

Falsafat Politik *Wilāyah al-Faqīh*

Husein Ja'far Al-Hadar

MIZAN

husein@yahoo.com

Abstract: *Relation between religion and state is an ultimate theme in the philosophy of Islamic politic. The theme has colored whole eminent Islamic philosophers, since al-Fārābī until Khomeini, and has given various concepts from Al-Madīna al-Fāḍila written by al-Fārābī to Khomeini's Wilāyah al-Faqīh. Actually, there are three views in the Islamic political philosophy. First, a secular concept, in which it has existed and found its reference after the Prophet's era. Second, the concept undertakes religion in a limited way, in which the religion is adopted for morality corridor, and is used just to maintain the politic running within the moral ways. Third, integrality between religion and state, in which this becomes the very discussion in this article. The last thesis is proposed by Khomeini, who uses a terminology wilāyah al-faqīh admitted by Iranian people through referendum 1979. By tracing the history of Islamic political philosophy, this writing will examine the concept of wilāyah al-faqīh, from its conceptions till its implementation in the Republic of Iran.*

Keywords: *Philosophy, Islam, Politic, Wilāyah al-Faqīh, Imām Khomeini*

Abstraksi: *Relasi antara agama dan negara merupakan salah satu tema utama dalam falsafat politik Islam. Tema itu mewarnai hampir seluruh failasuf besar Islam, sejak al-Fārābī hingga Khomeini, dan telah menghadirkan berbagai konsep sejak Al-Madīnah al-Fāḍilah karya al-Fārābī hingga Wilāyah al-Faqīh Khomeini. Oleh karenanya terdapat tiga pandangan dalam falsafat politik Islam. Pertama, 'beraroma' sekularisme yang itu telah ada dan menemui rujukannya sejak sepeninggal Nabi Muḥammad. Kedua, beberapa konsep falsafat politik Islam mencoba memasukkan agama secara terbatas dalam ranah politik. Akan tetapi agama di sini hanya diadopsi dalam koridor moralitas politik saja, dan hanya dihadirkan untuk menjaga perpolitikan agar selalu berjalan secara bermoral. Ketiga, akan menjadi pembahasan dalam tulisan ini, yakni ketika agama dan politik diposisikan secara integral. Tesis terakhir inilah ditawarkan oleh Khomeini yang diistilahkan dengan konsep wilāyah al-faqīh, yang kemudian diterima oleh rakyat Iran melalui referendum 1979. Dengan berangkat dari sejarah falsafat politik Islam, tulisan ini akan memberikan pemaparan tentang konsep wilāyah al-faqīh, sejak konsepsinya hingga implementasinya di Republik Islam Iran.*

Katakunci: *Falsafat, Islam, Politic, Wilāyah al-Faqīh, Imām Khomeini*

Pendahuluan

Ada sebuah keterkejutan dari pemimpin, politisi dan pengamat politik di dunia (khususnya di Barat) ketika Revolusi Islam Iran berhasil bergulir pada tahun 1979 dan menjatuhkan 'dinasti' Pahlevi yang telah lama bercokol dan menghegemoni negeri para mullah tersebut. Bagaimana mungkin seorang kakek tua yang menghabiskan sebagian besar waktunya untuk beribadah, mampu mengonsepsi dan mengimplementasikan sebuah revolusi yang kemudian disebut sebagai revolusi terbesar ketiga dalam sejarah, setelah Revolusi Prancis dan Revolusi Bolshevik?

Memang agama -bahkan sufisme- menjadi basis politik dalam tradisi Syī'ah. Kalangan *mustaḍ'afūn* (tertindas) menjadi kekuatannya. Dan keadilan—yang memang menjadi salah satu poin *uṣūluddīn* Syī'ah—menjadi visi politiknya. Itulah yang diarsiteki dan dikomandani langsung oleh Khomeini atas Iran, yang kemudian menjadi salah satu episode terpenting dalam dinamika falsafat politik Islam. Karenanya, tak heran jika itu menjadi semacam kejutan besar bagi Barat ataupun Timur kala itu yang memiliki keyakinan penuh akan sekularismenya. Bagi Islam Syī'ah sendiri, Khomeini ternilai telah

mengakhiri penantian ‘diam,’ bukan ‘menyiapkan,’ atas Imām Mahdī yang kemudian diistilahkan dengan *quietisme* politik Syī‘ah.

Antara Falsafat Teoritis dan Falsafat Praktis

Falsafat terlanjur identik dengan sesuatu yang tak ‘membumi’ atau mengawang-awang. Ia berbicara tentang sesuatu yang jauh dari apa yang intens diperbincangkan oleh publik di tengah hiruk-pikuk kehidupan mereka; tentang bisnis, perpolitikan, ekonomi, dan lain-lain. Ia berbicara tentang sesuatu yang terlanjur dianggap *paten* dan tak perlu diperbincangkan lagi, apalagi dipersoalkan: tahu, ada, dan lain-lain. Karenanya, bagi sebagian orang, falsafat nyaris tak dianggap penting; jika malah tak sebaliknya: justru dianggap sebagai upaya mengada-ada. Begitulah posisi dan pola pandang publik terhadap falsafat, juga agama, di tengah arus pragmatisme dan materialisme yang begitu kuat mencengkram peradaban kita. Segala sesuatu dianggap perlu dan penting semata-mata dalam kacamata materi atau kepentingan. Tanpa mereka sadar bahwa bahkan dunia yang terbentuk saat ini, dengan corak pragmatisme dan materialismenya, merupakan salah satu efek dari dialektika falsafat, khususnya di Barat sejak diktum ‘*cogito ergo sum*’ dipatok oleh Descartes selaku ‘Bapak Modernisme.’

Memang, dalam falsafat Islam, ada klasifikasi klasik atas falsafat menjadi dua bagian. *Pertama*, falsafat teoritis yang dalam tradisi Islam disebut dengan istilah *al-ḥikmah al nazariyyah*. Ranah ini terkait dengan hakikat segala sesuatu sebagaimana adanya. Salah satunya tentang metafisika, walaupun juga fisika dan psikologi. Namun, menurut penulis, ranah inilah dari falsafat yang terlanjur diidentikkan dengan kesan mengawang-awang itu, sebab ia masih berbicara tentang sesuatu sebagaimana adanya. Padahal dunia kita saat ini seolah tak ingin tahu tentang semua itu. Peradaban kita seolah tak mau tahu tentang asal mula mereka dan apa yang

ada di sekitar atau bahkan di dalam diri mereka sendiri. Yang mereka inginkan adalah bagaimana membuat sesuatu itu bermanfaat.

Kedua, falsafat praktis yang dalam tradisi Islam populer dengan istilah *al-ḥikmah al-‘amaliyyah*. Ranah ini terkait dengan sesuatu sebagaimana harusnya. Maka ranah ini terkait dengan etika, ekonomi dan juga tentunya politik. Pasalnya, etika mengatur tentang bagaimana individu harus berperilaku. Ekonomi mengatur tentang bagaimana seseorang harus mengatur uangnya agar bisa bertahan hidup. Sedangkan politik mengatur tentang bagaimana harusnya mengatur suatu kota (*politea*) atau negara. *Nah*, falsafat praktis inilah yang cenderung ‘membumi’ dan menarik bagi masyarakat saat ini pada umumnya. Karenanya, falsafat praktis juga banyak digeluti oleh seluruh elemen masyarakat. Walaupun, menurut penulis, mereka menggeluti fenomena dari falsafat praktis, tapi bukan falsafat praktis itu sendiri pada pengertian sejatinya. Dalam pengertian sejatinya adalah bagaimana kita mampu membuat sesuatu berjalan sebagaimana harusnya, tanpa kita tahu sesuatu itu sebagaimana adanya? Karenanya, dalam falsafat, falsafat praktis harus berdasar pada falsafat teoritis. Artinya, falsafat praktis seharusnya justru dimulai saat falsafat teoritis sampai pada ujungnya. Dengan begitu, bangunan etika, ekonomi dan politik akan kokoh dan sesuai dengan ‘embrio’-nya. Sebaliknya, tanpa itu, etika, ekonomi dan politik akan muncul, berjalan dan berkembang sesuai dengan hasrat, kepentingan dan kemauan subyektif setiap pemegangnya. Karenanya, ia akan rapuh dan kacau. Kerapuhan dan kekacauan itulah yang kian terbentuk dalam tata kehidupan etika, ekonomi dan politik kita.

Tauhid sebagai Landasan

Bertolak dari kesadaran akan keterkaitan antara falsafat praktis dan teoritis, dalam falsafat Islam setiap pembahasan dalam

falsafat praktisnya selalu dimulai dari pembahasan tentang Tuhan, alam semesta dan posisi manusia di hadapan Tuhan dan alam semesta, sebagai basis teoritisnya. Tak kalah penting, apa dan ke mana tujuan keberadaan manusia.

Dalam konteks alam semesta, misalnya, alam tak dilihat sebagai 'mesin besar' yang mati, karenanya patut dieksploitasi secara penuh, seperti berkembang dalam sains modern. Pola pandangan manusia dan alam berbasis subyek-obyek ini bahkan menjadi salah satu ciri khas modernisme. Namun dalam perspektif Islam, alam tak dilihat kecuali juga 'hidup' seperti manusia. Ia juga bersifat suci, sebagai karunia Allah. Karenanya, ia harus diperlakukan dalam relasi berbasis subyek-subyek, yakni ramah, bijak dan perlakuan arif lainnya sebagaimana kita memerlakukan diri kita sendiri. Bahkan alam dilihat sebagai cerminan (*teophany* atau *tajalliyyah*) dari Allah. Hukum alam pun, yakni mekanisme keteraturan kosmologis, dalam Islam disebut sebagai sunnah Allah (*sunnatullāh*.)

