja' Taqlid* secara fungsional, posisinya adalah sebagai wakil Imam Mahdi yang sedang mengghaib.

etimologis berasal dari kata *akhbâr*, bentuk jamak dari kata *khbar*, yang berarti ‘berita atau informasi’. Dalam ilmu *Musthalah al-Hadîts*, terminologi khabar digunakan untuk istilah lain dari hadis Nabi.¹⁷³ Dalam konteks tradisi Syi’i, istilah *khbar*, bukan saja mengacu kepada hadis-hadis Nabi, tetapi juga merujuk kepada hadis para Imam Syi’ah yang ma’shûm. Sedangkan terminologi *Ushûli* berasal dari akar kata *ushûl*, bentuk jamak dari kata *ashl* yang berarti dasar, fundamen, prinsip, atau sumber. Dalam tradisi pemikiran Syi’ah, kaum rasionalis (*ushûli*) menempatkan rasio atau akal sebagai salah satu prinsip atau sumber hukum Islam. Berdasarkan landasan ini, mereka dikenal dengan sebutan ulama *Ushûli*, sehingga dari mereka, lahirlah teori-teori dasar pemikiran hukum (*ushûl al-fiqh*) Syi’ah.

Secara umum, perbedaan mendasar antara kaum tradisional (*Akhabârî*) dengan kaum rasionalis (*Ushûli*) adalah bahwa kaum *Akhabârî* dengan tegas menolak ijtihad, sehingga dalam memahami sunnah Nabi dan tradisi para imam cenderung tekstual, sedangkan dalam memahami Alqur’an, mereka sangat tergantung kepada penafsiran para imam, karena menurut mereka, hanya para imamlah yang mampu memahami dan menafsirkan Alqur’an.¹⁷⁴ Para ulama sendiri tidak memiliki kualifikasi dan otoritas untuk melakukan penafsiran Alqur’an dan menyelesaikan problem-problem hukum yang terjadi di masyarakat. Sedangkan kaum rasionalis (*Ushûli*) justru sebaliknya, yaitu menganjurkan ijtihad untuk menghadapi berbagai tantangan zaman, sebagaimana yang dilakukan *ahl al-ra’y* Sunni, bahkan metodologi ijtihad atau teori-teori pemikiran fikih (*ushûl al-fiqh*) kaum *Ushûli*, seperti dikatakan seorang sarjana Syi’ah sendiri, Ahmad Kazemi Moussavi, sangat kuat dipengaruhi oleh pemikiran fikih Imam al-Syafi’i dan pemikiran teologi rasional Mu’tazilah.¹⁷⁵

Kebanyakan sarjana Barat menganggap, Muhammad Amin ibn Muhammad Syarif al-Astrabadi (w. 1030H/1624 M), sebagai pendiri *Akhabârî*

¹⁷³ Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts: ‘Ulûmuh wa Musthalahuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989 M), h. 26-27, dan Mahmûd al-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, (Surabaya: Syirkah Bankul Indah, 1985 M), h. 19, serta bandingkan dengan ‘Ali Akbar al-Ghaffari, *al-Kâfi al-Kulayni*, (Teheran, t.np, 1388 H, h. 1

¹⁷⁴ Murtadha Muthahhari, *Prinsip-Prinsip Ijtihad Antara Sunnah dan Syi’ah*, terj. Fauzi Siregar, (Bandung: Pusataka Hidayah, 1995 M), h. 23-25

¹⁷⁵ Ahmad Kazemi Mousavi, “The Establishment of the Position of Marja’iyat-i Taqlid in The Twelever-Shi’i Community, “ (Iranian Studies, 1985 M), h. 36

dan kitabnya, *al-Fawâ'id al-Madaniyah* mengandung polemik *Akhhâri-Ushûli*.¹⁷⁶ Pada sisi lain, bahkan dalam pemikiran Syi'ah, imâmah sebagai pondasi agama (*ushûl al-dîn*), dan keyakinan individu muslim (*îmân al-muslim*) tidak sempurna, tanpa keyakinan terhadap *imâmah* tersebut. Beberapa sarjana, seperti Kohelberg¹⁷⁷ dan Cole mengidentifikasi Muḥammad Amin al-Astrabadi sebagai tokoh utama yang berupaya menghidupkan kembali gerakan *Akhhâri* pada abad ke-17 M.¹⁷⁸

Aliran *Akhhâri* itu sendiri dalam Syi'ah Imamiah, menurut Kohlberg, muncul dalam satu dan lain bentuk sejak periode Buwayhi (945-1055 M), yang pemerintahannya didominasi oleh kaum Syi'ah,¹⁷⁹ sedangkan aliran *Ushûli*, seperti dikatakan oleh Hourani, muncul antara abad ke-13 dan 14 masehi.¹⁸⁰ Dalam konteks ini, Madelung menjelaskan:

Konflik aliran Akhhâri-Ushûli dalam Syi'ah Imamiah bukanlah fenomena yang bermula pada periode Safawi seperti banyak diduga. Konflik kemudian yang berpusat pada persoalan-persoalan teknis tentang prinsip-prinsip hukum berakar pada konflik yang lebih dini dan lebih luas antara para pendukung teologi spekulatif dengan para penentang tradisional terhadap penggunaan pemikiran rasional dalam agama.¹⁸¹

Tidak seperti tokoh aliran tradisional (*Akhhâri*), sebagian besar tokoh aliran rasionali (*Ushûli*) sejak semula cenderung melegitimasi dan berakomodasi dengan kekuasaan politik. Dalam konteks ini, pada tingkat tertentu, orang biasa menunjukkan bahwa al-Mufid, al-Murtadha, dan al-Thûsi pernah memiliki hubungan dekat dengan kekuasaan politik Buwayhi. Mereka mendapat dukungan ekonomi yang cukup besar dari kalangan konglomerat

¹⁷⁶ Andrew Joseph Newman III, "The Development and Political Significance of the Rationalist (*Ushûli*) and Tradisionalist (*Akhhâri*) Schools in Imami Shi'i History from the Third/Nineteenth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.", (Disertasi Ph.D.University of California, 1986 M), h. 9.

¹⁷⁷ Etan Kohlberg, "Aspects of *Akhhâri* Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", (New York: Syracuse University Press, 1987 M), h. 133.

¹⁷⁸ Juan R.I. Cole, "Rival Empires of Trade and Imami Shi'ism in Eastern Arabia, 1300-1800, IIMES, 1987, h. 185

¹⁷⁹ Etan Kohlberg, "Aspects of *Akhhâri* Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", h. 133-134.

¹⁸⁰ Albert Hourani, "From Jabal Amil to Persia", BSOAS 49 (1986 M), h. 135

¹⁸¹ Dikutip dari Andrew Joseph Newman III, "The Development and Political Significance of the Rationalist (*Ushûli*) and Tradisionalist (*Akhhâri*) Schools in Imami Shi'i History from the Third/Nineteenth to the Tenth/Sixteenth Century A.D.", (Disertasi Ph.D.University of California, 1986 M), h. 11

Syi'ah di Baghdad.¹⁸² Selain itu, mereka menguasai masjid-masjid dan perpustakaan-perpustakaan utama di kota Baghdad itu, seperti perpustakaan Abû Nashr Shabûr ibn Ardasyir (w. 416 H/11026 M), seorang menteri Syi'ah pada masa pemerintahan Baha' al-Dawlah dari Dinasti Buwayhi, yang didirikan pada tahun 381 H/992 M, dan memiliki koleksi sekitar sepuluh ribu buku. Perpustakaan ini kemudian dibakar oleh Tugril Beg, penguasa Saljuq yang Sunni pada tahun 450 H/1058 M. Pembakaran ini berkaitan dengan kekhawatiran kelompok Sunni yang baru berkuasa tersebut, terhadap pengaruh ajaran Syi'ah, yang dipandang akan merongrong pemerintahan yang baru terbentuk.¹⁸³

Suatu hal yang menarik dicatat adalah bahwa pada satu sisi, ulama *Ushûli* telah merumuskan teori kekuasaan politik Syi'ah yang menegaskan bahwa para penguasa selain para imam adalah tidak sah, karena mereka dipandang telah merampas hak kekuasaan para imam. Kemudian, karena ulama dalam pandangan teori politik ulama *Ushûli* dianggap sebagai para wakil umum (*nuwwâb al-'amm*), maka kekuasaan politik pasca imam menjadi hak ulama. Tetapi kenyataannya, pada sisi yang lain, ulama *Ushûli* bukan saja tidak menentang para penguasa yang bukan berasal dari kalangan ulama, tetapi juga orientasi politiknya cenderung sangat pragmatis, dan akomodatif dengan struktur kekuasaan. Pemikiran politik ulama *Ushûli* ini berbeda dibandingkan dengan orientasi politik ulama *Akhhâri* yang idealistik, dan menjauhkan diri dari struktur kekuasaan, karena mereka berpandangan bahwa yang berhak atas kekuasaan politik, hanyalah para imam saja, tetapi mereka tidak setuju jika ulama dianggap sebagai para wakil umum (*nuwwâb al-'amm*) dari para imam. Karena itu, dalam pandangan mereka, ulama tidak berhak atas kekuasaan politik.

Pada dasarnya, kecenderungan pragmatisme orientasi politik ulama *Ushûli* didasarkan kepada alasan-alasan praktis. Meskipun mereka berpandangan bahwa mereka sebagai ulama berhak atas kekuasaan politik, tetapi mereka

¹⁸² Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism The Idea of The Mahdi in Twelve Shi'ism* (Albany: State University of New York Press, 1981 M), h. 32-33, dan bandingkan pula dengan Andrew Joseph Newman III, "The Development and Political Significance of the Rationalist (*Ushûli*) and Tradisionalist (*Akhhâri*) Schools in Imami Shi'i History from the Third/Nineteenth to the Tenth/Sixteenth Century A.D", h. 32

¹⁸³ Andrew Joseph Newman III, "The Development and Political Significance of the Rationalist (*Ushûli*) and Tradisionalist (*Akhhâri*) Schools in Imami Shi'i History from the Third/Nineteenth to the Tenth/Sixteenth Century A.D", h. 32

tidak mempunyai kekuatan sosial politik untuk mengambil alih kekuasaan tersebut. Dalam situasi seperti ini, melakukan konfrontasi politik atau menjauhkan diri dari struktur kekuasaan, sebagaimana yang dipraktikkan oleh kebanyakan kalangan *Akhhâri*, dalam pandangan kaum ulama *Ushûli* bukanlah cara yang strategis untuk menjaga kelangsungan dan pengembangan komunitas Syi'ah, sehingga dengan dasar ini, ulama *Ushûli* cenderung menganut orientasi politik akomodatif.

Ditinjau dari sejarah perjuangan politik Syi'ah untuk merebut kekuasaan, baik kalangan ulama *Akhhâri* maupun *Ushûli* sama-sama mempraktekan politik *taqiyyah*, hanya saja model *taqiyyah* mereka berbeda. Model *taqiyyah Akhhâri* adalah sebagaimana pada umumnya komunitas Syi'ah mempraktekannya, yaitu *taqiyyah* pasif, sedangkan model *taqiyyah Ushûli* bisa diidentifikasi sebagai *taqiyyah* aktif. Kategorisasi ini didasarkan kepada kenyataan historis Syi'ah sendiri bahwa ketika ulama *Ushûli* mengalahkan dominasi ulama *Akhhâri*, sebagaimana yang akan dipaparkan kemudian, maka ulama *Ushûli* secara perlahan memperoleh kekuatan sosial politik, kemudian mereka bukan saja melakukan politik akomodatif, seperti yang terrefleksikan dalam *taqiyyah* positifnya, tetapi juga mencoba melakukan revolusi.¹⁸⁴ Dan revolusi Islam Iran tahun 1979 M, dilihat dari sisi ini, merupakan puncak keberhasilan perjuangan politik Syi'ah sepanjang sejarahnya dalam upaya merebut hak kekuasaan politik ulama sebagai para wakil umum dari para imam, terutama Imam ke dua belas yang diyakini sebagai Imam Mahdi yang akan kembali ke dunia pada akhir zaman.

Sebelum sampai pada periode Safawi, perlu dikemukakan tokoh-tokoh ulama aliran *Ushûli* pada periode Timur (abad ke14-15 M), seperti Muḥammad ibn Makki al-Amili (w. 786 H/1384 M), dan muridnya, al-Miqdân ibn 'Abd Allâh ibn Muḥammad al-Suyuri al-Hilli (w. 826 H/1423 M). Bersama dengan putra al-'Allamah al-Hilli, Muḥammad ibn Ḥasan, yang dikenal sebagai Fakhr al-Muhaqqiqîn (w. 771 H/1370 M).¹⁸⁵ Tokoh-tokoh tersebut memiliki peran yang signifikan dalam pengembangan fikih dengan menggunakan

¹⁸⁴ Nurul Fajri, "Kontroversi Tradisionalis dan Rasionalis Dalam Sejarah Pemikiran Fikih Syi'ah" dalam Jurnal Ulumul Qur'an, No. 5, tahun 1993, h. 71-72

¹⁸⁵ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ism: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism*, h. 95, dan Andrew Joseph Newman III, "The Development and Political Significance of the Rationalist (*Ushûli*) and Tradisionalist (*Akhhâri*) Schools in Imami Shi'i History from the Third/Nineteenth to the Tenth/Sixteenth Century A.D", h. 620

metode rasional, sehingga menghasilkan berbagai karya fikih yang dijadikan rujukan dalam pengambilan dan penetapan hukum.

Ketika Syi'ah ditetapkan statusnya sebagai agama negara oleh Syah Isma'il pada permulaan abad ke-16, sejarah Syi'ah memasuki babak baru yang paling menentukan. Sejak itu, Iran menjadi negara Syi'ah. Pada hari Jum'at musim gugur tahun 907 H/1501 M, Isma'il Syah Safawi memproklamirkan Syi'ah menjadi agama negara di wilayah kekuasaannya. Ia menyampaikan proklamasi tersebut di Tabriz, Ibukota Aquyunlu yang ditundukannya. Ismail berkuasa selama lebih 23 tahun, yaitu antara 1501 M sampai 1524 M.¹⁸⁶ Pada sepuluh tahun kekuasaannya, ia berhasil memperluas wilayah kekuasaannya, hingga seluruh Persia dan bagian timur Bulan Sabit Subur (*Fortile Crescent*) berhasil dikuasanya secara gemilang. Keputusan Syah Ismail ini kemudian diperkuat oleh penggantinya, Syah Thahmasp, yang melanjutkan pendahulunya dalam mengambil kebijaksanaan terhadap keagamaan yang beraliran Syi'ah., sehingga ajaran Syi'ah tersebut menjadi kuat di tengah-tengah masyarakat.

Walaupun Syi'ah telah menjadi agama negara, tetapi Syah Isma'il tidak menciptakan suatu struktur kekuasaan politik baru yang khas Syi'ah. Ia sepenuhnya mewarisi kultur dan model pemerintahan Sunni yang memisahkan antara otoritas ulama dengan otoritas pemerintah (*'umarâ*). Karena itu, guna melegitimasi pemerintahan barunya, Syah Isma'il bukan hanya memanfaatkan kekuatan sosio-politik dan sosio-religius ulama, tetapi juga terus memperkokoh lembaga-lembaga agama, seperti jabatan *shadarat* (semacam kementerian agama), yang juga pernah ada pada periode Timur. Jabatan *Shadr* di pemerintahan Safawi, menurut Savory, pertama kalinya dipegang oleh Qadhi Syams al-Dîn Lahiji (Gilani), yang pernah menjadi guru bahasa Persia dan bahasa Arab Syah Isma'il di Lahijan (1494-1499 M). Dan Syams al-Dîn Lahiji diangkat *shadr* pada tahun 907 H/1501 M, segera setelah pemerintahan Safawi terbentuk.¹⁸⁷ Kemudian pada tahun 909 H/1503 M,

¹⁸⁶ Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1969 M), h. 5, Said Amir Arjomand ed. *Authority and Political Culture in Shi'ism*, h. 109, dan Carl Brockelmann, *Târikh al-Syu'ub al-Islâmiyyah*, (Beirut: Dâr al-'Ilm, 1974 M), h. 399

¹⁸⁷ Roger M. Savory, "The Principal Offices of The Safawid State During the Reign of Isma'il (907-30/1501-24)" BSOAS (1960 M), h. 103

Qadhi Muhammad Kasyani diangkat *Shadr*, menggantikan pendahulunya, untuk mengurus masalah keagamaan.¹⁸⁸

Runtuhnya Dinasti Safawi dan munculnya kebijaksanaan politik “ekumenisme Syi’i-Sunni” di Iran (1736-1751 M) telah menimbulkan kekacauan politik dan skisma sosial keagamaan. Pada periode inilah, kaum *Ushûli* mengalami kebangkitan kembali.¹⁸⁹ Kebijakan politik Fath Ali Syah yang memberikan patronase politik yang cukup besar kepada ulama *Ushûli*, bukan saja memperkokoh kemenangan paham *Ushûli*, tetapi juga meratakan jalan bagi terciptanya lembaga *marja’iyyat* pada abad ke-19. Ulama pertama yang diakui sebagai *marja’ al-taqlid* adalah Muhammad Hasan Najafi (w. 1266 H/1850 M), kemudian digantikan oleh Murtadhâ Anshâri (w. 1281 H/1864 H). Dari sini dapat dilihat bahwa fenomena kemunculan lembaga *marja’iyyat* merupakan fenomena yang relatif baru dalam perjalanan sejarah pemikiran fikih Syi’ah.¹⁹⁰ Dengan kata lain, sentralisasi mekanisme *taqlid* masyarakat Syi’ah kepada *Marja’ Taqlid* baru muncul sejak abad lalu. Lembaga ini kemudian diwujudkan oleh Imam Khomeini dalam bentuk lembaga *wilâyat al-faqih* yang memiliki otoritas keagamaan dan politik.

Lebih jauh digambarkan bahwa fungsi *wilâyat al-faqih* ini merupakan pencerminan tugas para ulama dan intelektual Syi’ah dalam mengembangkan pemikiran keilmuan di berbagai disiplin ilmu. Mereka menjadi rujukan dalam menjelaskan hukum yang dihadapi masyarakat, dan berfungsi sebagai media komunikasi umat, menegakkan syari’at Islam, mempertahankan hak-hak umat dan berjuang melawan musuh-musuh Islam, serta menjadi saksi total Islam.

Dengan demikian, lahirnya konsep *wilâyat al-faqih* merupakan hasil pemikiran para ulama Syi’ah yang didasarkan pada pemikiran yang dianut oleh kaum *Ushûli*, yang lebih bercorak rasional-filosofis. Bagi kelompok Syi’ah imamah, kepemimpinan itu harus terus berlangsung, baik yang berkaitan dengan bimbingan keagamaan maupun sosial politik, kendatipun Imam ke dua

¹⁸⁸ Shahrûgh Akhavi, *Religion and Politics In Contemporary Iran: Clergy-State Relations In The Pahlavi Period*, (Albany: State University of New York Press, 1980 M), h. 14, dan Moojan Momen, *An Introduction to Shi’i Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi’ism*, h. 106

¹⁸⁹ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, h. 217; dan Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of Ulama in the Qajar Period*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969 M), h. 34

¹⁹⁰ Juan R.I. Cole, “Imami Jurisprudence and The Role of the Ulama Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar,” dalam Nikki R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shi’ism From Quietism in Revolution* (New Haven and London: Yale University Press, 1983 M), h. 40

belas sedang ghaib, karena tanpa pimpinan, umat akan terjadi kekacauan, sedangkan *Akhhâri* lebih banyak diam, dan menunggu sampai Imam ke dua belas muncul lagi di dunia pada akhir zaman.

Berdasarkan pemaparan pertentangan kaum *Akhhâri* dan *Ushûli* tersebut di atas, maka dalam tulisan ini dapat dideskripsikan secara umum pola pemikiran fikih Syi'ah Imamiyah sebagai berikut:

Pertama pola pemikiran fikih *Akhhâri*, adalah: (1) sumber hukum hanya Alqur'an dan sunnah, bahkan di antara mereka hanya mengakui sunnah saja, karena Alqur'an hanya dapat ditafsirkan dengan bantuan sunnah; (2) Alqur'an dan Hadis hanya dapat dipahami, ketika maknanya dibuat secara tersurat oleh komentar (*tafsîr*) para imam, dan komentar para imam inilah yang dijadikan sebagai referensi utama dalam penetapan hukum; (3) menyetujui penelitian lebih jauh terhadap hadis, mengakui hadis dari kalangan sunni atau sumber-sumber lain yang periwayatannya terlindung dari pemalsuan; (4) hadis-hadis yang termuat dalam kitab-kitab hadis dapat dipercaya keshahihannya; (5) menolak aktifitas ijtihad. Keputusan-keputusan hukum hanya dapat dikeluarkan ketika ada rujukan pasti melalui hadis yang relevan dari imam; (6) wajib merujuk kepada para imam, meskipun melalui perantara periwayatan hadis, dan ini bisa diterapkan secara umum; (7) semua orang menjadi *muqallid* kepada para imam, dan tidak dibenarkan taqlid kepada mujtahid; (8) dalam penetapan hukum hanya berdasarkan teks-teks tersurat dari para imam, sedangkan apabila kasus-kasus hukum itu tidak ditemukan dalam teks-teks para imam, maka kehati-hatian harus dilakukan; (9) memutuskan terhadap suatu perkara yang tidak didasarkan hadis yang shahih adalah terkutuk. Karena itu, penetapan hukumnya tidak valid, sehingga tidak dapat diterapkan secara legal.

Kedua, pola pemikiran fikih aliran *Ushûli* adalah sebagai berikut ini: (1) menyetujui empat sumber hukum: Alqur'an, sunnah, konsensus ulama (*ijmâ'*), dan intelek (*'aql*); (2) pada empat hadis kanonik terdapat sejumlah hadis yang tidak dapat dipercaya. Keempat kitab hadis tersebut adalah: *al-Kâfi* oleh al-Kulayni, *Man lâ Yahduruhu al-Faqîh* oleh Ibn Bâbuyah, *Tahdzîb al-Ahkâm* oleh al-Thûsi, dan *al-Istibshâr* oleh al-Thûsi; (3) mengakui dan menggunakan makna literal Alqur'an, dan hadis-hadis, dan dapat mengetahui Alqur'an dan hadis melalui penalaran (*'aql*) dalam batas-batas yang diperbolehkan; (4) hadis-hadis otoritatif dari para imam yang diriwayatkan oleh orang-orang Syi'ah terpercaya; (5) pembagian hadis berdasarkan kualitasnya, yang meliputi: hadis

shahih, *hasan*, *mutawâtir* dan *dha'if*; (6) menganggap bahwa putusan hukum yang diperoleh dari sumber *naqli* tidak mungkin bertentangan dengan prinsip-prinsip rasional; (7) mengakui penelitian hadis terhadap masalah-masalah tertentu, dan mengakui hadis dari kalangan Sunni atau sumber lain selama hadis itu shahih; (8) menyetujui aktifitas *ijtihad*, bahkan dianjurkan selama sudah memenuhi kualifikasi; (9) keputusan-keputusan hukum bisa diberlakukan dengan dugaan kuat (*zhann*) yang dipercaya melalui *ijtihad*; (10) melalui *ijtihad*, hadis-hadis bisa diuji keshahihannya, dan ditentukan maknanya, jika terjadi makna ganda atau kontradiktif dengan hadis lain; (11) ada keabsahan hukum untuk berbuat, selama tidak ada teks yang jelas-jelas menentangnya; (12) umat Islam terbagi kepada dua kelompok, yaitu *mujtahid* dan *muqallid*; (13) wajib mematuhi *mujtahid* sebagaimana kewajiban memenuhi para imam; (14) berijtihad untuk memutuskan sesuatu kasus hukum, akan memperoleh pahala di akhirat, meskipun *ijtihad* tersebut keliru.¹⁹¹

Dengan deskripsi tersebut di atas, dapat dinyatakan bahwa kaum *Ushûli* selalu dinamis dalam menghadapi berbagai perubahan sosial politik yang berkembang, karena dapat melakukan aktifitas *ijtihad* melalui penalaran ilmiah. *Ijtihad* ini merupakan suatu kewajiban keagamaan sesudah ghaibnya Imam ke dua belas, karena dengan cara ini, ajaran agama dapat dikembangkan sepanjang masa, selaras dengan tantangan zaman yang dihadapi. Kemenangan kaum *Ushûli* tidak bisa dipisahkan dari struktur politik kekuasaan pada masa itu, yang memerlukan bimbingan agama, dan sekaligus untuk mendapatkan legitimasi kekuasaan dari kelompok ahli agama (ulama).

¹⁹¹ Moojan Momen, *An Introduction to Shi'î Islam: The History And Doctrines of Tvelever Shi'ism* (New Haven and London: Yale University Press, 1985 M), h. 223-225; dan bandingkan dengan M. Baqir Ash-Shadr dan Murtadha Muthahhari, *Pengantar Ushul Fiqh: Ushul Fiqh Perbandingan*, terj. Satrio Pinandito, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993 M), h. 141-147

KONSEP WILĀYAT AL-FAQĪH

Konsep *wilāyat al-faqīh* merupakan poros sentral dari pemikiran Syi'ah kontemporer yang mengadopsi sistem politik yang berbasiskan perwalian dengan bersandar pada seorang faqīh yang adil dan kapabel untuk memegang pimpinan negara selama ghaibnya Imam ke dua belas. Konsep ini muncul dari doktrin Imāmah sebagai basis paham Syi'ah Imamiah, karena itu diperlukan untuk menganalisis secara konseptual pengertian *wilāyat al-faqīh* tersebut.

Terminologi Wilāyat al-Faqīh

Secara etimologis, kata *wilāyah* merupakan bentuk masdar dari turunan kata kerja (*fi'il madi* dan *mudhāri*) *walā-yalī-wilāyatan*, yang bermkna: hubungan dekat, persamaan dan pertalian. Kemudian dari kata kerja ini menurunkan kata 'wali' dalam bentuk isim fa'il yang berarti: sahabat, pendukung, pengikut setia, tetangga, sekutu, pengurus, pecinta dan lain-lain yang sama dengan makan itu.¹⁹² Alqur'an menggunakan kata *wali* dan turunannya sebanyak 124 kali dalam bentuk kata benda (*isim*) dan 112 kata dalam kata kerja (*fi'il*).¹⁹³

Berkaitan dengan pengertian '*wilāyah*', al-Rāghib al-Ishfahāni menjelaskan bahwa kata '*wilāyah*' dengan dikasrahkan huruf 'waw'-nya, memiliki arti pertolongan, sedangkan kata '*walāyah*' dengan difatahkan huruf 'waw'-nya, memiliki arti pemimpin, pengatur, dan penanggungjawab suatu pekerjaan". Tetapi, sebagian pakar bahasa berpendapat bahwa kedua kata tersebut memiliki pengertian sama, yaitu pemimpin, pengelola, pengatur, dan penanggungjawab suatu pekerjaan.¹⁹⁴

Dalam Alqur'an telah banyak berbicara tentang '*walā'*, *muwallat'*, dan '*tawallī'*, yang memiliki pengertian persahabatan dan kerjasama. Alqur'an telah

¹⁹² Lewis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alām*, (Beirut: Dār al-Syarq, 1987 M), h.918-919, dan Qayūmi, *Mishbāh al-Munir*, (Beirut: t.np, 1928 M), Vol. II, h. 396 ; dan lihat juga, Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdor, *Kamus Krapyak al-'Ushri Arabi-Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1996 M), h. 2040-2041.

¹⁹³ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bāqi, *al-Muḥjam al-Mufahras li al-Fāzh al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992 M), h. 932-934. dan al-Rāghib al-Ishfahāni, *Mufradāt Gharīb al-Qur'ān*, (Mesir: al-Bābi al-Ḥalabi, 1961 M), h. 950, dan *Mufradāt al-Fāzh al-Qur'ān*, yang disunting oleh Nadhim Mu'ashli, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), h. 850

¹⁹⁴ al-Rāghib al-Ishfahāni, *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*, h. 951-952

menguraikan sejumlah persoalan yang berhubungan dengan topik tersebut. Ayatullah Muthahhari menyatakan bahwa dari sudut pandang Islam, terdapat tiga jenis ‘*walâ*’, yaitu: (1) wala’ negatif (*walâ’ manfi*). Artinya, seorang Muslim senantiasa hati-hati ketika berhadapan dengan golongan non-muslim, karena mereka bagian dari kelompok asing; dan hubungan seorang muslim dengan non-muslim tidak boleh disamakan dengan hubungan muslim dengan sesamanya; (2) wala’ positif (*walâ’ Itsbât al-âmm*). Wala’ ini maksudnya adalah kaum Muslim hidup dalam suatu komunitas yang merdeka, memiliki sebuah sistem dan keterikatan sosial, dan setiap individu merasa bahwa dirinya adalah anggota dari satu tubuh, yaitu masyarakat Islam, sehingga masyarakat Islam menjadi kuat, kokoh, sebagaimana Alqur’an menghendaki agar masyarakat Islam lebih tinggi dari masyarakat lain; (3) wala’ positif khusus (*walâ al-itsbât al-khâshs*). Dalam pemikiran ulama Syi’ah, kecintaan terhadap keturunan Nabi (*ahl al-bayt*) merupakan bentuk wala’ khusus yang positif. Kecintaan kepada mereka merupakan bukti kecintaan kepada Rasulullah saw, karena turunan Rasulullah saw tersebut merupakan orang-orang baik, pilihan dan jauh dari melakukan perbuatan kejahatan dan kemaksiatan. Dalam hadis al-Ghadir Khum, yang terkenal di kalangan Syi’ah, Nabi saw bersabda: “*Barang siapa yang menggagap aku sebagai pemimpin dan walinya, maka hendaknya harus pula menggagap ‘Ali sebagai pemimpin dan walinya’*.”¹⁹⁵

Dalam pemikiran ulama Syi’ah, penggunaan khusus kata ‘*walâ*’ dan ‘*wilâyah*’ yang berkaitan dengan ‘Ali ra dan keturunannya dapat diklasifikasikan menjadi empat macam. (1) *walâ’ mahabbah wa al-qarâbah*. Kecintaan kepada keturunan Nabi (*ahl al-bayt*) merupakan implementasi kecintaan kepada Rasulullah saw; (2) *walâ’ imâmah*. Posisi Nabi saw dan *ahl al-bayt* menjadi teladan bagi yang lain untuk mengikuti perintah-perintahnya, mengambil hukum-hukum yang ditetapkannya, serta meneladani pola perilaku kehidupannya;¹⁹⁶ (3) *walâ’ zi’âmah*. Nabi saw dan ahl al-bayt memegang posisi

¹⁹⁵ Murtadha Muthahhari, *Kumpulan Artikel Pilihan*, terj. M.J. Bafqih, (Jakarta: PT Lentera Basritama, 2003, h. 126, dalam bagian “Wala’ dan Wilayah’. Murtadha Muthahhari, *Kepemimpinan Islam*, h. 3-4. Lihat, al-Hâkim, *al-Mustadrak*, jilid II, h. 109 dan 553, dan Ahmad ibn Hanbal, *Musnad ibn Hanbal*, jilid III, h. 17-18.

¹⁹⁶ Imam Muslim, *Shahih Muslim*, h. 1061; Imam al-Suyûthi, *al-Dur al-Mantsûr fî Tafâsîr al-Ma’âtsûr*, (Mesir: al-Maktabah al-Mishriyyah, t.th), h. 60, dan ‘Alâ al-Dîn al-Hindi, *Kanz al-Unmâl*, Vol. I, h. 168 ; dan lihat juga, Ayatullah al-‘Uzhmâ al-Muntazhiri, *Wilâyat al-Faqîh fî Fiqh al-Dawlah wa al-Islâmiyyah*, , Juz I, h. 58, dalam bagian pembahasan “Hadîts al-Tsaqlayn wa al-Tamassuk bi al-‘Itrah”. Dalam kesimpulannya, Ayatullah Muntazhiri mengatakan, “*Anna imâmah al-‘itrah al-thâhirah wa wujûb al-tamassuk bihim huwa alladzî râma Rasulallah saw tatsbitahu bi al-kitâbati, fahâilû baynahu wa bayna mâ râmahu*”.

kepemimpinan sosial politik, dan keagamaan;¹⁹⁷ (4) walâ' pengendalian (*walâ' takwiniyah*). Wala' pengendalian disebut juga *wala' makhawiyah*, yang merupakan *wala'* dalam peringkat tertinggi dari *wala'-wala'* lain, karena memiliki bentuk kekuatan dan kekuasaan yang luar biasa dalam penciptaan. *wala'* pengendalian (*wilâyat of control*) menunjukkan sejenis otoritas luar biasa yang diberikan Allah kepada manusia yang kedekatan bathiniyah dan spiritualitasnya sudah mencapai tingkat tertinggi. Batas wilayah pengendalian (*takwiniyah*) ini tidak dapat dijangkau batasannya bagi seorang yang sudah mencapai kesempurnaan secara penuh, tetapi berdasarkan ayat Qur'an dan ajaran keagamaan menunjukkan bahwa manusia mampu untuk mencapai peringkat menguasai dunia, hanya saja bagaimana batasan dan sifatnya, apakah memiliki batas atau tidak. Inilah yang merupakan pembahasan di luar jangkauan manusia.¹⁹⁸

Dan yang terakhir (5) wala' tasyri'iyah. wala' ini adalah *wilayah* yang berhubungan dengan perbuatan orang lain, melalui bentuk perintah dan larangan. Pemilik wilayah ini memiliki kekuasaan untuk memberi pengaruh terhadap perbuatan orang lain dan mentradisikan untuk mentaatinya. Ia memiliki otoritas dalam meletakkan prinsip-prinsip hukum dalam kehidupan masyarakat. Jika masyarakat taat terhadap perkataan dan perbuatan seorang wali dan menjadikannya sebagai sumber hukum dalam permasalahan agama dan politik, pada saat itulah sebuah *wilayah* teraplikasikan. Jika ada seorang yang memiliki legalitas Tuhan (*masyrû'iyah*), tetapi ternyata ditolak oleh masyarakat, pada saat itu dia tetap memiliki hak *wilayah*. Hanya saja, haknya hak akseptabilitasnya (*maqbuliyyah*) tidak diterima oleh masyarakat.¹⁹⁹ *Wilâyah tasyri'iyah* ini terbagi dua jenis: *Pertama, istiqlali*, yaitu wali memiliki kekuasaan penuh atas yang diwakilinya (*mawlâ 'alayh*). *Kedua, isytirâki*, yakni wali diharuskan melakukan musyawarah terlebih dahulu dengan *mawlâ 'alayh*,

¹⁹⁷ Ahmad Ibn Hanbal, *al-Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Vol, IV, h. 281, al-Muttaqi al-Hindi, *Kanz al-'Ummâl*, Juz XV, h. 123, dan Ayatullah al-'Uzhmâ al-Muntazhiri, *Wilâyat al-Faqih fi Fiqh al-Dawlah wa al-Islâmiyyah*, Juz I, h. 41. Adapun teks haditsnya sebagai berikut: Qâla al-Nabi saw fi qishshah al-Gadir Khum, "yâ ayyuha al-nâs, inni târik fikum amrayni, lan tadhillû in atba'tumûhuma, wa humâ kitaballah wa ahl al-baytî 'itrati", tsumma qâla, "Ata'lamûna annî awlâ bi al-nu'mînîn min anfusihim" - tsalâtsa marrât - qâlû na'am. Fa qâla al-Nabi, "Man kuntu mawlâh, fa 'Ali mawlâh". Lihat pula, ayat Qur'an (Q.S. al-Nisâ'/4: 59).

¹⁹⁸ Murtadha Muthahhari, *Kepercayaan Dalam Islam*, h. 26-30; dan bandingkan dengan Ayatullah al-'Uzhmâ al-Muntazhiri, *Wilâyat al-Faqih fi Fiqh al-Dawlah wa al-Islâmiyyah*, Juz I, h. 77, pada bagian "Fi Marâtib al-Wilâyah".

¹⁹⁹ Muhammad Taqi Mishbah al-Yazdi, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah wa Wilâyat al-Faqih*, (Teheran: Manzhmah al-'Alâm al-Islâmi, 1992 M), h. 79-80

ketika melaksanakan *wilayah* itu. Penelaahan yang tentang karakteristik *wilâyat al-faqîh* akan mengantarkan pada kesimpulan bahwa *wilayah* ini termasuk ke dalam bentuk wilâyah *al-tasyri'yyah istiqlali*.

Berdasarkan uraian tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kata 'wali' dapat berkembang pengertiannya, sesuai dengan konteks kata tersebut.. Karena itu, siapa pun yang mengambil alih urusan dapat disebut *wali*, dan konsekuensinya juga berlaku dalam sistem politik kenegaraan. Jika term 'wilâyah' dikaitkan dengan imam, maka ia mengandung implikasi kekuasaan (*mastership*), kedaulatan (*sovereignty*), dan keagungan (*lordship*).

Otoritas dan perwalian yang mutlak dari Allah (*wilâyat al-muthlaqah*) merupakan pilar utama pemikiran politik Syi'ah. Karena itu, hanya Allah yang memegang kekuasaan, lalu Allah mendelegasikan kekuasaan tersebut kepada Nabi dan para imam, sebagaimana ditegaskan dalam Alqur'an:

Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat seraya mereka tunduk kepada Allah. (Q.S. al-Mâ'idah/5: 55).

Kalimat terakhir, '*orang-orang beriman*', menurut para mufassir Syi'ah menunjuk kepada 'Ali ibn Abî Thlib dan keturunannya, yang wilayahnya dibentuk melalui penunjukkan Nabi saw.²⁰⁰ Kaum Syi'ah meyakini bahwa otoritas kepemimpinan selama Imam ghaib belum hadir diserahkan kepada faqîh qualified yang berkedudukan sebagai wakil Imam Ghaib. Dengan demikian, perwalian dari faqîh disahkan dan otoritasnya dihubungkan secara implisit kepada otoritas yang asli dan mutlak dari Allah. Atribut penasaban kepada Allah tersebut menunjukkan bahwa para faqîh qualified juga wajib diikuti sebagaimana kepada Nabi dan para Imam.

Berdasarkan uraian tersebut menyatakan bahwa 'wilâyat al-faqîh' secara terminologis adalah seorang ahli hukum Islam yang sudah memenuhi kualifikasi (*jam'u al-syarâ'ith*) untuk bertindak sebagai wakil umum Imam Ghaib dalam memimpin agama dan sosial politik, sehingga bimbingan

²⁰⁰ Penafsiran ayat di atas dengan informasi 'Ali ibn Abî Thâlib yang sedekah cincin, lihat dalam Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syawkâni, *Fatḥ al-Qadî al-Jâmi'* bayna *Fannay al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, (Beirut: Mahfûdz al-'Ilm, t.th), Juz II, h. 53

keagamaan dan pengelolaan masyarakat Islam senantiasa berjalan secara berkesinambungan, untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.²⁰¹

Dalil-Dalil Wilâyat al-Faqîh

Alqur'an dan Hadis

Alqur'an mengisyaratkan eksistensi *wilâyat al-faqîh*, yang bunyinya sebagai berikut:

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila menetapkan hukum di antara manusia, supaya menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberikan sebaik-baiknya pengajaran kepada kamu. Sesungguhnya Allah Maha mendengar dan Maha Melihat. Hai orang-orang beriman, taatilah Allah dan Rasul-Nya serta ulil amri di antara kamu. Kemudian, jika kamu berselisih, kembalikanlah pada Allah dan Rasul-Nya, jika kamu benar-benar beriman pada Allah dan hari Akhirat. (Q.S. al-Nisâ'/4:58-59)

Dalam ayat ini, menurut penafsiran kaum Syi'ah, Allah memerintahkan umat Islam agar menyerahkan amanat kepada orang yang berhak menerimanya. Amanat itu ada dua macam, yaitu: (i) amanat yang berkaitan dengan manusia, seperti harta dan keluarga; dan (ii) amanat yang berkaitan dengan Allah (hukum publik), seperti melaksanakan syari'at Islam secara komprehensif, karena pengertian '*mengembalikan kepada Allah*' adalah menjalankan syari'at Islam dengan sempurna.²⁰² Sebagian besar mufassir Syi'ah menyatakan bahwa amanat dalam ayat tersebut adalah imâmah yang diemban oleh orang-orang yang sudah ditunjuk oleh Allah dan Rasul-nya. Hal ini berdasarkan riwayat bahwa kami adalah para imam (*nahnu al-a'immah*). Allah memerintahkan Nabi saw agar wilayah dan kepemimpinan (*imâmah*) diberikan kepada orang yang berhak menerimanya, yaitu Amir al-Mu'minin, Ali ra, dan para imam.²⁰³

²⁰¹ Manzhamah al-'Alâm al-Islâmi al-Jumhuriyyah al-Islâmiyyah fi Iran, '*Wilâyah al-Faqîh Bahs min Kitâb Awâ'id al-Ayyâm al-Mawlâ al-Narâqi*, (Teheran: t.np, 1990 M), h. 13-14, dan dibandingkan dengan Ayatullah al-Muntazhiri, *Dirâsat fi Wilâyat al-Faqîh fi Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyyah*, h. 11-12

²⁰² Ayatullah Muntazhiri, *Wilâyat al-Faqîh wa Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyyah*, h. 36-41, Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 81-82. Beberapa ayat Alqur'an yang maknanya serupa dengan di atas adalah: Q.S. al-'Arâf/7: 54; Ali Imrân/3: 154, dan Yûsûf/12: 40

²⁰³ al-Kulayni, *Ushûl Min al-K'afi*, Juz II, h. 22, dan al-Hasan al-Thibrisi, *Tafîr Majma' al-Bayân*, (Najaf: Maktabah Ayatullah, 1304 H) dalam surat al-Nisâ: 58

Pada ayat berikutnya, "Apabila kalian menetapkan hukum, hendaknya kamu menetapkannya dengan adil". Ayat ini menunjukkan kepada mereka yang memegang kendali pemerintahan, bukan hakim, karena hakim hanya memegang fungsi yuridis dan menetapkan hukum dalam wewenang terbatas. Di sini harus ditegaskan bahwa seluruh urusan agama merupakan amanat Allah, amanat yang harus diserahkan kepada yang berhak menerimanya. Karena itu, kepemimpinan dari semua pemerintahan itu harus berdasarkan kriteria keadilan dan aturan syari'at lainnya. Kekuasaan eksekutif menghendaki agar peraturan perundang-undangan Islam harus dilaksanakan secara konsisten.²⁰⁴

Selanjutnya, dalam bagian ayat 'taatilah Allah dan rasul-Nya, serta ulil amri di antara kamu' bahwa otoritas dan kedaulatan hanyalah hak Allah, baru kemudian Allah mendelegasikan kepada Nabi saw. Setelah berakhirnya kenabian, hak-hak tersebut beralih kepada *ulu al-amr* yang menurut penafsiran Syi'ah Imamah adalah para imam yang berjumlah dua belas orang. Karena itu, menaati ketetapan-ketetapan para imam, sama dengan ketaatan kepada Allah, mengingat Allah telah memerintahkan umat Islam untuk mengikuti Nabi saw, dan *uli al-amr*. Dengan demikian, ketaatan kepada para imam merupakan ekspresi ketaatan kepada Allah. Mereka mendapatkan haknya langsung dari Allah melalui Nabi saw sebagai pengganti Nabi saw, yang tidak berstatus Nabi, tidak pula membawa syari'at, namun sebagai penjelas syari'at. Setelah Imam ke dua belas mengalami ghaib sempurna, maka para ulama yang sudah mencapai derajat *mujtahid* muthlak, menjadi penerus rangkaian kepemimpinan umat.²⁰⁵

Selain dalil Qur'an di atas, disajikan pula beberapa hadis yang berasal dari Rasulullah saw dan para Imam. Sebelum dipaparkan hadis atau sunnah yang akan dijadikan sebagai rujukan dalil *wilayat al-faqih*, tampaknya perlu dijelaskan dahulu pandangan kaum Syi'ah terhadap sunnah secara singkat, agar dapat dipahami secara proporsional.

Madzhab Syi'ah Imamah, sebagaimana juga madzhab Islam lainnya, berpedoman kepada hadis dalam mengambil seluruh ajaran agama, baik

²⁰⁴ al-Hasan al-Thibrisi, *Talîr Majma' al-Bayân*, dalam surat al-Nisâ: 58, dan lihat juga, Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 111

²⁰⁵ al-Hasan al-Thibrisi, *Talîr Majma' al-Bayân*, dalam surat al-Nisâ: 59, dan lihat Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 112

dalam bidang *ushûl* maupun *furû'*.²⁰⁶ Syi'ah menjadikan sunnah Nabi sebagai sumber penetapan hukum (*istinbâth al-ahkâm*) yang kedua setelah Aqur'an. Melihat pentingnya kedudukan sunnah Nabi dalam penetapan hukum (*tasyri' al-Ahkam*), kaum Syi'ah sangat berhati-hati sekali dalam berpedoman dengan sunnah yang menjadi rujukan mereka. Untuk itu, mereka telah menghimpun sunnah-sunnah Nabi yang datang melalui jalur *ahl al-bayt*.

Banyak kitab hadis yang menjadi rujukan utama kaum Syi'ah yang diriwayatkan oleh para imam, dan ulama Syi'ah yang dinilai memenuhi syarat dalam parameter hadis shahih. Empat diantaranya yang paling terkenal yaitu, *al-Kâfi*, dihimpun oleh Muḥammad Ya'qub al-Kulayni, (w 381 H) yang memuat 16.099 hadis; *Man la Yahdhuruh al-Faqîh*, dihimpun Muḥammad Babuyah al-Qummi (w 381 H) berisi 9.044 hadis; *at-Tahdzîb* berisi 13.095 hadis, dan *al-Istibshâr* memuat 5.511 hadis Nabi, yang kedua kitab ini dihimpun oleh Muḥammad Ḥussein al-Thûsi (w 461 H).²⁰⁷

Dalam menjaga warisan Nabi dari segala bentuk penyelewengan, para ulama Syi'ah, sebagaimana yang dilakukan oleh ulama Sunni, telah membuat dasar dan kaidah yang dapat dijadikan pedoman untuk membedakan antara hadis shahih dengan hadis palsu (*mawdu'*). Menurut pandangan ulama Syi'ah, sunnah Nabi yang diakui (*al-Sunnah al-Nabawiyah al-Mu'tabarah*) ialah sunnah yang benar-benar berasal dari *ahl al-bayt*, yang diriwayatkan dari para pemangkunya, yakni dari Imam al-Shâdiq dari ayahnya, Imam al-Bâqir, dari ayahnya, al-Sajjâd, dari ayahnya, Imam Ḥusein, dari ayahnya, Amirul Mu'minin, Imam Ali ibn Abî Thâlib, yang diambil dari Rasulullah saw. Transmisi hadis model demikian yang dapat diakui validitasnya oleh kalangan Syi'ah, sehingga dapat dipakai rujukan dalam penetapan hukum.

Hadis-hadis yang bertebaran tersebut perlu penyaringan, agar terhindar dari pemalsuan. Karena itu, mereka menyusun ilmu dirayah dan ilmu *rijâl al-hadîts*.²⁰⁸ Hadis Nabi, menurut Syi'ah, terbagi menjadi dua bagian, yaitu hadis

²⁰⁶ Tsiqah al-Islâm Muḥammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulayni al-Râzi, *al-Ushûl min al-Kâfi*, (Tehran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah), Juz I, h. 4-7, pada bagian "al-Hadîts 'nd al-Syi'ah". Menurutny, orang yang pertama kali menyusun kitab hadis adalah 'Ali ibn Abî Thâlib yang didiktekan langsung dari Rasulullah saw, kemudian ditulis dalam satu shahifah yang dikenal dengan "*Shahifah 'Ali*". Maka dari Shahifah 'Ali inilah, Imam Bukhari ikut menukilnya.

²⁰⁷ Uraian kitab-kitab hadis di atas., Lihat tulisan I.K.A. Howard, "Al-Kutub al-Arba'ah: Empat Kitab Hadis Utama Madzhab Ahlulbait", dalam jurnal kajian ilmu-ilmu Islam Al-Huda, Vol. 2, No. 4, tahun 2007, h. 9-21

²⁰⁸ Muḥammad Jawad Mughniyah. *al-Syi'ah fi al-Mizân*, . h. 371.

mutawatir dan hadis ahad. Yang dimaksud mutawatir ialah hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi yang jujur, terjaga dari sifat dusta. Terhadap hadis ini, kaum Syi'ah menerimanya tanpa penyaringan, sedangkan hadis ahad ialah hadis yang jalur periwayatannya tidak sampai pada derajat mutawatir; apakah hanya diriwayatkan oleh seorang rawi saja atau lebih. Mayoritas ulama Syi'ah sepakat membolehkan berpegang pada khabar ahad dalam masalah-masalah hukum. Hadis jenis ini terbagi menjadi empat kategori, yaitu: (1) *al-Shahih*, ialah bila perawinya seorang imam dari dua belas imam Syi'ah yang ma'shum, dan terbukti 'adalah-nya melalui jalan yang benar.; (2) *al-Hasan*, ialah bila perawinya seorang imam dari dua belas imam Syi'ah dan terbukti tidak seorang pun memuji atau mencelanya; (3) *al-Mautsuq*, ialah bila diriwayatkan oleh perawi yang bukan imam, akan tetapi terkenal *tsiqah* dalam meriwayatkan hadis; (4) *al-Dha'if*, ialah yang tidak memenuhi syarat-syarat tersebut di atas, seperti, bila perawi termasuk orang yang fasik dan tidak jujur.²⁰⁹

Pembagian hadis ahad menjadi empat kategori di atas merupakan usaha kaum Syi'ah dalam menyaring hadis Nabi saw dari orang-orang yang tidak bertanggungjawab. Kendati pun demikian, kaum Syi'ah tetap saja dituduh tidak mengakui hadis Nabi dan mengingkari seluruh hadis Nabi yang diriwayatkan melalui jalur sahabat yang dinilai adil. Sikap kehati-hatian kaum Syi'ah, bukan berarti menolak segala riwayat yang tidak melalui jalur mereka, bahkan bila dalam rangkaian sanad hadis, tidak ada seorang Syi'ah pun yang meriwayatkan hadis tersebut, tetapi rawinya orang yang *tsiqah*, maka kaum Syi'ah akan menerima riwayat tersebut.²¹⁰

Sikap seperti itu dapat dipahami sebagai realitas historis, karena berangkat dari masa-masa sulit yang mereka lewati di masa Dinasti 'Umayyah maupun Dinasti 'Abbasiyah dan munculnya ribuan hadis palsu yang dinisbatkan kepada *ahl al-bayt*. Adapun penolakan Kaum Syi'ah terhadap sebagian riwayat Imam Bukhari, karena Imam Bukhari, menurut seorang ulama Syi'ah yang diakui kredibilitasnya, Syafr ad-Din al Musawi, tidak memenuhi persyaratan yang telah mereka tetapkan. Imam Bukhari telah banyak menyembunyikan riwayat yang menerangkan keistimewaan *ahl al-bayt*.²¹¹ Demikian pula, Bukhari lebih

²⁰⁹ Muhammad Jawad Mughniyah. *As-Syi'ah fi al-Mizân*, . h. 371-372, dan Hashim al-Musawi, *Madzhab Syi'ah: Asal Usul dan Keyakinannya*, terj. Ilyas Hasan, (Jakarta: Lentera, 2008 M), h. 234-244.

²¹⁰ Hasyim Ma'ruf al-Hasani, *Ushûl al-Tasyayyû' 'Ardhun wa Dirasah*. (Beirut: Dâr al-Qalam, 1987 M), . 257.

²¹¹ Muhammad Syarif al-Din Musawi, *al-Murâja'ât*, h. 127.

banyak meninggalkan riwayat yang berasal dari para imam *ahl al-bayt*, padahal para imam yang berasal dari *ahl al-bayt* tersebut, justru dapat dipertanggungjawabkan kredibilitas dan integritasnya; karena mereka dipandang lebih dekat dengan sumber ilmu pengetahuan, yaitu Sayyidina ‘Ali ibn Abî Thâlib, dan mereka lebih jauh dari perbuatan yang tercela. Sementara terhadap rawi-rawi lain yang dipertanyakan kredibilitasnya, justru Bukhari lebih mendahulukannya, seperti Abû Hurairah, Marwan ibn Hakam, dan ‘Amr bin ‘Ash, sehingga kecurigaan terhadap Bukhari muncul di kalangan ulama Syi’ah.²¹² Sebenarnya berbagai kecurigaan tersebut tidak akan terjadi, jika kedua kelompok Islam tersebut, duduk bersama untuk berdialog dalam persoalan tersebut dengan hati ikhlas, sehingga akan terbangun sikap toleransi dan terwujud hubungan yang lebih harmonis antara umat Islam yang sama-sama memegang kuat Alqur’an dan hadis.

Demikian pandangan kaum Syi’ah terhadap sunnah, yang terkadang berbeda dengan kelompok Sunni dalam menilai para sahabat, dan menyusun sanad yang dipandang shahih. Karena itu, tidak heran apabila kaum Syi’ah tidak mau menerima hadis yang di dalam sanadnya tersebut, terdapat seorang rawi yang terlibat konspirasi pembunuhan terhadap ‘Ali ra.

Adapun hadis-hadis yang menjadi dasar konsep *wilâyat al-faqîh* adalah sebagai berikut:

(1) Hadis *Tuqîh* dari Imam yang Ghaib²¹³

Ishâq ibn Ya’qûb berkirim surat kepada Imam Ghaib untuk menanyakan kepada beliau beberapa permasalahan. Wakil Imam (Muhammad bin Utsmân al-‘Umari) menyampaikan surat itu kepada beliau. Kemudian Imam ke dua belas menjawab:²¹⁴

²¹² Muhammad Husein al-Kasyif al-Ghita’, *Asl al-Syi’ah wa Ushûlûha*, h. 79

²¹³ Term ‘*Tuqîh*’ adalah sebuah kata yang bermakna segel atau tanda tangan. Di dalam buku-buku sejarah Islam dan sejarah hadis syi’ah, kata itu diterapkan kepada surat-surat yang dikeluarkan oleh para Imami, khususnya yang di keluarkan oleh Imam ghaib melalui keempat wakilnya, ketika Imam tersebut sedang mengalami *ghaib ashgar*. Berdasarkan informasi dari beberapa ulama besar, seperti Syeikh al-Shadûq, Syeikh al-Thûsi, dan khususnya Syeikh Kulayni, yang mengalami kehidupan pada masa ghaib kecil Imam, mengakui bahwa tradisi *tuqîh* itu sudah biasa dilakukan. Ini merupakan bukti yang cukup untuk kevalidan periwayatan hadis. Sayyid Kâzhim Ha’iri, *Wilayat al-Anr li ‘Asr al-Ghaybâ*, (Qom: Majma’ al-Fikr al-Islâmi, 1415 M), h. 123-124

²¹⁴ Syeikh al-Shadûq, *Ikmâl al-Dîn*, dengan editor Ali Akbar al-Gaffâri (Qom: Dâr al-Kutub, 1405 H), Vol. 2, h. 483. Lihat pula penjelasan Ayatullah al-‘Uzhmâ al-Muntazhiiri, *Dirâsâh fi*

وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا, فإنهم حجتي عليكم, وأنا حجة الله.

Dalam menegakkan otoritas para faqih, para ulama yang membela *wilayah al-faqih*, seringkali merujuk kepada bagian kedua dari hadis itu, yang berbunyi, “*mereka hujjahku bagimu, dan aku hujjah Allah bagi kalian semua*”. Sebagian besar ulama seperti Ayatullah Burujerdi dan Imam Khomeini berpendapat bahwa bagian pertama dari hadis itu juga bisa digunakan untuk menegakkan otoritas faqih. Bagian pertama dari hadis tersebut mendorong masyarakat untuk bertanya kepada mereka yang dekat dengan ajaran-ajaran para imam, menyangkut semua perkara baru yang dihadapi masyarakat.

Menurut Imam Khomeini, seseorang yang hidup di masa keghaiban kecil (*al-ghaybah al-ashghar*), dan berhubungan dengan empat wakil imam, kemudian menulis surat kepada Imam, lalu mendapatkan jawabannya, niscaya ia telah mengetahui, siapa yang dirujuk dalam permasalahan hukum. Maka dalam menghadapi berbagai permasalahan hukum baru, niscaya yang dirujuk adalah faqih yang sudah memiliki kualifikasi sebagai wakil imam.²¹⁵ Penyebutan *ruwat* oleh Imam Ghaib dalam hadis di atas untuk menunjukkan bahwa ulama yang akan mendapatkan rujukan dalam semua kehidupan umat Islam adalah seorang tokoh yang secara serius memahami hadis secara sempurna dan mengerti hukum secara mendalam untuk menjawab berbagai persoalan hukum. Orang yang demikian tidak lain, kecuali para faqih yang sudah memenuhi kualifikasi, karena para faqih tersebut sudah secara intensif mendalami fikih dan usul fikih.

(2) Hadis *Maqbûlah* dari ‘Umar ibn Hanzhalah

‘Umar ibn Hanzhalah, yang merupakan murid dari Imam al-Shâdiq menyebutkan riwayat berikut ini:²¹⁶

عن عمر بن حنظلة, قال: "سألت أبا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين

Wilayah al-Faqih fi Fiqh al-Dawlah al-Islamiyyah, Juz I, h. 478, dan Muhammad ibn Hasan al-Thûsi, *Kitab al-Ghaybah*, (Teheran: Maktabah Tsanawi al-Hadits, 1966 M), h. 290

²¹⁵ Imam Khomeini, *Islam and Revolution*, Terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1981 M), h. 85, dan Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islamiyyah*, h. 77

²¹⁶ Syaikh al-Kulayni, *Ushûl al-Kalî*, Vol. I, h. 67, dalam bagian “Kitâb Fazhl al’Ilm wa Kitâb al-Qadha: Bâb Ikhtilâf al-Hadits”, dan al-Thûsi, *Tahdzîb al-Ahkâm*, Vol. 6, h. 218, nomor hadis ke-514. Menurut ilmu hadis, *maqbûlah* adalah hadis yang telah diterima oleh para faqih sebagai sunnah, tanpa menelusuri keotentikan atau kelemahan dari rantai periwayatannya.

أوميراث, فتحاكما إلى السلطان أو الى القضاة; أيحل ذلك؟ فقال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت, وما يحكم له فإنما يأخذ سحتًا وإن كان حقًا ثابتًا له, لأنه أخذه بحكم الطاغوت وقد أمر الله أن يكفر به, قال الله - تعالى:- "يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت...".

Hadis ini merupakan bukti kuat untuk menegaskan otoritas faqih berkaitan dengan masalah kekuasaan hukum (*wilayah al-qadhâ*).²¹⁷ Sejumlah ulama terkemuka seperti Mirza al-Nayyini, Sayyid Muḥammad Reza Golpayagani, Syeikh al-Anshâri, dan Imam Khomeini meyakini bahwa teks hadis tersebut tidak membatasi otoritas faqih dalam *wilayat al-qadhâ* saja, tetapi makna hadis itu meluas ke berbagai otoritas. Mereka meyakini bahwa Imam memepersiapkan faqih sebagai wali dari otoritas universal (*wilayat al-'ammah*) yang meliputi berbagai urusan keagamaan dan keduniaan dengan perkataannya; "Aku tunjuk dia (*faqih*) sebagai hakim." Pengertian hakim di sini, bukan saja bertugas memutuskan perkara-perkara di pengadilan, tetapi juga berfungsi sebagai pengendali pemerintahan dalam mengurus semua urusan publik.²¹⁸

(3) Hadis Abû Khadijah

Abû Khadijah, yang merupakan salah seorang pengikut setia Imam Ja'far al-Shâdiq mengatakan:²¹⁹

عن أبي خديجة, قال: بعثني أبو عبد الله -عليه السلام- إلى أصحابنا فقال: قل لهم: "إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى بينكم في شيء من

²¹⁷ Ayatullah al-'Uzhmâ al-Muntazhiri, *Dirâsâh fî Wilâyat al-Faqih fî Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyyah*, Juz I, h. 427-428

²¹⁸ Imam Khomeini, *Islam and Revolution*, h. 93, dan Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 87-88

²¹⁹ al-Kulayni, *al-Furu' min al-Kâfi*, Vol. VII, dalam bagian 'Kitâb al-Qada', h. 412; al-Thûsi, *Tahdzîb al-Ahkâm*, Vol. VI, h. 303, dalam 'Kitâb al-Qadâ'; dan Syeikh al-Shadûq, *Man lâ Yahduruh al-Faqih*, Vol. 3, h. 2. Banyak ahli dalam bidang biografi (*Ilm al-Rijâl*) bersaksi bahwa Abû Khadijah adalah perawi yang dapat dipercaya. Di samping itu, hadis ini sangat terkenal di kalangan para ahli fikih (*fuqahâ*) dan diklasifikasikan sebagai hadis masyhur, sehingga tidak ada masalah dalam rantai perawinya maupun sanadnya. Lihat, Ayatullah al-'Uzhmâ al-Muntazhiri, *Dirâsâh fî Wilâyah al-Faqih fî Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyyah*, Juz I, h. 430-431

الأخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحد من هؤلاء
الفساق. اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا
وحرماننا، فإنني قد جعلته قاضياً. وإياكم أن
يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر." ²²⁰

Hadis ini menunjukkan secara jelas bahwa ulama yang mengetahui hukum Islam secara mendalam menjadi rujukan dalam menetapkan keputusan. Selanjutnya, Imam al-Shâdiq berkata: "Aku menunjuk orang seperti itu sebagai hakim". Pernyataan ini secara eksplisit berhubungan dengan *wilâyat al-qadha'*.

(4) Hadis Mursal Syeikh al-Shadûq ²²⁰

Syeikh al-Shadûq dalam berbagai kitabnya sering menyebutkan hadis-hadis yang berasal dari Imam 'Ali, yaitu antara lain berikut ini: ²²¹

ما رواه الصدوق في آخر الفقيه, قال: قال أمير
المؤمنين: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم
ارحم خلفائي" قيل: يا رسول الله, ومن خلفائك؟
قال: "الذين يأتون من بعدي يروون حديثي
وسنتي".

Hadis tersebut menunjukkan bahwa orang yang berhak meneruskan Nabi saw adalah para imam, yang kemudian dilanjutkan oleh para faqih yang memiliki kualifikasi keilmuan dan keshalehan yang tinggi.

(5) Hadis dari Ali bin Abi Thalib

Para ulama adalah mereka yang menekuni keseluruhan ajaran-ajaran Islam, melakukan interpretasi, dan menyelesaikan berbagai problem hukum di masyarakat, lalu menyampaikannya kepada umat Islam, agar menjadi rujukan umat dalam kehidupan. Dalam kaitan ini, Imam Amudi menyampaikan sebuah hadis dari Amirul Mukminin, Ali ra: ²²²

²²⁰ Dalam terminologi ilmu hadis dinyatakan bahwa sebuah periwayatan disebut 'mursal', apabila perawi pertamanya atau jumlah mereka tidak disebutkan, atau dengan kata lain, 'hadis yang gugur dari akhir sanadnya, seorang rawi sesudah tabi'in'. Lihat, Fatchur Rahman, *Iktishar Musthalahul Hadits*, (Bandung: al-Ma'arif, 1987 M), h. 180

²²¹ Syeikh al-Shadûq, *Ma'ani al-Akhbar*, h. 374; dan *Man lâ Yahduruh al-Faqih*, Vol. IV, h. 420, dalam bagian "Bâb Ma'na Qawl al-Nabiy Allahumma Irham Khulafâ'i".

²²² Syeikh al-Amudi, *al-Gurar wa al-Durar*, Juz 1, h. 137, hadis ke-506. Ayatullah al-'Uzhmâ al-Muntazhiri, *Dirâsah fi Wilâyat al-Faqih fi Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyah*, Juz I, h. 483

عن أمير المؤمنين قال: " العلماء حكام على الناس "

Hadis tersebut menunjukkan bahwa ulama yang memiliki keilmuan dan keutamaan pribadi, memiliki kewajiban untuk memimpin negara dan pemerintahan agar semua hukum Islam dapat diterapkan secara sempurna.

(6) Hadis dari Khutbah Imam Husein

Dalam khutbah tentang *amar ma'rûf nahy munkar*, Imam Husein di hadapan para ulama menyatakan:²²³

عن أبي عبد الله الحسين في خطبة طويلة يخاطب بها علماء عصره. قال: ويروى عن أمير المؤمنين: "... وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون. ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حاله وحرامه. فأنتم المسلوبون تلك المنزلة, وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة. ولو صبرتم على الأذى وتحملتكم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد وعنكم تصدر وإليكم ترجع, ولكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم..."

Khutbah tersebut menunjukkan bahwa ulama memiliki peranan penting dalam menetapkan hukum, membimbing dan mengatur semua urusan umat Islam dalam kehidupan, agar tercapai kemaslahatan dunia dan akhirat. Hadis ini merupakan hadis yang paling eksplisit dalam memverifikasi otoritas universal (*wilâyat al-'âmmah*) kepada para ulama. Sebagai pengganti sementara Imam ke dua belas, para ulama yang sudah memiliki kualifikasi, dapat melakuakn pengaturan umat dan memberikan bimbingan agama sekaligus.

Dalil Rasional

Di samping dalil-dalil Alqur'an dan hadis, para ulama Syi'ah juga mengajukan dalil rasional sebagai ijihad mereka untuk menetapkan konsep

²²³ Harani ibn Shobih, *Thuhaful-Uqûl*, (Qom: t.np, 1404 M), Vol. 1, h. 234.

wilāyat al-faqīh. Pemakaian dalil rasional telah memiliki sejarah panjang di kalangan ulama Syi'ah. Sebagian pengamat Syi'ah berpandangan bahwa argumen rasional konsep *wilāyat al-faqīh*, pertama kali dipergunakan oleh seorang penganut Syi'ah terkemuka, al-Qâsim ibn Ibrâhim (w. 860 M), yang berargumen bahwa penunjukan otoritas politik ilahiah adalah wajib sehubungan dengan ketidaksempurnaan manusia.²²⁴ Pandangan tersebut dielaborasi oleh para ulama Syi'ah sesudahnya, antara lain: Mulla Ahmad Naraqi (w. 1829 M), ahli fikih Syi'ah Imamiah pertama pada zamannya, yang tertarik dengan pendekatan penalaran logis untuk mendukung konsep otoritas universal (*wilāyat al-âmmah*).

Para filosof seperti Ibnu Sina menyatakan bahwa tertib sosial dan kemajuan hidup masyarakat yang penuh berkeadilan tidak akan tercapai secara sempurna, tanpa ada tokoh dan pemimpin yang memiliki kesucian jiwa. Pemimpin bersih yang relatif bebas dari berbagai kesalahan inilah yang akan mengelola berbagai urusan agama dan dunia. Apabila dunia ini dipimpin dan dikelola oleh orang-orang zhalim, rakus dan tidak jujur, maka dunia tidak akan aman dan konflik sosial akan terjadi berkepanjangan.²²⁵

Susunan bukti premis-premis yang telah dimodifikasi adalah sebagai berikut: (1) Manusia adalah makhluk sosial, karena itu ia memerlukan tertib sosial untuk mengatasi konflik, pertikaian dan perkara yang diperselisihkan oleh mereka; (2) kehidupan dan tertib sosial manusia harus dirancang untuk menjamin kebahagiaan sosial secara individual; (3) seperangkat hukum yang lengkap dan keberadaan seseorang yang mampu untuk menegakkan hukum tersebut serta memimpin masyarakat, merupakan dua kondisi yang harus dipenuhi untuk membentuk sebuah masyarakat ideal; (4) menegakkan sebuah masyarakat ideal, adil, terorganisir dengan baik, tanpa bantuan Allah dan hukum-hukum-Nya sulit diwujudkan. (5) para nabi yang ma'shum diutus di tengah-tengah mereka, agar terhindar kesalahan, sehingga mereka dapat melaksanakan ajaran Allah tersebut; (6) penjelasan kandungan ajaran agama yang sempurna dan penerapan hukum-hukumnya mensyaratkan adanya para imam yang ma'shum untuk membimbing umatnya ke jalan yang benar dan lurus; (7) ketika tidak ada akses kepada imam ma'shum, maka harus ditangani

²²⁴ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001 M), h. 40.

