PEMIKIRAN IMAM KHOMEINI
TENTANG AYAT-AYAT *WILĀYAT AL-FAQĪH*

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam (S. Th. I.)

Oleh:

Khoirul Imam
NIM. 0253 0884

JURUSAN TAFSIR HADITS
FAKULTAS USHULUDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2008

SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Saudara Khoirul Imam
Lamp : 6 (Enam) Eksemplar

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Di Yogyakarta.

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah dilakukan bimbingan dan arahan, baik dari segi isi, redaksi maupun teknik penulisan, maka kami berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Khoirul Imam

NIM : 0253 0884

Judul Skripsi : **Pemikiran Imam Khomeini Tentang Ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh***

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin Jurusan/Program Studi Tafsir dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 15 September 2008

Pembimbing I	**Pembimbing II**
Dr. H. Agung Danarto, M.Ag.	**Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag.**
NIP. 150 266736	NIP. 150 282514

Surat Pernyataan Keaslian

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Khoirul Imam

NIM : 0253 0884

Fakultas : Ushuluddin

Jurusan : Tafsir dan Hadits

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa dalam skripsi ini tidak terdapat karya yang diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan disuatu perguruan tinggi lain dan skripsi saya ini adalah asli karya atau penelitian saya sendiri dan bukan plagiasi dari karya orang lain.

Demikian surat pernyataan ini saya buat, dan bilamana dikemudian hari pernyataan saya tidak sesuai saya siap mempertanggungjawabkannya sesuai ketentuan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 16 September 2008

Yang menyatakan,

Khoirul Imam
NIM. 0253 0884

PENGESAHAN SKRIPSI
Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/1835/2008

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : Pemikiran Imam Khomeini Tentang Ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Khoirul Imam
NIM : 02530884

Telah dimunaqosyahkan pada : Kamis, tanggal: 25 September 2008
dengan nilai : A - (90)
Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH

Ketua Sidang

Dr. H. Agung Danarto, M. Ag.
NIP. 150 266 736

Penguji I

Dr. Suryadi, M.Ag
NIP. 150259419

Penguji II

Afdawaiza, M. Ag.
NIP. 150 291 984

Yogyakarta, 25 September 2008
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN

Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag
NIP. 150232692

PERSEMBAHAN

إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾

Sesungguhnya Al Quran Ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar. (Q.S. Al-Isra [17]: 9)

Karya sederhana ini, kupersembahkan untuk:

Bapak dan ibu

Cintamu menguatkan hati, menghidupkan harapan, menguatkan obsesi dalam perjuangan menempuh onak duri penghidupan
Terimakasih atas jerih payahmu.

De' Umi'

Doa dan Semangatmu adalah *oase* kehidupan masa depanku
"berdoa terus untuk niat suci kita". Terimakasih atas kasih-sayangmu.

Rencana besar sudah di depan mata, ia menanti
kini, hari ini, di sini dan sekarang.
Tinggal kamu mau atau tidak,
bersedia atau tidak menghadapinya?

MOTTO

"Hanya ada satu Islam yang benar, yaitu yang dibawa
Nabi Muhammad. Beliau membawa Islam yang revolusioner.
Karenanya, Islam yang benar adalah Islam yang revolusioner.
Seorang muslim harus revolusioner.
Jika tidak, ia bukan seorang muslim".

(Imam Khomeini)

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين واصحابه المنتجبين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين .

Segala puji hanya bagi Allah SWT. Tuhan semesta alam, Maha Pengasih dan Penyayang. Penguasa jagad raya dan isinya. Hanya kepada-Nya kita bersimpuh pasrah dan kepada-Nyalah kita mohon segala permintaan dan pertolongan.

Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Junjungan kita Nabi Besar Muhammad Saw. dan keluarganya yang suci, yang telah mengerahkan segala daya dan upayanya dalam mengantarkan umat manusia dari kegelapan menuju masa depan yang cerah sampai titik darah penghabisan.

Selanjutnya, penyusun menyadari bahwa skripsi ini dapat terselesaikan dengan baik tentunya tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini perkenankanlah penulis mengucapkan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Bapak Prof. Dr. HM. Amin Abdullah
2. Dekan Fakultas Ushuluddin Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag.
3. Ketua Jurusan Bapak Dr. Suryadi, M.Ag dan Sekretaris Jurusan Tafsir Hadis Bapak M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag,
4. Bapak Dr. H. Agung Danarto, M.Ag dan Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag Selaku pembimbing penyusun yang telah banyak meluangkan waktu dalam mengarahkan dan membimbing penyusun dengan sabar, sehingga penyusunan skripsi ini dapat diselesaikan dengan baik. Para Bapak dan Ibu Dosen, terutama Ibu Dr. Nurun Najwah, M.Ag, selaku Penasehat Akademik atas segala masukan dan bimbingan.

Terima kasih tak terhingga penyusun sampaikan kepada kedua orang tua penyusun, Ayahanda Darwin Harsono dan Ibunda Warifah Dahlan yang telah banyak memberikan do’a dan dorongan moril serta spiritual kepada penyusun semenjak berangkat kuliah, sampai menyelesaikan studi di UIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta. Tak lupa kakak-kakak penulis; K' Lia dan Mas Hamim, K' Satih dan Mas Anto, K' Kuni dan Mas Yusuf, yang banyak memberikan motivasi demi kesuksesan adiknya -yang sering mbalelo.