Begitu pula pandangan Islam atas manusia. Islam memandang manusia sebagai 'alam kecil' (*al-‘ālam al-ṣaghīr* atau mikrokosmos), sebagai cerminan dari 'alam semesta' (*al-‘ālam al-kabīr* atau makrokosmos.) Dalam konteks ini, fisiologi manusia dilihat sebagai miniatur mekanisme alam semesta. Bahkan manusia dilihat sebagai cerminan Allah, sebagaimana kata Imām ‘Alī b. Abū Ṭālib, “Siapa yang kenal dirinya, maka mengenal Tuhannya.” Oleh karena itu, Allah dalam al-Qur’ān menyebut manusia sebagai ‘sebaik-baik ciptaan’ yang dituntut menjadi ‘khalifah Allah’ (*khalīfatullāh*) di bumi. Konsep manusia dalam al-Qur’ān itulah yang kemudian menjadi titik tolak konsepsi tentang manusia sebagai pemimpin, baik bagi dirinya sendiri dalam kepribadian, keluarga dalam rumah tangga atau bahkan rakyat dalam negara. Itulah ‘embrio’ konsepsi politik (khususnya kepemimpinan) dalam falsafat

politik Islam. Ia tak dilihat dalam ranah praktis semata, sehingga menjadi sangat pragmatis seperti politik yang berkembang di Barat pada umumnya. Namun ia didasarkan pada teori yang bahkan bukan hanya rasional, tapi spiritual, seperti terlihat dalam konsep ‘*Wilāyah al-Faqīh*’ Imām Khomeini di Republik Islam Iran. Bahkan sulit melihat terpisah, apalagi memisahkan, pemikiran dan konsep politik Khomeini dari falsafat hikmah dan ‘*irfān*’-nya. Justru itulah yang membuat pakar politik dan pemimpin negara-negara Barat di tahun 1979 begitu tercengang melihat keberhasilan Revolusi Islam Iran dengan berkata, “*Bagaimana mungkin seorang kakek tua yang menghabiskan banyak waktunya dengan beribadah itu mampu menggulingkan salah satu rezim otoriter terkuat di zamannya dengan revolusi, dan menggantinya menjadi Republik Islam?*” Dalam artian, Revolusi Islam Iran yang berbasis pada nilai-nilai spiritualitas itu sungguh jauh dari nalar politik Barat yang berkembang pesat di era modernisme yang bertumpu pada nilai-nilai pragmatisme dan rasionalisme instrumental dengan basis nalar, “*Dalam politik, tak ada lawan dan kawan yang abadi. Yang abadi hanyalah kepentingan.*”

Sejarah Falsafat Politik Islam

Sebenarnya, al-Kindī yang sering disebut sebagai failasuf Islam pertama pernah membuat risalah tentang politik (*siyāsah*) dan risalah lain tentang pemerintahan massa (*siyāsah al-‘āmmah*). Namun kedua risalah itu tak terselamatkan. Yang terselamatkan hanyalah risalahnya tentang etika yang kemudian menjadi landasan utama politik.

Jejak pertama paling kental tentang pemikiran politik Islam ditorehkan oleh al-Fārābī, failasuf yang memang dikenal sebagai failasuf politik Muslim dengan konsep falsafat politiknya. Salah satu karya paling tersohornya yang dinilai kental akan nuansa falsafat politik yakni *al-Madīnah al-Fāḍilah* (Negara Utama), berkenaan dengan

pencapaian kebahagiaan melalui kehidupan politik. Konsep ini dekat dengan falsafat politik Plato yang menegaskan bahwa kebahagiaan puncak hanya bisa didapat dalam negara (*politeia*) yang ideal.

Namun dalam karya itu, al-Fārābī sebenarnya mendasari pemikiran politiknya dengan basis falsafat yang kental, meliputi epistemologi, falsafat wujud dan etika. Seperti dikemukakan penulis, dalam falsafat Islam, ada keterkaitan erat antara konsep politik dengan etika dan falsafat. Bahkan kekuatan nuansa etika dan falsafat dalam karya itu membuat beberapa pakar falsafat Islam memilih untuk menyebut karya itu sebagai karya ‘falsafat kenabian’ (*prophetic philosophy*), ketimbang sebagai sebuah risalah politik.¹

Falsafat politik Islam kemudian dilanjutkan rekonstruksinya oleh para penulis anonim yang kemungkinan besar failasuf simpatisan Syī‘ah Ismā‘īliyyah yang menamai dirinya sebagai kelompok *Ikhwān al-Ṣafā’* (Persaudaraan Suci.) Mereka menulis sebuah ensiklopedi yang dihimpun sebelum 960 M. dengan judul *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’* (Risalah Persaudaraan Suci.) Dalam risalah itu, mereka mendasari pemikiran politik pada pembersihan jiwa dan perbaikan watak dengan pengetahuan tentang hal-hal yang bersifat intelektualitas (*al-umūr al-‘aqliyyah.*) Menurut mereka itulah kunci keselamatan di kehidupan setelah kematian nanti.

Risalah itu didasarkan pada falsafat politik al-Fārābī. Namun dalam risalah itu, pemikiran politik al-Fārābī diturunkan menjadi gagasan-gagasan politik yang agak rumit dan pelik, namun detil. Mereka, misalnya, membagi manusia menjadi tiga kelompok: elit (*khawwās*) yang dapat mengetahui misteri agama, massa (*‘awwām*) yang mempunyai akses pada esoterik agama (seperti kewajiban agama: salat, zakat, dan lain-lain),

serta menengah (*mutawaṣṣiṭ*) yang dapat merenungkan dan memikirkan dogma agama, menafsirkan al-Qur’ān, serta dapat menalar secara bebas (*ijtihād.*) Melalui risalah itu pula, mereka mengkritik kondisi zaman, di mana kelompok masyarakat kaya tak peduli dan merasa tak memiliki tanggung jawab moral pada tetangganya yang miskin. Sehingga kesenjangan sosial-ekonomi begitu menganga. Bahkan mereka mendaftarkan kejahatan moral orang-orang di zaman mereka, termasuk penguasa diktator dan menindas (*zālim.*)²

Namun itu semua tak membuat mereka apatis pada peluang tegaknya negara profetik seperti Madīnah di bawah kepemimpinan Nabi Muḥammad. Karenanya, di bawah pengaruh keimanan Syī‘ah dan falsafat politik Platonik-Aristotelian al-Fārābī, mereka mengembangkan konsep ‘negara spiritual utama’ (*madīnah fāḍilah rūḥāniyyah*) sebagai tawaran konkrit dari kritik terhadap negara di zaman mereka yang dinilai merepresentasikan nafsu dan hasrat berkuasa, bukan spiritualitas dan amanat suci.

Adapun Ibn Sīnā mendasarkan falsafat politik Islamnya pada realitas bahwa manusia berbeda-beda. Sehingga, baginya, manusia butuh kekuasaan, juga hukum, untuk mengatur tata kehidupan mereka, sehingga mengarah pada tata kehidupan yang ideal. Tata kehidupan yang ideal itu penting, sebab bagi Ibn Sīnā kehidupan di dunia merupakan cerminan akan kehidupan akhiratnya. Baginya, kehidupan akhirat adalah ‘buah’ dari ‘pohon besar’ bernama kehidupan dunia.

Ibn Sīnā juga meyakini bahwa manusia tak dapat menempuh kehidupan yang benar jika ia terasing sebagai individu. Baginya, berangkat dari pluralitas manusia itu, setiap individu membutuhkan masyarakat, sebab bahkan dalam struktur masyarakat yang hierarkis, antar satu kelas dengan kelas lainnya saling tergantung. Sehingga atas dasar kesalingbergantungan itulah maka seharusnya

¹ Yamani, *Filsafat Politik Islam: Antara Al-Farabi dan Khomaeni* (Bandung: Mizan, 2002), 33-4.

² Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 34.

antar manusia saling menghargai dan menghormati. Relasi-relasi antar mereka harus berlangsung secara adil. Untuk itu maka setiap manusia harus taat hukum, baik dalam kaitannya dengan Tuhan (*'ibādah*) maupun sesama manusia (*mu'āmalah*.) Syari'ah Islam juga menempati posisi penting dalam konsep politik Ibn Sīnā ini. Bahkan ia diposisikan sebagai kunci kesuksesan dunia dan kebahagiaan akhirat.³

Dalam falsafat politik Islam Ibn Sīnā itu kita menemui keterkaitan erat antara agama dan negara. Falsafat politiknya secara umum didasarkan pada 'kebijaksanaan praktis' (yang berkaitan dengan tindakan di dunia) yang berpadu dengan 'kebijaksanaan teoritis' (*al-ḥikmah al-naẓariyyah*) melalui ilmu falsafat. Dengan dua kebijaksanaan itulah, masyarakat akan menjadi bahagia. Seperti para failasuf Islam sebelumnya, khususnya al-Fārābī, ia juga menempatkan kualitas profetis sebagai syarat utama bagi pemimpin. Karenanya, jika bukan nabi, maka penguasa yang ideal menurut Ibn Sīnā dan al-Fārābī adalah manusia yang terpilih karena memiliki kualitas profetis khusus dan istimewa.

Selain para failasuf tersebut, masih ada beberapa failasuf lain yang mencoba menawarkan pemikiran politik Islam: Ibn Bājjah, Ibn Ṭufayl, Ibn Rusyd juga Ibn Khaldūn. Namun penulis memilih memaparkan pemikiran falsafat politik Islam sekadar dari al-Kindī, al-Fārābī, *Ikhwān al-Ṣafā'*, dan Ibn Sīnā, sebab keempat mereka dinilai sebagai basis bagi pemikiran politik Islam yang kemudian memengaruhi falsafat politik Islam Imām Khomeini yang menjadi bahasan utama dalam tulisan ini.

Dari paparan akan empat falsafat politik Islam dari al-Kindī, al-Fārābī, *Ikhwān al-Ṣafā'*, dan Ibn Sīnā, menurut penulis ada beberapa kesimpulan dasar yang bisa dicitakan di sini. *Pertama*, dalam kacamata para failasuf tersebut, politik patut dikonstruksi

menjadi 'jembatan' untuk mengantarkan masyarakatnya pada kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat. Idealnya sebuah konsep politik Islam berbanding lurus dengan sejauh mana konsep itu bisa mengantarkan masyarakatnya untuk mencapai kebahagiaan itu.

Kedua, tak ada 'aroma' sekularisme dalam seluruh pemikiran falsafat politik Islam dari failasuf Islam terdahulu itu. Artinya, mereka menuntut integrasi antara agama dan politik sebagai perangkat integral bagi suatu tata kelola sebuah negara yang ideal. Ketimpangan di antara keduanya juga akan berakibat pada tak tercapainya tujuan luhur politik seperti dipaparkan dalam poin pertama. Bahkan mereka sepakat, mengacu pada kesuksesan Nabi di Madīnah, pemimpin haruslah pribadi yang mewarisi kualitas-kualitas profetik seperti ada secara sempurna dalam pribadi Nabi.

Ketiga, salah satu poin terpenting dalam pembahasan tentang sejarah falsafat politik Islam yakni terpenuhinya asas keadilan dalam sebuah negara ideal. Keniscayaan akan pluralitas masyarakat yang semuanya memiliki ketergantungan satu dengan yang lainnya membuat asas keadilan menjadi pondasi utama dalam pemikiran falsafat politik Islam. Keadilan bukan berarti kesamaan. Namun keadilan berarti proporsionalitas. Adanya kelas-kelas dalam masyarakat yang secara umum dibedakan dalam dua kelompok (penguasa dan rakyat), yang artinya ada perbedaan antar keduanya dalam banyak hal, bukan berarti tak ada asas keadilan, sebab keadilan adalah tentang bagaimana masing-masing kelompok menjalankan kewajiban dan menuntut haknya secara proporsional. Sehingga roda kehidupan berjalan secara ideal, dan cita-cita bersamanya menjadi terwujud.