²²⁵ Abû 'Ali Hûsayn ibn 'Abd Allâh ibn Sina (Avecina), *al-Syifa, The Book of al-Ilahiat*, Pasal 10 Bab 2, h. 487., dan lihat juga, pengutipan oleh Ahmed Vaezi, *Syi'ah Political Thought*, h. 147-155

oleh orang-orang yang adil dan ahli dalam ilmu agama, yakni para faqih qualified.²²⁶

Sementara itu, Ayatullah Burujerdi mempresentasikan agumentasi rasional yang mengemukakan beberapa premis historis dan teologis: (1) pemimpin dari sebuah masyarakat harus dipercaya, mampu melindungi tertib sosial dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan sosial dari masyarakat; (2) pada periode awal Islam, Nabi saw dan para imam merupakan pemimpin-pemimpin politik yang sah, sehingga dalam penyelesaian perkara-perkara politik dan sosial berada di bawah tanggung jawabnya; (3) keharusan untuk menjalankan hubungan-hubungan sosial yang bersandar kepada hukum dan nilai-nilai ilâhiah tidak terbatas hanya dalam periode waktu tertentu saja, tetapi bergerak luas, hingga saat ini, sehingga tertib sosial dan tatanan politik dapat teratur secara sempurna.²²⁷

Dengan mempertimbangkan premis-premis terdahulu tentang kepemimpinan Islam yang dipegang oleh orang-orang yang terpercaya, baik dari kalangan nabi maupun para imam, maka dapat dikategorikan logis, apabila para faqih qualified ditunjuk langsung sebagai perwakilan dan wakil-wakil umat, selama masa keghaiban besar (*ghaybah al-kubrâ*). Hal ini dilakukan agar bimbingan dan kepemimpinan umat untuk menciptakan kesejahteraan masyarakat dan tegaknya keadilan ilahi terus berlangsung secara berkesinambungan.

Proses Pembentukan Wilâyat al-Faqih

Pembentukan pemikiran kekuasaan faqih terhitung sejak keghaiban besar (*al-ghaybah al-kubrâ*) Imam ke dua belas dimulai pada tahun 329 H/940 M, beriringan dengan wafatnya mediator khususnya (*al-sufarâ*) terakhir, Abû al-Hasan al-Samari.²²⁸ Periode sesudah meninggalnya al-Sammari menandai suatu krisis resistensi internal tentang *ghaybah*, karena sulit untuk dijelaskan. Situasi ini mendorong para Ulama Syi'ah untuk merumuskan suatu justifikasi teologis yang membenarkan bahwa Imam ke dua belas mengghaib, seiring dengan meninggalnya al-Sammari. Argumen teologis paling kuat digunakan untuk

²²⁶ 'Abd Allâh Jawad Amuli, *Wilâyah al-Faqih*, (Qom: Esra Publication 1378 H), Vol.151-152.

²²⁷ Ayatullah al-'Uzhmâ al-Muntazhiri, *Dirâsâh fi Wilâyah al-Faqih fi Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyah*, Juz I, h. 456-457

²²⁸ al-Nu'mâni, *Kitâb al-Ghaybah*, h. 138-139

mendukung doktrin *ghaybah* adalah bahwa Imam ke dua belas mengghaib untuk memenuhi kehendak Allah swt. Untuk memperkuat argumen *ghaybah* tersebut, para ulama Syi'ah menggunakan bukan hanya bukti-bukti hadis dan kitab suci (*al-dalil al-sam'i*), melainkan juga argumen rasional (*al-dalil al-'aqli*), agar umat Islam Syi'ah meyakini penuh terhadap keghaiban Imam ke dua belas.²²⁹

Doktrin *ghaybah* ini merupakan konsekuensi langsung dari kepercayaan bahwa dunia ini tidak bisa berlangsung aman, sejahtera dan adil, tanpa adanya seorang imam yang akan membimbing umat manusia ke jalan yang benar dan ketidakamanan situasi politik Sang Imam ke dua belas. Untuk melindungi kehidupannya dan melanjutkan kepemimpinannya, Imam ke dua belas harus berada dalam persembunyiannya. Dengan begitu, secara permanen, dia tetap bisa menjalankan fungsi-fungsi imamahnya dalam membimbing para pengikutnya melalui 'komunikasi spiritual'²³⁰

Pada masa keghaiban besar tersebut, komunikasi antara Imam dan para pengikutnya dilakukan oleh *al-ruwât*, orang yang melaksanakan tugas-tugas khusus dari Imam, tanpa keterwakilan, sehingga *al-ruwât* ini menjadi wakil umum (*nuwwâb al-âmm*) dari Imam yang sedang ghaib. Kemudian, para ulama Syi'ah menginterpretasikan *al-ruwât* tersebut dengan faqih yang sudah mencapai *marja' taqlid* dan derajat spiritual yang tinggi. Transformasi institusi *imâmah*, menjadi *nuwwâb al-khashsh*, dan selanjutnya *nuwwâb al-âmm* yang dijabat oleh para faqih tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Syi'ah memerlukan institusi tertentu untuk mewujudkan fungsi keagamaan dan sosial politik. Atas dasar ini, ketika Imam sedang Ghaib, maka institusi tertentu untuk mewakilnya diperlukan, agar bimbingan dan kepemimpinan umat tetap berlangsung. Institusi inilah yang kemudian disebut dengan kekuasaan faqih (*wilâyah al-faqih*), sehingga dengan institusi tersebut, para ulama Syi'ah mendapatkan legitimasi (*al-masyrû'iyah*) untuk memainkan peranan sosial politik dan keagamaan di dunia.²³¹

Analisis yang cermat atas teks-teks hukum imamah menjadi signifikan dalam rangka memahami konsep wilayah yang sudah didelegasikan kepada

²²⁹ al-Thûsi, *Kitâb al-Ghaybah*, h. 77-79, dan Ibnu Babuyah, *Ikmal al-Dîn wa Itmâm al-Ni'mah*, h. 317-318

²³⁰ Muhammad ibn Ya'qûb ibn Ishâq al-Kulayni, *al-Ushûl min al-Kâfi*, Vol. I., h. 178-179, dan bandingkan dengan al-Nu'mâni, *Kitâb al-Ghaybah*, h. 138-139

²³¹ Abdul Aziz Abdulhusein Sachedina, *Islamic Messianism ; The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, h. 82-83

para faqih yang sudah memenuhi kualifikasi adil dan kapabel. Kompleksitas material dan adanya saling berhubungan antara bagian yang berbeda-beda dari topik-topik hukum dalam karya-karya pemikir hukum Syi'ah Imamah menunjukkan bahwa otoritas faqih (*wilayah al-faqih*) pada mulanya terkait dengan perdagangan, sebagaimana terlihat dalam kitab-kitab fikih Syi'ah. Kemudian dalam pembahasan tersebut (*kitab al-tijarah aw al-makāsib*), diperluas dalam wilayah yang berkaitan dengan pengelolaan zakat, khumus, pemutusan perkara (*al-qadhā*), penerapan hukuman (*al-hudūd*), pemberian fatwa, perwalian, pernikahan, *amar ma'rūf nahyi munkar*, dan jihad.²⁹²

Pada saat awal Imam ke dua belas mengghaib, para ulama Syi'ah belum berani secara intens membicarakan otoritas ulama (*wilayat al-faqih*) yang berkaitan dengan politik, karena situasi sosial politik pada saat itu belum memungkinkan. Pemerintahan 'Abbaasiyyah bertindak represif terhadap berbagai kegiatan dan pemikiran yang mengarah pada instabilitas negara, dan dipandang sebagai pemberontak yang harus ditumpas, sehingga kebijaksanaan keamanan yang ketat tersebut, mengakibatkan para ulama Syi'ah menunda pemikiran-pemikiran yang bernuansa politik. Sesudah pemerintah 'Abbaasiyyah mulai menurun kewibawaannya, maka kalangan ulama Syi'ah juga mulai mendiskusikan otoritas ulama dalam sosial politik, sebagai respon atas situasi sosial politik yang muncul pada saat itu dalam lingkup yang masih terbatas. Pembicaraan otoritas faqih dalam kekuasaan politik ini terus berkembang, sehingga mereka bersepakat bahwa faqih yang memiliki kualifikasi berhak membimbing dan memimpin umat Islam.

Dengan landasan pemikiran tersebut, maka pembahasan otoritas faqih (*wilayat al-faqih*) terus mendapatkan perhatian di kalangan ulama, baik dalam pengertiannya maupun dalam ruang lingkup kekuasaannya. Berdasarkan sebuah investigasi saintifik dalam lapangan sejarah pemikiran Islam di masa kini, terlihat dengan jelas bahwa gagasan pengelolaan masyarakat oleh para faqih adil di era kegaiban Imam ke dua belas telah dijadikan aksioma pemikiran Syi'ah, sehingga diskusi-diskusi yang mengorbit di seputar akibat-akibat dari ide ini lebih banyak dibicarakan, termasuk juga membicarakan dasar-dasar pemikiran tersebut..

²⁹² Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan Dalam Islam*, h. 27-28

Syeikh Mufid (w. 1022 H) yang merupakan salah seorang faqih besar Syi'ah abad ke-4 dan ke-5 hijriyah dalam karyanya, *al-Muqni'ah*.²³³ Ia mendiskusikan tentang kewajiban agama untuk ber-*amar ma'ruf* dan *nahi munkar* berikut penjelasan tentang tahap-tahap pelaksanaannya. Kewajiban ini ditunjukkan kepada umat Islam secara umum, tetapi secara khusus diarahkan kepada para ulama yang sudah memenuhi kualifikasi. Ketika beliau sampai pada tahap terakhir dalam membicarakan masalah membunuh dan melukai, ia menulisi:

Tanggung jawab seseorang untuk melaksanakan amar ma'ruf dan nahi munkar tidak berhak untuk membunuh atau melukai apabila tidak diberi otoritas oleh sultan atau penguasa di zamannya yang telah ditunjuk sebagai penjaga dan penguasa masyarakat. Menerapkan sanksi dan perintah agama bergantung kepada penguasa Islam atau hakim-hakim agama (hakim syar'i) yang ditunjuk Allah. Mereka adalah para imam ma'shum dan orang-orang yang ditunjuk mereka sebagai penguasa dan hakim; para imam ma'shum telah memberi kepercayaan pembuatan keputusan tentang ini, yang mana mungkin dilakukan, kepada para faqih syi'ah mereka.²³⁴

Dari penjelasan tersebut di atas, muncul kekhawatiran terhadap penyalahgunaan penerapan hukum oleh para penguasa tiran. Karena itu, Syeikh Mufid mengajukan gagasan bahwa penguasa atau pemimpin yang ditunjuk oleh Allah merupakan sosok yang diakui sebagai pemegang otoritas untuk memerintahakan atau melarang pencedraan dan pembunuhan dalam konteks *amar ma'ruf nahi munkar*. Selanjutnya, ia membuat rincian 'pelaksanaan perintah' tersebut dengan contoh yang jelas dalam *amar ma'ruf nahi munkar* serta mendukung implementasi tugas penting ini melalui para penguasa yang ditunjuk Allah dengan urutan berikut ini: (1) para imam ma'shum yang secara langsung ditunjuk Allah sebagai pemimpin masyarakat Islam dan pelaksana hukum-hukum Allah; (2) para penguasa yang ditunjuk oleh para imam ma'shum sebagai pemimpin masyarakat Islam; (3) para faqih Syi'ah yang ditunjuk para imam ma'shum sebagai pemimpin masyarakat Islam,

²³³ Syeikh Mufid yang nama lengkapnya Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Nu'mân lahir pada tahun 336 H/948 M. Ia memperoleh pendidikan dasarnya dalam studi-studi Alqur'an dan bahasa Arab dari ayahnya yang berprofesi guru. Kemudian dia melanjutkan studinya ke Baghdad, dan belajar kepada Abû 'Abd Allâh al-Husayn ibn 'Ali ibn Ibrâhîm al-Bushri, seorang ahli hukum dan teolog aliran Mu'tazilah. Dia belajar juga kepada teolog imamiyah, Gulâm Abî al-Jaysy, dan teolog terkemuka 'Ali ibn 'Isya al-Rumani, seorang teolog Mu'tazilah Baghdad. Menurut riwayat, al-Rumani yang memberi gelar al-Mufid, karena pembahasannya mengenai nilai ilmu dirâyah dan riwayat hadis dalam masalah pemberontakan dan pembangkangan terhadap seorang Imam yang 'Adil, sehingga ia disebut sebagai teolog dan pemikir Syi'ah imamiyah terkemuka. Lihat, Ibnu Nadim, *al-Fahrasat*, h. 63-64 dan 175.

²³⁴ al-Mufid, *al-Muqni'ah*, (Qum: t.np, 1989 M), h. 81

sekaligus pelaksana syari'at Islam (hukum-hukum yang sesuai dengan Alqur'an dan hadis).²³⁵

Ulasan tersebut secara jelas memperlihatkan penekanan pemikiran Syi'ah sepanjang periode sejarah Islam terhadap posisi yang tak diragukan lagi tentang gagasan *wilayah al-faqih* dalam pemikiran dan budaya Syi'ah. Syeikh Mufid lalu membicarakan masalah lain, yakni mengenai penempatan hukum-hukum Ilahi dalam sistem hukum negara, sehingga wajib untuk mempraktekannya dalam kehidupan.²³⁶ Selanjutnya, Syeikh Mufid menunjukkan empat persoalan pokok: (1) melaksanakan hukum-hukum Islam yang bersandar kepada kekuasaan pemimpin Islam, artinya hukum Islam yang diterapkan tersebut berdasarkan ketetapan yang sudah diputuskan oleh pemimpin Islam dengan melibatkan para ulama yang sudah memenuhi kualifikasi; (2) pelaksanaan dan penguatan aturan hukum Islam yang meliputi seluruh perintah hukum dan tugas-tugas agama bergantung pada faqih yang harus mengerahkan segenap peraturannya untuk menjamin aturan Islam seluruhnya berlaku kepada segenap urusan kehidupan umat Islam; (3) menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar*, yang pada tingkat lebih tinggi menjadi perhatian dan tanggung jawab pemimpin Islam; (4) berjihad melawan kaum kafir, yang berarti bertahan melawan dan juga menyerang mereka.²³⁷

Berkaitan dengan beberapa hadis shahih yang berisi tentang persyaratan kehadiran imam yang adil (*imâm al-âdil*) dalam shalat Idul Fitri dan Idul Adha yang disebutkan secara eksplisit; serta shalat Jum'at yang disebutkan secara implisit, maka sejumlah faqih, terutama aliran *Akhabâri* menafsirkan dengan 'Imam yang adil' atau 'imam yang memiliki integritas' (*Imam al-âdil*) adalah sebagai para imam ma'shum (*imam al-ma'shum*), sehingga tidak menganggap wajib melaksanakan shalat-shalat tersebut selama masa kegaiban Imam Zaman.²³⁸ Namun Syeikh Mufid, yang memahami posisi para faqih Syi'ah sebagai wakil-wakil 'imam yang adil', menyatakan bahwa pelaksanaan shalat yang disebutkan di atas menjadi tugas para faqih selama masa keghaiban Imam kedua belas, sebagaimana pernyataan sebelumnya bahwa berjihad melawan

²³⁵ al-Mufid, *al-Muqn'ah*, h. 81-82

²³⁶ al-Mufid, *al-Muqn'ah*, h. 810

²³⁷ Implikasi dari pernyataan ini adalah memberikan keleluasaan kepada para faqih untuk menyusun suatu ketetapan tentang pengertian, persyaratan dan wilayah jihad yang akan dijalankan oleh pemerintah Islam.

²³⁸ Syeikh Hurr 'Amili, *Wasâ'il al-Syi'ah*, (Teheran: t.np, 1981 M), Jilid V, h. 95-96, dalam "Kitâb al-Shalâh: Abwâb al-Shalâh al-'Ayd".

orang-orang kafir merupakan salah satu tugas dan tanggung jawab para faqih, mengingat adanya batasan jihad dan pernyataan beberapa hadis bahwa jihad bergantung pada kehadiran seorang imam adil yang dipatuhi.²³⁹

Di samping pemikiran Syeikh Mufid di atas, terdapat juga sejumlah ulama Syi'ah yang menyinggung konsep *wilayat al-faqih*, yaitu antara lain: Muḥaqiq al-Hilli (w. 1277 M); Muḥaqiq Karaki (w. 1561 M); al-Syeikh Ja'far al-Kabîr al-Kâsyif al-Githâ, (w.1797 M), Jawad ibn Muḥammad al-Husayni 'Amili (w. 1811 M); Mulla Aḥmad Naraqî (w. 1829 M); Syeikh Muḥammad Ḥasan Najafi (w.1849 M); Syeikh Murtadhâ al-Anshari (1864 M); Ayatullah Burujerdi (w. 1962); dan Ayatullâh Syeikh Murtadha Ha'iri.²⁴⁰

Dalam hubungan ini, Mulla Ahmad Naraqî (w. 1245 H), merupakan faqih terkemuka yang menggunakan *wilâyah* untuk faqih dalam pengertian supremasi mujtahid atas masyarakat Syi'ah Imamiah selama ghaibnya Imam Zaman. Ia mencirikan mujtahid sebagai orang paling berilmu, yang pencariannya akan pendapat yang benar memiliki nilai penalaran spekulatif (*zhann*). Naraqî menganggap *zhann* ini sebagai bukti yang sah (*dalîl*) sejak tertutupnya gerbang untuk memperoleh pengetahuan, karena ghaibnya Imam ke dua belas.²⁴¹

Secara umum, para ulama Syi'ah tersebut sepakat bahwa otoritas untuk mengatur dan membimbing umat Islam, baik masalah spiritual maupun dunia, diberikan sepenuhnya kepada faqih yang sudah memenuhi kualifikasi selama Imam Zaman masih ghaib, sehingga keadaan umat menjadi aman, tentram,

²³⁹ Syeikh Ḥurr 'Amili, *Wasâ'il al-Syi'ah*, Jilid XI, h. 35-35, dalam "Kitâb al-Jihâd: Jihâd al-'Aduw".

²⁴⁰ Pandangan-pandangan para ulama tersebut tentang *wilâyah al-faqih*, lihat, 'Ali ibn Ḥusayn Karaki, *Wasâ'il al-Muḥaqiq al-Tsâni*, (Teheran: t.np, 1987 M), Jilid I, h. 142, dalam bagian "Risâlah al-Shalâh al-Jum'ah"; Syeikh Ḥurr 'Amili, *Wasâ'il al-Syi'ah*, jilid XVIII, h. 101, dalam bagian , Kitâb al-Qadhâ, Abwâb al-Sifah al-Qadhâ; Syeikh Muḥammad Ḥasan al-Najafi, *Jawâhir al-Aḥkâm fi Syarḥ Syarâ'i*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981 M), Jilid XXI, h. 395-397; Syeikh Murtadhâ Ha'iri, *Shâlah al-Jum'at*, tanpa penerbit, h. 144, Syeikh al-Murtadhâ Anshâri, *al-Makâsib*, (Tabrîz: Dâr al-Kutub, 1955 M), h. 155

²⁴¹ Mulla Aḥmad Naraqî, *Awâ'id al-Ayyâm*, (Qom: Maktabah Basirati, 1993 M), h. 185-205. Kitab beliau ini dijadikan salah satu referensi utama oleh para ulama syi'ah kontemporer, termasuk Imam Khomeini, sehingga kitab ini diulas dan dikaji dari aspek kekuasaan ulama yang disponsori Pemerintah Republik Islam Iran, dengan judul, *Wilâyat al-Faqih: Bahîts min Kitâb 'Awâ'id al-Ayyâm li al-Mawlâ al-Naraqî*, yang diterbitkan oleh Mu'awaniyah al-'Alâqat al-Dawliyah fi Manzhamah al-'Alâ al-Jumhuriyyah al-Islâmiyyah fi Iran.

sejahtera dan penuh dengan keadilan.²¹² Namun demikian, para ulama Syi'ah tersebut masih belum menjelaskan secara rinci dan sistematis tentang peran seorang faqih qualified dalam sistem politik kenegaraan Islam. Mereka baru berbicara masalah kewenangan faqih berkaitan dengan masalah keluarga, pernikahan, perwalian, pembagian zakat dan khumus, shalat jum'at, pengadilan, bimbingan umat, pemberian fatwa-fatwa hukum, dan menyelesaikan persengketaan.

Pemikiran mereka tentang sistem kekuasaan politik bagi faqih yang sudah memenuhi kualifikasi, masih belum disusun secara serius, karena iklim politik yang kurang mendukungnya. Kekuasaan politik faqih qualified dalam sistem politik kenegaraan Islam secara rinci baru dirumuskan dan dikembangkan oleh Imam Khomeini dalam konsepnya, *wilayat al-faqih*. Kemudian konsep tersebut diimplementasikan dalam sistem politik kenegaraan Republik Islam Iran secara menyeluruh (*kāffah*).

Dalam konteks perjalanan politik Syi'ah, ensiklopedia *Da'irah Al-Ma'arif Tasyayyu*, mendeskripsikan perjalanan dan dinamika pemikiran politik Syiah, dengan membaginya ke dalam lima periode:

Pertama, era Imamah (10-329 H) Dalam era ini, filsafat dan pemikiran politik Syiah terfokus pada sosok Amirul Mukiminin Ali bin Abi Thalib lalu sebelas orang dari keturunannya. Secara bertahap, fokus ini kokoh bertahan sepanjang 250 tahun. Dari sudut pandang sejarah, awal era ini dapat ditandai dengan peristiwa Balai Saqifah.

Kedua, era orientasi penguasa adil (329-905 H). Pertanyaan pokok di era ini adalah: apakah dibenarkan bekerja sama dengan penguasa, meskipun dia zalim? Sayyid Murtadha menyatakan bahwa selama memadai kriteria seperti: amar ma'ruf nahyi munkar, usaha menegakkan kebenaran dan mencegah kebatilan, maka bekerja sama dengan penguasa, zalim itu boleh (*jà'iz*), bahkan wajib dalam kondisi tertentu. Argumentasinya, kekuasaan pada hakikatnya kewenangan dari para imam ma'shum yang dimandatkan kepada para ulama, walaupun secara lahiriah dilimpahkan kepada mereka melalui penguasa zalim. Secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa pada era ini, upaya mendasar

²¹² Sejumlah faqih yang mendukung kekuasaan faqih selama masa ghaibnya Imam ke dua belas adalah Ahmad al-Naraqī, *Awā'id al-Ayyām*, h. 529; Syaikh 'Abd Allāh Mamqāni, *Risālah al-Anām fi Ḥukm al-Anwāl al-Imām*, h. 14; Mirza Nayyini, *al-Mukāsab wa al-Bay'*, h. 336; Sayyid Muḥammad Husayn Burujerdi, *al-Badr al-Zhāhir fi Shālah al-Jum'ah*, h. 71; dan Sayyid Muḥammad Reza Golpayagīni, *Hidāyah al-Ilmān Lahu al-Wilāyah*, h. 46

teolog dan pemikir politik Syi'ah ialah sekedar menafsirkan dan menguatkan prinsip-prinsip teoritis *imâmah* (kepemimpinan) dan *wilâyah* (kekuasaan). Dampak praktisnya mengemuka dalam bentuk kerja sama dengan pihak yang berkuasa, baik adil maupun zalim.

Ketiga, era legitimasi penguasa adil (905-1324 H). Berdirinya Dinasti Shafawi, yang menghimpun Syi'ah, tasawuf dan nasionalisme, di atas kekuasaan telah memicu persoalan aktual di tengah ulama dan fuqaha Syi'ah masa itu. Dengan menggarisbawahi status 'penganut mazhab Syiah', sayyid 'keturunan Nabi', dan 'adil' pada sosok penguasa yang bukan maksum, apakah kekuasaannya bisa diakui legal dan sah oleh agama (*syar'î*)? Menurut Muhaqqiq al-Hilli, kekuasaan dan pemerintahan raja yang adil adalah legal. Inilah pandangan yang justru dianut banyak ulama besar masa itu seperti: Muhaqqiq Karaki, Muqaddas Ardabili, Muhaqqiq Sabzawari, Allâmah Majlisi, Syeikh Baha'i. Bekerja sama dengan penguasa semacam ini dihukumi boleh, bahkan dalam kondisi tertentu menjadi wajib, selama ber *amar ma'ruf nahyi munkar*, mencegah tindakan zalim dan untuk melaksanakan tugas syariat.²⁴³

Keempat, era kedaulatan publik (1324 HS). Pada era ini, beberapa ulama seperti: Akhund Khurasani, Muhammad Husein Gharawi Naini dan Sayyid Muhammad Thabathaba'i bangkit membela hak kedaulatan rakyat dan Revolusi Konstitusional. Mereka berusaha menciptakan semacam koherensi aksioma, ajaran dasar agama dan fikih Syiah dengan asas-asas Revolusi Kostitusional. Mereka merealisasikan kekuasaan bangsa dan pemerintahan rakyat melalui majelis parlemen, pembagian kekuasaan dan pembentukan UUD.

Kelima, era *wilâyat al-faqîh* (1358 HS). Imam Khomeini mengemukakan teori *wilâyat al-faqîh* pada tahun 1348 HS (1969 M), dan untuk pertama kalinya merekomendasikan agar kalangan fuqahâ sendiri memegang kekuasaan dalam membentuk pemerintahan Islam dan melaksanakan hukum syari'at. Dalam realisasinya, ia mengklaim sistem kesultanan, secara prinsipal, ilegal dan non-Islami.²⁴⁴ Inilah ijthad besar dari imam Khomeini yang menempatkan faqîh qualified sebagai pemimpin tertinggi negara dalam struktur politik kenegaraan Islam dan berperan untuk melaksanakan hukum-hukum Islam.

²⁴³ Syeikh Baha'i: *Amal Qirtos*, lembaran ke-2; Muhaqqiq Ardabili: *Majma' al-Fâ'idah wa al-Burhân*, jilid. VIII, h.. 71.

²⁴⁴ *Dairat Al-Ma'arif Tasyayyu' - Andisyeha-e Siyasi*, (Teheran: t.np, 1373 HS), h. 349-363

Klasifikasi Penggunaan Wilâyat al-Faqîh

Istilah *wilâyat* terdapat dalam fikih Syi'ah Imamiah dalam berbagai konteks, dan dalam masing-masing konteks ini, memiliki pengertian “otoritas untuk bertindak sebagai wali”, atau “otoritas untuk menjalankan atau mengawasi suatu tugas yang didelegasikan”. al-Siwuri (w. 1422 M), menyebutkan empat jenis *wilâyat* yang di dalamnya seorang wali diberikan otoritas untuk bertindak sebagai wali atau untuk menjalankan suatu tugas, yaitu: *wilâyat al-qurâba*, *wilâyat al-milk*, *wilâyat al-hâkim*, *wilâyat al-qadhâ*, dan *wilâyat al-'ushûbah*.

Penjelaesannya adalah sebagai berikut: *Pertama, wilâyat al-qurâba*. Jenis wilayah ini merupakan otoritas untuk bertindak sebagai wali yang didasarkan pada hubungan kekeluargaan. Otoritas ini diberikan kepada seorang ayah dan kakek dari pihak ayah, untuk mengemban *wilâyah* atas anak-anak, atau anak-anak yang sakit ingatan, sekalipun anak itu sudah mencapai aqil baligh.²⁴⁵

Kedua wilâyat al-hâkim. Model wilayah ini merupakan otoritas yang diberikan kepada administrator, dari para hakim untuk mengawasi semua kepentingan manusia (*a-mutawalla 'alayh*), yang tidak mampu menjalankan urusan-urusannya sendiri, seperti seorang yang lemah pikirannya, penalarannya belum sempurna, atau orang terkena sakit jiwa.

Ketiga, wilâyat al-milk. Jenis wilayah ini diberikan kepada seseorang yang memiliki hamba sahaya. Wilayah ini dipandang sebagai otoritas yang paling penuh, karena diterapkan kepada hamba sahaya, baik laki-laki maupun perempuan, yang sudah mencapai akil baligh atau belum akil baligh, memiliki kematangan akal sehat atau cacat mental.

Keempat wilâyat al-qadhâ. Wilayah ini diberikan kepada para imam ma'shum secara asliyah, untuk mengadili dan memproses hukum terhadap rakyat berdasarkan hukum dan wahyu ilahi, tetapi ketika Imam sedang ghaib, maka otoritas ini diberikan kepada para faqîh yang mumpuni (*capable*) untuk mengambil tanggungjawab mengadili tersebut mewakili imam.

²⁴⁵ Syeikh al-Imâm al-Miqdâd al-Siwuri, *Kanz al-'Irân fi Fiqh al-Qur'ân*, (Itsnâ 'Asyara), (Tibrîz: t.np, 1314 H), Juz II, h. 208, dan lihat juga, Abdulazîz A. Sacheina, *Kepemimpinan Dalam Islam: Perspektif Syi'ah*, h. 280

Kelima wilâyat al-'ushûbah. Wilâyat ini berkaitan dengan pembagian waris kepada para ahli waris, setelah ditinggalkan oleh orang yang mewariskan. wilâyat ini didasarkan pada keturunan ayah dalam pembagian warisan, dan detail-detaulnya dijelaskan secara rinci oleh para faqîh Syi'ah yang kapabel.²⁴⁶

Meskipun para ahli fikih Syi'ah Imamah umumnya setuju atas doktrin *niyâbah* (*vicegerency*) yang menekankan peran para faqîh yang kapabel sebagai wakil dari Imam yang ghaib, untuk diserahi sebagian derajat otoritasnya, tetapi yang menjadi krusial ialah lingkup dan seberapa luas *niyâbah* itu dijalankan, dan dalam masalah apa saja yang tercakup dalam otoritas yang diberikan tersebut. Menurut ulama Syi'ah terkemuka, al-Anshâri, ahli fikih (*fuqahâ*) yang sudah mencapai kualifikasi tersebut memiliki beberapa kekuasaan, yaitu:

Pertama, memberi fatwa (*al-Iftâ*). Para ahli fikih yang *qualified* diwajibkan untuk memberikan fatwa dalam berbagai masalah hukum yang terjadi di kalangan masyarakat umum (*al-'amm*) yang masih memerlukan bimbingan dalam melaksanakan kewajiban (*taklîf*) yang dibebankan atas mereka dalam syari'ah. Para ahli fikih (*fuqahâ*) yang membuat fatwa hukum dikenal sebagai *marja' taqlîd*, sedangkan para pengikut pendapat mereka disebut taqlîd. Di samping itu, mereka memandang ijtihâd dan taqlîd sebagai kewajiban *takhyîri* yang diterapkan secara representatif (*bi al-kifâyah*), dan diberikan wewenangnya kepada orang-orang yang sudah memiliki keilmuan yang memadai.²⁴⁷

Kedua al-hukûmah, untuk menengahi perselisihan-perselisihan dan memutuskan berbagai perkara hukum. Para ulama Syi'ah Imamah percaya bahwa wilayah ini (*wilâyat al-qadhâ aw al-hukûmah*) merupakan otoritas

²⁴⁶ Syeikh al-Imâm al-Miqdâd al-Siwuri, *Kanz al-'Irfân fi Fiqh al-Qur'ân*, (Teheran: Itsnâ 'Asyara, ttp), Juz II, h. 208-209

²⁴⁷ al-Syeikh al-Murtadhâ al-Anshâri, *al-Makâsib*, dan dikenal dengan *al-Matâjir*; (Tabriz, al-Maktabah al-Islâmiyyah, t. th), h. 153-160; dan Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan Dalam Islam*, h. 332-334, dan lihat (Q.S. al-Taubah/9: 122). Ayat ini menegaskan tentang pembagian tugas dalam masyarakat. Sebagian mereka berangkat ke medan perang, dan sebagian lagi menuntut dan mendalami ilmu secara tekun, supaya ajaran-ajaran agama Islam dapat disampaikan kepada masyarakat secara merata, dan dakwah Islam dapat dilakukan secara efektif, serta bermanfaat untuk meningkatkan kecerdasan mereka. Tugas utama umat Islam adalah mempelajari agamanya, serta mengamalkannya dengan konsisten, kemudian menyampaikan pengetahuan agama tersebut kepada mereka yang belum mengetahuinya, akan tetapi, tidak setiap umat Islam berkesempatan menekuni ilmu agama secara kontinu, karena berbagai kesibukan. Oleh karena itu, harus ada pembagian tugas untuk menuntut ilmu dan menyebarkanluaskannya serta membimbing masyarakat ke jalan yang benar. Lihat, Ahmad Mushtafâ al-Marâghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Jilid IV, h. 48

ilâhiyah para Imam, tetapi ketika Imam sedang ghaib, maka faqih qualified yang memegang kekuasaan tersebut.²⁴⁸

Ketiga, mengurus berbagai hal yang berkaitan dengan perwalian (*al-umûr al-hisbiyâ*). Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa “*sultan adalah wali dari seorang yang tidak memiliki wali*”.²⁴⁹ Menurut hadis ini, mereka yang membutuhkan perwalian untuk suatu urusan tertentu, seperti ketika ayah dari seorang anak atau seorang yang terganggu fikiran dan kejiawaannya. Para faqih Syi’ah mengelaborasi peran ini menjadi serangkaian urusan yang membutuhkan badan perwalian yang resmi untuk mengawasi mereka, termasuk pemberian-pemberian shadaqah, infaq, zakat, warisan, dan pemakaman.²⁵⁰

Keempat, *wilâyat al-tasharruf*, untuk memanfaatkan harta orang lain secara bebas. Wilâyah ini mengakibatkan seseorang, selain wali tidak lagi berkuasa memanfaatkannya, dan bergantung hak pemanfaatan orang lain pada izin wali, bahkan ketika wali tidak dapat memanfaatkannya dengan bebas.²⁵¹

Keempat fungsi ini merupakan otoritas imam dalam sejarah Syi’ah Imamah, *marja’iyyat* (rujukan otoritas) sebagian besar dibatasi hanya dalam keempat peran sentral ini, terutama fungsi yang pertama, tetapi otoritas dan tugas keagamaan seorang imam sebagai wali mencakup jauh lebih luas dari ketiga fungsi di atas. Karena itu, mereka meyakini bahwa peran dari faqih tidak terbatas pada sebagian kecil tugas-tugas agama, tetapi ia bahkan memiliki otoritas yang sama seperti imam. Ia memiliki hak dan tugas untuk memimpin komunitas Syi’ah dan memegang fungsi dan tanggung jawab sepenuhnya sebagaimana yang demban oleh seorang imam ma’shum.

Para ulama yang mendukung dan meyakini bahwa faqih qualified memiliki *wilâyat al-‘ammah*, meluaskan cakupan otoritasnya, yang meliputi sebagai berikut: *Pertama*, memimpin kewajiban melaksanakan amalan ibadah, seperti shalat jum’at, idul fitri dan idul adha. Shalat ini hanya dapat diimami oleh seorang imam atau oleh seorang ulama tertentu yang sudah ditunjuk dan

²⁴⁸ Abdul Aziz A. Sachedina, *The Just Ruler*, (Oxford: Oxford University Press, 1988 M), h. 129

²⁴⁹ al-Syeikh Muḥammad Bâqir al-Majlisi, *Biḥâr al-Anwâr; al-Jâmi’ah li Durar Akhbâr al-‘A’immah al-Athhâr*, (Beirut: Dâr al-Turâts al-‘Arabi, 1992 M), Jilid I, Bab I, Kitâb al-‘Ilm, hadis ke-29.

²⁵⁰ Mawlâ al-Syeikh al-Naraqî, *Wilâyat al-Faqih*, h. 79-89, dalam bagian “wa Zhifâh al-‘Ulamâ”, dan Ahmed Vaezi, *Agama Politik*, h. 89

²⁵¹ al-Syeikh al-Anshâri, *al-Makâsib*, h. 158

memiliki kualifikasi keilmuan dan keshalehan.²⁵² Dalam konsep ini, shalat jum'at berkaitan dengan imam sebagai pemimpin politik-keagamaan, sehingga shalat jum'at merupakan simbol penting yang berhubungan dengan fungsi dan tugas lain dari imam dalam kehidupan, yang kemudian didelegasikan kepada seorang faqih yang memenuhi syarat selama ghaibnya Imam kedua belas.²⁵³

Kedua, menetapkan hukum pidana (*hudûd*). Aplikasi hukum pidana memerlukan pengukuhan dari seorang imam atau faqih qualified yang memiliki otoritas legal untuk menangani dan memproses hukuman ini, karena beberapa kategori hukum pidana (*hudûd*) menimbulkan rasa sakit, cedera, bahkan kematian. Dalam proses eksekusi terpidana memerlukan otoritas politik, agar dalam eksekusinya tersebut sah menurut hukum, karena tanpa pengesahan dari pemerintahan yang sah, maka eksekusinya dapat dinilai batal.²⁵⁴

Ketiga, melakukan penarikan pajak yang berbasis Islam. Penghimpunan dan distribusi berbagi jenis pajak yang berasal dari pelaksanaan hukum Islam seperti zakat, shadaqah, penyelenggaraan haji, dan kharaj. Para pejabat yang diberi tugas untuk penarikan pajak tersebut harus memiliki otoritas politik (*wilâyat al-siyâsah*), agar proses penarikannya legal dan meyakinkan, sehingga semua hasil pemungutannya dapat diawasi secara transparan.

Keempat, menetapkan jihad dan pertahanan. Pengertian dan perizinan jihad hanya dimiliki oleh para imam, atau faqih qualified, agar tidak terjadi kesalahan interpretasi dan penyalahgunaan jihad. Apabila diserahkan kepada penguasa, maka pengertian dan keputusan melakukan jihad rawan penipuan, dan penyimpangan, karena dapat dimanfaatkan oleh kepentingan penguasa.²⁵⁵

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa faqih, setidaknya-tidaknya memiliki tiga fungsi yang signifikan, yaitu: (1) memberikan fatwa; (2) menjalankan hisbah dan qadha; (3) menggantikan posisi imam yang sedang ghaib. Perlu ditambahkan di sini, bahwa jika seorang faqih mengatur hukum atau bertindak sebagai wali hukum terhadap beberapa *mawla 'alayh*, maka ia

²⁵² Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mân al-Mufid, *al-Irsyâd*, (Teheran: t.np, 1972 M), h. 674

²⁵³ Abdul Aziz A, Sachedina, *Kepemimpinan Dalam Islam*, h. 264-267

²⁵⁴ Manzhamah al-'Alâm al-Islâmi, *Wilâyat al-Faqih Bahûs min Kitâb 'Awâ'id al-Ayyâm al-Mawla al-Narâqi*, h. 49-51

²⁵⁵ al-Thûsi, *al-Mabsûth fi Fiqh al-Islâm Imâniyah*, (Teheran: 1958 M), Vol. II, h. 9, dan lihat juga, Ahmad Vaezi, *Agama Politik: Nalar Politik Islam*, h. 97-98

dikenal sebagai seorang *wali* atau *hâkim al-syar'î*; dan bila ia ditunjuk untuk menyelesaikan kasus-kasus hukum yang muncul di masyarakat, maka biasanya ia disebut *marja' taqlid*, karena banyak permasalahan hukum yang mencuat di kalangan masyarakat.

KONSEP WILÂYAT AL-FAQÎH IMAM KHOMEINI

Imam Khomeini telah menghabiskan hampir seluruh hidupnya untuk mewujudkan tatanan baru sistem politik Islam. Ia tampil sebagai pakar dan mujahid besar revolusioner yang resah hilangnya peran politik Islam dan mendorong kaum Muslim untuk berupaya keras mengembalikan Islam sebagai sebuah kekuatan politik di dunia. Karena itu, untuk menganalisis konsep politiknya, *wilâyat al-faqîh*, yang sudah diimplementasikan di Republik Islam Iran, maka tulisan ini akan menyampaikan terlebih dahulu biografi Imam Khomeini.

Biografi Imam Khomeini

Imam Khomeini nama lengkapnya adalah al-'Allamah al-Akbar al-Ustâdz al-'Azham Ayatullah al-Udzmâ Sayyid Ruhullah al-Musawi al-Khomeini. Ia dilahirkan di kota Khomain, dekat kota Isfahan, sekitar 300 km, sebelah selatan Teheran, pada tanggal 24 September 1902 M /20 Jumâd al-Tsâni 1320 H. Kata 'Khomeini' dinisbatkan kepada nama kota kelahirannya, 'khomain', sebagaimana tradisi masyarakat Iran umumnya yang menggunakan nama kota kelahirannya dengan menambahkan akhiran 'i', seperti Rafsanjan menjadi Rafsanjani; Tehran menjadi Tehrani dan Golpayagan menjadi Golpayagani. Sedangkan gelar 'sayyid' untuk menunjukkan adanya garis keturunan dari Nabi Muhammad saw.²⁵⁶

Imam Khomeini lahir dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang sangat religius. Ayahnya, Ayatullah Sayyid Musthafa al-Musawi adalah seorang ulama terpandang dan tokoh terkemuka Khomein, sementara ibunya, Sayyidah Hajar, adalah cucu ulama terkenal pada zamannya, Ayatullah al-

²⁵⁶ Syekh Ja'far al-Subhâni, *Tahdzib al-Ushûl, Taqrîr li Bahts Sayyidina al-'Allâmah al-Imâm al-Khomeini*, (t.tp: .np, t.th), Juz I, h. 1Sa'ad Najafiyân, "Imam Khomeini: Life and Works Part I", dalam jurnal al-Tawhid, (Mei-Juli 1990 M), h. 117-135; Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, (Boulder: Westview Press, 1988 M), h. 88. Mengenai tanggal kelahiran Imam Khomeini, sumber lain menyebutkan, Imam Khomeini lahir pada tahun 1900 M/1901 M. Lihat misalnya, *A Biography of Imam Khomeini* (Teheran: 1982 M), h. 3, dan *Ringkasan Biografi: Pidato-Pidato dan Wasiat Imam Khomeini*, (Jakarta: Humas Kedutaan Besar Republik Islam Iran, 1989 M), h. 1. Sementara itu, Amir Taheri menyebutkan, bahwa tanggal kelahiran Imam Khomeini adalah 9 November 1902 M. Lihat, Amir Taheri, *The Spirit of Allâh: Khomeini and the Islamic Revolution*, (London: Hutchinson, 1985 M), h. 1989 M

Khawansari, penyusun kitab *Zubdah al-Tashnif*. Imam Khomeini, baik dari ayah maupun ibu, memiliki keturunan langsung kepada Rasulullah saw, dari jalur Fathimah al-Zahra dan Sayyidina ‘Ali ibn Abî Thalib. Kakek Imam Khomeini dari pihak ayah, Sayyid Ahmad Hindi, dan kakek dari pihak ibunya, Ayatullah Aqa Mirza Ahmad Khawansari adalah tokoh-tokoh yang sangat disegani pada masanya. Demikian pula, kakek ayahnya, Sayyid al-Dîn ‘Ali Syah yang merupakan cendekiawan muslim (*religious scholar*) dari Nishapur yang beremigrasi ke Kashmir.²⁵⁷

Sepeninggal sang ayah, Sayyid Musthafa, Imam Khomeini berada dalam asuhan ibunya, Hajar Aqha Khanom dan bibinya dari pihak ayah, Sahiba Khanom, namun pada tahun 1918 M, bibinya meninggal dunia, dan kemudian disusul oleh kewafatan ibunya.²⁵⁸ Kejadian ini memberikan goresan kesan sangat mendalam pada diri Imam Khomeini yang sudah menjadi yatim piatu pada usia 16 tahun. Selanjutnya, tanggung jawab membesarkan, mengasuh dan mendidik Imam Khomeini diserahkan kepada saudara tertuanya, Ayatullah Murtadha Pasandideh.

Pada usia yang ke 30 tahun, Imam Khomeini menikah dengan putri seorang ahli agama dan dikaruniai dua orang putra dan tiga orang putri. Putra pertama diberi nama Musthafa Khomeini, seorang Hujjatul Islam muda terkemuka, sekaligus tangan kanannya. Ia meninggal secara misterius dan diyakni telah dibunuh oleh dinas rahasia Reza Syah (SAVAK). Putra kedua Ahmad Khomeini, yang juga sama-sama sudah mencapai kedudukan Hujjatul Islam, yang nantinya akan menggantikan posisi kakaknya, menjadi salah seorang pendiri Republik Islam Iran. Di antara putrinya adalah, Zahra Musthafawi. Ia adalah seorang doktor filsafat dan mengajar mata kuliah filsafat di salah satu Universitas terkemuka di Teheran. Dua putri lainnya adalah

²⁵⁷ Panitia Peringatan Haul ke-11 Imam Khumaini, *Imam Khumaini: Pandangan, Hidup dan Perjuangan*, (Jakarta: Humas Kedutaan Besar Republik Islam Iran, t.th), h. 3-4, dan Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan ISMES, 1996 M), h. 37

²⁵⁸ Bibi Imam Khomeini, Sahiba dikenal sebagai orang yang memiliki mental dan pikiran yang kuat. Ia selain pernah memimpin eksekusi pembunuhan saudaranya, juga pernah menempatkan diri di antara dua keluarga yang sedang bertikai dan memaksa agar kedua keluarga berdamai. Lihat, Hamid Alghar, *Mata Air Kecemerlangan*, h. 65

Shiddiqah Musthafawi dan Farida Mustafawi, yang kedua-duanya sebagai tenaga pengajar di Universitas Teheran.²⁵⁹

Pendidikan dan Karya-Karya ilmiah Imam Khomeini

Imam Khomeini mulai mengenyam pendidikan sejak masa kanak-kanak dengan mempelajari Alqur'an kepada gurunya, Mirza Mahmûd. Kemudian ia memasuki sebuah *Maktab Khâneh*, suatu sekolah tradisional milik Akhund Mulla Abû al-Qâsim yang tidak jauh dari rumahnya. Pada usia tujuh tahun, ia melanjutkan studinya pada, Syeikh Ja'far, mengenai bahasa Arab dan seluk beluknya. Kemudian mempelajari kitab *Jâmi Muqaddimat*, buku logika dan tata bahasa Arab di bawah bimbingan Mirza Muḥammad Mahdi. Lalu, ia memasuki sekolah yang lebih modern yang baru dibuka di Khomein, dengan mempelajari kaligrafi di bawah bimbingan Aqa Mahallati. Setelah itu, ia memperdalam mata pelajaran logika pada ipar lelakinya, Mirza Ridha Najafi, yang diteruskan belajar kitab *Muhawwal*, karya al-Suyûthi pada kakaknya, Âyatullah Pasandideh. Ini menunjukkan bahwa Imam Khomeini tidak memilah-milah dalam disiplin ilmu, sekalipun ilmu tersebut seperti logika dipandang bukan ilmu agama, sehingga ada di antara mereka yang tidak senang belajar logika.²⁶⁰

Kemudian Imam Khomeini melanjutkan studinya ke Kota Arak di bawah asuhan Âyatullah Syeikh Muḥammad Golpayagani tentang ilmu mantiq dan pelajaran *Syarh-e Lum'ah* kepada Âyatullah Aqa Abas Araki, seorang *marja' taqlid* pada tahun 1920 M. Dalam kaitan ini, Amir Taheri menulis, "*The Choice of Ayatollah Araki as his future teacher was to prove a key factor in determining Ruhollah's future views on Islam, Politics and life in general.*" Pada saat itu, yang menjadi cendekiwan terkemuka di Arak adalah Âyatullah Syeikh 'Abd al-Karîm Ha'iri (w. 1936 M). Sekitar setahun setelah kedatangan Imam Khomeini di Arak, Âyatullah Ha'iri menerima undangan dari

²⁵⁹ Hujjatul Islam Muḥammad 'Ali Anshâri, "Aspek Moral dan Kepribadian Imam Khomeini", dalam buku, *Sekilas Tentang Imam Khomeini*, (Kedubes Republik Islam Iran di Jakarta, t.th), h. 67

²⁶⁰ *Imam Khomeini (1900-1989): A Portrait The Life and Works of the Founder of the Islamic Republic of Iran and the Great Leader of the Islamic Revolution*, Published by Publication and Propagation Committee Headquarter for the 100 th Birth Anniversary of Imam Khomeini, (Teheran, 1999 M), h. 11-12, dan *Imam Khomeini: Pandangan Hidup dan Perjuangan*, h. 5,

masyarakat dan para ulama Qom untuk tinggal dan memberikan pengajaran agama di kota tersebut..

Kota Qom, salah satu pusat ʿSyīʿah Islam paling awal di Iran. Kota ini sebelumnya menjadi pusat pengajaran agama, tetapi kota itu terkalahkan popularitasnya oleh kota-kota suci besar lain di Irak, bahkan oleh madrasah-madrasah di Isfahan sekalipun. Kedatangan Âyatullah Haʿiri di kota Qom, yang diikuti dengan didirikannya lembaga keagamaan adalah salah satu dari serangkaian perkembangan yang menaikkan pamor kota Qom menjadi ibukota spiritual Iran dan benteng pertama revolusi Islam Iran. Imam Khomeini ikut pergi ke kota Qom bersama dengan gurunya, Âyatullah Haʿiri, seorang mujtahid terkemuka pada masa itu, untuk mendirikan sekolah teologi, yang dikenal dengan nama *Hauze-ye ʿIlmiye* atau *Hauzat ʿIlmiya* (lembaga pengajaran). Di kota Qom inilah, Imam Khomeini bertemu dengan salah seorang gurunya yang memberikan andil besar atas kemunculannya sebagai tokoh terkemuka, yaitu Âyatullah Burujerdi.²⁶¹

Menurut Hamid Algar, Âyatullah Haʿiri bersama Âyatullah Burujerdi merupakan dua tokoh yang secara langsung memberikan latar belakang terhadap munculnya Imam Khomeini.²⁶² Tidak lama sesudah kepindahan Imam Khomeini ke Qom, terjadi peristiwa penting di Iran, yaitu runtuhnya Dinasti Qajar dan tampilnya Dinasti Pahlevi yang direkayasa dan didukung oleh Inggris pada tahun 1925 M. Tampilnya Dinasti Pahlevi diawali oleh naiknya Reza Khan sebagai Syah Iran yang baru. Sebelumnya, Reza Khan pernah memegang jabatan sebagai komandan angkatan bersenjata Iran, pada Januari 1920 M, Menteri Pertahanan pada Februari 1920 M, dan Perdana Menteri pada tahun 1923 M. Meskipun relatif masih kecil, Imam Khomeini pada waktu itu dapat melihat dan memahami setiap perubahan politik yang terjadi, seperti kudeta yang dilakukan oleh Dinasti Pahlevi kepada Dinasti Qajar.

Selama dalam masa pendidikan di Qom, Imam Khomeini tinggal di Madrasah Dâr al-Syifâ, sehingga mendorong kepada dirinya untuk mempelajari berbagai bidang ilmu agama, seperti tafsir, hadis, fikih dan usul

²⁶¹ Hamid Algar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan: Sebuah Pengantar untuk Memahami Imam Khomeini*, h. 67, dan Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 38-39

²⁶² Hamid Algar, "Khomeini Penjelmaan Sebuah Tradisi", dalam Kalim Sidqi et, ql, *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan Khomeini Dalam Perbincangan*, (Yogyakarta: Shalahudin Press, 1984 M), h. 205-206

fikih. Ia telah menyelesaikan jenjang pendidikan yang dikenal sebagai *sath*. Kemudian ia mulai belajar langsung di bawah bimbingan Âyatullah Ha'iri dengan mata kuliah fikih dan usul fikih secara intens, sehingga ia mencapai derajat 'alim. Selain menekuni bidang fikih dan usul fikih yang memang sangat maju dan berkembang pesat dalam dunia Syi'ah, Imam Khomeini juga menekuni ilmu filsafat (*hikmah*), dan 'irfan (*tasawwuf*), yaitu studi yang berhubungan dengan pencapaian kebenaran tertinggi secara rasional dan gnostik (*ma'rifah*) yang telah lama berkembang dalam dunia Islam. Pembimbing pertamanya adalah Mirza 'Ali Akbar Yazdi, seorang murid Hadi Sabzawari (w. 1872 M), penyusun termasyhur kitab *Syarh-i Manzuma*, salah satu teks dasar 'irfan. Di samping itu, Imam Khomeini belajar gnosis dan tasawuf kepada tokoh terkenal, Âyatullah Muḥammad 'Ali Syahabadi (w. 1950 M). Imam Khomeini menyimak dengan tekun dan penuh konsentrasi terhadap komentar-komentar gurunya ketika membahas dan mendiskusikan kitab *Fushûsh al-Hikam*, karya Ibn al-Arabi, *Miftâh al-Ghayb*, karya Shdar al-Dîn Qunawi, dan *Manâzil al-Sâ'irîn*, oleh Khawja 'Abd Allâh Anshâri.²⁶³

Ketekunan belajar di Qom, Imam Khomeini berhasil membentuk kepribadian yang agung di bawah bimbingan sejumlah guru besar agama yang mumpuni selama hampir tiga belas tahun (1922-1936 M). Kesenangan membaca yang sudah mengkristal pada diri Imam Khomeini, telah memperluas cakrawala pengetahuan, sehingga membuat dirinya sangat kritis terhadap kondisi sosial politik yang terjadi pada masa itu.

Adapun guru-guru Imam Khomeini yang pernah membimbing dan membesarkannya menjadi seorang ilmuwan besar dan rujukan umat (*marja' taqlid*), yaitu; (1) Âyatullah Aqa Mirza Muhammad 'Ali Adib Tehrani (w. 1949 M), penulis kitab *Sharf al-Sharf*, yang berisi tentang gramatika bahasa Arab; dan *Hâsiyah Mughni al-Labib*; (2) Âyatullah Aqa Mirza Sayyid 'Ali Yatsrib Kasyani (w. 1959 M); (3) Âyatullah Haji Sayyid Muḥammad Taqi Khwansari (w. 1951 M); (4) Âyatullah Haji Syeikh 'Abd al-Krîm Ha'iri Yazdi (w. 1936 M); (5) Âyatullah Mirza Jawad Maliki Tabrizi (w. 1924 M); (6) Âyatullah Haji Aqa Husain Burujerdi (w. 1960 M). Beliau merupakan ulama yang sudah mencapai derajat *marja' taqlid* terkemuka pada saat itu, menggantikan Âyatullah Sayyid Abû al-Hasan al-Isfahani di Najaf; (7) Âyatullah Aqa Muḥammad 'Ali

²⁶³ Hamid Algar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan: Sebuah Pengantar untuk Memahami Imam Khomeini*, h. 68.

Syahabadi (w. 1953 M);²⁶⁴ (7) Âyatullah Aqa Mirza ‘Ali Akbar Hakami Yazdi (w. 1925 M); (8) Âyatullah Sayyid Abû al-Hasan Râfi‘i Qazwini (w. 1976 M); (9) Âyatullah Hajj Syeikh Muḥammad Ridhâ Najafi Isfahani (w. 1943 M); (10) Âyatullah Sayyid Abû al-Qâsim Isfahani (w. 1934 M); (11) Âyatullah Sayyid Muḥsin al-Amîn al-‘Amili (w. 1952 M).; (12) Âyatullah Hajj Syeikh ‘Abbas Qummi (w. 1940 M).²⁶⁵

Berdasarkan deskripsi guru-guru Imam Khomeini tersebut, dapat disimpulkan bahwa minat keinginan dan kerja keras untuk memperoleh pengetahuan begitu kuat, sehingga tidak heran apabila pengetahuan yang diperolehnya begitu luas mencakup berbagai cabang keilmuan, seperti fikih, usul fikih, tafsir, hadis, filsafat, tasawwuf, matematika, astronomi, sosial politik dan sejarah. Dengan bekal pengetahuan yang luas itu, Imam Khomeini dalam usia yang relatif masih muda, 27 tahun telah memberikan kuliah-kuliah filsafat, tasawwuf, dan metafisika kepada murid-muridnya yang memiliki kapasitas intelektualitas dan spiritualitas yang memadai dan telah menghasilkan berbagai bentuk kitab dan risalah yang mencakup berbagai aspek kehidupan.

Ketekunan, kecerdasan dan ketabahan Imam Khomeini dalam menimba ilmu pengetahuan dari berbagai ulama yang terpandang pada saat itu, telah memebentuk watak keilmuan yang memadai, sehingga mengantarkan kepada dirinya untuk menjadi seorang pemikir orisinal yang mandiri, seorang filosof, sufi, faqih dan teoritikus politik. Selama karir mengajarnya, ia berusaha melatih murid-muridnya untuk berfikir mandiri dan berkembang menjadi peneliti sejati. Saat mengajar di tingkat *dars-e kharaj* dalam bidang fikih dan usul fikih,

²⁶⁴ Kedubes Republik Islam Iran di Jakarta, *Imam Khomeini: Hidup dan Karyanya*, h. 6-7; dan Hamid Algar Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan*, h. 67-69, dan Syeikh Syahabadi adalah seorang yang tidak suka bersikap diam, tetapi senantiasa aktif dalam menentang kebijaksanaan Syah Pahlevi dan menekankan pentingnya para murid untuk selalu bekerja dalam menyelamatkan kaum muslimin. Petunjuk beliau kepada para muridnya dan kaum muslimin adalah: (i) menerbitkan majalah keagamaan untuk mendakwahkan kepada masyarakat umum; (ii) cermat dan sederhana dalam kehidupan sehari-hari, serta hilangkan kebiasaan yang merugikan; (iii) mendirikan perusahaan Islam untuk memproduksi barang-barang Islami, dan kebutuhan rakyat Iran khususnya.; dan (iv) menghimpun dana untuk dipinjamkan, tanpa bunga. Imam Khomeini mengakui pengaruh gurunya yang begitu besar dalam bidang agama dan perjuangan politik menegakkan negara Islam, seraya berkata bahwa “Syeikh Syahabadi bukan saja sebagai teolog dan sufi yang sempurna, tetapi juga sebagai pejuang yang gigih untuk menegakkan Negara Islam”. Lihat, Ali Rahnama, (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, h. 75

²⁶⁵ Lihat, *Imam Khomeini: A Portrait*, h. 12, dan Kedutaan Besar Republik Islam Iran di Jakarta, *Biografi Ringkas Imam Khomeini*, h. 2-3.

beliau merasa kecewa bila tidak didapatkan permasalahan yang diajukan para muridnya.

Imam Khomeini mendorong, bahkan menekan kepada para muridnya untuk memandang setiap pendapat secara kritis, tak peduli seberapa tinggi otoritas yang mengajukan pendapat itu. Dalam berbagai kuliahnya, ia menyebut para ahli fikih dengan rasa hormat dan respek tinggi, sambil memuji otoritas keilmuannya, tetapi ia juga menguji dan menilai pandangan mereka satu per satu dengan kritik tajam, dan kemudian menyatakan pendapatnya yang didukung dengan argumen-argumen yang kuat dan matang. Penghormatan kepada guru-guru besarnya, tidak menjadi penghalang untuk melakukan kritik tanpa segan; sikap sopan yang hati-hati terhadap para penulisnya dan sikap kritis yang tajam.²⁶⁶

Tulisan-tulisan awal Imam Khomeini juga berisi pelbagai masalah perenungan, pengabdian, dan masalah mistik. Pada tahun 1928 M, ia menulis sebuah komentar terinci dalam bahasa Arab terhadap do'a sebelum fajar selama bulan Ramadhan karya Imam Ja'far al-Shâdiq, dengan judul *Syarh Do'a al-Sahar*. Dalam buku pertamanya ini, Imam Khomeini menunjukkan bukan hanya penguasaan bahasa *'irfan*, tapi juga apa yang telah menjadi pengabdian sepanjang hidup para imam yang tampak dalam do'a-do'a itu sebagai teks untuk perenungan maupun untuk diucapkan.

Karyanya ini mengandung analisis hikmah dan rahasia yang panjang dan kompleks terhadap shalat dengan judul, *Sirr al-Shalâh*. Dalam tulisan ini, dimensi simbolis dan makna bathin seluruh bagian shalat, dari wudhu' hingga salam diungkapkan dengan bahasa yang kaya, dan lancar dengan meminjam makna banyak dari konsep-konsep dan terminologi Ibn 'Arabi. Segera sesudah menyelesaikan *Sirr al-Shalâh*, Imam Khomeini menulis sebuah karya yang lebih terjangkau pembaca umum tentang makna shalat, yang berjudul *Adab al-Shalah*.²⁶⁷

²⁶⁶ Humas Kedubes Republik Islam Iran di Jakarta, *Imam Khomeini: Hidup dan Karyanya*, h. 17.

²⁶⁷ Kitab *Sirr al-Shalâh* terdiri dari 3 edisi: *pertama* dalam bahasa Arab yang hanya memuat teks Alqur'an dan hadis-hadisnya saja; *kedua* dalam bahasa Arab dengan memuat semua isi yang ada dari bahasa Persi; dan *ketiga* dalam bahasa Arab dengan beberapa tambahan, sehingga judulnya berubah menjadi, *Mi'râj al-Sâlikîn wa Shalâh al-'Arifîn*. Semua edisi terjemahan ke dalam bahasa Arab ini, disunting oleh Sayyid Ahmad Fahri.

Dimensi gnostik Imam Khomeini mendapatkan ekspresi tertulisnya yang paling sempurna dalam kitab yang berbahasa Arab lainnya, *Mishbâh al-Hidâyah ilâ al-Khilâfah wa al-Wilâyah* yang diselesaikannya pada tahun 1930 M. Kitab ini berisi pembahasan yang amat padat, sistematis dan menyeluruh tentang masalah-masalah utama dalam *'irfan*. Dalam kitab ini, Imam Khomeini tidak hanya mengacu kepada Alqur'an, sunnah Nabi dan para imam saja, tetapi juga sumber dan otoritas para sufi, baik zaman klasik maupun kontemporer seperti Jalâl al-Dîn al-Rûmi, Shadr al-Dîn Qunawi, 'Abd al-Razzâq Kasyani, Da'ud Qaysari, Muhammad Rizha Qumsya'i, dan Muhammad 'Ali Syahabadi. Dengan demikian, kitab ini begitu kaya dan luas dengan pengetahuan *'irfan* serta kehidupan manusia, yang pada gilirannya mewujudkan suatu visi yang kuat dan orisinal. Hal ini selaras dengan pernyataan Sayyid Fahri, penyunting *Kitâb al-Shalâh*, bahwa pemikiran yang tertuang dalam kitabnya tersebut merupakan pengetahuan dirinya sendiri yang berasal dari pengalaman kehidupan spiritual.²⁶⁸

Meskipun Imam Khomeini telah menulis beberapa karya lain yang bersifat mistik dan gnostik, tetapi perhatian terhadap beberapa masalah lain juga memenuhi hidupnya. Kendati pun demikian, penggalian awal hikmah dan *'irfan* yang intens ini tidak dapat dianggap hanya sebagai satu periode yang telah lewat, karena periode ini memberikan sumbangan besar bagi pembentukan pribadinya sebagai pemimpin agama, sekaligus politik. Karya beliau dalam bidang fikih dan usul fikih sudah dilakukan sejak masih mengajar di *Dares-e Khârîj*, kota Qom dalam bentuk *Hâsyiyah* dari kitab *'Urwah al-Wutsqâ*, karya Sayyid Kâzhim Yazdi yang menjadi referensi klasik maupun modern dalam fikih Syi'ah. Dengan mendasarkan pada *Hâsyiyah* ini dan kuliah-kuliah fikih yang disampaikan, maka para murid Imam Khomeini menyusun kitab yang disandarkan kepada Imam dengan judul, *Risâlah-ye 'Amaliyyah*. Kitab ini merupakan pedoman kaidah-kaidah fikih dan fatwa untuk para muqallid.²⁶⁹

Menurut pengamatan Najibullah Lafraie, karya-karya Imam Khomeini yang ditulis langsung atau yang berasal dari ceramah-ceramahnya, sebagian besar berhubungan dengan hikmah, *'irfan*, etika, hukum Islam dan

²⁶⁸ Hamid Algar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan: Sebuah Pemahaman Untuk Memahami Pemikiran Imam Khomeini*, h. 74

²⁶⁹ Kedutaan Besar Republik Islam Iran di Jakarta, *Imam Khomeini Hidup dan Karyanya*, h.

pengetahuan umum. Sementara itu, pemikiran politiknya pertama kali dituangkan dalam kitab yang berjudul *Kasyf al-Asrâr* pada tahun 1941 M, sehingga muatan politiknya sarat sekali dengan etika dan filsafat yang mendalam.²⁷⁰ Kitab ini berisi serangan tajam terhadap berbagai kebijaksanaan Reza Syah dan merupakan jawaban terhadap buku *Secrets of Thousand Years* yang ditulis oleh Ahmad Kasravi, seorang anggota gerakan yang menyerang para mullah dan madzhab Syi'ah, yang dianggap sebagai sumber keterbelakangan Iran. Imam Khomeini yang waktu itu berusia 39 tahun, dan baru bergelar *Hujatulislam*, menuding Reza Syah sebagai raja yang memerintah dengan kekerasan, membatasi wewenang ulama, dan penuh korupsi.

Dalam *Kasyf al-Anwâr*, Imam Khomeini juga mengkritik pedas kaum ulama Syi'ah yang apatis terhadap situasi sosial politik. Ia menyerukan kepada kaum mullah agar melibatkan diri dalam politik dan menyelamatkan integritas kultur Syi'ah di Iran melalui pengawasan terhadap badan legislatif, eksekutif dan yudikatif dalam sebuah negara Islam. Para ulama tidak dapat dipisahkan dengan politik, karena tanpa ulama, politik akan lepas dari Islam, sehingga jayuh ke pangkuan penguasa tiran.²⁷¹

Gagasan keterlibatan kaum ulama dalam politik yang dilemparkan Imam Khomeini pada tahun 1940-an tersebut, didasarkan pada suatu pemikiran bahwa hubungan antara Islam dan negara tidak dapat dipisahkan. Gagasan ini dipertegas dalam buku berikutnya, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, yang terbit pada tahun 1969 M, dan merupakan karya monumental kedua sesudah karya sebelumnya, *Kasyfu al-Asrâr*. Dalam kitab *al-Hukûmah al-Islâmiyyah* tersebut, Imam Khomeini menegaskan, pemisahan antara negara dan agama tidak dikenal pada masa Nabi Muhammad saw, hingga pemerintahan 'Ali ibn Abî Thâlib.²⁷² Apabila dikomparasikan pemikiran politik Imam Khomeini dalam kitab *Kasyf al-Asrâr* dan *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, maka terdapat evolusi pemikiran politiknya. Dalam Kitab *Kasyf al-Asrâr*, Imam Khomeini memandang para ulama cukup berperan sebagai pengawas terhadap lembaga-lembaga politik, sedangkan dalam *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, ia secara tegas

²⁷⁰ Najibullah Lafraie, *Ideology of Revolution: A Normative Study of the Islamic Revolution in Iran*, Dusertasi Doktor Ilmu Politik (Hawaii: University of Hawaii Press, 1986 M), h. 158

²⁷¹ Deskripsi lebih lengkap tentang kitab *Kasyf al-Asrâr* dapat dilihat dalam buku Hamid Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, (Berkeley: Mizan Press, 1981 M), h. 169-173

²⁷² Reymond N. Habiby dan Pariborz Ghavidel, "Khumayni's Republic", dalam Michael Curtis, ed. *Religion in The Middle East*, (Westvie Press, 1981 M), h. 142-152

menyatakan bahwa para ulama memiliki hak dan kewajiban sebagai pemegang kendali negara dan pemerintahan, agar segala ketentuan hukum Islam dapat direalisasikan.²⁷³

Untuk memperjelas kualitas keilmuannya, berikut ini sebagian karya-karya intelektual Imam Khomeini yang sudah dicetak dan dipublikasikan.