Tak lupa kami haturkan terima kasih kepada yang tercinta Syeh Musthafa al-Haqqani, atas kesediaannya memperkenalkanku kepada cinta Rasulullah saw., doa dan motivasi spiritualnya. Mas beta, Gus Darul, mas Joko, Emha "*atas sholawat-sholawatnya*". Juga tak lupa kami haturkan terima kasih kepada Ust. Sofwan dan kawan-kawan Rausyan Fikr atas diskusi filsafatnya.

Teman-teman TH-A angkatan 2002 yang senantiasa memberikan spirit kuliah "kuliah le..ojo dolan wae". Cak Imin, Aziz 'ndut', Bani, Zainal, Umi Khasanah, duo 'Eka', Nila: "*teman-teman, akhirnya aku bisa juga nyusul kalian*". Kepada segenap kawan-kawan IKMAGONTA (Ikatan Mahasiswa Gontor-Jogja), Salim 'imut', Sbosty, Joko, Chilox "sekarang bukan lagi paksa sarjana bos", Iqbal, Nyunyun. Dan segenap sesepuh IKPM Cabang Jogja, terima kasih Pak Mucharror, Pak Rozi yang selalu memberi support hidup ala Diponegoro.

Teman-teman komunitas PSK (Pesantren Siti Khadijah) Topix, Heru, Fuad, Aat, Kholis, Nasir, Iqbal, Lela, "kalimatmu sekarang adalah doa". Dan segenap teman-teman Pilar Media, De' Ida, Pak Ash, Hani. Nia. Dan Kepada sobatku "Klik" Khoirul Huda "Thanks Bro! atas kesetiaanmu"

Terima kasih semuanya atas bantuan dan kerjasamanya, penyusun mengucapkan terima kasih. Dan kepada pihak-pihak yang penyusun tidak sebutkan. Bukan berarti mengurangi rasa hormat. Semoga Allah Swt. memberi balasan yang lebih besar daripada pengorbanan yang mereka berikan kepada penyusun selama ini. Penyusun berharap, semoga penelitian ini dapat bermanfaat bagi perkembangan khazanah kajian Tafsir di Indonesia.

Yogyakarta, 14 September 2008

Khoirul Imam

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	Alif	……..	tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Śā'	ś	es titik atas
ج	Jim	j	je
ح	Hā'	ḥ	ha titik di bawah
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dal	d	de
ذ	Źal	ź	zet titik di atas

ر	Rā'	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Ṣād	ṣ	es titik di bawah
ض	Dād	ḍ	de titik di bawah
ط	Tā'	ṭ	te titik di bawah
ظ	Zā'	Ẓ	zet titik di bawah
ع	'Ayn	…‘…	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	g	ge
ف	Fā'	f	ef
ق	Qāf	q	qi
ك	Kāf	k	ka

ل	Lām	l	el
م	Mīm	m	em
ن	Nūn	n	en
و	Waw	w	we
ه	Hā'	h	ha
ء	Hamzah	…'…	apostrof
ي	Yā	y	ye

II. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap:

متعاقّدين ditulis *muta' aqqidīn*

عدّة ditulis *'iddah*

III. *Tā' marbūtah* di akhir kata.

1. Bila dimatikan, ditulis h:

هبة ditulis *hibah*

جزية ditulis *jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t:

نعمة الله ditulis *ni'matullāh*

زكاة الفطر ditulis *zakātul-fitri*

IV. Vokal pendek

____َ (fathah) ditulis a contoh ضَرَبَ ditulis *daraba*

____ِ(kasrah) ditulis i contoh فَهِمَ ditulis *fahima*

____ُ(dammah) ditulis u contoh كُتِبَ ditulis *kutiba*

V. Vokal panjang:

1. fathah + alif, ditulis ā (garis di atas)

جاهلية ditulis *jāhiliyyah*

2. fathah + alif maqṣūr, ditulis ā (garis di atas)

يسعي ditulis *yas'ā*

3. kasrah + ya mati, ditulis ī (garis di atas)

مجيد ditulis *majīd*

4. dammah + wau mati, ditulis ū (dengan garis di atas)

فروض	ditulis	*furūd*

VI. Vokal rangkap:

1. fathah + yā mati, ditulis ai

بينكم	ditulis	*bainakum*

2. fathah + wau mati, ditulis au

قول	ditulis	*qaul*

VII. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof.

ااانتم	ditulis	*a'antum*
اعدت	ditulis	*u'iddat*
لئن شكرتم	ditulis	*la'in syakartum*

VIII. Kata sandang Alif + Lām

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القران	ditulis	*al-Qur'ān*
القياس	ditulis	*al-Qiyās*

2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, sama dengan huruf qamariyah.

الشمس	ditulis	*al-syams*
السماء	ditulis	*al-samā'*

IX. Huruf besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)

X. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

ذوى الفروض	ditulis	*zawi al-furūd*
اهل السنة	ditulis	*ahl al-sunnah*

ABSTRAK

Semangat meneladani Nabi telah melahirkan sejumlah pemikir, baik dari kalangan Sunni maupun Syi'ah, untuk merumuskan bentuk pemerintahan Islam dalam sebuah negara, seperti al-Mawardi, Al-Maududi, Syaikh Mahmoud Syaltut, Rasyid Ridla, Ayatullāh Khomeinī. Usaha mereka membangun konsep pemerintahan Islam merupakan pondasi bagi kebangkitan Islam selanjutnya.