Keempat, mereka mendasarkan falsafat politik Islam pada kesadaran akan keniscayaan pluralitas dalam masyarakat. Karenanya, konsep kepemimpinan politik dalam pemikiran falsafat politik Islam mereka dibangun di

³ Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 35.

atas komitmen untuk membangun tata masyarakat yang harmoni di tengah pluralitas. Bukan justru otoritarianisme dengan agenda penyamarataan. Seperti telah ditegaskan di poin ketiga bahwa keadilan bukan tentang penyamarataan, melainkan proporsionalitas. Juga telah ditegaskan bahwa setiap karakter individu atau kelompok masyarakat sama-sama memiliki keunggulan antar satu dan yang lainnya, sehingga ketergantungan antar satu dan yang lainnya merupakan keniscayaan di tengah pluralitas itu. Karenanya, kehadiran pemimpin diorientasikan untuk membina pluralitas itu berdasar pada nilai-nilai keadilan, perdamaian, kesetaraan dan harmoni.

Kelima, mereka menempatkan ‘kebijaksanaan teoritis’ dan ‘kebijaksanaan praktis’ dalam falsafat politik Islam secara integral. Dua model kebijaksanaan itu harus terpenuhi dalam pribadi seorang pemimpin dan terimplementasikan dalam kebijakan politiknya di negaranya. Ketidakhadiran salah satunya atau kegagalan salah satunya mengikat pada salah satu yang lain akan menjadi sebab bagi akibat berupa kegagalan kepemimpinan dan pembentukan negara ideal.

Keenam, mereka juga meniscayakan adanya etika-moral dalam tata kehidupan masyarakat di sebuah negara yang ideal. Etika-moral itu tentu yang utama terinspirasi dari agama. Tanpa etika-moral, maka politik begitu mudah dimanipulasi ke sana-ke mari oleh pemimpin atau pun rakyatnya sesuai dengan hasrat pragmatis mereka masing-masing.

Ketujuh, mereka juga menempatkan syari’ah sebagai ornamen penting bagi sebuah masyarakat. Ini terkait dengan integrasi agama dan politik seperti dijelaskan dalam poin kedua. Kebahagiaan sempurna bagi masyarakat di sebuah negara ideal mustahil bisa dicapai hanya dalam kedisiplinan pada hukum-hukum profan yang mengatur tata kehidupan antar sesama manusia (*mu’āmalah*), tapi juga patut disiplin dalam

penerapan hukum-hukum yang terkait dengan Tuhan (*‘ibādah*.)

Agama dan Politik dalam Sejarah Politik Islam

Meskipun ‘aroma’ sekularisme tak memiliki jejaknya dalam sejarah pemikiran falsafat politik Islam yang dipaparkan penulis, namun bukan berarti pemikiran politik seperti itu tak ada dalam Islam. Bahkan sekularisme dalam falsafat politik Islam menemui landasannya dalam sejarah politik Islam sejak wafat Nabi.

Di masa Nabi, tentu sosok Nabi merupakan simbol integrasi agama dan politik. Ia bukan hanya menjadi pemimpin agama, tapi juga pemimpin negara. Tak ada garis pemisah antara agama dan negara di zaman beliau. Hukum agama secara langsung menjadi hukum negara. Perpolitikan juga dilandaskan pada nilai etik-moral agama.

Namun pasca wafat Nabi, mulai ada perbedaan pendapat di internal umat Islam mengenai kepemimpinan. Sekelompok umat Islam yang kemudian disebut Syī’ah meyakini bahwa sejak masih hidup Nabi telah menegaskan tentang suksesi kepemimpinan setelahnya. Syī’ah meyakini adanya sederet Ḥadīts tentang penunjukan langsung Nabi atas Sayyidunā ‘Alī b. Abū Ṭālib untuk menjadi pemimpin (baik agama maupun politik) sepeninggalnya. Salah satu Ḥadīts utama tentang hal itu yang dinilai *mutawātir* (terpercaya) bukan hanya oleh Syī’ah tapi juga Sunnī adalah Ḥadīts penunjukan Sayyidunā ‘Alī sebagai pemimpin setelah Nabi di satu wilayah bernama *Ghadīr Khumm*, sepulang Nabi bersama rombongan umat Islam yang berjumlah ribuan saat itu dari haji terakhir (*wadā’*.) Syī’ah juga meyakini bahwa Q.s. al-Mā’idah/5: 3 turun sebagai respon atas peristiwa di *Ghadīr Khumm* itu. Artinya, Syī’ah meyakini integrasi agama dan politik. Bahkan dalam keyakinan Syī’ah, jika suksesi kepemimpinan tak dilakukan oleh Nabi, maka Islam tak sempurna.

Adapun sekelompok Muslim yang

kemudian mayoritas berafiliasi dalam madzhab Sunnī memercayai bahwa Nabi tak pernah melakukan proses suksesi kepemimpinan. Adapun Ḥadīts-Ḥadīts yang menurut Syī'ah diyakini sebagai Ḥadīts suksesi kepemimpinan Nabi pada 'Alī yang juga dibenarkan oleh Sunnī, maka mereka menafsirkannya secara berbeda. Mereka secara umum menafsirkannya sebagai pene-gasan Nabi atas ketinggian ilmu 'Alī atau kedekatan 'Alī dengan Nabi. Karenanya, pasca wafat Nabi, walaupun umat Islam meyakini bahwa kepemimpinan atas agama berada di tangan 'Alī, namun itu tak berlaku bagi kepemimpinan politik. Karenanya mereka melakukan pertemuan di suatu tempat bernama Tsaqīfah dan melakukan musyawarah untuk memilih pemimpin setelah Nabi, meskipun tanpa dihadiri oleh 'Alī yang saat itu sedang sibuk mengurus jenazah Nabi.

Meskipun kekhalifahan pasca-Nabi ditempuh melalui jalur musyawarah, namun musyawarah di Tsaqīfah dinilai tak memenuhi kualifikasi. Pasalnya, para *mu'arrikh* menyebutkan bahwa saat musyawarah terjadi di Tsaqīfah, sejumlah orang justru berada di rumah Sayyidah Fāṭimah mendampingi Sayyidunā 'Alī bersama kelompok Banu Hāsyim untuk mengurus jenazah Nabi. Di antara mereka itu adalah 'Abbās, Salmān, 'Ammār b. Yasīr, al-Barrā' b. 'Adzīb, Sa'd b. Abū Waqqāsy, 'Utbah b. Abū Lahab, Abū Dzārr, Miqdah b. al-Aswad, Ubay b. Ka'b, Ṭalḥah b. 'Ubaydillāh, serta sebagian sahabat Nabi dari kelompok Muhājirūn dan Anṣār.⁴ Padahal nama-nama itu, terlebih mereka yang termasuk dari keluarga Nabi (Banu Hāsyim) bukan hanya berhak, tapi penting keberadaan mereka dalam musyawarah untuk menentukan pemimpin pasca-Nabi. Karenanya, jika musyawarah di Tsaqīfah tersebut dinilai sebagai geneologi nuansa demokrasi dalam Islam, tentu itu tak bisa

dipertanggungjawabkan.

Selain itu, jika merujuk pada masa *Khulafā' al-Rāsyidīn*, Islam seolah tak memiliki konsepsi politik yang jelas dan utuh. Tak ada konsep tentang suksesi. Itu terlihat, misalnya, jika pemilihan Sayyidunā Abū Bakr dilakukan melalui musyawarah, tapi tidak bagi khalifah setelahnya. Sayyidunā 'Umar justru dipilih dengan penunjukan langsung oleh Sayyidunā Abū Bakr. Berbeda lagi ketika pemilihan Sayyidunā 'Utmān. Sayyidunā 'Utmān dipilih oleh dewan yang ditentukan langsung oleh Sayyidunā 'Umar. Barulah ketika Sayyidunā 'Alī, ia dipilih berdasarkan pilihan—bahkan desakan—dari umat Islam saat itu. Karenanya, yang dilakukan oleh Sayyidunā 'Alī dalam masa kekhalifahannya adalah mencoba merapikan kembali sistem politik Islam yang telah dicanangkan oleh Nabi. Rangkaian surat demi surat⁵ ia kirimkan kepada gubernur-gubernur yang berisi tuntunan tentang etika-moral politik, hukum, dan ekonomi Islam. Pasalnya, di zamannya, sistem politik Muslim sudah terbentuk sedemikian rupa yang bentuknya dinilai oleh khalifah 'Alī telah keluar dari nilai-nilai Islam.

Maka terpilihnya Sayyidunā Abū Bakr menjadi pemimpin setelah Nabi menjadi geneologi sekularisme Islam; di mana agama dan politik dipisahkan. Nabi dinilai tak mewariskan kepemimpinannya secara politik, namun hanya secara keagamaan yakni kepada Sayyidunā 'Alī. Karenanya, meskipun secara politik Sayyidunā 'Alī tak diangkat sebagai pemimpin, tapi para khalifah sebelumnya menjadikannya sebagai rujukan utama atau bahkan kiblat bagi urusan-urusan keislaman umat Islam saat itu. Bahkan dalam beberapa kesempatan, Sayyidunā 'Umar sering menegaskan eksistensi Sayyidunā 'Alī sebagai pemimpin agama dibanding sahabat lain, bahkan dirinya sendiri yang kala itu menjadi

⁴ Jalaluddin Rakhmat, "Pengantar," dalam Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 11.

⁵ Semua surat-surat khalifah 'Alī kepada gubernur-gubernur bisa dilihat dalam *Nahj al-Balāghah*.

khalifah, dengan mengatakan, “*Seandainya tak ada ‘Alī, celakalah ‘Umar*” (*Lawlā ‘Alī, lahalaka ‘Umar.*)⁶

Agama dan Politik dalam Polemik Falsafat Politik Islam

Apakah keniscayaan menegakkan pemerintahan merupakan suatu kewajiban keagamaan atau suatu kebutuhan yang bersifat rasional? Pertanyaan itu merupakan salah satu pertanyaan kunci dalam falsafat politik Islam.

Dalam falsafat politik Syī‘ah, tentu secara umum mereka sepakat bahwa penegakan pemerintahan merupakan kewajiban keagamaan. Dalam Syī‘ah ada konsep *wilāyah* dan *imāmah*. Wilayah merupakan konsep luas yang di dalamnya meliputi *imāmah* dan *wilāyah bā‘iniyyah*. *Imāmah* sendiri merupakan kepemimpinan (*zā‘imah*), pemerintahan (*hukūmah*) dan *ri‘āṣah ‘āmmah* dalam urusan dunia dan agama, yang terdapat pada diri Nabi dan para imam sesudah Nabi. Konsep *imāmah* itu pula yang kemudian diinterpretasikan ulang secara kontekstual oleh Imām Khomeini nanti menjadi konsep *wilāyah al-faqīh*.