- 1) *Syarh al-Du'â al-Sahar*. Kitab ini mengandung penjelasan do'a mubahalah;
- 2) *Syarh al-Hadîts Râ'is al-Jâlût*. Kitab ini merupakan penjelasan Imam al-Ridâ yang melakukan kritikan dan perdebatan dengan para pemuka agama;
- 3) *Hâsiyah 'alâ Syarh Fawâ'id al-Ridhâwiyah*. Kitab ini memuat pembahasan 'irfani yang sangat mendalam;
- 4) *Syarh Hadîts Junûd al-'Aql wa al-Jahl*. Kitab ini merupakan karya berharga yang diambil dari hadis terkenal dalam kitab *Ushûl al-Kâfî*;
- 5) *Syarh Arba'in al-Hadîts*. Kitab ini berisi 40 hadis yang berkaitan dengan akhlak dan 'irfan;
- 6) *Mishbâh al-Hidâyah fî al-Khilâfah wa al-Wilâyah*. Kitab ini mengandung pembahasan 'irfan yang tinggi, dari *khilâfah* dan *wilâyah* Nabi Muhammad saw dan 'Ali ibn Abî Thâlib;
- 7) *Hasyiyah 'ala Mishbâh al-Uns*. Buku ini memuat 'irfan nazhari yang diberikan catatan-catatan mendalam;²⁷⁴
- 8) *Hasyiyah 'alâ Syarh Fushûsh al-Hikam*. Kitab *Fushûshû al-Hikam* karya luar biasa Syaikh Muhy al-Dîn ibn al-'Arabi ini, di-syarh-kan oleh al-Qayshari;
- 9) *Sirr al-Shalâh*. Kitab ini menjelaskan rahasia-rahasia shalat dari mulai gerakan pertama (*takbîrah al-Ihrâm*) sampai akhir (*taslîm*) dari aspek spiritual dan 'irfan dengan sempurna;

²⁷³ Pemikiran-pemikiran Imam Khomeini yang dikeluarkan melalui ceramah, diskusi dan pidato, terutama setelah memanasnya suhu politik di Iran, yang tercecceh berhasil dikoleksi oleh Tim yang diprakarsai oleh pemerintah, yang dipublikasikan oleh The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini Internasional Affairs Division, dengan judul, *Kauthar: An Anthology of the Speeches of Imam Khomeini (s.a) Including an Account of the events of the Islamic Revolution, 1962-1978 M*, (Teheran, 1995 M).

²⁷⁴ Kitab *Mishbâh al-Uns Bayn al-Ma'qûl wa al-Mashhûd*, merupakan syarh yang ditulis oleh Ibn Fanari terhadap karya Abû al-Ma'âli Shadr al-Dîn Muḥammad ibn Ishâq al-Qunawi, *Miftâh al-Ghayb al-Jam' wa al-Wujûd*.

- 10) *Adab al-Shalah*. Kitab ini merupakan penjelasan dari kitab *Sirr al-Shalâh*;
- 11) *Risâlah Liqâ Allâh*. Risalah singkat ini menjelaskan pertemuan Allah dengan hamba-Nya melalui pembahasan ‘irfan secara mendalam;
- 12) *Anwâr al-Hidâyah*. Kitab ini berisi pembahasan usul fikih
- 13) *Hasyiyyah ‘ala al-Asfâr al-Arba’ah*.²⁷⁵ Kitab ini merupakan catatan-catatan penting Imam Khomeini terhadap kitab *al-Asfâr al-Arba’ah*, karya filosof Mulla Sadra yang memuat penjelasan ‘irfan dan perjalanan kepada Allah;
- 14) *Kasyf al-Asrâr*. Kitab ini merupakan kitab politik pertama yang ditulis pada tahun 1944 M, yang mengandung kajian teologi, politik, dan sosial.²⁷⁶ Dalam kitab ini, dibagi atas enam bagian: (i) sanggahan terhadap doktrin-doktrin kelompok sunni Wahabi; (ii) pemaparan kepemimpinan dalam Islam (*imâmah*), (iii) otoritas dan kekuatan legal para *mujtahid*; (iv) pemerintahan Islam (*al-hukûmah al-Islâmiyyah*), (v) konsep *wilâyat al-faqîh*, dan (vi) menjawab berbagai serangan terhadap keabsahan hukum Islam;
- 15) *Badâyi’ al-Dhurar*. Kitab ini berisi kaidah usul fikih yang populer;
- 16) *Risâlah al-Istishhâb*. Kitab ini berisi pembahasan *al-Istishhab*;
- 17) *Risâlah al-Ta’ârud Bayna Adillah wa al-Tarjîh*;
- 18) *Risâlah al-Ijtihâd wa al-Taqlid*;
- 19) *Manâhij al-Wushûl ilâ ‘Ilm al-Ushûl*. Kitab ini memuat kajian dan analisis yang mendalam tentang *al-fâzh*, yang sangat penting dalam ilmu usul fikih;
- 20) *Risâlah fî al-Thalab wa al-Irâdah*;
- 21) *Tahdzîb al-Ushûl*. Kitab ini berisi pembahasan usul fikih, yang dikumpulkan, Âyatullah Ja’far Subhani;

²⁷⁵ *Hasyiyyah*, menurut bahasa diartikan sebagai ‘catatan kaki’, tetapi secara luas berarti komentar atas *syarh* yang memang diletakkan oleh penulis *syarh* di catatan kaki. *Hasyiyyah* berbeda dengan *hâmisy* yang merupakan catatan tambahan seorang penulis yang tidak menyangkut topik utama mengenai kitab yang dituliskannya. *Hâmisy* ini biasanya diletakkan di penggir kitab. Sedangkan *syarh* adalah komentar atas sebuah kitab yang bersatu dengan kitab itu sendiri yang sedang dibahasnya, guna memberi penjelasan yang lebih luas. Dalam tradisi penulisan kitab-kitab berbahasa Arab, tradisi *hâsiyyah*, *syarh*, *hâmisy* dan *matn* merupakan tata cara yang lazim digunakan. Lihat, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung, 1995 M), h. 17-23

²⁷⁶ Hamid Algar, *Islam and Revolution : Writings and Declarations of Imam Khomeini* , h. 169-173

- 22) *Nayl al-Awthar fi Bayân al-Qâ'idah ilâ Dharar wa lâ Dhirar*. Kitab ini hasil ceramah Imam Khomeini yang berkaitan dengan kaidah-kaidah fikih; yang ditulis oleh muridnya, Âyatullah Ja'far Subhani;
- 23) *Ta'liqât 'Alâ Kifâyah al-Ushûl*. Kitab ini merupakan anotasi yang ditulis pada karya terkenal dalam usul fikih oleh Akhund Khurasan;
- 24) *Risâlah al-Taqiyyah*. Kitab ini mengandung taqiyyah secara filosofis dan 'rfani sehingga dapat dipahami secara jelas;
- 25) *Risâlah fi Mawdhû'i 'Ilm al-Ushûl*. Kitab ini membahas objek-objek kajian yang dibahas dalam usul fikih;²⁷⁷
- 26) *Kitâb al-Thahârah*. Kitab ini terdiri dari empat jilid, yang mengandung pembahasan fikih secara mendalam;
- 27) *Al-Makâsib al-Muharramah*;
- 28) *Manâsik al-Hajj*. Kitab ini berisi fatwa-fatwa tentang ibadah haji;
- 29) *Risâlah fi Ta'yîn al-Fajr fi al-Layl al-Muqmirah*. Kitab ini mengandung pembahasan singkat tentang penentuan waktu fajar;
- 30) *Tahrîr al-Wasîlah*. Kitab ini berisi persoalan fikih dengan urutan pembahasan, yang dimulai dari *bâb al-Thahârah* sampai *bâb al-diyat*;
- 31) *Al-Jihâd al-Akbar*. Kitab ini berisi pembahasan betapa pentingnya penyucian jiwa dari berbagai kotoran batini atau disebut juga *Tahdzîb al-Nafs*;
- 32) *Kitâb al-Bay'*. Kitab ini terdiri dari lima jilid besar memuat berbagai persoalan fikih jual beli dan perdagangan;²⁷⁸
- 33) *Al-Hukûmah al-Islâmiyyah*. Kitab yang di tulis di Najaf ini diberi nama juga *Wilâyah al-Faqîh*, yang mengandung konsep tentang negara dan pemerintahan Islam berdasarkan kekuasaan ulama.

²⁷⁷ *Imam Khomeini (1900-1989), A Portrait: The Life and Works of the Founder of the Islamic Republic of Iran and the Great Leader of the Islamic Revolution*, dipublikasikan oleh Publication and Propagation Committee Headquarter for the 100 th of Imam Khomeini, (Teheran: 1989 M), h. 103-106

²⁷⁸ Kitab *al-Bay'* yang diterbitkan tahun 1977 M ini, merupakan satu bagian dengan pembahasan *wilâyah al-faqîh*, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Persia, dan diterbitkan oleh Departemen Pertahanan Republik Islam Iran, di bawah judul, "*Syu'ûn wa Ikhtiyârât-e wali-ye Faqîh*". Lihat lebih lanjut, Sa'id Najafiyah, *Imam Khomeini: Hidup dan Karya-Karyanya*, h. 19

- 34) *Tafsîr Surah al-Fâtîhah*. Kitab ini mengandung uraian yang sangat dalam mengenai makna surah al-Fatihah berdasarkan analisis ‘irfani;²⁷⁹
- 35) *Istifât*. Kitab ini merupakan koleksi fatwa-fatwa Imam Khomeini tentang berbagai persoalan agama, sejak revolusi Islam sampai akhir hayatnya;
- 36) *Divân al-Imâm Khomeini*, yang berisi koleksi puisi dalam bahasa Persia;
- 37) *Badeh-ye ‘Isyq*. Kitab ini merupakan kumpulan surat-surat mistiknya untuk menantunya, Fathimah Thaba’thabai.²⁸⁰

Di samping karya-karya tersebut di atas, banyak lagi kumpulan fatwa atau kuliah Imam Khomeini yang disusun oleh muridnya dalam bahasa Persia, antara lain: *Tawdhîh al-Masâ’il*, yang memuat fatwa-fatwa Imam tentang berbagai masalah hukum; *Risalah-i Dâr Ahkâm-e Ma’rûhin Muthâbiq bâ Fatwâ-ye Imam*, berisi fatwa-fatwa Imam untuk mereka yang terluka atau cacat karena perang; dan *Faramin-e Ilahi-ye Ahkâm-e Jebheh*, yang memuat fatwa-fatwa Imam yang berkaitan dengan kebutuhan religius para pejuang di medan perang.

Kemudian, ada lagi beberapa kumpulan lain dan pilihan dari pidato-pidato, kuliah-kuliah dan pernyataan-pernyataan, surat-surat dan wawancara dengan Imam Khomeini yang muncul selama sebelas tahun terakhir sejak kemenangan Revolusi Islam Iran. Adapun kitab-kitabnya yang terpenting antara lain: (i) *Shahîfeh-ye Nur*, yang memuat pidato-pidato dan surat Imam Khomeini yang paling lengkap, sebanyak 18 jilid; (ii) *Payamha wa Sukhanraniha-ye Imam Khumayni*, sebuah kumpulan pernyataan-pernyataan Imam Khomeini dalam 22 jilid, yang masing-masing jilid menyangkut topik-topik yang berbeda-beda, seperti *mustad’afîn* dan *mustakbirîn*, perang dan jihad, wanita, kepemimpinan dalam Revolusi Islam, ulama, kelompok kontra-revolusi, nasionalisme, kebebasan, Israel dan Zionisme, kelompok minoritas agama, pendidikan dan kebudayaan, politik, sosial, ekonomi dan pertahanan dalam Islam; (iii) *Tali’eh-ye Ingilab-e Islami*, merupakan kumpulan wawancara terhadap Imam Khomeini oleh media massa di Najaf, Paris, dan Qom; dan (iv)

²⁷⁹ Hamid Algar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan*, h. 104. Kitab ini merupakan perluasan dari kitab, *Washîlah al-Najât*, karya Sayyid Abû al-Hasan al-Isfahâni.

²⁸⁰ Karya-karya tulis Imam Khomeini tersebut berdasarkan informasi beberapa buku, antara lain: *Imam Khomeini (1900-1989) a.s. A Portrait: The Life and Works of the Founder of the Islamic Republic of Iran and the Great Leader of the Islamic Revolution*, h. 103-108, Kedubes RII di Jakarta, *Imam Khomeini: Pandangan, Hidup dan Perjuangan*, h. 40-48, Sa’id Najafiyah, *Imam Khomeini: Hidup dan Karyanya*, h. 18-21.

Balagh, kumpulan tiga jilid yang memuat pernyataan Imam Khomeini yang disusun berdasarkan topik masa itu.²⁸¹

Karya-karya ilmiah Imam Khomeini tersebut di atas menunjukkan gambaran keluasan dan kedalaman ilmunya, intensitas ketekunannya dalam mengkaji dan menggeluti bidang-bidang keilmuan. Dengan kualifikasi intelektual tersebut, maka akhirnya Imam Khomeini mendapatkan derajat *marja' taqlid*, suatu derajat tertinggi dalam rangkaian urutan gelar keilmuan pada komunitas Islam Syi'ah, sehingga tidak mengherankan apabila ia telah menjadi panutan dan tempat kembali umat untuk minta petunjuk dan fatwa-fatwa yang berkaitan dengan hidup dan kehidupan umat. Kemudian dari peringkat ini, Imam Khomeini mendapatkan gelar *Âyatullah Uzhmâ*,²⁸² suatu prestasi keilmuan dan spiritual seorang ulama yang sudah mencapai puncaknya, sehingga menjadi rujukan umat Islam dalam berbagai masalah kehidupan. Dengan gelar ini, Imam Khomeini mengorganisir para ulama dan memberikan fatwa-fatwa sebagai pedoman bagi umat Islam.

Perjuangan Politik Imam Khomeini

Masa panjang Dinasti Pahlevi yang dimulai dengan naiknya Reza Pahlevi pada tahun 1924 M, hingga tumbanginya pada tahun 1979 M adalah diantara masa yang paling kelabu dalam sejarah Islam Iran. Kedua raja Pahlevi itu dengan berbagai cara dan upaya selalu berusaha keras melemahkan posisi Islam di bumi Persia dan menggantikannya dengan kebudayaan Barat. Untuk mencapai tujuannya tersebut, kedua raja tidak segan-segan untuk melakukan pembunuhan dan menghabiskan jiwa para pemimpin Islam yang menghalangi keinginan mereka.

Pada waktu itu, Imam Khomeini masih tergolong muda, tetapi disegani dalam keilmuan dan kepiawaiannya dalam Islam. Dia memandang bahwa Reza Syah sudah tidak dapat ditoleransi lagi dan harus dilawan. Berbagai rekayasa buruknya terhadap Islam harus dibongkar dan dipublikasikan kepada publik.

²⁸¹ Hamid Algar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan*, h. 105-107

²⁸² Gelar 'Âyatullah Uzhmâ' hanya diberikan kepada *marja' taqlid* khusus yang menjadi pemimpin tertinggi. Kata '*Al-Uzhmâ*' sendiri artinya agung atau besar yang hanya disandang oleh Imam Khomeini. Dan kata 'Ruhûllah' sendiri merupakan nama lengkap Imam Khomeini dari Ruhûllah al-Musawi al-Khomeini seperti yang selama ini dikenal di kalangan analis politik Iran. Lihat, Syeikh Ja'far al-Subhâni, *Tahdzîb al-Ushûl, Taqrîr al-Bahts Sayyidina al-'Allâmah al-Akbar al-Imâm al-Hajj Aqa Ruhullah al-Musawi al-Khomeini*, h. 1.

Karena itu, pada tahun 1943 M, Imam Khomeini menulis sebuah buku dengan judul *Kasyf al-Asrâr*, yang isinya mengkritik keras sistem kerajaan, dan menyingkapkan berbagai kejahatannya selama dua dekade kekuasaan, sekaligus menunjukkan bahwa Islam dan ulama lebih pantas untuk mengatur kehidupan politik dan masyarakat.

Imam Khomeini mulai melibatkan diri dalam kegiatan politik langsung, sesudah Ayatullah Burujerdi meninggal dunia, pada bulan Maret 1962 M. Sebelum Ayatullah Burujerdi meninggal dunia, Imam Khomeini tidak secara langsung melibatkan diri dalam kegiatan politik, karena segan dan hormat kepada gurunya tersebut. Tetapi sejak Ayatullah Burujerdi meninggal dunia, maka Imam Khomeini mulai secara terbuka mengkritik pemerintah, dan membuat opini publik untuk menggantikan sistem dan bentuk kenegaraan Iran dari monarki absolut menjadi republik Islam.²⁸³

Wafatnya Âyatullah Burujerdi ini telah menciptakan kekosongan kepemimpinan di dalam hirarki umat Syi'ah.²⁸⁴ Sejumlah ulama penting, seperti Âyatullah Muḥammad Hadi Milani di Mashad, Âyatullah Kazhim Syariatmadari di Tabriz, Âyatullah Muḥsin Hakim di Najaf, Irak, dan Imam Khomeini di Qom memiliki peluang untuk menggantikan posisi Âyatullah Burujerdi sebagai *Marja' Taqlid*. Syah Pahlevi berupaya mempengaruhi proses seleksi tersebut. Ia berharap agar pusat Syi'ah dipindahkan dari Qom ke Najaf, dan agar seorang Âyatullah non-Iran yang tidak dikenal dalam kegiatan politik untuk dipilih sebagai pimpinan tertinggi masyarakat Syi'ah. Pilihan Syah Pahlevi waktu itu jatuh kepada Âyatullah Muḥsin Hakim di Najaf, tetapi keinginan Syah itu tidak berhasil diwujudkan, karena dalam kenyataannya, justru Imam Khomeini yang terpilih sebagai *Marja' Taqlid*, sehingga kota Qom masih tetap menjadi pusat Syi'ah. Kesepakatan ini diikuti oleh para ulama secara bulat.²⁸⁵ Terpilihnya Imam Khomeini jelas tidak menyenangkan Syah

²⁸³ Muhammad Musaddeq, pendiri Front Nasional (1949 M). Selaku Perdana Menteri, tahun 1951 M, ia menasionalisasi perusahaan minyak milik Inggris. Ia berhasil mengusir Syah Iran, tapi CIA dan Inggris dapat mengembalikan lagi tahun 1953 M, kemudian Musaddeq dipenjarakan, sehingga Syah kembali berkuasa. Lihat, Amin Rais, *Cakrawala Islam*, (Mizan: Bandung, 1987 M), h. 199

²⁸⁴ Hamid Algar, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, h. 15. Berkaitan dengan Ayatullah Burujerdi, Algar menulis, "history regards him as religious leader of great piety and administrative ability, but almost totally inactive in political matters"

²⁸⁵ Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, h. 87-88

Pahlevi, sehingga ia selalu berupaya agar popularitas Imam Khomeini turun, tetapi usaha itu tidak membuahkan hasil yang signifikan.

Pada tahun 1963 M, Syah Pahlevi meresmikan suatu gagasan yang disebut Revolusi Putih (*White Revolution*). Imam Khomeini berpendapat bahwa ia bukanlah suatu revolusi, tetapi sebaliknya mencegah munculnya revolusi rakyat Iran. Imam Khomeini menyerukan kepada rakyat, agar memboikot referendum itu, dan menganjurkan kepada para ulama untuk melancarkan pemogokan dengan tidak pergi ke masjid-masjid.²⁸⁶ Slogan *land reform*, yang berisi reformasi tanah untuk masyarakat, peningkatan kesejahteraan petani, pekerja industri, dan emansipasi wanita, adalah sekedar penyamaran untuk menghancurkan secara total ekonomi agraris dan untuk menguntungkan keluarga raja semata, dan orang-orang asing, terutama orang-orang Amerika Serikat, dan Eropa. Karena itu, slogan mereka hanyalah sebagai kedok saja, untuk kepentingan ekonomi para penguasa.²⁸⁷

Pada bulan Juni 1963 M, bertepatan dengan peringatan 10 Muharram 1383 H di gedung Perguruan Faidhiyah, di hadapan ribuan mahasiswa dan kaum muslimin yang berdatangan dari seantero Iran, Imam Khomeini yang diikuti oleh para pemimpin agama lain melakukan kampanye di seluruh negeri untuk meraih pendapat umum. Hal ini dilakukan karena Syah Pahlevi memberikan konsesi kepada Amerika Serikat berupa kebebasan personil militernya yang menurut Imam Khomeini merupakan penyelewengan besar terhadap yurisdiksi Iran. Alasan lain dilakukan kampanye itu adalah pemberian konsesi istimewa dua ratus juta dolar Amerika untuk pembelian perlengkapan militer, yang menurut Imam Khomeini menandakan terikatnya Syah Pahlebi kepada kepentingan asing.

Ia menyerukan agar tentara Iran bangkit untuk menggulingkan Syah, dan kepada rakyat diharapkan supaya tidak sedikit pun mentolelir tirani yang sedang bekerjasama dengan kekuatan asing untuk memperbudak rakyat Iran.

²⁸⁶ Revolusi Putih merupakan undang-undang yang dikeluarkan oleh Syah pada bulan Januari 1963 M. Ia mengandung tujuh program pokok, yaitu antara lain: peraturan pemilihan umum, nasionalisasi hutan, pemberantasan buta huruf, program mengajar di desa, rencana pembagian industri kepada para pekerja. Lihat, Edwar Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, h. 298. Secara lahiriyah, usaha di atas memberikan keuntungan, tetapi realitasnya bukan untuk rakyat, karena Syah tidak menjalankan undang-undang secara konsisten, termasuk hal-hal yang berkaitan dengan agama. Dengan gambaran semacam ini, Imam Khomeini mengadakan perlawanan terhadap kebijaksanaan Syah. Lihat Yaum al-Quds, no. 10, h. 32.

²⁸⁷ Nikki R. Keddie, Ed., *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, (New Haven: Yale University Press, 1981 M), h. 158

Kekuatan asing itu tidak pernah memberikan manfaat sedikit pun kepada rakyat Iran, tetapi lebih banyak merugikan rakyat, karena mereka melakukan eksploitasi sumber daya alam Iran besar-besaran, untuk diangkut ke negerinya. Sementara rakyat Iran yang perut buminya digali, dan dibawa hasilnya, tidak mendapatkan sesuatu yang diharapkan, sehingga muncullah kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan, dan kekurangan pangan.²⁸⁸

Seruan Imam Khomeini ini menimbulkan demonstrasi besar pada tanggal 5 Juni 1963 M. Gerakan ini ditumpas dengan kejam oleh pemerintah, sehingga memakan korban sekitar lima belas ribu orang meninggal dunia, sedangkan Imam Khomeini di tangkap kembali. Mendengar Imam Khomeini ditangkap, pada hari itu juga, yang dilanjutkan keesokan harinya, puluhan ribu rakyat Iran di berbagai kota besar tumpah ruah ke jalan memprotes penangkapan Imam Khomeini, sehingga korban berjatuhan. Meskipun banyak korban, tetapi para pendukung Imam Khomeini, tetapi berkumpul dan meminta, agar ia dibebaskan.²⁸⁹

Para ulama di kota Qom menuntut pembebasan Imam Khomeini, tetapi Syah Pahlevi tidak mau memahami, bahkan semakin banyak ulama yang ditangkap. Namun atas desakan umum, ditambah kekhawatiran bahwa penahanan Imam Khomeini yang berkepanjangan akan membangkitkan perlawanan yang lebih keras, Syah akhirnya memerintahkan pengeluaran Imam Khomeini dari tahanan dan dipindahkannya ke tahanan rumah di Teheran. Setelah kurang lebih sepuluh bulan sejak dicituk dari rumahnya di Qom, Imam Khomeini dibebaskan dan diperbolehkan kembali ke Qom, pada bulan Januari 1964 M, dan di kota inilah Imam Khomeini muncul sebagai pemimpin agama yang paling populer di Iran, bahkan disambut sebagai pahlawan.

Imam Khomeini tidak tinggal diam sekembalinya ke kota Qom. Hanya berselang tiga hari dari pembebasannya, Imam kembali melancarkan kritikan

²⁸⁸ *Yaum al-Quds*, No. 10, h. 33, Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, h. 300, dan Hamid Algar, "Imam Khomeini: Penjelmaan Sebuah Tradisi, dalam buku, *Gerbang Kebangkitan*, h. 217

²⁸⁹ Mohsen M. Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic*, h. 159. Para ulama yang gigih melancarkan kampanye pembebasan Imam Khomeini dari tahanan adalah Ayatullah Syariatmadari, Ayatullah Najafi, dan Ayatullah Montazeri. Kendatipun dibebaskan dari tahanan dan dimasukkan ke dalam tahanan rumah di Teheran, Imam Khomeini tetap tidak mau kompromi dengan Syah Pahlevi. Pemilu tetap dilangsungkan, tetapi para pendukung Imam Khomeini menyerukan kepada rakyat agar memboikot pemilu.

keras kepada rezim Syah dan mengingatkan rakyat agar tidak tertipu dengan kebijaksanaan pemerintah. Melihat gelagat ini, Syah tidak berani menangkap Imam Khomeini, karena khawatir peristiwa 5 Juni 1963 M lalu, terulang lagi. Tapi pada saat yang sama juga, Syah tidak sanggup membiarkan Imam Khomeini bebas berkeliaran di Iran dan memprovokasi masa untuk memberontak kepadanya. Karena itu secara diam-diam, dengan dibantu personil militer Amerika Serikat, Syah mengasingkan Imam Khomeini ke Turki, sepuluh hari sesudah Imam Khomeini berpidato yang luar biasa itu, pada tanggal 4 November 1964 M.²⁹⁰

Imam Khomeini berada dalam suasana terisolir total selama berada di Bursah, Turki. Sekulerisme Turki dan kenyataan kaum Syi'ah yang menjadi penduduk minoritas di Turki ini membuat Imam Khomeini sangat asing, bagaikan ikan di luar air. Di samping itu, hukum Turki melarang dikenakan pakaian keagamaan seperti jubah dan sorban, ketika berada di luar rumah. Keadaan seperti ini, membuat Imam Khomeini tidak betah berlama-lama tinggal di Turki, sehingga ia meminta izin untuk pindah ke Najaf, Irak. Duta Besar Irak di Teheran, langsung menyetujuinya.²⁹¹ Maka Pada bulan Oktober 1965 M, Imam Khomeini diperbolehkan meninggalkan Turki dan menetap di Najaf, Irak dengan cara menyewa rumah sederhana di dekat makam Imam Ali ibn Abî Thalib.

Sejak meninggalkan Iran, Imam Khomeini menyampaikan pidato umum pertamanya pada tanggal 14 November 1965 M, di Mesjid Syeikh Anshari, Najaf. Dalam pidato umumnya tersebut, Imam Khomeini menegaskan hubungan utama Islam dengan sosial politik sangat erat, sehingga tidak dapat dipisahkan. Islam memiliki sistem dan program untuk semua urusan yang berada dalam masyarakat; bentuk pemerintahan dan administrasi, peraturan hubungan rakyat dengan rakyat, hubungan negara dengan rakyat, dan hubungan negara dengan negara-negara asing. Ia menyerukan persatuan Islam

²⁹⁰ Kedutaan Besar Republik Islam Iran di Jakarta, dan *Imam Khomeini: Pandangan, Hidup dan Perjuangan*, h. 12-15

²⁹¹ Di Najaf, Imam Khomeini tinggal di satu kawasan bernama Atbet. Rezim Ba'th secara rutin melakukan penindasan terhadap rakyatnya, termasuk kepada Imam Khomeini, karena menolak ideologi politiknya yang sosialis. Lihat, Sharough Akhavi, "Pemikiran Sosial Syi'ah" dalam buku *Perkembangan Modern Islam*, ed. Harun Nasution, dan Azyumardi Azra, (Jakarta: Obor Indonesia, 1985 M), h. 180

dalam memecahkan berbagai problem di negara-negara Islam, seperti Kashmir, dan Palestina.²⁹²

Dari kota Najaf ini secara berkala melalui kaset-kaset rekaman, Imam Khomeini terus membimbing rakyat Iran dan memberi keterangan-keterangan tentang persoalan dalam negeri Iran. Selama berada di pengasingannya, Najaf, dua putranya, Mustafa dan Ahmad Khomeini memainkan peranan yang sangat penting dalam kehidupan Imam Khomeini. Mustafa dikenal sebagai seorang orator ulung dan memiliki kharisma sebagaimana ayahnya, kendai tidak memiliki keahlian menulis. Sementara itu, Ahmad Khomeini, adik Mustafa yang lima tahun lebih muda, tumbuh di bawah bayang-bayang kakaknya. Ketika menetap di Najaf, kontak Imam Khomeini dengan rakyat di negaranya, tidak hanya terbatas pada mendengarkan radio saja, tetapi mempertahankan hubungan dalam bentuk korespondensi dengan sejumlah mullah yang tinggal di Iran, melalui Mustafa yang kadangkala harus menulis setengah lusin surat per-harinya.²⁹³ Pada umumnya, surat-surat Imam Khomeini dikirim ke alamat yang sangat rahasia, agar tidak diketahui polisi rahasia Iran, SAVAK.

Kecintaan rakyat Iran kepada Imam Khomeini bertambah mendalam dari waktu ke waktu, sebagaimana terlihat ketika sebuah surat kabar pemerintah memuat suatu artikel yang memfitnah Imam Khomeini. Rakyat melakukan demonstrasi pada tanggal 9 Januari 1978 M di kota Qom, yang kemudian menyebar ke seluruh negeri.²⁹⁴ Aksi Demonstrasi ini dibalas oleh pemerintah dengan suatu tindakan keras, sehingga menimbulkan banyak korban di kalangan demonstran, bahkan sebagian kebrutalan itu telah menodai kesucian agama. Inilah awal gerakan dan perjuangan rakyat Iran menumbangkan Syah dari kedudukannya sebagai penguasa absolut.²⁹⁵

²⁹² Hamid Algar, *Ulama dan Tiran*, (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984 M), h. 38.

²⁹³ Ministry of Islamic Guidance, *Imam Versus Zionism*, (Teheran, t.np, 1983 M), h. 5-10, dan Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 8-20

²⁹⁴ Fitnah itu dibuat dan disebar oleh Menteri Penerangan Iran, Darius Hamayan dalam artikel surat kabar *Ettela'at*, 7 Januari 1978 M, yang isinya bahwa Imam Khomeini telah dibayar oleh dinas rahasia Inggris dalam melawan Syah Pahlevi. Akibat fitnah tersebut, terjadi demonstrasi anti Syah terbesar sejak tahun 1963 M. Demonstrasi ini merupakan titik awal dari suatu pergolakan panjang yang meruntuhkan monarki Syah Pahlevi. Lihat, Nasir Tamara, *Revolusi Islam Iran*, h. 146

²⁹⁵ Majalah *Yaum al-Quds*, No. 6, h. 15, dan lihat, Amin Rais dalam pengantar buku, Syafiq Basri, *Iran Pasca Revolusi: Sebuah Repostase Perjalanan*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987 M), h. 23

Para siswa Sekolah Agama Qom, mendorong seruan tersebut, bergerak ke seluruh negeri dan memberikan keterangan kepada rakyat, sehingga pada awal bulan Ramadhan tahun itu, terbentuklah jaringan demonstrasi yang integratif. Pada tanggal 5 Agustus 1978 M, gerakan mulai menuju puncaknya dan keadaan kota Isfahan menjadi tegang, sehingga pemerintah merasa perlu memberlakukan hukum militer. Pemerintah dalam rangka menghalangi semangat Revolusi Islam yang mulai berkobar, melakukan berbagai teror dan intimidasi yang kejam, tetapi keganasan itu tidak melemahkan semangat rakyat yang meyakini sepenuhnya tentang kebahagiaan kekal dalam kesyahidan. Mereka bersatu padu dalam satu kehendak, yaitu menyingkirkan Rezim Syah Pahlevi dari kekuasaannya dan mendirikan pemerintahan Islam.²⁹⁶

Konsolidasi rakyat kembali berbentuk, dan para pendukung Imam Khomeini mengumumkan kepada rakyat bahwa pada tanggal 7 September 1978 M akan diadakan peringatan bagi mereka yang tewas selama bulan Ramadhan. Pada hari itu, jutaan orang berbaris dan meneriakkan tuntutan agar Syah meninggalkan Iran. Sejumlah besar rakyat yang ikut pawai gugur ditembaki aparat keamanan, tetapi rakyat dengan penuh keteguhan dan kepasrahan terus melawan, dan tidak gentar menghadapi pasukan keamanan yang bersenjata lengkap, sehingga sikap rakyat yang teguh ini mengecutkan hati aparat keamanan hingga tindakannya menjadi lunak. Rakyat mengalungkan bunga kepada para anggota aparat keamanan seraya meneriakkan slogan, 'tentara dari rakyat, bukan dari Amerika Serikat'. Dari pengasingannya, Imam Khomeini mengirimkan pesan, agar semua aparat keamanan memahami siraman bunga tersebut, sebagai tanda persahabatan dan persaudaraan dari rakyat, guna kepentingan rakyat secara bersama-sama.²⁹⁷

Perubahan ini membuat kekhawatiran pihak pemerintah, karena itu pada tanggal 8 September 1978 M, pemerintah mengumumkan hukum darurat perang, yang mengakibatkan terjadi penembakan-penembakan yang brutal terhadap rakyat, sehingga berjatuh korban meninggal dunia. Kendatiupun kejadian itu mengguncangkan rakyat, tetapi justru memperdalam revolusi Islam, bahkan mempercepat, menghidupkan, dan menyuburkan jalannya revolusi. Dengan jumlah korban yang luka semakin banyak, membuat pihak

²⁹⁶ Majalah *Yaum al-Quds*, no. 6, h. 16.

²⁹⁷ Majalah *Yaum al-Quds*, no. 6, h. 18, dan Abbas Tagavi, *A Comparative Analysis of Community in Western and Islamic Political Thought*, (New Jersey: State University of New Jersey Press, t.th), h. 6, dan *Imam Khomeini's Message for Black Friday*, h. 6

rumah sakit di Teheran penuh sesak, dan ini mendorong para dokter, perawat dan karyawan rumah sakit bergabung dengan rakyat dalam demonstrasi melawan pemerintah Syah. Imam Khomeini menyeru kepada semua rakyat untuk melakukan pemogokan umum, baik di industri, kantor pemerintah maupun pelayanan-pelayan umum.

Seruan Imam Khomeini ini dipatuhi oleh semua rakyat, sehingga melumpuhkan sendi-sendi perekonomian Iran, terutama pemogokan perusahaan minyak yang merupakan devisa utama kepada pemerintah. Kabinet Emami gagal memperbaiki situasi, dan bahkan menambah gelombang ketidakpuasan yang tidak terkendalikan. Kemudian pada tanggal 5 Oktober 1978 M, Imam Khomeini diusir dari Irak, sebagai hasil konspirasi antara Syah Pahlevi dengan Saddam Hussein, pemimpin Partai Ba'ath. Imam Khomeini sebenarnya ingin tinggal di sebuah negara Islam, tetapi karena tidak ada satu pun yang memberi keamanan untuk melanjutkan kegiatannya, maka dengan berbagai pertimbangan, akhirnya diputuskan untuk tinggal di Paris.²⁹⁸

Pengusiran Imam Khomeini merupakan kesalahan Rezim Syah, karena Imam Khomeini sesudah berada di Paris lebih populer dan lebih bebas dalam mengatur strategi perlawanan terhadap Syah. Strategi ini sangat efektif sekali, karena di Paris, Imam Khomeini lebih mudah berkomunikasi dengan rakyat Iran, dibandingkan dengan di Najaf. Keuntungan lain adalah ia dapat segera dihubungi oleh pers dunia, kendatipun berita-berita dan pesan-pesan yang disampaikannya tidak diberitakan secara utuh. Selain itu, ia dapat memberikan instruksi, dan petunjuk-petunjuk kepada para mahasiswa Iran yang belajar di luar negeri, yang besar jasanya dalam pematangan revolusi Islam Iran. Sebagai hasilnya, pada tanggal 26 November 1978 M, terjadi demonstrasi besar-besaran yang berakhir bentrokan dengan aparat keamanan yang bersenjata lengkap, sehingga menimbulkan korban yang tidak sedikit jumlahnya di kalangan demonstran.²⁹⁹

Imam Khomeini memberikan instruksi dari Paris kepada rakyat Iran, terutama gerakan pemogokan masal, agar pemogokan terus dilanjutkan, hingga roda pemerintahan lumpuh total. Dengan pemogokan ini, kesetabilan

²⁹⁸ Majalah *Yaum al-Quds*, no. 6, h. 20, dan *Washington Post*, tanggal 30 September 1978 M. Keberhasilan Imam Khomeini dalam memadukan rakyat dan mempersatukan kekuatan mereka adalah juga berkat kemampuannya menggunakan bahasa konfrontasi populis, yakni mampu berbicara dengan bahasa yang dapat dipahami rakyat.

²⁹⁹ Majalah *Yaum al-Quds*, no. 10, h. 36; *New York Time*, 27 November 1978; dan Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 67

pemerintah Syah sangat terganggu, dan roda pemerintahan tidak berjalan, sehingga kabinet Emami dibubarkan pada tanggal 7 November 1978 M, dan sebagai penggantinya dibentuk pemerintahan militer dengan Jenderal Gholam Reza Azhari, yang bertindak sebagai Perdana Menteri serta Jenderal Oveissi sebagai Gubernur Ibukota Teheran. Pembentukan Kabinet ini bertujuan untuk mengatasi pemogokan yang sudah mencapai puncaknya, sehingga telah mengganggu pemerintah dalam mengelola ekonomi.³⁰⁰

Tiga minggu setelah berlakunya pemerintahan militer, tanggal 1 Desember 1978 M, bertepatan dengan tibanya bulan Muharram, Imam Khomeini mengeluarkan suatu anjuran kepada rakyat, agar mereka tetap bangkit berjuang, apa pun resikonya. Bulan Muharram, menurut Imam Khomeini, merupakan teladan kemenangan darah atas pedang. Karena itu, revolusi harus ditegakkan tanpa memikirkan korban sebesar apa pun, demi runtuhnya Pemerintahan Syah.³⁰¹ Bulan Muharram merupakan bulan bagi umat Islam untuk menghancurkan penindas sejarah, dan wajib bagi umat Islam untuk menentang para penindas yang melakukan kezaliam terhadap umat Islam. Dalam pernyataan ini, Imam Khomeini sudah mengizinkan para pengikutnya, melakukan perlawanan fisik terhadap Pemerintah Syah. Penegasan Imam Khomeini di atas melahirkan aksi rakyat bulan Muharram terhadap pemerintah Syah, yang memberikan pukulan dahsyat bagi pemerintahan Syah tersebut.

Pada hari Tasû'a (9 Muharram) dan 'Asyura (10 Muharram), para pendukung Imam Khomeini melakukan demonstrasi besar-besaran. Gerakan

³⁰⁰ Di antara politisi dan agamawan yang besar peranannya dalam menggerakkan demonstrasi mendukung Imam Khomeini adalah Ayatullah Taleqani. Imam Khomeini memiliki keahlian dalam menyusun retorika rawzeh (*rawzeh khani*), yaitu pembacaan kisah dipenggalnya Sayyidina Hussein hingga membuat para pendengar menangis. Dengan metode ini, ditanamkan dalam hati mereka sikap mengabdikan secara penuh kepada prinsip-prinsip Islam, apa pun resikonya. Imam Khomeini mempersonifikasikan Syah Pahlevi dengan Yazid yang telah memenggal kepala Hussein di padang Karbala, dan Israel dinyatakannya sebagai akar kejahatan setan. Lihat, Michel M.J. Fischer, *Dinamika Perkembangan Islam*, ed. L. Espesito, terj., Bakri Siregar, (Jakarta: Rajawali Press, 1987 M), h. 185-186

³⁰¹ Majalah *Yaum al-Quds*, no. 6, h. 21, dan Abbas Tagavi, *A Comparative Analysis of Community in Western and Islamic Political Thought*, h. 388. Muharram merupakan bulan istimewa bagi kaum Syi'ah, terutama tanggal 10 Muharram, karena pada tanggal tersebut, pada tahun 61 H/680 M, Imam Husain, cucu Rasulullah SAW, dipenggal kepalanya oleh Yazid, anak Mu'awiyah. Pada tanggal itu, kaum Syi'ah khususnya di Iran, mengadakan peringatan peristiwa itu, yang disebut *ta'ziyah*. Hal merupakan manifestasi besar dalam kehidupan keagamaan mereka. Lihat, Syafiq Basri, *Iran Pasca Revolusi: Sebuah Reportase Perjalanan*, h. 73

demonstrasi rakyat di Teheran tidak mendapat rintangan dan berjalan dengan aman, karena sebagian tentara dan polisi yang sudah sadar meninggalkan rencana agen-agen Syah yang akan mengacaukan demonstrasi, walaupun ada di antara mereka yang terbunuh.³⁰² Pemerintah Syah Pahlevi terpaksa mencabut kembali Pemerintahan Militer, dan kemudian Shapour Bahtiar dari Front Nasional diangkat menjadi Perdana Menteri, walaupun Syahpour ini ditolak oleh kawan-kawannya, bahkan dipecat dari keanggotaan Front Nasional. Penunjukkan Syahpour Bakhtiar merupakan usaha terakhir Syah untuk merangkul pihak oposisi yang aktif menentang Syah. Bahkan pada tahun 1977 M, Bakhtiar bersama dua tokoh Front Nasional menulis surat terbuka kepada Syah, yang berisi kritikan tajam terhadap berbagai kebijakan Syah, baik politik, ekonomi, maupun sosial budaya.³⁰³

Kabinet Bakhtiar terdiri dari teknokrat kelas menengah dengan pengalaman politik yang amat minim. Program-program Kabinet Bakhtiar sebagaimana disahkan pada tanggal 16 Januari 1979 M, diantaranya adalah penghapusan keadaan darurat perang, pembubaran SAVAK, pembebasan tahanan politik, menghukum para pelanggar hak asasi manusia dan para pejabat yang korup, pencabutan sensor pers, pengesahan partai-partai politik, memberikan peran besar kepada para pemuka agama di bidang legislasi, mengakhiri ekspor minyak ke Israel, dan menjanjikan dukungan terhadap perjuangan bangsa Palestina.³⁰⁴

Dari Paris, Imam Khomeini menyerukan kepada rakyat Iran, untuk segera mengambil alih kekuasaan. Untuk itu, ia membentuk Dewan Revolusi Islam pada tanggal 13 Januari 1979 M. Demonstrasi adalah kewajiban agama dan bangsa, karena tujuannya adalah untuk mengubur sistem kerajaan yang buruk dan merusak rakyat. Tidak ada jalan lain dalam menumbangkan Syah Pahlevi, kecuali dengan mengerahkan massa dengan sebanyak-banyaknya, agar ia segera turun dari tampuk kekuasaannya.

³⁰² Majalah *Yaum al-Quds*, no. 6, h. 23, New York Time, 3-11 Desember 1978 M

³⁰³ Bakhtiar yang dibunuh oleh anak buahnya pada tanggal 6 Agustus 1991 M di Suresnes Prancis, adalah seorang pncacara berpendidikan Prancis. Ia juga pada awalnya sebagai pengkritik Pemerintah Syah sejak masa pemerintahan Mossadeq dan pernah menjalani hukuman selama lima tahun, karena keterlibatannya dalam aksi anti-Syah. Ia berasal dari suku Bakhtiar di Iran Barat Daya, yang secara tradisional mendukung sistem monarki. Lihat, Martin Wright, *Iran: Khomeini Revolution*, (London: Longman, 1989 M), h.18

³⁰⁴ Martin Wright, *Iran: Khomeini Revolution*, h.18-19

Pihak oposisi dan kaum agama mengancam pemerintahan baru pimpinan Bakhtiar tersebut. Dalam kaitan ini, Imam Khomeini menegaskan bahwa kepatuhan kepada Pemerintah Bakhtiar serupa dengan kepatuhan terhadap setan, karena itu ia menyerukan kepada para menteri dan pejabat pemerintah lainnya untuk segera meninggalkan jabatannya.³⁰⁵ Perlawanan rakyat terhadap Pemerintahan Bakhtiar muncul dalam bentuk demonstrasi besar yang diwarnai kekerasan di seluruh negeri, yang mengakibatkan ratusan orang tewas, terutama di Shiraz, Qazwin, dan Rafsanjan. Pemogokan semakin melumpuhkan kegiatan pertokoan, bank, maupun kantor-kantor pemerintah dan swasta. Dengan meningkatnya kecenderungan perpecahan di tubuh militer, semakin banyak tentara yang justru mendekati diri dengan rakyat, ketika terjadi demonstrasi anti-Syah pada tanggal 13 Januari 1979 M di Teheran. Usaha Pemerintahan Bakhtiar untuk membujuk rakyat ternyata tidak berhasil, bahkan justru semakin meningkat kemelut politik dan memburuknya perekonomian dalam negeri, sehingga menimbulkan kesulitan hidup rakyat.³⁰⁶ Dengan realitas tersebut, kekuasaan yang dimiliki Bakhtiar sangat rapuh, karena tidak mendapat legitimasi dari kaum ulama dan rakyat, sehingga mempercepat runtuhnya kekuasaan Syah Pahlevi yang telah dipegangnya berpuluh-puluh tahun.

Setidak-tidaknya terdapat tiga kejadian yang kemudian mempercepat runtuhnya monarki Syah Pahlevi, yaitu: *Pertama*, kepergian Syah Pahlevi ke luar negeri. Sesudah membentuk ‘Dewan Wali Raja (*Regency Council*)’ yang diketuai Sayyed Jalaludin Tehrani, dan memantau situasi keamanan di negerinya semakin memburuk, maka Syah Pahlevi akhirnya meninggalkan Iran pada tanggal 16 Januari 1979 M, menuju Aswan, Mesir. Dewan Raja itu terdiri dari sembilan anggota, termasuk Perdana Menteri dengan tugas menggantikan kedudukan dan kekuasaan Syah, selama ia berada di luar negeri.

Tidak lama sesudah kepergian Syah Pahlevi, Bazargan mencoba menjembatani perbedaan pendapat antara Imam Khomeini dan Bakhtiar, guna mencapai kompromi tentang transisi menuju pemerintahan baru. Imam Khomeini menyatakan kesediaannya untuk bekerja sama dengan syarat Bakhtiar terlebih dahulu meletakkan jabatannya sebagai Perdana Menteri. Kemudian pada tanggal 22 Januari 1979 M, Sayyid Tehrani, berangkat ke Paris

³⁰⁵ Martin Wright, *Iran: Khomeini Revolution*, h.18-19

³⁰⁶ Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 71-72

untuk menemui Imam Khomeini, dan segera ia meletakkan jabatannya sebagai Ketua Dewan Wali Raja, seraya menyebut bahwa Dewan itu sebagai lembaga illegal. Sementara itu, di dalam negeri Iran, protes-protes rakyat anti-pemerintah terus berlanjut setelah kepergian Syah, dan semakin intensif, setelah tanggal 20 Januari 1979 M. Kondisi keamanan dan politik yang terus bergejolak yang disertai dengan berbagai kekerasan ini, mendorong Imam Khomeini untuk mempercepat kepulangan ke Iran dari Prancis, yang proses kepulangannya diuraikan pada bagian berikut ini.³⁰⁷

Kedua, kepulangan Imam Khomeini ke Iran. Imam Khomeini memutuskan untuk pulang kembali ke negerinya. Kepulangannya direncanakan pada tanggal 26 Januari 1979 M, tetapi Perdana Menteri Bakhtiar mengajukan tawaran, agar Imam Khomeini menunda kepulangannya ke Iran selama tiga pekan, dalam rangka untuk melunakkan pihak militer untuk mendukung diadakannya pemilihan suatu majelis yang akan memutuskan, apakah Iran akan tetap menjadi monarki atau Republik Islam. PM Bakhtiar juga mengusulkan penggabungan ‘Dewan Wali Raja’ dengan ‘Dewan Revolusi Islam’ yang dibentuk Imam Khomeini, atau pembagian kekuasaan di antara dua lembaga itu. Kemudian besok harinya, Imam Khomeini setuju dengan penundaan kepulangan itu.³⁰⁸

Setelah berada di pengasingan selama 15 tahun, akhirnya Imam Khomeini kembali lagi ke negerinya, 1 Februari 1979 M, sesuai dengan rencana yang diumumkan kepada publik, untuk memimpin Revolusi Islam Iran yang bertujuan mendirikan Republik Islam Iran. Pemerintah membuka kembali semua bandara udara, sesudah derasnya desakan dari rakyat untuk memberikan fasilitas secara penuh kepada sang Imam yang didambakan kehadirannya di tengah-tengah mereka. Dengan sambutan luar biasa dari hampir tiga juta rakyat Iran, Imam Khomeini menginjakkan kakinya kembali di bumi Iran pada tanggal 1 Februari 1979 M, setelah lima belas tahun hidup di pengasingan. Dari bandara udara, ia menuju pekuburan Bahesht-i Zahra, untuk berziarah kepada guru-guru dan para ulama yang berjasa kepada dirinya dan bangsa Iran. Dari tempat pemakaman ini, ia menegaskan bahwa

³⁰⁷ Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 73

³⁰⁸ Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 74

pemerintah sekarang sudah tidak berlaku lagi, sehingga harus dilakukan pergantian secara total.³⁰⁹

Dalam konferensi persnya, pada tanggal 2 Februari 1979 M, Imam Khomeini menjanjikan segera membentuk suatu pemerintahan sementara, dan meyakinkan kelompok-kelompok minoritas dan warga asing bahwa mereka akan diperlakukan secara baik dan beradab di bawah pemerintahan Islam, kecuali mereka yang sudah melakukan konspirasi melawan pemerintah Islam. Imam Khomeini juga menegaskan bahwa ia akan mengobarkan perang jihad melawan pemerintah yang sudah tidak diakui lagi oleh rakyat, dan kelompok-kelompok yang memusuhi perjuangan Islam, kecuali apabila Bakhtiar mengundurkan diri dari kedudukannya sebagai Perdana Menteri. Kedatangan Imam Khomeini ke Iran menunjukkan telah berakhirnya Kabinet Bahtiar, dan runtuhnya kekuasaan Syah Pahlevi yang dipegang selama hampir empat puluh tahun.

Tiga bulan sebelum kembali ke Iran, Imam Khomeini membentuk 'Dewan Revolusi Islam' yang bertugas mengkoordinir dan mengarahkan perlawanan terhadap rezim Syah. Namun pembentukan Dewan Revolusi tersebut baru diumumkan secara resmi pada tanggal 11 Januari 1979 M di Paris.³¹⁰ Kemudian Lima hari sesudah di Teheran, Imam Khomeini membentuk pemerintahan sementara Republik Islam Iran. Kemudian beliau menunjuk salah seorang bekas pemimpin Front Nasional, Mahdi Bazargan, sebagai Perdana Menteri Iran, tanggal 12 Februari 1979 M, yang selanjutnya tanggal 13 Februari mengumumkan susunan kabinetnya. Dengan demikian, Iran memiliki dua perdana Menteri, yaitu Bazargan yang diangkat Imam Khomeini, dan Bakhtiar yang ditunjuk oleh Syah Pahlevi.³¹¹

Ketiga, sikap militer netral. Pernyataan sikap netral pihak angkatan bersenjata Iran dibacakan langsung oleh panglimanya, Jenderal Abbas

³⁰⁹ Majalah *Yaum al-Quds*, no. 6, h. 26, dan New York Times, 2 Februari 1979 M. kembalinya Imam Khomeini merupakan babak baru dalam sejarah Iran. Kelahiran sejarah Iran itu sangat unik. Keterikatan yang padu antara negara dan agama, yaitu legitimasi politik melalui ulama.

³¹⁰ Muhajeri, *Islamic Revolution: Future Path of the Nation* (Teheran: Jihad-E-Sazandegi, 1982 M), h. 123

³¹¹ Bazargan ketika diangkat sebagai perdana menteri berusia 73 tahun. Ia pernah studi di Prancis, dan pernah menjabat sebagai salah seorang menteri pada zaman Mossadeq. Ia yang pernah empat kali masuk penjara, dikenal sebagai tokoh moderat yang terus berusaha membangun hubungan erat dengan kalangan ulama maupun kalangan sekuler, serta menjadi penggiat kebebasan dan hak-hak asasi manusia. Lihat, Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 76

Qarabaghi, tanggal 11 Februari 1979 M. Sejak terbentuknya pemerintahan Republik Islam, Iran berada di persimpangan jalan, antara bentuk kerajaan dan Republik Islam. Pada mulanya, Imam Khomeini menghendaki pergantian bentuk negara dari kerajaan ke republik Islam berjalan secara damai. Imam Khomeini dan pembantunya, Karim Sunjabi mendesak agar Bakhtiar mengundurkan diri secepatnya dan menyerahkan kekuasaan sepenuhnya kepada pemerintah sementara Republik Islam. Konflik berakhir dengan kemenangan pendukung Republik Islam, karena begitu keluar pernyataan sikap netral pihak militer, pasukan pengawal raja menyerah dan Bakhtiar pun mengundurkan diri.³¹²

Jatuhnya kabinet Bakhtiar yang merupakan landasan keabsahan terakhir bagi kekuasaan Syah, menandai akhir kehidupan monarki Iran di bawah Reza Pahlevi, yang kemudian menjurus pada kemenangan Republik Islam di bawah pimpinan Ayatullah Imam Khomeini dan Bazargan. Kendatipun pemerintah sementara Republik Islam Iran sudah terbentuk pada tanggal 5 Februari 1979 M, namun Imam Khomeini menetapkan tanggal 11 Februari 1979 M sebagai hari kemenangan revolusi Islam dan sekaligus hari lahirnya Republik Islam Iran.

Peralihan kekuasaan dari Syah Pahlevi kepada Imam Khomeini tidak hanya mengakibatkan terjadinya perubahan sistem pemerintahan dan bentuk negara, tetapi juga diikuti dengan perubahan di berbagai bidang lain, seperti politik, ekonomi, pendidikan, pertahanan, dan budaya. Perubahan terpenting lain adalah pola berfikir dari materialistis ke nuansa religius, sehingga semua kegiatan dan kebijaksanaan harus berdasarkan nilai-nilai agama Islam.³¹³

Untuk mendapatkan legitimasi dari rakyat, maka pemerintah melakukan referendum berkaitan dengan bentuk negara dan menghimbau kepada rakyat Iran agar mengambil bagian dalam referendum tersebut, yang akan dilaksanakan pada tanggal 30 Maret 1979 M.. Kemudian sesudah diadakan referendum, maka hasilnya diumumkan tanggal 4 April 1979 M. Hasil referendum itu menunjukkan bahwa 98,2 % rakyat menghendaki didirikan Republik Islam Iran. Kemudian referendum berikutnya adalah penentuan Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, yang dilakukan pada tanggal 2-3

³¹² Bakhtiar melarikan diri ke luar negeri, dan pernah diundang ke Irak, dan berbicara di radio menjelek-jelekan Imam Khomeini. Lihat, Edward Mortimer, *Faith and Power*, h. 349

³¹³ Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 77; dan Kedubes Iran di Jakarta, *Biografi Singkat Imam Khomeini*, h. 21-22

Desember 1979 M. Hasilnya menunjukkan bahwa mayoritas rakyat Iran menyetujui Undang-Undang Dasar tersebut yang menempatkan Imam Khomeini sebagai Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) dengan gelar *marja' taqlid*.³¹⁴

Kedudukan Imam Khomeini sebagai tokoh revolusi dan pendiri Republik Islam Iran ini dalam tatanan Pemerintahan Islam Iran, sebagaimana yang disebutkan dalam konstitusi Republik Islam Iran adalah sebagai pemimpin atau imam, yang merupakan jabatan tertinggi dalam tata kenegaraan yang menganut konsep *Wilayat al-Faqih*.³¹⁵ Pemimpin ini harus seorang faqih, bersifat adil, bersemangat, berinisiatif, yang dikenal dan diterima oleh mayoritas rakyat sebagai pemimpin. Ia bertanggung jawab atas berbagai urusan dan kepemimpinan umat, selama imam yang kedua belas masih dalam keadaan ghaib.

Sesudah berjuang dan memperoleh kemenangan dengan penuh pengorbanan, maka pada minggu terakhir, bulan Mei 1989 M, para dokter di rumah sakit Teheran sibuk merawat dan mengobati pemimpin besar Revolusi Islam Iran, yang sedang menjalani operasi, karena terjadi pendarahan di lambung. Operasi berjalan dengan baik dan lancar. Rakyat Iran khususnya dan umat Islam di seluruh dunia ikut berdo'a untuk kesembuhan dan kesehatan pemimpin mereka yang hidupnya penuh perjuangan dan keteladanan. Para dokter pun berupaya keras untuk menyembuhkan penyakit yang dideritanya dengan teknologi kedokteran yang dimilikinya, tetapi Allah SAWT menghendaki lain. Maka, pada pagi hari Ahad, 3 Juni 1989 M, atau 29 Syawal 1409 H, Imam Khomeini kembali kehariban Allah swt. Bangsa Iran, seluruh umat Islam dan para pengagum Sang Imam tenggelam dalam kesedihan dan ikut berkabung menangi kepergiannya. Mereka merasa kehilangan sang tokoh bedar yang tidak adaandingannya pada zaman modern. Jutaan rakyat Iran dan para pencitanya mengantarkan Sang Imam ke tempat peristirahatan terakhir, di dekat pemakaman Behesyte Zahra, pinggir Selatan kota Teheran, Iran.³¹⁶

³¹⁴ *Biography of Imam Khomeini*, (Teheran: the Ministry of Islamic Guidance, 1983 M), h. 23

³¹⁵ Humas Kedubes Republik Islam Iran di Jakarta, *Undang-Undang Republik Islam Iran*, tahun 1979 M, pasal I, h. 21, dan pasal 5, h. 25-26

³¹⁶ Panitia Peringatan Haul Ke-11 Imam Khomeini, *Imam Khumaini: Pandangan Hidup dan Perjuangan*, h. 21

Basis Pemikiran Politik Imam Khomeini

Menurut Abû al-Fadhl Mumtaki, konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini dapat dilihat dari aspek irfani, sebagaimana diuraikan oleh Imam Khomeini dalam kitabnya, *Mishbâh al-Hidâyah ilâ al-Khilâfah wa al-Wilâyah*. Secara terminologis, irfani adalah pencapaian pengetahuan hakiki yang diperoleh melalui perjalanan suluk (*riyâdhah*). Para sufi adalah urafâ, yakni mereka memperoleh pengetahuan hakiki, yang diawali dengan *ma'rifat al-nafs*, kemudian mencapai *ma'rifat Rabb*.

Selanjutnya, ia menjelaskan empat perjalanan (*asfâr al-arba'ah*), sebuah ajaran irfan teoritis yang mutlak diterima oleh kaum 'urafa dan awliya. Adapaun empat perjalanan itu adalah: (i) perjalanan dari makhluk menuju Al-Haq, (ii) perjalanan dengan Al-Haq pada Al-Haq, (iii) perjalanan dari Al-Haq menuju makhluk dengan Al-Haq, (iv) perjalanan dengan Al-Haq menuju Makhhluk. Perjalanan ke empat kaum urafa' menggambarkan bahwa seorang hamba Allah sampai pada derajat tertinggi yakni wilayat (kedekatan yang sempurna dengan Allah), dan kembali ke dunia untuk mengurus hidup manusia. Imam Khomeini meyakini bahwa alam semesta ini di sepanjang zamannya tidak akan pernah kehilangan wali, dan wali mutlak yang sesungguhnya adalah Muhammad saw.³¹⁷

Pada perjalanan keempat, seseorang bisa mendapatkan kenabian, karena itu, seorang Nabi niscaya telah menempuh empat perjalanan. Para nabi sebagai manusia yang sempurna dijadikan sebagai perantara (*wasîlah*) antara al-Khâliq dengan mekhhluk-Nya. Mereka berada di tengah masyarakat membawa syari'at, untuk menyampaikan hukum-hukum zhahir dan bathin, memberitakan dzat Allah sifat dan asma-Nya, sesuai dengan tingkat kapasitas mereka. Melalui izin dan ilmu Allah, Nabi niscaya menentukan khilafah sesudahnya.³¹⁸ Maka dengan itu, ketiadaan Nabi saw bukan berarti berakhir pula fungsinya mengelola kehidupan umat. Lalu bagaimana dengan mengajarkan dan menegakkan hukum di tengah-tengah masyarakat ?

³¹⁷ Wawancara dengan Syaikh Abû al-Fadhl Mumtaki, Dekan Fakultas Fikih dan Huqûq, (*Kuliyyah al-Fiqh wa al-Huqûq*), Universitas Imam Khomeini, Qom tanggal 21 November 2009 M

³¹⁸ Imam Khomeini, *Mishbâh al-Hidâyah ilâ al-Khilâfah wa al-Wilâyah*, (Teheran: Muassasah Astar Imam Khomeini, 1993 M), h. 41-46, dan wawancara dengan Syaikh Abû al-Fadhl Mahya Mumtaka, Dekan Fakultas Fikih dan Huquq, Universitas Imam Khomeini.

Dalam kaitan tersebut, Imam Khomeini meyakini adanya manusia sempurna (*insân kâmil*) selain Nabi yang dapat menempuh empat perjalanan itu, dan sampai derajat khilafah dan wilayah, seperti Imam 'Ali dan sebelas keturunannya yang ma'shum. Mereka tidak membawakan dan menetapkan hukum Allah, karena Nabi saw sebagai pemegang tunggal *maqam Jamii'e*. Mereka diangkat oleh Allah melalui Nabi saw sebagai khalifah untuk menerangkan, membimbing dan menegakkan hukum Allah yang sudah tercantum dalam Kitab Suci tersebut.³¹⁹ Sebagai penganut Syi'ah, Imam Khomeini menyebut dua belas imam sebagai manusia sempurna, sehingga berhak memegang kedaulatan ilahi di bumi sepeninggal Nabi saw.

Selanjutnya, Imam Khomeini meyakini, Imam ke dua belas adalah manusia sempurna (*insân al-kâmil*), yang berhak memegang wilayah, kewenangan memerintah dan mengeksekusi hukum-hukum agama di permukaan bumi. Pada zaman Nabi dan para imam, kedaulatan dan kewenangan itu berada pada mereka masing-masing. Ketika Imam sedang ghaib besar, maka kepemimpinan, pemerintahan dan penegakkan hukum syari'at harus dilanjutkan. Tokoh yang melanjutkan tersebut adalah yang memiliki kriteria dan sifat-sifat seperti Nabi dan para Imam. Lebih jauh Imam Khomeini menyatakan:

Andaikan Tuhan tidak menentukan seseorang untuk memerintah, namun terdapat dua kriteria mutlak (faqahah dan adil) pada seorang pemimpin dari sejak kelahiran Islam sampai Imam Mahdi, pada masa keghaibannya pun tetap berlaku, seperti tampak pada para faqih zaman kita ini.³²⁰

Faqih ialah seorang mujtahid mutlak yang bukan hanya sekedar mengetahui hukum dan perundang-undangan pidana Islam, tetapi juga alim akan akidah, syari'at dan akhlak. Dengan mengangkat sosok faqih di atas pemerintahan sebagai wali, sesungguhnya Imam Khomeini telah mengajukan konsep utamanya dalam politik, *wilayat al-faqih*.³²¹ Kata 'wilayah' ini tidak berarti wilayah mutlak ilahi yang populer di kalangan urafa, tetapi kewenangan konvensional, seperti jabatan pada umumnya masyarakat

Pemikiran politik, *wilayat al-faqih* Imam Khomeini tersebut mengalami dinamika sesuai dengan kebutuhan zaman, ruang, situasi-kondisi, fasilitas, dan

³¹⁹ Wawancara dengan Syaikh Abû al-Fadhl Mahya Mumtaka, Dekan Fakultas Fiqih dan Huquq, Universitas Imam Khomeini, tanggal, 19 November 2009 M, dan lihat juga, Imam Khomeini, *Ta'liqât 'Alâ Syarh Fushûsh al-Hikam wa Mishbâh al-Uns*, h. 198

³²⁰ Imam Khomeini, *Risalah Nuwin*, (Qom: Masail Siyasi wal Huquq, 1374 H), h. 129

³²¹ Imam Khomeini, *Kitâb al-Bay'*, (Qom: Ismailiyeem, 1408 M), Jilid II, h. 456-459

lain-lain. Namun, yang terpenting di dalamnya, pemikiran tersebut berlandaskan asas-asas statis sebagai berikut: *Pertama*, asas tugas. Asas deontologis ini, yakni bertindak atas dasar tugas (*taklif*) dan kewajiban agama, dan bahkan mengubah tindakan karena berubahnya kewajiban, mempunyai posisi yang sangat signifikan dalam memahami pemikiran dan perilaku politik Imam Khomeini selama perjuangan dan pengasingannya. Ia melakukan sesuatu kegiatan politik didasarkan kewajiban agama. Dia sendiri menjelaskan:

Kita harus beramal dan bertindak sesuai tugas. Kita memiliki tugas melawan setiap kezaliman ... Kita diwajibkan oleh Allah untuk melawan setiap kezaliman dan penindasan. Kita harus melawan semua bentuk kekejaman dan penumpah darah ini.³²²

Pernyataan ini, selain menegaskan tugas sebagai asas tindakan Imam Khomeini, juga menyerukan para pengikutnya agar membangun pola tindak mereka di atas asas tugas. Dari sini, tampak jelas bagaimana para mujtahid dan mufti rujukan (*marja` taqlid*) aktif sebagai juru penentu tugas bagi para pengikutnya. Bertindak berasaskan tugas, dalam rangka meraih keuntungan duniawi dan ukhrawi serta ketenteraman jiwa.³²³

Kedua, asas maslahat Islam dan kaum Muslim. Imam Khomeini senantiasa menegaskan agar suatu tindakan diambil manakala di dalamnya terdapat maslahat Islam dan Muslimin.³²⁴ Dalam semua urusan, khususnya dalam menangani segenap urusan, seseorang harus memperhatikan apa yang merupakan maslahat Islam; siapa saja yang menjadi pejabat harus memperhatikan apa saja yang menjadi maslahat Islam dan Muslimin.³²⁵ Berkaitan dengan asas maslahat tersebut, Imam Khomeini menyatakan bahwa jika seseorang itu mujtahid paling pandai, dan mumpuni keilmuannya, tetapi ia tidak mampu memastikan maslahat masyarakat, maka dia tidak memiliki kelayakan untuk menjadi pemimpin masyarakat.³²⁶

Ketiga, asas dakwah Islam. Segenap agenda dan pendirian pra-Revolusi diambil dalam rangka menyeru rezim Pahlevi kembali ke pangkuan Islam dan memutus ketergantungan dari negara-negara imperialis, khususnya Amerika Serikat dan Israel. Ia juga berulang kali mengajak seluruh pemimpin negara-negara Islam untuk melakukan hal sama. Pasca-Revolusi pun demikian, tujuan

³²² Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, Jilid VI, h. 220.

³²³ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, Jilid VX, h. 220

³²⁴ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid. I, h. 293

³²⁵ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid XIX, h. 376

³²⁶ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid XXI, h. 47

utama Imam Khomeini dari “Ekspor Revolusi” ialah menyebarkan pesan-pesan spiritual Revolusi Islam ke bangsa lain di berbagai negara.³²⁷

Keempat, asas keadilan. Keadilan menyeluruh sampai ke berbagai aspek, mulai dari seorang imam shalat, pemimpin masyarakat Islam, sampai Tuhan Yang Maha Tinggi, merupakan asas yang paten diterima dan harus dijaga. Di berbagai lapisan sosial, melawan penindasan dan mewujudkan keadilan sosial juga suatu keniscayaan. Dalam pandangan Imam Khomeini, keadilan Islam menempatkan semua manusia duduk sejajar di hadapan hukum.³²⁸ Tujuan para nabi juga adalah mewujudkan sistem keadilan, hingga dengannya hukum Ilahi berhasil diterapkan.. Imam Khomeini telah berusaha keras, selain mendirikan sistem Republik Islam, juga menghapus kesenjangan sosial bangsa Iran dengan membangun lembaga-lembaga sosial yang dapat membantu dan meringankan penderitaan rakyat Iran.³²⁹

Kelima, asas ruang dan waktu. Menurut Imam Khomeini, salah satu masalah yang sangat penting dunia yang penuh kekacauan sekarang ini adalah peran ruang dan waktu dalam ijtihad dan penentuan berbagai kebijakan. Ruang dan waktu merupakan dua unsur penentu dalam ijtihad. Satu masalah yang dahulu memiliki hukum tertentu, lalu secara lahiriah, masalah tersebut dalam konteks relasi-relasi yang dominan atas politik, sosial dan perekonomian sebuah negara boleh jadi akan menemukan hukum yang baru.³³⁰ Selama para ulama tidak berkecimpung langsung secara aktif dalam berbagai permasalahan dan problematika, mereka tidak bisa memahami dengan baik bahwa ijtihad konvensional ini tidak cukup mengatur masyarakat.