Dari sekian banyak ide para pemikir di atas, penulis melihat bahwa ide *Wilāyat al-Faqīh* dirasa mampu bertahan hingga kini dibandingkan dengan ide-ide yang lainnya. Selain itu, kekhasan yang muncul dari sosok Imam Khomeini adalah ambisinya akan pemerintahan yang dipimpin oleh ulama dan kewajibannya untuk menjalankan *divine souvernity* atau pemerintahan ilahiah.

Sementara itu, kajian terhadap *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini jarang disentuh dari sisi peta kronologi penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan landasan konsep tersebut. Sehingga penulis tertarik untuk mengkajinya dengan cara membatasi kajian penafsiran dalam ranah ayat-ayat pemerintahan Ilahiah sampai kriteria-kriteria ideal *Ulū al-Amri*. Penulis berhasil memetakkan ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh* dari perintah untuk mendirikan pemerintah Ilahi; Q.S. Al-a'raf [7]:54, Q.S. Yusuf [12]: 40, Q.S Al-Maidah [5]:67, Q.S. Ali 'Imran [3]:154, hingga proses pendelegasian dari Imam Zaman ke *faqīh*, dengan prasyarat yang harus dipenuhi *seorang faqīh*, yaitu *kafā'ah* dan *'adālah*; Q.S. An-Nisa' [4]: 59, Q.S. Al-Hadid [57]:25.

Dalam pembahasan penafsiran ayat-ayat politik Imam Khomeini, di sini akan dikaji dengan melihat kerangka normatif dan historis-sosiologis. Kemudian dianalisa dengan pendekatan estetika resepsi. Yaitu, resepsi dengan melihat makna sebagai hasil interaksi teks dan pembaca, tergantung bagaimana faktor-faktor posisi, kehadiran dan penerimaan sebuah teks oleh pembaca.

Pada akhirnya, penelitian ini berkesimpulan bahwa penafsiran Imam Khomeini dalam konteks ini menggunakan metode tafsir *ijmālī*, sedangkan sumber keberangkatannya berasal dari intuisi-*'irfānī*. Artinya, penafsiran *Wilāyat al-Faqīh* yang digagas telah melampaui perenungan tahapan-tahapan *'irfān* yang begitu pelik. Sehingga perjalanan memuncak itu kembali lagi menyerahkan hukumat kepada Allah, yang berarti menundukkan diri sepenuhnya kepada syari'at, atau menjadi *insan syar'iy*.

Selain itu, beberapa poin *Wilāyat al-Faqīh* yang bisa diusung dalam konteks keindonesiaan, yaitu *Pertama,* reformasi kepemimpinan, menerapkan *Faqāhah*, yaitu dengan meletakkan pemimpin yang berintelensia tinggi, cerdas, mengetahui keadaan masyarakat dan visioner. *'Adālah*, yaitu pemimpin yang benar-benar *qualified*, memiliki catatan sejarah yang bersih, jujur, adil, dan terpercaya di mata masyarakat, serta sanggup untuk hidup sederhana.

Kedua, penegakan "Negara Tuhan" atau legislasi syari'ah tidak harus dipaksakan dalam simbol-simbol dan ideologi islami, tetapi mengadopsi *rūḥ* Islam ke dalam tatanan nilai-nilai, dan undang-undang hukum Indonesia. Atau dengan memahamkan masyarakat akan urgensitas tatanan syari'ah Islam yang humanis.

DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL i

NOTA DINAS ii

SURAT PERNYATAAN iii

HALAMAN PERSEMBAHAN v

KATA PENGANTAR vi

PEDOMAN TRANSLITERASI viii

ABSTRAKSI xiv

DAFTAR ISI xv

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah 1

B. Rumusan Masalah 13

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian 13

D. Telaah Pustaka 14

E. Metode Penelitian 23

F. Sistematika Pembahasan 27

BAB II : IMAM KHOMEINI DI TENGAH PERGOLAKAN POLITIK IRAN

A. Pergolakan Politik Iran Dari Shah Sampai Khomeini 28

B. Figur Sentral Imam Khomeini. 37

1. Kehidupan Imam Khomeini ….. 37

2. Pendidikan dan Karya-karyanya …..... 42

3. Pemikiran Politik Imam Khomeini …..... 46

4. Karir Politik Imam Khomeini dan Sepak Terjangnya dalam Revolusi Islam Iran ….. 52

A.