Adapun dalam Sunnī, dengan pengecualian pada Mu‘tazilah yang menganggap penegakan pemerintahan sebagai kewajiban agama, secara umum Sunnī menilai penegakan pemerintahan sebagai kewajiban rasional semata. Pendapat itu, misalnya, dikemukakan oleh al-Mawardī, al-Ghazālī, Ibn Taymiyyah, dan lain-lain. Oleh karena itu, penegakan pemerintahan di dunia Muslim yang berpegang pada pandangan Sunnī secara umum itu tak memandang penegakan pemerintahan sebagai sesuatu yang sakral sebagaimana dalam pandangan Mu‘tazilah dan terlebih Syī‘ah yang menilainya sebagai salah satu kewajiban dasar agama (*uṣūluddīn.*)

Maka penegakan pemerintahan dalam Sunnī berdasarkan pada pertimbangan ra-

sional tentang perlunya antar individu bekerjasama secara kolektif untuk mencapai tujuan bersama mereka, yakni menjalankan kehidupan yang baik dan bahagia berdasarkan syari‘at Islam. Karena mereka meyakini bahwa kehidupan yang baik dan membahagiakan itu yang berbasis syari‘at Islam, maka pemimpinnya pun harus dipilih berdasarkan kriteria syari‘at. Artinya, pemimpin harus bijak, berakhlak, dan juga memiliki pemahaman atas syari‘at.

Salah satu pemikiran politik Sunnī yang tersohor muncul dari al-Ghazālī. Ia menegaskan bahwa kekuasaan temporal dan spiritual tak harus ada dalam satu kekuasaan tunggal. Keduanya bisa dipisahkan dan dipegang oleh dua sosok yang berbeda. Bahkan, untuk mengakomodasi dan memberikan legitimasi atas pemerintahan Saljuk, al-Ghazālī mewajibkan ketaatan kepada sekadar suatu kekuatan militer sebagai pemimpin pemerintahan.

Adapun Ibn Taymiyyah, berbeda dari al-Ghazālī, lebih percaya pada musyawarah. Meskipun ia juga menggemakan sifat otokratik pemerintah dan klaim keilahian, namun ia tetap mengharuskan pemerintah untuk bermusyawarah dengan rakyatnya mengenai masalah-masalah negara.

Ketika konsep politik kekhalifahan ala Sunnī secara praktis mengalami keruntuhan, ada modifikasi konsep politik baru dalam Sunnī. Sebuah langkah radikal dilakukan oleh ulama-ulama Sunnī kala itu dengan memungkinkan transfer kepemimpinan umat dari khilafah kepada sultan sebagai penguasa temporal. Syaratnya adalah bahwa seorang sultan harus mengakui universalitas syari‘at. Bahkan mereka kemudian mengokohkan kekuasaan sultan dengan mewajibkan ketundukan penuh padanya dan keharaman memberontak meskipun sultan memiliki akhlak yang buruk.⁷

Maka praktis sebenarnya konsep politik

⁶ Lih. Rasul Ja‘fariyah, *Sejarah Khilafah* (Jakarta: Penerbit Al-Huda, 2006.)

⁷ Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 100-1.

Sunnī mengalami banyak sekali perubahan seiring dengan perubahan konteks politik ulama di setiap zamannya. Mereka cenderung berkompromi dengan para penguasa di zamannya, sehingga melakukan berbagai modifikasi atas konsep politik Islamnya. Bahkan pemimpin zalim seperti Yazīd b. Mu'āwiyah yang membunuh cucu Nabi (Sayyidunā Ḥusayn) sekalipun tak luput dari legitimasi para ulama di zamannya.

Menurut penulis, ada ketidakpastian konsep politik Islam versi Sunnī. Dan itu sebenarnya telah dimulai sejak pemilihan khalifah setelah Nabi. Pelepasan politik dari agama merupakan pangkal utama ketidakpastian itu.

Tentu penulis tak menafikan adanya konteks politik di setiap zaman. Artinya, modifikasi memang diperlukan bagi setiap konteks, agar keberadaan pemerintah tak bersifat memaksa dan menyakiti rakyatnya. Namun menurut penulis, modifikasi itu tak boleh keluar dari ideologi dasar Islam yang telah dicetuskan oleh Nabi tentang kesatuan integral antara agama dan politik. Jika tidak, maka perpolitikan bisa dipermainkan ke sana ke mari sesuai dengan kepentingan sosok atau kelompok yang kuat di setiap zaman. Itu persis seperti yang terjadi dalam sejarah politik Islam. Dan karena itu pula, sejarah politik Islam 'terlumuri' darah dan penuh dengan ketidakpastian. Menarik di sini untuk mengemukakan pernyataan H.A.R. Gibb yang menyatakan,

Di dalam masyarakat Sunnī, tak ada satu teori politik universal. Dasar utama pemikiran politik Sunnī memustahilkan sembarang teori sebagai definitif atau final. Yang pasti di dalamnya adalah prinsip bahwa khilafah adalah suatu pemerintahan yang menjaga aturan-aturan syari'at dan menjamin penerapannya dalam praktik. Selama prinsip ini berjalan, boleh jadi terdapat perbedaan pendapat yang tak terbatas dalam hal penerapannya.⁸

Sejarah Politik Syī'ah

Dalam Syī'ah, politik tak terpisahkan

dari agama. Bahkan keadilan yang menjadi salah satu prinsip dasar politik adalah salah satu dasar agama (*uṣūluddīn*) dalam Syī'ah. Selain itu, kepemimpinan atas umat (agama) ataupun rakyat (negara) juga diatur langsung dalam *uṣūluddīn* Syī'ah yang menegaskan bahwa hal itu adalah hak Nabi dan 12 imam setelah beliau. Artinya, di masa adanya imam yang menurut keyakinan Syī'ah adalah *ma'sūm* (tak berdosa), konsep politik Syī'ah adalah teokrasi.

Mengapa zaman para imam Syī'ah meyakini konsep politik teokrasi? *Pertama*, karena Syī'ah meyakini konsep politik teokrasi sebagai konsep politik Islam yang ditopang oleh naṣṣ al-Qur'ān dan Ḥadīts Nabi yang *mutawātir*. Artinya, Syī'ah meyakini bahwa Islam juga mengatur masalah politik. Tak ada pemisahan antara agama dan politik. Kehidupan politik manusia harus berjalan berdasarkan ketentuan agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai perdamaian, toleransi, kemanusiaan, keadilan dan berbagai prinsip dasar universal yang seolah bisa disingkat dengan satu kata, yakni 'demokratis.' *Kedua*, karena Syī'ah juga meyakini bahwa para imam itu adalah manusia suci yang terbebas dari dosa (*ma'sūm*) dan telah sampai pada puncak kebijaksanaan. *Ketiga*, karena di zamannya masing-masing, para imam Syī'ah itu juga didukung oleh masyarakat Muslim. Hanya saja, oleh rezim yang berkuasa, baik Banu Umayyah maupun Banu 'Abbās, para imam itu ditarik dan dijauhkan dari tengah-tengah umat dan rakyat, ditekan, dipenjara dan dibunuh, agar tak dinobatkan rakyat menjadi pemimpin agama sekaligus politik. Singkatnya, keyakinan Syī'ah akan teokrasi karena mereka memiliki naṣṣ dan argumentasi yang kuat yang menegaskan bahwa teokrasi merupakan konsep politik Islam di masa para imam *ma'sūm* itu.

Namun, dalam sejarahnya, hanya Sayyidunā 'Alī yang mendapat kesempatan memimpin umat Islam; itu pun meneruskan konsep kekhilafahan dan dalam waktu yang

⁸ Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 101.

relatif singkat hingga akhirnya dibunuh. Setelah Sayyidunā ‘Alī, 11 imam Syī‘ah tak pernah menjadi pemimpin politik umat Islam dan juga mati dibunuh atau diracun oleh rezim politik otoriter di bawah kekuasaan Dinasti Umayyah dan Dinasti ‘Abbāsiyyah.

Sejak tahun 329 H., imam ke-12 (imam terakhir) Syī‘ah yang bernama Imām Mahdī mengalami apa yang disebut dengan *ghaybah al-kubrā* (kegaiban besar.) Sejak saat itu, tak ada lagi sosok imam ataupun wakil definitif imam di muka bumi. Maka secara otomatis, teokrasi seperti yang diyakini Syī‘ah di masa hidup para imam pun tak berlaku.

Sejak masa *ghayb al-kubrā* itu konsep politik Syī‘ah tak lagi teokrasi, namun bebas dikembangkan sesuai nilai-nilai dasar Islam yang diadaptasikan dengan konteks zaman dan diuji oleh nalar publik yang melingkupinya. Sehingga tak heran, misalnya, Iran, Syī‘ah Irak dan Hizbullah (Libanon) yang ketiganya sama-sama Syī‘ah Imāmiyyah, memiliki konsep politik yang berbeda. Bahkan ‘revolusi Islam’ yang diusung oleh salah satu ulama terbesar Syī‘ah, yakni Imām Khomeini, di Iran pada tahun 1979, tak menjadi pilihan politik Hizbullah, misalnya, walau Sayyid Hasan Nasrullah (Sekertaris Jenderal Hizbullah) mengatakan jika mereka mau mereka bisa menerapkan ‘revolusi Islam’ serupa di Libanon, khususnya pasca kemenangannya atas Israel pada tahun 2006. Namun menurut Nasrullah, Libanon dengan pluralitas rakyatnya bukan negeri yang tepat untuk melakukan ‘revolusi Islam’ seperti yang dilakukan Imām Khomeini di Iran. Dan dalam konteks Syī‘ah sendiri, sikap kritis atau bahkan tak setuju dengan konsep politik Islam apapun, di manapun yang dibentuk oleh siapa pun di zaman *ghaybah kubrā* seperti saat ini, sah-sah saja dan sama sekali tak berdosa atau melanggar nilai-nilai Islam Syī‘ah, baik di tingkat dasar agama (*uṣūluddīn*) maupun cabang agama (*furū‘uddīn*.) Bahkan sikap seperti itu perlu demi tercapainya tata kelola pemerintahan yang lebih baik.