Doktrin Politik Imam Khomeini

Islam

Islam sebagai sikap ketundukan, kepasrahan dan ketaatan kepada ketentuan hukum Allah, diinginkan oleh Imam Khomeini, agar dijadikan ideologi oleh umat Islam. Untuk itu ia memperingatkan kepada umat Islam Iran, supaya berhati-hati terhadap upaya musuh-musuh Islam yang memproyeksi Islam sebagai suatu ideologi yang jauh dari nilai-nilai luhur, dan

³²⁷ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid. I, h. 238

³²⁸ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, Jilid IX, h. 42

³²⁹ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid. XVIII, h. 81

³³⁰ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nu*, jilid. XXI, h. 61

mempromyeksi rakyat Iran yang menegakkan peraturan-peraturan yang rendah serta jauh dari peradaban dan kemajuan dunia.³³¹ Keinginan Imam Khomeini untuk menjadikan Islam sebagai ideologi bukanlah hal yang berlebihan, sebab Islam, sebagai agama, dengan tegas mempertahankan dirinya identik dengan ideologi.³³² Dengan ideologi inilah, Islam akan teridentifikasi dalam proses politik kenegaraan. Di samping aspek teologis, kewajiban beriman kepada Allah, Islam senantiasa menegaskan agar aspek tersebut direalisasikan dalam bentuk dunia riil, yaitu *'amal shalih*, sehingga memberi manfaat bagi kehidupan manusia di dunia.³³³ Ini berarti bahwa aspek teologis kurang nilainya, bahkan dikatakan hampa, tanpa realisasi duniawi, padahal ajaran Islam mengandung dimensi dunia dan akhirat, yang tidak terpisahkan.³³⁴

Selain itu, Islam mengajarkan, agar umat Islam benar-benar beriman, dan dilarang menghembuskan nafas yang terakhir dalam keadaan non-muslim. Keadaan benar-benar Islam bukan saja berarti beriman dalam hati, tetapi juga harus mengucapkan dengan lisan, dan melaksanakannya secara riil dalam segala aspek kehidupan. Inilah makna ideologi Islam.³³⁵

³³¹ Di antara amanat Imam Khomeini pada Hari Raya Idul Adha 1402 H tercantum dalam buku, *Message of Revolution*, No. 13, Oktober 1982 M, dan *Islamic Revolution Guards Corps*, Teheran, tahun 1982 M, h. 6. Ideologi mengikat dan biasanya membenarkan serta mempertahankan kelompoknya. Ia memajukan kepentingan kelompoknya sesuai dengan dasar ajaran yang dianut. Ideologi hampa tanpa program, dan program tanpa ideologi tidak akan memberi kriteria nilai tentang berhasil atau tidaknya suatu usaha pembangunan. Lihat lebih lanjut, Deliar Noer, *Pengantar Ke Arah Pemikiran Politik*, h. 31 dan 33. Imam Khomeini, ditinjau dari gerakannya, nampak sekali bercita-cita menjadikan ajaran Islam sebagai dasar program dan tolak ukur pembangunan negara.

³³² Ideologi pada hakikatnya untuk dilaksanakan, bukan teori pemikiran saja. Ideologi merupakan program aksi. Ada yang mempertentangkan ideologi dengan program, karena menganggap ideologi sebagai tradisi penghambatan modernisasi. Agama juga dianggap penghalang kemajuan, hingga banyak kalangan umat Islam melihat agamanya secara sempit. Pandangan itu, menunjukkan bahwa masalah sosial, politik dan budaya terpisah dengan agama. Lihat: Deliar Noer, *Ke Arah Pemikiran Politik*, h. 32.

³³³ Dalam konteks di atas, lihat, Q.S. al-'Ashr/103: 1-3.

³³⁴ Jamaluddin al-Afgani menyatakan bahwa untuk membentuk negara yang baik, harus membina masyarakat yang baik, sebab pemerintah tidak bernilai tanpa munculnya kebaikan dari umat. Lihat: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (London: Oxford University Press, 1962 M), h. 113.

³³⁵ Lihat, Q.S. Ali 'Imrân/3: 13. Rasyid Ridha mengakui terdapat paham fatalisme di kalangan umat Islam. Ia sependapat dengan koleganya, 'Abd al-Rahmân Kawakibi, bahwa salah satu faktor yang membawa kemunduran umat Islam adalah paham fatalisme (*'aqidah al-jabr*); sementara faktor kemajuan Eropa adalah dinamika yang terdapat di kalangan mereka. Islam sebenarnya mengandung ajaran dinamika. Umat Islam diperintah supaya bersifat aktif. Dinamika dan sifat aktif terkandung dalam makna *jihād*. Jihad dalam arti kerja keras, berkorban harta dan jiwa untuk mencapai kemenangan. Etos jihad, sikap aktif dan rela

Pandangan Imam Khomeini tentang Islam dijadikan ideologi perjuangan, sebelumnya sudah digaungkan secara luas oleh tokoh, sekaligus ideolog *Ikhwân al-Muslmîn*, Sayyid Qutb (1906-1966 M), ketika ia mengatakan bahwa ilmu keislaman lahir dari pergulatan umat Islam dengan realitas sosial. Karena itu, merupakan suatu kebodohan tentang watak agama Islam, jika seseorang memahami bahwa dirinya dapat melakukan pendalaman Islam sambil duduk-duduk bergelut dengan buku dan lembaran-lembaran dingin yang ada di perpustakaan, lalu menarik kesimpulan hukum (*istinbâth al-ahkâm*) dari lembaran-lembaran kitab tersebut, tanpa disertai perbuatan.³³⁶

Pandangan Sayyid Quthb ini menginginkan agar pemahaman terhadap Islam dapat melahirkan gerakan untuk kepentingan umat Islam dan meninggikan agama Islam. Jika ini benar yang dikehendaknya, maka berarti ia menginginkan Islam sebagai ideologi, yaitu himpunan nilai, ide, norma, kepercayaan dan keyakinan yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang, yang menjadi dasar dalam menentukan sikap terhadap kejadian dan problem politik yang dihadapinya, dan yang menentukan tingkah laku politiknya.³³⁷

Selanjutnya, Sayyid Quthb menyatakan, orang-orang mukmin adalah orang-orang yang melaksanakan syari'at Allah dalam seluruh aspek kehidupannya secara total, sedangkan orang yang tidak melaksanakan syari'at Islam bukanlah orang-orang mukmin, tetapi orang-orang jahili. Selanjutnya, dengan mengikuti Abu Hasan al-Nadwi, Sayyid Quthb mengatakan bahwa Islam hanya mengenal dua jenis masyarakat, yaitu: *Pertama*, masyarakat Islami (*mujtama' al-Islâmi*), yakni masyarakat yang menerapkan Islam sebagai akidah, ibadah, syari'at, dan sistem, akhlak dan tingkah laku. *Kedua*, masyarakat jahili (*mujtama' al-jâhili*), yakni masyarakat yang menolak menjadikan Islam sebagai landasan seluruh aspek kehidupan mereka, baik, akidah, ibadah, konsepsi, nilai-nilai, tolok ukur, sistem, syari'at, akhlak dan tingkah laku.³³⁸ Dengan demikian, Quthb memandang Islam sebagai suatu sistem yang lengkap, yang untuk melaksanakannya dibutuhkan negara. Karena, tanpa negara, syari'at

berkorban inilah, yang membawa Islam menguasai dunia di zaman klasik. Lihat lebih lanjut, Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, h. 73-74.

³³⁶ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid XI, h. 1734

³³⁷ Afif Muhammad, "Pengembangan Ilmu Kalam Dari Klasik ke Modern: Telaah Sosio-Historis atas Doktrin dan Metode," dalam jurnal Ilmu Agama Islam, Mimbar Studi, Nomor 2, Tahun XXII, Januari-April 1999 M, h. 84

³³⁸ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jilid XI, h. 1734

Islam sulit dilaksanakan. Karena itu, persoalan politik menjadi bagian yang sangat dominan dalam seluruh karyanya.

Kupasan Sayyid Quthb di atas, secara jelas menunjukkan bahwa pandangannya mirip dengan Imam Khomeini, sekalipun basis yang dibangun Quthb bukan berdasarkan konsep Imâmah dalam pemikiran politik Syi'ah, dan gagasannya tidak pernah terwujud dalam mendirikan negara Islam yang dicita-citakannya. Bahkan sebaliknya, nasibnya tragis, karena didituduh terlibat dalam penggulingan pemerintahan yang sah, akhirnya dia dieksekusi mati pada tahun 1966 M. Nasib Imam Khomeini tidak seburuk Sayyid Quthb dalam akhir perjuangannya. Karena, Imam Khomeini telah berhasil memompa, dan menggerakkan seluruh elemen masyarakat, terutama umat Islam untuk menggulingkan pemerintahan Syah Pahlevi yang tiranik dan anti-Islam.. Perjuangannya yang berhasil tersebut, telah mengantarkan Imam Khomeini untuk menjadi pemimpin tertinggi Iran, serta mengganti semua sistem hukum dan politik kenegaraan, menjadi sistem politik yang berdasarkan Alqur'an dan sunnah.

Keberhasilan Imam Khomeini tersebut, tidak terlepas dengan ideologi Islam yang sudah tertanam dalam kalbunya.. Pandangan Imam Khomeini ingin menjadikan Islam sebagai ideologi yang dapat diimplementasikan dalam sistem politik kenegaraan Islam. Karena itu, diperlukan negara Islam yang kuat guna mewujudkan ajaran-ajaran Islam tersebut. Tanpa mendirikan negara, maka ajaran Islam akan sulit direalisasikan di muka bumi ini.³³⁹ Sikap Imam Khomeini yang begitu revolusioner, dan seruannya untuk segera menentang ketidakadilan, merupakan pembaharuan konsep *intizhar* (menanti kehadiran Imam Mahdi) yang selama ini bersifat pasif. Bagi Imam Khomeini menanti kehadiran *Imam Muntazhar* (al-Mahdi), bukan berarti harus diam berpangku tangan, tapi bergerak dan mempersiapkan kedatangannya dengan mendirikan negara Islam.

Politik

Politik secara etimologis, berarti sesuatu yang berkenaan dengan urusan pemerintahan, kenegaraan dan kemasyarakatan.³⁴⁰ Politik, secara terminologis

³³⁹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 11

³⁴⁰ <http://isidoruslilijawa.blogspot.com/2008/05/jangan-mempermainkan-politik.html>, akses tanggal 6 Februari 2009 M. politik berasal dari kata Yunani, "Ta Politika", yang berarti hal-hal

dapat ditilik dari sudut pandang yang berbeda-beda, yaitu antara lain: (1) sesuatu yang berhubungan dengan penyelenggaraan pemerintahan dan negara; (2) mengelola, mengarahkan, dan menyelenggarakan kebijaksanaan umum atau kebijaksanaan yang menyangkut partai-partai yang berperan dalam kehidupan bernegara. Politik dalam arti luas dipahami sebagai sesuatu usaha dan pembicaraan yang menyangkut kepentingan umum atau berkaitan dengan kemaslahatan publik (*pro bono publico*).³⁴¹

Politik dapat dimengerti secara spesifik sebagai perilaku, tindakan pemerintah, parlemen, partai dan organisasi untuk meraih suatu tujuan, terutama yang berkaitan dengan bidang-bidang kehidupan bernegara dan untuk mengatur kehidupan bersama dalam masyarakat. Dalam bingkai ini, politik juga dipahami sebagai sikap dan langkah hidup yang taktis, penuh perhitungan untuk mencapai suatu tujuan secara maksimal dan efektif. Politik merupakan daya upaya atau strategi untuk mendapat kekuasaan secara legitimit. Politik berkaitan dengan semua kegiatan yang mempengaruhi atau mencapai pembagian kekuasaan. Pada umumnya, dapat dikatakan bahwa politik adalah usaha untuk menentukan peraturan-peraturan yang dapat diterima baik oleh sebagian besar warga, untuk membawa masyarakat ke arah kehidupan bersama yang harmonis, dan terwujudnya kesejahteraan.³⁴² Unsur pokok yang paling penting dari politik, yaitu kekuasaan (*power*), sedangkan bentuk politik yang konkrit, yaitu negara dan pemerintahan.

Kekuasaan adalah kemampuan seseorang atau sekelompok orang untuk mempengaruhi perilaku seseorang atau kelompok lain, sesuai dengan keinginan para pelaku. Para sarjana ilmu politik yang melihat kekuasaan merupakan inti dari politik beranggapan bahwa politik adalah semua kegiatan yang menyangkut masalah memperebutkan dan mempertahankan kekuasaan. Deliar Noer menyebutkan bahwa ilmu politik memusatkan perhatian pada masalah kekuasaan dalam kehidupan masyarakat. Kehidupan semacam ini tidak terbatas pada bidang hukum semata-mata dan tidak pula pada negara yang tumbuhnya dalam sejarah hidup manusia relatif baru.³⁴³

atau urusan yang berkaitan dengan polis (negara kota). Polis menurut Aristoteles berarti 'negara kota' yang dihuni oleh orang-orang merdeka dengan hak yang sama untuk menata kehidupan bersama.

³⁴¹ http://www.lintasberita.com/Politik/Pengertian_Politik, diakses tanggal 6 Februari 2009 M.

³⁴² Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 15

³⁴³ Deliar Noer, *Pengantar ke Pemikiran Politik*, h. 56

Sementara itu, pemahaman cermat terhadap makna politik dalam tradisi Islam bergantung pada pemahaman terhadap tugas dan fungsi pemerintahan Islam serta komparasinya dengan tugas pemerintahan lainnya, untuk kemudian mengidentifikasi letak perbedaan politik Islam dengan selainnya.

Secara umum, berbagai pemahaman tentang politik dapat diklasifikasi ke dalam dua paradigma: kekuasaan dan hidayah. Dalam Paradigma kekuasaan, tujuan pemerintah adalah duniawi, sementara dalam paradigma hidayah, tujuan pemerintah adalah ukhrawi. Yang pertama memandang dunia sebagai tujuan utama, sedangkan yang belakangan menempatkannya sebagai persinggahan untuk mencapai tujuan tertinggi, yaitu akhirat. Dalam konteks dengan pemerintahan agama, penantian paling utama kaum Muslim adalah terpenuhinya segala peluang, fasilitas ketaatan dan sarana ibadah kepada Allah. Penantian ini tidak akan diperoleh dalam pemerintahan non-agama. Karena itulah, kaum Muslim kerap mendesak upaya menegakkan pemerintahan agama serta menjalankan hukum-hukum Islam.³⁴⁴

Dengan demikian, “politik” dalam paradigma hidayah dapat didefinisikan sebagai berikut: upaya umat Islam untuk menegakkan hukum Allah di muka bumi di bawah kepemimpinan para nabi atau penerus nabi (*washiy*) untuk mendapat kebahagiaan tertinggi. Karena itu, dalam budaya Islam, politik juga dapat diartikan sebagai pengelolaan (*al-tadbîr*) urusan umat, agar terarah sesuai tujuan. Tujuan ini tak lain dari kebahagiaan tertinggi itu, yang syarat-syarat pencapaiannya di akhirat kelak sudah tersedia di dunia ini. Imam Khomeini menyatakan bahwa Objek perhatian segenap nabi adalah objek pembinaan mereka. Fokus ilmu mereka adalah manusia. Mereka datang untuk mendidik manusia, mengangkat eksistensi natural ini dari derajat materiil sampai derajat tinggi transenden, bahkan di atas derajat alam murni-transenden.³⁴⁵

Pernyataan itu dengan tegas menunjukkan bahwa tugas mensosialisasikan nilai keutamaan dan mengikis nilai kehinaan, hanya bisa diemban oleh pemerintah dan lembaga kekuasaan yang bersih, adil, berhidayah, berkriteria nilai keutamaan, dan mandiri. Itulah sebabnya sejauh bertumpu pada praktik dan pengetahuan politik Muslimin, antara politik dan etika terdapat hubungan yang tak terputus, karena hubungan antara agama dan politik pun tak teruraikan. Jika pemerintahan Islam melakukan agenda pembangunan di

³⁴⁴ Muhammad ibn Ibrahim Shadrul Muta’alihin: *Syarh Ushûl Al-Kâfi*, Terj. Muhammad Khajawi, (Teheran: Muassasah Muthala’at wa Tahqiq-e Farhanggi, 1376), h. 477

³⁴⁵ Imam Khomeini: *Shahîfeh-e Nur*, jilid. VII, h. 223

sektor ekonomi, keamanan, dan kesejahteraan, dimaksudkan agar masyarakat dapat beribadah kepada Allah dalam suasana kondusif, karena ibadah adalah sarana utama untuk mendekatkan diri kepada Allah.

Inilah konsep yang direkomendasikan dalam kitab Imam Khomeini tersebut, yaitu paradigma “pemerintahan hidayah” yang menempatkan ajaran agama sebagai agenda tugasnya. Konsep ini juga menjadi titik tekan dalam banyak ayat dan hadis, seperti ayat Qur’an berikut ini:

Orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan shalat, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan (QS. al-Hajj /22: 41).

Konsep itu juga didukung pidato Imam Ali bin Abi Thalib. Di dalamnya, ia menguraikan tugas dan tujuan pemerintahan Islam, yakni untuk menegakkan ajaran Islam di permukaan bumi. Lebih lanjut, Imam ‘Ali menyatakan:

Tuhanku! Engkau Maha Mengetahui apa yang telah hilang dariku: bukan karena rakus kekuasaan, bukan pula karena ingin lebih dari dunia yang tak berharga. Aku hanya ingin menegakkan kembali lambang agama di posisinya semula, dan mengerahkan perbaikan di setiap negeri-Mu, sehingga hamba-hamba-Mu yang tertindas memperoleh ketenangan, hukum yang telah dicampakkan kembali tegak.³⁴⁶

Dengan meneliti statemen di atas, dapat disimpulkan bahwa “politik agama” yang di dalamnya “pemerintahan hidayah” menjalankan tugas yang semestinya, tegak di atas empat pilar utama: (i) undang-undang yang berasal dari Allah; (ii) Allah sebagai sumber hukum; (iii) segenap manusia sebagai pelaksana hukum; (iv) meraih kebahagiaan tertinggi, mencapai kedekatan dan rahmat-Nya sebagai tujuan utama. Hal ini menunjukkan bahwa penegak, juru hidayah dan pengelola anasir pilar di atas adalah kepemimpinan para nabi, penerus nabi (*washi*) dan para kekasih Allah (*wali*). Atas dasar ini, Imam Khomeini menghidupkan kembali fikih dan derajat fikih, terutama menghidupkan kembali kepemimpinan para faqih yang terwujud dalam konsep *wilayat al-faqih*, ‘kekuasaan faqih’ untuk mengantarkan ke pemerintahan hidayah.

Pandangan umum Imam Khomeini tentang politik dapat dirujuk dalam redaksi berikut ini: “*Memangnya politik itu apa? Hubungan antara rezim dan*

³⁴⁶ Imam ‘Ali, *Nahj Al-Balaghoh*, pidato ke-131.

rakyat; hubungan antara rezim dengan pemerintahan yang lain; mencegah berbagai korupsi yang ada. Semua itu adalah politik".³⁴⁷ Dalam kesempatan lain, Imam Khomeini menyinggung ragam varian politik dari konsep politik dalam kerangka Ilahi dan non-Ilahi:

Politik ini adalah satu dimensi dalam, dari politik yang pernah diembankan oleh para nabi, oleh para wali Allah, dan sekarang oleh ulama Islam. Manusia tidak memiliki satu dimensi. Masyarakat tidak memiliki satu dimensi. Figur-figur ini menghendaki masyarakat hidup terarah lurus, membawa mereka menuju semua maslahat yang mungkin bagi individu dan sosial. Politik yaitu menuntun bangsa, memperhatikan segenap maslahat masyarakat, segenap dimensi individu dan sosial, dan membimbing mereka ke arah kebaikan: kebaikan bangsa dan kebaikan setiap individu. Semua itu khusus bagi para nabi. Selain mereka tidak bisa mengatur politik ini.³⁴⁸

Berdasarkan pernyataan di atas, Imam Khomeini menegaskan bahwa Islam dan politik tidak dapat dipisahkan, sehingga ketika menyusun sistem politik kenegaraan, membuat perundang-undangan, dan menjalankan roda pemerintahan selalu mendasarkan kepada hukum-hukum dan ajaran Islam. Para ulama yang tidak melibatkan diri dalam masalah sosial politik, sama saja dengan menolak kewajiban dan misi yang didelegasikan kepada mereka oleh para imam. Mereka yang ingin mengecilkan kekuasaan para ulama dan menghancurkan kehormatan mereka adalah 'penghianat besar negara'. Para ulama tersebut sudah secara tegas dinyatakan dalam teks hadis, bahwa mereka sebagai para pengganti Rasulullah saw. sehingga berhak memegang kekuasaan sebagaimana Rasulullah saw.³⁴⁹

Sebagaimana umumnya pemikir politik muslim lainnya, seperti Abû al-'Alâ al-Maududi,³⁵⁰ Imam Khomeini memiliki pandangan bahwa sistem politik kenegaraan Islam memegang teguh konstitusi dan demokrasi. Namun, dalam demokrasinya, hukum tidak dibuat oleh kemauan manusia, tapi harus sesuai dengan Alqur'an dan hadis. Segala konstitusi, hukum perdata, dan hukum pidana, harus merupakan inspirasi dari hukum Islam, yang terdapat dalam Alqur'an dan sunnah Nabi serta para imam. Sistem politik kenegaraan Islam harus memiliki hubungan kekuasaan dengan Allah. Artinya ketentuan hukum

³⁴⁷ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jld. I, h. 239

³⁴⁸ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid XIII, hl. 217-218

³⁴⁹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, h. 11, dan Haidar Baqir, "Ayatullah Khomeini's Vilayat -i Faqih and Islamic Political Philosophy", unpublished Paper, h. 1-2

³⁵⁰ Konsep politik Islam untuk dijadikan sebagai perbandingan, lihat Abû al-'Alâ al-Maudidi, *Teori Politik Islam*, terj. Adnan Syamsi, (Jakarta: media Dakwah, 1985 M), h. 30

dan perundangan yang berkaitan dengan kenegaraan dan pemerintahan harus mengacu kepada hukum-hukum Allah semata.³⁵¹

Dengan landasan pemikiran itu, Imam Khomeini berpendirian bahwa kedaulatan hanyalah milik Allah semata; karena itu harus patuh pada hukum ketetapan dan perintah-Nya. Hukum Islam, sebagai perintah Allah, memiliki kekuasaan mutlak yang mengikat semua individu, masyarakat dan pemerintahan. Konsep kedaulatan Islam bersifat mencegah terhadap nafsu dan kesenangan manusia yang timbul pikiran-pikiran yang kotor dan berwatak jahiliah. Ia menjadi pengawal hak dan kewajiban manusia yang tidak ada bandingannya di antara ideologi bangsa-bangsa di dunia. Perwujudan kedaulatan Islam tidak dapat dilakukan oleh kehendak tunggal seorang pemimpin militer, atau atas nama rakyat yang diwakili oleh partai mayoritas, atau atas nama raja, atau juga atas nama komunitas tertentu. Ia hanya dapat dijalankan atas kehendak Allah, sebagaimana diungkapkan dalam hukumnya yang agung, serta kehendak negara, sebagaimana diungkapkan melalui kombinasi bangsa dan negara.³⁵²

Imam Khomeini lebih tegas menyatakan bahwa politik diartikan sebagai usaha demi kepentingan dan kesejahteraan umum tanpa, ada pretensi kepentingan individu dengan berlandaskan kepada prinsip-prinsip perdamaian, keharmonisan dan anti kekerasan yang diambil dari nilai-nilai Islam. Politik inilah yang dikatakan Imam Khomeini sebagai politik Islam yang tidak menekankan pada kepentingan temporal dan kekuasaan belaka. Dimensi dari politik Islam ini tentu terkait dengan nilai-nilai yang dipegang oleh Imam Khomeini. Dalam wacana yang berkembang di dunia ilmu politik, terdapat dua pengertian yang berbeda mengenai konsep politik.

Pertama, konsep politik dalam pengertian kekuasaan. Konsep ini sangat berkaitan dengan penyelenggaraan kekuasaan, pemilihan, pertahanan, perebutan kekuasaan, dan pelestarian kekuasaan. *Kedua*, politik dalam pengertian kekuasaan mental dan spiritual yang bercirikan etika moral dan menjunjung tinggi kemaslahatan umat Islam. Konsep inilah yang disebut dengan politik sejati untuk kehidupan bersama dalam dimensi moral dan spiritual. Dengan konsep sejati tersebut, maka umat Islam akan mendapatkan

³⁵¹ Q.S. al-Baqarah / 2:208, al-Nisâ/4:125, dan al-An'âm/6:153, 162.

³⁵² Imam Khomeini, al-*Hukûmah al-Islâmiyah*, h. 42 dan Salem Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 40.

kebahagiaan dunia dan akhirat, serta mendapatkan ridha Allah swt dalam semua kehidupan.³⁵³

Politik spiritual yang dilakukan Imam Khomeini merupakan pesan tersendiri yang hendak disampaikan bahwa politik berkaitan dengan usaha yang mulia untuk memperjuangkan kesejahteraan masyarakat, memajukan dan menegakkan keadilan secara profesional terhadap semua warga negara. Landasan yang dipakai adalah moral dan nilai-nilai Islam, sehingga kepentingan politik dalam Islam adalah memperjuangkan keadilan dan kebenaran berdasarkan nilai-nilai Islam, tanpa ada kepentingan-kepentingan yang sempit dan parsial.

Dengan demikian, politik dalam konteks ini, diartikan sebagai usaha pencapaian tujuan berdasarkan nilai-nilai ilahiyah. Agama Islam tidak terpisahkan dengan kehidupan politik, bahkan kegiatan politik harus memiliki nilai agama jika ingin proses politik berlangsung abadi dan mendapatkan simpati masyarakat.³⁵⁴

Negara

Secara umum, negara dapat didefinisikan sebagai suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan kepada peraturan perundang-undangan yang ditetapkan melalui penguasaan monopolistik terhadap kekuasaan yang sah. Menurut M. Mac Iver, negara adalah asosiasi yang menyelenggarakan penertiban di dalam suatu masyarakat pada suatu wilayah dengan mendasarkan sistem hukum yang diselenggarakan oleh pemerintah melalui pemberian kekuasaan.³⁵⁵ Negara memiliki sifat khusus yang merupakan manifestasi dari kedaulatan yang dimilikinya yang tidak terdapat pada asosiasi dan organisasi lain.³⁵⁶ Sifat-sifat khusus negara itu dalam: memaksa, monopoli,

³⁵³ <http://kedamaian.blogspot.com/2008/04/politik-Islam>, yang diakses pada tanggal 6 Februari 2009M. Politik Islam sekalipun ada kesamaan dengan politik pada umumnya, tetapi terdapat perbedaan yang signifikan, yaitu proses politiknya selalu mengedepankan nilai-nilai Islam dan hukum Islam.

³⁵⁴ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, h. 72, dan *Shafîa-e Nur*, Jilid I, h. 239

³⁵⁵ Robert M. Mac iver, *The Modern State*, (London: Oxford University Press, 1926 M), h. 22

³⁵⁶ Berbagai definisi 'negara' yang dikemukakan oleh para ahli sejak Yunani Kuno hingga sekarang, lihat beberapa buku ini: Wiryono Projodikuro, *Aza-Azas Hukum Tata Negara di Indonesia*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1980 M), h. 2-3, Solly Lubis, *Ilmu Negara*, (Bandung: Almani, 1981 M), h. 9-11; dan F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, h. 90-94.

dan mencakup semua (*all-encompassing all-embracing*). Semua peraturan perundang-undangan berlaku untuk semua orang tanpa kecuali, dari rakyat umum hingga pimpinan negara.³⁵⁷

Pembentukan negara harus memenuhi tiga unsur pokok, yaitu pemerintahan, komunitas atau rakyat, dan wilayah tertentu, konstitusi dan pengakuan dunia internasional. Sebagai sebuah organisasi kekuasaan dan kumpulan orang-orang yang mendiaminya, negara harus memiliki tujuan yang disepakati bersama. Tujuan sebuah negara berbeda-beda sesuai ideologinya, tetapi secara umum, tujuan negara adalah: (1) melaksanakan penertiban secara komprehensif (*law and order*); (2) menyelenggarakan ketertiban hukum; (3) mengusahakan kesejahteraan dan kemakmuran rakyatnya; (4) pertahanan untuk menangkalkan kemungkinan serangan luar; (5) menegakkan keadilan secara penuh.³⁵⁸

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa negara adalah suatu badan atau organisasi sejumlah manusia yang diatur di bawah satu pemerintahan. Sedangkan pemerintahan adalah sekumpulan orang-orang yang mengatur suatu negara. Karena itu, negara tidak terlepas dari pemerintahan, sebab sikap dan tindak tanduk negara hanya mungkin dilihat dari sikap dan tindakan pemerintahannya.³⁵⁹ Negara adalah konsep, ide atau gambaran umum, yang secara konkrit dicerminkan oleh pemerintah. Karena itu, bilamana mengkaji ilmu negara dalam pengertiannya yang umum-abstrak-universal, akan terkaiklah hukum tata negara dan tata pemerintahan yang menjalankan negara.³⁶⁰

Dari sudut pandang ini tersimpul bahwa bila satu negara sudah berdiri, maka harus dibentuk pemerintahannya, agar cita-cita dan tujuan negara itu terwujud dalam realitas kehidupan.. Pemerintah adalah alat, agen, atau telangkai negara. Inilah hubungan antara negara dengan pemerintahan. Negara sebagai suatu konsep, diwujudkan secara riil dalam pemerintahan, yang bertindak untuk mencapai tujuan negara, yaitu "menyelenggarakan kesejahteraan dan kebahagiaan rakyat, menyelenggarakan masyarakat adil dan

³⁵⁷ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 51-52

³⁵⁸ Dede Rosyada, dkk, *Demokrasi, Hal Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*, h. 44-45, dan Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 55-56

³⁵⁹ Soehono, *Ilmu Negara*, (Yogyakarta: Liberty, 1968 M), h. 18

³⁶⁰ Soehono, *Ilmu Negara*, h. 8, dan Usep Ramawijaya, *Hukum Tata Negara Indonesia: Dasar-Dasarnya*, h. 173-175

makmur, penegakkan keadilan, serta mewujudkan suasana aman, tentram dan damai berdasarkan hakikat negara dan filsafat politiknya.³⁶¹

Imam Khomeini melihat bahwa Islam merupakan agama yang memiliki seperangkat hukum yang harus dilaksanakan. Karena itu, dalam pandangannya, umat Islam harus mampu mendirikan ikatan sosial antara sesamanya. Ikatan sosial tersebut harus berbentuk negara, sehingga pemerintahan Islam harus disusun demi terlaksananya tujuan yang terkandung dalam ajaran Islam secara efektif dalam kehidupan masyarakat. Argumentasi dasar yang diajukannya bagi kemestian terwujudnya negara Islam adalah undang-undang memerlukan *al-sulthah al-tanfiziyyah* (*executive power*), kekuasaan pelaksana, supaya memberikan kebaikan kepada manusia. Hukum-hukum dari Allah dan Rasul-Nya, memerlukan badan pelaksana untuk menerapkannya. Karena itu, suatu mendirikan lembaga eksekutif dalam suatu negara wajib hukumnya. Di samping itu, kewajiban umat Islam mentaati perintah Allah, Rasul-Nya dan *Ulu al-Amri*, menunjukkan bahwa Allah, di samping menurunkan seperangkat ajaran Islam, juga menetapkan kewajiban dibentuknya negara dan pemerintahan Islam. Institusi inilah yang merealisasikan hukum-hukum Islam secara konsisten.³⁶²

Kewajiban terbentuknya negara dan pemerintahan Islam, menurut Imam Khomeini, terlihat juga dari kewajiban menjaga integritas wilayah Islam. Tidak ada dasar untuk mengesampingkan kewajiban membayar *zakat*, *jizyah*, *kharaj*, *khums*, dan sebagainya; juga, tidak ada dasar untuk mengesampingkan pelaksanaan hukum *qishash* dalam pidana Islam. Hal tersebut merupakan pertanda tentang tidak dapat ditolaknya kewajiban terbentuknya negara dan

³⁶¹ Soehono, *Ilmu Negara*, h. 146-148, dan Deliar Noer, *Pengantar Ke Pemikiran Politik*, h. 64

³⁶² Imam Khomeini, *al-Hukumat al-Islamiyyah*, h. 23-24. Ibnu Taimiyah pun mengatakan bahwa urusan memimpin orang banyak termasuk kewajiban agama yang penting dan agama tidak akan tegak tanpa pemimpin. Enam puluh tahun dibawah penguasa zalim lebih baik dari satu malam tanpa kepala negara (*al-sulthân zhill Allâh fi al-ardh, sittîna sanah min imâm jâ'ir ashlah min laylah bi lâ sultân*). Lihat, Syekh al-Islâm Ibnu Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fi Ishlâh al-Râ'i wa al-Râ'iyyah*, (Kairo: Dâr al-Kâtib al-'Arabi, t.th), h. 170. Manusia harus terikat peraturan. Tanpa diikat oleh peraturan, ia akan hidup semaunya sendiri. Ia bicara tanpa melihat aturan yang mengikatnya, sehingga menyakiti orang lain. Berkumpul tanpa unsur hukum yang memaksanya, setiap individu akan tergantung kepada kehendaknya sendiri-sendiri; perkumpulan itu tidak akan teratur, bahkan pasti akan melahirkan kekacauan. Ini berarti, manusia harus hidup dalam bernegara. Lihat, Deliar Noer, *Pengantar Ke Pemikiran Politik*, h 57

pemerintahan Islam. Apabila seseorang menolaknya, berarti ia menolak universalitas dan keluasan ajaran Islam serta keabadian iman sendiri.³⁶³

Karena itu, jika disebutkan konsep kenegaraan Islam, maka implikasinya adalah nilai-nilai dasar kenegaraan yang dibangun berdasarkan ajaran Islam. Tujuan negara sendiri, seperti disinggung sebelumnya, adalah untuk menciptakan keadilan, kemakmuran, dan kesejahteraan bagi rakyat.³⁶⁴ Islam dibuktikan oleh Imam Khomeini sebagai agama yang memberikan ajaran dasar untuk berbuat adil, makmur dan sejahtera. Dengan dasar ini, Imam Khomeini berpandangan bahwa Islam memiliki konsep kenegaraan. Karena itu, bila sudah memperoleh kesempatan, maka wajib membentuk negara dan menyusun pemerintahan Islam yang legitimit.

Hubungan Islam dan Negara

Imam Khomeini menandasakan bahwa Islam dan negara tidak dapat dipisahkan, tetapi merupakan suatu kesatuan (*integrated*) yang padu. Pemisahan antara Islam dan negara tidak dikenal dalam sejarah sistem kenegaraan Islam, sejak masa Nabi saw, hingga 'Ali ra. Karena itu, konsep pemisahan Islam dan negara tersebut sebagai usaha penyusupan pikiran kaum imprealis kepada umat Islam, guna mencegah perjuangan umat Islam dalam meraih kemerdekaan.³⁶⁵

Dengan dasar yang kuat tersebut, Imam Khomeini menunjukkan argumentasi historis sistem kenegaraan pada zaman Rasulullah saw yang tidak memisahkan antara Islam dan negara. Karena itu, tidak heran, apabila Nabi Muhammad saw sebagai kepala negara pada masanya mengangkat gubernur untuk setiap daerah, menentukan sistem hukum, menetapkan para hakim dan pejabat pengadilan, mendirikan perwakilannya di negara asing, mengirimkan

³⁶³ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, h. 29-31. *Jizyah* adalah pajak yang dibayar non-muslim, *kharaj* adalah kewajiban *infaq* atas pemilikan tanah tertentu, dan *khumus* adalah kewajiban membayar seperlima dari hasil pertanian, perdagangan, atau usaha lainnya. Lihat lebih lanjut, Yusuf Ali, *The Holy Quran*, h. 240

³⁶⁴ Soehono, *Ilmu Negara*, h. 148.

³⁶⁵ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Muassasah al-'Alamy li al-Mathbû'ah, t.th), h. 1-2, dan lihat juga, Imam Khomeini, *Agama dan Politik Tidak dapat Dipisahkan*, terj. Islamic Media and Communications, (Kualalumpur: Academy Art Printing Service SDN BHD, t.th), h. 4-5

para duta besarnya ke negara-negara tetangga yang dikuasai oleh raja-raja dan suku-suku, untuk menyampaikan misi Islam secara damai.³⁶⁶

Menurut Imam Khomeini, semua ajaran Islam berhubungan dengan politik. Lebih lanjut, Imam Khomeini menyatakan:

Seraya menyeru manusia agar menyembah Tuhan dan tata cara ibadah kepada-Nya, agama Islam juga mengatur manusia bagaimana semestinya hidup, menata hubungan dirinya dengan orang lain, bahkan mengatur masyarakat Islam bagaimana seharusnya hidup dan bersosial dengan masyarakat yang lain. Tidak ada satu langkah dan praktik seseorang ataupun masyarakat melainkan telah diatur hukumnya oleh Islam. Oleh karena itu, wajar jika konsep pemimpin agama dan keagamaan adalah pemimpin ulama agama dalam segenap urusan masyarakat, karena Islam bertanggung jawab memberi petunjuk masyarakat dalam setiap perkara dan dimensinya.³⁶⁷

Menurut Imam Khomeini, ajaran Islam yang sekalipun hanya berhubungan dengan kewajiban pribadi dan dimensi intrapersonal memiliki muatan sosial dan politik. Karena itu, dapat dikatakan, tak terkecuali, bahwa pesan Alqur'an, walaupun dalam hal-hal berkaitan dengan tugas pribadi, hubungan privat seseorang antara dirinya dengan Allah, juga memiliki arti sosial dan politik.³⁶⁸

Berangkat dari pandangan demikian itu, Imam Khomeini melancarkan kritik terhadap pola pikir dan sikap yang berkembang di tengah kaum Muslim. Pada hematnya, terdapat rentang jarak yang begitu lebar antara ajaran murni Islam dan kondisi yang dominan atas nama Islam.³⁶⁹ Dua hal ini berbeda total dari segi komprehensivitas dan dampak yang bisa mempengaruhi kehidupan sosial. Perbandingan hukum sosial Alqur'an dengan ayat-ayat tentang ritual peribadahan lebih dari seratus banding satu.³⁷⁰

Tampaknya arus pengingkaran sosial sebegitu keras hingga mendesak aksentuasi Imam Khomeini dalam bentuk pernyataan sumpah bahwa Islam adalah agama politik. Islam itu sepenuhnya politik. Mereka telah mengenalkan Islam tampak buruk. Pengelolaan masyarakat sudah dan akan bersumber dari Islam.³⁷¹ Pemahaman keliru terhadap Islam dan relasinya dengan politik

³⁶⁶ Imam Khomeini, *al-Hukumah al-Islâmiyah*, h. 12 dan h. 14.

³⁶⁷ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid. IV, h. 167-168

³⁶⁸ Imam Khomeini, *Shahifah-e Nur*, jilid. XVIII, h. 274

³⁶⁹ Buku kumpulan fatwa dan hukum fikih praktis seorang mujtahid mutlak yang memenuhi kriteria layak-diikutip

³⁷⁰ Imam Khomeini: *Hukumat-e Islami*, h. 13

³⁷¹ Imam Khomeini: *Shahifah-e Nur*, jilid. I, h. 65

merupakan salah satu kendala serius yang menghambat gerakan Imam Khomeini beserta umat Islam melawan kekuatan zalim, despotik, dan penjajahan. Lebih lanjut, ia menegaskan:

Di awal gugus perjuangan Islami, jika engkau ingin mengatakan, Syah Pahlevi adalah pengkhianat, langsung engkau mendengar reaksi: Syah itu orang Syi'ah. Ada sekelompok orang yang tampil suci dan puritan telah mengharamkan segala sesuatu, sementara tidak ada seorang pun yang mampu berdiri tegas di hadapan mereka. Hati berlumuran darah—dimana orang tua kalian telah dirugikan kelompok kolot seperti ini—masih belum pernah merasakan tekanan dan kesulitan orang lain. Ketika jargon “Pisahkan agama dari politik” dominan, sedangkan ilmu Fikih bagi logika orang-orang bodoh, hanya berkecimpung dalam masalah-masalah pribadi dan ritual peribadahan, hingga suka atau tidak, seorang pakar fikih tidak diizinkan keluar dari wilayah ini untuk terlibat dalam urusan politik dan pemerintahan. Dalam kondisi inilah kebodohan ulama dalam interaksi dengan masyarakat menjadi nilai keutamaan.³⁷²

Dengan pernyataan tegas itu, tidak ada alternatif lain bagi Imam Khomeini selain membantah kritis segala pemikiran dan opini anti agama, apakah dari lingkungan rezim Pahlavi, kalangan sarjana yang pro-Barat, dan kaum sekuler. Pada saat yang sama, ia juga aktif memperlihatkan kekeliruan pandangan kolot dan sikap puritan kalangan ulama dan oknum-oknum yang mengklaim diri sebagai pengawal agama dan spiritualitas.

Selanjutnya, menurut Imam Khomeini, seorang muslim tidak saja mempraktekan seluruh peraturan-peraturan ibadah dan norma-norma etikanya, tetapi juga diwajibkan hidup menurut peraturan Islam secara menyeluruh (*kāffah*). Penyusunan dan penerapan hukum Islam dapat dilakukan secara konsisten, apabila Islam berdaulat atas negara dan masyarakat melalui sistem kenegaraan yang berlandaskan Islam.³⁷³ Dari dasar pemikiran ini, tampaknya Imam Khomeini memandang penting berdirinya negara Islam untuk menegakkan hukum-hukum Islam, karena tanpa negara Islam, maka hukum Islam tidak akan bisa ditegakkan, dan hal inilah yang menjadi dasar kewajiban untuk menegakkan negara dan pemerintahan Islam.

Pemikiran Imam Khomeini ini mirip dengan pandangan Sayyid Quthb yang menyatakan bahwa Islam sebagai *manhaj* dan *nizhâm* yang lengkap dan komprehensif. Bagi Sayyid Qutb, bukanlah sebuah teori, melainkan sesuatu

³⁷² Imam Khomeini: *Shahîfeh-e Nur*, jilid. I, h. 91

³⁷³ Imam Khomeini, *al-Hukûmih al-Islâmiyyah*, h 24. Di sini dapat ditangkap pengertian bahwa hukum Islam hanya dapat berlaku sepenuhnya, bila dijalankan oleh seorang penguasa muslim yang mengerti hukum Islam.

yang harus direalisasikan, dan bahkan diperjuangkan tidak cukup hanya dengan tabligh dan penjelasan. Islam bertujuan merealisasikan syari'at Allah di muka bumi, dan untuk merealisasikannya, dibutuhkan suatu negara. Tanpa negara, maka syari'at Islam sulit direalisasikan.³⁷⁴ Karena itu, adanya negara Islam merupakan suatu keharusan. Bagi Sayyi Quthb, menegakkan negara Islam merupakan perintah ilahi, dan karenanya bukan alternatif, tetapi imperatif.

Demikian pula Imam Khomeini, ketika menyorot agama-agama non-Islam yang berkembang di dunia, yang dinilai tidak memiliki kepedulian sosial, kendatipun gejolak sosial politik sedang memuncak, yang memerlukan bimbingan agama. Lebih lanjut, Imam Khomeini berpendapat bahwa agama-agama lain memandang dengan pasif terjadinya perubahan-perubahan sosio-politik di dunia, bahkan terpengaruh oleh proses-proses intelektual dan sosial, dan tidak mengambil peranan aktif dalam perubahan masyarakat, sedangkan Islam harus memasuki dan menerjumi perubahan sosial dan politik itu, karena Islam harus membawa masyarakat agar tidak menyimpang dari prinsip-prinsip hukum Islam.³⁷⁵ Karena itulah, Imam Khomeini menyatakan bahwa semestinya seorang ulama berpolitik, karena Nabi saw sendiri, katanya, adalah seorang politikus. Agama Islam tidak bisa dipisahkan dari politik.

Dari sudut pandang ini dapat dilukiskan bahwa Imam Khomeini menghendaki umat Islam selalu mengambil peranan dalam perubahan sosial, sehingga perubahan itu sesuai dengan prinsip-prinsip dan hakikat agama Islam. Karena itu, gerakan dan revolusi selamanya harus ada dalam dunia Islam. Umat Islam di dunia tidak boleh pasif menghadapi gelombang pembudayaan Barat, dan eksploitasi sumber daya alam yang menghancurkan alam dan lingkungan negara-negara Islam. Para ulama harus tampil ke depan untuk membuat terobosan baru di dunia, sehingga mereka dihargai, diperhitungkan

³⁷⁴ Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, (Bandung: Pena Merah, 2004 M), h. 129-130

³⁷⁵ Clive Irving, *Wejangan Imam Khomeini (The Sayings of Imam Khomeini)*, h. 40. Di hadapan Imam-imam Jum'at Sedunia. Imam Khoemeini memperingatkan agar umat Islam sadar terhadap usaha -usaha agen asing yang ingin memisahkan ulama dari masyarakat, agama dari politik dan mengajarkan supaya kaum Muslimin tidak turut campur dalam urusan politik. Sebab menurut mereka, agama hanya mementingkan urusan yang berkaitan dengan ibadah semata. Lihat *Yaum al-Quds*, No. 6, h. 4

dan duduk sejajar dengan orang-orang yang selama ini menganggap rendah pada Islam.³⁷⁶

Uraian tersebut di atas, secara jelas menunjukkan bahwa *landscape* pemikiran Imam Khomeini berbasis pada teori *integratad* yang didasarkan pada teori imamah, yang menyatakan bahwa para imam mendapatkan legitimasi dari Allah, untuk memimpin negara dan pemerintahan, meskipun masyarakat tidak menerimanya. Sebagai pengganti Imam ke dua belas yang sedang ghaib, maka ulama yang sudah memiliki kualifikasi tertentu, menjadi penggantinya (*nâ'ub al-âmm*), hingga Imam tersebut hadir lagi di dunia. Imam Khomeini menyatakan bahwa kepemimpinan Islam tidak dapat ditawar lagi, tetapi harus direalisasikan dalam sistem politik kenegaraan.³⁷⁷

Kekuasaan Ulama dalam Negara (*Wilâyat al-Faqîh*)

Beranjak dari pandangan dunia Tauhid, Imam Khomeini meyakini bahwa kekuasaan dan pemerintahan adalah kewenangan Allah semata. Tidak ada selain Allah yang berhak menguasai dan menetapkan undang-undang atas sesamanya. Di hadapan-Nya, semua manusia itu sama, kecuali ketakwaan kepada-Nya. Maka 'segala bentuk pemerintahan: konstituante, tirani, diktator, demokrasi', tidak ada perbedaan mendasar, selain kepalsuan, retorika dan penipuan para pembuat undang-undang.³⁷⁸

Sebagai kepanjangan *Rububiyah* dan Pemerintahan Ilahi di bumi, Nabi saw menyampaikan wahyu dan agama, yaitu undang-undang agama ilahi untuk mengelola dunia dan tata kehidupan, serta menerapkannya. Penetapan undang-undang saja tidak memiliki arti apa pun, tidak pula sanggup mencukupi hidup manusia. Undang-undang hanya dapat menjamin kemaslahatan dan kesejahteraan masyarakat, ketika ia dilapisi kekuasaan eksekusi. Oleh sebab itu, Allah mewajibkan berdirinya negara dan pemerintahan. Dengan demikian jelas, bahwa kewajiban tidak hanya berlaku pada zaman Nabi saja, tetapi menjadi tetap valid selama ada agama dan undang-undang ilahi.³⁷⁹ Prinsip ini melenggangkan upayanya untuk

³⁷⁶ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 10, dan Dawam Rahardjo, dalam kata pengantarnya pada buku, Ali Syari'ati, *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainya*, terj. Husin Anis al-Habsyi, (Mizan: Bandung, 1983 M), h. 28-29

³⁷⁷ Syekh Muḥammad Ridha al-Muzaffar, *Akidah Syi'ah Imamiyah*, h. 44-45

³⁷⁸ Rajabi, *Siyasi Imam Khomeini*, (Qom: Muassassah Tanzhim wa Nasyr, t.th), Jilid I, h. 138

³⁷⁹ Imam Khomeini, *Tahrir al-Wasilah*, (Qom: Ismâ'iliyyan, t.th), Jilid I, h. 234

menemukan kriteria-kriteria dasar pemimpin ideal politik-agama yang dapat membangun bangsanya menuju kejayaan dunia dan akhirat. Inilah yang kemudian disebut 'wali faqih'.

Konsep *wilayât al-faqih* yang dirumuskan Imam Khomeini dalam karya-karyanya menunjukkan dengan tegas dan transparan, bahwa pemerintahan yang dikendalikan oleh faqih yang adil dan memenuhi kriteria (*jam'i al-syrâ'ith*) wajib ditegakkan. Menurut beliau, segala sesuatu yang ditetapkan kepada Nabi saw sebagai keharusan untuk ditaati, maka demikian pula, kekuasaan dan pemerintahan yang ditetapkan untuk fuqahâ, juga harus diikuti, karena, para faqih merupakan kelanjutan dari kepemimpinan para imam (*imâmah*), dan para imam juga merupakan kesinambungan dari Nabi saw (*nubuwwah*).³⁸⁰

Menurut Imam Khomeini, fuqahâ bertanggung jawab (*mukallaf*) mengusahakan berdirinya pemerintahan Islam. Jika seorang faqih di suatu masa berhasil membentuk pemerintahan, segenap faqih wajib mengikutinya.³⁸¹ Dalam karya politiknya yang monumental, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, Imam Khomeini secara tegas menyatakan bahwa faqih yang sudah memenuhi kualifikasi memiliki hak untuk memimpin negara dan pemerintahan, dan berperan sebagai wakil Imam ke dua belas selama masa keghaibannya. Ia memikul tugas untuk membimbing umat dalam masalah keagamaan dan sosial politik, seta memiliki otoritas mutlak atas kekuasaan negara, sebagaimana kewenangan yang dimiliki Nabi saw dan para imam. Lebih lanjut, Imam Khomeini menyatakan bahwa pemerintahan yang legal dan legitimit adalah pemerintahan ilahi yang berada di tangan seorang faqih mujtahid yang memenuhi kriteria (*jam' al-syrâ'ith*). Pemerintahan dan undang-undang yang tidak berdasarkan ketuhanan, maka pemerintahan tersebut bertentangan dengan kemaslahatan publik.³⁸²

Pandangan Imam Khomeini ini berlandaskan konsep imamah, yang menyatakan bahwa kepemimpinan politik dan agama hanya milik para imam saja, dan ketika Imam ke dua belas sedang Ghaib, maka posisinya digantikan oleh ulama yang ahli hukum Islam (*faqih*) yang memenuhi kualifikasi. Kata 'ulama' secara umum diartikan sebagai orang yang memiliki pengetahuan luas

³⁸⁰ Imam Khomeini, *Kasyf al-Asrâr*, h. 188

³⁸¹ Imam Khomeini, *Syu'ûn wa Ikhtiyârôt-e Wali Fakih*, h. 33

³⁸² Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 73-74, dan bandingkan dengan kitab beliau yang disusun sebelumnya, *Kasyf al-Asrâr*, h. 186

dan mendalam tentang ilmu-ilmu keislaman, terutama hukum Islam (*fiqh*), yang disertai dengan amal perbuatannya terpuji. Dalam pemikiran Syi'ah, termasuk Imam Khomeini, penyebutan ulama seringkali menggunakan istilah yang secara khusus menyebut cabang keilmuan yang dikuasainya, yaitu 'faqih', orang yang memiliki pengetahuan hukum Islam secara mendalam, berikut ilmu-ilmu lain yang berhubungan dengan hukum Islam.³⁸³ Karena tidak ada perbedaan yang signifikan, maka dalam tulisan selanjutnya, akan sering menggunakan istilah 'faqih, dan sesekali menggunakan istilah 'ulama'.

Para faqih yang sudah mencapai derajat *maja' taqlid* memiliki hak sebagai wakil imam dalam semua aspek keagamaan, sosial, dan politik. Karena itu, mereka harus memegang kekuasaan untuk menggantikan peran raja (penguasa). Kendati masalah-masalah teknis bisa diserahkan kepada para ahlinya, namun pemegang kekuasaan tertinggi di bidang sosial-politik harus berada di tangan *faqih* yang adil. Keyakinan yang mendalam tentang keterkaitan erat antara agama dan politik, menjadi salah satu landasan utama bagi keteguhan Imam Khomeini dalam mengembangkan konsep "negara dan pemerintahan Islam yang dipimpin para ulama yang qualified".³⁸⁴

Menurut Imam Khomeini, negara dan pemerintahan Islam akan menjamin keadilan sosial, demokratis, penegakkan keadilan, dan kemerdekaan yang murni dari imperialisme. Islam dan negara adalah fenomena Ilahi yang menjamin kebahagiaan, karena itu, negara dan pemerintahan Islam yang dipimpin oleh para ulama (*wilâyat al-faqih*) merupakan masalah yang segera dapat disepakati dan tidak perlu dibuktikan lagi, karena orang yang sudah tahu secara umum, akidah dan syari'ah Islam, tanpa ragu-ragu lagi akan menerima prinsip-prinsip negara dan pemerintahan Islam.³⁸⁵

Imam Khomeini memandang bahwa para ulama memiliki tanggungjawab untuk memajukan dan mencerdaskan umatnya melalui program pembangunan yang dilaksanakan oleh pemerintah.³⁸⁶ Alqur'an hanya memuat

³⁸³ Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997 M), h. 966, Lewis Ma'luf, *al-Munjid fi Lughah wa al-'Alâm*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1987 M), h. 526-527, dan <http://arsipmansyah.wordpress.com/2008/02/03/pengertian-ulama>

³⁸⁴ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 72

³⁸⁵ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 25, dan lihat analisis, David Menashri, *Iran: A Decade of War and Revolution* (Yew York: Holmes and Meier, 1990 M), h. 70.

³⁸⁶ Humas Kedubes RII di Jakarta, *Wasiat Imam Khomeini* (Jakarta: 1989 M), h. 12, dan Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 7.

hukum dari Allah untuk dilaksanakan dalam kehidupan, agar mereka mendapatkan keadilan dan kebahagiaan. Suatu tatanan sosial-politik akan hancur, bila telah memiliki hukum Allah, tapi masih mencari hukum lain dari negeri asing, dan berupaya untuk melaksanakan hukum buatan manusia yang lahir dari gagasan yang sempit dan menyesatkan. Namun, siapa yang berkewajiban melaksanakan hukum Allah tersebut? Siapa yang dapat memerintah dengan adil? Menurut Imam Khomeini, hanya seorang penguasa yang dipilih oleh para mujtahid saja, yang mengenal perintah Allah dan mengamalkan keadilan, tanpa terpenjara oleh tekanan dan ambisi dunia. Berbagai kepentingan dunia yang akan menyeretnya ke jurang kenistaan sudah dibuang jauh-jauh. Mereka inilah yang mampu mengemban tugas berat tersebut secara profesional dan akuntabel.³⁸⁷

Selanjutnya, Imam Khomeini, menyebutkan alasan, mengapa Allah swt menunjuk *ulu al-amr* untuk ditaati, sesudah Allah dan Rasul-Nya, sebagaimana tertera dalam Alqur'an.³⁸⁸ *Pertama*, manusia telah diwajibkan untuk tetap berada pada jalur yang benar dan diperintahkan untuk tidak menyimpang darinya, tidak juga melampaui batas dari norma-norma yang ditetapkan. Manusia tidak akan dapat menjaga dirinya untuk tetap berada pada jalan yang ditentukan dan melaksanakan hukum-hukum Allah, jika seorang pemimpin yang dapat melindungi dan dipercaya tidak ditunjuk untuk mereka.

Kedua, sulit ditemukan seorang pemimpin yang dapat mengintegrasikan hukum-hukum agama dan dunia dalam pengalaman kenegaraan di berbagai bangsa dan negara di dunia ini, sekalipun sebuah negara mengklaim dirinya sebagai komunitas religius. Karena itu, dengan sifat Maha Bijaksana-Nya, mustahil Allah akan membiarkan manusia, tanpa pemimpin yang terpercaya untuk melawan musuh-musuh mereka.

Ketiga, jika Allah tidak menunjuk seorang pemimpin atas manusia untuk menegakkan hukum dan tatanan sosial yang serasi, serta melayani publik secara benar, maka agama Islam akan usang dan hancur ditelan oleh orang-orang kafir. Demikian juga, ritual-ritual dan institusi dalam Islam akan hilang, bahkan budaya dan aturan-aturan Islam lain akan menjadi bubuk-bubuk

³⁸⁷ Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, (Bandung: Mizan, 1984 M), h. 307, dan Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 45-46

³⁸⁸ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 33-34

sampah yang terlemparkan, sehingga pada gilirannya, manusia akan menjadi mangsa kerusakan dan kehancuran di muka bumi ini.³⁸⁹

Sikap permusuhan Imam Khomeini terhadap rezim Pahlevi dan landasan revolusionernya tentang negara dan pemerintahan Islam diekpresikan dalam rangkaian kuliahnya di Najaf yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Hokumat-i Islami: Vilayat-i Faqih. Vilayat-i Faqih*.³⁹⁰ Buku ini mengartikulasikan gagasan esensial Imam Khomeini tentang negara dan juga tujuan yang ingin dicapainya. *Vilayat-i Faqih* juga merupakan sebuah "cetak biru" bagi suatu reorganisasi dan merupakan sebuah "handbook" bagi revolusi Islam Iran. Gagasan Imam Khomeini tentang negara dan pemerintahan Islam yang dipimpin oleh para ulama yang memenuhi kualifikasi tersebut merupakan terobosan baru dalam sistem politik kenegaraan yang berjalan selama ini di dunia Islam.

Empat tema esensi dari buku tersebut adalah: *pertama*, kritikan tajam terhadap lembaga monarki. Penerapan monarki dan suksesi turun temurun melambangkan sistem negara dan pemerintahan yang manipulatif, sebagaimana desakan *Sayyi al-Syuhada'* untuk memberontak dan mencari kesyahidan dengan tujuan untuk mencegah tegaknya pemerintahan monarki ini.³⁹¹

³⁸⁹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 38-39

³⁹⁰ Kata '*Vilayat-i Faqih*' dari bahasa Persi ini, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi '*Wilâyat al-Faqih*', yang berarti Pemerintahan Islam yang dipimpin oleh ulama ahli fikih. Dengan kata lain, konsep *wilâyat al-faqih* ini menempatkan ulama sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam bidang politik dan agama. Lihat, A.R Zainuddin, *Pemikiran Politik Islam: Islam Timur Tengah dan Benturan Ideologi*, Editor dan Pengantar Hermawan Sulisty, (Jakarta: Pencil-324, 2004 M), h. 234-235, A.R. Rahman Zainudin dan M. Hamdan Basyar, ed., *Sy'ah dan Politik di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2000 M), h. 58-60; Mumtaz Ahmad, ed., *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, terj. Ena Hadi, (Mizan: Bandung, 1993 M), h. 132-135; dan Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 115-130. Dalam bahasa Inggris kadangkala diterjemahkan menjadi *Islamic Government: Guidance by Religious Experts*. Tapi istilah *Vilayat-i Faqih (Velayate-e Faqih/Wilayat-i Faqih/Wilayatul Faqih/Wilayah Faqih)* itu sendiri ada yang menerjemahkan menjadi "governance by jurisprudent", atau "guardianship of the jurisconsult", atau "mandate of the jurist", atau "the purported authority of the jurisprudent". Lihat: Michael MJ Fischer, *Iran: From Religious Dispute to revolution*, (Cambridge: Harvarrd University Press, 1980 M), h. 153; Haidar Bagir, "*Khomeini's Vilayat-i Faqih and Islamic Political Philosophy*", unpublised paper, h. 1; Said Amir Arjomand, *The Turban for The Crown: The Islamic Revolution in Iran*, (New York, Oxford University Press, 1988 M), h. 98; H.E. Chehabi, "Religion and Politics in Iran", *Deadalus*, Vol. 120, No. 3 (Summer 1991 M), h. 73; dan, Gregory Rose "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* (New Haven: Yale University Press, 1983), h. 168.

³⁹¹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 12

Kedua, bahwa negara Islam yang didasarkan pada Alqur'an dan dibentuk setelah umat Islam diperintah oleh Nabi pada abad ketujuh, bukan merupakan suatu gagasan yang hanya pada masa Nabi saja, tetapi dapat direalisasikan seumur hidup pada generasi sekarang. Apakah hukum-hukum yang sudah dibangun selama dua puluh tiga tahun oleh Nabi saw, hanya berlaku untuk waktu tertentu saja. Apakah Allah membatasi kebenaran hukum-hukumnya hanya untuk periode tertentu saja.

Ketiga, ulama memegang peranan penting dalam kepemimpinan umat Islam. Mereka yang ingin memarginalkan para ulama, dan menurunkan kehormatan para ulama adalah orang-orang yang tidak memahami Alqur'an dan sunnah, serta cenderung keilmuannya masih terbatas. *Keempat*, umat Islam harus berjuang melawan setiap bentuk penindasan dan tirani. Ratusan kaum muslimin menderita kelaparan dan kehilangan kesempatan untuk menikmati pelayanan kesehatan dan mengenyam pendidikan. Sementara itu, segelintir orang bersenang-senang dengan kekayaan, kekuasaan dan menjalani kehidupan sekehendak hati mereka, yang tidak terhormat dan cenderung merusak tatanan sosial.³⁹²

Kondisi ini merupakan kewajiban kaum muslimin untuk menyelamatkan mereka yang tertindas dan terampas hak hidupnya. Ini merupakan kewajiban yang ditekankan oleh Imam 'Ali dalam salah satu wasiatnya kepada dua putranya (Hasan dan Husein RA): "*Jadilah musuh bagi penindas dan penolong bagi tertindas*". Karena itu, para ulama wajib berjuang melawan semua usaha para penindas yang telah membuat sengsara umat Islam, dan menjauhkan dari ajaran agamanya.³⁹³

Negara dan pemerintahan Islam dibentuk untuk memajukan umat Islam dari keterbelakangan, kebodohan dan kemiskinan, sehingga menjadi umat yang maju, beradab dan sejahtera lahir dan bathin. Karena itu, menurut Imam Khomeini, negara dan pemerintahan Islam memiliki tugas dan fungsi sebagai berikut: (1) mempertahankan lembaga-lembaga dan hukum Islam; (2) melaksanakan hukum Islam; (3) membangun tatanan sosial politik ekonomi yang adil; (4) memungut dan memanfaatkan pajak sesuai dengan ajaran Islam; (5) menentang segala bentuk agresi, mempertahankan kemerdekaan dan integritas teritorial tanah Islam; (6) memajukan pendidikan; (7) memberantas

³⁹² Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h 35

³⁹³ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h 36, dan Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatullahs and the Islamic Revolution*, (London: I.B. Tauris & Co. Ltd, 1985 M), h. 38-40.

korupsi dan segala jenis penyakit sosial lainnya; (8) memberikan perlakuan yang sama kepada semua warga negara tanpa diskriminasi.³⁹⁴

Imam Khomeini tidak apriori terhadap demokrasi sebagai pilar kedaulatan rakyat dalam membentuk pemerintahan, bahkan rakyat ikut terlibat dan berpartisipasi untuk memilih pemimpin pemerintahan melalui pemilihan umum yang diselenggarakan secara demokratis.

Pandangan terhadap Demokrasi

Dalam ilmu dan terminologi politik, term ‘demokrasi’ memiliki varian makna yang cukup beragam. Mayoritas definisi tentang demokrasi dibuat dan ditulis oleh para pendukung demokrasi, sehingga tidak ada definisi yang netral.³⁹⁵ Demokrasi paling sering digunakan, namun juga paling problematik, karena para pakar politik masih saling berbeda pendapat atau bahkan belum sepakat, apakah demokrasi itu sekedar alat untuk mencapai tujuan, ataukah menjadi tujuan itu sendiri. Berbicara demokrasi akan berhubungan dengan dua hal, yaitu sesuatu yang ideal dan yang realistis, atau biasa disebut unsur formal dan material. Dengan kata lain, ada dua macam cara pendekatan yang berbeda untuk memahami pengertian konsep demokrasi: pemahaman secara normatif yang mengedepankan norma-norma dan peraturan yang ideal, dan pemahaman secara empirik yang disebut juga *procedural democracy*.³⁹⁶

Istilah ‘demokrasi’ yang muncul pada masa Yunani Kuno, khususnya negara-kota Athena ini, berasal dari dua kata. “demos” yang berarti rakyat, dan “kratia” yang artinya pemerintahan. Dengan pendekatan normatif, term ‘demokrasi’ berarti ‘pemerintahan oleh rakyat’; atau dalam rumusan negarawan Amerika, Abraham Lincoln pada tahun 1863 M, ‘demokrasi’ adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat (*government of the people, by the people, for the people*). Ini berarti rakyat memiliki

³⁹⁴ Najibullah Lafrie, *Ideology of Revolution: A Normative Study of The Islamic Revolution in Iran*, h. 177-178, dan Imam Khomeini, “Sebuah Pandangan Tentang Pemerintahan Islam”, dalam buku Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 133-135

³⁹⁵ Paul Treanor, *Kebohongan Demokrasi*, terj. Imron Rosyadi dan Mohammad Nastain, (Yogyakarta: Istawa-Wacana, 2001 M), h. 42

³⁹⁶ Riswandha Imawan, *Membelah Politik Orde Baru: Catatan Dari Kaki Gunung Merapi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997 M), h. 79; lihat penjelasan Arend Lijphart, *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*, (New Haven and London: Yale University Press, t.th), h. 1-4, dan I. Md Pasek Diantha, *Tiga Tipe Pokok Sistem Pemerintahan Dalam Demokrasi Modern*, (Bandung: Abardin, 1990), h. 1

kekuasaan mutlak dalam memegang kendali negara.³⁹⁷ Namun pengertian normatif tentang demokrasi ini menimbulkan pertanyaan, ketika diterapkan kepada pengertian empirik, seperti siapa yang dinamakan “rakyat” itu ? apakah artinya rakyat itu “memerintah” ? dan bagaimana mekanismenya ? Semua pertanyaan itu memerlukan jawaban yang jelas, agar makna demokrasi dapat tergambar secara komprehensif.