B. BAB III : ..... *WIL AYAT AL-FAQĪH* DALAM PERBINCANGAN SEJARAH

A Pengertian *Wilāyat al-Faqīh* 59

1. Perspektif Normatif ….. 59

2. Perpektif Historis-Sosiologis ….. 74

3. *Wilāyat al-Faqīh* Dalam Perspektif Imam Khomeini..... 89

B. *Wilāyat al-Faqīh*; Penafsiran Imam Khomeini 101

1. Metode dan Sumber Penafsiran Imam Khomeini.. 101

2. Prinsip-prinsip Kedaulatan Ilahiah. 107

3. Prinsip-prinsip *Wilāyat al-Faqīh* 113

BAB IV : ANALISIS ATAS KONSEP *WILĀYAT AL-FAQĪH* IMAM KHOMEINI

A. Analisa Estetika Resepsi *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini.. 118

B. Implikasi dan Relevansi *Wilāyat al-Faqīh* dalam Konstelasi Politik Iran; *Sebuah Resepsi Makna* 135

C. Cuplikan Konstitusi Republik Islam Iran 141

D. Refleksi Praktis Konsep *Wilāyat al-Faqīh* dalam Konteks Ke-Indonesiaan; *Tanggapan Pasif Atas Estetika Resepsi Wilāyat al-Faqīh* 150

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan..... 155

B. Saran-saran..... 159

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

CURRICULUM VITAE

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an sebagai wahyu literal diturunkan melalui perantaraan malaikat penjaga wahyu, yaitu Jibril, ke dalam hati, jiwa dan pikiran Nabi Muhammad, sehingga segala sesuatu yang berhubungan dengan al-Qur'an, seperti tulisan, lantunan ayat-ayatnya dan pemaknaan atasnya, dipandang sebagai bacaan sakral.

Selain itu, makna al-Qur'an sebagai "bacaan", telah disepakati oleh seluruh umat Islam, tidak peduli dari golongan madzhab apapun. Begitu juga, seluruh umat Islam telah sepakat bahwa al-Qur'an dipandang sebagai pedoman hidup umat Islam. Dengan demikian, dalam kehidupan sehari-hari umat Islam selalu dilingkupi al-Qur'an, mulai dari masa kelahiran, kehidupan, dan kematian,[1] bahkan sampai upacara peringatan seribu hari setelah kematian dan peringatan *haul* kematian pun selalu diperdengarkan bacaan al-Qur'an.

Diskursus penafsiran al-Qur'an terus memuncak menuju perkembangan yang lebih dinamis.[2] Sehingga dari fenomena penafsiran al-Qur'an yang

---

[1]Sayyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 27.

[2]Abdul Mustqim memberikan keterangan mengenai pergeseran epistemologi penafsiran al-Qur'an dengan memodifikasi teori Kuntowijoyo yang secara periodik terbagi menjadi tiga tahap. Pertama, era formatif berbasis Nalar mitis, yaitu hasil penafsiran masih diterima begitu saja sebagai kebenaran tanpa kritisisme di dalamnya. Era ini terjadi pada masa Nabi. Kedua, era afirmatif dengan nalar ideologis. Di era ini, nalar ideologis tampak sangat dominan dalam produk-produk penafsiran mereka. Sehingga al-Qur'an seringkali menjadi legitimasi ideologis, teologis atau madzhab tertentu. Al-Qur'an di era ini cenderung sebagai obyek, sedangkan mufassir bertindak selaku subyek. Ini terjadi antara abad ke-3 hingga sekitar abad ke-5 Hijarah. Ketiga, era reformatif dengan nalar kritis adalah hasil penafsiran yang ada sudah mulai dikritisi dengan nalar ilmiah, dan tafsir dibangun untuk kepentingan transformasi umat. Di era ini, posisi al-Qur'an, realitas dan mufassir menjadi objek-subjek sekaligus. Lihat Abdul Mustaqim,

berkembang tersebut menyiratkan bahwa al-Qur'an benar-benar *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Berangkat dari berbagai macam kajian al-Qur'an yang berkembang tersebut, bisa dilihat bahwa telaah terhadap al-Qur'an sepanjang sejarah dilakukan melalui berbagai perspektif. Tetapi, dari berbagai perspektif yang sudah ada belum ditemukan sebuah formula baru yang benar-benar dapat disepakati. Hal tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam mempunyai kekayaan khazanah yang tak akan habis untuk dikaji dan diteliti. Fenomena itu juga menunjukkan bahwa kekayaan al-Qur'an justru terletak pada kedalaman maknanya. Artinya, semakin dalam seseorang meneliti dan menelaah kandungan al-Qur'an, maka akan semakin banyak temuan-temuan makna baru yang didapat.[3]

Ungkapan *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* ini menyiratkan bahwa al-Qur'an tidak hanya berbicara pada term yang bersifat vertikal dan legal formal semata, berputar-putar di wilayah doktrin agama yang berafiliasi pada ritual ibadah, dan kesadaran transenden beserta seluk beluk akhlaq. Akan tetapi, juga ikut mengatur seluruh aspek kehidupan masyarakat, manusia sebagai individu, negara, ekonomi, bahkan politik.

Dalam hal ini, Imam Khomeini memberikan penegasan bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan sumber perintah-perintah dan aturan-aturan Islam, dan

---

"Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mitis-Ideologis hingga Nalar Kritis", dalam Jurnal *"Tashwirul Afkar"*, Edisi No. 18, Tahun. 2004, hlm. 89.