Namun, konsep *wilāyah al-faqīh* yang dibangun oleh Imām Khomeini di Iran merupakan konsep politik Syī‘ah pertama yang berhasil diterapkan di satu tata kelola pemerintahan politik pasca kegaiban Imām Mahdī. Peralpnya, terhitung setelah masa *ghayb kubrā* Imām Mahdī, meskipun ada beberapa rezim politik yang dinilai sebagai rezim Syī‘ah, namun rezim-rezim itu bukan representasi falsafat politik Syī‘ah. Dinasti seperti Ṣafawiyah (1501-1722 M.) atau Buwayhiyyah (923-1062 M.), misalnya, pada kenyataannya dibentuk bukan sebagai bagian dari upaya komunitas Syī‘ah dalam meraih kekuasaan. Bahkan jika ditelisik awal kemunculan dinasti itu, sama sekali tak terkait dengan Syī‘ah sebagai madzhab. Dinasti itu hanya dibangun oleh sekelompok orang dari suku tertentu yang kebetulan bermadzhab Syī‘ah yang kemudian berhasil membangun dinasti, namun bukan karena tendensi ke-Syī‘ah-annya. Bahkan Dinasti Ṣafawiyah didirikan oleh para pengikut suatu tarekat yang pada awalnya sama sekali bukan merupakan bagian dari komunitas Syī‘ah. Dalam proses pendirian dinasti itu, para ulama tak memiliki andil dan tak terlibat aktif. Barulah dalam perkembangannya, dinasti itu melakukan tindakan yang mencerminkan ke-Syī‘ah-an mereka dan mengakomodasi ulama dalam struktur politiknya. Namun ulama tetap tersubordinasikan pada kekuasaan politik, yakni dengan memisahkan kekuasaan politik yang dipegang oleh anggota dinasti dan spiritual oleh ulama. Artinya, masih ada nuansa pemisahan antara agama dan politik. Karenanya, menurut penulis, dinasti-dinasti itu, khususnya Ṣafawiyah, sama sekali tak merepresentasikan politik Islam Syī‘ah.

Dasar *Wilāyah al-Faqīh*: Pembacaan Atas Catatan Perkuliahan Khomeini di Najaf 1970

Revolusi Islam Iran pada tahun 1979 berbeda dari gelombang revolusi yang terjadi di negara-negara Timur Tengah yang dimulai

dari Tunisia hingga Libya, yang kemudian diistilahkan dengan 'Arab Spring.' Revolusi itu bukanlah sebuah 'letupan' yang muncul secara tiba-tiba dan bersifat emosional belaka akibat panjangnya penderitaan di bawah kediktatoran rezim Pahlevi. Revolusi itu juga tak nihil figur dan konsep. Revolusi Islam Iran berangkat dari refleksi akan keadaan umat Islam di Timur Tengah (khususnya di Iran) kala itu yang mayoritas Muslim (Syī'ah), namun hidup di bawah otoritarianisme rezim Pahlevi yang menegakkan pemerintahannya di atas prinsip kedinastian yang hegemonik. Revolusi Islam Iran merupakan sebuah gerakan menuju implementasi sebuah konsep utuh tentang negara ideal dalam sudut pandang Islam yang telah dicanangkan oleh Imām Khomeini bersama beberapa ulama besar Islam—khususnya Muhammad Baqir Sadr—sejak mereka masih menjadi intelektual di Najaf, Irak. Revolusi itu, juga Republik Islam Iran, bisa dipahami secara utuh jika ditarik kajiannya sejak konsepnya dikuliahkan oleh Imām Khomeini di Najaf sejak tahun 1970.

Dalam perkuliahan itu Khomeini berbicara tentang *wilāyah al-faqīh*; sebuah konsep yang kemudian menjadi konsep politik Republik Islam Iran. Perkuliahan itu juga merupakan paparan yang kemudian memberi pengaruh terbesar dalam penyusunan konstitusi di Iran sejak Negeri Persia itu menjadi Republik Islam Iran melalui referendum dengan persetujuan lebih dari 90% rakyat Iran saat itu. Inti perkuliahan itu yakni pengembangan gagasan akan tanggung jawab ulama dalam pemerintahan, dalam bentuk struktur terlembagakan yang harus disertai kepercayaan kepemimpinan negara tersebut.

Bagi Khomeini, keterlibatan ulama dalam pemerintahan (politik) bukan lagi setengah-setengah. Ia melangkah sangat jauh dengan menyerukan agar ulama turut campur secara langsung di segala permasalahan politik. Bagi Khomeini, itu merupakan jawaban atas

tuduhan pada mereka yang ia sebut sebagai musuh Islam, yang mengatakan bahwa Islam tak berurusan dengan organisasi kehidupan dan kemasyarakatan, namun hanya mengurus aturan menstruasi dan melahirkan. "Ajarkan orang-orang akan kebenaran Islam, sehingga generasi muda tak berpikir bahwa orang-orang terpelajar yang berada di sudut Najaf dan Qom (Iran) memisahkan antara agama dan politik," kata Khomeini dalam salah satu perkuliahannya di Najaf.⁹

Pemerintahan Islam yang dicetuskan oleh Khomeini di Iran merupakan jawaban atas segala klaim sekularis dan tuduhan akan keterpisahan agama (Islam) dan politik, juga pesimisme umat Islam terhadap Islam sebagai sebuah ideologi politik yang paling berhak atas diri mereka. Republik Islam Iran juga merupakan realisasi konkrit tentang konseptualisasi politik Islam yang ia gali dari sumber-sumber falsafat politik Islam Syī'ah yang berbasis pada keyakinan akan *wilāyah* dan *imāmah*.

Setidaknya dalam catatan Baqir Sadr,¹⁰ ada dua landasan yang mendasari konsepsi tentang *wilāyah al-faqīh* sebagai konsep politik Islam. *Pertama*, landasan teologis (tafsir atas al-Qur'ān.) Menurut Baqir Sadr, dalam "Khilāfah al-Insān wa Syahādah al-Anbiyā'," ayat yang mengamanahkan dan melegitimasi pemerintahan yang berdasar pada Islam dan proses institusionalisasi

⁹ Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam* (Bandung: Mizan, 2001), 95.

¹⁰ Salah satu alim terbesar Irak di era itu yang kemudian mati dibunuh oleh rezim Saddam Hussein karena kedekatannya dengan Khomeini dan penilaian akan keterlibatannya dalam Revolusi Islam Iran serta kecurigaan akan upaya melakukan impor revolusi dari Iran. Menurut penulis, catatannya merupakan 'notulensi' terlengkap dan terbaik atas konsep *wilāyah al-faqīh Khomeini* yang disampaikannya dalam perkuliahan di Najaf 1970. Karenanya, catatannya sangat kompeten untuk dijadikan rujukan atas apa yang direalisasikan oleh Khomeini di Iran sejak 1979. Bahkan Chibli Mallat menyebut catatan itu sebagai *blue print* paling pertama dari konstitusi yang akhirnya diadopsi dalam Republik Islam Iran. Karenanya, pasca-Revolusi Islam Iran, catatan Sadr itu segera diterjemahkan ke bahasa Persia untuk dipublikasikan dan disebarkan di Iran secara luas. Bahkan versi aslinya dalam bahasa Arab juga ikut disebarluaskan di Negeri Persia itu.

ulama di dalamnya adalah surat al-Mā'idah/5: 44. Namun ayat itu sering kali dipahami dan ditafsirkan secara sempit dengan merujuk pada *asbāb al-nuzūl*, tanpa kontekstualisasi dengan konteks kekinian. *Asbāb nuzūl* ayat itu berkenaan dengan pertikaian dua orang Yahudi soal perzinahan yang kemudian mereka datang pada Nabi dan Nabi menekankan relevansi dari hukum mereka sendiri sebagaimana yang terungkap dalam buku-buku dan dikembangkan pada *akhbār* dalam interpretasinya.¹¹ Ini sebenarnya bukan sebuah interpretasi, namun hanya pembacaan atas teks dengan memertimbangkan *asbāb nuzūl*-nya. Jika pun dikategorikan sebuah penafsiran, itu merupakan penafsiran yang sempit, sebab penafsiran itu hanya bertumpu pada makna harfiah teks, mengabaikan pesan terdalamnya serta tak mengadaptasinya dengan konteks kekinian.

Karenanya, Baqir Sadr kemudian memberikan interpretasi baru dengan karakterisasi oleh sebuah skema yang menyentuh baik penafsiran konstitusional politis maupun suatu pemahaman berkarakter Syī'ah. Ia menjelaskan bahwa ayat itu menegaskan tiga kategori penting, yakni *nabiyyun*, *rabbāniyyun*, dan *akhbār*. *Nabiyyun* adalah para nabi, *rabbāniyyun* adalah para imam Syī'ah yang diyakini sebagai penerus para nabi sesuai kehendak Allah (*Rabbānī*), dan *akhbār* adalah ulama yang telah sampai pada tingkatan tertentu (*marja'*) yang dinilai sebagai kesinambungan hak (*rasyīd*) dari Nabi dan para imam. Menurut Sadr, para ulama dengan tingkatan tertentu (*marja'*) telah mendapat amanah dari Allah melalui ayat itu untuk menjaga Republik Islam dalam suatu tata cara yang didesain oleh Plato bagi 'Raja Failasuf' di kota idealnya.¹² Oleh karena itu, ayat itu bukan hanya dinilai sebagai legitimasi, tapi tuntutan bagi ulama agar terlibat langsung dan memegang penuh

pemerintahan sebagai tugas warisan dari Nabi dan Imām Suci Syī'ah. Tugas itu, menurut Khomeini, juga merupakan bentuk sikap aktif dalam mempersiapkan 'panggung' bagi kedatangan Imām Mahdī yang telah lama berada dalam masa kegaiban. Itu sekaligus kritik Khomeini atas ulama-ulama Syī'ah sebelumnya yang cenderung memilih *quietisme* politik di masa kegaiban Imām Mahdī sebagai ekspresi penantian atas Imām Mahdī. Artinya, Khomeini menegaskan bahwa Imām Mahdī takkan muncul secara anakronistik di panggung sejarah. Namun ia akan hadir jika 'panggung'-nya telah disiapkan oleh para pengikutnya dan mereka siap akan kedatangannya. Oleh karena itu, Revolusi Islam Iran dalam skala luas dinilai sebagai revolusi bagi Syī'ah secara umum; dari *quietisme* politik menjadi aktivisme-revolusioner politik.

Kedua, landasan falsafi. Dalam "Manābi' fi Dawlah al-Islāmiyyah" yang merupakan bagian dari sebuah seri dalam koleksi berjudul *Al-Islām Yaqūd al-Hayāh*, Sadr menegaskan bahwa setiap sistem dibuat berdasarkan tujuan, dan tujuan dari konseptualisasi pemerintahan Islam adalah pembangunan jembatan menuju Tuhan Yang Mutlak dan segala nilai yang terikat padaNya, di antaranya yakni keadilan, kekuatan, kasih sayang, keremawanan dan lain-lain.

Di samping itu, yang terpenting menurut Sadr adalah pembebasan manusia dari segala ikatan yang bersifat duniawi. Menurut Sadr, itu bukanlah konsep imajiner, tapi seperti di negara-negara lain di dunia. Keadilan pernah diterapkan oleh Nabi Muḥammad dan Imām 'Alī. Karenanya, ia tidaklah utopis. Ia bisa disemai melalui pemerintahan Islam. Karenanya, dalam masyarakat Islam, nilai-nilai itu seharusnya tak hanya jadi semboyan, seperti di negara-negara lain di dunia. Ia harus diimplementasikan dalam satu tata kelola masyarakat Muslim.