Pengertian ini seringkali menjadi sumber perbedaan pendapat di kalangan para akedemisi yang berkaitan dengan realitas politik. Selain itu, masih banyak definisi demokrasi yang berbeda-beda maknanya. Dahl, misalnya mengajukan pendefinisian demokrasi sebagai sebuah ideal politik modern, yang mencakup lima kriteria *Pertama*, persamaan hak pilih. Setiap warga negara memiliki hak istimewa dalam proses membuat keputusan kolektif. *Kedua*, partisipasi efektif, yaitu bahwa setiap warga negara harus memiliki kesempatan yang sama dan memadai untuk mengemukakan hak-hak istimewanya dalam proses membuat keputusan. *Ketiga*, pembeberan kebenaran. Setiap warga negara harus memiliki peluang yang sama untuk menilai secara logis demi mencapai hasil yang terbaik. *Keempat*, kontrol terakhir terhadap agenda publik. Masyarakat harus memiliki kekuasaan eksklusif untuk menentukan agenda mana yang harus dan tidak harus diputuskan melalui proses kekuasaan. Dan *kelima*, pencakupan, yaitu bahwa masyarakat harus meliputi semua orang dewasa dalam kaitannya dengan hukum.³⁹⁸

Konsep demokrasi yang diuraikan di atas, mengandung kebebasan mutlak, karena rakyat secara penuh terlibat dalam mengambil keputusan kebijaksanaan negara yang strategis. Konsep demokrasi memiliki kesamaan dengan syûra dalam Islam. Secara terminologis, syûra yang diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi musyawarah berarti ‘menyimpulkan pendapat berdasarkan pandangan antar kelompok, atau merundingkan dan merembukan sesuatu’. Perintah untuk melakukan musyawarah dalam

³⁹⁷ Lihat pengertian ini, Andrew Heywood, *Political Theory an Introduction*, (New York: Palgrave, 1999 M), h. 221-223, Dan Sulastomo, *Demokrasi atau Democracy*, (Jakarta: Rajawali Press, 2001 M), h. vii; bandingkan dengan Willian Ebestein, “Democracy”, dalam Willian D. Halsey & Bernard Johnston (eds.), *Collier’s Encycopedia*, (New York: Macmillan Educational Company, 1988 M), Jilid VIII, h. 75

³⁹⁸ Robert A. Dahl, *Dilema Demokrasi Pluralis: Antara Otonomi dan Kontrol*, trj. Sahal Simamora, (Jakarta: Rajawali Press, 1985 M), h. 10-11

pengambilan keputusan adalah syariat yang wajib diikuti berdasarkan Alqur'an (Ali Imran/3: 159, dan al-Syûrâ/42: 38).³⁹⁹

Para ulama menjabarkan prinsip musyawarah ke dalam sebuah lembaga demokrasi. Rumusan ini dengan berbagai perbedaan pendapat di kalangan ulama dikenal dalam sejarah Islam sebagai '*ahl al-halli wa al-'aqd*' atau 'majlis syûrâ'. Imam Khomeini sendiri menetapkan 'majlis syûrâ' sebagai lembaga negara yang berlandaskan Alqur'an tersebut, untuk menyusun berbagai perundang-undangan, kebijakan dan pengawasan pemerintahan yang berada di bawah kendali pimpinan negara (*wali faqih*). Majelis diperlukan untuk menyusun program berbagai kementerian berdasarkan ajaran Islam dan menentukan bentuk pelayanan publik. Majelis ini juga berfungsi untuk mengkaji dan merumuskan perundang-undangan berdasarkan prinsip-prinsip Islam untuk mengatur kehidupan masyarakat.⁴⁰⁰

Selaras dengan uraian di atas, Imam Khomeini menginginkan negara yang didirikannya menggunakan sistem politik demokrasi, tetapi demokrasi yang diinginkan, tidak serupa dengan demokrasi yang berlaku dewasa ini di negara-negara Barat yang cenderung sekuleristik dan mutlak mengikuti kehendak rakyat. Demokrasi yang dikehendaki Imam Khomeini, bukanlah demokrasi di mana kekuasaan mutlak untuk membuat undang-undang, menentukan nilai-nilai serta norma-norma kehidupan berada di tangan rakyat. Demokrasi yang ada dewasa ini menetapkan bahwa pembuatan undang-undang adalah hak istimewa rakyat, dan mengikuti pendapat umum.⁴⁰¹

Demokrasi yang dimaksudkan oleh Imam Khomeini, walaupun konstitusional, wakil-wakil rakyat hanya mengolah hukum-hukum yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya untuk dijalankan oleh semua lembaga dan warga negara. Karena itu, Imam Khomeini pernah menjelaskan bahwa yang didirikannya adalah Republik Islam, tetapi bukan hanya bersifat demokratis, melainkan juga harus betul-betul Islami. Menurutnya, umat Islam tidak perlu takut kepada sistem demokrasi Barat, dan tidak perlu menerimanya secara

³⁹⁹ Secara etimologis, kata 'syûrâ' berarti 'menawarkan, menyambut, mengeluarkan madu dari tempatnya dan memisahkan dari ampasnya'. Kemudian makna syûrâ mencakup tiga ruang lingkup: (i) rumah tangga, (ii) masyarakat, (iii) kenegaraan. Lihat, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, h. 750, Abd Al-Aziz Dahlan, (et.al), *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeven 1996 M), jilid III, h. 16

⁴⁰⁰ Imam Khomeini, 'Sebuah Pandangan tentang Pemerintahan Islam', dalam buku Salim Azzam, (ed.), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 28

⁴⁰¹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, h. 41..

total. Umat Islam dapat menerima kemajuannya, tetapi tidak menerima kerusakannya. Islam mencintai kemerdekaan, independensi, dan keadilan, tetapi tidak setuju dengan demokrasi yang dipakai di negara-negara Barat. Imam Khomeini memuji gagasan demokrasi, tetapi ia menawarkan model demokrasi Islam, yang disebutnya dengan 'demokrasi sejati', untuk memadukan nilai-nilai demokrasi dengan ajaran Islam.⁴⁰²

Demokrasi yang dicita-citakannya ialah dalam bentuk musyawarah, di mana wakil-wakil rakyat memperbincangkan hukum-hukum Islam yang akan diterapkan atas warga negara sesuai dengan keadaan, yang bersumber dari Alqur'an dan hadis. Dengan kata lain, lembaga legislatif dalam pemerintahan Islam yang akan diterapkan dalam kehidupan sosial dan masyarakat Islam. Karena itu, menurut Imam Khomeini, dalam mempertahankan Islam, harus ada Majelis Legislatif yang merancang atau membuat undang-undang tentang berbagai hal yang bersumberkan dari Alqur'an dan hadis. Hukum Islam memiliki kekuasaan mutlak yang mengikat semua individu, dan pemerintahan Islam. Ketaatan kepada Nabi dan *wali al-amr* berdasarkan kepada Allah, sehingga dalam negara dan pemerintahan Islam tidak ditemukan undang-undang yang hanya berasal dari rasio semata.⁴⁰³

Untuk menyeleksi oritas pemerintahan, seperti pemimpin, presiden dan perwakilan dewan legislatif, Imam Khomeini menyatakan:⁴⁰⁴

Wilayât al-Faqih—lembaga pemimpin keagamaan tertinggi—adalah sosok individu yang memiliki moralitas, patriotisme, pengetahuan dan kompetensi yang dilihat dengan nyata oleh rakyat. Rakyat sendirilah yang memilih sosok atau figur yang memenuhi kriteria semacam itu. Rakyat sendirilah yang seharusnya mengatur ketentuan-ketentuan administratif dan urusan-urusan pemerintahan lainnya. Rakyat berhak memilih presiden dan memang seharusnya demikian. Berdasarkan hak-hak asasi manusia, anda semua, rakyat yang mesti menentukan nasib anda sendiri. Majlis menempati posisi tertinggi di atas semua institusi yang lain, dan Majlis ini, tidak lain, merupakan perwujudan kehendak rakyat.

Dalam kesempatan lain, Imam Khomeini menegaskan bahwa kedaulatan ada di tangan rakyat, dan menolak konsep bahwa kedaulatan ada di tangan

⁴⁰² Di antara amanat Imam Khomeini di Madrasah Faiziyah pada tanggal 3 Maret 1979. untuk lebih jelasnya, lihat lebih lanjut, *Mukhtarat*, 1, h. 30.

⁴⁰³ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 41-42

⁴⁰⁴ The Center for Cultural Documents of Islamic, Ministry of Islamic Guidance of The Islamic Republic of Iran, *Shahîfah al-Nur*, Jilid XVII, h. 180

sekelompok tertentu (elit) dalam masyarakat, karena rawan penyimpangan. Lebih lanjut, Imam Khomeini menyatakan:⁴⁰⁵

Pemilihan umum tidak dibatasi kepada sekelompok tertentu dalam masyarakat; apakah itu dari kalangan ulama, tokoh-tokoh partai politik, atau dari kelompok lain, tetapi berlaku untuk semua rakyat. Mereka semua adalah milik rakyat. Nasib rakyat berada di tangan mereka sendiri. Saat ini, pemilihan diserahkan ke tangan rakyat. Selama pemilihan umum, seluruh warga negara sama kedudukannya, satu sama lain.

Lebih lanjut, Imam Khomeini menyetujui "hukum mayoritas" dan konsep "demokrasi perwakilan". Demikian pula, ia mengakui otoritas rakyat dan menganggap pemerintahan sebagai perwujudan kehendak rakyat, namun rakyat harus memutuskan wewenang mereka dengan suatu cara tertentu yang diatur oleh ajaran Islam. Kehendak mayoritas rakyat harus diikat oleh kehendak Ilahiyah. Dan ikatan ini dimanifestasikan dengan pengendalian *Wilayat al-Faqih* atas pemerintah. Sampai sejauh ini, dapat disimpulkan bahwa Imam Khomeini meyakini "hukum ilahiah-manusiawi" yang disebutkannya sebagai "demokrasi Islam", atau disebut juga 'semi-demokrasi'.⁴⁰⁶

Dengan dasar pemikiran ini, Imam Khomeini berpendirian bahwa pemegang otoritas tertinggi negara atau pemerintahan Islam adalah seorang ahli hukum Islam (*faqih*). Dia secara hierarkis harus berada di atas presiden atau kepala negara, sehingga kepala negara harus tunduk kepada faqih tersebut, dan harus meminta penjelasan hukum Islam kepada faqih itu. Kehendak rakyat yang ditampilkan melalui pemilihan presiden dan anggota parlemen harus paralel dengan kehendak Tuhan, dan kepararelan ini akan dijaga melalui mekanisme pengawasan *wilâyat al-faqih* atas pemerintahan. Menurut Imam Khomeini, pemerintahan tanpa pengawasan '*wilâyat al-faqih*' akan menjadi despotik. Jika pemerintahan tidak dijalankan sesuai dengan kehendak Allah dan jika presiden tanpa arahan '*wilâyat al-faqih*', pemerintahan itu harus dinyatakan tidak sah.⁴⁰⁷

Mengenai pemilihan umum, Imam Khomeini berpendapat bahwa rakyat harus merasa bebas untuk memilih, karena kebebasan memilih adalah suatu fenomena yang telah ada sejak awal Islam. Ia menekankan secara berulang-

⁴⁰⁵ The Center for Cultural Documents of Islamic, Ministry of Islamic Guidance of The Islamic Republic of Iran, *Shahifah al-Nur*, Jilid XVIII, h. 203, 245-246

⁴⁰⁶ Hamid Hadji Haydar, "Filsafat Politik Imam Khomeini", dalam jurnal Al-Huda, h. 64

⁴⁰⁷ Yamani, *Filsafat Politik Islam*, h. 141, dan lihat juga, Imam Khomeini, "Sebuah Pandangan Tentang Pemerintahan Islam", dalam Salim Azzam (ed.), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 116-129..

ulang kepada para ulama, para pelaku bisnis, petani, dan seluruh elemen masyarakat, agar mereka menjaga kebebasan memilih secara jujur dan hati-hati, serta tidak mengikuti otoritas yang berusaha menghalangi penyelenggaraan pemilihan umum secara bebas.⁴⁰⁸ Pemilihan umum ini merupakan hak rakyat untuk menentukan para pemimpin mereka, para wakil mereka dan kebijaksanaan pemerintah mereka, sehingga semua kebijaksanaan pembangunan memberikan manfaat besar bagi kesejahteraan rakyat.

Uraian demokrasi di atas menunjukkan bahwa Imam Khomeini menginginkan konsep demokrasi harus bernuansa Islam, atau yang dipadukan dengan ajaran Islam, bukan seperti model demokrasi di negara-negara Barat yang mengikuti kehendak mutlak rakyat.

Sistem Politik Hukum Kenegaraan

Konsep sistem politik dalam penerapan pada situasi yang konkret seperti negara, mencoba mendasarkan studi tentang gejala-gejala politik dalam konteks tingkah laku di masyarakat. Tingkah laku politik dianggap sebagai bagian dari keseluruhan tingkah laku sosial, sehingga masyarakat merupakan suatu sistem sosial yang pada hakekatnya terdiri dari berbagai macam proses. Di antara bermacam-macam proses ini dapat dilihat gejala-gejala politik sebagai suatu kumpulan proses tersendiri yang berbeda dengan proses-proses lainnya. Inilah yang dinamakan sistem politik. Setiap sistem memiliki fungsi-fungsi tertentu yang bertujuan untuk menjaga kelangsungan hidup dan mencapai tujuan dari masyarakat tersebut. Sistem-sistem ini merupakan lingkungan dari sistem politik, dan sistem-sistem tersebut mempengaruhi jalannya sistem politik dan para pelaku politik⁴⁰⁹

Sistem politik menyelenggarakan fungsi-fungsi tertentu untuk masyarakat. Fungsi-fungsi itu adalah membuat keputusan-keputusan kebijaksanaan (*policy decision*) yang mengikat mengenai alokasi dari nilai-nilai, baik yang bersifat materil maupun non-materil. Berbagai keputusan itu diarahkan untuk tercapainya tujuan masyarakat.⁴¹⁰ Dalam mengambil keputusan dan

⁴⁰⁸ Ministry of Islamic Guidance of The Islamic Republic of Iran, *Shahifah al-Nur*, Jilid XVII, h. 203-204

⁴⁰⁹ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 57

⁴¹⁰ Rusadi Kantaprawira, *Sistem Politik Indonesia: Suatu Model Pengantar*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2006 M), h. 8-9. Menurut Rusadi, Sistem politik adalah mekanisme

merealisasikan keputusan tersebut memerlukan pemegang kekuasaan *legitimate* dalam suatu negara, yang memiliki kedaulatan penuh untuk mengambil tindakan strategis dan teknis operasional, guna kepentingan negara, bangsa dan rakyat. Pemegang kekuasaan tersebut dipilih dan dihentikan melalui proses politik, selaras dengan ketentuan perundang-undangan yang berlaku di suatu negara

Berdasarkan uraian sistem politik hukum kenegaraan tersebut, maka dalam tulisan ini akan dibatasi dalam lima elemen elemen politik, yaitu: (i) sumber kekuasaan; (ii) mekanisme pengangkatan dan pemberhentian pemegang kekuasaan; (iii) kualifikasi pemegang kekuasaan; (iv) kewenangan pemegang kekuasaan; dan (v) sistem pertanggungjawaban pemegang kekuasaan. Dengan berlandaskan lima elemen tersebut, maka dalam penjelasan berikut ini akan menganalisis pandangan Imam Khomeini, yang berkaitan dengan pemikiran politiknya yang terkandung dalam konsep *wilâyat al-faqîh*.

Sumber Kekuasaan

Kekuasaan tertinggi menurut Imam Khomeini berada di tangan seorang faqîh yang memenuhi kualifikasi. Dia secara hierarkis berada di atas presiden, sehingga presiden harus tunduk dan patuh kepada faqîh tersebut, dan ia harus meminta penjelasan dan fatwa hukum kepada faqîh itu. Seorang faqîh yang berhasil membangun dan menegakkan negara Islam, maka semua rakyat, pimpinan lembaga negara dan para faqîh lain harus tunduk kepadanya, karena ia memiliki kekuasaan pemerintahan yang sama seperti dimiliki oleh Nabi dan para imam.⁴¹¹

Kendatipun demikian, seorang faqîh memegang kekuasaan tertinggi negara, ternyata bukan berdasarkan penunjukkan langsung dari Tuhan, atau melalui perantara Tuhan, yang mewakili Tuhan di dunia, sebagaimana diyakini oleh sebagian kalangan pengkaji politik Islam. Menurut Imam Khomeini, faqîh yang memegang kekuasaan tersebut merupakan hasil seleksi dari sejumlah faqîh yang sudah memenuhi kualifikasi yang dipilih oleh para ulama terkemuka sebagai representasi masyarakat. Hasil pilihan inilah muncul

seperangkat fungsi dan peranan dalam struktur politik, dalam hubungannya satu sama lain yang menunjukkan proses yang langgeng.

⁴¹¹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 49

seorang faqih yang betul-betul qualified untuk menduduki jabatan tertinggi dalam negara. Dari pandangannya tersebut, Imam Khomeini menyatakan bahwa meskipun seorang pemimpin (*wali faqih*) secara *de jure* memiliki kewenangan untuk memerintah, tetapi ia juga memerlukan suara dan kehendak rakyat, untuk dapat menjadi pemimpin (*wali faqih*) berkuasa dan mengaktifkan kewenangannya secara praktis.

Dengan begitu, *wali faqih* yang berkuasa, akan mendapatkan kekuatan legitimasinya dari dua sisi, yaitu vertikal, dari Tuhan, dan horizontal dari rakyat, sebesar jarak antara langit dan bumi. Dengan kata lain, seorang faqih yang akan menduduki pemimpin tertinggi negara harus mendapatkan legitimasi (*masyrû'iyah*) dari Tuhan melalui parameter kualifikasi dan karakteristik yang selaras dengan Nabi dan para Imam, serta harus berdasarkan kehendak dan pengakuan rakyat (*maqbuliyah*).⁴¹²

Dengan demikian, jelas bahwa dalam pemikiran Imam Khomeini, penegang kekuasaan tertinggi bukanlah sumber kekuasaan, tetapi sumber kekuasaan ada di tangan rakyat sendiri yang dijalankan oleh pemimpin (*faqih*) dalam statusnya sebagai pemegang mandat. Rakyat inilah melalui perwakilannya akan menentukan *wali faqih* sebagai pemimpin tertinggi negara untuk menjalankan proses kenegaraan dan pemerintahan.⁴¹³

Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Wali Faqih

Menurut catatan sejarah politik Islam dari dahulu sampai sekarang, terdapat beberapa mekanisme pengangkatan kepala negara yang sudah dipraktikkan, yaitu sebagai berikut: (1) penunjukkan langsung dari Allah; (2) penunjukkan langsung oleh Allah dan Rasul-Nya; (3) pemilihan melalui *ahl al-halli wa al-'aqdi*; (4) penunjukkan melalui wasiat (*testamen*); (5) pemilihan oleh team formatur atau dewan musyawarah; (6) revolusi atau kudeta militer; (7) pemilihan langsung oleh rakyat, dan (8) penunjukkan berdasarkan keturunan.

⁴¹⁴

⁴¹² Ammar Fauzi Heryadi, "Catatan Kaki Untuk Pemimpin Ideal: Dalam Filsafat Politik Plato dan Imam Khomeini" dalam Islam Alternatif: Jurnal *Kajian Keislaman Himpunan Pelajar Indonesia - Iran*, HPI (Himpunan Pelajar Indonesia-Iran), Vol.1, No.1, Summer, 2005, h. 49

⁴¹³ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 56-70,

⁴¹⁴ Deskripsi berbagai mekanisme pemilihan kepala negara, lihat Sayyid Abu al-'Ala al-Mawdudi, *the Islamic Law and Constitution*, (Lahore: Islamic Publication, 1997 M), h. 22, Ali al-Shalus, *Imamah dan Khilafah dalam tinjauan Syar'i*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1997 M),

Dengan menilik mekanisme tersebut di atas, maka pandangan Imam Khomeini dalam pemilihan *wali faqih*, sebagai pemimpin tertinggi negara cenderung mengikuti kategori ketiga, yaitu pemilihan oleh rakyat melalui sistem perwakilan ulama terkemuka. Menurut Imam Khomeini, sejumlah faqih yang sudah memenuhi kualifikasi diseleksi dan dipilih secara ketat oleh para ulama terkemuka sebagai representasi masyarakat dengan mengacu kepada persyaratan yang sudah ditentukan. Kemudian, dari hasil pilihan inilah muncul seorang faqih yang betul-betul qualified untuk menduduki jabatan tertinggi dalam negara. Para ulama yang berhak memilih tersebut memiliki kualifikasi keilmuan dan keadilan yang memadai, mental dan kepribadian yang tangguh, memiliki ketokohan di masyarakat dan respek sosial yang tinggi, sehingga dengan kepribadian tersebut, mereka dapat diterima di kalangan masyarakat.

Menurut Imam Khomeini, rakyat memiliki otoritas dalam mewujudkan pemerintahan. Karena itu, rakyat yang berhak menentukan sebuah rezim politik yang hendak memerintah dalam sebuah negara; dan rakyat pula yang mengesahkan konstitusi dan memilih pimpinan tertinggi, presiden dan anggota parlemen. Partisipasi rakyat dalam penentuan sebuah kepemimpinan tersebut sangat dijunjung tinggi, tetapi kebebasan tersebut harus sesuai dengan ajaran-ajaran Islam, yang dikendalikan oleh wali faqih.⁴¹⁵

Adapun masa tugas kepemimpinan seorang faqih dalam negara, tidak mendapatkan informasi rinci, tetapi apabila melihat dari pemikiran Imam Khomeini secara umum, dapat disimpulkan bahwa faqih yang sudah terpilih, ia memegang jabatannya hingga pada batas ketidakmampuan dalam melaksanakan tugas-tugas kenegaraan, atau syarat-syarat kepemimpinan yang sudah ditentukan itu sudah hilang, sehingga menurunkan wibawa dan efektifitas proses kenegaraan. Dalam kondisi ketidakmampuan melaksanakan tugas kenegaraan tersebut, maka faqih dapat diganti dengan faqih lain melalui mekanisme pemilihan.⁴¹⁶ Sementara itu, masa jabaran faqih tidak dibatasi masa

h. 44-45; Jimly Ashshidiqie, *Islam dan Kedaulatan Rakyat*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995 M), h. 38; dan Mehdi Muzaffari, *Kekuasaan Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994 M), h. 38

⁴¹⁵ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 60, 65-67; dan bandingkan dengan Hamid Hadji Haydar, 'Filsafat Politik Imam Khomeini', dalam jurnal Al-Huda, h. 62

⁴¹⁶ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 49-57, dan Imam Khomeini, "sebuah Pandangan Tentang Pemerintahan Islam:", dalam buku Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 135-140

tugas kenegaraannya, karena dapat dipahami, bahwa kedudukannya hanya dalam batas pengambilan kebijaksanaan strategis yang bersifat umum.

Kualifikasi Faqih

Dalam sistem demokrasi modern, faktor-faktor seperti popularitas, finansial, dukungan partai dan korporasi sangat penting, sementara kualitas individu dan interaksi sosial seringkali diabaikan. Sebaliknya, pemikiran politik Islam Syi'ah menganggap karakteristik pribadi dari seorang pemimpin politik sebagai faktor yang esensial. Karena kepribadian tersebut menentukan dalam mengambil berbagai kebijakan negara, apakah berpihak kepada kepentingan kekuasaan atau rakyat.

Menurut Imam Khomeini, faqih bukan hanya sekedar cerdas, paham akan hukum Islam, tetapi juga dia harus memahami akidah, syari'at dan akhlak, secara komprehensif.⁴¹⁷ Lebih lanjut, Imam Khomeini menegaskan:

Seorang wali harus memiliki dua sifat, yang keduanya merupakan ketentuan mendasar dalam pemerintahan –yakni pemerintahan dengan undang-undang Ilahi– yang tidak dapat diterima akal kecuali dengan keduanya. Yang pertama adalah pemahaman terhadap undang-undang. Dan yang kedua, keadilan. Sedangkan masalah kafa'ah termasuk ke dalam permasalahan ilmu dengan keluasan ungkapannya, yang juga tidak diragukan keharusannya bagi seorang hakim. Dapat juga Anda katakan syarat tersebut merupakan syarat-syarat yang mendasar.⁴¹⁸

Dalam kesempatan lain, Imam Khomeini menyebutkan bahwa sekurang-kurangnya terdapat 8 (delapan) kualifikasi yang harus dipenuhi seorang faqih untuk bisa memimpin sebuah negara dan pemerintahan Islam, yaitu: (1) memiliki pengetahuan yang luas tentang hukum Islam dan seluk beluknya (2) harus adil, dalam arti memiliki iman yang kuat dan akhlak yang tinggi; (3) dapat dipercaya (*amânah*) dan berbudi luhur; (4) cerdas, dan jenius; (5) memiliki kemampuan administratif, termasuk dalam kategori ini adalah kemampuan kepemimpinan dan totalitas manajerial; (6) bebas dari segala pengaruh asing; (7) mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan,

⁴¹⁷ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 76-77, dan lihat juga, Ahmad Fauzi Heryadi, "Pemimpin Ideal Menurut Filsafat Politik Plato dan Imam Khomeini", dalam jurnal Al-Huda, No. 13, tahun 2007 M, h. 188

⁴¹⁸ Imam Khomeini, *al-Hukmah al-Islâmiyyah*, h. 71-72

kemandirian, harga diri bangsa, dan integritas teritorial tanah Islam; (8) hidup sederhana, tanpa sedikit pun ingin berlebihan secara material.⁴¹⁹

Dari delapan kualifikasi tersebut, terdapat tiga kualifikasi pokok yang wajib dipenuhi oleh seorang faqih untuk menjadi pemimpin tertinggi negara, yaitu sebagai berikut: *Pertama, faqâhah*, memiliki pengetahuan luas dan mendalam tentang hukum Islam, sehingga mampu untuk melakukan istinbath hukum dari sumbernya, (Alqur'an an hadis) dan dapat menyelesaikan segala persoalan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat.⁴²⁰ Dalam sebuah surat wasiat politik yang terkenal itu, Imam Khomeini berpesan:

Faqih sunnati yang di dalamnya terkandung hukum awwal (primer) dan hukum tsanawi (sekunder) merupakan penjamin kemajuan dan keunggulan bangsa. Mereka mesti sadar bahwa satu langkah penyimpangan adalah awal keruntuhan agama, hukum Islam dan pemerintahan keadilan ilahi.⁴²¹

Di samping itu, Imam Khomeini juga menegaskan bahwa seorang yang sekalipun lebih ahli di bidang keilmuan, namun tidak memiliki pengamatan yang akurat, dan kekuatan dalam mengambil sikap, bukanlah seorang mujtahid dan tidak layak memegang kendali masyarakat. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa seorang mujtahid semestinya hadir dengan ketajaman, ketangguhan dan ketangkasan dalam membawa dan mengarahkan sebuah masyarakat besar Islam dan masyarakat non-Islam, yang disertai dengan keikhlasan, ketakwaan, dan kejuhuran.⁴²²

Kedua, 'adalah; memiliki kepribadian yang luhur, akidah yang kuat, keutamaan akhlak, dan memiliki amal perbuatan yang terpuji. Keadilan ini merupakan dimensi spiritual yang unggul untuk melengkapi keunggulan intelektual seorang pemimpin (*faqih*), agar dalam jabatannya tidak melakukan pelanggaran hukum dan menyalahgunakan wewenang. Sifat keadilan juga terpancar dalam jiwanya, berupa sikap toleran, jujur, ikhlas, sabar, tawakkal dan tawadu'. Dengan menggabungkan postulat 'irfan amali dan tasawwuf

⁴¹⁹ Najibullah Lafraie, *Ideology of Revolution: A Normative Study of the Islamic revolution in Iran.*, h. 175-176; dan Khomeini, *Islamic Government*, h. 52-53.

⁴²⁰ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 45-49.

⁴²¹ Imam Khomeini, *al-Ijtihâd wa al-Taqlid*, (Teheran: Muassasah Tanzim wa Nasr Asar, t.th), h. 9-17

⁴²² Imam Khomeini, *al-Ijtihâd wa al-Taqlid*, h. 12-17. Di tempat lain, Imam Khomeini juga menyatakan, agar seorang mujtahid harus mengasai persoalan-persoalan zamannya, baik dalam masalah ibadah ritual, politik, ekonomi, dan sosial budaya yang berkembang di masyarakat.

dengan syari'at untuk menjalani thariqat, guna mencapai hakikat. Imam Khomeini menyatakan:

Sesungguhnya tarikat dan hakikat tidak akan tercapai kecuali melalui syari'at, karena yang zhahir (pengamalan hukum-hukum syari'at) adalah jalan menuju yang bathin, bahkan yang zahir itu tidak akan terpisah dari yang bathin.⁴²³

Komitmen inilah yang dimaksudkan dengan keadilan, yakni 'karakter kuat dan tangguh yang mendorong seseorang menjaga takwa, meninggalkan yang haram dan mengerjakan yang wajib'.⁴²⁴ Keadilan merupakan mahkamah internal yang kerap mengontrol dan mempertanggungjawabkan segenap komitmen religius *wali faqih* dalam relung jiwanya, lebih dari sekedar komitmen moral. Keadilan itu pula yang sanggup menumpahkan kandungan motivasinya dalam berfikir, bersikap dan berbuat.⁴²⁵

Dengan mengangkat komitmen lahiriah sebagai standar, sesungguhnya Imam Khomeini menyempurnakan *self-control* tersebut dengan *public control*. Pada yang belakang ini terkontekstualisasikan amanah ilahi seperti nasihat kepada pemimpin umat, kewajiban sosial, amar ma'ruf nahi munkar pada semua level. Sifat keadilan ini diperlukan bagi pemimpin negara, karena ia harus memiliki kekuatan moral yang tinggi; juga, agar dia dapat menjaga diri dari dosa besar, bahkan dosa kecil, yang memang harus bersih dari dirinya. Orang yang ingin memutuskan hukum, mengawasi pendapatan dan pengeluaran negara, membuat kebijaksanaan, serta memperoleh kekuasaan dari Allah untuk mengatur urusan makhluk-Nya, semestinya bukan orang yang cenderung kepada kejahatan. Sifat *'adalah*, menurut Imam Khomeini, adalah kelanjutan konsep *amanah* (dapat dipercaya) yang lebih luas. Orang mungkin bisa dipercaya, tetapi bisa jadi tidak adil, sedangkan *'adalah* ialah yang bisa dipercaya dan adil tindakannya.⁴²⁶

⁴²³ Imam Khomeini, *Tahrir al-Wasilah*, (Qom: Ismailiyan, t.th), Juz I, h. 249-250, pada bagian pembahasan 'Wilayah al-Faqih'

⁴²⁴ Imam Khomeini, *Tahrir al-Wasilah*, (Qom: Ismailiyan, t.th), Juz I, h.250, pada bagian pembahasan 'Wilayah al-Faqih'. Kitab fikih ini memuat sekumpulan fatwa fikih Imam Khomeini yang komprehensif, sehingga diakui dan dijadikan referensi oleh kalangan muslim Syi'ah.

⁴²⁵ Imam Khomeini, *Tahrir al-Wasilah*, (Qom: Ismailiyan, t.th), Juz I, h. 250-252 pada bagian pembahasan 'Wilayah al-Faqih'. Kitab fikih ini memuat sekumpulan fatwa fikih Imam Khomeini yang komprehensif, sehingga diakui dan dijadikan referensi oleh kalangan muslim Syi'ah.

⁴²⁶ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 49-50

Ketiga, kafâ'ahr, memiliki kemampuan untuk memimpin umat, mengetahui ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan manajemen pemerintahan, dan pelayanan publik, memiliki kecerdasan yang memadai, dan kematangan kejiwaan dan ruhani. Seorang faqih harus memiliki pengetahuan manajerial yang memadai, guna mencapai suatu sasaran yang diinginkan. Sebuah hadis yang diceritakan oleh Ibn 'Abbâs, Rasulullah saw menyatakan bahwa "*Barang siapa yang mengangkat seseorang menjadi pemimpin, sedangkan ia melihat ada orang lain yang lebih baik dan mampu dalam kepemimpinannya, maka ia telah berkhianat kepada Allah dan rasul-Nya, serta kaum muslimin*".⁴²⁷ Pengertian kata "lebih baik dan mampu (*ahsan*)" dalam hadis di atas, menunjukkan kepada kemampuan totalitas manajerial dalam mengelola dan mengembangkan potensi manusia untuk menggerakkan roda pembangunan dengan memanfaatkan sumber daya alam melalui kekuasaan pemerintah, untuk kepentingan rakyat.

Wewenang Faqih

Dalam pemikiran Imam Khomeini, faqih sebagai penanggung jawab tertinggi negara memiliki wewenang penuh terhadap perjalanan kenegaraan dan pemerintahan, walaupun sifatnya umum, tidak meliputi hal-hal yang bersifat teknis operasional. Imam Khomeini tidak memperincinya secara detail wewenang faqih, namun dari berbagai perkataannya, dapat disimpulkan wewenang faqih sebagai berikut, yaitu: (1) memberi nasehat kepada para pimpinan lembaga negara dalam menjalankan proses kenegaraan; (2) melakukan ijtihad terhadap peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi, serta penafsiran hukum-hukum Islam dari Alqur'an dan hadis; (3) menerima berbagai pertanggungjawaban dari berbagai lembaga negara; (4) berhak untuk memberhentikan pimpinan negara yang melanggar ajaran Islam dan perundangan-undangan yang berlaku, dan (5) memberikan jaminan kepada semua rakyat untuk kesejahteraan dan penegakkan keadilan.⁴²⁸

⁴²⁷ Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûthi, *al-Jâmi' al-Shagîr fî Ahâdîs al-Basyîr al-Nadzîr*, (Indonesia: Maktabah Dar Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), Juz II, h. 163.

⁴²⁸ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 49-51

Pertanggungjawaban Kepemimpinan Faqih

Pertanggungjawaban faqih sebagai pemimpin negara tidak dijelaskan secara terperinci oleh Imam Khomeini, karena ia dipandang seorang tokoh yang dipandang 'alim, berakhak mulia, dan jauh dari tindakan tercela. Namun secara umum, ia menyatakan bahwa faqih sebagai manusia biasa kemungkinan melakukan kesalahan, atau hilang salah satu atau beberapa syarat yang sudah ditentukan. Apabila kejadian itu menimpa kepada faqih, maka kedudukannya sebagai pimpinan negara dapat diganti oleh faqih lain yang lebih kredibel, karena faqih sebagai manusia biasa tidak lepas dari berbagai kesalahan, meskipun hal ini kecil kemungkinannya.

Lebih jauh Imam Khomeini mengatakan, faqih selaku pimpinan tertinggi negara berkewajiban untuk melaksanakan hukum-hukum Islam secara menyeluruh, yang mencakup berbagai dimensi kehidupan, bukan hanya memberikan penjelasan kepada masyarakat tentang seluk beluk hukum Islam saja. Dalam menjalankan tugas-tugas kenegaraannya tersebut, ia mendapat pengawasan dari sejumlah ulama yang telah memilihnya, walaupun tidak ada kewajiban bagi faqih tersebut membuat laporan secara berkala, karena beliau sebagai pemimpin negara tidak bertanggungjawab secara teknis operasional.⁴²⁹

Struktur Institusi Politik Kenegaraan

Struktur politik meliputi, baik struktur hubungan antara manusia dengan manusia, maupun struktur hubungan antara manusia dengan pemerintah. Selain itu, struktur politik dapat merupakan bangunan politik yang nampak secara jelas dan konkrit. Dalam kaitan dengan struktur politik ini, negara Islam adalah negara hukum, yang penyelenggaraan negara memerlukan struktur institusi-institusi politik kenegaraan secara hierarkis, agar penyelenggaraan negara selaras dengan tujuan pembentukan negara. Pemerintahan Islam adalah pemerintahan konstitusional yang merujuk kepada hukum-hukum Allah yang terdapat dalam Alqur'an dan hadis, karena Allah sebagai pemegang kekuasaan legislatif, disamping pemegang kedaulatan tertinggi yang sebenarnya, bukan parlemen.

Menurut Imam Khomeini, struktur intitusi politik kenegaraan Islam madzhab Syi'ah dapat diurutkan sebagai berikut:

⁴²⁹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyah*, h. 69-70

Pertama, Wali Faqih. Institusi ini merupakan institusi tertinggi negara dalam struktur politik kenegaraan, yang berwenang untuk mengatur, mengawasi, dan mengendalikan proses penyelenggaraan negara. Meskipun demikian, *wali al-faqih* dibantu beberapa institusi lain yang berada di bawah kekuasaannya, karena jika otoritas faqih ini tidak dibantu oleh lembaga-lembaga lain, maka pengelolaan negara menjadi tidak akan berjalan secara sempurna.⁴³⁰

Imam Khomeini tidak menyebutkan lembaga-lembaga negara lain secara terperinci, namun secara umum, ia menyinggung tiga lembaga yang berperan penting dalam pengelolaan negara, yakni legislatif, eksekutif dan yudikatif. Ketiga lembaga negara ini, menurut Imam Khomeini memiliki tugas yang sama dalam mewujudkan hukum-hukum Islam.

Kedua, Lembaga Legislatif (*Majlis al-Syûra*). Imam Khomeini mengatakan bahwa dalam rangka mempertahankan Islam, harus ada Majelis Syura, atau lembaga legislatif yang bertugas merancang dan merumuskan undang-undang tentang berbagai kepentingan pemerintah dan rakyat yang bersumber dari Alqur'an dan hadis, sehingga hukum Islam memiliki kekuasaan mutlak yang mengikat semua individu dan pemerintahan Islam. Rancangan undang-undang tersebut merupakan pengolahan dan pemikiran yang intens dari Alqur'an dan hadis untuk mengatur urusan kehidupan masyarakat yang tidak secara eksplisit disebutkan dalam dua sumber tersebut.⁴³¹ Meskipun kekuasaan legislatif sepenuhnya menjadi hak Allah, tetapi bukan berarti tidak diperlukan terbentuknya majelis, sebagai lembaga perwakilan rakyat di negara Islam untuk menyusun rancangan undang-undang tersebut dan berbagai kebijakan lainnya.⁴³²

Materi rancangan undang-undang dan program pembangunan tersebut, tidak disebutkan dalam Alqur'an dan hadis secara qath'i, sehingga masalah ini menjadi area pemikiran para ulama dan para politisi di parlemen untuk menyusun peraturan perundang-undangan yang selaras dengan kebutuhan masyarakat. Lebih lanjut, Imam Khomeini menyatakan bahwa dalam negara

⁴³⁰ Imam Khomeini, "Sebuah Pandangan Tentang Pemerintahan Islam", dalam buku Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 128

⁴³¹ Amanat Imam Khomeini di Madrasah Faydhiyah, pada bulan Maret 1979 M. Untuk lebih jelasnya, lihat, *al-Mukhtar*, Jilid I, h. 30

⁴³² Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 55-87, dan lihat juga Imam Khomeini, "Sebuah Pandangan Tentang Pemerintahan Islam", dalam buku Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, h. 128

Islam, hakekat pemerintahan adalah ketaatan kepada hukum-hukumnya, yang berfungsi untuk mengatur masyarakat. Hukum-hukum itu berlaku untuk semua individu dan kelompok. Satu-satunya hukum yang sah adalah hukum Allah. Apabila dalam Alqur'an dan sunnah Nabi serta para imam belum disebutkan, maka Majelis itulah yang dapat berperan untuk menetapkannya yang dikendalikan oleh wali faqih.⁴³³

Dengan kata lain, lembaga legislatif dalam negara Islam adalah tempat merumuskan hukum-hukum Islam yang akan diterapkan dalam kehidupan sosial dan masyarakat Islam. Ketaatan kepada Nabi dan pemerintah berdasarkan ketaatan kepada Allah, sehingga dalam negara dan pemerintahan Islam, tidak ditemukan undang-undang yang hanya berasal dari rasio semata. Penyerahan hak mutlak kepada rakyat untuk membuat undang-undang, selain bertentangan dengan ajaran Islam, juga akan memaksa negara untuk menerima perundang-undangan yang kemungkinan lebih buruk, tetapi merupakan kemauan mayoritas rakyat, ataupun menolak perundang-undangan yang baik, hanya karena bertentangan dengan kehendak mayoritas rakyat, bahkan jika tidak mengikuti mayoritas rakyat, maka orang yang tidak setuju tersebut dipandang tidak demokratis.⁴³⁴

Ketiga, Lembaga Eksekutif (Sulthân al-Tanfîdî). Menurut Imam Khomeini, berbagai perundang-undangan yang dihasilkan oleh lembaga legislatif tersebut, tidak akan memberikan manfaat besar bagi kepentingan rakyat. Karena itu, agar perundang-undangan tersebut dapat memberikan kebaikan dan kebahagiaan untuk rakyatnya, diperlukan adanya kekuatan *eksekutif*, atau pelaksana undang-undang.⁴³⁵ Rasulullah saw telah membentuk institusi eksekutif untuk kepentingan rakyat dalam proses menjalankan roda pemerintahan. Beliau menyampaikan wahyu dan penafsirannya, lalu menjelaskan akidah dan hukum-hukum Islam. Kemudian, beliau menerapkan hukum-hukum tersebut melalui pembentukan negara Islam yang dipimpin oleh Nabi sendiri di Madinah. Menjelang Nabi saw meninggal dunia, beliau

⁴³³ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 67-68

⁴³⁴ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 41-49. Dalam pandangan Imam, lembaga legislatif dalam struktur kenegaraan Islam, disebut juga Badan Perancang Keagamaan, karena tugasnya mengolah dan merancang undang-undang berdasarkan dua sumber pokok, Alqur'an dan hadis.

⁴³⁵ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 42

menunjuk seorang penerus kepemimpinan untuk menjelaskan segala macam ajaran Islam, lalu menerapkannya berdasarkan hukum Islam tersebut.⁴³⁶

Orang yang memegang kekuasaan eksekutif disebut *wali al-amr*. Sunnah dan *tharîqah al-nabi*, telah menyajikan bukti atas kebutuhan akan tegaknya pemerintahan dalam rangka untuk menegakkan hukum Islam. Nabi Muhammad saw, sendiri menegakkan sebuah pemerintahan di Madinah untuk melaksanakan hukum-hukum Islam, menegakkan aturan-aturannya, dan fungsi administrasinya dalam masyarakat.⁴³⁷ Beliau mengutus orang-orang yang dipilihnya untuk menjadi gubernur di berbagai provinsi, membentuk badan kehakiman, menetapkan para hakim, mensahkan berbagai perjanjian, dan memimpin sendiri pasukan perang Islam di berbagai pertempuran.

Keempat, Lembaga Yudikatif (*Majlis Qadhâ'iyah*). Lembaga ini mengawasi dan memproses orang-orang yang melanggar hukum. Menurut Imam Khomeini, dalam setiap kesempatan, ada saja orang yang melampaui batas-batas yang sudah ditetapkan dan melanggar peraturan perundang-undangan untuk kesenangan dan kepentingan diri mereka sendiri, dan orang lain,. Apabila orang-orang demikian dibiarkan, tanpa diambil tindakan hukum, maka tatanan negara dan masyarakat akan hancur berantakan, dan tidak tertutup kemungkinan, negara, bangsa dan rakyat akan musnah. Karena itu, untuk mencegah terjadinya pelanggaran, kekejaman, dan penindasan, diperlukan seorang yang diberikan wewenang untuk mengawasi, memproses, menyelidiki dan mengadili di muka pengadilan. Para hakim dalam sistem politik kenegaraan Islam, harus teruji kredibilitas dan integritasnya, agar tidak terpengaruh sedikit pun dalam memutuskan perkara hukum di pengadilan.⁴³⁸

Selanjutnya, Imam Khomeini menyatakan bahwa kriteria yang mendasar bagi seorang hakim adalah pengetahuan hukum yang dalam, dan sifat keadilan yang kokoh. Kreadibilitas para hakim sangat diprioritaskan dalam memproses dan mengadili mereka yang melanggar hukum, agar dalam melakukan proses hukum tidak menyimpang dari ketentuan yang sudah ditetapkan. Apabila

⁴³⁶ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 45-46

⁴³⁷ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 45-46.

⁴³⁸ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 38.

seorang hakim tidak memenuhi kualifikasi yang ditentukan, maka mereka tidak layak menjadi hakim dalam berbagai sidang di pengadilan.⁴³⁹

Uraian struktur institusi politik kenegaraan tersebut menunjukkan bahwa faqih yang mengendalikan kekuasaan negara berada di tingkatan paling tinggi yang tugasnya bersifat pengendalian dan pengawasan, sehingga ia tidak mengurus teknis operasional kenegaraan. Kekuasaan yang luas tersebut didistribusikan ke dalam lembaga-lembaga tinggi negara (*distribution of power*) yang berada di bawahnya, untuk mengefektifkan proses kenegaraan dan menjalankan roda pemerintahan secara efektif, agar dapat tercapai tujuan negara.

Dalam pembagian kekuasaan tersebut, sistem pelembagaan politik Islam yang dirumuskan Imam Khomeini tidak menganut 'teori trias politika' Montesquieu secara penuh yang menganut 'prinsip pemisahan' kekuasaan (*separating power*), tetapi ia menganut pembagian kekuasaan secara korelatif yang bernuansa religius yang dipandu oleh wali faqih. Dalam proses pelembagaan politik tersebut, semua lembaga berada di bawah payung kekuasaan faqih, untuk mengawasi proses kenegaraan. Selanjutnya, semua lembaga negara memiliki kewenangannya masing-masing, dan semua lembaga memiliki hubungan koordinasi secara formal. Pembagian kekuasaan tersebut merupakan konvergensi dan modifikasi dari sistem-sistem politik yang sudah terjadi di dunia, dengan ajaran Islam madzhab Syi'ah yang dikembangkan oleh Imam Khomeini.

⁴³⁹ Imam Khomeini, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, h. 45-46. Menurut Imam Khomeini, negara yang kuat apabila semua pejabat negara, aparat pemerintahan, dan hakim yang memutuskan perkara bersikap adil, terpercaya dan shalih.

WILÂYAT AL-FAQĪH DAN SISTEM HUKUM KENEGARAAN IRAN

Konsep Wilâyat al-Faqġh dalam Konstitusi Iran

Pembahasan pada bagian ini diarahkan untuk menganalisis implementasi konsep politik *wilâyat al-faqġh* Imam Khomeini yang terdapat secara eksplisit dalam Konstitusi Dasar Republik Islam Iran. Tujuannya untuk mengetahui sejauh mana pemikiran politik Imam Khomeini itu dapat disetujui oleh tokoh-tokoh agama dan politik yang kemudian disepakati oleh mayoritas mutlak rakyat Iran melalui referendum. Transformasi pemikiran politik Imam Khomeini ke dalam Konstitusi itu mengalami beberapa penyesuaian, yang mencakup redaksi, sistematika, dan elaborasi, selaras dengan dinamika dan tantangan zaman yang dihadapi. Muatan konsep *wilâyat al-faqġh* Imam Khomeini dalam Konstitusi RII, selanjutnya dijadikan sebagai acuan dan referensi pokok dalam penyelenggaraan negara.

Revolusi Islam Iran yang terjadi pada tahun 1979 M, telah berhasil meruntuhkan kekuasaan monarki absolut Dinasti Pahlevi, sehingga revolusi ini melahirkan paradigma baru mengenai sistem kenegaraan di Iran. Sistem politik dan bentuk negara Iran berubah, dari monarki absolut menjadi sebuah Republik Islam yang demokratis. Perubahan sistem politik hukum kenegaraan Iran secara radikal tak terhindarkan. Perubahan radikal itu didasarkan pada konsep *wilâyat al-faqġh* yang diformulasikan oleh Imam Khomeini. Perubahan tersebut memberikan motivasi dan harapan baru kepada rakyat Iran akan adanya perubahan iklim politik dan ekonomi yang lebih kondusif serta perbaikan kehidupan rakyat yang lebih baik dan peneakkan hukum secara adil. Sesudah terbentuknya negara Iran pasca revolusi dari bentuk kerajaan menjadi Republik Islam Iran, maka secara otomatis Konstitusi Dasarnya pun berubah selaras dengan perubahan bentuk negara.⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran (UUD RII), Hasil Amandemen Tahun 1989 M (Jakarta: Humas Kedutaan Besar Republik Islam Iran, t.th), h. 2-3

Gagasan Konstitusi

Dalam perkembangan kehidupan bernegara, konstitusi menempati posisi yang sangat penting. Pengertian dan materi muatan konstitusi senantiasa berkembang seiring dengan perkembangan peradaban manusia dan organisasi kenegaraan. Dengan meneliti dan mengkaji konstitusi, dapat diketahui prinsip-prinsip dasar kehidupan bersama dan penyelenggaraan negara serta struktur organisasi suatu negara tertentu. Bahkan nilai-nilai konstitusi dapat dikatakan mewakili tingkat peradaban suatu bangsa.⁴¹¹

Kajian tentang konstitusi semakin penting dalam negara-negara modern saat ini yang pada umumnya menyatakan diri sebagai negara konstitusional, baik demokrasi konstitusional maupun monarki konstitusional. Konstitusi tidak lagi sekedar istilah untuk menyebut suatu dokumen hukum, tetapi menjadi suatu paham tentang prinsip-prinsip dasar penyelenggaraan negara (konstitusionalisme) yang dianut hampir di semua negara, termasuk negara-negara yang tidak memiliki konstitusi sebagai dokumen hukum tertulis serta yang menempatkan supremasi kekuasaan pada parlemen sebagai wujud kedaulatan rakyat.

Untuk memahami konstitusi dan supremasi konstitusi dapat dilakukan dengan melacak pengertiannya, dan hubungan konstitusi dengan kedaulatan. Selain itu, supremasi konstitusi juga dapat dipahami dari sisi legitimasi pembentukan serta tujuan dan hakekatnya.

Konsep dan Klasifikasi Konstitusi

Menurut Brian Thompson, secara sederhana pertanyaan *what is a constitution* dapat dijawab bahwa “...a constitution is a document which con-

⁴¹¹ Secara garis besar, perwujudan kedaulatan rakyat dalam kehidupan bernegara dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu dalam lembaga perwakilan rakyat atau parlemen, dan dalam bentuk konstitusi sebagai wujud perjanjian sosial tertinggi. Negara-negara yang menganut perwujudan kedaulatan rakyat dalam parlemen mengakibatkan dianutnya prinsip supremasi parlemen. Konstitusi dalam negara tersebut dapat dibuat atau diubah dengan produk hukum parlemen (*legislative act*). Sedangkan negara yang menganut perwujudan kedaulatan rakyat pada konstitusi, menempatkan konstitusi sebagai hukum tertinggi. Konsekuensinya, hukum yang dibuat oleh parlemen tidak boleh bertentangan dengan konstitusi.

tains the rules for the operation of an organization".⁴⁴² Bagi setiap organisasi kebutuhan akan naskah konstitusi tertulis itu merupakan sesuatu yang niscaya, terutama dalam organisasi yang berbentuk badan hukum (*legal body, rechtspersoon*). Demikian pula negara, pada umumnya, selalu memiliki naskah yang disebut sebagai konstitusi atau undang-undang dasar.

Dalam pengertian modern, negara pertama yang dapat dikatakan menyusun konstitusinya dalam satu naskah UUD seperti sekarang ini adalah Amerika Serikat (*United States of America*) pada tahun 1787.⁴⁴³ Sejak itu, hampir semua negara di dunia menyusun naskah undang-undang dasarnya untuk bahan utama penyelenggaraan negara. Dengan demikian, ke dalam konsep konstitusi itu tercakup juga pengertian peraturan tertulis, kebiasaan, dan konvensi-konvensi kenegaraan (ketatanegaraan) yang menentukan susunan dan kedudukan organ-organ negara, mengatur hubungan antara organ-organ negara itu, dan mengatur hubungan organ-organ negara tersebut dengan warga negara.

Semua konstitusi selalu menjadikan kekuasaan sebagai pusat perhatian, karena kekuasaan itu sendiri pada intinya memang perlu diatur dan dibatasi sebagaimana mestinya. *Constitutions*, menurut Ivo D. Duchacek, adalah mengidentifikasi sumber-sumber, tujuan-tujuan, penggunaan-penggunaan, dan pembatasan-pembatasan kekuasaan umum (*identify the sources, purposes, uses and restraints of public power*).⁴⁴⁴ Pembatasan kekuasaan pada umumnya dianggap merupakan corak umum materi konstitusi. Oleh sebab itu pula, konstitusionalisme, seperti dikemukakan oleh Friedrich, didefinisikan sebagai "*an institutionalised system of effective, regularised restraints upon governmental action*".⁴⁴⁵ Pengertian menunjukkan bahwa persoalan yang dianggap terpenting dalam setiap konstitusi adalah pengaturan mengenai pengawasan

⁴⁴² Brian Thompson, *Textbook on Constitutional and Administrative Law*, edisi ke-3, (London: Blackstone Press Ltd., 1997), h. 3.

⁴⁴³ Hal tersebut terjadi kurang lebih 11 tahun sejak kemerdekaan Amerika Serikat setelah dideklarasikannya pada tanggal 4 Juli 1776. Lihat juga Bagir Manan, *Pertumbuhan dan Perkembangan Konstitusi Suatu Negara*, (Bandung: CV. Mandar Maju, 1995), h. 2.

⁴⁴⁴ Ivo D. Duchacek, "Constitution and Constitutionalism" dalam Bogdanor, Vernon (ed), *Blackwell's Encyclopaedia of Political Science*, (Oxford: Blackwell, 1987), h. 142

⁴⁴⁵ Friedrich, C.J., *Man and His Government*, (New York: McGraw-Hill, 1963), h. 217

atau pembatasan terhadap kekuasaan pemerintahan yang sedang berlangsung.⁴⁴⁶

Selain itu, terdapat pendapat beberapa sarjana terkait dengan pengertian dan pemahaman tentang konstitusi. Pandangan beberapa sarjana mengenai konstitusi dapat dikatakan berlainan satu sama lain. Ferdinand Lasalle (1825-1864), dalam bukunya "*Uber Verfassungswesen*" (1862), membagi konstitusi dalam dua pengertian, yaitu: (i) pengertian sosiologis dan politis (*sociologische* atau *politische begrip*). Konstitusi dilihat sebagai sintesis antara faktor-faktor kekuatan politik yang nyata dalam masyarakat (*de riele machtsfactoren*), yaitu misalnya raja, parlemen, kabinet, kelompok-kelompok penekan (*preassure groups*), partai politik, dan sebagainya. Dinamika hubungan di antara kekuatan-kekuatan politik yang nyata itulah sebenarnya apa yang dipahami sebagai konstitusi. (ii) pengertian juridis (*juridische begrip*). Konstitusi dilihat sebagai satu naskah hukum yang memuat ketentuan dasar mengenai bangunan negara dan sendi-sendi pemerintahan negara. Ferdinand Lasalle sangat dipengaruhi oleh aliran pikiran kodifikasi, sehingga menekankan pentingnya pengertian juridis mengenai konstitusi. Di samping sebagai cermin hubungan antar aneka kekuatan politik yang nyata dalam masyarakat (*de riele machtsfactoren*), konstitusi itu pada pokoknya adalah apa yang tertulis di atas kertas undang-undang dasar mengenai lembaga-lembaga negara, prinsip-prinsip, dan sendi-sendi dasar pemerintahan negara.⁴⁴⁷

Sementara itu, menurut Hermann Heller, undang-undang dasar yang tertulis dalam satu naskah yang bersifat politis, sosiologis, dan bahkan bersifat juridis, hanyalah merupakan salah satu bentuk atau sebagian saja dari pengertian konstitusi yang lebih luas, yaitu konstitusi yang hidup di tengah-tengah masyarakat. Artinya, di samping konstitusi yang tertulis itu, segala nilai-nilai normatif yang hidup dalam kesadaran masyarakat luas, juga termasuk ke dalam pengertian konstitusi yang luas itu. Oleh karena itu pula, Hermann Heller membagi konstitusi dalam 3 (tiga) tingkatan, yaitu:

Pertama, konstitusi dalam pengertian sosial-politik. Pada tingkat pertama ini, konstitusi tumbuh dalam pengertian sosial-politik. Ide-ide konstitusional

⁴⁴⁶Bandingkan juga pendapat Padmo Wahjono mengenai pembatasan kekuasaan dalam Padmo Wahjono, *Masalah Ketatanegaraan Indonesia Dewasa ini*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), h. 10

⁴⁴⁷Jimly Asshidiqie, *Gagasan Dasar Tentang Konstitusi dan Mahkamah Konstitusi*, makalah tanpa tahun, yang terdokumentasikan di Mahkamah Konstitusi, h. 11

dikembangkan, karena memang mencerminkan keadaan sosial politik dalam masyarakat yang bersangkutan pada saat itu. Konstitusi pada tahap ini dapat digambarkan sebagai kesepakatan-kesepakatan politik yang belum dituangkan dalam bentuk hukum tertentu, melainkan tercerminkan dalam perilaku nyata dalam kehidupan kolektif warga masyarakat;

Kedua, konstitusi dalam pengertian hukum. Pada tahap kedua ini, konstitusi sudah diberi bentuk hukum tertentu, sehingga perumusannya menuntut pemberlakuan yang dapat dipaksakan. Konstitusi dalam pengertian sosial-politik yang dilihat sebagai kenyataan tersebut di atas, dianggap harus berlaku dalam kenyataan. Oleh karena itu, setiap pelanggaran terhadapnya haruslah dapat dikenai ancaman sanksi yang pasti;

Ketiga, konstitusi dalam pengertian peraturan tertulis. Pengertian yang terakhir ini merupakan tahap terakhir atau yang tertinggi dalam perkembangan pengertian *rechtsverfassung* yang muncul sebagai akibat pengaruh aliran kodifikasi yang menghendaki agar berbagai norma hukum dapat dituliskan dalam naskah yang bersifat resmi. Tujuannya adalah untuk maksud mencapai kesatuan hukum atau unifikasi hukum, kesederhanaan hukum, dan kepastian hukum, sehingga masyarakat dapat menyelaraskan praktek kenegaraannya berdasarkan norma-norma hukum yang sudah tertulis tersebut.

Namun, menurut Hermann Heller, konstitusi tidak dapat dipersempit maknanya hanya sebagai undang-undang dasar atau konstitusi dalam arti yang tertulis sebagaimana yang lazim dipahami karena pengaruh aliran kodifikasi. Di samping undang-undang dasar yang tertulis, ada pula konstitusi yang tidak tertulis yang hidup dalam kesadaran hukum masyarakat.⁴⁴⁸ Pandangan ini hampir sama dengan L.J. Apeldoorn. Ia telah membedakan secara jelas antara konstitusi dan undang-undang dasar. Istilah undang-undang dasar diambil dari kata *grondwet*, yang artinya adalah bagian tertulis dari suatu konstitusi, sedangkan *constitution* memuat peraturan, baik tertulis maupun tidak tertulis.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Jimly Asshidiqie, *Gagasan Dasar Tentang Konstitusi dan Mahkamah Konstitusi*, h. 11-12 <http://gendoetblog.blogspot.com/search/label/DASAR%20NEGARA%20DAN%20KONSTITUSI>, diakses tanggal 25 Juli 2009 M. Secara singkat, beberapa definisi konstitusi: (i) Herman Heller. Konstitusi mempunyai arti yang lebih luas daripada undang-undang dasar. Konstitusi tidak hanya bersifat yuridis, tetapi mengandung pengertian sosiologis dan politis; (ii) Oliver Cromwell. undang-undang dasar itu merupakan "instrumen of govermen", yaitu bahwa undang-undang dibuat sebagai pegangan untuk memerintah. Dalam arti ini, konstitusi identik dengan undang-undang dasar. (iii) Lassalle. Konstitusi sesungguhnya menggambarkan hubungan antara kekuasaan yang terdapat di dalam masyarakat seperti golongan yang

Uraian di atas menunjukkan bahwa pengertian konstitusi dalam praktek dapat berarti lebih luas dari pada undang-undang dasar, yang mencakup peraturan tertulis dan tidak tertulis yang hidup di tengah-tengah masyarakat untuk mengatur penyelenggaraan negara. Meskipun ada ahli yang membedakan pengertian konstitusi dengan undang-undang dasar, namun dalam perkembangannya hampir semua negara yang memiliki konstitusi kecuali Inggris dan Israel, memberi makna konstitusi sama dengan undang-undang dasar (UUD). Persamaan pengertian antara keduanya ini dinyatakan Sri Soemantri M. Selanjutnya, dia menyatakan bahwa konstitusi sama dengan undang-undang dasar, karena substansinya sama, yakni mengatur penyelenggaraan negara. Penyamaan pengertian keduanya tersebut, sesuai dengan praktek ketatanegaraan di sebagian besar negara-negara di dunia, termasuk Indonesia dan Iran.⁴⁵⁰ Oleh karena pengertian konstitusi dan undang-undang dasar sama, maka dalam tulisan ini sering menggunakan undang-undang dasar untuk menyebut konstitusi.

Berkaitan dengan fungsi konstitusi, Jimly Asshiddiqie menyatakan bahwa fungsi konstitusi adalah sebagai berikut: (1) penentu dan pembatas kekuasaan organ negara; (2) pengatur hubungan kekuasaan antara organ negara; (3) pengatur hubungan kekuasaan antar organ negara dengan warga negara; (4) sumber legitimasi terhadap kekuasaan negara, ataupun kegiatan penyelenggaraan negara; (5) penyalur atau pengalih kewenangan dari sumber kekuasaan yang asli (dalam sistem demokrasi adalah rakyat) kepada negara; (6) simbol sebagai pemersatu; (7) simbol sebagai rujukan identitas dan keagungan kebangsaan; (8) sarana pengendalian masyarakat, baik dalam bidang politik, maupun sosial, ekonomi, budaya dan lain sebagainya; (9) sarana perekayasaan dan pembaruan masyarakat (*social engineering atau social reform*).⁴⁵¹

Selanjutnya, menurut K.C. Wheare, seorang ahli konstitusi berkebangsaan Inggris yang dipandang mewakili para ahli konstitusi lainnya menguraikan

mempunyai kedudukan nyata di dalam masyarakat, misalnya kepala negara, angkatan perang, partai politik, buruh tani, birokrat, pegawai negeri, dan sebagainya.

⁴⁴⁹ Koesianto Soetoprawiro, *Konstitusi: Pengertian dan Perkembangannya*, Pro Jakarta, No, 2 Tahun V Mei 1987 M, h. 28-29

⁴⁵⁰ Sri Soemantri, *Prosedur dan Sistem Perubahan Konstitusi*, Disertasi, Alumni Bandung, tahun 1987 M, h. 1

⁴⁵¹ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, (Jakarta: Konstitusi Press, 1005 M), h. 33-34

klasifikasi konstitusi. Menurutnya, klasifikasi konstitusi yang dipakai diberbagai negara, dapat dibagi menjadi enam macam:

Pertama, konstitusi tertulis dan bukan tertulis (*written constitution and not written constitution*). Maksud tertulis adalah konstitusi yang terdokumentasikan dalam dokumen formal; sedangkan tidak tertulis adalah suatu konstitusi yang tidak dituangkan dalam dokumen formal.⁴⁵²

Kedua, konstitusi fleksibel dan rijid (*flexible constitution and rigid constitution*). Klasifikasi fleksibel dan rijid ini didasarkan atas kriteria atau berkaitan dengan "cara dan prosedur perubahan". Jika suatu konstitusi itu mudah dalam perubahannya, maka ia dikategorikan pada konstitusi yang fleksibel, tetapi sebaliknya, jika sulit cara dan prosedur perubahannya, maka ia masuk jenis konstitusi yang rijid. Berkaitan dengan UUD Republik Islam Iran dalam realitasnya termasuk konstitusi yang rijid, karena untuk melakukan proses amandemen memerlukan prosedur yang rumit dengan melibatkan berbagai lembaga negara, terutama Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*).

Ketiga, konstitusi derajat tinggi dan konstitusi tidak derajat tinggi (*supreme constitution and not supreme constitution*). Maksud derajat tinggi adalah suatu konstitusi yang memiliki kedudukan tertinggi dalam negara. Di samping itu, jika dilihat dari bentuknya, konstitusi ini berada di atas peraturan perundang-undangan yang lain. Sementara itu, konstitusi tidak derajat tinggi adalah konstitusi yang tidak memiliki kedudukan dan derajat seperti konstitusi derajat tinggi. Persyaratan yang diperlukan untuk mengubah konstitusi jenis ini sama dengan persyaratan yang dipakai untuk mengubah peraturan-peraturan lain seperti undang-undang.

Keempat, konstitusi serikat dan konstiusi kesatuan (*federal constitution and unitary constitution*). Klasifikasi ini berkaitan dengan bentuk negara. Jika bentuk negara itu serikat, maka akan didapatkan sistem pembagian kekuasaan antara pemerintah negara serikat dengan pemerintah negara bagian. Dalam negara kesatuan, pembagian kekuasaan tidak ditemukan, karena seluruh kekuasaannya tersentralkan di pemerintah pusat, meskipun dikenal juga dengan *desentralisasi*.⁴⁵³

⁴⁵² K.C. Wheare, *Modern Constitution*, (London: Oxford University Press, 1975 M), h. 2-31

⁴⁵³ Anwar C, *Teori dan Hukum Konstitusi: Paradigma Kedudukan Pasca Perubahan UUD 1945: Implikasi dan Implementasinya pada Lembaga Negara*, (Malang: In-TRANS Publishing, 2008 M), h.60

Kelima, konstitusi sistem pemerintahan presidensil dan sistem pemerintahan parlementer. Adapun sistem presidensil memiliki ciri: (i) presiden sebagai kepala negara dan pemerintahan; (ii) presiden dipilih oleh rakyat secara langsung atau dewan pemilih; (iii) presiden bukan pemegang legislatif, dan tidak dapat membubarkan legislatif, serta tidak dapat memerintahkan pemilihan umum. Sementara itu, ciri utama sistem parlementer adalah: (i) kabinet yang dipilih oleh perdana menteri dibentuk atau berdasarkan kekuatan yang menguasai parlemen; (ii) para anggota kabinet, mungkin menjadi anggota parlemen; (iii) perdana menteri bersama kabinet bertanggungjawab kepada parlemen; (iv) kepala negara dengan saran atau nasihat perdana menteri dapat membubarkan parlemen dan memerintahkan diselenggarakan pemilihan umum.⁴⁵⁴

Berlakunya suatu konstitusi sebagai hukum dasar yang mengikat didasarkan atas kekuasaan tertinggi atau prinsip kedaulatan yang dianut dalam suatu negara. Jika negara itu menganut paham kedaulatan rakyat, maka sumber legitimasi konstitusi itu adalah rakyat. Jika yang berlaku adalah paham kedaulatan raja, maka raja yang menentukan berlaku tidaknya suatu konstitusi. Hal inilah yang disebut oleh para ahli sebagai *constituent power* yang merupakan kewenangan yang berada di luar dan sekaligus di atas sistem yang diaturnya. Untuk itu, di lingkungan negara-negara demokrasi liberal, rakyatlah yang menentukan berlakunya suatu konstitusi.⁴⁵⁵ Hal ini dapat dilakukan secara langsung oleh rakyat misalnya melalui referendum, seperti yang dilakukan di Irlandia pada tahun 1937, dan di Republik Islam Iran pada tahun 1979 M, atau dengan cara tidak langsung melalui lembaga perwakilan rakyat. Meskipun dalam pembukaan Konstitusi Amerika Serikat (*preamble*) terdapat perkataan “*We the people*”, tetapi yang diterapkan sesungguhnya adalah sistem perwakilan, yang pertama kali diadopsi dalam konvensi khusus (*special convention*) dan kemudian disetujui oleh wakil-wakil rakyat terpilih dalam forum perwakilan negara yang didirikan bersama.

⁴⁵⁴ Dahlan Thaib, Jazim Hamidi, dan Ni'matul Huda, *Teori dan Hukum Konstitusi*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2010 M), h. 25-28

⁴⁵⁵ Brian Thompson, *Textbook on Constitutional and Administrative Law*, h. 5.

Tujuan Konstitusi

Di kalangan para ahli hukum, pada umumnya dipahami bahwa hukum mempunyai tiga tujuan pokok, yaitu (i) keadilan (*justice*), (ii) kepastian (*certainty* atau *zekerheid*), dan (iii) kebergunaan (*utility*). Keadilan itu sepadan dengan keseimbangan (*balance, mizan*) dan kepatutan (*equity*), serta kewajaran (*proportionality*). Sedangkan, kepastian hukum terkait dengan ketertiban (*order*) dan ketenteraman. Sementara, kebergunaan diharapkan dapat menjamin bahwa semua nilai-nilai tersebut akan mewujudkan kedamaian hidup bersama.

Oleh karena konstitusi itu sendiri adalah hukum yang dianggap paling tinggi tingkatannya, maka tujuan konstitusi sebagai hukum tertinggi itu juga untuk mencapai dan mewujudkan tujuan yang tertinggi. Tujuan yang dianggap tertinggi itu adalah: (i) keadilan, (ii) ketertiban, dan (iii) perwujudan nilai-nilai ideal seperti kemerdekaan atau kebebasan dan kesejahteraan atau kemakmuran bersama, sebagaimana yang dirumuskan dalam tujuan bernegara oleh para pendiri negara (*the founding fathers and mothers*).⁴⁵⁶

Sehubungan dengan hal itulah, maka beberapa sarjana merumuskan tujuan konstitusi itu seperti merumuskan tujuan negara, yaitu negara konstitusional, atau negara berkonstitusi. Menurut J. Barents, ada 3 (tiga) tujuan negara, yaitu (i) untuk memelihara ketertiban dan ketenteraman, (ii) mempertahankan kekuasaan, dan (iii) mengurus hal-hal yang berkenaan dengan kepentingan-kepentingan umum.⁴⁵⁷ Sedangkan, Maurice Hauriou menyatakan bahwa tujuan konstitusi adalah untuk menjaga keseimbangan antara (i) ketertiban (*orde*), (ii) kekuasaan (*gezag*), dan (iii) kebebasan (*vrijheid*).⁴⁵⁸

Kebebasan individu warga negara harus dijamin, tetapi kekuasaan negara juga harus berdiri tegak, sehingga tercipta tertib bermasyarakat dan bernegara. Ketertiban itu sendiri terwujud apabila dipertahankan oleh kekuasaan yang efektif dan kebebasan warga negara tetap tidak terganggu. Di sinilah adanya

⁴⁵⁶ Dahlan Thaib, Jazim Hamidi, dan Ni'matul Huda, *Teori dan Hukum Konstitusi*, h. 17-23, dan dibandingkan dengan Jimly Asshidiqie, *Gagasan Dasar Tentang Konstitusi dan Mahkamah Konstitusi*, h. 17

⁴⁵⁷ J. Barents, "De Wetenschap de Politiek, Een Terreinverkenning" (1952), terjemahan L.M. Sitorus, *Ilmu Politika: Suatu Perkenalan Lapangan*, cet. ke-3, (Jakarta: PT. Pembangunan, 1958), h. 38.