[3]Pernyataan Abdullah Darraz dalam kitabnya *al-Naba' al-'Aẓim*, seperti M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 16.

sangat sesuai sebagai pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. Jika ditelaah lebih mendalam, pada hakekatnya ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara mengenai hubungan kemasyarakatan (baca: *mu'āmalah*) mengambil porsi lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat yang membahas tentang ritual ibadah, dimana perbandingannya lebih dari seratus berbanding satu. Begitu juga dengan hadis yang memuat aturan-aturan Islam. Dari sekitar lima puluh pokok bahasan dalam hadis, tidaklah melebihi dari tiga atau empat yang berbicara tentang ibadah ritual dan kewajiban manusia untuk menuju kedekatan diri kepada penciptanya. Selebihnya berbicara masalah akhlaq, dan sisanya berbicara masalah sosial, ekonomi, hukum, dan politik, atau dengan kata lain berbicara mengenai hubungan kemasyarakatan.[4]

Berhubungan dengan tema yang menjadi pokok pembahasan dalam penelitian ini yaitu ayat-ayat politik,[5] bahwa politik merupakan sebuah wacana yang tetap aktual dan tak akan berkesudahan, karena keberadaannya secara fungsional identik dengan keberadaan masyarakat itu sendiri.

Konsepsi politik dalam Islam belum ada kesepakatan yang jelas, sehingga dengan ketidakjelasan konsep tersebut banyak orang beranggapan bahwa tidak ada politik atau pembahasan mengenai politik dalam al-Qur'an. Dan yang lebih tragis lagi, terdapat anggapan bahwa politik adalah sesuatu yang jelek dan harus

---

[4]Imam Khomeini, *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah* (Teheran: Al-Maktabah Al-Islāmiyyah Al-Kubrā, tt), hlm. 9

[5]Pengertian ayat-ayat politik di sini yaitu ayat-ayat yang berbicara mengenai masalah-masalah rakyat dan Negara, kepemimpinan, aturan-aturan dalam negara dengan seperangat undang-undang untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah hal-hal yang merugikan bagi kepentingan manusia. Termasuk di dalamnya kedaulatan Ilahiah (*divine souvernity*) dan konsepsi kepemimpinan menurut pandangan al-Qur'an.

dijauhi karena di dalamnya terdapat tipu muslihat dan kelicikan.[6] Dengan demikian, memunculkan pertanyaan yang menggugat fungsi landasan moral dalam al-Qur'an sebagai kitab yang benar-benar *ṣāliḥun li kulli zamān wa makān.*

Menyoal fungsi landasan moral al-Qur'an, ini erat kaitannya dengan pergeseran pemikiran mengenai konsep politik yang beredar di kalangan umat Islam saat ini, dan yang paling menonjol adalah adanya dikotomi kepemimpinan. Pemimpin negara harus dipisahkan dengan pemimpin agama, agama bersifat lebih eksklusif, kaum agamawan seakan menutup diri dalam lembaran-lembaran kitab-kitab *turās.* Bahkan dikatakan, bahwa politik, ekonomi, sosial bukan wilayah mereka.

Pada hakikatnya, diakui ataupun tidak, bahwa tingkat pemahaman dan pengalaman seseorang dalam memaknai kandungan al-Qur'an berbeda-beda, dan itu harus disadari sebagai kekayaan al-Qur'an. Ketidakjelasan al-Qur'an dalam melantunkan wacana politik bukan berarti tidak ada sama sekali, ataupun terdapat pelarangan mendeskripsikan dan mengidentifikasi aspek politik dalam al-Qur'an. Sehingga, pelarangan terhadap pendeskripsian wacana politik dalam al-Qur'an tersebut akan membatasi usaha manusia untuk mengkomunikasikan al-Qur'an dan menghambat kedinamisan manusia dalam rangka mengembangkan hubungan sosial dan politik sesuai dengan ajaran al-Qur'an (baca: Islam).

Dalam mengkaji hubungan agama dan politik, keterkaitan antara Islam sebagai suatu agama yang mempunyai satu-satunya rancangan yang inheren dan

---

[6]Abd. Mu'in Salim, "Elaborasi Bahasa Politik Islam dalam al-Qur'an", dalam Jurnal *"Al-Huda"*, Vol. I, No. 2, Tahun 2002, hlm. 5.

menyeluruh untuk mengatur kehidupan umat manusia, sedang politik merupakan satu-satunya alat untuk menjamin ketaatan bersama terhadap rancangan tersebut, keduanya tidak dapat dipisahkan.[7] Sebab pada akhirnya umat Islam atau kawasan Islam akan selalu bersinggungan dengan persoalan-persoalan politik.

Ungkapan W. Montgomery Watt mungkin cukup relevan dengan permasalahan ini, meskipun dalam bahasa Eropa Muhammad lazim disebut 'Nabi', sebutan yang lazim digunakan dalam bahasa arab adalah *'Rasul Allah'* atau utusan Tuhan, atau orang yang dikirim Tuhan. Al-Qur'an menggunakan kedua istilah tersebut dan menyatakan bahwa Muhammad adalah salah seorang di antara sejumlah nabi dan salah seorang di antara sejumlah rasul.