Singkatnya, dalam landasan falsafi ini, Sadr menekankan tentang keadilan sebagai

¹¹ Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam*, 100.

¹² Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam*, 100-1.

dalil sentral pernyataan politis Islam. Pemerintahan Islam adalah pemerintahan untuk menegakkan keadilan yang merupakan *uṣūluddīn* dalam Syī'ah. Pemerintahan Islam merupakan upaya pembuktian bahwa keadilan bukan hanya sebuah slogan imajiner yang mustahil untuk disemai. Namun ia sebuah tata nilai paling mendasar dari kehidupan manusia, yang karenanya patut dipraktikkan secara sempurna. Hal itu telah pernah diteladankan dalam pemerintahan Nabi di Madīnah dan imām 'Alī selaku khali-fah keempat.

Maka secara lebih konkrit Sadr menuliskan empat prinsip dari satu tata kelola pemerintahan Islam. *Pertama*, kedaulatan hakiki (*al-wilāyah bi al-aṣl*) hanya ada pada Tuhan. *Kedua*, Perwakilan publik (*al-niyābah al-'āmmah*) berkenaan dengan *faqīh* agung (*al-mujtahid al-muṭlaq*), sebagaimana ditegaskan langsung oleh Imām Mahdī dalam perkataannya, bahwa hal itu dipegang oleh *marja'*. Para *marja'* itulah yang menduduki jabatan perwakilan (*the deputyship*), dalam konteks keadilan dalam penerapan syari'at dan hak untuk melengkapi pengawasan dalam sudut syari'at. *Ketiga*, suksesi kepemimpinan bangsa (*ummah*) terletak pada basis prinsip konsultasi (*syūrā*) yang memberikan bangsa hak untuk menentukan sendiri urusan-urusannya dalam kerangka kerja pengawasan konsitusional dan pengadilan (*raqabah*) wakil Imām Mahdī. *Keempat*, prinsip konsultasi dan pengawasan konstitusional oleh wakil Imām Mahdī mengarah pada pembentukan sebuah parlemen yang mewakili dan berasal dari bangsa (*yanbaṭiq*) melalui pemilihan umum. Empat prinsip ini yang kemudian diimplementasikan dalam tata kelola pemerintahan Islam di Iran pasca-Revolusi Islam Iran yang keempatnya diadopsi dalam Konstitusi Iran.¹³

Wilāyah al-Faqīh: Sebuah Interpretasi Atas Imāmah

Wilāyah al-faqīh merupakan interpretasi Khomeini atas sistem politik Islam yang dibangun oleh Nabi dan dilanjutkan oleh para imam setelahnya hingga Imām Mahdī. Sejak Imām Mahdī mengalami *ghaybah kubrā* pada tahun 329 H., tak ada lagi sosok imam atau pun wakil definitif imam di muka bumi. Karenanya, menurut Khomeini, perlu sebuah interpretasi atas sistem politik Islam untuk menjadi konsep politik di dunia Islam di tengah kondisi kegaiban sosok definitif yang berhak atas krisis kepemimpinan. *Wilāyah al-faqīh* merupakan konsep yang dihasilkan dari renungan dan interpretasi atas konsep pemerintahan Islam Nabi di Madīnah dan konsep *imāmah* yang merupakan lanjutannya. Sebagaimana tertuang dalam Pasal 5 Konstitusi Iran, dalam konsep *wilāyah al-faqīh* dinyatakan bahwa di masa kegaiban Imām Mahdī, *wilāyah* kepemimpinan umat beralih pada ulama yang adil dan saleh, yang memahami secara utuh konteks zaman dan umatnya, juga berani, tegas, cerdas, serta diakui dan diterima oleh mayoritas rakyat. Ulama tersebut kemudian disebut *faqīh*.

Di masa kegaiban, konsep politik Islam bebas dikembangkan sesuai nilai-nilai dasar Islam yang diadaptasikan dengan konteks zaman dan diuji oleh nalar publik yang melingkupinya. Sehingga tak heran, misalnya, Iran, Syī'ah Irak dan Hizbullah (Libanon) yang ketiganya sama-sama Syī'ah, memiliki konsep politik yang berbeda. Bahkan, 'revolusi Islam' yang diusung Imām Khomeini di Iran pada tahun 1979, tak menjadi pilihan politik Hizbullah, misalnya, walau Sayyid Hasan Nasrullah (Sekertaris Jenderal Hizbullah) mengatakan jika mereka mau mereka bisa menerapkan 'revolusi Islam' serupa di Libanon, khususnya pasca kemenangannya atas Israel pada tahun 2006. Namun, menurut Nasrullah, Libanon dengan pluralitas rakyatnya bukan negeri yang tepat untuk melakukan 'revolusi Islam' seperti yang dilakukan

¹³ Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam*, 110-11.

Imām Khomeini di Iran.

Oleh karena itu, dalam posisinya sebagai interpretasi, konsep *wilāyah al-faqīh* tentu berbeda dari *imāmah*. Tak seperti *imāmah*, *wilāyah al-faqīh* bukanlah dasar agama (*uṣūluddīn*) yang wajib diimani oleh setiap penganut Syī‘ah. Oleh karena itu, perbedaan interpretasi atas *imāmah* untuk kebutuhan politik umat saat ini dibuka seluas-luasnya dalam Syī‘ah. *Wilāyah al-faqīh* hanyalah tawaran Khomeini atas interpretasinya terhadap konsep *imāmah* yang kemudian diterima melalui referendum oleh rakyat Iran. Adapun setiap konteks ruang dan waktu, tetap memiliki peluang dan hak penuh untuk menginterpretasikan konsep *imāmah* sesuai dengan konteks dan kebutuhan politik yang melingkupi mereka, dan itu sah-sah saja, termasuk pula sikap kritis terhadap *wilāyah al-faqīh*. Selama kritik itu berdasar dan bisa dipertanggungjawabkan, itu bukan hanya diperbolehkan, namun justru diperlukan demi tercapainya tata kelola pemerintahan Islam yang lebih baik. Memang tak pernah ada yang diperbolehkan mengklaim bahwa konsep politik Islam yang diciptakannya berdasarkan interpretasinya atas *imāmah* sebagai konsep yang sempurna. Tak ada konsep politik yang sempurna di zaman yang kosong dari sosok yang sempurna. Itulah nalar dasar politik Islam Syī‘ah.

Apa yang dilakukan oleh Khomeini sebenarnya layaknya apa yang dilakukan oleh Samuel P. Huntington dalam *The Third Wave* atas demokrasi, yakni upaya mendefinisikan ulang. Seperti Islam, demokrasi atau bahkan sekularisme juga ditafsirkan dan hadir dalam berbagai wujud di berbagai negara penganutnya. Bahkan pelarangan cadar atau *burqah* di beberapa negara Eropa (seperti pernah di Prancis) tergolong kebijakan cacat dalam sudut pandang demokrasi dan sekularisme Amerika Serikat. Lebih jauh lagi, jika sekularisme Barat bersikap menutup diri atas peran atau minimal pengaruh politik positif dari agama, maka pemerintahan Islam—khususnya di Iran dalam hal ini—

justru membuka peluang seluas-luasnya bagi kontribusi politik positif dari konsep politik Barat, khususnya demokrasi politik. Bahkan, seperti akan dipaparkan di bagian selanjutnya dalam tulisan ini, demokrasi menjadi salah satu konsep politik yang diadopsi dalam sistem politik *wilāyah al-faqīh*. Namun entah kenapa, tokoh seperti Huntington dan masyarakat Barat pada umumnya tak pernah mau menggolongkan Iran sebagai salah satu negara demokratis.

Pengertian, Kualifikasi dan Wewenang *Faqīh*

Menurut Hamid Enayat, konsepsi Khomeini tentang *faqīh* atau *walī faqīh* atau juga disebut dengan sebutan *rahbar*, merupakan kontribusi paling berani dalam wacana modern mengenai negara Islam. Khomeini menegaskan bahwa esensi negara Islam bukan pada konstitusinya. Pada kenyataannya juga bukan pada komitmen penguasanya untuk mengikuti syari‘at. Namun terdapat kualitas khusus pemimpinnya. Menurut Khomeini, kualitas khusus ini hanya dapat dipenuhi oleh *faqīh*. Karenanya, Chibli Mallat menyebut *faqīh* sebagai poin kesimpulan dari argumen-argumen Khomeini mengenai pemerintahan Islam.¹⁴

Dalam karyanya, seperti *Tahrīr al-Waṣīlah* dan *Kitāb al-Bay‘*, Khomeini menulis bahwa “Sudah merupakan prinsip yang disepakati bahwa *faqīh* memiliki otoritas atas penguasa.”¹⁵ Bukan sebaliknya, seperti dikonsepsikan oleh beberapa ulama Islam dan pernah berlangsung di beberapa dunia Muslim, di mana *faqīh* (para ulama) berada di bawah otoritas penguasa. Bahkan, dalam beberapa kasus, keberadaan ulama justru dimaksudkan untuk melegitimasi kedigdayaan penguasa. Lanjut Khomeini, “Kalau penguasa menganut Islam, tentu saja dia harus tunduk pada *faqīh*, dan bertanya pada *faqīh* soal hukum dan aturan Islam agar dapat

¹⁴ Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam*, 115.

¹⁵ Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 125.

menerapkannya. Dengan demikian, sejatinya penguasa adalah faqīh itu sendiri."

Adapun dalam catatan Baqir Sadr, ken-
dati fungsi esensial *faqīh* bersifat yudisial,
dan bertugas mengamankan keselarasan se-
luruh aktifitas dalam negara pada kerangka
kerja yang ditawarkan oleh hukum Islam, na-
mun *faqīh* juga memperoleh fasilitas-fasilitas
eksekutif yang kuat. Baginya, *faqīh* adalah
perwakilan negara dan panglima tentara ter-
tinggi. Tanggung jawab pertahanan ini secara
langsung tertulis dalam Artikel 110 Konstitusi
Iran, yang menganugerahkan kepemimpinan
komando atas angkatan bersenjata dan penga-
wal-pengawal revolusi. Karenanya, *faqīh*-lah
yang berhak menyatakan perang atau damai
atas negaranya bagi negara lain. Mengenai
supremasi dalam negara, hal ini dicantumkan
secara tak langsung dalam Artikel 113:
"Presiden Republik memegang posisi resmi
tertinggi dalam negara setelah Rahbar."¹⁶
Jika secara teori ketiga cabang pemerinta-
han (eksekutif, legislatif dan yudikatif) saling
mengecek satu sama lain, maka kehadiran
faqīh menciptakan suatu wewenang sandaran
terakhir yang mengguguli mereka.¹⁷

Faqīh sendiri adalah seorang Muslim
yang telah sampai pada tingkatan tertentu
dalam ilmu dan kesalehan. Seorang *faqīh*
disyaratkan mengetahui seluruh peraturan
Allah, mampu membedakan *sunnah* yang
sahih dan palsu, mutlak dan terbatas, serta
umum dan khusus. Secara umum, merujuk
pada Pasal 109 Konstitusi Republik Islam
Iran, seorang *faqīh* harus memenuhi
kualifikasi:

Faqāhah yakni mencapai derajat *mujta-
hid muṭlaq* yang sanggup melakukan *istinbāt*
hukum dari sumber-sumbernya.