⁴⁵⁸ Maurice Hauriou, *Precis de Droit Constitutionnel*. Lihat juga Abu Daud Busro, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), h. 99.

keseimbangan antara hak-hak warga negara dengan kekuasaan. Sementara itu, G.S. Diponolo merumuskan tujuan konstitusi ke dalam lima kategori, yaitu (i) kekuasaan, (ii) perdamaian, keamanan, dan ketertiban, (iii) kemerdekaan, (iv) keadilan, serta (v) kesejahteraan dan kebahagiaan.⁴⁵⁹

Supremasi Konstitusi dan Negara Hukum

Ide negara hukum sesungguhnya telah lama dikembangkan oleh para filsuf dari zaman Yunani Kuno sejalan dengan perkembangan pemahaman konstitusi itu sendiri. Plato, dalam bukunya *“the Statesman”* dan *“the Law”* menyatakan bahwa negara hukum merupakan bentuk paling baik kedua (*the second best*) guna mencegah kemerosotan kekuasaan seseorang adalah pemerintahan oleh hukum. Konsep negara hukum modern di Eropa Kontinental dikembangkan dengan menggunakan istilah Jerman yaitu *“rechtsstaat”* antara lain oleh Immanuel Kant, Paul Laband, Julius Stahl, Fichte, dan lain-lain. Sedangkan dalam tradisi Anglo Amerika, konsep negara hukum dikembangkan dengan sebutan *“The Rule of Law”* yang dipelopori oleh A.V. Dicey. Selain itu, konsep negara hukum juga terkait dengan istilah nomokrasi (*nomocratie*) yang berarti bahwa penentu dalam penyelenggaraan kekuasaan negara adalah hukum.⁴⁶⁰

Prinsip-prinsip negara hukum senantiasa berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta semakin kompleksnya kehidupan masyarakat di era global, menuntut pengembangan prinsip-prinsip negara hukum. Dua isu pokok yang senantiasa menjadi inspirasi perkembangan prinsip-prinsip negara hukum adalah masalah pembatasan kekuasaan dan perlindungan HAM. Saat ini, paling tidak dapat dikatakan terdapat dua belas prinsip negara hukum, yaitu supremasi konstitusi (*supremacy of law*), persamaan dalam hukum (*equality before the law*), asas legalitas (*due process of law*), pembatasan kekuasaan (*limitation of power*), organ pemerintahan yang independen, peradilan yang bebas dan tidak memihak (*independent and impartial judiciary*), peradilan tata usaha negara (*administrative court*), peradilan tata negara (*constitutional court*), perlindungan hak asasi manusia, bersifat demokratis (*democratische-*

⁴⁵⁹ G.S. Diponolo, *Ilmu Negara*, Jilid I, (Jakarta: Balai Pustaka, 1951), h. 23.

⁴⁶⁰ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme*, Edisi Revisi, (Jakarta: Konstitusi Press, 2005 M), h. 152.

rechtsstaats), berfungsi sebagai sarana mewujudkan tujuan bernegara (*welfare rechtsstaat*), serta transparansi dan kontrol sosial terhadap kekuasaan.⁴⁶¹

Dalam suatu negara hukum, mengharuskan adanya pengakuan normatif dan empirik terhadap prinsip supremasi hukum, yaitu bahwa semua masalah diselesaikan dengan hukum sebagai pedoman tertinggi. Pengakuan normatif mengenai supremasi hukum terwujud dalam pembentukan norma hukum secara hirarkis yang berpuncak pada supremasi konstitusi. Sedangkan secara empiris terwujud dalam perilaku pemerintahan dan masyarakat yang mendasarkan diri pada aturan hukum yang berlaku.. Dengan demikian, segala tindakan pemerintahan harus didasarkan atas peraturan perundang-undangan yang sah dan tertulis. Peraturan perundang-undangan tersebut harus ada dan berlaku terlebih dulu atau mendahului perbuatan yang dilakukan. Dengan demikian, setiap perbuatan administratif harus didasarkan atas aturan atau *rules and procedures*.

Namun demikian, prinsip supremasi hukum selalu diiringi dengan dianut dan dipraktikkannya prinsip demokrasi atau kedaulatan rakyat yang menjamin peran serta masyarakat dalam proses pengambilan keputusan kenegaraan, sehingga setiap peraturan perundang-undangan yang diterapkan dan ditegakkan mencerminkan perasaan keadilan masyarakat. Hukum dan peraturan perundang-undangan yang berlaku tidak boleh ditetapkan dan diterapkan secara sepihak oleh dan/atau hanya untuk kepentingan penguasa. Hukum tidak dimaksudkan untuk hanya menjamin kepentingan beberapa orang yang berkuasa, melainkan menjamin kepentingan keadilan bagi semua orang. Dengan demikian negara hukum yang dikembangkan bukan *absolute rechtsstaat*, melainkan *demokratische rechtsstaat*.⁴⁶²

Berdasarkan prinsip negara hukum, sesungguhnya yang memerintah adalah hukum, bukan manusia. Hukum dimaknai sebagai kesatuan hirarkis tatanan norma hukum yang berpuncak pada konstitusi. Hal ini berarti bahwa dalam sebuah negara hukum menghendaki adanya supremasi konstitusi. Supremasi konstitusi disamping merupakan konsekuensi dari konsep negara hukum, sekaligus merupakan pelaksanaan demokrasi karena konstitusi adalah wujud perjanjian sosial tertinggi.

⁴⁶¹ Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme*, h. 154-162.

⁴⁶² Jimly Asshiddiqie, *Gagasan Dasar Tentang Konstitusi dan Mahkamah Konstitusi*, h. 18

Pembentukan Konstitusi Iran

Pada bulan Januari 1979 M, ketika menulis gagasannya mengenai rancangan konstitusi negara Islam di tempat pengasingannya, Paris, Imam Khomeini mendapatkan pertanyaan yang kritis tentang bentuk negara dan pemerintahan Islam yang dicita-citakannya. Kemudian Imam Khomeini menyatakan bahwa negara dan pemerintahan Islam yang akan didirikan seperti sepuluh tahun pemerintahan Rasulullah saw atau lima tahun pemerintahan Imam 'Ali bin Abi Thalib. Menurut Imam Khomeini, negara-negara yang mengidentikkan diri sebagai negara Islam yang berdiri di dunia ini, bukanlah teladan dari sebuah negara Islam yang berhasil dan layak diteladani, karena tidak selaras dengan prinsip-prinsip dasar Islam.⁴⁶³ Keinginan Imam Khomeini tersebut secara jelas didasarkan pada konsep 'imamh' yang menyatakan bahwa pemegang kekuasaan politik dan agama sesudah Nabi saw, adalah para imam, dan para faqih *qualified*, karena mereka memiliki keutamaan dalam segala dimensi kehidupan.

Pada tahun 1979 M pasca terjadinya Revolusi Islam, rumusan rancangan Undang-Undang Dasar yang telah ditulis sejak Imam Khomeini tinggal di Paris, diumumkan kepada publik. Demikian juga, rancangan Undang-Undang Dasar rumusan Dewan Revolusi (rancangan keempat) yang menyerap berbagai pemikiran dari semua kalangan masyarakat dan mengadopsi rumusan Undang-Undang Dasar yang sudah disusun sebelumnya dipublikasikan. Rumusan rancangan Undang-Undang Dasar hasil revisi yang berisi 12 bab dan 151 pasal itu, juga dipublikasikan kepada masyarakat secara luas. Pasal ke-3 dan ke-15, rumusan ini menyebutkan bahwa suara mayoritas merupakan prinsip negara dan kedaulatan berada di tangan rakyat. Sementara itu, sistem politik hukum kenegaraan yang mendasarkan kepada ajaran Islam didukung sepenuhnya oleh Dewan Garda Revolusi Republik Islam Iran, tetapi rancangan Undang-Undang Dasar tersebut, tidak mencantumkan kata *wilâyat al-faqih*, sebagai pemimpin tertinggi negara.

⁴⁶³ Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 78. Wartawan tempo juga pernah menanyakan kepada Imam Khomeini di Paris menjelang kejatuhan Rezim Syah Pahlevi, tentang 'bagaimana bentuk Republik Islam di Iran'. Imam Khomeini memberikan jawaban dua hal: *Pertama*, pemerintahan harus didasarkan pada pemilihan umum; *Kedua*, orang yang terpilih dan doktrin politik, ekonomi dan sosial budaya harus berdasarkan ajaran Islam. Lihat catatan wawancara majalah tempo, tanggal 27 Januari 1979 M dengan Imam Khomeini di Paris.

Hal ini menunjukkan bahwa para pendiri Republik Islam Iran ini sungguh-sungguh ingin mengubah secara total sistem politik Iran yang monarkis absolut menjadi sistem politik demokratis dengan memperhatikan suara dan aspirasi rakyat melalui proses politik yang umumnya dipakai negara-negara demokrasi, melalui pemilihan umum dan referendum nasional.

Imam Khomeini kembali memberikan waktu selama kurang lebih satu bulan kepada seluruh komponen masyarakat untuk memberikan masukan dan sumbangan pemikiran terhadap rancangan Undang-Undang Dasar tersebut. Sejarah mencatat bahwa pada musim panas awal tahun 1979 M, media massa dipenuhi oleh berbagai macam pandangan. Mereka yang berlatar belakang agama dan juga sebagai murid-murid setia Imam Khomeini, mengusulkan agar faqih *qualified* diberikan kewenangan untuk mengawasi dan mengendalikan proses politik hukum kenegaraan di Republik Islam Iran, bukan fungsinya hanya sebagai pengawas saja seperti yang dihasilkan dalam Revolusi Konstitusional pada tahun 1906 M.⁴⁶⁴ Kondisi ini secara perlahan-lahan bergeser dan mulai bermunculan pandangan dari sebagian mereka, baik kalangan ulama, maupun masyarakat umum. Mereka bersama-sama dengan para ulama yang sudah mencapai *marja' taqlid* memunculkan gagasan *wilayat al-faqih*. Dan masalah ini terus bergulir bagai bola salju yang pada akhirnya mereka meminta agar *wilayat al-faqih* dimasukkan ke dalam rumusan Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran.

Salah satu surat kabar harian di Iran yaitu *Kaihan* sempat memuat berita terperinci tentang masalah *wilayat al-faqih* dan kaitannya dengan UUD RII, yang disertai alasan-alasannya yang argumentatif. Menurut Saleh Lapadi, paling tidak ada tiga *marja' taqlid* yang berpengaruh di kalangan *marja' taqlid* Qom yang semuanya murid Imam Khomeini. Mereka turut memainkan peran yang sangat penting bagi dimasukkannya prinsip *wilayat al-faqih* ke dalam rumusan Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran (UUD RII).⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ 'Revolusi Konstitusional' terjadi pada tahun 1906 M, yang digerakkan oleh kelas menengah, sehingga memaksa Raja Muhammad Ali Syah untuk memberlakukan konstitusi model barat, dan membentuk suatu parlemen (*majelis*). Dalam 'Konstitusi Revolusi' ini, para ulama tidak begitu besar dilibatkan dalam proses politik, dan tidak memiliki peran yang berarti dalam politik, tetapi hanya cukup sebagai penasihat saja. Lihat, Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 5-6

⁴⁶⁵ Saleh Lapadi, "Imam Khomeini, Wilayatul Faqih dan Rumusan UUD RII (II), [http:// al-shia.com/html/maqalat/syi'ah-konsep-wilfaq%20\(id\).htm](http://al-shia.com/html/maqalat/syi'ah-konsep-wilfaq%20(id).htm), diakses tanggal 26 Februari 2009 M

Pertama, Ayatullah Golpayagani. Dalam pernyataannya, dia menandakan bahwa apabila UUD tidak sesuai dengan syari'at Islam, maka UUD semacam itu lebih baik tidak perlu ditulis dan penyusunannya dihentikan; dan jika asas negara dalam UUD tidak berlandaskan konsep *Imâm* dan *wilâyat al-faqîh*, maka berarti asas negara itu berdasarkan *thagut* dan zalim.

Kedua, Ayatullah Muntazeri, seorang ulama yang berpengaruh dicantumkan kata *wilâyat al-faqîh* dalam UUD. Dia menegaskan bahwa suara mayoritas yang diambil untuk dijadikan sebagai keputusan negara, harus berlandaskan hukum Islam (*syari'at al-Islam*). Pada zaman keghaiban besar (*ghaybah al-kubrâ*) Imam ke dua belas, maka kekuasaan politik dan agama berada di tangan para faqîh yang memiliki syarat-syarat berikut ini: (1) memiliki kemampuan dalam masalah agama (*mujtahid muthlaq*); (2) bersikap adil dan bertaqwa; (3) menguasai isu-isu politik, ekonomi, budaya, dan dinamika politik, baik nasional, maupun internasional.

Ketiga, Ayatullah Mar'asyi Najafi. Dia menyampaikan usulan agar *wilâyat al-faqîh* dimasukkan ke dalam Undang-Undang Dasar. Karena itu, faqîh yang sudah memenuhi segala syarat (*jami'us syarâ'it*) di setiap masa adalah standar yang tidak dapat diganggu gugat oleh siapa pun untuk memimpin negara dan pemerintahan Islam untuk membawa kemaslahatan umat.

Fatwa-fatwa para ulama besar ini, kemudian diikuti oleh para ulama lain dan masyarakat secara luas. Sejak awal masyarakat secara umum sudah memperkuat tekanan untuk memasukkan kata *wilâyat al-faqîh* ke dalam rancangan Undang-Undang Dasar tersebut. Di samping itu, kelompok-kelompok lain juga, di luar garis para ulama, terutama dari kalangan front nasionalis, ikut mendukung usulan tersebut dengan lapang dada.⁴⁶⁶

Meskipun jumbuh ulama Iran mendukung pencantuman *wilâyat al-faqîh* dalam Undang-Undang Dasar RII, dan memberikan peran besar dalam sistem politik hukum kenegaraan, namun ada di antara ulama yang tidak mendukungnya, yaitu Ayatullah Syari'atmadari. Ia berpandangan bahwa ulama tidak perlu ikut terlibat langsung dalam proses politik hukum kenegaraan, guna menjaga kehormatan dan kewibawaan para ulama. Kedudukan ulama cukup dalam posisi sebagai pembimbing, dan penasihat pemegang kekuasaan negara. Akibat pandangannya tersebut, ia dijauhi dan dikucilkan dari perkumpulan

⁴⁶⁶ Saleh Lapadi, "Imam Khomeini, Wilayahul Faqih dan Rumusan UUD RII (II), [http:// al-shia.com/html/maqalat/syi'ah-konsep-wilfaq%20\(id\).htm](http://al-shia.com/html/maqalat/syi'ah-konsep-wilfaq%20(id).htm)

dan pergaulan para ulama hingga akhir hayatnya, karena dia telah berani melawan arus besar rakyat Iran.⁴⁶⁷

Arus besar ulama dan masyarakat umum yang menginginkan pencantuman *wilâyat al-faqîh* dalam Undang-Undang Dasar ini telah melapangkan dada Imam Khomeini sebagai pencetus gagasan besar tersebut. Ia menerima usulan para ulama tersebut dengan senang hati dan penuh dengan kearifan, karena gagasannya tentang *wilâyat al-faqîh* ini sejak di pengasingannya, Najaf, dapat diserap dengan baik oleh para muridnya dan diterima secara luas oleh berbagai kalangan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa keinginan dia untuk mendudukkan konsep *wilâyat al-faqîh* dalam sistem politik hukum kenegaraan Iran, bukan hanya berasal dari dirinya sendiri saja, tetapi juga dari kalangan masyarakat. Aspirasi masyarakat ini terlihat dari usulan para ulama dan keinginan mayoritas masyarakat yang disampaikan dalam berbagai forum dan media masa untuk mendukung dan menekan agar konsep *wilâyat al-faqîh* tersebut dimasukkan secara eksplisit dalam UUD RII.

Kemudian setelah menerima berbagai masukan dan respon dari berbagai kalangan, akhirnya Imam Khomeini beserta semua Pimpinan Dewan Revolusi Islam, menetapkan Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran sebagai Konstitusi Dasar RII secara resmi untuk dijadikan sebagai referensi utama dalam penyelenggaraan negara. Penetapan konstitusi Republik Islam Iran ini melalui mekanisme referendum yang disetujui oleh mayoritas mutlak rakyat Iran (98,5%) yang diselenggarakan pada tanggal 3 Desember 1979 M. Konstitusi RII tahun 1979 M ini, menjadi satu-satunya Undang-Undang Dasar di Dunia Islam yang secara eksplisit mencantumkan konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini, bahkan tidak berlebihan, jika dikatakan bahwa konstitusi Iran tahun 1979 M merupakan perwujudan dari gagasan Imam Khomeini dalam bentuk sistem politik hukum kenegaraan.⁴⁶⁸ Pencantuman tersebut sebagai konsekuensi logis dari besarnya peranan yang dimainkan Imam Khomeini dalam penggulingan rezim Syah Pahlevi. sebagai pemimpin Revolusi Islam Iran.

Konstitusi tersebut, jika dilihat dari klasifikasinya, dapat dikategorikan sebagai klasifikasi konstitusi yang rigid, konstitusi tertulis dalam arti dituangkan

⁴⁶⁷ Bambang Cipto, *Dinamika Politik Iran: Puritanisme Ulama, Proses Demokratisasi, dan Fenomena Khatami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004 M), h. 3

⁴⁶⁸ Najib Lafraie, *Ideology of Evolution: A Normative Study of the Islamic Revolution in Iran*, h. 177

dalam dokumen, konstitusi berderajat tinggi, konstitusi kesatuan, dan yang terakhir termasuk konstitusi yang menganut sistem pemerintahan campuran. Karena dalam UUD RII tersebut di samping mengatur ciri-ciri sistem pemerintahan presidensial, juga mengatur ciri sistem pemerintahan parlementer. Demikian pula, sistem kepemimpinan berdasarkan konsep imâmah dan pola hubungan institusi politik dan hubungannya dengan rakyat didasarkan pada konsep *wilâyat al-faqih*. Dengan konsep ini, maka *Wali Faqih* memiliki kekuasaan tertinggi di antara lembaga-lembaga tinggi negara. Dengan kekuasaannya tersebut, *Wali Faqih* dapat mem-veto setiap rancangan undang-undang yang diajukan parlemen, yang dinilai tidak selaras dengan ajaran Islam dan nilai-nilai revolusi.⁴⁶⁹

Wilâyat al-Faqih dalam Konstitusi Iran

Konstitusi memperlengkapi kekuasaan kepemimpinan dengan seorang faqih yang memiliki kualifikasi penting (*jam'i al-syarâ'ith*), dan dikenal sebagai pemimpin oleh rakyat yang sesuai dengan hadis: "*Pimpinan urusan umum ada di tangan mereka yang percaya pada Allah dan dapat dipercaya dalam berbagai hal mengenai yang diizinkan dan yang dilarang oleh Allah*".⁴⁷⁰ Kepemimpinan ini sesuai dengan prinsip-prinsip pemerintahan (*wilâyat al-amr*) dan kebutuhan abadi akan kepemimpinan (*imâmah*). Kepemimpinan demikian akan mencegah berbagai penyimpangan yang dilakukan oleh aparat negara.

Selanjutnya, kepemimpinan tersebut terlihat pada bagian muqaddimah UUD RII tahun 1979 M, antara lain tercantum: "Rencana pemerintahan Islam yang berdasarkan *wilâyât al-faqih* yang diwakili oleh Ayatullah Khomeini pada puncak penindasan rezim despotik memberikan motivasi yang jelas dalam diri kaum muslimin".⁴⁷¹ Kemudian UUD RII tahun 1989 M secara tegas menyebutkan sebagai berikut:

Berdasarkan prinsip-prinsip pemerintahan (*wilâyat al-amr*), dan kepemimpinan agama yang terus menerus (*imâmah*), Undang-Undang Dasar harus mempersiapkan lahan bagi terwujudnya kepemimpinan dari seorang faqih yang memenuhi persyaratan dan diakui sebagai pemimpin oleh rakyat. Pengaturan urusan-urusan adalah di tangan orang-orang

⁴⁶⁹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, hasil Amandemen tahun 1989 M, Humas Kedutaan Besar Republik Islam Iran, di Jakarta, h. 15-94

⁴⁷⁰ Muhammad Taqi Mishbâh Yazdi, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah wa Wilâyat al-Faqih*, h. 21-24

⁴⁷¹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. 4, dan Said Amir Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism", h. 195

yang alim tentang Allah yang terpercaya dalam urusan yang menyangkut apa yang dihalalkan dan diharamkan Allah.⁴⁷²

Ketika Majelis Ahli (*Majlis-i Khubregan*) bersidang untuk membahas Undang-Undang Dasar, para anggota majelis dari Partai Republik Islam memperkenalkan pembaruan penting yang mengubah sifat dasar konstitusi secara fundamental dengan memasukkan pasal 5 mengenai *wilâyat al-faqîh*. Pasal ini untuk mempertegas kedudukan dan keberadaan *wilâyat al-faqîh* dalam konstitusi, meskipun sudah secara jelas tercantum dalam muqadimmah UUD. Pasal itu secara eksplisit menyatakan:

Selama keghaiban Imam Zaman (semoga Allah mempercepat kehadirannya), dalam Republik Islam Iran, wil[^]ayat dan umat merupakan tanggungjawab dari seorang faqih yang adil dan takwa, mengenal zaman, pemberani, giat dan memiliki kemampuan memerintah yang akan bertanggungjawab jabatan itu sesuai dengan pasal 107.⁴⁷³

Pasal 107 UUD RII juga menyebutkan secara lebih jelas bahwa pada prinsipnya Ayatullah Khomeini disahkan sebagai *wilâyat al-faqîh, marja' taqlid* yang terkemuka dan Pemimpin Revolusi yang diterima oleh rakyat. Lebih lanjut pasal tersebut menyatakan:

Setelah wafatnya marja' taqlid terkemuka dan Pemimpin Besar Revolusi Islam universal, dan pendiri Republik Islam Iran, Ayatullah Uzhma Imam Khomeini yang diakui dan diterima sebagai marji' dan pemimpin oleh mayoritas besar rakyat, tugas mengangkat pemimpin terpikul pada pundak para ahli yang dipilih oleh rakyat.⁴⁷⁴

Pencantuman tersebut menunjukkan bahwa konsep *wilâyat al-faqîh* yang digagas pengembangannya oleh Imam Khomeini menjadi kokoh secara yuridis formal untuk direalisasikan dalam sistem politik hukum kenegaraan. Pencantuman konsep tersebut untuk menunjukkan bahwa republik ini adalah Republik Islam yang sebenarnya, baik dalam substansi, fungsi keseharian, maupun penunjukkannya dalam kehidupan kenegaraan, perekonomian, kemasyarakatan dan sosial budaya. Karena itu, semua undang-undang yang disusun oleh parlemen dan kebijakan pemerintah dalam program pembangunan di semua sektor, harus merujuk pada kebijakan umum institusi *wilâyat al-faqîh* dan realisasinya juga harus mendapatkan persetujuan dari institusi tersebut.

⁴⁷² Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. 9

⁴⁷³ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. 19

⁴⁷⁴ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. 61, dan lihat juga Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Tahun 1979 M, h. 67

Asas-Asas Umum Konstitusi Iran

Bentuk negara Iran adalah Republik Islam yang sudah disetujui oleh rakyat melalui referendum. Para pendiri negara Republik Islam Iran memiliki keyakinan yang kokoh terhadap bentuk dan sistem politik hukum kenegaraan, karena mereka mengambil rujukan utama dari Alqur'an dan hadis dalam menyusun konstitusi negara, pasca revolusi Islam. Sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran berdasarkan asas-asas berikut ini:⁴⁷⁵

- 1) Tauhid, sebagaimana yang terpantul dari kalimat tauhid *'La ila ha illa Allah*, Kemahakuasaan dan syari'at-Nya, hanya milik Allah semata;
- 2) Wahyu Ilahi dan peranannya yang mendasar dalam mengekspresikan dan menetapkan perundang-undangan;
- 3) Qiyamah (kebangkitan di akhirat) dan peranan konstruktifnya dalam evolusi manusia kembali menuju Allah;
- 4) Keadilan Allah dalam penciptaan manusia dan penetapan syari'ah untuk diterapkan kepada manusia;
- 5) Imamah dan kepemimpinan positifnya serta peranannya yang besar dalam keberlanjutan nilai-nilai Revolusi Islam;
- 6) Martabat manusia dan nilai-nilai luhur kemanusiaan yang ada pada diri manusia serta kehendak bebas yang disertai dengan tanggung jawab di hadapan Allah, yang mempersiapkan ditegakkannya keadilan, kesejahteraan, kebahagiaan dunia dan akhirat, kemerdekaan politik, ekonomi, sosial dan kultural, serta kesatuan nasional.

Butir-Butir Materi Konstitusi Iran

Segera setelah terbentuknya negara Republik Islam Iran, Dewan Ahli mendapatkan tugas besar dari Pemimpin Revolusi, untuk menyusun Undang-Undang Dasar dalam jangka waktu lima bulan, dengan tetap memperhatikan berbagai aspirasi dan pemikiran rakyat Iran. Kemudian sesudah bekerja, maka akhirnya Undang-Undang Dasar tersebut selesai dan disahkan pada tanggal 15 Nopember 1979 M oleh Pemimpin Besar Revolusi Islam, Imam Khomeini.

⁴⁷⁵ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 15-18

Setelah satu dasawarsa dalam implementasi sistem politik hukum kenegaraan dengan menggunakan Undang-Undang Dasar tersebut, para ahli melihat bahwa pasal-pasal dalam Undang-Undang Dasar tersebut perlu disempurnakan selaras dengan perkembangan zaman. Kemudian, pada tanggal 24 April 1989 M, atas perintah Imam Khomeini kepada para pakar hukum untuk melakukan amandemen atas Undang-Undang Dasar tahun 1979 M tersebut, kemudian dibahas dalam Parlemen dan Majelis Perwalian, yang akhirnya selesai tanggal 8 Juli 1989 M. Berhubung Imam Khomeini sudah lebih dulu dipanggil ke Rahmatullah, maka pengesahan Undang-Undang Dasar hasil amandemen tersebut dilakukan oleh penggantinya, Ayatullah Sayyid 'Ali Khamene'i.⁴⁷⁶

Berkaitan dengan materi konstitusi negara, J.G. Steenbeck menyatakan bahwa pada umumnya, konstitusi berisi tiga hal pokok: *Pertama*, adanya jaminan terhadap hak-hak asasi manusia dan warga negaranya; *kedua*, ditetapkannya susunan ketatanegaraan suatu negara yang bersifat fundamental; *ketiga*, adanya pembagian kekuasaan dan pembatasan tugas ketatanegaraan yang bersifat fundamental.⁴⁷⁷ Hal ini dikemukakan juga secara lebih luas oleh Miriam Budiardjo. Menurutnya, setiap konstitusi itu memuat ketentuan mengenai empat hal: *pertama*, organisasai negara, seperti pembagian kekuasaan badan legislatif, eksekutif, dan yudikatif; *kedua*, jaminan hak-hak asasi manusia; *ketiga*, prosedur mengubah undang-undang dasar, dan *kempat*, larangan mengubah sifat tertentu dari undang-undang dasar yang merupakan ciri khas suatu negara.⁴⁷⁸

Butir-butir materi Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran (UUD RII) hasil amandemen tersebut, terdiri dari:

Pertama, muqaddimah, yang meliputi: fajar gerakan Islam, pemerintahan yang Islami, kemarahan rakyat terhadap penguasa tiran (Syah Pahlevi), pengorbanan rakyat, bentuk pemerintahan Islam, kedudukan institusi *wilāyat al-faḳīh* dalam sistem politik hukum ketatanegaraan, ekonomi sebagai

⁴⁷⁶ Pengantar Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. i-ii. Hasil amandemen itu tidak terlalu signifikan dengan sistem politik hukum kenegaraan, karena amandemen itu hanya menyentuh pembantu presiden, dan perubahan redaksional. Dalam UUD tahun 1979 M, Presiden dibantu Perdana Menteri, tapi kemudian dalam amandemen, jabatan Perdana Menteri dihapus, lalu diganti dengan para wakil presiden yang diajukan ke parlemen.

⁴⁷⁷ Sri Soemantri, *Prosedur dan Sistem Perubahan Konstitusi*, h. 51

⁴⁷⁸ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 101

instrumen untuk kesejahteraan rakyat, tapi bukan tujuan yang sesungguhnya, peranan wanita dalam UUD, pasukan tentara dan polisi yang memiliki akidah, peranan penting kehakiman dalam UUD, lembaga eksekutif, media masa, dan para wakil rakyat (anggota legislatif);

Kedua, batang tubuh konstitusi yang terdiri dari 14 bab dan 177 pasal. Keempatbelas bab itu adalah: (1) Asas-Asas Umum; (2) Bahasa, Aksara, Tarikh, dan Bendera Negara; (3) Hak-Hak Warga Negara; (4) Urusan Ekonomi dan Keuangan; (5) Kedaulatan Nasional, dan Kekuasaan Negara (Legislatif, Eksekutif, dan Yudikatif) di bawah Pengawasan Institusi *Wilâyat al-Faqih*; (6) Badan Legislatif: Majelis Syurâ Islami beserta Kekuasaan dan Wewenangnya; (7) Dewan Kota dan Daerah; (8) Pemimpin dan Dewan Kepemimpinan; (9) Kekuasaan Eksekutif: Presiden, para Menteri, Tentara dan Korp Pengawal Revolusi; (10) Politik Luar Negeri; (11) Badan Yudikatif: Wewenang Kekuasaan Kehakiman, Kepala Kehakiman dan Mahkamah Agung; (12) Radio dan Televisi; (13) Dewan Tertinggi Keamanan Negara; (14) Perubahan Undang-Undang Dasar.⁴⁷⁹

Ketiga, nash-nash Alqur'an dan Hadis yang menjadi dasar penyusunan batang tubuh Konstitusi yang terdiri dari 20 tema, yaitu: (1) hak-hak rakyat; (2) hak-hak asasi manusia dan perlakuan terhadap non-Muslim; (3) persamaan; (4) peranan wanita; (5) kebebasan; (6) keadilan penegakkan hukum; (7) larangan menimpakan kerugian kepada orang lain; (8) amar ma'ruf nahyi munkar; (9) kewajiban mengambil yang terbaik; (10) ekonomi, harta, bumi, dan kekayaan sumber alam; (11) konsentrasi kekayaan; (12) larangan menimbun barang; (13) kedudukan hukum riba; (14) kualifikasi kepemimpinan; (15) musyawarah; (16) presiden, kementerian dan para pejabat negara; (17) tentara dan kekuatan militer, (18) pengaruh asing; (19) kewajiban menolong orang yang tertindas; (20) hakim dan pengadilan.

Materi UUD tersebut menunjukkan bahwa para pendiri Republik Islam Iran menginginkan agar proses kenegaraan tersebut didasarkan pada prinsip-prinsip dan norma-norma ajaran Islam yang merefleksikan aspirasi umat Islam sebagaimana tercantum dalam UUD tersebut. Di samping itu, segala hal yang berkaitan dengan negara dan pemerintahan harus didasarkan pada aturan hukum, sehingga semua kebijakan dan ketetapan pemerintah dapat dipertanggungjawabkan. Keikutsertaan semua anggota masyarakat di semua

⁴⁷⁹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 15-93

tingkatan untuk menyusun keputusan-keputusan yang berkaitan dengan nasib rakyat banyak merupakan pondasi utama dalam penyelenggaraan negara. Dalam hal ini, jalur perkembangan masyarakat menuju kesempurnaan semua dimensi kehidupan, dapat dilakukan melalui pelibatan individu dalam masyarakat dan bertanggungjawab bagi pertumbuhan, kemajuan, dan kepemimpinan masyarakat dan negara.

Analisis terhadap butir-butir materi Konstitusi RII menunjukkan bahwa substansi materi konstitusi tersebut koheren dengan teori konstitusi secara universal, sebagaimana dikemukakan oleh J.G. Steenbeck dan Miriam Budiarjo. Konstitusi RII memuat sejumlah prinsip dasar suatu konstitusi, yaitu adanya jaminan terhadap hak-hak asasi manusia dan warga negaranya; adanya ketentuan tentang susunan ketatanegaraan yang bersifat fundamental; serta adanya pembagian kekuasaan dan pembatasan tugas ketatanegaraan yang bersifat fundamental.

Wilâyat al-Faqîh dalam Hukum Kenegaraan Iran

Konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini yang diimplementasikan dalam sistem politik hukum kenegaraan dapat ditelusuri dalam Undang-Undang Dasar RII sebagai referensi utama dalam penyelenggaraan negara, baik yang berkaitan dengan pola hubungan antara lembaga negara, maupun struktur lembaga negara. Untuk lebih jelasnya, berikut ini disampaikan poin-poin yang berkaitan dengan sistem politik dan struktur lembaga negara tersebut.

Sistem Politik Hukum Kenegaraan Iran

Dalam pembahasan lalu sudah dipaparkan tentang sistem politik dalam menyelenggarakan fungsi-fungsi kenegaraan untuk kepentingan masyarakat. Fungsi-fungsi itu adalah membuat keputusan-keputusan kebijakan (*policy decision*) yang mengikat mengenai alokasi dari nilai-nilai, baik yang bersifat materil maupun non-materil. Pengambilan keputusan dan kebijakan tersebut melalui proses politik yang melibatkan rakyat, agar sesuatu yang diputuskan diterima dan dilaksanakan oleh rakyat secara konsisten. Berbagai keputusan itu diarahkan untuk tercapainya tujuan masyarakat, yakni terwujudnya

kesejahteraan, ketertiban umum, dan tegaknya keadilan untuk semua rakyat.⁴⁸⁰ Di sini, yang dimaksud dengan sistem politik hukum kenegaraan mencakup lima elemen politik, yaitu: (i) sumber kekuasaan; (ii) mekanisme pengangkatan dan pemberhentian pemimpin tertinggi; (iii) kualifikasi pemimpin tertinggi; (iv) wewenang pemimpin tertinggi; dan (v) pertanggungjawaban pemimpin tertinggi.⁴⁸¹

Analisis terhadap sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran pada pembahasan selanjutnya didasarkan pada lima elemen tersebut. Fokus utama kekuasaan politik tersebut diarahkan kepada pemegang kekuasaan tertinggi yang dalam hal ini adalah pemimpin tertinggi; sedangkan pemegang kekuasaan yang berada di bawahnya dijadikan sebagai pendukung untuk melengkapi fokus utama analisis.

Sumber Kekuasaan Negara Iran

Pada umumnya sumber kekuasaan politik modern berasal dari rakyat. Di RII sendiri, kekuasaan tertinggi dalam struktur politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran berada di tangan Pemimpin Tertinggi (*Supreme Leader/Wali Faqih*), atau Dewan Kepemimpinan (*Shura-ye Rahbari*). Model semacam ini sesuai dengan ajaran madzhab Syi'ah yang menerangkan prinsip imamah, sebagai salah satu ajaran utamanya. Teori imamah ini menunjukkan bahwa ketika Imam ke dua belas sedang ghaib, maka negara dan pemerintahan harus dipimpin oleh seorang pengganti imam (*na'ib al-amm*), yang memiliki kualifikasi hampir sama dengan Imam, dalam keilmuan dan spiritual. Pengganti Imam tersebut diinterpretasikan sebagai seorang yang sudah memiliki kemampuan memadai dalam hukum Islam (*faqih*), karena penyelenggaraan kenegaraan dan pemerintahan harus didasarkan kepada hukum Islam, bukan kekuasaan semata-mata.⁴⁸²

Meskipun Pemimpin Tertinggi dipandang pengganti imam, namun ia tidak ditunjuk langsung, baik oleh Allah, Rasulallah saw maupun oleh para

⁴⁸⁰ Rusadi Kantaprawira, *Sistem Politik Indonesia: Suatu Model Pengantar*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2006 M), h. 8-9. Menurut Rusadi, Sistem politik adalah mekanisme seperangkat fungsi dan peranan dalam struktur politik, dalam hubungannya satu sama lain yang menunjukkan proses yang langgeng.

⁴⁸¹ Lihat, penjelasan Munawir Sjadzali tentang konsep sistem politik dalam bukunya, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, h. 2-3

⁴⁸² Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandmen Tahun 1989 M, h. 19

imam. Karena itu, dia mendapatkan kekuasaan bukan bersumber dari Allah dan Rasul-Nya, tetapi kekuasaan itu bersumber dari rakyat. Dasar utamanya adalah kedudukan Pemimpin Tertinggi sebagai wakil rakyat untuk menangani dan mengurus kepentingan rakyat, agar mereka meraih kesejahteraan dan kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat. Karena kekuasaan itu bersumber dari rakyat, maka jika Pemimpin Tertinggi berbuat kesalahan dan penyimpangan, rakyat melalui perwakilannya memiliki hak untuk mengoreksi, dan bahkan berhak untuk memberhentikannya, sesudah terbukti melakukan penyimpangan secara sah. Karena itu logis, apabila sumber kekuasaan tetap berada pada pemberi mandat (rakyat), bukan berada pada pemegang mandat.

Undang-Undang Dasar RII tersebut secara jelas menyebutkan bahwa sumber kekuasaan pada dasarnya berasal dari rakyat, karena Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) tersebut ditunjuk melalui mekanisme pemilihan, yang dilakukan Majelis Ahli yang beranggotakan para ulama terkemuka dari berbagai propinsi yang memperoleh jabatan itu melalui pemilihan umum secara demokratis. Hal ini terlihat dalam pasal 107 UUD yang berbunyi:

Setelah wafatnya marja' taqlid terkemuka dan Pemimpin Besar Revolusi Islam universal, dan pendiri Republik Islam Iran, Ayatullah Uzhma Imam Khomeini yang diakui dan diterima sebagai marja' dan pemimpin oleh mayoritas besar rakyat, tugas mengangkat pemimpin terpikul pada pundak para ahli yang dipilih oleh rakyat.⁴⁸³

Pasal ini menunjukkan dengan jelas bahwa Pemimpin Tertinggi negara diangkat melalui pemilihan Majelis Ahli, bukan ditunjuk berdasarkan keturunan, atau wahyu ilahi kepada seorang ulama. Karena itu, Pemimpin tertinggi membutuhkan pengakuan dan penerimaan dari rakyat untuk memimpin negara (*maqbuliyah*), tidak semata-mata karena kriteria kepemimpinan sudah dipenuhi.

Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Pemimpin Tertinggi

Mekanisme pemilihan Pemimpin Tertinggi Republik Islam Iran mengikuti pemilihan oleh rakyat melalui sistem perwakilan. Para wakil yang akan memilih Pemimpin Tertinggi tersebut diwadahi dalam suatu lembaga yang disebut dengan Majelis Ahli (*Majlis Shura-ye*). Mereka yang duduk sebagai anggota Majelis Ahli, berjumlah 86 orang, yang kesemuanya dipilih

⁴⁸³ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. 61

oleh rakyat melalui Pemilihan Umum yang dilakukan secara jujur, adil dan transparan.⁴⁸⁴

Hal ini diungkapkan secara eksplisit dalam UUD RII yang berbunyi ”*Pemimpin dan Dewan Pimpinan yang dipilih oleh Dewan Ahli akan memegang semua kekuasaan (wilayah al-amr) dan semua tanggung jawab yang dibebankan kepadanya*”.⁴⁸⁵ Bunyi pasal tersebut menegaskan bahwa Majelis Ahli memiliki wewenang untuk memilih dan menetapkan Pemimpin Tertinggi negara, untuk waktu yang tidak ditentukan, karena masa jabatannya tidak dijelaskan secara terperinci, sehingga mengandung kemungkinan, Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) memegang jabatannya sampai meninggal dunia. Logika pemikiran jabatan Pemimpin Tertinggi sampai meninggal dunia, karena ia yang sudah dipilih tersebut sudah terpenuhi kualifikasi, terutama aspek spiritualnya, sehingga ia akan jauh sekali melakukan kesalahan dan penyelewengan kepada agama dan negara.

Kendatipun masa jabatan Pemimpin Tertinggi tidak terbatas, tetapi dalam pasal berikutnya dijelaskan tentang gangguan kesehatan dan hilangnya beberapa persyaratan yang mengakibatkan ketidakmampuan Pemimpin Tertinggi dalam menjalankan tugasnya, atau sudah hilang salah satu kriterianya, sehingga mengganggu proses kenegaraan, maka jabatan tersebut harus dilepaskan, dan kemudian Majelis Ahli akan menentukan penggantinya. Ketentuan ini tercantum dalam pasal 111 yang berbunyi:

Dalam hal Pemimpin tidak mampu melaksanakan tugas-tugas resminya atau kehilangan salah satu persyaratan tersebut dalam pasal 109, orang itu akan dilepaskan dari jabatannya. Wewenang penentuan akan ketidakmampuan itu terletak pada para ahli yang disebutkan dalam pasal 109. Dalam hal kematian, atau pengunduran diri atau pemecatan pemimpin, para ahli akan mengambil langkah dalam waktu yang sesingkat mungkin untuk pengangkatan pemimpin yang baru.⁴⁸⁶

Bunyi pasal tersebut menunjukkan hal-hal sebagai berikut: (1) apabila Pemimpin Tertinggi itu wafat, atau mengundurkan diri, atau tidak mampu menjalankan tugas-tugas kenegaraan, baik karena sakit yang sulit disembuhkan,

⁴⁸⁴ Wewenang Majelis Ahi ini hampir mirip dengan wewenang Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) RI yang tercantum dalam UUD 1945 sebelum diamandemen. Dalam pasal 6 ayat 2 UUD RI tersebut menyebutkan ”Presiden dan Wakil Presiden dipilih oleh MPR dengan suara terbanyak, dan sesudahnya dapat dipilih kembali”. Lihat, Moh. Kusnardi dan Harmaily Ibrahim, *Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia*, (Jakarta: Fakultas Hukum UI dan CV Sinar Bakti, 1983 M), h. 191

⁴⁸⁵ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 61

⁴⁸⁶ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 64-65

atau hilangnya salah satu persyaratan, maka jabatan Pemimpin Tertinggi itu harus dilepaskan dan diadakan pemilihan pemimpin yang baru; (2) penilaian ketidakmampuan Pemimpin Tertinggi dalam tugas kenegaraan ditentukan oleh Majelis Ahli, berdasarkan penilaian dari berbagai lembaga negara; (3) proses pemilihan untuk menentukan penggantinya akan dilakukan oleh Majelis Ahli; (4) Selama belum terpilih Pemimpin Tertinggi baru, maka atas keputusan Dewan Kemaslahatan Nasional, tugas kepemimpinan diambil alih oleh Dewan Kepemimpinan Nasional yang anggotanya terdiri dari Presiden, Ketua Mahkamah Agung, dan seorang faqih paling senior dari Majelis Perwalian.

Kualifikasi Pemimpin Tertinggi (Wali Faqih)

Pemimpin Tertinggi negara harus memiliki tiga kualifikasi, yaitu pemahaman hukum Islam yang luas (*faqâhah*), sifat keadilan (*'adalah*) dan kemampuan memimpin (*kafa'ah*). Hal ini secara rinci disebutkan dalam UUD RII, yang menyebutkan bahwa persyaratan dan kualifikasi utama Pemimpin tertinggi adalah (1) memiliki pengetahuan yang luas, terutama hukum Islam, sehingga ia mampu untuk melakukan istinbath hukum, dan memberikan jawaban hukum atas berbagai persoalan yang muncul di tengah masyarakat; (2) memiliki sifat keadilan, dan ketakwaan yang tinggi kepada Allah sesuai dengan tuntutan sebagai pemimpin; (3) memiliki wawasan politik dan sosial yang memadai dan cakap dalam kepemimpinan, sehingga ia mampu untuk memotivasi, dan menggerakkan roda pemerintahan secara baik dan efektif.⁴⁸⁷

Persyaratan yang ketat ini menunjukkan bahwa untuk menjadi Pemimpin Tertinggi di Republik Islam Iran itu tidak semua orang yang sudah memiliki pengetahuan dapat otomatis menjadi Pemimpin, tetapi juga harus dilihat dari aspek kepribadian, integritas moral dan kemampuan kepemimpinan. Setelah terpenuhi tiga kualifikasi tersebut, barulah dilakukan ke Majelis Ahli untuk diseleksi dan diangkat menjadi Pemimpin Tertinggi. Terpilihnya seorang faqih tersebut, berarti dia telah mendapatkan pengakuan dari masyarakat (*maqbuliyah*). Pengakuan inilah yang menjadi tolak ukur dari kepemimpinan negara yang didasarkan pada kehendak dan aspirasi rakyat.

⁴⁸⁷ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 62.

Wewenang Pemimpin Tertinggi (Wali Faqih)

Dalam sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran, Pemimpin Tertinggi memiliki tanggung jawab penuh terhadap kebijakan-kebijakan umum Republik Islam Iran. Pemimpin Tertinggi juga memegang kendali negara dan pemerintahan secara penuh. UUD RII memuat sejumlah wewenang dan kewajiban Pemimpin Tertinggi, sebagaimana tertuang dalam pasal 10 berikut ini:

1. Membuat garis kebijakan umum Republik Islam Iran, sesudah mengadakan musyawarah dengan Dewan Kemaslahatan Nasional;
2. Melakukan pengawasan terhadap kebijakan umum yang direalisasikan oleh lembaga-kenbaga negara dan pemerintah;
3. Mengeluarkan perintah untuk melakukan referendum nasional berdasarkan pertimbangan-pertimbangan yang matang;
4. Menguasai seluruh angkatan perang dan kepolisian, sehingga ia mendapat atribut sebagai panglima tertinggi angkatan bersenjata;
5. Mengangkat, memberhentikan dan menerima pengunduran diri dari: (a) para faqih anggota Majelis Perwalian; (b) pejabat kehakiman tertinggi negara; (c) Kepala Jawatan Radio Televisi; (d) Kepala Staf Gabungan Angkatan bersenjata; (e) Komandan Korp Pengawal Revolusi Islam; dan (f) Komandan-Komandan Tertinggi Angkatan Bersenjata;
6. Menyelesaikan berbagai permasalahan yang tidak dapat dipecahkan di level lembaga tinggi negara, dengan metode-metode konvensional melalui Dewan Kemaslahatan Nasional;
7. Melakukan penyelesaian dalam perselisihan antara ketiga sayap angkatan bersenjata, dan membuat peraturan hubungan di antara mereka;
8. Menandatangani surat kepercayaan untuk pengangkatan Presiden sebagai tanda pengesahan dalam jabatan presiden, setelah dipilih oleh rakyat ;
9. Melegalisasi peraturan mengenai pemilihan Presiden, dan melakukan uji kelayakan (*fit and proper test*) terhadap seluruh calon presiden;
10. Memberhentikan Presiden atas pertimbangan nasional setelah keputusan itu dikeluarkan oleh Mahkamah Agung yang menegaskan ketidaktaatan Presiden itu terhadap tugas-tugas jabatannya, atau apabila Majelis telah

mengeluarkan suara pernyataan ketidakmampuan Presiden melaksanakan tugas-tugas dan kewajibannya sebagai pimpinan pemerintahan, berdasarkan pasal 89 Undang-Undang Dasar;

11. Memberikan amnesti kepada para terpidana yang terkena hukuman berat atau mengurangi hukuman mereka dalam kerangka prinsip-prinsip Islam, dan atas rekomendasi Mahkamah Agung;
12. Menyatakan perang dan damai dengan negara lain.⁴⁸⁸

Uraian wewenang tersebut menunjukkan secara jelas bahwa Pemimpin Tertinggi memiliki kewenangan yang sangat luas, mencakup pengawasan dan pengendalian terhadap berbagai lembaga tinggi negara dalam menyelenggarakan proses kenegaraan. Kekuasaan yang luas inilah yang membedakan dengan sistem kekuasaan yang dianut di negara-negara demokrasi dunia. Secara umum, di negara-negara demokrasi murni, yang menguasai negara adalah presiden dan parlemen, yang keduanya dipilih oleh rakyat. Tetapi di RII, yang memiliki kekuasaan penuh itu adalah Pemimpin Tertinggi yang dipilih oleh rakyat melalui perwakilan di Majelis Ahli. Karena, pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) yang merupakan turunan dari konsep *Imâmah*, memiliki integritas keilmuan, spiritualitas, kepribadian dan kepemimpinan yang tangguh, sehingga dapat meluruskan setiap terjadi penyimpangan dalam penyelenggaraan negara.

Sistem Pertanggungjawaban Pemimpin Tertinggi (Wali Faqih)

Wali Faqih selaku pemimpin Tertinggi Negara diangkat dan diberhentikan oleh Majelis Ahli, yang anggota-anggotanya dipilih oleh rakyat melalui pemilihan umum. Hal ini menunjukkan bahwa Pemimpin Tertinggi Negara menurut Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran mendapatkan mandat kekuasaan dari rakyat sendiri, bukan bersumber dari Allah, baik langsung maupun tidak langsung. Pemimpin Tertinggi bertanggungjawab atas semua keputusan dan kebijakannya kepada rakyat melalui Majelis Ahli yang memilih dan mengangkatnya sebagai Pemimpin Tertinggi Negara, sebagaimana secara eksplisit diatur dalam pasal 107 UUD RII yang menyebutkan bahwa Pemimpin Tertinggi (*faqih*) yang dipilih oleh Majelis

⁴⁸⁸ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 63-64.

Ahli, akan memegang semua kekuasaan negara sebagai *wilayah al-amr* dan bertanggungjawab atas segala keputusan dan kebijakan yang diputuskannya.⁴⁸⁹

Dengan demikian, Majelis Ahli memiliki wewenang untuk memantau dan mengevaluasi kinerja Pemimpin Tertinggi, sehingga apabila Pemimpin Tertinggi memberikan pertanggungjawaban kurang memadai, maka Pemimpin Tertinggi akan dimintai keterangan lebih lanjut, dan apabila terbukti melanggar hukum Islam dan konstitusi, maka ia dapat digantikan oleh faqih lain yang kapabel. Perlu dicatat bahwa Pemimpin Tertinggi sekalipun diangkat oleh Majelis Ahli, tetapi tidak ada kewajiban memberikan pertanggungjawaban secara berkala tiap tahun, karena lingkup pekerjaan dan tugasnya bersifat kebijakan umum yang strategis dan tidak bersifat teknis operasional.⁴⁹⁰

Struktur Institusi Hukum Kenegaraan Iran

Struktur institusi politik dalam sistem politik ketatanegaraan modern, memuat deskripsi tentang distribusi kekuasaan (*distribution of power*) yang membaginya ke dalam institusi legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Semua institusi politik ini bekerja secara terpadu dan terarah sesuai dengan kewenangannya masing-masing. Prinsip distribusi kekuasaan ini berasal dari khazanah klasik. Aristoteles pernah membagi pemerintahan berdasarkan distribusi kekuasaan. Kekuasaan itu disebut *cratein-kratos* yang berpusat pada beberapa orang yang disebut *plutokrasi*. Dalam suatu negara demokrasi, distribusi kekuasaan menjadi salah satu variabel penting demokrasi, agar terhindar dari berbagai intervensi kekuasaan. Montesquieu menjabarkannya dengan memisahkan tiga kekuasaan, yaitu legislatif, eksekutif dan yudikatif. Sebagai sebuah negara demokrasi, Republik Islam Iran memiliki aturan pembagian kekuasaan yang jelas, yang secara umum mencakup tiga lembaga negara tersebut.

Struktur institusi politik dalam sistem politik hukum kenegaraan Iran pasca Revolusi sebagaimana ketentuan UUD RII tahun 1989 M adalah sebagai berikut:

⁴⁸⁹ Undang-Undang Dasar RII Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 61. Mengenai ketidakmampuan Pemimpin Tertinggi dalam melaksanakan tugas-tugas kenegaraannya, lihat, pasal 111, UUD RII

⁴⁹⁰ Wawancara dengan Ayatullah Ka'bi, Anggota Dewan Ahli Republik Islam Iran, tanggal 20 November 2009 M, di Universitas Imam Khomeini, Qom

Pemimpin Tertinggi (Wali Faqih)

Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) atau Dewan Kepemimpinan (*Shura-ye Rahbari*), dalam sistem politik hukum kenegaraan RII, memegang kekuasaan negara tertinggi, sekaligus pemegang kedaulatan rakyat. Sebagai pemegang kekuasaan tertinggi, Pemimpin Tertinggi membawahi lembaga-lembaga negara lain, seperti Parlemen, Presiden, dan Mahkamah Agung. Pasal 5 UUD menyatakan:

Selama masa ketidakhadiran Imam ke dua belas (semoga Allah mempercepat kedatangannya), dalam Republik Islam Iran, wilayah dan kepemimpinan umat merupakan tanggung jawab seorang faqih yang adil dan takwa, mengenal zaman, giat dan berkemampuan memerintah yang akan memegang tanggung jawab jabatan sesuai dengan pasal 107.⁴⁹¹

Berdasarkan pasal-pasal tersebut, jelas kekuasaan tertinggi di Republik Islam Iran berada di tangan seorang faqih yang memenuhi kualifikasi. Semasa hidupnya, Imam Khomeini selain berkedudukan sebagai Imam atau 'Pemimpin Spiritual', juga sebagai *wilayat al-faqih* dalam struktur kelembagaan politik negara.⁴⁹² Kemudian, sebagai Pemimpin Revolusi Islam, dan Pendiri Republik Islam Iran, Imam Khomeini mendapatkan kekuasaan Pemimpin Tertinggi Republik Islam Iran tidak diperoleh melalui suatu pemilihan umum, tetapi melalui suatu aklamasi dari rakyat (*popular acclamation*). Pemilihan Imam Khomeini secara aklamasi ini, di samping dua alasan di atas, juga faktor penguasaan keilmuan, kemampuan kepemimpinannya, kehidupannya yang sangat sederhana, dan memiliki kharisma.

Ketokohan Imam Khomeini yang diterima oleh mayoritas masyarakat Iran, tentu saja berbeda dengan Ayatullah Ali Khamene'i, seorang tokoh yang menggantikannya pada tanggal 1 Juni 1989 M, menyusul berpulangnya Imam Khomeini ke Rahmatullah. Kekuasaan Pemimpin Tertinggi dalam prakteknya cenderung menurun, sekalipun wewenangnya sangat luas. Hal ini berkaitan dengan pengetahuan ilmu keislamannya, dan wibawa yang dimilikinya jauh berbeda dengan Imam Khomeini, yang diakui peranan besarnya oleh

⁴⁹¹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 19, dan lihat penjelasannya dalam pasal 107, h. 61

⁴⁹² Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 61, dan lihat David Menashri, *Iran: A Decade of War and Revolution* (New York: Holmes & Meier, 1990), h. 116-117.

mayoritas masyarakat di Iran, bahkan di Dunia Islam. Karena itu, tidaklah heran apabila, Ayatullah Ali Khamene'i jarang mendapat gelar "Imam", melainkan cukup dengan "Pimpinan Revolusi Islam".⁴⁹³

Presiden

Presiden sebagai kepala eksekutif, kedudukannya berada di bawah Pemimpin Tertinggi dalam struktur politik Republik Islam Iran. Setiap presiden dipilih melalui pemilihan umum dan akan memerintah Iran selama empat tahun. Setiap calon presiden harus mendapat persetujuan dari Majelis Perwalian sebelum berkompetisi dalam pemilihan umum. Sebagai pemegang kekuasaan eksekutif, presiden bertanggung jawab dalam melaksanakan peraturan perundang-undangan sesuai dengan konstitusi negara. Presiden sebagai kepala pemerintahan melantik dan memimpin kabinet, serta memiliki kekuasaan dalam membuat keputusan mengenai administrasi negara. Semua anggota kabinet yang diangkat oleh presiden harus mendapatkan persetujuan dari Majelis. Terdapat delapan wakil presiden dan dua puluh satu menteri yang ikut serta membantu presiden, dan mereka semuanya harus mendapat persetujuan Majelis Syûra Islami (parlemen). .

Presiden tidak memiliki kekuasaan terhadap angkatan bersenjata, karena angkatan bersenjata di bawah kendali Pemimpin Tertinggi. Tetapi seorang presiden memiliki kewenangan untuk memilih dan melantik Menteri Pertahanan dan Kepala Intelejen negara setelah mendapat persetujuan Pemimpin Tertinggi dan Parlemen (*Majelis al-Syura al-Islami*). Kendatipun Presiden tidak memiliki kekuasaan atas angkatan bersenjata, tetapi presiden dapat menggunakannya dalam keadaan negara sedang genting atas seizin Pemimpin Tertinggi.⁴⁹⁴

Undang-Undang Dasar RII, Bab ke Sembilan tentang 'Kekuasaan Eksekutif' menyebutkan beberapa pasal yang berkaitan dengan lembaga kepresidenan, antara lain sebagai berikut:

⁴⁹³ Marvin Zonis, "The Rule of the Clerics in the Islamic Republik of Iran", *Annals* (November 1985 M), h. 92-93. Media Massa Iran seperti *Kahyan International*, *Teheran Times*, *Echo of Islam*, dan *Mahjubah*, misalnya, hanya menyebut Ali Khamene'i sebagai "Leader of the Islamic Revolution", bukan dengan sebutan Imam. Ini menunjukkan bahwa Ali Khamene'i, bukan tokoh sehebat Imam Khomeini.

⁴⁹⁴ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 66.

1. Presiden adalah jabatan negara tertinggi sesudah jabatan Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*). Presiden bertanggung jawab melaksanakan UUD dan peraturan perundang-undangan lainnya, serta memimpin kekuasaan eksekutif;
2. Presiden harus dipilih dari tokoh-tokoh agama dan politik yang memenuhi kriteria sebagai berikut: penduduk asli, secara alami menurut kelahiran dua orang tuanya dari Iran; organisator yang handal; jujur dan takwa, meyakini akan berdirinya Republik Islam Iran dan percaya bahwa Islam sebagai agama negara;
3. Presiden dipilih oleh rakyat secara langsung melalui pemilihan umum, untuk masa jabatan empat tahun; dan presiden hanya dapat dipilih kembali untuk satu kali lagi masa jabatan secara berurutan;
4. Para calon presiden harus menyatakan kesiapannya sebelum pemilihan umum dimulai; cara dan pelaksanaannya diatur dalam ketentuan undang-undang;
5. Presiden harus terpilih melalui mayoritas suara yang diberikan oleh pemilih dalam Pemilu. Jika tidak ada calon yang memperoleh suara mayoritas, pemilihan presiden tahap kedua dilakukan pada hari Jum'at;
6. Lembaga yang bertanggung jawab untuk mengawasi pemilihan presiden adalah Majelis Perwaliaan, sebagaimana ditentukan dalam UUD Pasal 99;
7. Presiden terpilih akan mengucapkan sumpah jabatan dan janji setia untuk melindungi agama, ideologi negara, konstitusi, dalam sidang khusus di gedung parlemen yang dihadiri Ketua Mahkamah Agung, Ketua dan anggota Parlemen;
8. Presiden boleh memiliki beberapa wakil presiden ;
9. Presiden yang baru harus terpilih setidaknya-tidaknya satu bulan, sebelum masa jabatan presiden lama berakhir;
10. Presiden dalam batas-batas kewajiban dan wewenangnya bertanggung jawab kepada rakyat, Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) dan Majelis;
11. Presiden bertanggung jawab terhadap semua perencanaan, pelaksanaan dan anggaran nasional untuk pelaksanaan program pembangunan serta urusan kepegawaian negara;

12. Presiden wajib menandatangani perundang-undangan yang telah disetujui oleh Majelis atau hasil referendum;
13. Presiden menandatangani surat-surat kepercayaan para duta besar Iran, menerima surat-surat kepercayaan negara asing untuk Iran;
14. Presiden memiliki hak prerogatif untuk memberikan kehormatan dan tanda-tanda jasa pemerintah lainnya;
15. Apabila presiden meninggal dunia, diberhentikan, pengunduran diri, atau sakit yang melebihi dua bulan, atau jika masa jabatan presiden telah berakhir, sementara presiden baru belum terpilih, atau ada keadaan lain yang serupa dengan itu, maka wakil presiden pertama atas persetujuan Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*), akan memegang kekuasaan jabatan presiden, hingga presiden terpilih diangkat kembali;
16. Selama jangka waktu ketika kekuasaan dan tugas presiden dilimpahkan kepada wakil presiden, maka pemerintah tidak boleh diinterplasi dan tidak boleh diberi mosi tidak percaya, dan tidak boleh pula dilakukan sesuatu usaha merevisi Undang-Undang Dasar atau mengadakan referendum nasional.

Pasal-pasal tersebut menunjukkan bahwa Presiden memiliki wewenang yang cukup luas dalam mengelola dan menjalankan roda pemerintahan, walaupun kebebasannya tidak seperti di negara-negara demokrasi liberal, yang kekuasaannya cenderung luas, karena dipilih secara langsung oleh rakyat. Meskipun dipilih langsung oleh rakyat, Presiden RII bertanggungjawab kepada Pemimpin Tertinggi, dan semua kebijakannya harus selaras dengan kebijakan Pemimpin Tertinggi.

Kewenangan Presiden itu antara lain adalah: (a) memilih para menteri dalam pemerintahan dengan mengajukan terlebih dahulu kepada parlemen; (b) melegalisasi undang-undang dan menerapkannya setelah mendapatkan persetujuan parlemen; (c) melegalisasi segala macam bentuk persetujuan, perjanjian dan kesepakatan dengan negara lain setelah mendapatkan persetujuan dari parlemen; (d) menerima surat penunjukkan duta besar negara asing untuk Iran dan melegalisasi pengangkatan duta besar Iran untuk negara

lain; (e) menyusun anggaran belanja negara, dan menerapkan garis-garis besar program pembangunan setelah mendapatkan legalisasi dari Majelis.⁴⁹⁵

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran itu memiliki khas tersendiri, karena Presiden di satu sisi dipilih oleh rakyat dalam pemilihan umum. Tetapi di sisi lain, dia harus bertanggungjawab kepada Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*), dan Pemimpin Tertinggi dapat memberhentikan presiden sesudah mendapatkan pertimbangan dari Majelis Syura dan Mahkamah Agung.

Majelis Syûrâ Islâmi

Majelis *Syûrâ Islâmi* dalam sistem ketatanegaraan RII memiliki peranan penting dalam merumuskan dan menyusun undang-undang, serta melegalisasi segala kebijakan pemerintah. Majelis ini bekerjasama dengan pemerintah dalam melaksanakan program pembangunan untuk mewujudkan kesejahteraan bagi rakyat, dan meningkatkan pelayanan pendidikan, kesehatan, dan sosial budaya.

Menurut UUD, 'Majelis Konsultasi Islam' (*Majles-e Shura-ye Eslami*) beranggotakan 270 orang. Sebelum maju berkompetisi untuk menjadi anggota legislatif, maka semua calon tersebut harus mendapat persetujuan Majelis Perwalian untuk menyelaraskan dengan kebijakan umum Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*), dan terhindar dari berbagai ideologi yang bertentangan dengan ajaran Islam dan nilai-nilai revolusi Islam.

Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran (UUD RII), Bab VI tentang 'Badan Legislatif' menyebutkan beberapa penjelasan yang berkaitan dengan Majelis Syûra (*Majelis Syurâ Islami* atau *Majles-e-Shura-ye e-Islami*).⁴⁹⁶ Adapun penjelasannya itu antara lain sebagai berikut:

⁴⁹⁵ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 66-72.

⁴⁹⁶ Badan legislatif yang fungsi utamanya membuat undang-undang dan melakukan pengawasan terhadap pemerintah, memiliki nama yang beragam di berbagai negara, antara lain: *Assembly* yang mengutamakan unsur 'berkumpul untuk membicarakan masalah-masalah publik'; *Parliament*, yang menekankan unsur bicara dan merundingkan; *People's Representative Body* atau Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) yang mengutamakan representasi anggota-anggotanya, dan *Majlis Syura Islami* yang berorientasi untuk mensinergikan antara kehendak rakyat dengan kehendak Allah. Badan legislatif ini, sekalipun berbeda-beda namanya, tetapi lembaga ini merupakan simbol dari rakyat yang berdaulat. Karena itu, keputusan-keputusan lembaga itu,

1. Majelis Syurâ Islami terdiri dari wakil-wakil rakyat yang dipilih secara langsung melalui pemungutan suara secara rahasia. Keputusan mayoritas wakil rakyat di Majelis Syura ini mengikat seluruh rakyat;
2. Para anggota Majelis dipilih untuk masa jabatan empat tahun. Pemilihan bagi setiap nama Majelis harus diselesaikan sebelum berakhirnya masa anggota Majelis sebelumnya, agar tidak terjadi kekosongan anggota;
3. Majelis ini terdiri dari 270 anggota. Pada akhir setiap jangka waktu sepuluh tahun, apabila penduduk bertambah, seorang wakil akan ditambahkan untuk setiap 150.000 orang. Para penganut agama Zaratustra dan Yahudi akan mendapat masing-masing satu orang wakil, sedangkan orang Kristen Assiria dan Kristen Armenia akan mendapatkan masing-masing seorang wakil;
4. Setelah selesainya Pemilihan Umum, Majelis Syurâ dipandang secara resmi memiliki quorum dengan kehadiran minimal dua pertiga dari jumlah anggota;
5. Prosedur pemilihan Ketua Majelis Syurâ, dan ketua-ketua komisi serta jabatan-jabatan lainnya akan ditentukan oleh peraturan internal Majelis;
6. Para anggota Majelis Syurâ yang akan dilantik harus mengangkat sumpah dan menandatangani naskah sumpah untuk mengawal Alqur'an, hukum-hukum Islam, hasil-hasil Revolusi Islam, dan konstitusi;
7. Dalam keadaan negara sedang dalam peperangan atau dalam pendudukan militer, pemilihan di daerah-daerah yang diduduki atau di seluruh negara ditangguhkan atas usul Presiden yang disetujui Majelis Syurâ dan disahkan Dewan Perwalian;
8. Berbagai perdebatan anggota Majelis harus secara terbuka, dan laporan perdebatan harus dilaporkan kepada rakyat melalui pers dan media masa;
9. Presiden, para wakil presiden dan para menteri dapat ikut serta dalam pembicaraan terbuka Majelis, baik secara individual maupun kolektif;⁴⁹⁷

Adapun kekuasaan dan wewenang Majelis Syurâ Islami sebagaimana adalah: (a) membuat undang-undang yang berkaitan dengan urusan negara; (b)

baik yang bersifat kebijakan maupun undang-undang mengikat seluruh rakyat. Lihat, Miriam Budiharjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, h. 315

⁴⁹⁷ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 43-46

menganulir undang-undang yang bertentangan dengan prinsip-prinsip UUD atau agama resmi negara, dan selanjutnya undang-undang tersebut menjadi tanggung jawab Majelis Perwalian; (c) membuat penafsiran undang-undang yang umum, dan tidak menghalangi penafsiran para hakim dalam menegakkan keadilan di pengadilan; (d) membahas rancangan undang-undang yang diajukan oleh pemerintah yang mendapatkan dukungan minimal 15 orang anggota Majelis; (e) menyelidiki dan meminta keterangan atas setiap urusan negara kepada pemerintah; (f) melegalisasi perjanjian-perjanjian, protokol, kontrak dan persetujuan internasional; (g) menyetujui setiap perubahan-perubahan tapal batas yang berskala kecil dan tidak merusak integritas wilayah dan kemerdekaan negara, serta tidak bersifat unilateral; (h) menyetujui pembatasan-pembatasan tertentu dalam situasi darurat yang bersifat sementara, tidak lebih dari 30 hari; (i) menyetujui pengambilan atau pemberian hutang-hutang luar negeri atau dalam negeri dan pemberian-pemberian dana yang tidak akan dipulihkan kembali; (j) menyetujui keinginan pemerintah untuk menggunakan tenaga-tenaga ahli yang sangat dibutuhkan secara esensial; (k) menyetujui pengalihan bangunan dan harta negara yang bersejarah kepada orang lain dengan syarat terpenuhi berbagai persyaratan.⁴⁹⁸

Majelis Ahli

Majelis Ahli (*Majles-e Khubregan*) beranggotakan 86 ulama senior yang dipilih melalui pemilihan umum. Majelis ini memiliki hak untuk memilih, mengangkat dan memberhentikan Pemimpin Tertinggi, apabila terbukti melanggar ajaran Islam dan konstitusi. Keberadaan Majelis Ahli berlandaskan pasal 107, UUD RII, yang disebutkan secara eksplisit berikut inii:

*'Para ahli yang dipilih oleh rakyat melalui pemilihan umum akan meninjau dan bermusyawarah tentang semua faqih yang memenuhi kualifikasi sebagaimana yang ditegaskan secara khusus dalam pasal 5 dan 109. Bila tidak ditemukan keunggulan semacam itu dari calon Pemimpin, maka Majelis Ahli harus tetap memilih satu di antara mereka sebagai pemimpin.'*⁴⁹⁹

Dengan demikian, pasal ini secara jelas menunjukkan eksistensi Majelis Ahli dengan tugas utama memilih, dan memberhentikan Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) sesuai dengan aturan undang-undang tersebut.