Sementara, Muhammad di dalam al-Qur'an disebut-sebut sebagai pembawa pesan peringatan. Dalam periode Madinah, istilah rasul bisa mengandung arti 'seorang yang diberi tugas untuk melakukan sesuatu', dan ini bisa berupa sesuatu yang bersifat praktis, seperti menyelesaikan berbagai peristiwa yang terjadi di Madinah, sama dengan pengertian utusan. Jadi, istilah 'utusan Tuhan', berbeda dengan istilah 'Nabi', dan hal ini bisa mengindikasikan bahwa aktivitas praktis dan politis yang dilakukan oleh Muhammad adalah penugasan dari Tuhan.[8]

Ketidakterpisahan antara umat Islam dengan politik bukan berarti berhenti pada kesimpulan adanya promosi terhadap gagasan teokrasi atau

---

[7]Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, terj. Asep Hikmah (Bandung: Pustaka, 2001), hlm. 1.

[8]Lihat W. Montgomery Watt, *Politik Islam Dalam Lintasan Sejarah,* terj. Helmy Ali, Muntaha Azhari (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 43

keharusan kehidupan yang didasarkan pada dua sumber utama Islam—al-Qur'an dan al-Sunnah—melainkan secara substansial, yaitu hubungan antara yang spritual dan non-spritual yang saling memengaruhi. Peran spritual sangat berpengaruh dalam menghadirkan kehidupan dunia yang ramah, damai, dan terbebaskan dari hal-hal yang bersifat destruktif.[9]

Keterkaitan antara spritual dan non-spritual ini kemudian menjadi embrio bagi perdebatan Islam dan politik, yang pada intinya ada tiga poin utama, di mana seluruh artikulasi pemikiran politik Islam selalu terpaku pada persoalan yang tidak bisa lepas dari bayang-bayang pemikiran tersebut, yaitu (1) Islam dan politik itu tidak bisa dipisahkan; (2) Islam dan politik itu bisa dipisahkan; dan (3) Islam dan politik mempunyai keterkaitan yang erat, akan tetapi bentuk hubungannya tidak bersifat legal-formalistik, tetapi substansialisktik.[10] Ketiga poin ini merupakan bentuk paradigma pemikiran yang selalu memenjarakan pemikiran Islam dan politik sehingga pemikiran politik Islam tidak bisa bebas dari keterikatan bayang-bayang pemikiran klasik.

Pada dasarnya, sejarah pemikiran politik, baik itu politik Barat maupun politik Islam, tidak bisa lepas dan benar-benar bebas dari bayang-bayang paradigma yang sudah ada. Hal ini bukanlah suatu keharusan bahwa pemikiran

---

[9]Sebagaimana diungkap oleh Richard Falk, seorang pelopor studi dan penelitian perdamaian, bahwa *"spritually enganged politics*" merupakan suatu keniscayaan. Bahkan ia sendiri turut mempromosikan gagasan tersebut, karena melihat peran spritualitas yang sangat dominan. Lihat Bahtiar Efendy, "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam?", Pengantar dalam Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qamaruddin SF (Jakarta: Serambi, 1996), hlm. v.

[10]*Ibid.,* hlm. vi

akan dianggap artikulatif atau baru manakala sudah benar-benar bebas dari bayang-bayang paradigma yang sudah ada.[11]

Oleh sebab itu, yang harus disadari dalam pemikiran politik Islam adalah, selain merupakan kesimpulan yang dihasilkan melalui perenungan atas suatu teori yang sudah ada sebelumnya, juga diwarnai adanya hubungan erat dengan perkembangan kejadian-kejadian historis.[12] Karena merupakan sebuah kelaziman ketika pemikiran politik Islam tidak bisa sepenuhnya terbebaskan dari bayang-bayang madzhab yang telah ada atau faktor kesejarahan yang mendominasi pemikiran serta teori yang datang berikutnya.

Sekaitan dengan yang telah disebutkan di atas, sesuatu yang tidak dapat dilupakan bahwa kehadiran tafsir al-Qur'an juga diliputi oleh wacana penafsiran para mufassir sebelumnya. Dalam menafsirkan kalam Tuhan, para mufassir menafsirkan perintah-perintah Allah dalam al-Qur'an dengan cara yang berbeda-

---

[11] *"Nothing New Under The Sky",* ungkapan ini mengisyaratkan bahwa tidak ada ide atau gagasan yang benar-benar baru dan bebas dari pengaruh pemikiran yang sudah ada sebelumnya. Dan dalam banyak hal, ide atau gagasan tidak bisa melepaskan diri dari masa lampau. Tak seorangpun bisa mengklaim secara pasti bahwa pikiran yang ia bangun, kajian yang ia lakukan, belum pernah ada sebelumnya. Hanya keterbatasan informasi yang ada pada seseorang sehingga ia beranggapan bahwa hal-hal tersebut baru, atau belum pernah ada sebelumnya. *Ibid.,* hlm. vii.

[12] Di antara fenomena yang disadari oleh sebagian pengkaji teori-teori politik secara umum adalah adanya hubungan yang erat antara timbulnya pemikiran-pemikiran politik dengan perkembangan kejadian-kejadian historis. Sehingga hal itu harus dilihat sebagai dua bagian yang saling melengkapi satu sama lain. Sifat hubungan antara keduanya bisa berubah-ubah, terkadang pemikiran-pemikiran itu tampak menjadi penggerak terjadinya berbagai kejadian, dan terkadang pula kejadian-kejadian itu menjadi pendorong atau rahim yang melahirkan pendapat-pendapat itu. Kadang-kadang suatu teori hanyalah sebuah bias dari kejadian yang berlangsung pada masa lalu. Atau suatu kesimpulan yang dihasilkan melalui perenungan atas suatu pendapat yang telah diakui pada masa sebelumnya. Atau bisa pula hubungan itu berbentuk lain. Lihat Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam* dalam HTTP://MEDIA.ISNET.ORG., tanggal 10 Agustus 2000.

beda. Dengan kata lain, penafsiran yang ada selalu diwarnai latar belakang historisnya masing-masing, serta kenyataan yang mengitari kehidupan mereka.