Adālah yakni bersifat adil dan memer-
lihatkan ketinggian kepribadian serta bersih
dari karakter buruk.

Kafā'ah yakni memiliki kemampuan un-

tuk memimpin umat, mengetahui ilmu yang
berkaitan dengan pengaturan masyarakat,
cerdas, dan matang secara kejiwaan dan ro-
hani.

Dalam sejarah Republik Islam Iran,
baru ada dua *faqīh*, yakni Imām Khomeini
sendiri yang menjabat dari tahun 1979
(sejak Revolusi Islam Iran) hingga wafatnya
pada tahun 1989 dan Imām 'Alī Khamenei
yang menjabat sejak 1979 (menggantikan
Khomeini) hingga saat ini.

Implementasi Wilāyah al-Faqīh

Tentu, sebuah tuduhan yang tak berdasar
dan tak bisa dipertanggungjawabkan jika
wilāyah al-faqīh disebut sebagai salah satu
bentuk pemerintahan otoriter oleh ulama
terhadap rakyatnya. Justru yang terjadi di Iran
sebagai satu-satunya negara yang menerapkan
konsep itu, segala kursi kepemimpinan tak
diduduki oleh siapa pun kecuali dipilih oleh
rakyat, baik secara langsung maupun tak
langsung. Bahkan seorang *faqīh* sekalipun,
ia dipilih oleh rakyat. Namun pemilihannya
tak secara langsung. *Faqīh* harus memenuhi
persyaratan-persyaratan teologis yang itu
bisa dipertimbangkan pemilihannya oleh
sekelompok *faqīh* yang cerdas, adil dan bijak.
Sekelompok *faqīh* itulah yang dipilih seara
langsung oleh rakyat Iran, yang kemudian
mereka duduk di Dewan Ahli (*Majlis-i
Khubregan*) yang bertugas mengangkat *faqīh*.
Dewan Ahli itu berjumlah 72 ahli hukum
Islam. Itulah amanat Pasal 107 Konstitusi
Iran.

Selain pemilu untuk memilih Dewan Ahli,
Iran juga menggelar dua pemilu lain untuk
memilih presiden dan anggota parlemen.
Yang berbeda di sana adalah bahwa pemilu
adalah pesta rakyat untuk memilih individu,
bukan partai seperti di banyak negara di dunia.
Pemilu merupakan ajang pemilihan individu
yang kompeten sesuai dengan pengamatan
langsung dari rakyatnya. Oleh karena itu,
pemilu di sana jauh lebih maju, demokratis
dan langsung ketimbang di beberapa negara

¹⁶ Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam*, 115-6.

¹⁷ Chibli Mallat, *Menyegarkan Islam*, 117.

yang dilabeli demokratis.

Seperti di setiap negara di dunia, mereka yang duduk di pemerintahan atau parlemen adalah mereka yang bukan hanya memiliki visi dan kapasitas, tapi juga jaringan komunikasi yang kuat. Dengan jaringan komunikasi itulah rakyat mengenal visi dan kompetensi seseorang. Ulama di Iran ternilai sebagai kelompok masyarakat yang menguasai jaringan komunikasi itu melalui ceramah dan pengajaran di berbagai tempat. Mereka juga memiliki kesadaran politik yang tinggi, sebab sistem politik di negara mereka memang berdasarkan keyakinan dan ajaran yang mereka pegang teguh. Oleh karena itu, tak heran jika di Iran didapati kenyataan bahwa struktur pemerintahan didominasi oleh kalangan ulama. Sehingga salah kaprah jika ada tuduhan bahwa pemerintahan di Iran merupakan pemerintahan yang dihegemoni oleh ulama. Takkan pernah ada peluang menghegemoni dalam sistem pemerintahan yang berbasiskan Islam seperti *wilāyah al-faqīh* di Iran. Seperti telah dipaparkan, meskipun berbasiskan *tauhid*, namun penentu akan siapa yang akan memegang otoritas di sana adalah rakyat.

Pemerintahan Islam di Iran juga sangat terbuka pada referendum. Referendum bukan hanya menjadi pengalaman sejarah negeri itu dalam menentukan sistem 'republik Islam' yang direferendum dengan kesepakatan 98,27 % rakyat Iran saat itu. Namun referendum kerap dilakukan di negeri itu, sebab memang rakyatlah yang berhak dalam memilih atau menentukan pemimpinnya. Oleh karena itu referendum dilakukan, misalnya, jika ada anggota parlemen yang wafat atau gugur keanggotaannya karena sebab-sebab tertentu.

Selain itu, salah satu poin penting dan mendasar terkait Iran pasca-Revolusi Islam Iran adalah bahwa Khomeini bersama rakyat Iran dengan penuh kesadaran memilih bentuk pemerintahan 'republik' untuk Iran, bukan kerajaan yang seolah menjadi bentuk pemerintahan identik Islam. Artinya, itu merupakan bukti kuat bahwa Khomeini dan

rakyat Iran tak tertutup bagi gagasan politik baru, sekaligus membantah tuduhan bahwa para tokoh Revolusi Islam Iran bermaksud menarik Iran mundur kembali ke Abad Pertengahan. Pemilihan atas sistem 'republik' tentu dengan pertimbangan bahwa sistem itu mampu menjadi wadah bagi tata kelola pemerintahan modern yang berbasis Islam. Itu artinya bahwa secara politik sekalipun, Islam terbuka bagi pluralitas sistem politik di luar Islam, dengan syarat sistem itu memang sesuai dengan nafas Islam dan kepentingan rakyat.

Konsep 'republik' yang berbasis pada tiga sendi, yakni eksekutif, legistalif dan yudikatif yang dikenal dengan istilah 'Trias Politika,' dimodifikasi oleh Imām Khomeini untuk diadaptasi dalam sistem pemerintahan Islam bercorak *wilāyah al-faqīh*. Modifikasi dominannya terletak pada keberadaan posisi *faqīh* dengan segala otoritasnya. Secara umum, *faqīh* memiliki otoritas tertinggi atas ketiga lembaga dalam pemerintahan bersistem republik tersebut. Dalam konsep *wilāyah al-faqīh* otoritas rakyat dipertemukan dengan otoritas Tuhan. Suara rakyat merupakan suara Tuhan.

Lalu dalam ranah legislasi, dalam pemerintahan *wilāyah al-faqīh* Iran, ada poin ekstra syari'at. Oleh karena itu, terdapat apa yang disebut dengan Dewan Wali (*Syura-ye Negahban*.) Sehingga perundang-undangan yang sudah disetujui oleh parlemen baru menjadi sah hanya dengan persetujuan Dewan Wali. Oleh karena itu, menurut penulis, dalam perundang-undangan Iran, rasionalitas publik dipertemukan dengan syari'at. Keduanya berkelindan menjadi satu perundangan yang utuh sebagai ketentuan konstitusi dan hukum bagi rakyat Iran.

Dalam kaitannya dengan posisi presiden, meskipun presiden dipilih langsung oleh rakyat, namun ia tak hanya bertanggung jawab pada rakyat, tapi juga pada *faqīh* (Pasal 20 Ayat 122 Konstitusi Iran.) Oleh karena itu, *faqīh* memiliki wewenang untuk memecatnya, berdasarkan rekomendasi dari

Mahkamah Agung. Artinya, bisa dipastikan bahwa presiden tersebut telah keluar dari harapan rakyat dan ketentuan Islam. Wewenang pemecatan itulah yang pernah dilakukan oleh Khomeini selaku *faqīh* atas Abol Hasan Bani Sadr yang kala itu menjadi Presiden Republik Islam Iran.

Maka, menurut penulis, sebenarnya *wilāyah al-faqīh* merupakan sebuah konsep yang mencoba memadukan dua varian yang selama ini cenderung dipandang secara dikotomis, khususnya dalam politik, yakni 'nomokrasi-syari'at' dan 'demokrasi.' Sepintas keduanya memang seolah bertentangan; nomokrasi-syari'at didasarkan atas kemutlakan wahyu, adapun demokrasi didasarkan pada relatifitas manusia.

Namun melalui konsep *wilāyah al-faqīh*, Khomeini membuktikan bahwa pada dasarnya keduanya selaras, alih-alih bertentangan. Mustahil ada pertentangan antara suara Tuhan dan suara nurani rakyat, sebab ketentuan Tuhan adalah jalan terbaik yang Dia ciptakan untuk ciptaanNya. Hanyalah pandangan dangkal yang melihat keduanya secara paradoks, sebab *pertama*, dalam teologi yang menjadi dasar politik Islam di Iran, diyakini bahwa wahyu yang *qaṭ'ī* (valid) mustahil bertentangan dengan penalaran yang *qaṭ'ī* pula. Segala sesuatu yang datang dari Tuhan niscaya akan sesuai dengan fitrah (kecenderungan primordial) manusia. Apa yang disyari'atkan Tuhan, pasti yang terbaik bagi manusia. Sebaliknya, apa yang dikatakan buruk oleh Tuhan, pasti buruk pula dalam penalaran akal manusia. Hanya akal yang tereduksi atau dimanipulasi ('rasio eksperimental' dalam peristilahan Herbert Marcuse) sajalah yang penalarannya bertentangan dengan ketentuan Tuhan. Oleh karena itu, dalam konteks ini, penerapan syari'at dan wewenang *faqīh* sebenarnya (hanya) untuk mengontrol manusia agar terhindar dari penalaran yang salah, tereduksi atau bahkan dimanipulasi.

Kedua, dalam paparan yang lebih bersifat rasional-politis, Khomeini menjelaskan

bahwa Islam menolak teokrasi dalam pengertiannya sebagai sistem kekuasaan yang berbasis pada orang-orang atau kelompok-kelompok yang mengklaim sebagai wakil (suara) Tuhan yang mutlak dan absolut, serta terbebas dalam ke-*khilaf*-an dan kesalahan. Hal itu sungguh mustahil, kecuali hanya berlaku pada Nabi dan para imam yang memang *ma'sūm*. Oleh karena itu, sistem pemerintahan Islam sejatinya tak pernah dilandaskan pada sosok, melainkan sistem. Posisi *faqīh* menjadi penting karena dinilai paling ideal dalam kapasitasnya untuk menjalankan sistem politik Islam, sebab para *faqīh* memang dipilih sesuai dengan pengetahuannya akan Islam dan kemampuan untuk mengimplementasikannya secara utuh dan adil. Namun karena bagaimanapun juga seorang *faqīh* adalah manusia biasa, maka ia memiliki peluang melakukan kesalahan. Oleh karena itu, dalam Pasal VIII Ayat 107 Konstitusi Iran disebutkan bahwa *faqīh* pun setara dengan warga negara lain dalam hukum. Dalam Ayat 111 disebutkan bahwa *faqīh* bisa diberhentikan oleh rakyat secara tak langsung melalui Dewan Ahli.