⁴⁹⁸ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 47-50

⁴⁹⁹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 61-62

Majelis Perwalian

Majelis Perwalian (*Shura-e-Nigahban*) disebut juga "Dewan Pengawal dan Pelindung Konstitusi". Majelis ini beranggotakan dua belas orang, dengan rincian, enam orang ahli hukum Islam, yang diangkat langsung oleh Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*), dan enam orang lagi ahli hukum umum yang diangkat oleh Parlemen dengan mempertimbangkan calon yang diajukan oleh Mahkamah Agung. Kemudian anggota Majelis Perwalian dilantik oleh Majelis Syûrâ. Majelis Perwalian ini berwenang untuk menafsirkan konstitusi dan memiliki hak veto untuk keputusan dan keanggotaan Majelis Syurâ. Mereka berhak mendukung dan menentang keputusan Majelis Syurâ, jika dipandang berlawanan dengan konstitusi dan ajaran Islam. Majelis ini juga berwenang menyeleksi calon presiden dan calon anggota legislatif, sehingga lembaga ini berhak untuk mendiskualifikasi calon-calon legislatif dan presiden. Majelis ini juga memiliki kewenangan mengendalikan proses legislasi dan pengangkatan pejabat negara.⁵⁰⁰

Ketentuan yang berkaitan dengan Majelis Perwalian ini, terlihat dalam UUD RII, yang antara lain adalah:

1. Majelis Perwalian dibentuk untuk menjamin agar keputusan-keputusan parlemen sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam, Undang-Undang Dasar dan nilai-nilai revolusi Islam;
2. Susunan anggota Majelis Perwalian sebagai berikut: (a) enam orang pakar dalam bidang fikih, yang diangkat langsung oleh Pemimpin Tertinggi; (b) enam orang pakar hukum yang ahli dalam berbagai cabang hukum, yang dipilih oleh Parlemen (*Majlis Syura Islami*) atas pengajuan dari Mahkamah Agung, melalui berbagai penelitian dan penyaringan secara intensif;
3. Para anggota Majelis Perwalian dipilih untuk jangka waktu enam tahun, tetapi dalam jangka tiga tahun pertama, sebagian dari setiap kelompok itu akan diganti oleh anggota-anggota baru melalui sistem pemilihan undian;
4. Semua perundang-undangan yang disetujui oleh Parlemen harus disampaikan kepada Majelis Perwalian untuk diperiksa, apakah

⁵⁰⁰ Muhammad Alcaff, *Perana Nuklir: Militer Iran*, dalam bagian 'Selayang Pandang Republik Islam Iran', h. 16, dan Bambang Cipto, *Dinamika Politik Iran*, h. 15

bertentangan atau tidak dengan syari'at Islam dan Undang-Undang Dasar dalam jangka waktu paling lambat sepuluh hari. Jika bertentangan, maka perundang-undangan itu dikembalikan lagi ke Parlemen untuk dibahas lagi;

5. Apabila dalam pemeriksaan tidak cukup sepuluh hari, maka Majelis Perwalian dapat meminta tambahan sepuluh hari lagi dengan argumentasi yang logis;
6. Penafsiran Undang-Undang Dasar adalah wewenang Majelis Perwalian, yang didasarkan atas keputusan mayoritas tiga perempat dari anggota Majelis Perwalian;
7. Majelis Perwalian bertanggungjawab mengawasi pemilihan anggota Majelis Ahli, Presiden, parlemen, Pemilihan Umum dan referendum nasional.⁵⁰¹

Paparan di atas secara jelas menunjukkan bahwa Majelis Perwalian memiliki pengaruh kuat di Iran, karena memiliki peran penting dalam memastikan kesesuaian ketetapan hukum positif dengan syari'at Islam dan Undang-Undang Dasar. Kekuasaan Majelis ini untuk medeskualifikasi para calon anggota legislatif, rawan penyalahgunaan wewenang, karena dikhawatirkan dapat digunakan untuk menjegal para politisi yang beroposisi dengan pemerintah yang berkuasa. Tetapi sisi positifnya, dapat mengontrol dan menghentikan calon anggota legislatif yang tidak layak, baik dari aspek keilmuan maupun moralnya. Karena jika tidak teruji kapabilitas dan moralitasnya, maka akan merusak tatanan negara dan merongrong kewibawaan pemerintah.

Majelis Kehakiman

Lembaga Kehakiman ini termasuk dalam kategori kekuasaan Yudikatif. Lembaga ini memiliki kekuasaan untuk mengadili orang-orang yang melakukan pelanggaran terhadap Undang-Undang Dasar atau peraturan perundang-undangan lainnya. Sebagaimana juga di negara-negara demokrasi liberal, kekuasaan lembaga yudikatif dalam konstitusi Republik Islam Iran dilaksanakan oleh lembaga kehakiman. Kekuasaan lembaga kehakiman ini bersifat independen, bebas dari intervensi, dan membela hak-hak individu dan

⁵⁰¹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 56-57

kelompok masyarakat secara adil untuk memberikan rasa keadilan kepada masyarakat.⁵⁰²

Bab Sebelas tentang 'Badan Yudikatif', Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran (UUD RII), menyebutkan beberapa pasal yang berkaitan dengan lembaga kehakiman, yaitu antara lain:

1. Kehakiman berkewajiban untuk melaksanakan tugas-tugas sebagai berikut: (a) memeriksa dan mengeluarkan keputusan berkaitan dengan pengaduan, sengketa, dan kasus-kasus penyelewengan lainnya, menyelesaikan berbagai gugatan dan perkara, menyelesaikan perselisihan serta mengambil keputusan-keputusan yang perlu sesuai dengan ketetapan hukum; (b) memulihkan hak-hak rakyat, dan menegakkan keadilan; (c) melakukan pengawasan terhadap pelaksanaan hukum; (d) mengusut kejahatan, pelanggaran-pelanggaran, menjatuhkan keputusan hukum, menghukum orang-orang yang salah serta memberikan keadilan yang Islami.
2. Menteri Kehakiman bertanggungjawab dalam segala urusan mengenai hubungan antara kekuasaan kehakiman, dengan kekuasaan presiden dan parlemen. Ia dipilih oleh Presiden atas usul Kepala Kehakiman;
3. Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) menunjuk seorang Mujtahid yang ahli sebagai 'Kepala Kehakiman' untuk masa jabatan lima tahun;
4. Kepala Kehakiman berkewajiban sebagai berikut: (a) membentuk badan-badan pengadilan di berbagai kota dan daerah; (b) menyusun rancangan undang-undang kehakiman yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam; (c) merekrut para hakim yang kompeten, jujur, dan profesional;
5. Pengadilan adalah lembaga resmi negara yang ditetapkan sebagai tempat pengajuan berbagai keluhan dan pengaduan masyarakat, yang pembentukannya ditetapkan oleh undang-undang. Lembaga ini independen dalam melakukan proses hukumnya sesuai dengan aturan yang berlaku;
6. Mahkamah Agung dibentuk untuk mengawasi pelaksanaan undang-undang secara sehat dan bersih, memelihara prosedur kehakiman yang seragam

⁵⁰² Dalam setiap Negara, lembaga yudikatif yang dijemakan dalam bentuk 'Mahkamah Agung', harus bebas dari intervensi lembaga eksekutif, agar lembaga yudikatif ini berfungsi secara benar, guna menegakkan hukum dan keadilan serta menjamin hak-hak asasi manusia. Lihat, Miriam Budiarjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, h. 356-357

dan melaksanakan tanggungjawab yang diberikan kepadanya oleh undang-undang;

7. Ketua Mahkamah Agung dan Jaksa Agung haruslah seorang Mujtahid dalam masalah hukum, yang dipilih dan diangkat oleh Pemimpin Tertinggi untuk masa jabatan lima tahun;
8. Pemeriksaan pelanggaran politik dan pers harus dilakukan dalam sidang terbuka yang dihadiri oleh hakim;
9. Dalam pemeriksaan terhadap berbagai pelanggaran yang berkaitan dengan tugas militer, personel Angkatan Bersenjata, Polisi dan Korp Pengawal Revolusi Islam, maka dibentuklah Mahkamah Militer sesuai dengan undang-undang; Pengadilan Administrasi dibentuk untuk memeriksa pengaduan dan protes dari masyarakat terhadap pejabat pemerintah, birokrat dan para pegawai pemerintahannya, yang ketentuannya ditetapkan oleh undang-undang;
10. Untuk mengontrol kelancaran semua urusan kehakiman serta pelaksanaan undang-undang secara konsisten di lembaga pemerintahan, maka dibentuklah suatu lembaga bernama 'Inspektorat Jenderal Negara', untuk mengawasi dan mengaudit proses pembangunan di berbagai departemen yang tersebar di berbagai pelosok Iran.⁵⁰³

Berdasarkan uraian di atas, secara jelas menunjukkan bahwa kekuasaan kehakiman di Republik Islam Iran ini bersifat independen dan bebas dari berbagai intervensi politik, walaupun mereka diangkat oleh Pemimpin Tertinggi. Karena itu, pimpinan kehakiman, yakni Kepala Kehakiman, Ketua Mahkamah Agung dan Jaksa Agung dipilih dan diangkat langsung oleh Pemimpin Tertinggi, sehingga mereka dalam melaksanakan tugasnya bertanggungjawab kepada Pemimpin Tertinggi, bukan kepada Presiden atau parlemen.⁵⁰⁴

Di samping itu, semua pimpinan kehakiman harus sudah memiliki kualitas 'Mujtahid' yang ahli dalam bidang fikih dan usul fikih serta memahami

⁵⁰³ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 82-89

⁵⁰⁴ Dalam wawancara dengan tokoh agama dan mahasiswa S-3 di Qom, tanggal 18 November 2009 disebutkan bahwa dalam struktur lembaga peradilan di RII, terdapat peradilan kerohanian, yang fokus tugasnya mengawasi dan memeriksa para ulama (hujjatul Islam atau Ayatullah) yang melanggar etika dan hukum. Jika mereka terbukti bersalah, maka simbol keagamaannya, seperti sorban dan pakaian dicopot, dan semua gelar yang disandangnya harus dilepaskan.

perkembangan ilmu hukum modern. Dalam wilayah kehakiman, terdapat beberapa jenis peradilan di Iran, termasuk peradilan umum, yang menangani kasus-kasus umum dan kriminal, lalu Mahkamah Revolusi yang mengadili kasus-kasus tertentu, termasuk keselamatan negara, Pengadilan Administrasi Negara untuk memproses aparat negara yang melakukan pelanggaran hukum.

Dewan Kemaslahatan Nasional

Salah satu institusi khas yang dimiliki RII dan tidak dikenal di negara mana pun adalah adanya Dewan Kemaslahatan Nasional. Dewan ini diberi nama *Majma' Tashkhîsh li Mashlahah al-Nizhâm* yang dibentuk atas perintah Pemimpin Tertinggi. Dewan ini bertugas untuk meneliti dan menelaah secara mendalam aspek-aspek yuridis, politis dan sosiologis tentang rancangan undang-undang yang sedang diperdebatkan oleh Parlemen dan Dewan Perwalian, seperti Rancangan Undang-Undang Pemberantasan Narkoba, Ketenagakerjaan dan Hukum Pidana. Berdasarkan tinjauan aspek-aspek tersebut, maka Dewan ini mengadakan pembahasan secara transparan dan argumentatif.⁵⁰⁵ Anggota Dewan Kemaslahatan ini menyelesaikan pertikaiannya berdasarkan prinsip-prinsip umum kemaslahatan rakyat dan negara. Anggota Dewan ini terdiri dari: tokoh politik yang bersih, Ketua Parlemen, Ketua Dewan Perwalian, Ketua Dewan Ahli, Presiden, Ketua Mahkamah Agung, Ketua Komisi yang menangani Undang-Undang, tokoh masyarakat, pakar sosial-politik. Dewan ini akan mengadakan sidang terbuka dan tertutup sesuai permasalahannya, setiap kali ada konflik antar lembaga negara yang diajukan kepadanya. Jika tidak ada masalah yang diajukan, Dewan ini melaksanakan tugas-tugas sesuai dengan undang-undang.

⁵⁰⁵ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 65, pasal 112 tentang pembentukan Dewan Kemaslahatan Nasional. Berdasarkan wawancara dengan Ayatullah Ka'bi (Anggota Dewan Ahli RII), Ketua Dewan Kemaslahatan saat ini adalah Hujjatulislam Hashemi Rafsanjani, mantan presiden Iran dua periode dan Sekretarisnya, Dr. Mukhsin Raja'i, yang pernah menjadi Panglima Pasdaran dalam perang Iran-Irak. Prinsip penyelesaiannya menggunakan kaidah-kaidah fikih tentang kemaslahatan umum, seperti asas keniscayaan pemerintahan (*dharurat al-hukûmah*), asas keadilan sosial (*adâlat ijtimâ'iyah*), dan asas kemaslahatan Islam dan kaum muslimin (*ri'ayah al-Islâm wa al-muslimîn*) serta kepentingan negara, yang dijauhkan dari kepentingan pribadi dan kelompok politik. Apabila tidak ada kata sepakat di antara anggota dewan, maka dapat diambil voting sebagai jalan akhir. Kemudian rancangan UU yang sudah disepakati dibawa ke Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) untuk disahkan. Kendatipun demikian, dalam keadaan darurat, Pemimpin dapat mengambil keputusan final yang tidak dapat diganggu gugat, untuk memecahkan kebuntuan.

Pelebagaan struktur politik merupakan salah satu tolok ukur utama keberhasilan pembangunan politik suatu negara, serta kedewasaan atau kematangan politik suatu bangsa. Pelebagaan struktur politik hukum kenegaraan yang stabil ini dapat memudahkan terjadinya suksesi politik dan proses pelaksanaan kenegaraan dan pemerintahan. Pelebagaan struktur politik di republik Islam Iran tidak jauh berbeda dengan negara-negara yang menganut demokrasi liberal yang distribusi kekuasaannya berlandaskan teori Trias Politika, yaitu legislatif, eksekutif dan yudikatif. Hanya saja perlu dicatat bahwa kendatipun demikian, distribusi kekuasaan dalam sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran ini sudah mengalami diversifikasi dan filterisasi terhadap nilai-nilai filosofi teori Trias Politika tersebut, kemudian ditransformasikan nilai-nilai Islam. Dengan demikian, terlihat dalam praktek tiga kekuasaan tersebut bernuansa religius, karena berada di bawah pengawasan Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*).⁵⁰⁶

Bentuk Kedaulatan Republik Islam Iran

Secara teoretis, kedaulatan negara diperoleh dari berbagai sumber, antara lain: *Pertama*, kedaulatan bersumber dari Tuhan dan diperoleh dengan penunjukkan legitimasi pemuka agama; *Kedua*, kedaulatan bersumber dari kekuasaan manusia dan menjadi milik negara (raja) melalui kemenangan dalam persaingan; dan *Ketiga*, kedaulatan bersumber rakyat, melalui pemilihan umum. Ketiga sumber kekuasaan itu berkaitan dengan fungsi-fungsi kekuasaan politik, yaitu: (1) dalam teori teokratis, kekuasaan politik dimaksudkan untuk menyelenggarakan ajaran-ajaran agama dalam kehidupan mesyarakat, guna mewujudkan keadilan dan kebaikan, baik dunia maupun akhirat; (2) dalam teori kekuatan, kekuasaan politik dimaksudkan untuk mencegah dan menekan sifat-sifat dan kegiatan-kegiatan yang menyerang dari seseorang atau suatu kelompok terhadap hak-hak dan kepentingan individu, masyarakat atau negara; (3) dalam teori perjanjian masyarakat, kekuasaan politik dimaksudkan untuk memelihara dan menyelenggarakan ketertiban umum, menjaga ketenteraman dan kedamaian di kalangan masyarakat, sehingga setiap warga negara dapat menikmati hak-haknya secara terbuka, tanpa khawatir ada gangguan dan serangan dari pihak lain; atau untuk menyelenggarakan

⁵⁰⁶ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 41

kehendak umum (rakyat).⁵⁰⁷ Implementasi dari pernyataan kehendak umum rakyat dilakukan melalui mekanisme pemilihan umum yang bersih, jujur, dan adil, dengan diikuti oleh semua rakyat, baik untuk pemilihan anggota parlemen maupun presiden.

Dari sejumlah teori kedaulatan tersebut, teori manakah yang dianut oleh Republik Islam Iran? Apakah teori teokrasi, atau teori kedaulatan rakyat, atau konvergensi antara teori teokrasi dan kedaulatan rakyat? Untuk dapat menjawab pertanyaan tersebut, perlu ditelusuri asas dan prinsip ketatanegaraan Republik Islam Iran yang tercantum dalam Undang-Undang Dasar RII sebagai landasan utama konstitusionalnya.

Konsepsi Kedaulatan Menurut Konstitusi Iran

Dalam perspektif Islam, suatu pemerintahan tidak berasal dari kepentingan suatu kelas ataupun hanya mengabdikan kepada dominasi perseorangan atau kelompok. Ajaran ini secara tegas tercantum dalam Muqaddimah UUD RII. Pemerintah harus mewakili kristalisasi politik yang ideal suatu masyarakat, yang menunjang keyakinan umum dan harapan umum, mengambil suatu bentuk yang terorganisasi untuk memprakarsai proses evolusi intelektual dan ideologis menuju tujuan akhir, yakni penganbndian terhadap Allah swt. Pemerintah tersebut kini bermaksud menegakkan suatu masyarakat yang ideal dan teladan berdasarkan norma-norma hukum Islam.⁵⁰⁸

Pasal 1 UUD RII menyatakan bahwa bentuk pemerintahan Iran adalah Republik Islam yang telah didukung dan disetujui oleh mayoritas rakyat Iran melalui referendum. Lebih lanjut UUD tersebut menyatakan:

Pemerintahan Iran adalah Republik Islam Iran yang telah disepakati oleh rakyat Iran, berdasarkan keyakinannya yang abadi atas pemerintahan Alqur'an yang benar dan adil, menyusul revolusi Islam Iran yang dipimpin oleh imam Khomeini. Bentuk pemerintahan ini g dikukuhkan oleh referendum nasional yang diadakan pada tanggal 29-30 Maret 1979 M bertepatan tanggal 1-2 Jumadil Awal 1399 H, yang menghasilkan mayoritas 98,2 % dari jumlah suara yang memilih memberikan suara persetujuannya.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, h. 169-172, dan 394-398; Deliar Noer, *Pengantar Ke Arah Pemikiran Politik*, h. 53, 77-80, F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, h. 144. JJ. Rousseau, *The Social Contract*, terj. Soemarno, *Kontrak Sosial*, 13-15, dan Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, h. 302.

⁵⁰⁸ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 7

⁵⁰⁹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 15

Bunyi pasal di atas menunjukkan bahwa perubahan bentuk pemerintahan harus melibatkan pandangan dan aspirasi rakyat, tidak didasarkan keinginan segelintir tokoh agama dan politik. Para pendiri Republik Islam menginginkan agar rakyat dilibatkan dalam mengambil keputusan yang berkaitan dengan kepentingan publik, agar mereka merasa memiliki dan bertanggungjawab atas pilihannya tersebut. Pilihan mayoritas rakyat atas bentuk Republik menunjukkan bahwa kepala negaranya, presiden, dapat dipilih secara demokratis sesuai dengan aspirasi rakyat dalam satu peristiwa tertentu atau oleh lembaga perwakilan atau oleh pilihan rakyat langsung melalui pemilihan umum yang jujur, adil dan transparan.⁵¹⁰

Selanjutnya, berkaitan dengan penyelenggaraan negara, pasal berikutnya UUD RII menegaskan:

Dalam Republik Islam Iran, semua urusan kenegaraan diselenggarakan berdasarkan kehendak dan pandangan rakyat, yang dinyatakan dalam pemilihan umum; pemilihan presiden, pemilihan anggota parlemen (Majelis Syura Islami), anggota Majelis Ahli dan anggota dewan-dewan lainnya, atau juga melakukan referendum, sebagaimana diatur pada pasal-pasal lain dalam Undang-Undang Dasar.⁵¹¹

Pasal tersebut secara tegas menyatakan bahwa semua urusan kenegaraan harus diselenggarakan berdasarkan kehendak rakyat melalui pemilihan umum yang jujur dan adil. Dalam hal ini, pemilihan pimpinan negara, anggota parlemen dan anggota Majelis Ahli harus didasarkan pada kehendak rakyat, bukan penunjukkan langsung oleh segelintir tokoh yang dipandang kharismatis. Demikian pula, dalam menyusun undang-undang dan kebijakan publik, atau melakukan referendum, juga harus melibatkan rakyat sebagai pemilik kedaulatan. Dari lembaga-lembaga politik ini terlihat bahwa partisipasi rakyat mendapatkan porsi utama dalam proses politik di Republik Islam Iran,

⁵¹⁰ Dilihat dari sejarah kelahirannya, bentuk pemerintahan republik sedikit banyak dapat disebut *embrio demokrasi* perwakilan (sistem senat), yang menjunjung tinggi supremasi hukum, karena di Rumawi pula, pemberlakuan hukum yang sama bagi segenap warga. Tetapi dalam perkembangannya, acapkali terjadi bias makna antara istilah republik dan demokrasi. Pemerintahan republik sering diartikan sebagai pemerintahan demokrasi, padahal dalam prakteknya terkadang tidak terjadi demikian. Sama sekali tidak ada jaminan bahwa sistem pemerintahan republik otomatis demokrasi, karena cukup banyak pemimpin negara republik adalah pemimpin otoriter. Maka dalam negara republik dapat terjadi dua kemungkinan; *Pertama*, adalah republik yang bersifat *otokratis/oligarkhis*, dan *kedua*, republik yang bersifat *demokratis*. Lihat, Hendarmin Ranadireksa, *Arsitektur Konstitusi Demokratik: Mengapa Ada Negara Yang Gagal Melaksanakan Demokrasi*, (Bandung: Fokusmedia, 2007 M). h. 70-71

⁵¹¹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran, Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 19

meskipun masih ada sekelompok masyarakat, terutama golongan oposisi yang merasa belum puas dengan pelaksanaan sistem politik

Kedaulatan rakyat direalisasikan dalam pemilihan umum yang merupakan ciri utama demokrasi, karena menempatkan rakyat sebagai subyek dalam tata cara proses pengambilan keputusan (*decision making process*), sehingga rakyat yang sebenarnya memiliki kedaulatan. Dengan landasan konstitusi itulah, maka Republik Islam Iran, menjalankan sistem politik hukum kenegaraan modern, kendatipun struktur politik negara berlandaskan pada ajaran madzhab Islam Syi'ah yang cenderung teo-kratis.

Uraian tersebut menunjukkan secara jelas bahwa kedaulatan yang digunakan oleh Republik Islam Iran adalah kedaulatan rakyat yang dibuktikan dengan partisipasi rakyat dalam menentukan agenda nasional untuk kepentingan semua rakyat, baik yang berkaitan dengan penentuan para pemimpin negara, maupun penyusunan perundang-undangan dan kebijakan publik.

Fenomena Demokrasi Iran

Indikasi kedaulatan rakyat adalah adanya kehidupan demokrasi, seperti keterbukaan para elit politiknya dalam menerima kritik yang seringkali cukup pedas, dan diperbolehkannya melakukan demonstrasi yang mengangkat isu-isu nasional di kampus dan di tempat-tempat lain yang diperkenankan sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku. Suatu peristiwa yang biasa terjadi di Iran, jika ada surat kabar milik pemerintah yang memuat kecaman dari para anggota parlemen maupun intelektual terhadap kebijakan pemerintah. Bahkan pernah terjadi pada tahun 1992 M, media masa menyebarkan adanya petisi dari seratus anggota parlemen yang menuntut pengunduran diri Pemimpin Spiritual Ayatullah Ali Khamene'i, namun pemerintah tidak pernah membatasi dan membredel media tersebut maupun mencekal anggota parlemen yang bersangkutan.⁵¹²

⁵¹² Riza Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, h. 89-90. Dalam diskusi di Kedutaan Besar RI Teheran, tanggal 24 November 2009, banyak peserta yang menginformasikan bahwa para demonstran sering mengkritik pedas Ayatullah Ali Khamene'i, bahkan foto-fotonya diinjak-injak sebagai ungkapan ketidaksenangan kepadanya, karena tidak bersifat netral dalam pemilihan umum presiden kemarin..

Sebagai bukti adanya riak-riak dan ketegangan politik, bahkan konflik politik di kalangan para politisi, dapat diamati setiap kali menjelang pemilihan presiden dan anggota parlemen di Iran. Selama dua tahun pertama pasca-revolusi, pergantian jabatan presiden di Republik Islam Iran diwarnai oleh pergolakan politik dalam negeri, karena pada periode 1979-1981 M, Iran masih berada dalam fase kristalisasi kekuasaan, yaitu dengan terjadinya konflik internal di antara sesama pendukung revolusi, terutama antara kubu 'mullah garis keras' di satu pihak, melawan kelompok kiri 'nasionalis liberal' di pihak lain.⁵¹³ Jatuhnya PM Mehdi Bazargan yang berkuasa sejak Januari 1980 M sampai Maret 1981 M, merupakan akibat terjadinya pertentangan antara kaum 'mullah garis keras' yang waktu itu dimotori oleh Ketua Dewan Revolusi (*Shura-ye Enqelad*), Ayatullah Sayyid Husseini Bahesti, dengan kelompok 'nasionalis liberal' yang dimotori oleh Front Nasional (*Jebhe- Mellî*) yang dipimpin oleh Hassan Bani Sadr dan gerakan pembebasan Iran (*Liberation Movement of Iran*) yang berada di bawah pimpinan Mehdi Bazargan, tetapi ketiga tokoh tersebut dapat dukungan Imam Khomeini.

Demikian pula dalam pemilihan presiden sesudah wafatnya Imam Khomeini, ketegangan antara para politisi muncul. Dalam pemilihan Presiden pada tanggal 28 Juli 1989 M merupakan pemilihan presiden yang pertama sejak wafatnya Imam Khomeini. Pemilu itu diadakan bersamaan dengan referendum konstitusi 1979 M.

Pada pemilu tersebut, Hashemi Rafsanjani yang waktu itu masih menjabat Ketua Parlemen Iran tampil sebagai pemenang pemilihan presiden melawan kubu 'nasionalis liberal', Abbas Sheibani, doktor lulusan Prancis dan Pemimpin Gerakan Pembebasan Iran. Kemenangan Hashemi Rafsanjani tersebut, karena mendapat dukungan kuat dari dua kubu kaum mullah di Iran, yakni kelompok Ulama Militan (*Majma' Rohaniyoon-e Mobarez*) yang dikenal moderat dan pragmatis, dan Kelompok Ulama Pejuang (*Jam'iyyate 'Ulama-e Mobarez*) yang dikenal konservatif. Di samping itu, dia mendapat dukungan dari tokoh utama Iran, pasca Imam Khomeini, yaitu Ayatullah Ali Khamene'i

⁵¹³ H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini*, (Ithaca: Cornell University Press, 1990 M), h. 5-20. Berdasarkan pantauan persuratkabaran pada tanggal 20-24 di kota Teheran, banyak kalangan intelektual dan mahasiswa di berbagai perguruan tinggi yang mengkritik pedas Pemimpin Tertinggi Iran, bahkan ada wacana dari mereka, ingin melakukan reinterpretasi terhadap konsep *wilāyat al-fāqih*, karena sistem ini hanya menyuburkan kelompok konservatif, dan membungkam kelompok reformis.

sebagai Pemimpin Spiritual Iran, dan Hojjatulislam Ahmad Khomeini, putra Imam Khomeini. Tampilnya dua calon dari dua kelompok 'ideologi' yang bersebrangan, mencerminkan adanya proses demokratisasi dan keterbukaan politik di Iran pasca-Imam Khomeini.

Dalam Pemilihan Presiden yang ketujuh, Mei 1997 M, maka seorang kandidat Presiden yang dipandang 'underdog', Hojjatulislam Mohammad Khatami memperoleh kemenangan mutlak atas pesaing utamanya, Ayatullah Ali Akbar Nateq Nouri ini, karena dia didukung oleh dua kekuatan ekonomi politik dominan di Iran, yaitu kaum mullah dan kaum pedagang tradisional, Bazari. Selain itu, Nateq Nouri masih menduduki jabatan formal sebagai Ketua Parlemen, dan kelompoknya juga diuntungkan dengan merebaknya ketegangan Iran-Uni Eropa beberapa saat sebelum pemilu. Sementara Mohammad Khatami, hanya didukung oleh koalisi pelangi yang dipimpin oleh mantan Ketua Parlemen Iran, Mehdi Karrubi, dan kelompok tengah yang dimotori oleh mantan Presiden, Hashemi Rafsanjani.⁵¹⁴

Pemilihan Presiden pada tahun 1997 M menarik perhatian, karena: *Pertama*, dalam usianya yang waktu itu baru 18 tahun, pemerintah Iran ternyata berhasil dalam memantapkan sistem politik yang demokratis. Jabatan presiden di Iran dibatasi hanya dua kali empat tahun, sebagaimana yang tercantum dalam pasal 114 Undang-Undang Dasar RII.⁵¹⁵ Berdasarkan ketentuan ini, Hojjatulislam Hashemi Rafsanjani yang sudah menjabat Presiden selama dua periode, tidak dapat mencalonkan lagi secara otomatis. *Kedua*, Pemilu 1997 M di Iran berlangsung di tengah menguatnya persaingan di tingkat elit politik, terutama antara kaum mullah kanan yang tergabung dalam faksi *Jam'iyate 'Ulama-e Mobarez* di bawah pimpinan Ketua Parlemen Iran, Ayatullah Ali Akbar Nateq Nouri, dengan kaum mullah kiri yang tergabung dalam faksi *Majma' Rohaniyoon-e Mobarez* yang dipimpin oleh mantan Ketua Parlemen Iran Hojjatulislam Mehdi Karoubi.⁵¹⁶

Kelompok *Jam'iyate 'Ulama-e* yang didukung oleh kaum pedagang Bazaar mencalonkan Nateq Nouri, sedangkan kelompok *Majma' Rohaniyoon-e* yang berkoalisi dengan kaum 'pengikut garis keras' Imam

⁵¹⁴ M. Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah: Kebijakan AS dan Israel Atas Negara-Negara Muslimh*, h. 249.

⁵¹⁵ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 66

⁵¹⁶ Sejak dibubarkannya Partai Republik Islam pada tahun 1987 M, kaum mullah di Parlemen kemudian membentuk faksi-faksi tersebut untuk memberikan identitas masing-masing kelompok. Lihat, Davis Menashri, *Iran: A Decade of War and Revolution*, h. 10-25

Khomeini mencalonkan Dr. Mir Hussein Musavi, namun karena Musavi kurang disetujui oleh Pemimpin Tertinggi, Ayatullah Ali Khamene'i, maka kelompok ini akhirnya mengajukan mantan Menteri Kebudayaan, Mohammad Khatami. Kendati semula tidak diunggulkan, bahkan dianggap penggembira, Khatami justru yang kemudian berhasil memenangkan Pemilihan Umum Presiden, bahkan dengan meraih suara yang begitu meyakinkan.⁵¹⁷

Kemenangan Mohammad Khatami mengandung arti bahwa mayoritas rakyat Iran saat itu, sepenuhnya mendukung langkah-langkah reformasi di bidang politik, namun menolak liberalisasi ekonomi yang dirintis oleh Presiden sebelumnya, Hashemi Rafsanjani. Kemenangan Mohammad Khatami juga memberikan dampak positif bagi hubungan regional dan internasional, sehingga Iran mampu menyelenggarakan Konferensi Tingkat Tinggi (KTT) Organisasi Konferensi Islam (OKI) di Teheran pada awal Desember 1997 M, yang dihadiri oleh presiden, Raja, dan Perdana Menteri negara-negara OKI tersebut.

Dalam pemilihan Presiden, 4 Mei 2001 M, Mohammad Khatami mengumumkan pencalonannya kembali dalam pemilihan Presiden pada tanggal 8 Juni 2001 M. Mohammad Khatami dan para pendukungnya ragu untuk mencalonkan lagi, karena adanya realitas yang tidak dipungkiri lagi bahwa selama periode pertamanya, banyak kebijakan politik dan ekonomi yang bersifat reformis ditentang oleh kalangan garis keras yang mendominasi parlemen, sehingga tidak sedikit gagasan politik dan ekonominya terjegal, bahkan banyak para pendukung Khatami dijebloskan ke dalam penjara-penjara dengan alasan yang dibuat-buat. Kendatipun berbagai tekanan dan intimidasi dari pesaing-pesaing politiknya terus menimpa Mohamad Khatami, tetapi dia terus maju sebagai calon presiden. Dengan keyakinan yang mantap, akhirnya dalam Pemilu Presiden bulan Juni 2001 M, Mohammad Khatami mengulangi kemenangannya yang gemilang seperti empat tahun sebelumnya.

Dalam Pemilihan Presiden tahun 2005 M, politik Iran kembali menghadirkan kejutan yang luar biasa, karena untuk pertama kalinya dalam sejarah sejak terbentuknya Republik Islam Iran pada tahun 1979 M, pemilihan

⁵¹⁷ Bambang Cipto, *Dinamika Politik Iran: Puritanisme Ulama, Proses Demokratisasi, dan Fenomena Khatami*, h. 45-52, dalam pembahasan, "Khatami Pejuang Demokrasi", dan "Strategi Kampanye Khatami", dan Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah: Kebijakan AS dan Israel Atas Negara-Negara Muslim*, h. 263-265.

presiden secara langsung harus dilakukan dua putaran. Dalam putaran pertama, 17 Juni 2005 M, Ali Akbar Hashemi Rafsanjani, seorang konglomerat dan politikus kawakan, yang semula diperkirakan akan menang dengan mudah, ternyata hanya memperoleh 21 % suara. Sementara itu, Ahmadinejad⁵¹⁸ yang kalah pamor dan miskin pengalaman dibandingkan kandidat lain, ternyata secara mengejutkan meraih suara terbesar kedua (19,5%), sehingga mengungguli kandidat lain, seperti Mehdi Karubi, mantan Ketua Parlemen, dan Mustafa Moin, mantan Menteri Pendidikan. Perolehan suara tersebut menyebabkan Ahmadinejad masuk dalam putaran kedua dalam Pemilihan Presiden.

Dalam putaran kedua, suatu kemenangan sangat mengejutkan, karena Mahmoud Ahmadinejad memenangkan pemilihan Presiden (Pilpres) secara mutlak. dengan meraih suara 61,6 % jauh mengungguli Hashemi Rafsanjani yang hanya mengumpulkan suara 35,9%, padahal dalam putaran pertama Hashemi Rafsanjani lebih unggul dari Ahmadinejad dalam perolehan suaranya. Ahmadinejad bukanlah kandidat yang diunggulkan, bahkan untuk lolos dalam putaran pertama sekalipun, karena ia hanya dianggap sebagai calon presiden penggembira belaka. Tidak ada satu pun pengamat politik, media masa maupun survei-survei yang berani menempatkan Ahmadinejad sebagai salah satu kandidat unggulan. Tetapi, ia ternyata berhasil menjungkirbalikan prediksi dan jajak pendapat yang menempatkan Ahmadinejad pada saat itu hanya sebagai penggembira belaka.⁵¹⁹

Dalam pemilihan Presiden pada tanggal 12 Juni 2009 M yang lalu, terjadi pertarungan sengit antara kubu konservatif yang diwakili oleh Ahmadinejad,

⁵¹⁸ Ahmadinejad lahir di kota Gasmal, Tenggara Teheran, pada tahun 1956 M. Pada tahun 1976, ia masuk Universitas Sains dan Teknologi (IUST) di Teheran. Sepuluh tahun kemudian ia mengikuti program master bidang teknik sipil (*Civil Engineering*), dan akhirnya meraih gelar doktor di bidang perencanaan dan teknik transportasi di Universitas yang sama. Karir politiknya dimulai ketika ia menjadi aktifis mahasiswa pada awal kemenangan revolusi. Kemudian, ia bergabung dengan milisi *Bassij* dan *Pasadran* yang berhasil menyusup ke wilayah Kirkuk, Irak. Setelah perang Iran-Irak berakhir, karir politiknya mulai menanjak. Ia dipercaya sebagai Wakil Gubernur di Provinsi Maku, kemudian menjadi Gubernur Provinsi Khoya dan penasehat Menteri Kebudayaan dan Bimbingan Islam. Kemudian, ia menjadi Gubernur Ardabil. Tapi, namanya mulai mencuat, ketika ia dipercaya menjadi Wali Kota Teheran. Kemudian ia mencalonkan Presiden dan akhirnya menang mutlak melawan tokoh politik kawakan, sekaligus mantan Presiden, Hashemi Rafsanjani. Lihat, Adel El-Gogary, *Ahmadinejad The Nuclear Savior of Teheran: Sang Nuklir Membidas Hegemoni AS dan Zionis*, h. 17-32, dan Riza Sihbud, *Menyandera Timur Tengah: Kebijakan AS dan Israel Atas Negara-Negara Muslim*, h. 273-275

⁵¹⁹ Koran Republika, 26 Juni 2005

dan kubu reformis yang diwakili oleh Mir Hussein Musavi. Kedua tokoh tersebut mencalonkan diri sebagai presiden dan mengklaim masing-masing calon didukung oleh rakyat. Dalam pemilihan langsung oleh rakyat tersebut, akhirnya dimenangkan oleh Ahmadinejad dengan suara mutlak (62,6%), mengalahkan jauh pesaingnya, Mir Musavi (33,8%). Kemenangan Ahmadinejad ini disambut demonstrasi besar-besaran oleh para pendukung Mir Musavi, sehingga menelan korban 8 demonstran tewas, karena telah terjadi penipuan suara secara sistematis di berbagai tempat pemungutan suara. Dalam pernyataan di situsnya, Mir Musavi mengatakan bahwa proses pemilihan presiden telah terjadi kebohongan, kemunafikan dan kecurangan, karena itu rakyat agar bersabar dan tenang. Tetapi, dalam pidato di televisi nasional, Ahmadinejad yang masih menjabat sebagai presiden meminta publik menghormati hasil Pemilu, sambil mengecam para diplomat, media dan pengamat asing yang kritis. Sementara itu, Ayatullah Ali Khamene'i sebagai Pemimpin Tertinggi Iran, menutup pintu atas bujukan untuk melakukan intervensi. Dalam pernyataan yang disiarkan televisi, ia menyatakan selamat kepada Ahmadinejad sebagai pemenang, dan mendesak kepada kandidat yang kalah, agar menerima dan mendukung pemenang dengan lapang dada, demi untuk kemaslahatan umat. Jika tidak merasa puas dengan perolehan suara tersebut, maka salurkanlah melalui aturan-aturan yang berlaku, sehingga tidak mengorbankan rakyat.⁵²⁰

Ketegangan dalam setiap proses pemilihan presiden di atas, menunjukkan bahwa demokrasi di Republik Islam Iran berjalan lebih maju, dibandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya, karena rakyat sudah terbuka menyampaikan aspirasi ketidakpuasannya, baik lewat media cetak, elektronik, maupun dengan turun ke jalan-jalan untuk melakukan demonstrasi. Kendatipun terjadi huru hara dan unjuk rasa atas ketidakpuasan dalam penyelenggaraan Pilpres, namun

⁵²⁰ Koran Tempo, senin 15 Juni 2009, dan selanjutnya berita tentang kerusuhan di Iran, lihat Koran Tempo, tanggal 16-25 Juni 2009 M. Menurut berbagai informasi yang dikumpulkan selama kunjungan ke Teheran bahwa kelompok oposisi mencurigai adanya berbagai kecurangan. Indikasi kecurangan yang dilakukan oleh pihak pemerintah terlihat dalam: pengumuman perolehan suara sebelum dihitung, pengumuman pemenang presiden jaraknya hanya satu hari, pengerahan masa menuju calon presiden tertentu dan perhitungan tidak transparan. Akibat indikasi kecurangan tersebut, maka kaum oposisi dan media mengkritik pedas sistem pemilihan umum yang menguntungkan calon tertentu dan terkooptasi oleh kaum konservatif. Protes-protes itu dianggap oleh pemerintah membahayakan stabilitas politik dan dituduh adanya keterlibatan orang-orang asing, sehingga pemerintah bertindak tegas dengan menangkap para pemerotes, dan menutup media-media yang pemberitaannya merugikan negara.

kejadian itu masih dalam koridor demokrasi, selama tidak melakukan tindakan anarkis yang dapat merugikan kepentingan umum. Tetapi sebaliknya, jika para demonstran sudah melakukan pengrusakan fasilitas umum, maka aparat keamanan akan bertindak tegas untuk menyelamatkan kepentingan rakyat.

Model Demokrasi Iran

Demokrasi memiliki doktrin dasar yang tidak pernah berubah, yaitu adanya keterlibatan anggota masyarakat, berupa partisipasi rakyat dalam menyusun agenda politik yang dijadikan landasan dalam pengambilan keputusan. Demokrasi memungkinkan adanya silang pendapat, persaingan, dan pertentangan antara individu dan pemerintah, kelompok dan pemerintah. Demokrasi hanya akan mentoleransi konflik yang tidak menghancurkan sistem politik. Demokrasi juga merupakan realisasi dari bentuk kedaulatan rakyat, karena rakyat yang memiliki kedaulatan. Rakyat ikut dilibatkan dalam proses penyusunan perundang-undangan yang berkaitan dengan kebijakan publik, agar produknya itu tidak merugikan dan menyusahkan rakyat.⁵²¹

Menurut Dahl, agar suatu negara dapat diperintah secara demokratis, diperlukan suatu syarat utama, yaitu: *pertama*, militer dan polisi harus berada di bawah pengawasan sipil; *kedua*, sipil yang mengendalikan militer dan polisi harus tunduk pada proses demokrasi. Di samping itu, diperlukan suatu tatanan yang disebut dengan *poliarki*, yaitu suatu tatanan politik yang pada tingkatnya yang paling umum dibedakan oleh dua ciri: kewarganegaraan diperluas sampai mencakup bagian yang relatif tinggi dari orang dewasa, dan hak-hak kewarganegaraan mencakup kesempatan untuk menentang dan memberhentikan para pejabat tinggi dalam pemerintahan melalui pemberian suara. Poliarki juga merupakan suatu tatanan politik yang dibedakan dengan adanya tujuh elemen: (1) para pejabat yang dipilih; (2) pemilu yang bebas dan adil; (3) hak suara yang inklusif; (4) hak untuk mencalonkan diri dalam pemilihan; (5) kebebasan menyatakan pendapat; (6) keterbukaan informasi; (7) otonomi asosiasional.⁵²²

⁵²¹ Penjelasan tentang ciri-ciri dan unsur-unsur demokrasi, lihat Lyman Tower Sargent, *Ideologi-Ideologi politik: Sebuah Analisis Komparatif*, (Jakarta: Erlangga, 1987 M), h. 29-48, dan Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu politik*, (Jakarta: Gramedia, 1999 M), h. 228

⁵²² Robert Dahl, *Demokrasi dan Para Pengritiknya*, Terj. A. Rahman Zaenudin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992 M), h. 36-45

Pandangan Dahl tersebut tampaknya sesuai dengan dengan pandangan Apter. Ia mengatakan bahwa salah satu persyaratan umum agar suatu masyarakat demokratis bisa tumbuh adalah masalah-masalah kekuasaan harus diubah menjadi masalah keadilan. Keadilan sebagai bentuk solidaritas berarti rasa keadilan yang riil dimiliki oleh masyarakat umum, dan prosedur-prosedur politik yang teratur secara terus menerus meninjau definisi keadilan. Gagasan demokrasi juga menganggap ada tiga jenis persamaan: *Pertama*, persamaan moral intrinsik dari semua orang; *kedua*, persamaan bahwa orang dewasa berhak memiliki otonomi pribadi dalam menentukan apa yang terbaik bagi diri mereka; dan *ketiga*, persamaan politik di kalangan warga negara.⁵²³

Rumusan batasan pengertian demokrasi tersebut dapat disimpulkan secara sederhana, yang kemudian dijadikan sebagai indikator bagi demokrasi secara empirik., yaitu: *Pertama, akuntabilitas*. Dalam demokrasi, setiap pemegang jabatan yang dipilih oleh rakyat harus dapat dipertanggungjawabkan kebijakan yang hendak dan yang telah dilakukannya. *Kedua, rotasi kekuasaan*. Dalam demokrasi, peluang untuk terjadinya rotasi kekuasaan harus ada, dan dilakukan secara teratur dan damai, tanpa pertumpahan darah. *Ketiga, rekrutmen Politik Terbuka*. Untuk memungkinkan terjadinya rotasi kekuasaan, diperlukan suatu sistem rekrutmen politik yang terbuka. *Keempat, pemilihan umum*. Dalam suatu negara demokrasi, pemilihan dilakukan secara teratur. Setiap warga negara yang sudah dewasa memiliki hak untuk memilih dan dipilih serta bebas menggunakan haknya tersebut sesuai dengan kehendak hati nuraninya; *Kelima, menikmati hak-hak dasar*. Dalam suatu negara yang demokratis, setiap warga negara dapat menikmati hak-hak dasar mereka secara bebas, tanpa ada pengekangan dari penguasa, termasuk di dalamnya adalah hak untuk menyatakan pendapat (*freedom of expression*), hak untuk berkumpul dan berserikat (*freedom of the press*).⁵²⁴

Indikator atau elemen-elemen dasar demokrasi tersebut merupakan elemen umum yang dikenal dalam dunia ilmu politik. Dengan elemen demokrasi ini, akan terhindarkan sikap etnosentrisme, sehingga akan selalu obyektif menatap sesuatu, sekalipun terhadap diri sendiri. Sebagaimana diketahui bahwa pemahaman demokrasi merupakan pemahaman yang bersifat

⁵²³ David E. Apter, *Politik Modernisasi*, (Jakarta: Gramedia, 1987 M), h. 465

⁵²⁴ Penjelasan indikator negara-negara demokratis, lihat Afan Gaffar, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, h. 7-10

universal, tetapi dalam implementasinya tidak tertutup kemungkinan beradaptasi dengan elemen-elemen nilai lokal dalam suatu lingkungan politik tertentu, atau beradaptasi dengan nilai-nilai religius yang kuat bagi negara-negara yang didirikan berdasarkan motivasi agama, atau ditegakkan oleh sejumlah tokoh agama, seperti Republik Islam Iran (RII) yang didirikan melalui Revolusi Islam yang dipimpin oleh tokoh kharismatik, Imam Khomeini.

Pembahasan tentang demokrasi di Iran pasca-revolusi selalu mengacu pada UUD RII yang sudah diamandemen tahun 1989 M. UUD ini tidak bisa lepas dari gagasan Imam Khomeini tentang sistem politik hukum kenegaraan Islam yang didasarkan kepada konsep kepemimpinan *wilāyat al-faḳīh*. Sebagaimana sudah dijelaskan dalam pembahasan yang lalu bahwa lembaga politik yang penting dalam struktur kenegaraan di Republik Islam Iran adalah: (i) Pemimpin Tertinggi (Wali Faqih), (ii) Majelis Ahli; (iii) Majelis Perwalian; (iv) Majelis Syura Islami; dan (v) Presiden.⁵²⁵ Lima lembaga inilah yang memiliki peranan penting dalam proses politik hukum kenegaraan di Iran. Dengan adanya lima lembaga politik tersebut, Iran berupaya menerapkan elemen-elemen demokrasi dalam kehidupan politik, kendatipun para pengamat Barat dan media asing mempertanyakan intensitas demokrasi dalam sistem politik di RII tersebut. Untuk itu, di bawah ini akan dijelaskan seberapa jauh interaksi antara elemen-elemen universal demokrasi dengan nilai-nilai religius yang dijadikan dasar utama proses demokrasi di Iran.

Pertama, akuntabilitas. UUD RII menyebutkan bahwa Pemimpin Tertinggi yang dipilih dan ditetapkan oleh Majelis Ahli, harus betul-betul lolos kualifikasi, baik aspek keilmuan, kepemimpinan, maupun kepribadian. Dalam menjalankan tugas dan wewenangnya, ia diawasi oleh Majelis Ahli, sehingga apabila ia tidak mampu menjalankan tugas dan wewenangnya, atau hilang persyaratannya, maka ia harus meletakkan jabatannya dan digantikan oleh faqih lain yang *qualified*. Demikian pula presiden dalam menjalankan tugas-tugas kenegaraannya selalu diawasi oleh parlemen, dan mempertanggungjawabkan semua kebijakannya kepada Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*), parlemen dan rakyat. Apabila presiden terbukti melanggar konstitusi dan prinsip-prinsip Islam, maka presiden dapat diberhentikan secara

⁵²⁵ Tugas dan wewenang lembaga-lembaga politik tersebut, lihat Undang-Undang Dasar RII, tahun 1989 M, tentang pemimpin dan Dewan Kepemimpinan, kekuasaan eksekutif serta Badan Legislatif.

tidak hormat oleh Pemimpin Tertinggi atas rekomendasi dari Mahkamah Agung. Kemudian, anggota palemen yang terpilih melalui pemilihan umum, tidak terlepas dari tanggungjawab, karena selain bertanggungjawab kepada rakyat, juga kepada Pemimpin Tertinggi. Hal semacam ini terjadi juga pada anggota Majelis Perwalian dan Majelis Ahli. Mereka mempertanggungjawabkan semua tugasnya kepada rakyat yang memilihnya dan kepada lembaga yang mengawasinya dalam bentuk laporan tahunan.⁵²⁶ Hal ini menunjukkan bahwa para pejabat negara harus mempertanggungjawabkan semua tugas kenegaraannya, dan jika di antara mereka melanggar hukum, maka mereka pun akan dibawa ke meja pengadilan, dan diberhentikan dari atribut jabatan yang melekat pada dirinya.

Kedua, rotasi kekuasaan. Rotasi kekuasaan terjadi di Republik Islam Iran, hanya saja untuk Pemimpin Tertinggi tidak dilakukan setiap masa, karena lingkup wewenangnya bersifat umum. Dia akan memegang jabatannya hingga pada batas ketidakmampuan melaksanakan tugas-tugas kenegaraan, seperti sakit, atau ada halangan lainnya. Tetapi, jika dia terganggu kesehatannya, atau ada sesuatu yang mengakibatkan terhalang melaksanakan tugas-tugas kenegaraan, maka secara otomatis dia akan diganti oleh faqih lain yang lebih kredibel.

Berkaitan dengan rotasi politik ini, paling tidak, ada dua hal yang menarik dari kasus suksesi politik di Iran: (i) sejak berdiri pada tahun 1979 M, Republik Islam Iran sudah mengalami pergantian presiden sebanyak enam kali, dan Mahmoud Ahmadinejad yang terpilih lagi pada pemilihan presiden, pada tanggal 12 Juni 2009 M sebagai Presiden ke enam; (ii) pergantian jabatan Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih* atau *Rahbar*), dari Ayatullah Khomeini ke Ayatullah Ali Khamene'i yang berlangsung, tanpa menimbulkan gejolak politik. Padahal ketika Imam Khomeini dalam keadaan sakit keras, hampir semua media massa barat memprediksikan akan terjadinya pertarungan politik untuk memperebutkan Pemimpin Tertinggi Negara tersebut.⁵²⁷

Selanjutnya, untuk jabatan presiden, anggota parlemen, dan lain-lainnya mengalami rotasi sesuai dengan ketentuan Undang-Undang Dasar. Bahkan untuk jabatan presiden dibatasi hanya dalam dua periode, dan sesudahnya tidak boleh mencalonkan diri lagi. Presiden, para anggota parlemen dan

⁵²⁶ Undang-Undang Dasar RII Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 43-47, dan 66-72

⁵²⁷ Riza Sihbudi, *Menyandera Timur Tengah*, h. 245

anggota Majelis Ahli dipilih untuk empat tahun, dan sesudahnya dapat dipilih kembali untuk satu periode saja. Anggota parlemen sebagai wakil-wakil rakyat dipilih melalui pemilihan umum dengan persyaratan orang yang dipilih maupun yang memilih, ditentukan dalam undang-undang. Anggota parlemen direkrut melalui sistem kepartaian terbuka yang dilegalkan oleh pemerintah, sehingga tercipta suasana politik domestik yang demokratis, dimana terdapat kekuatan-kekuatan oposisi berkompetisi untuk meraih kedudukan dan kekuasaan.⁵²⁸

Ketiga, rekrutmen politik. Setiap warga yang sudah memenuhi kualifikasi diberi kesempatan untuk berkompetisi dalam mengisi jabatan presiden, anggota parlemen, dan Majelis Ahli, bahkan untuk Pemimpin Tertinggi. Tidak ada diskriminasi dalam pemberian kesempatan untuk mengisi jabatan dalam lembaga politik Iran selama memenuhi persyaratan yang diatur dalam undang-undang, Hal ini terlihat dalam UUD RII yang menyatakan bahwa “setiap warga negara dari berbagai suku, ras, warna dan ciri-ciri lain memiliki hak yang sama dalam segala pekerjaan dan jabatan, yang ketentuannya diatur dalam undang-undang”. Demikian juga, “setiap warga negara, baik laki-laki maupun perempuan mendapatkan perlindungan yang sama di bawah undang-undang”.⁵²⁹ Pasal ini secara jelas menunjukkan bahwa rekrutmen politik dijamin secara legal, dan dibuka kepada publik secara transparan sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku.

Meskipun rekrutmennya terbuka, tetapi kekhasan sistem politik demokrasi RII adalah calon anggota legislatif dan presiden harus melewati proses seleksi terlebih dahulu oleh Dewan Pengawal Konstitusi, atau Majelis Perwalian. Hal ini dilakukan untuk menilai integritasnya dalam kapasitas keilmuan, kepribadian, wawasan kebangsaan dan ideologinya. Pemilihan Umum di Iran, khususnya penetapan calon anggota legislatif dan presiden dikendalikan sepenuhnya oleh Majelis Perwalian.⁵³⁰

Keempat, pemilihan umum. Sistem pemilu di Iran sesuai dengan Undang-Undang Dasar-nya, meliputi tiga lembaga negara: pemilihan anggota Dewan Ahli (*Majelis-i Khubregan*), pemilihan anggota parlemen (*Majlis-i Syura-yi Islami*), dan pemilihan presiden. Dalam UUD RII menegaskan bahwa urusan-urusan negara dijalankan melalui pandangan rakyat melalui sarana pemilihan

⁵²⁸ Undang-Undang Dasar RII Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 44, h. 61, dan h. 66-67

⁵²⁹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 26

⁵³⁰ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 54-57.

umum, yaitu pemilihan presiden, anggota-anggota majelis dan anggota-anggota dari dewan kota dan daerah, sebagaimana diatur pada pasal-pasal lain dalam Undang-Undang Dasar.⁵³¹ Hal ini menunjukkan bahwa pengangkatan pejabat negara dilakukan berdasarkan kehendak rakyat secara demokratis, bukan berdasarkan kekuasaan sekelompok elit politik. Rakyat ikut terlibat menentukan wakil-wakil mereka di parlemen untuk membuat undang-undang dan berbagai kebijakan yang memperhatikan nasib rakyat. Demikian pula, mereka memilih preiseden yang mampu melindungi dan meningkatkan berbagai pelayanan kepada rakyat, sehingga pada akhirnya akan terwujud kesejahteraan rakyat.

Kelima, menikmati hak-hak dasar. Dalam kehidupan politik, Iran memberikan kebebasan untuk mendirikan partai sebagai instrumen menuju kekuasaan, selama organisasi sosial politik itu tidak berlawanan dengan undang-undang politik dan kebijakan umum Pemimpin Tertinggi Negara. UUD menyebutkan bahwa rakyat bebas mendirikan perkumpulan keagamaan, partai politik, asosiasi profesi, organisasi masyarakat minoritas dengan ketentuan bahwa perkumpulan tersebut tidak berlawanan dengan prinsip kemerdekaan, kedaulatan nasional, persatuan nasional, ketentuan Islam dan asas Republik Islam. Bahkan UUD tersebut menegaskan bahwa setiap warga negara bebas untuk mengadakan rapat umum, demonstrasi damai, melakukan kritik terhadap pejabat pemerintah yang dinilai menyimpang, selama tidak membahayakan ajaran Islam, dan nilai-nilai Revolusi Islam.⁵³²

Karena itu, sesudah revolusi Islam tahun 1979 M, muncul beberapa partai dengan beragam aliran seperti Islam, Nasionalis, Marxis dan Loyalis. Dalam kehidupan kepartaian, tidak semua partai disahkan oleh pemerintah sebagai peserta pemilu, tetapi ada di antaranya dilarang melakukan kegiatan politik, karena dipandang berlawanan dengan UUD RII dan nilai-nilai revolusi. Di samping politik, media masa (radio dan tv) bebas melakukan pemberitaan dengan syarat mengambil arah jalan evolusioner dari revolusi Islam. Dalam pemberitaannya, hendaknya menyebarkan nilai-nilai dan kebudayaan Islam, sebagaimana ditegaskan dalam UUD bahwa kebebasan mengungkapkan dan

⁵³¹ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 19. Dan lihat juga, dalam pasal 62-121, h. 43-68, tentang pemilihan anggota Parlemen, Presiden dan anggota Majelis Ahli.

⁵³² Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 28

menyebarkan pikiran melalui radio, televisi dan pers harus dijamin selaras dengan ukuran ajaran Islam dan kepentingan negara.⁵³³

Berdasarkan kupasan di atas, dapat dinyatakan bahwa Republik Islam Iran menerapkan sistem politik demokrasi sebagaimana yang disebutkan dalam elemen-elemen universal demokrasi tersebut. Namun tentu saja, dalam proses demokrasi di Republik Islam Iran tidak dapat dibandingkan dengan demokrasi liberal yang diterapkan di negara-negara Barat, karena demokrasi liberal dipandang lebih cenderung materialistik dan orientasinya hanya pada dunia saja, tanpa memperhatikan aspek kehidupan akhirat. Imam Khomeini sebagai pendiri Republik Islam Iran memuji gagasan demokrasi, tetapi bukan demokrasi Barat yang sangat kapitalistik, tetapi juga bukan demokrasi Blok Timur (negara-negara Komunis) yang telah melakukan penindasan terhadap rakyat. Tetapi demokrasi yang diinginkannya harus berlandaskan ajaran Islam.⁵³⁴

Sistem politik demokrasi yang diterapkan di Republik Islam Iran merupakan konvergensi dengan ajaran Islam madzhab Syi'ah melalui konsep kepemimpinan *wilâyat al-faqih*, untuk mereduksi nilai-nilai demokrasi liberal yang cenderung kapitalistik dan materialistik. Republik Islam Iran merepresentasikan bentuk pemikiran Islam yang khas madzhab Syi'ah dan memandang negara Islam tidak hanya semata-mata mengejar sesuatu yang bersifat duniawi (materialistik) saja, tetapi juga harus dipadukan dengan kepentingan ukhrawi. Karena itu, untuk mencapai dua dimensi itu harus dilakukan mekanisme konvergensi dua sistem politik yaitu teokratis dan demokratis, sehingga menghasilkan teo-demokrasi. Ini merupakan sistem politik yang menggabungkan pemerintahan oleh hukum Allah, atau syari'ah dengan demokrasi yang mengandalkan partisipasi rakyat.

Secara teoritis, dua konsep yang berlawanan akan sulit dipertemukan, tetapi para pemimpin Islam Iran berupaya untuk menggabungkannya dengan menyatakan: *pertama*, Islam menolak teokrasi, jika sistem ini dipahami sebagai kekuasaan oleh sekelompok orang yang mengklaim sebagai wakil atau suara Tuhan mutlak, yang bebas dari segala kesalahan dan sabdanya berarti hukum sudah final dan tidak bisa ditawar lagi dengan cara apa pun. Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*), walaupun ahli hukum (*faqih*) qualified, bukanlah wakil

⁵³³Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 90

⁵³⁴Haniid Hadji Haydar, "Filsafat Politik Imam Khomeini", dalam jurnal Al-Huda, Nomor IV, tahun 2001, h. 61-62

atau suara Tuhan. Ia dipilih oleh rakyat melalui perwakilan berdasarkan kualifikasi-kualifikasi tertentu yang sedikit banyak bersifat relatif, dan dia tidak ma'shum (*infallible*). Undang-Undang Dasar RII, secara eksplisit menyatakan bahwa 'Wali Faqih' setara dengan seluruh warga negara di mata hukum, sehingga jika melakukan pelanggaran hukum, maka dia akan diproses secara hukum di pengadilan. Demikian pula, Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) diangkat dan dapat diberhentikan oleh Dewan Ahli yang *note bene* dipilih oleh rakyat dalam pemilihan umum.⁵³⁵

Kemudian *yang kedua*, bagi orang yang beriman, pandangan dikotomis semacam itu sulit diterima. Bagi mereka, segala sesuatu yang diwahyukan Tuhan sesuai dengan fitrah atau kecenderungan alami manusia, sehingga apa yang termaktub dalam wahyu, jelas tidak akan berbenturan dengan pemikiran manusia. Apa yang dikatakan sebagai sesuatu yang baik dan maslahat oleh Tuhan, pasti akan baik dan maslahat juga menurut akal pikiran manusia yang jernih, sedangkan yang dikatakan buruk menurut wahyu Tuhan, pasti akan buruk juga menurut akal pikiran. Keberadaan syari'ah yang bersifat ilahiyah dan pengakuan atas wewenang para faqih untuk menerapkan hukum itu diperlukan, karena dalam kenyataannya, kehendak rakyat merupakan kesepakatan orang banyak yang sering diagung-agungkan sebagai suara Tuhan, padahal kebenarannya tidak dapat dijamin. Dalam konteks inilah, maka Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*) yang memenuhi kualifikasi diperlukan untuk mengendalikan suara mayoritas tersebut, agar semua produk hukum selaras dengan ajaran Islam dan kemaslahatan rakyat. Kendali kekuasaan rakyat secara mutlak itu dilembagakan dalam *wilayat al-faqih*, sebagaimana termaktub dalam UUD Republik Islam Iran.⁵³⁶

Hal ini terlihat ketika melakukan proses legislasi di parlemen. Kemudian, semua legislasi yang sudah disahkan oleh parlemen harus mendapatkan persetujuan Majelis Perwalian, agar legislasi tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam, nilai-nilai revolusi Islam dan UUD RII. Karena itu, perundang-undangan yang sudah disetujui parlemen, baru menjadi sah untuk diajukan

⁵³⁵ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. 61; dan lihat juga, Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekuler: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, (Bandung: Mizan, 1990 M), h. 210. Menurutnya, sekalipun banyak keterlibatan para ulama dalam pemerintahan, namun Iran bukanlah negara teokrasi, karena konstitusi Iran walupun telah menciptakan model-Islam-raja filosof Plato, ia menempatkan pemimpinnya (*wali faqih*) dalam sistem parlementer modern.

⁵³⁶ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen tahun 1989 M, h. 19 dan 61

kepada Pemimpin Tertinggi, apabila sudah disetujui oleh Majelis Perwalian. Tetapi, apabila terjadi ketegangan dan tarik menarik antara Parlemen dengan Majelis Perwalian tentang pengesahan undang-undang tersebut, maka permasalahan itu akan dibawa ke Dewan Kemaslahatan Nasional, untuk dikaji dan didalami secara detail, sebelum diajukan kepada Pemimpin Tertinggi untuk disahkan. Jika di dalam Dewan Kemaslahatan tersebut terjadi kebuntuan, maka permasalahan tersebut diserahkan sepenuhnya kepada Pemimpin Tertinggi untuk diputuskan, dan keputusannya final, mengikat kepada semua pihak.⁵³⁷

Model semacam ini menunjukkan bahwa sistem politik demokrasi yang diterapkan di Republik Islam Iran merupakan perpaduan antara sistem politik demokrasi Barat yang liberalistik dan sekalaristik dengan prinsip-prinsip sistem politik hukum kenegaraan Islam yang berlandaskan Alqur'an dan sunnah, sehingga pola demokrasinya disebut *nomo-demokrasi*. Artinya, proses demokrasi tersebut berdasarkan hukum-hukum Islam, yang ditafsirkan oleh para ulama yang sudah mencapai mujtahid, agar proses demokrasinya selaras dengan ajaran Islam.

Dengan demikian, sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran yang tercantum dalam Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran mengakui otoritas rakyat dan menganggap pemerintahan sebagai perwujudan kehendak dan aspirasi rakyat, namun rakyat harus memutuskan wewenang mereka dengan cara-cara tertentu, yang mengikat pada kehendak ilahiyah, agar selaras dengan ajaran Islam, dan ikatan ini dimanifestasikan dengan pengendalian *wilāyat al-faqīh* terhadap proses kenegaraan dan pemerintahan. Model sistem politik demokrasi Republik Islam Iran yang khas madzhab Syi'ah, tersebut disebut dengan "demokrasi Islam" khas Syi'ah.

⁵³⁷ Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran Hasil Amandemen Tahun 1989 M, h. 54-57. Menurut Ayatullah Ka'bi, rancangan UU yang disahkan parlemen harus mendapatkan persetujuan dari Dewan Perwalian, sebelum disahkan oleh Pemimpin, agar UU tersebut tidak bertentangan dengan prinsip Islam dan revolusi Islam. UU yang dibuat parlemen atas nama rakyat tanpa melibatkan Dewan Perwalian, dikhawatirkan akan menghasilkan produk hukum yang bertentangan dengan Islam, seperti sistem demokrasi liberal AS yang membuat UU Lesbian. UU Lokalisasi Perjudian dan lain-lain. Wawancara, tanggal 20 November 2009 M.

Analisis Kritis Terhadap Konsep *Wilâyat al-Faqîh*

Konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini dan implementasinya dalam sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran, di samping mendapat sanjungan, tetapi juga menuai kritik dari berbagai kalangan pengamat politik, karena mengandung kelemahan dan kekurangan, berdasarkan parameter demokrasi liberal yang digunakan di negara-negara Barat.

Salah satu di antaranya adalah mengenai persoalan kriteria faqîh yang bisa diangkat menjadi Pemimpin Tertinggi yang cenderung idealis. Untuk mencari seorang faqîh yang bisa memenuhi kriteria tersebut secara utuh, jelas bukan pekerjaan mudah, karena jarang seseorang memiliki tiga kriteria sekaligus. Demikian pula, apabila faqîh yang sudah memenuhi kriteria tersebut jumlahnya lebih dari tiga orang; apakah metode penentuannya dengan menggunakan voting, atau aklamasi terhadap salah seorang faqîh yang mencalonkan diri menjadi pemimpin, atau berdasarkan kharisma yang dimilikinya. Karena itu, alangkah baiknya, dalam memilih Pemimpin Tertinggi Negara (*Wali Faqîh*) dilakukan dengan cara transparan, sehingga publik mengetahui kualitas calon pemimpinnya secara jelas dan tidak diragukan lagi integritasnya.

Sementara itu, bagi para pengkritik, konsep *wilâyat al-faqîh* dipandang telah memberikan peranan yang terlalu besar kepada ulama, yang tidak lain dari Imam Khomeini sendiri dalam urusan politik hukum kenegaraan, dan para penerusnya. Kritik keras muncul dari Abol Hasan Bani Sadr, Presiden Pertama Iran pasca revolusi 1979 M, yang terpilih lewat pemilihan umum, tetapi kemudian diberhentikan dan dihukum mati. Menurut Bani Sadr, konsep *wilâyat al-faqîh* yang diterapkan tersebut, telah memberikan peranan terlalu besar kepada ulama dalam urusan kenegaraan, karena mereka menguasai lembaga perwalian yang memiliki hak veto terhadap berbagai kebijakan dan legislasi.