Pada awalnya, Kemunculan tafsir al-Qur'an berikut penafsirannya sedikit banyak diwarnai oleh berbagai pergulatan aliran dan pemikiran, serta kehidupan intelektual dan spritual dari orang-orang yang baru masuk Islam, termasuk pengaruh kepercayaan-kepercayaan dan ide-ide lama yang dibawa oleh orang-orang yang baru masuk Islam.[13]

Selain itu, corak penafsiran al-Qur'an juga tidak luput dari *background* historis dan madzhab seorang mufassir, seperti banyak terlihat bagaimana kentalnya warna Muktazilah dalam tafsir *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsyari, atau bagaimana kuatnya ideologi Syi'ah yang terdapat dalam tafsir *al-Mīzān* karya Muḥammad Ḥusain al-Ṭabaṭṭaba'i, dan lain sebagainya.

Sesuatu yang esensial dalam memahami al-Qur'an adalah membaca ulang al-Qur'an dengan memahami—meminjam istilah Fazlurrahman—ideal moral dan mengambil darinya ajaran-ajaran yang cocok dalam waktu dan tempat tertentu. Selain itu, al-Qur'an menyeru orang-orang beriman untuk mengikuti teladan Nabi Muhammad yang mendapat julukan sebagai *Noble Paradigm* atau paradigma mulia (Q.S. al-Ahzāb [33]: 21), karena pencapaian utama Muhammad adalah keberhasilannya dalam meletakkan landasan sebuah negara yang

---

[13]Fazlur Rahman, *Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 47.

berdasarkan pada ajaran-ajaran Islam. Dalam hal ini adalah merupakan kewajiban kaum muslimin untuk mengikuti suri tauladan beliau.[14]

Dari semangat meneladani Nabi inilah, kemudian melahirkan para pemikir, baik dari kalangan Sunni maupun Syi'ah, untuk merumuskan bentuk pemerintahan Islam dalam sebuah negara, seperti al-Mawardi, Al-Maududi, Syaikh Mahmoud Syaltut, Rasyid Ridla, Ayatullāh Khomeinī. Jauh sebelum mereka, pandangan al-Farābi dan Ibn Sinā dalam masalah ini patut dipertimbangkan. Usaha mereka membangun konsep pemerintahan Islam merupakan pondasi bagi kebangkitan Islam selanjutnya.

Dari sekian banyak tokoh di atas, penulis tertarik untuk mengkaji pemikiran *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini ditinjau dari penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan landasan konsep tersebut hingga terbentuknya gagasan tentang *Wilāyat al-Faqīh*. Terlepas dari homogenitas masyarakat Iran yang "Syi'ah" sehingga gagasan tersebut lebih bisa diterima di kalangan masyarakat Syi'ah, khususnya kawasan negara Iran. Namun, persoalannya bukan pada masalah kepemimpinan oleh Syi'ah maupun non-Syi'ah, akan tetapi melihat aspek realitas universal yang memimpikan suatu kehidupan yang aman dan damai, serta penegakan nilai-nilai Ilahiah dalam mengemban amanat sebagai pemimpin dalam sebuah masyarakat atau negara.

Selain itu, ketertarikan penulis untuk mengkaji konsep ini adalah bahwa jauh sebelum dibakukannya konsep ini, telah terjadi gerakan revolusioner.

---

[14]Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, terj. Asep Hikmah (Bandung: Pustaka: 2001), hlm. 2

Gerakan revolusioner 1978-1979 merupakan hasil dari koalisi antara kelas pedagang, ulama, dan kalangan intelektual sekuler. Gerakan ini tidak bertumpu pada senjata, tetapi lebih mengandalkan pada demonstrasi rakyat. Ini berbeda dengan revolusi modern lainnya. Revolusi Iran memadukan tradisi protes agama dan kepemimpinan Syi'ah dengan ideologi nasional dan liberal 1905-1911, dilengkapi dengan gagasan sosialis Marxis tentang keadilan sosial dan revolusi rakyat.

Selanjutnya, pasca revolusi 1979, para mujtahid Syi'ah kembali mengambil inisiatif, dan sejak saat itu merekalah, khususnya Khomeini mengambil kebijakan dengan "memformulasikan nilai-nilai konstitusi gerakan itu". Para mujtahid memiliki teori sendiri tentang tujuan dan organisasi gerakan yang dirancang secara hati-hati. Teori itu merupakan sebuah program yang berakar, hingga tingkatan tertentu cukup unik di antara revolusi modern lainnya. Selain itu, Khomeini adalah salah satu di antara sangat sedikit mujtahid atau pemikir Islam yang berpendapat bahwa agama menuntut keterlibatan politik, dan dia nyaris satu-satunya "mujtahid" yang berpendapat bahwa kalangan fuqaha harus benar-benar memerintah.[15]