Adapun kegamangan untuk menerima *wilāyah al-faqīh* sebagai salah satu interpretasi politik Islam yang cemerlang, menurut penulis karena beberapa faktor. *Pertama*, stigma di masyarakat yang cenderung melihat sistem politik hanya dalam kacamata dualisme, yakni teokrasi dan demokrasi. Mereka tak pernah membayangkan sebuah sistem politik yang menggabungkan kecemerlangan keduanya dan memosisikannya dalam posisi saling kontrol guna mencari titik ideal. Karenanya, apa yang dilakukan oleh Khomeini yang merupakan kombinasi antara teokrasi dan demokrasi itu sulit diterima oleh masyarakat umum. *Kedua*, adanya stereotipe bahwa negara Islam pastilah anti-demokrasi; terlanjur terbangun kesan otoriter, diktator, mengekang, dan lain-lain tentang Islam. *Ketiga*, umat Islam terlanjur meyakini doktrin salah kaprah yang memandang Islam

sebatas sebagai agama yang bersifat privat, karenanya harus dipisahkan dari segala sesuatu yang bersifat kemasyarakatan di ruang publik (politik, hukum, ekonomi, dan lain-lain.) Masyarakat kita terlanjur apatis terhadap agama sebagai sebuah tata nilai kemasyarakatan. Memang sering kali Islam disalahtafsirkan atau bahkan dimanfaatkan oleh oknum tak bertanggung jawab untuk melakukan aksi anarkisme, penindasan, pengekangan, dan lain-lain, dengan mengatasnamakan Tuhan.

Wilāyah al-Faqīh dan Demokrasi

Walaupun di bab sebelumnya penulis telah menyinggung nilai-nilai demokratis yang terkandung dalam konsep *wilāyah al-faqīh*, namun dalam bab ini, penulis akan menarik demokrasi pada akar konsepsi dan sejarahnya, untuk kemudian didudukkan dengan *wilāyah al-faqīh*.

Di Barat, demokrasi baru populer setelah Revolusi Prancis yang kemudian (konon) mengilhami kemerdekaan Amerika Serikat. Meskipun kata demokrasi tak disebut-sebut dalam revolusi itu, namun idiom-idiom demokrasi relatif populer; kebebasan, persamaan, hak asasi manusia, dan lain-lain. Amerikalah yang kemudian melakukan konseptualisasi atas demokrasi. Sehingga demokrasi begitu erat dengan Amerika. Menurut penulis, dalam implementasinya di AS, demokrasi justru semakin menjauh dari idiom-idiom luhur tersebut. Oleh karena itu, penulis cenderung menyebut apa yang dilakukan AS atas demokrasi sebenarnya bukanlah konseptualisasi, melainkan manipulasi.

Adapun di dunia Islam sendiri, demokrasi baru mulai dikenal di paroh abad ke-19. Demokrasi begitu dikenal dan dikaji seiring dengan identiknya pemimpin dunia Muslim dengan penindasan dan kediktatoran. Keterkaitan demokrasi dan hak asasi manusia kala itu menjadikan demokrasi menjadi istilah positif dalam dunia politik Islam kala itu. Ketika demokrasi identik

dengan muatan positif itulah, intelektual Muslim gencar memromosikan Islam sebagai sistem yang demokratis, sebab di dalamnya mengamankan penghargaan atas hak asasi manusia, kesetaraan, dan penghormatan pada sesuatu yang lain di luar Islam.

Namun ketika demokrasi telah dimanipulasi oleh kekuatan AS dan sekutunya, bahkan istilah itu menjadi ‘bendera perang’ bagi mereka untuk menginvasi negara manapun di dunia ini, maka sejak itu pula ada kekecewaan atas demokrasi. Namun, tentu, kekecewaan itu pada tatanan kegagalan para pionirnya dalam mengimplementasikannya. Persis seperti kegagalan negara-negara Muslim dalam mengimplementasikan sistem politik Islam sejati.

Oleh karena itu, jika seperti yang dipaparkan penulis bahwa ada reinterpretasi atas falsafat politik Islam oleh Khomeini, yang kemudian melahirkan konsep *wilāyah al-faqīh*, maka dalam demokrasi, itu pun terjadi. Sehingga tak kurang dari 140 definisi demokrasi sudah didapat. Reinterpretasi itu juga terkait dengan *social conditioning* dan *cultural setting* masing-masing negara yang menerapkan demokrasi, sebagaimana Islam ketika akan diterapkan di Iran oleh Khomeini.

Betapapun kabur istilah demokrasi saat ini, namun setidaknya ada beberapa tolok ukur demokrasi. Menurut penulis, jika mengacu pada tolok ukur ini, dalam artian itu merupakan karakter sejati dari demokrasi, sebenarnya kita tentu bisa menyebut pemerintahan Islam di Iran itu sebagai pemerintahan yang demokratis, atau meminjam istilah Yamani, pemerintahan ‘teo-demokrasi.’

Tolok ukur tersebut, yaitu: *pertama*, pemilihan umum. Negara yang mengklaim demokratis, pasti mendasarkan kepemimpinannya pada proses pemilihan umum. Seperti telah dipaparkan, pemilihan umum juga dilakukan di Iran, baik secara langsung maupun tak langsung, untuk memilih setiap pemimpin atau anggota parlemen, dan

juga *faqīh*. Bahkan, keberadaan pemilihan umum serta dorongan bagi rakyat untuk berpartisipasi menjadi salah satu poin penting dalam wasiat terakhir Khomeini dalam *Last Will and Testament*.¹⁸

Kedua, dewan perwakilan. Adanya dewan perwakilan juga merupakan tolok ukur demokrasi. Sebagai sistem yang bertumpu pada rakyat, keberadaan dewan perwakilan dimaksudkan sebagai 'penyambung lidah rakyat.' Kita juga tahu bahwa Iran pun memiliki parlemen perwakilan rakyat. Bahkan pemeluk Zoroaster pun dijamin keterwakilannya dalam parlemen Iran.

Ketiga, distribusi kekuasaan (*distribution of power*.) Montesquieu mendefinisikan distribusi kekuasaan ini sebagai pemisahan kekuasaan dalam tiga ranah: eksekutif, legislatif dan yudikatif. Distribusi kekuasaan ini pada intinya mengamanatkan agar kekuasaan tak terpusat, melainkan terdistribusi. Dalam konteks distribusi kekuasaan ini, Iran pun menerapkannya, dengan adanya tiga lembaga negara: eksekutif, legislatif dan yudikatif. Di atas ketiganya, memang ada sosok *faqīh* yang menjadi figur sentral. Itulah perbedaan Iran yang memang menurut penulis menganut sistem teo-demokrasi, bukan demokrasi secara utuh. Artinya, posisi *faqīh* memang niscaya bagi Iran yang membasiskan kekuasaannya pada syari'at. Namun, seperti pula telah dijabarkan, bahwa kekuasaan *faqīh* pun bukan berarti bisa semena-mena, sebab *faqīh* dipilih, diawasi dan dikontrol oleh Dewan Ahli. *Faqīh* pun bisa dipecah oleh Dewan Ahli. Jadi menurut penulis, keberadaan *faqīh* tak bisa disebut sebagai simbol keterpusatan kekuasaan, sebab secara konseptual dan pada kenyataannya, *faqīh* memang bukan untuk figur hegemon, melainkan pengontrol kekuasaan demokratis di Iran agar sesuai dengan nilai-nilai Islam, sesuai amanat Revolusi Islam Iran. Oleh karena itu, dalam salah satu wasiatnya,

Khomeini menegaskan bahwa, "*Tak perlu takut pada wilāyah al-faqīh, sebab itu bukan penemuan Dewan Ahli, melainkan perintah Allah. Seorang faqīh tak akan dapat menjadi diktator. Jika seorang faqīh bertindak sebagai diktator, maka ia tak akan dapat mencapai wilayah atas rakyat.*"¹⁹

Akhirnya, jika kita membaca wasiat terakhir Khomeini dalam *Last Will and Testament*, kita akan tahu dan paham bahwa nilai-nilai demokrasi tak pernah ia abaikan dalam pembentukan konsep *wilāyah al-faqīh*. Ia sangat menekankan seluruh prinsip demokrasi sejati, seiring juga dengan kecambahnya terhadap sistem politik yang mengatasnamakan Islam namun bertentangan dengan nilai keadilan. *Alhasil*, jika Islam dan demokrasi ditempatkan pada pengertian sejatinya, takkan ada persinggungan antar keduanya. Seperti bisa kita lihat di Iran saat ini, sebagai hasil interpretasi Khomeini.

Simpulan

Apa yang berjalan di Republik Islam Iran sejak 1979 merupakan sebuah interpretasi Khomeini atas politik Islam Syi'ah yang ia teladani dari pemerintahan Islam Nabi di Madīnah dan direfleksikan atas konsep *imāmah*. Tentu, sebagai sebuah interpretasi, *wilāyah al-faqīh* tak sempurna, baik dalam tatanan konseptual maupun implementasinya. Dalam keyakinan Syi'ah, selama masa kegaliban, memang takkan pernah ada konsep politik Islam apapun yang sempurna, di tengah ketiadaan sosok suci yang terbebas dari dosa dan salah (*ma'sūm*.) Bahkan *wilāyah faqīh* Khomeini hanyalah salah satu konsep politik Islam yang ditawarkan dan kemudian diterima oleh rakyat Iran. Adapun di konteks negara lainnya, Syi'ah membuka peluang selebar-lebarnya untuk diformulasikan konsep politik Islam lain yang berbeda, seperti diterapkan oleh Hizbullah di Libanon. Bahkan dalam internal konsep *wilāyah al-faqīh* sendiri,

¹⁸ Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 135.

¹⁹ Yamani, *Filsafat Politik Islam*, 142.

ada banyak corak lain, seperti *wilāyah faqīh* Jawad Mughniyah, *wilāyah faqīh* Baqir Shadr, dan *wilāyah faqīh* Kazhim Hairī. Artinya, di masa kegaiban Imām Mahdī, politik Islam Syī‘ah terbuka untuk diramu sesuai dengan konteks zaman dan masyarakatnya (termasuk demokrasi), tentunya dengan tetap

berbasiskan pada Islam. Dalam Syī‘ah, tak ada yang boleh dan berhak mengklaim sistem politik Islamnya merupakan ramuan yang paling ideal (sempurna), kecuali saat Imām Mahdī nanti datang dan menerapkan konsep politiknya.