Kekuasaan besar ini mengakibatkan kekuasaan para ulama sulit dikontrol dan tingkat partisipasi rakyat menjadi sangat rendah, padahal dalam sistem politik demokrasi, kontrol terhadap kekuasaan dan adanya partisipasi politik rakyat merupakan dua unsur yang sangat dominan.⁵³⁸ Selain itu, ia juga

⁵³⁸ H.E. Chehabi, "Religion and Politics in Iran", *Daedalus*, Vol. 120, No. 3, summer 1991 M. Lebih lanjut Chehabi menyatakan: *Ayatollah Shariatmadari repeatedly started his opposition to having popular sovereignty restricted. Arguing that "members of the clergy, whose role is a*

mengkritik praktek demokrasi *wilâyat al-faqîh* tersebut yang mengendalikan media masa, mengintimidasi para penentang pemerintahan, membatasi dan membungkam oposisi, serta perlakuan tidak terpuji para Pengawal Revolusi terhadap semua orang yang berbeda pendapat dengan otokrasi ulama, sehingga sikap intimidasi dan kekerasan terhadap media masa maupun kelompok oposisi dapat menimbulkan rasa takut untuk menyampaikan pendapat, dan mengabarkan berita-berita aktual seputar politik dan ekonomi.⁵³⁹

Pendapat mahasiswa, intelektual, dan oposisi yang berbeda dengan pandangan pemerintah cenderung untuk dibungkam, bahkan dilakukan pengawasan secara ketat terhadap berbagai kalangan masyarakat yang memiliki pandangan kritis oleh milisi Basij yang dibentuk oleh pemerintah. Akhir-akhir ini, sesudah demonstrasi besar pemilihan presiden, pemerintah Iran bersikap reaktif dan represif terhadap setiap pandangan dan pemberitaan media masa yang kritis, karena dianggap membahayakan negara.

Di samping itu, kelompok pengkritik pemerintah dipandang oleh pemerintah melakukan konspirasi dengan agen-agen asing, terutama Amerika Serikat dan Israel yang ingin menjatuhkan pemerintah, dan selanjutnya ingin menghancurkan ideologi *wilâyat al-faqîh* yang sudah dibangun oleh para pemimpin revolusi Islam dengan penuh air mata dan kucuran darah.⁵⁴⁰ Karena itu, tidak heran apabila pemerintah tidak segan-segan bertindak represif terhadap para demosntran, intelektual, dan kaum oposisi yang kritis terhadap kekuasaan pemerintah.

Pandangan kritis dari Bani Sadr tidak terlepas dengan pendidikan dan lingkungan hidupnya di Eropa Barat yang iklim demokrasinya sudah murni berdasarkan kehendak rakyat, sebagai pemilik kedaulatan. Karena itu, dia menginginkan agar demokrasi di Iran melibatkan secara penuh suara rakyat dalam berbagai penentuan kebijakan publik, dan pemilihan para wakil rakyat di parlemen, serta pemilihan presiden. Para ulama tidak ikut terlibat dalam proses kenegaraan, apalagi memiliki hak veto terhadap berbagai kebijakan

spiritual one, should not interfere in affairs of state”, he would accept a political leadership role for the clergy only when the state passed anti-islamic legislation, or in the event of temporary power vacuum.

⁵³⁹ Baqer Moin, “Ayatullah Khomeini Mencari Kesempurnaan ; Teori dan Praktek, dalam Ali Rahemna, (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1995 M), h. 43-46

⁵⁴⁰ Wawancara dengan mahasiswa Indonesia dan Iran di Teheran serta beberapa staf diplomat yang bertugas di KBRI Teheran.

pemerintah. Mereka diberikan posisi terhormat sebagai penasihat pemerintah dan pengarah dalam proses penyelenggaraan negara.⁵⁴¹

Perubahan-perubahan politik ke arah transisi menuju demokrasi bermula dari ketidakpuasan terhadap pondasi ideologi Republik Islam Iran, yang mendasarkan kepada konsep *wilâyat al-faqîh* tersebut. Menurut beberapa ulama senior, konsep ini tidak pernah disepakati secara bulat oleh kalangan tokoh agama, karena konsep ini tidak pernah dikenal dalam sejarah Syi'ah. Hal ini karena sejak zaman 'Ali ibn Abi Thalib ra, hingga meletus Revolusi Islam Iran, belum pernah terbentuk pemerintahan yang dibangun berdasarkan prinsip-prinsip konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini di atas. Realitas ini merupakan salah satu alasan mengapa muncul gerakan untuk mengoreksi jalannya revolusi oleh para mullah yang tidak menyetujuinya secara penuh.

Salah seorang tokoh yang memulai jalannya proses demokrasi adalah Ayatullah Kazim Syari'atmadari yang meninggal pada tahun 1986 M. Akibat bahasa politik yang diungkapkannya, Ayatullah Syari'atmadari menderita tekanan fisik dan psikis, demikian pula para pengikutnya sebagai akibat dari tindakan represif yang dilancarkan para mullah yang berkuasa. Sejak sebelum revolusi pecah, perbedaan dasar yang membelah pandangan Syari'atmadari dan Imam Khomeini adalah isu penerapan hukum Islam ke dalam kehidupan kenegaraan dan kemasyarakatan.⁵⁴² Ayatullah Syari'atmadari berangkat dari asumsi bahwa revolusi adalah sekedar alat untuk menghancurkan rezim diktator dan menggantinya dengan pemerintahan demokrasi yang berdasarkan prinsip-prinsip Islam. Ia menekankan pentingnya peran rakyat dalam demokrasi Islam tersebut, dan karena itu, ia menentang kekuasaan berlebihan dan hampir tanpa batas yang sekarang dimiliki para ulama (*fuqahâ*). Padahal para ulama memiliki kehormatan yang mengarahkan jalannya pemerintahan, agarselarass dengan nilai-nilai Islam.

Dalam pandangannya, pemerintahan demokrasi ini memberi kesempatan rakyat untuk berpartisipasi dalam politik, sedangkan posisi para ulama sebatas

⁵⁴¹ Menurut pandangan Syekh Fazeli, Guru Besar Universitas Imam Khomeini, Qom, yang juga sebagai oponent ahli dalam ujian disertasi ini, bahwa Bani Sadr tidak layak untuk menilai keberadaan *wilâyat al-faqîh* dalam sistem politik hukum kenegaraan RII, karena wawasan keilmuannya tidak memadai, dan tidak selevel dengan para ulama yang sudah mencapai *marja' taqlid*, serta integritas keislamannya masih dipertanyakan. Terlepas dari itu, pandangan kritis tersebut, menunjukkan bahwa RII telah melaksanakan salah satu unsur demokrasi, berupa beragamnya pemikiran, yang terkadang berbeda dengan para ulama.

⁵⁴² David Menashri, *Iran: A Decade of War and Revolution*, h. 82-90

pada pemberian nasehat, arahan dan petunjuk. Oleh karena itu, ia tidak dapat mengerti mengapa Imam Khomeini ikut campur secara langsung dalam urusan politik hukum kenegaraan dengan dampaknya yang luar biasa terhadap kemerdekaan individu dan kelompok. Perbedaan pandangan antara dua Ayatullah (Imam Khomeini dan Syari'atmadari) tersebut, semakin meruncing dalam tahun-tahun pertama revolusi. Keadaan ini mendorong munculnya tuduhan keterlibatan Ayatullah Syari'atmadari dalam sebuah konspirasi untuk menggulingkan pemerintahan yang sah. Syari'atmadari dituding sebagai ulama yang ingin melanggengkan sistem politik monrkis yang sudah banyak menyengsarakan rakyat, dan tidak simpati kepada para ulama yang ingin menegakkan Islam dalam sistem politik hukum kenegaraan.⁵⁴³

Bahasa korektif yang dilancarkan Syari'atmadari tidak berhenti dengan meninggalnya, tetapi tetap hidup di kalangan mullah lain yang merasa tetap dalam pencerahan. Pada pertengahan dekade 1980-an, Ayatullah Muntazeri mendapat kepercayaan sebagai pemimpin spiritual Iran untuk sewaktu-waktu menggantikannya, kelak bila karena suatu alasan, Imam Khomeini tidak mampu lagi memegang amanah sebagai Pemimpin Tertinggi Republik Islam Iran. Publik Iran mengenal Ayatullah Muntazeri sebagai ulama terkemuka yang dikenal dekat dengan Imam Khomeini. Ayatullah Muntazeri telah mengikuti kuliah-kuliah Imam Khomeini jauh sebelum revolusi Islam pecah tahun 1979 M. Ia tercatat sebagai salah seorang yang aktif dalam kajian khusus yang dibimbing Imam Khomeini.⁵⁴⁴

Publik Iran juga mengenalnya sebagai tokoh yang senantiasa mengagumi dan menaruh hormat terhadap Imam Khomeini yang dipandang sebagai ulama yang menguasai ilmu agama secara sempurna. Ayatullah Muntazeri kemudian tumbuh sebagai salah seorang pengikut setia Imam Khomeini, sehingga ia terlibat dalam berbagai gerakan menentang Syah Pahlevi. Karena itu, ia berhak mendapatkan predikat sebagai ulama revolusioner yang tidak sembarang ulama mendapatkannya. Pertimbangan-pertimbangan inilah yang membawanya sebagai calon pengganti Imam Khomeini.

Dengan berjalannya waktu, Ayatullah Muntazeri mulai merasakan bahwa apa yang selama ini diyakininya tidak memeberi kepuasan kepada semua

⁵⁴³ David Menashri, *Post-Revolutionary Politics In Iran: Religion, Society, and Power*, (London and Portland: Frank Cass Publishers, 2001 M), h. 22

⁵⁴⁴ Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001 M), h. 53

pihak, terutama kaum mullah yang setia kepada Imam Khomeini. Bahasa dan perilaku politik para pendukung Imam Khomeini yang menguasai pusat-pusat kekuasaan Iran membuatnya semakin kurang nyaman.⁵⁴⁵

Ayatullah Muntazeri mulai menunjukkan tanda-tanda berubah semakin kritis terhadap pemerintahan kaum mullah sejak ia menentang kebijakan pemerintah yang dimilainya terlalu banyak campur tangan dalam urusan masyarakat, dan bahkan bertindak melakukan kekerasan terhadap orang atau kelompok yang mereka pandang sebagai musuh Islam, yang sesungguhnya tidak lain dari sekedar kelompok yang kecewa dan mereka menunjukkan oposisi terhadap pemerintah kaum mullah yang semakin represif. pada tahun 1989 M kepada rakyatnya sendiri.

Ayatullah Muntazeri mengkritik pemerintah yang disebutnya sangat tidak profesional, ekstrim dan mementingkan dirinya sendiri di tengah penderitaan rakyat, akibat perang Irak-Iran yang menghancurkan sendi-sendi perekonomian Iran. Ayatullah Muntazeri merasakan dan mengungkapkan penderitaan rakyat Iran di bawah penguasa, dan sebagai ulama yang memahami tugas utamanya, ia tidak kuasa lagi untuk tidak menyampaikan keluhan rakyat yang ia sebut hampir saja tak mampu bernapas di tengah tekanan penguasa revolusioner yang sampai tingkat tertentu, sedemikian kasar dan hampir saja tidak berbeda dengan rezim Shah Pahlevi. Ia sadar betul akan resiko yang dihadapinya dalam kehidupan mendatang, dengan tersisihkannya dalam pergaulan masyarakat.⁵⁴⁶

Pada bulan Maret 1989 M, Imam Khomeini pun merasa mulai kehilangan kesabaran terhadap murid yang paling disayanginya dan dipilihnya sebagai pengganti dirinya tersebut. Akibatnya, dengan penuh perhatian, ia meminta Montazeri untuk segera menghentikan kritiknya; tetapi Muntazeri memilih untuk kehilangan kesempatan emas sebagai pemimpin tertinggi menggantikan Imam Khomeini dan meneruskan keyakinannya untuk tetap mengoreksi perjalanan pemerintahan lewat serangkaian kritiknya yang tidak berhenti hingga saat ini. Konflik terbuka antara Imam Khomeini dan Ayatullah Muntazeri semakin tidak terkendali, dan akibatnya tak sedikit para pengikut dan pendukung Ayatullah Muntazeri mendapatkan intimidasi, teror dan

⁵⁴⁵ Bambang Cipto, *Dinamika Politik Iran: Puritanisme Ulama, Proses Demokratisasi, dan Fenomena Khatami*, h. 4-6

⁵⁴⁶ David Menashri, *Post-Revolutionary Politics In Iran: Religion, Society, and Power*, h. 22.

kekerasan fisik di tangan aparat keamanan dan para pendukung kuat Imam Khomeini sebagai Bapak Revolusi Islam dan pendiri Republik Islam Iran.⁵⁴⁷

Tindakan tegas dari kaum mullah tersebut menurut berbagai sumber, karena Ayatullah Muntazhiri dituduh terlibat dalam dukungannya terhadap kelompok penentang pemerintahan. Tuduhan yang paling berat adalah dia dituding sebagai pelindung aksi berbagai kekerasan di Iran, sehingga menyebabkan terbunuhnya tujuh puluh dua anggota parlemen dan pimpinan revolusi di gedung parlemen Iran, termasuk Presiden Iran Ali Raja'i, dan tokoh senior revolusi, Ayatullah Bahesti. Dengan adanya bukti-bukti keterlibatan tersebut, maka Imam Khomeini sebagai guru yang begitu sayang kepada muridnya, Ayatullah Muntazhiri, hatinya berdarah-darah, dan tersayat-sayat, penuh kecewa dengan anak murid kesayangannya tersebut, yang telah melakukan pengkhianatan terhadap negara. Sejak tersingkapnya bukti-bukti tersebut, maka peran keagamaan Ayatullah Muntazhiri yang sangat dihormati ini mulai surut, dan tidak dilibatkan lagi dalam berbagai pengambilan keputusan yang strategis. Kemudian muncul tuntutan dari kaum mullah agar atribut dan gelar keagamaannya dicabut melalui pengadilan spritual.⁵⁴⁸ Meskipun demikian, ketokohnya dikagumi oleh kaum reformis saat ini, sehingga ketika dia wafat dan diantarkan jenazahnya ke peristirahatan terakhir di Qom, dibanjiri para pelayat dan dielu-elukan sebagai tokoh reformis yang harus diteruskan perjuangannya.

Kritikan hampir senada, disamapaikan juga oleh intelektual Iran lainnya, yaitu Abdul Karim Soroush dalam bukunya, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Dalam bukunya tersebut, Soroush mengkritik sistem politik hukum kenegaraan yang berdasarkan konsep *wilâyat al-faqîh*. Sistem ini dinilai Soroush sangat identik dengan konsep kekuasaan absolut gereja pada abad pertengahan di Eropa, yang ketika itu, kekuasaan politik berada di tangan segelintir orang yang mengatasnamakan gereja, wakil dari Tuhan. Sistem kekuasaan gereja semacam ini tidak jauh berbeda dengan konsep *wilâyat al-faqîh*, karena mengandung sistem teokrasi absolut seperti gereja pada abad pertengahan yang memiliki otoritas keagamaan dan sekaligus otoritas politik dengan justifikasi-justifikasi agama. Bagi Soroush, yang juga merupakan

⁵⁴⁷ Daniel Brumberg, *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, h. 54-60

⁵⁴⁸ Wawancara dengan beberapa ulama Qom yang dipandu oleh Ammar Fauzi, pada tanggal 17 November 2009 M.

seorang cendekiawan muslim "liberal" Iran kontemporer, pemerintahan di Iran yang didominasi ulama saat ini kurang memiliki basis teoritis yang kuat.⁵⁴⁹

Menurut Soroush, kelemahan utama teori ini adalah fokus dan pengendaliannya kepada seorang faqih atau penguasa adil. Seolah-olah ada asumsi bahwa semua masyarakat yang adil merupakan hasil dari keadilan seorang penguasa tunggal, bahwa tidak ada yang perlu dilakukan lagi selain memberikan kepemimpinan kepada faqih. Meskipun Republik Islam Iran atau Konstitusi Republik Islam Iran mendukung pembagian kekuasaan dalam konsep trias politik republik, penekanan seharusnya digeser dari seorang pemimpin tunggal ke pranata-pranata, hukum-hukum, dan proses-proses politik yang demokratis, karena tidak ada alternatif keadilan struktural. Kendatipun demikian, ia tidak setuju menggunakan demokrasi liberal yang diterapkan di negara-negara Barat, karena demokrasi mereka hanya mengejar kebahagiaan rakyat dengan mengabaikan restu Tuhan.⁵⁵⁰ Soroush tampaknya ingin konsep demokrasi dan agama dipadukan, sehingga dari nilai-nilai ilahiyah bersinar dalam demokrasi, dan rakyat sebagai pemilik kedaulatan meraih kesejahteraan dan kebahagiaan, di dunia serta akhirat.

Pemikiran Soroush ini, menurut para ulama di Qom dan Isfahan, sudah dipengaruhi oleh pemikiran demokrasi liberal Barat yang tidak sesuai dengan kultur Islam. Dia tidak memahami secara utuh konsep imamah sebagai basis pemerintahan Islam, yang sudah ada sejak zaman Nabi saw, kemudian diterapkan secara bertahap di berbagai wilayah Islam sejak klasik hingga modern ini. Dia dipandang sebagai orang yang sudah berkhianat kepada bangsanya sendiri, karena dia dengan suka rela mau menjadi intel asing untuk mengacaukan pemikiran Islam di kalangan generasi muda Iran. Karena itu, di kota Qom muncul kajian-kajian keilmuan yang digeluti oleh para mahasiswa untuk merespon secara argumentatif berbagai pemikiran liberal tersebut.⁵⁵¹

Berdasarkan uraian di atas dapat dinyatakan bahwa kritik-kritik yang datang dari para penentang konsep *wilayat al-faqih*, kebanyakan menganggap bahwa kunci utama konsep *wilayat al-faqih* terlalu menjustifikasikan keutamaan

⁵⁴⁹ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali, (Bandung: Mizan, 2002 M), h. 5-20

⁵⁵⁰ Haidir Baqir, "Soroush: Potret Seorang Muslim Liberal", dalam buku Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama I*, h. XVIII, dan Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, h. 177-226

⁵⁵¹ Wawancara dengan para tokoh intelektual di perguruan tinggi Qom dan Ammar Haryono, pada tanggal 20 November 2009 M.

para *wali faqih* untuk memerintah berdasarkan pengetahuan mereka. Para pengkritik ini meragukan kredibilitas dan pengetahuan religius ini, sehingga tidak cukup untuk meyakinkan bahwa kekuasaan harus dipercayakan kepada seorang faqih untuk melindungi dan memajukan kesejahteraan publik. Demikian pula, para pengkritik meragukan janji para pemimpin mereka bahwa dengan kekuasaan faqih tersebut, rakyat akan mendapatkan kesejahteraan dan keadilan dapat ditegakkan. Bagaimana dapat dilakukan kesejahteraan, jika para pemimpinnya sibuk untuk mempertahankan kekuasaannya dari kelompok oposisi yang berbeda haluan politiknya? Bagaimana dapat diketahui bahwa *wali faqih* tidak mementingkan urusan sendiri dari pada kepentingan publik? Apakah ada suatu sistem pengawasan khusus untuk mencegah penyalahgunaan wewenangnya?

Reinterpretasi *wilayat al-faqih* pernah dilakukan oleh Ayatullah Ni'matullah Salihi Najafabadi, dalam karyanya yang berjudul, *Vilayat-i Faqih: Hukumat-i Salihan*, yang diterjemahkan oleh Kazemi Moussavi dengan judul, *The Trusteeship of The Jurisprudent: The Governance of The Worthy*, yang artinya Perwalian Faqih: Pemerintahan Orang-Orang Shalih.⁵⁵²

Menurut Salihi, sifat yuridis wilayah merupakan suatu "kontrak sosial" antara rakyat dan faqih yang dipercaya. Dalam rangka mendekatkan kepentingan dan peranan rakyat dengan lembaga pemegang kekuasaan hukum, ia mencoba memadukan konsep-konsep modern seperti "pemerintahan mayoritas", "kontrak sosial", dan "perwakilan", dengan prinsip-prinsip pemerintahan Islam. Salah satu wujud dari kontrak sosial itu adalah melalui *bay'at* antara rakyat dan Pemimpin Tertinggi (*Wali Faqih*), dengan pengertian bahwa *bay'at* harus terjadi dalam dua arah: rakyat wajib mentaati pemimpin, dan pemimpin juga wajib mendengarkan kehedak rakyat, sehingga terjadi komunikasi yang harmonis antara kedua belah pihak. Model *bay'at* semacam ini akan mengakibatkan kewajiban yang sama dan seimbang, baik bagi rakyat maupun bagi pemimpin.

Dalam konsep perwakilan, Salihi berpendapat bahwa pemimpin dalam komunitas Islam merupakan wakil rakyat, bukan wakil Imam. Dia mengutip ucapan Imam Ali ibn Abi Thalib; *Innakum khuzzan al-ra'iyah wa wukala' al-ummah*. Oleh karena itu, konsekuensi logisnya adalah pemimpin yang terpilih

⁵⁵² Ahmad Kazemi Moussavi, "A New Interpretation of The Theory of Vilayat-I Faqih", Middle Eastern Studies, Vol. 28, No. 1, Januari 1992 M, h. 101

dapat dicopot kekuasaannya oleh rakyat yang memilihnya, jika dia kehilangan kualitasnya sebagaimana disyaratkan bagi seorang imam dalam Islam.

Munculnya interpretasi baru sebagaimana yang dikemukakan oleh Ayatullah Salih tersebut, menunjukkan salah satu bukti bahwa konsep *wilāyat al-faqīh*, gagasan Imam Khomeini, pada hakekatnya merupakan suatu gagasan besar dalam politik hukum kenegaraan, sehingga interpretasi baru selalu dibutuhkan sesuai dengan perkembangan zaman.

Terlepas dari kelemahan dan kekurangan konsep yang telah diimplementasikan di Republik Islam Iran tersebut, namun yang jelas dia telah meletakkan dasar-dasar sistem politik hukum Islam modern dan membuka jalan baru dalam peta pemikiran politik Islam. Model sistem politik ini merupakan inovasi baru, bahkan di kalangan Syi'ah sendiri. Lebih dari itu, inilah suatu upaya pertama dalam praktek politik yang berusaha mengkombinasikan pemikiran yang pada awalnya tradisional, kemudian dipadukan dengan unsur-unsur politik modern, termasuk demokrasi. Dengan kata lain, ijtihad besar Imam Khomeini adalah mampu mengintegrasikan kehendak Allah dan aspirasi rakyat dalam menjalankan negara untuk kepentingan rakyat, sehingga pada gilirannya dapat mewujudkan keadilan, kedamaian, kesejahteraan, dan kebahagiaan bagi rakyatnya, baik dunia maupun akhirat.

PENUTUP

Proses pembentukan konsep *wilâyat al-faqîh* mulai tumbuh sejak keghaiban besar Imam ke dua belas. Pada saat keghaiban besar tersebut, hubungan antara Imam ghaib dengan umatnya diemban oleh *al-ruwat*, orang yang menjalankan tugas-tugas khusus dari Imam. Kemudian *al-ruwat* ini berfungsi sebagai wakil umum (*nuwwâb al-'âmm*) dari Imam yang sedang ghaib. Lalu, wakil umum ini diinterpretasikan sebagai ulama yang sudah mencapai derajat mujtahid atau marja' taqlid. Dengan capaiannya tersebut, maka ulama berhak mewakili Imam ghaib dalam bidang agama dan politik, hingga Imam muncul lagi di dunia. Hal ini selaras dengan prinsip-prinsip madzhabnya yang mengajarkan bawa imam harus selalu ada dalam setiap periode. Inilah yang kemudian awal munculnya *wilâyat al-faqîh* di kalangan ulama Syi'ah.

Wacana *wilâyat al-faqîh*, kemudian terus berkembang di kalangan ulama Syi'ah, melalui pembahasan, dan pergumulan yang intensif sehingga akhirnya mereka menetapkan bahwa kekuasaan faqîh harus eksis di tengah-tengah masyarakat, agar bimbingan .umat dalam agama dan sosial politik terus berlangsung secara berkesinambungan. Pergumulan mereka terhadap konsep *wilâyat al-faqîh* masih dalam tataran hukum keperdataan, pemberian keputusan hukum dan penyelesaian pertikaian di kalangan mereka. Wacana faqîh qualified dalam struktur politik belum dikaji secara khusus, karena iklim politik yang belum mendukungnya, meskipun mereka berkeyakinan bahwa kekuasaan faqîh bersifat universal, mencakup urusan agama dan politik. Pemikiran mereka baru sebatas tataran hukum yang membolehkan para ulama untuk melakukan kerjasama dan bersinergi dengan kekuasaan politik.

Pada hakikatnya, kekuasaan politik para imam dan faqîh qualified mendapatkan legitimasi (*al-masyrû'iyah*) dari Allah, tetapi karena berbeda tinjauan politiknya, maka akhirnya kekuasaan politik mereka menjadi tidak dapat diterima publik (*al-maqbûliyyah*). Para ulama Syi'ah sudah mewacanakan dan bergumul dengan konsep kepemimpinan politik tertinggi bagi faqîh qualified, tetapi iklim politik pemerintahan pada saat itu sangat represif dan tidak ada ruang bagi munculnya pandangan politik yang berbeda dengan pemerintah. Dalam dinamikan politik berikutnya, ternyata kedua

aspek tersebut, yakni legitimasi dan akseptibilitas publik, dapat diraih oleh orang-orang Syi'ah, sesudah kekuasaan Syah Pahlevi tumbang melalui revolusi Islam tahun 1979 M, di bawah kepemimpinan Imam Khomeini. Atas dasar pemikiran teologis tersebut, dapat diprediksikan ke depan bahwa masyarakat Syi'ah selalu berupaya untuk menjadikan tokohnya yang sudah mencapai kualifikasi, untuk mendapatkan legitimasi (*al-masyrû'iyah*) dan akseptibilitas publik (*al-maqbûliyyah*) secara penuh melalui cara-cara yang diperbolehkan menurut syara'.

Imam Khomeini mengembangkan konsep *wilâyat al-faqîh* dalam sistem politik kenegaraan. Langkah terpenting yang dilakukan Imam Khomeini adalah menghidupkan kembali fikih, ijthad, dan kepemimpinan agama yang ia letakkan di atas posisi wakil Imam ke dua belas dalam konsep *wilâyat al-faqîh*. Berangkat dari pemikirannya tentang Islam, politik, negara dan hubungan antara Islam dengan negara itulah, Imam Khomeini berhasil menjelaskan kepemimpinan Islam di era keghaiban besar Imam ke dua belas, melalui teori imamah yang merupakan turunan dari prinsip kenabian. Selanjutnya, ia mampu membuktikan keberadaan semua kewenangan eksekutif pemerintahan Nabi dan para imam bagi seorang *wali faqîh*. Inilah konsep dan filsafat kepemimpinan yang telah terurai dari tinta Imam Khomeini sebagai konsep *wilâyat al-faqîh*. Dari konsep inilah, maka faqîh yang sudah memenuhi kualifikasi, berhak untuk memegang kekuasaan penuh dalam negara Islam, sebagaimana Nabi dan para imam.

Sistem politik kenegaraan yang dibangun oleh Imam Khomeini melalui konsepnya, *wilâyat al-faqîh*, menunjukkan bahwa ia berupaya untuk membangun negara dan pemerintahan berdasarkan sistem politik modern dengan mengkorelasikannya dengan ajaran Islam.. Hal ini terlihat, ketika ia menjelaskan tentang lima elemen sistem politik, yaitu *pertama*, sumber kekuasaan riil berasal dari rakyat, melalui perwakilan. *Kedua*, mekanisme pengangkatan faqîh dilakukan oleh para ulama terkemuka. *Ketiga*, kualifikasi faqîh yakni faqâhah, 'adalah dan kafa'ah. *Keempat*, wewenang faqîh yang begitu luas, meliputi: memberi nasehat, melakukan ijthad, dan mengawasi jalannya proses kenegaraan. Dan *kelima*, pertanggungjawaban faqîh kepada sejumlah ulama yang sudah memilihnya.

Demikian juga, Imam Khomeini melakukan institusionalisasi kenegaraan melalui distribusi kekuasaan, sebagaimana digunakan di sejumlah besar negara di dunia. Struktur institusi negara yang dibangun Imam Khomeini adalah: (i)

wali faqih; (ii) lembaga legislatif (*majlis al-syûra*), (iii) lembaga eksekutif (*sulthân al-tanfîdî*), (iv) lembaga yudikatif (*majlis al-qadhâ'*). Institusionalisasi negara tersebut menunjukkan bahwa konstruksi pemikiran Imam Khomeini menghendaki agar pembuatan kebijakan publik tidak diputuskan oleh sejumlah orang saja, tetapi harus memperhatikan kehendak rakyat melalui perwakilannya di Majelis. Dengan pemikiran tersebut, berarti ia menerima sistem politik demokrasi modern yang melibatkan rakyat dalam mengambil keputusan publik, meskipun dalam proses demokrasinya harus dikorelasikan dengan ajaran Islam, sehingga ia menyebutnya dengan 'demokrasi Islam'.

Implementasi konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini dalam sistem politik kenegaraan secara eksplisit terkandung dalam Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran (UUD RII), yang dijadikan referensi utama dalam proses kenegaraan. Hal ini ditegaskan juga dalam pasal 5 UUD RII bahwa selama masa keghaiban Imam, wilâyah dan kepemimpinan umat merupakan tanggungjawab seorang faqîh yang memenuhi kualifikasi untuk menjalankan proses kenegaraan.

Konsep *wilâyat al-faqîh* yang dicantumkan tersebut melalui proses dialogis dan pergumulan yang intens di kalangan ulama serta tokoh-tokoh nasionalis. Kemudian sesudah itu, hasilnya ditawarkan kepada semua rakyat untuk menentukan pilihan politiknya. Berdasarkan referendum yang diadakan pada akhir tahun 1979 M, menunjukkan bahwa rakyat Iran hampir seratus persen menyetujui bentuk negara, Republik Islam, dan dicantumkannya secara eksplisit kata 'wilâyat al-faqîh' dalam UUD RII. Ini berarti menunjukkan bahwa mayoritas mutlak rakyat Iran mempercayai pada kepemimpinan faqîh dalam negara yang dapat menegakkan keadilan, membela kaum tertindas, dan membahagiakan rakyat, baik di dunia maupun di akhirat.

UUD RII tersebut menegaskan bahwa sistem politik kenegaraan dibangun berdasarkan tatanan politik modern yang menghormati hak-hak dasar rakyat, kesetaraan hukum dan pandangan jauh ke depan. Hal ini terlihat ketika menguraikan lima unsur sistem politik yang menjadi dasar dalam partisipasi rakyat. *Pertama*, sumber kekuasaan yang berasal dari rakyat. *Kedua*, mekanisme pengangkatan dan pemberhentian Pemimpin Tertinggi dilakukan oleh Majelis Ahli. *Ketiga*, kualifikasi Pemimpin Tertinggi, yaitu: memiliki pengetahuan luas, adil, dan wawasan sosial politik yang memadai. *Keempat*, wewenang Pemimpin Tertinggi sangat luas, yaitu antara lain: menetapkan kebijakan politik negara secara umum, mengawasi proses kenegaraan,

mengendalikan proses kenegaraan dan mengesahkan perundang-undangan. Dan *kelima*, pertanggungjawaban Pemimpin Tertinggi di sampaikan kepada rakyat melalui Majelis Ahli.

Demikian pula, dalam membangun institusi negara didasarkan pada sistem demokrasi, sebagaimana digunakan di sebagian besar negara di dunia. Struktur institusi negara Republik Islam Iran adalah: (1) Pemimpin Tertinggi; (2) Parlemen (*Majlis al-Syurâ al-Islâmi*), (3) Presiden; (4) Majelis Ahli; (5) Majelis Perwalian; (6) Majelis Kehakiman; (7) Dewan Kemaslahatan Nasional (*Majma' Tashîsh li Mashlahah al-Nizhâm*). Institusionalisis ini menunjukkan bahwa pengelolaan negara tidak dapat dijalankan oleh satu lembaga saja, tetapi harus didistribusikan ke lembaga-lembaga lain, agar proses penyelenggaraan negara dapat dilakukan secara efektif dan efisien.

Sejalan dengan institusionalisasi kenegaraan tersebut, bentuk kedaulatan Republik Islam Iran adalah kedaulatan rakyat, yang diimplementasikan dalam sistem politik demokrasi, karena proses kenegaraan berdasarkan kehendak dan pandangan rakyat yang dinyatakan dalam pemilihan umum. Meskipunn menganut sistem demokrasi, dalam UUD tersebut, kehendak rakyat harus terintegrasi dengan ajaran Islam melalui interpretasisasi para ulama yang sudah memenuhi kualifikasi. Dengan adanya perpaduan tersebut, maka demokrasi yang diterapkan di Republik Islam Iran merupakan konvergensi antara sistem politik demokrasi Barat yang meligitimasi suara rakyat secara penuh, dengan ajaran Islam yang menghendaki agar petunjuk Alqur'an dan sunnah dapat dilaksanakan. Dengan demikian, maka demokrasinya disebut dengan demokrasi Islam, artinya dalam proses politiknya harus diselaraskan dan diintegrasikan dengan kehendak ilahi yang manifestasikan oleh institusi *wilâyat al-faqîh*.

Berdasarkan uraian tersebut, maka konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini yang diimplementasikan di RII merupakan turunan dari teori imamah, yang menyatakan bahwa kepemimpinan itu hak milik para imam dan faqîh qualified. Atas dasar ini, legalitas kepemimpinan faqîh yang qualified (*masyrû'iyah*) sesudah keghaiban besar Imam ke dua belas berdasarkan petunjuk ilahi. Namun, sesudah konsep tersebut dikembangkan, Imam Khomeini membawa kepemimpinan faqîh ini kepada ranah pengakuan publik. Artinya, faqîh qualified tersebut, harus mendapatkan pengakuan publik (*maqbuliyah*) untuk memimpin negara melalui mekanisme demokrasi yang biasa digunakan di sejumlah besar negara demokrasi di dunia.

Dengan demikian, kontribusi besar dari Imam Khomeini adalah menurunkan wilayah ketuhanan dalam kepemimpinan negara ke dalam wilayah kemanusiaan dalam sistem politik hukum modern, dan meramunya dengan argumentasi teologis dan yuridis, sehingga konsep politiknya didukung dan diterima oleh mayoritas rakyat Iran.

Kemudian berkaitan dengan kualifikasi faqih yang idealis, sesuai dengan sifat-sifat yang dimiliki para imam, ternyata Imam Khomeini tidak selamanya berfikiran idealis, tetapi terkadang bersikap realistis, karena kondisi riil yang tidak memungkinkan, guna tercapainya kemaslahatan umat. Hal ini terlihat, ketika pemilihan wali faqih, pengganti Imam Khomeini, yaitu Ayatullah Ali Khamane'i. Berdasarkan kualifikasi calon wali faqih, beliau tidak tercapai secara penuh, karena ketika diangkat menjadi wali faqih, beliau dipandang belum memadai dari aspek kedalaman keilmuan hukum Islam.

Konsep *wilayat al-faqih* Imam Khomeini dan implementasinya dalam sistem politik kenegaraan RII, di samping mendapatkan pujian dan sanjungan, tetapi juga menuai kritikan, karena mengandung beberapa kelemahan, yaitu antara lain sebagai berikut: (i) kriteria Pemimpin Tertinggi cenderung idealis; (ii) atribut Pemimpin Tertinggi sebagai Wakil Imam Ghaib sulit dibuktikan secara akademik, tetapi dapat diaktualisasikan secara 'irfani; (iii) justifikasi keutamaan faqih untuk melindungi dan mensejahterakan rakyat akan berhadapan dengan praksis politik; (iv) konsep *wilayah al-faqih* dan Undang-Undang Dasar Republik Islam Iran kurang maksimal implementasinya dalam realitas kehidupan masyarakat.

Kritikan terhadap pemikiran politik Imam Khomeini tersebut, tidak mengurangi wibawa dan gagasan besarnya, yakni 'kekuasaan negara di bawah kendali faqih qualified'. Pemikiran dan implementasi politiknya, memberikan kontribusi signifikan kepada Iran dan dunia Islam, bahkan dunia internasional.

Bergulirnya reformasi politik dan demokratisasi di Indonesia sejak tahun 1998 M lalu, telah membukakan pintu bagi lahirnya berbagai organisasi dan perkumpulan politik pasca berakhirnya kekuasaan Orde Baru. Lengsernya Presiden Soeharto pada tahun itu telah membawa implikasi yang luas dalam perpolitikan nasional. Dinamaika dan perubahan politik demokratis yang berlangsung dalam berbagai dimensi kehidupan masyarakat pasca-Orde Baru menjadi antipoda dari konstruksi sosial politik sebelumnya, di bawah kepemimpinan semi-otoriter yang banyak mengebiri demokrasi dalam

kebijakan-kebijakan politiknya. Dampak dari demokrasi dan keterbukaan politik dirasakan betul eksekusinya dalam pelataran aktivisme keagamaan dan kompetisi politik, sehingga liberalisasi politik dalam masa transisi tersebut tidak dapat dihindarkan.

Demokratisasi politik Indonesia tersebut menimbulkan dampak tidak menguntungkan bagi hubungan baik antara kelompok politik dan keagamaan, dan ketegangan antara simpatisan partai politik, yang masing-masing mengklaim menang dalam pertarungan politik di tingkat nasional dan daerah. Di samping itu, partai-partai politik yang berbasis Islam tidak bersatu, baik secara internal maupun eksternal. Hal ini menunjukkan bahwa demokratisasi politik yang liberalistik masih jauh dari harapan. Demokrasi liberalistik, tanpa disertai nilai-nilai agama, akan sulit untuk meraih tujuan, yakni mewujudkan kesejahteraan yang berkeadilan.

Dengan berbagai problematika demokrasi politik Indonesia tersebut di atas, maka kajian dan telaahan terhadap sistem politik kenegaraan Iran yang diangkat dari konsep *wilāyat al-faqīh* Imam Khomeini, sangat layak dan relevan untuk dilakukan, guna memberikan nuansa baru terhadap proses demokrasi di Indonesia. Relevansi kajian tersebut dapat dilihat dari beberapa aspek: (1) Indonesia dan Iran keduanya sama-sama memiliki mayoritas penduduk Muslim terbesar di dunia, dan kedua negara juga diperhitungkan dalam percaturan politik global. Dalam aspek sistem politik, Republik Islam Iran berupaya untuk melakukan harmonisasi hubungan agama dan negara. Upaya RII tersebut relatif berhasil, sehingga dua ranah yang berbeda tersebut dapat dikonvergensi, dan membentuk karakteristik sistem politik baru yang memadukan kehendak ilahi dan rakyat. Atas dasar itu, Indonesia di masa depan dapat meresponnya dalam menyusun tatanan politik baru yang memperhatikan aspirasi mayoritas keyakinan rakyat dengan memadukan unsur-unsur politik modern yang berkembang di dunia, serta memodifikasinya selaras dengan kultur budaya Indonesia yang pluralistik. (2) Republik Indonesia dan Republik Islam Iran (RII), sama-sama bergulat untuk mencari format baru dalam mengharmoniskan hubungan agama dan negara.. RII sudah berhasil dalam merumuskan hubungan kedua negara tersebut dan membentuk format politik baru, meskipun riak-riak ketegangan di antara tokoh politik terkadang muncul. Sementara itu, Indonesia masih bergumul secara intens untuk mencari rumusan baru dalam hubungan agama dan negara, sebagaimana

terlihat dari berbagai pandangan tokoh politik Islam, tokoh agama dan para pengamat politik hukum kenegaraan..

Berdasarkan teori imâmah yang digunakan dalam penelitian konsep *wilâyat al-faqîh* Imam Khomeini dan implementasinya dalam sistem politik hukum kenegaraan Republik Islam Iran (RII), menghasilkan temuan baru, yaitu sebagai berikut: (1) Konsep *wilâyat al-faqîh* yang dikembangkan oleh Imam Khomeini berjalan secara paralel dengan konsep dasar pemikiran politik Syi'ah, yakni ketaatan, imâmah dan taqlîd. Menurut formulasi tersebut, kepemimpinan Islam terkristalisasikan dan mewujudkan dalam imâmah yang diwakili oleh Rasulullah saw dan para imam ma'shum. Dalam urusan keagamaan dan sosial politik, hubungan rakyat dengan mujtahid (*faqîh*) didefinisikan melalui konsep taqlîd, yaitu mematuhi faqîh seakan-akan mematuhi imam ma'shum. (2) Imam Khomeini berhasil mengembangkan konsep *wilâyat al-faqîh* yang diaktualisasikan dan ditransformasikan dalam bentuk Konstitusi Dasar Republik Islam Iran. sebagai landasan dalam menjalankan proses politik hukum kenegaraan. (3) Konsep *wilâyat al-faqîh* yang menjadi landasan proses politik kenegaraan dan pemerintahan Republik Islam Iran sekaligus membuktikan bahwa Islam memuat seperangkat ajaran yang berkorespondensi dengan sistem politik demokratis yang memungkinkan diwujudkannya relasi agama dan negara yang harmonis di dunia Islam. (4) Transformasi konsep *wilâyat al-faqîh* tersebut ke dalam konstitusi dasar mengalami berbagai elaborasi yang bersifat yuridis formal dan analitis redaksional yang dilakukan oleh murid-murid Imam Khomeini yang menduduki jabatan strategis di Dewan Revolusi Islam, parlemen maupun Majelis Perwalian. (5) Dalam perspektif teori kedaulatan dan distribusi kekuasaan, gagasan Imam Khomeini tentang *wilâyat al-faqîh* yang ditransformasikan ke dalam bentuk konstitusi, merupakan konvergensi di antara model-model kedaulatan dan distribusi kekuasaan yang dipraktikkan di dunia, sehingga membentuk model kedaulatan dan distribusi kekuasaan yang khas Islam Syi'ah.

DAFTAR PUSTAKA

- Ayub, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge, 1991 M
- Ayoob, Muhammad (ed.), *The Politics of Islamic Reassertion*, London: Croom Helm, 1981 M
- Amin, Muhsin al-, *al-Syi'ah bayna al-Haq wa al-Awhâm*, Beirut: Dâr al-'Alami, 1393 H
- Algar, Hamid, "Imam Khomeini: Penjelmaan Sebuah Tradisi", dalam buku, *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam Dan Khomeini dalam perbincangan*, Ed. Mustafa W. Hasyim, Yogyakarta: Shalahudin Press, 1984 M
- *Islam and Revolution*, Barkely: Mizan Press, 1981 M
- *Mata Air Kecemerlangan: Sebuah Pengantar Untuk Memahami Pemikiran Imam Khomeini*, Terj. Zainal Abidin, Bandung: Mizan, 1995
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996 M
- Azzam, Salim (Editor), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, Terj. Malikul Awal dan Abu Jalil, Bandung: Mizan, 1983 M
- Ahmad, Mumtaz (Editor), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*, Terj. Ena Hadi, Bandung: Mizan, 1993 M
- Arjomand, Said Amir, *The Turban For The Crown: The Islamic Revolution In Iran*, New York: Oxford University Press, 1988 M
- Arjomand, Said Amir, ed, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1988 M
- 'Askari, Sayyid al-Murtadha al-, *Ma'âlim al-Madrasatayn*, Teheran: Mu'assasat al-Bi'tsah, 1405 H
- Akhavi, Shahrugh, *Pemikiran Sosial Syi'ah Dalam Perkembangan Modern Islam*, Editor Harun Nasution dan Azyumard Azra, Jakarta: Obor Indonesia, 1985 M
- *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy State Relations in thePahlevi Period*, Albany: State University of New York Press, 1980 M
- Ali, Salus al-, *Ma'a al-Syi'ah al-Istna 'Asyariyyah fi Ushûl wa al-Furû'*, Kairo: Dâr al-Thibâ'ah wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, t.tp

- Asshiddiqie, Jimly, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Jakarta: Konstitusi Press, 1005 M
- Alcaff, Muhammad, *Perang Nuklir: Militer Iran Terbesar di Dunia Siap Melibas AS dan Israel*, Jakarta: Zahra Publishing, 2008 M
- Anshâri, al-Syeikh al-Murtadhâ al-, *al-Makâsib*, dan dikenal dengan *al-Matâjir*, Tabriz, al-Maktabah al-Islâmiyyah, ttp
- Majd al-Dîn Abû Sa'adat al-Mubâarak Ibn al-Atsir, *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts*, Iran: Muassasah al-Islâmiyyah, 1985 M, Jilid IV
- Baghdadi al-, Abû al-Khayr ibn Thaher, *al-Farqu bayna al-Firâq*, Mesir: Percetakan Muhammad 'Ali Shabih, t.th
- Binder, Leonard, *Religion And Politics in Pakistan*, Barkely and Los Angeles: University of California Press, 1963 M
- Bayat, Mongol, *Mysticism and Dissent: Socio-Religious Thought in Qajar Iran*, New York: Syracuse university Press, 1982 M
- Black, Anatomy, *The History of Islamic Political Thought*, London: Edinburg University Press, 2001 M
- Baqi', Muhammad Fu'ad al-, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1985 M
- Baqir, Muhammad, "Prinsip-Prinsip Esensial Dalam Suluk Irfani Imam Khomeini", dalam jurnal kajian ilmu-ilmu Islam, AL-Huda, Vol. 5, No. 13, 2007 M
- Bernard, Lewis, *Bahasa Politik*, Terj. Ihsan Ali Fauzi, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1994 M
- Budiman, Arif, *Sistem Perekonomian Pancasila dan Ideologi Ilmu Sosial Politik di Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1989 M
- Bellah, Robert N. "Islamic Tradition and the Problem of Modernization", dalam kumpulan tulisannya, *Beyond Belief Essays on Religion in a Post-Traditional in World*, Berkeley: University of california Press, 1991 M
- C.E. Bosworth dan yang lain, ed, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1980 M, edisi baru, supplement 1-2, "Akhbariyya"
- Cottam, Richard, "Inside Revolutionar Iran" dalam R.K. Ramzani (Ed.), *Iran's Revolution: The Search For Consensus*, Blommington Indiana University Press, 1990 M
- Cole, Juan RI, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari and Emulating the Suprame Exemplar", dalam Nikki R. Keddie,

- ed, *Religion and Politics in Iran: Shi'ism From Quietism to Revolution*, New Haven and London: Yale University Press, 1983 M
- Chehabi, H.E. "Religion And Politic in Iran" *Daedalus*, Vo. 120, No. 3, Summer 1991
- Cipto, Bambang, *Dinamika Politik Iran: Puritanisme Ulama, Proses Demokrasi dan Fenomena Khatami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Dzahabî, Muḥammad Ḥusayn al-, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn Baḥts Tafsîlî 'an Nasy'a al-Tafsîr Taththawurih, wa Madzâhibih*, Juz I, II, t.tp :t.tp, 1976 M
- Daynûri al-, Muḥammad ibn Qutaybah , *al-Imâmah wa al-Siyâsah*, Mesir: Muassasah al-Ḥalabi, 1967 M), jilid I
- Dîn, Muḥammad ibn al-Murtadhâ al-, *Durar al-Bihâr al-Mushthafa min Bihâr al-Anwâr*, Iran: Thab'ah Hajar, 1301 H
- Dahl, Robert A, *Perihal Demokrasi: Menjelajahi Teori dan Praktek Demokrasi Secara Singkat*, Terj. A. Rahman Zainuddin, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, , November 2001 M
- Dahl, Robert A, *Modern Political Analysis*, New Delhi; Prentice-Hall India Private Limited, 1979 M
- Deckermen, Edmund "Bodin, Jean" dalam *The Encyclopedia Americana*, New York: Americana Corporation, 1967, Vol. III,
- Dairat Al-Ma'arif Tasyayyu' - Andisyeha-e Siyasi*, Teheran: t.np, 1373 HS
- Esposito, John L., *Islam dan Politik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990 M
- Esposito, John L, dan James P. Piscatory, "Islam adn demokrasi" dalam *Islamika*, jurnal dialog pemikiran Islam, No. 4 April-Juni 1994 M
- Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah : Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, Terj. Asep Hikmat, Bandung: Pustaka, 2001 M
- "Khomeini's Concept of Guardianship of the Juris", dalam James P. Piscatory, ed, London: Cambridge University Press, 1983 M
- *Modern Islamic Political Thought*, (Austin, Texas: University of Texas Press, 1982 M), h. 4-5
- Effendi dan Singarimbun, Sofian, *Metode Penelitian Survai*, Jakarta: LP3ES, 1989 M
- F. Isjwara, S.H, L.L.M, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Putra Baladin, 1999 M

- Faruki, Kemal Ahmad, *The Evolution Constitutional Theory and Practice*, Karachi: National Publication House, 1971 M
- Githâ, Muḥammad Ḥusayn al-Kâsyif, al-, *Ashl al-Syi'ah wa Ushûluha*, Iran: Maktabah al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, Buku II, Dâr al-Ghadîr, t.th
- Gaffar, Affan, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999 M
- G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, London: George G. Harahap dan Co. Ltd , 1951 M
- Gogary Adel El-, *Ahmadinejad: The Nuclear Savior of Tehran*, Terj. Tim Kuwais, Depok: Pustaka IIMaN, 1428 H
- Gibb, H.A.R, *Some Consideration of the Sunni Theory of the Caliphate*, London: Oxford, 1962 M
- Ghazali, al-, Abû Ḥamid, *al-Iqtishâd fî al-'Itiqâd*, Mesir: Maktabah al-Jund, 1970
- Gavahi, Abdulrahim, *Islamic Revolution of Iran: Conceptual Aspects and Religious Dimensions*, Sweden: Faculty of Theology Uppsala University, 1988 M
- Ghitha, al-Kâsyif, *Ashl al-Syi'ah wa Ushûluha*, Teheran: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th
- Gellner, Ernest, "Up From Imperialism " *The New Republic*, Mei, 22, 1989 M, dikutip dari Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman and London: University of Oklahoma Press, 1991 M
- Golpaigani, Ali Rahbani, *Mâ Huwa 'Ilm al-Kalâm*, Teheran: Dâr al-Ma'ârif, t.ttp
- Haydar, Hamid, "Filsafat Politik Imam Khomeini" dalam jurnal kajian ilmu-ilmu Islam, Al-Huda, Jakarta: Islamic center Jakarta Al-Huda , 2001 M, Vol. II, No. 4
- H.A.R. Gibb & J.H. Kraemer (Editors), *Shorter Encyclopædia of Islam*, artikel "Kharijites", E.J. Brill, Leiden, 1961
- Huwaydi, Fahmi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu-Isu Besar Politik Islam*, Terj. Abdul Ghaffar, Bandung: Mizan, 1999 M
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Riset*, Yogyakarta : Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1978 M
- Huntington, Samuel P, *Gelombang Demokratisasi Ketiga*, Terj. Asril Marjohan, Jakarta, Pustaka Grafiti Utama, 1995 M

- Husni, Hasyim Ma'ruf, *Ushûl al-Tasyayyu': 'Ardhun wa Dirâsatun*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1992 M
- Humas Kedutaan Besar Republik Islam Iran di Jakarta, *Undang-Undang Republik Islam Iran*, Tahun 1970 M, penerbit t.th
- Humas Kedutaan Besar Republik Islam Iran di Jakarta, *Undang-Undang Republik Islam Iran*, Hasil amandemen tahun 1989 M, penerbit t.th
- Hasani, Hasyim Ma'ruf al-, *Ushul al-Tasyayu': 'Ardhun wa Dirasatun*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1987 M
- Hasyim al-Musawi, *Madzhab Syi'ah: Asal Usul dan Keyakinannya*, terj. Ilyas Hasan, Jakarta: Penerbit Lentera, 2008 M
- H.E. Chehabi, "Religion and Politics in Iran", dalam Daedalus, vol. 120, No. 3, Summer, 1991, h. 6
- Huson, Micha C, "Islam and Political Development," dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Development*, Syracuse: University Press, 1980 M
- Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, Remaking of The World Order*, (New York: Simon and Schuster, 1997 M)
- Irving, Clive, *Wejangan Imam Khomeini*, Terj. NW Hadinata Waisy, Jakarta, 1981
- Imawan, Riswanda, *Membelah Politik Orde Baru*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Februari 1997 M
- Iqbal, Muhammad, *Fiqh Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001 M
- I.K.A Howard, "Al-Kutub al-Arba'ah: Empat Kitab Hadits Utama Madzhab Ahlubait", dalam jurnal ilmu-ilmu Islam, Al-Huda, Vol. II, No. 4, tahun 2001 M
- Jindan, Khalid Ibrahim, *Teori Politik Islam: Telaah Kritis Ibnu Taymiyah Tentang Pemerintahan Islam*, Terj. Masrohin, Surabaya: Risalah Gusti, 1995 M
- Kusnardi dan Ibrahim, Mohammad dan Harmaily, *Pengantar Hukum Tata Negara Indonesia*, Jakarta: Fakultas Hukum UI dan CV Sinar Buku, 1983
- Joseph Loa Lombara dan Mayron Weiner, *Political Parties and Political Development*, Princeton: Princeton University Press, 1976

- Katsîr, Abû al-Fidâ' ibn, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Lubnon, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988 M
- Khomeini, Ayatullah Ruhullah al-Muswi, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah*, Beirut: Muassasah al-'Alami al-Mathbû'ât, t.th
- *Mabhats Wilâyah al-Faqîh Az Kitâb al-Bay'*, Teheran, Intisyarât Wizârat-e Farhanggi wa Irsyad-e Islami, 1369 H
- *Wilayat Faqîh*, Teheran, Mu'assasah Tanzhîm wa Nasyr Âtsâr Imam Khomeini, 1387 H
- *Jihâd al-Akbar, aw Jihâd al-Nafz*, Qom, Mua'sasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeini, 1435 H
- *al-Thalab wa al-Irâdah*, Teheran, Mu'assasah Tanzhîm wa Nasyr Âtsâr Imam Khomeini, 1435 H
- *Manâhij al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl*, Qom, Mua'sasah Tanzhîm wa Nasyr Turâts al-Imâm al-Khomeini, 1387 H
- *Shahifah-e Nur*, Jilid I-XVIII
- *Kasyf al-Asrâ*
- Kamil, Syukron, *Islam dan Demokrasi: Telaah Konseptual dan Historis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002 M
- Kulyani, Muḥammad ibn Ya'qûb al-, *al-Ushûl min al-Kâfi*, Tehran : Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1954 M
- Khaldun, 'Abd al-Rahmân Ibn , *al-Muqaddimah*, Mesir: Musthafâ Muhammad, t.tp
- Konsoulas, D. George, *On Government Introduction*, Delmont California: Wadsworth Publishing, Inc, 1968 M
- Kedourie, Elie *Democracy and Arab Political Culture*, Portland: Frank case, 1994 M
- Lijphart, Arend, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven and London: Yale University Press, 1980 M
- Khurasâni, Muḥammad Wa'idz Zâdah al-, *al-Wihdah al-Islâmiyyah 'Anshiruhâ wa Mawân'uhâ*, (Teheran: al-Majma' al-Islâmi li al-Taqrîb bayna al-Madzâhib al-Islâmiyyah 1421 H)
- Muntazhiri, Ayatullah al-Uzhmâ al-, *Wilâyah al-Faqh wa Fiqh al-Dawlah al-Islâmiyyah*, Qom: Maktab al-'Alâm al-Islâmi, 14-8 H
- Musa, Muḥammad Yusûf , *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm*, Kairo: Dâ al-Kâtîb al-'Arabi, t.tp

- Ma'lûf, Luwis, *al-Munjîd fi al-Lughah wa al-A'alâm*, Beirut : al-Maktabah al-Syarqiyyah, 1987 M
- Mufid, Abû 'Abd Allâh, Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Muqna'î*, Qum, 1989 M
- Mastal, Zubaidi, *Ide dan pemikiran Imam Khomeini*, Bandung: Penerbit YAPI, 1990 M
- Muthahari, Murtadha, *Kepemimpinan Islam*, Terj. Yudhi Nur Rahman, Banda Aceh: Gua Hira, 1991 M
- *Prinsip-Prinsip Ijtihad: Antara Sunnah dan Syi'ah*, Terj. Fauzi Siregar dan Ahmad Rifa'i Hasan, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995 M
- Musawi, 'Abd al-Husayn Syarîf al-Dîn, al-, *al-Murâja'ât*, Najef-Irak: al-Adab, t.th
- Mughniyyah, Muḥammad Jawad, *al-Syi'ah wa al-Hâkimûn*, Beirut: Ahliyah, 1962
- *al-Imâm al-Khomeini wa Dawlah al-Islmiyyah*, Teheran: Muassasah Dâr al-Kitâb al-Islâmi, 2006 M
- *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khamsah: al-Ja'fari, al-Hanafî, al-Mâlîki, al-Syâfi'i al-Hanbali*, Qom, Dâr al-Kitâb al-Islâmi, 1387 H
- Muzhaffar, Muḥammad al-Ridhâ al-, *The Faith of Shi'a Islam*, Qom: Ansariyan, 1989 M
- Muzhaffari, Muḥammad ibn al-Husayn al-, *Târikh al-Syi'ah: al-Syi'ah wa al-Imâm*, Najf: al-Zahra, 1352 H
- Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, Edisi Revisi, 2008 M
- Mahdi Hadavi Tehrani, *Negara Ilahiah*, Terj. Rudy Mulyono, Jakrta: Al-Huda, 2005 M
- Manheim, Karl, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, Terj. Budi F. Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1991 M
- Maḥmûd, Syeikh 'Abd al-Halîm, *al-Tafkîr al-Falsafy fi al-Islâm*, ta'liq wa al-tahqîq 'Abd al-Raḥmân al-Kawakibi, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnâni, 1982 M
- Maududi, Abul A'la al-, *Khilafah dan Kerajaan: Evaluasi Kritis Atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Terj. Muhammad Al-Baqir, Bandung: Mizan, 1999
- Musawi, Hasyim al-, *Madzhab Syi'ah: Asa Usul dan Keyakinan*, terj. Ilyas Hasan, Jakarta: Penerbit Lentera, 1996 M

- Modarresi, Hossein, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey", dalam jurnal *Studia Islamica*, No. 59, 1984 M
- Moussavi, Ahmad Kazemi, "The Establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in The Twelever Shi'i Community", dalam jurnal *Iranian Studies*, No. 18, tahun 1985 M
- Mu'awaniyyah al-'Alaqah al-Dawliyyah fi Manzhamah al-'Alâm al-Islâmi, *Wilâyah al-Faqîh Bahts min Kit^ab 'Awâ'id al-Ayyâm li all-Mawlâ al-Naraqî*, Teheran, 1313 H
- Majlisi, Syeikh Muḥammad Bâqir al-, *Biḥâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li Durar Akhbâr al-A'immah al-Athhar*, Beirut: Dâr al-Iḥyâ al-Turâts al-'Arabi, 1992 M
- Mouzoruddin, Ahmad, *The Classic Muslim State*, Pakistan, Islamic Studies, 1982
- Maḥmûd, Syeikh 'Abd al-Ḥalîm, *al-Tafkîr al-Falsafi fi al-Islâm*, Beirut Dâr al-Kitâb al-Lubnani, 1982 M
- Manzhûr, Abî al-Fadhil Jamlâl al-Dîn Muḥammad ibn Mukram ibn, *Lisân al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Shadr, t.th), Jilid VIII,
- Musawi al-, Musa, *al-Syi'ah wa at-Tashûih*, Teheran: t.np, 1987 M
- Mujar Ibnu Syarif dan Khamami Zada, *Fiqh Siyasaḥ: Doktrin dan Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Erlangga, 2008 M
- Mawardi al-, Abû al-Ḥasan 'Ali ibn Muḥammad ibn Gubayb al-Bushri al-Baghdadi, *al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.tp
- Muzhaffar, Muḥammad Ridhâ al-, *'Aqâ'id al-Imâmiyyah*, Qom: Muassasah al-Shâriyân li Thabâ'ah wa al-Nasyr, 2008 M
- Musawi, 'Abd al-Ḥusain Syaraf al-Dîn al-, *al-Fushûl al-Muḥimmah f'î Ta'lif al-Ummah*, (Qom: Mansyûrat al-Ridha, 1364 H)
- Muhammad, Afif, *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah Atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, Bandung: Pena Merah, 2004 M
- Newman III, Andrew Joseph, "The Developmen and Political Significance of the Rationalist (*Ushûl*) and Tradisionalist (*Akhhbâr*) Schools in Imami Shi'i History From the Third/Nineteenth to the Tenth/Sixteenth Century A.D", dalam Disertasi Ph.D University of California, 1986 M
- Noer, Deliar, *Pengantar ke Arah Pemikiran Politik*, Jakarta: Yayasan Risalah, 1983
- Nu'mani, *Kitâb al-Ghaybah*, Teheran: Maktabah al-Shadûq, 1977 M

- Panitia Peringatan Haul ke Sebelas Imam Khomeini di Jakarta, *Imam Khomeini: Pandangah Hidup Dan Perjuangannay*, Jakarta: Kedubes Iran, tth
- *Sekilas Tentang Imam Khomeini*
- *Imam Khomeini: Hidup dan Karyanya*
- *Imam Khumaini: Pandangan Hidup dan Perjuangan*
- Pulungan, Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: PT Rajawali Press, 1997 M
- Pakpahan, Muchtar, *Ilmu Negara dan Politik*, Jakarta: Bumi Intitama, 2006 M
- Ranadireksa, Hendramin, *Visi Bernegara Arsitektur Konstitusi Demokratik: Mengapa Ada Negara Yang Gagal Melaksanakan Demokrasi*, Bandung: Fokusmedia, 2007 M
- Rais, Dhiyauddin, *Teori Politik Islam*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani Press, t.th
- Rosental, E.I, *Political Thought in Medievel Islam*, Cambridge: The University Press, 1959 M
- Râzi, al-, Abû Muḥammad ibn Ya'qûb al-Kulayni al-Râzi, *al-Ushûl min al-Kâfi*, Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1954 M, Vol. I,
- Rousseau, Jean J, *Kontrak Sosial*, (Jakarta: Airlangga. 1986 M),
- Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, Translated by Carol Volk, Cambridge: Harvard University Press, 1994 M
- Shadr, Ayatullah Muhammad, *Kemelut Kepemimpinan Setelah Rasul* , Terj. Muhsin Labib, Jakarta: Yayasan As-Sajad, 1411 H
- Shihab, Muhammad Quraish, *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan Mungkinkah: Kajian Atas Konsep, Ajaran Dan Pemikirannya*, Jakarta: Lentera Hati, 2007 M/1428 H
- Shubhi, Aḥmad Muḥammad, *Nazhariyyat al-Imâmah ladâ al-Itsna 'Asyariyyah: Tahlîl Falsafi li al-'Aqîdah*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th
- Suyûthi, Jalâl al-Dîn al-, *al-Dar al-Mantsûr*, Mesir: al-Ghadir, t.th
- Syadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990 M
- Subhâni, Ja'far, *Tahdzîb al-Ushûl Taqrîr li Baḥts Sayyidina Imân al-Khomeini*, Tehren, t.pn, t.th

- Sachedina, Abdul Aziz, *Kepemimpinan Dalam Islam : Perspektif Syi'ah*, Terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1988 M
- *Islamic Messianism: The Idea of The Mahdi in Twelever Shi'ism*, Albany: S 1991 M
- *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Tweleve Syi'ism*, Albany: Suny, 1981 M
- Soroush, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas Dan Tradisi Agama*, , Terj. Abdullah Ali, Bandung: Mizan, Agustus 2002 M
- Syarafuddin, Abdul Hussain, *al-Fshûl al-Muhimmah fi Ta'lif al-Ummah*, Qom: Mansyurat al-Ridha, 1364 H
- Syari'ati, Ali, *Ummah dan Imamah: Tinjauan Sosiologis*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989 M
- S.J. Bemm And R.S. Petter, *The Principles of Political Thought*, New York: Colier Books 1959 M
- Seligman Edwin R.A. (ed), *Encyclopedia of the Social Science*, New York: The Macmillan Company, 1959 M
- Seifzadeh, Hossein, "Ayatullah Khomeini's Concept of Rightful Government: The Wilayat-e Faqih", dalam Hussin Muthalib dan Taj al-Islâm Hashemi, (ed.), *Islam, Muslims the Modern State*, (London: Macmillan, 1986 M),
- Shadr al-, Muhammad Baqir, *Bah̄ts Hawla al-Wilâyah*, Beirut: Dâr al-Ta'âruf li al-Marbûth, t.th
- Sihbudi, *Biografi Politik Imam Khomeini*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama dan ISMES, 1996 M
- *Menyandra Timur Tengah: Kebijaksanaan AS dan Israel Atas Negara-Negara Muslim*, Bandung: Mizan, 2007 M
- *Dinamika Revolusi Islam Iran: Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafat AyatullahKhomeini*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989 M
- Soetoprawiro, Koesianto, *Konstitusi: Pengertian dan Perkembangannya*, Pro Jakarta, No, 2 Tahun V Mei 1987 M
- Sri Soemantri, *Prosedur dan Sistem Perubahan Konstitusi*, Disertasi, Alumni Bandung, tahun 1987 M
- Syeikh al-Imâm al-Miqdâd al-Siwuri, *Kanz al-'Irfân fi Fiqh al-Qur'ân*, Teheran: Itsnâ 'Asyara, ttp, Juz II

- Syari'ati, Ali, *Kritik Islam Atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, terj. Husin Anis al-Habsyi, Mizan: Bandung, 1983 M
- Tahqiq, Nanang (Editor), *Politik Islam*, Jakarta: Prenada, 2004 M
- Thaha, Idris, *Demokrasi Religius: Pemikiran Politik Nurcholish Madjid dan Muhammad Amin Rais*, Jakarta: Teraju, 2005 M
- Thaha, Idris, "Imam Khomeini: Filsafat Politik Islam, Vilayat-i Faqih, dan Demokrasi Sejati, dalam jurnal kajian agama dan filsafat Refleksi, Jakarta: FUF UIN Jakarta, Vo.; V, No. I, tahun 2003 M
- Thûsi, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-, *Kitâb al-Ghaybah*, Tehran : Maktabah Tsanawi al-Hadîts, 1966 M
- *al-Nihâyah fî Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatâwâ* , Beirut, 1978 M
- *al-Mabsûth fî al-Fiqh al-Imâmiyyah*, Tehran: Dâr al-Kutub, 1958 M
- Tamara, Nasir, *Revolusi Iran*, Jakarta: Sinar Kasih, 1980 M
- Tegavi, Abbas, "A Comparative Analysis of Community in Western and Islamic Political Thought", State University New Jersey, t.th
- Taymiyyah, Syeikh al-Islâm, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Ishlâh al-Râ'i wa al-Râ'iyyah*, (Beirut: Dâr al-Kâtîb al-'Arabi, t.tp
- *Minhâj al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Riyâdh: Maktabah al-Riyâdh al-Ḥadîtsah, t.tp, Juz I
- Thaba'thaba'i , Muḥammad Husayn, *Shi'ite Islam*. Translate from the Persian and edited with an Introduction and Notes by Sayyid Hossein Nasr, London: George Allen Unwin Ltd, 1975 M
- Næshir al-Dîn, al-Thûsi, *al-Mabsûth fî Fiqh al-Islâm Imâmiyyah*, Teheran: 1958 M, Vol. II
- Vatikiotis, PJ, *Islam and the State*, London: t.np, 1987 M
- Vaezi, Ahmed, *Agama dan Politik: Nalar Politik Islam*, Terj. Ali Syahab, Jakarta: Citra, 2006 M
- Vredembregt, Jacob, *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1984 M
- Wheare, K.C. *Modern Constitution*, London: Oxford University Press, 1975 M
- Ya'qûb, Aḥmad ibn Abî , *Târîkh al-Ya'qûb*, Beirut: Dâr al-Shadr, t.th, Jilid II
- Yamani, *Antara Al-Farabi dan Imam Khomeini: Filsafat Politik Islam*, Bandung: Mizan, 2002 M

Yaum al-Quds, Rab'ul kahir 1404 H

Yazdi, Muḥammad Taqī Mishbâh al-, *al-Hukûmah al-Islâmiyyah wa Wilâyah al-Faqîh*, Teheran: al-'Alaâqah al-Dawliyyah fî Manzhamah al-'Ilâm al-Islâmi, 1993 M

Zaenuddin dan Basyar, Rahman dan Muhammad Hamdan (editor), *Syi'ah Dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian*, Bandung: Mizan, 2000 M

Zuhayli, Wahbah al-, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-Syarî'ah, wa al-'Aqidah wa al-Manhaj*, Beirut: dâr al-Fikr al-Mu'atsir, 1991 M