Dalam madzhab Syi'ah, kedaulatan serta otoritas hanyalah hak prerogratif Allah swt. (Q.S. al-A'rāf [7]: 54; Q.S. Ali 'Imrān [3]:154; Q.S. Yusuf [12]: 40), kemudian Allah mendelegasikan hak-Nya kepada Nabi Saw. (Q.S. al-Nisa'[4]: 80; Q.S. al-Ahzab [33]: 36). Setelah berakhirnya kenabian, hak-hak tersebut beralih kepada *Ulū al-Amr*, yang menurut keparcayaan Syi'ah

[15]Antony Black, *Pemikiran Politik Islam,* terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2001)., hlm. 592-594

merupakan hak para Imam yang berjumlah dua belas (Syi'ah *Iṡtna 'Asy'ariyah*). Hak para Imam yang dua belas sebagai penerus Nabi adalah sebagai penjelas syari'at, dan bukan selaku pembawa syari'at.[16]

Pandangan fundamental Syi'ah dalam masalah Imamah bermula dari adanya pandangan tentang kepastian, atau merupakan sifat *luṭf* bagi Allah untuk tidak meninggalkan manusia tanpa bimbingan, serta kesinambungan kepemimpinan sejak Nabi, imam, hingga para mujtahid, dan pandangan ini adalah sebuah keniscayaan keagamaan.[17]

Pada masa kegaiban besar Imam Zaman (al-Mahdi)[18] (*Ghaibiyyat al-Kubra*) inilah, kemudian Imam Khomeini merumuskan kembali sebuah terobosan *Wilāyat al-Faqīh* sebagai turunan dari konsep *Marjaiyyat*,[19] yaitu kepemimpinan

---

[16]Lihat, Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 114.

[17]Pernyataan ini sangat cocok bila dikaitkan sebuah riwayat dikatakan bahwa, mengenal para imam zamannya merupakan keniscayaan keagamaan, hal tersebut relevan dengan hadis Nabi yang mashur di kalangan Syi'ah, *"Barangsiapa mati dalam keadaan tidak mengenal imam-zamannya, maka ia mati dalam keadaan jahiliyyah"*. Atau hadis yang mashur di kalangan Sunni yang menyatakan, bahwa "*ulama adalah pewaris Nabi"*. Lihat juga catatan kaki Yamani, *Antara Al-Farabi.*, hlm. 115.

[18]Mahdiisme, yaitu semangat kepercayaan akan datangnya Imam Mahdi yang akan menyelamatkan dunia dari ketersesatannya, yang diduga kuat adalah Imam Keduabelas yang masih ada dan hidup dalam alam ghaib dan hanya diketahui oleh Allah. Mahdiisme kemudian melahirkan doktrin intiẓar (penantian), yaitu upaya menantikan kedatangan Sang Juru Selamat atau Imam Mahdi. Pokok kepercayaan ini merupakan inti dari kesalehan religius, ideal-ideal memohon pertolongan dari manusia-manusia suci atau para Imam.

[19]Konsep *marjaiyyah* merupakan manifestasi dari ghaibnya imam zaman, atau dengan kata lain berfungsi sebagai *naib/wali* sang imam dalam masa kegaiban besar (*Gaibiyyat al-Kubrā*). Ia merupakan tempat kembali (*Marja' al-Taqlid*) bagi masyarakat dalam permasalahan keagamaan, sosial, kemasyarakatan.

seorang faqīh. *Wilāyat al-Faqīh* mempunyai arti kekuasaan atau kepemimpinan para *Fuqahā*. Kalimat tersebut terdiri dari dua kata, yaitu *Wilāyat* berarti kekuasaan atau kepemimpinan dan *al-Faqīh* berarti ahli fiqih atau ahli hukum Islam.[20] Seorang pemimpin yang telah didaulat oleh para Imam (*marja'*) sebagai Hakim, senantiasa mengurusi pelbagai persoalan serta mengawasi masyarakat secara adil dan bijaksana. *Wilāyat al-Faqīh* ditunjuk sebagai pemegang kewenangan dalam urusan keagamaan dan kemasyarakatan, termasuk dalam hal kenegaraan dan politik.

Oleh karena itu, *Faqīh* berfungsi sebagai tempat kembali bagi masyarakat, karena mereka memiliki pengetahuan tentang pelbagai garis kebijakan, ketentuan, standar, dan kaidahnya. Seorang *Faqīh* tentu mampu menyimpulkan sebuah hukum (berdasarkan al-Qur'an dan Hadis serta ucapan para Imam) yang berkenaan dengan permasalahan tersebut.[21] Selanjutnya, pengaturan pemerintahan masyarakat harus kembali kepada orang yang lebih tahu, lebih adil, lebih mengerti tentang masalah-masalah agama, dalam hal ini ulama. Dengan kata lain, *Wilāyat al-Faqīh* adalah sebuah konteks hubungan antara ulama yang dirujuk dengan masyarakat atau individu yang ber-*taqlīd*.[22]

---

[20]Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid V (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997),hlm. 12.

[21]Muhsin Qiraati, *Membangun Agama*, terj. MJ. Bafaqih dan Dede Anwar Nurmansyah, (Bogor: Cahaya, 2004), hlm. 178.

[22] *Taqlīd* mempunyai dua bagian. *Pertama*, *taqlīd* dalam masalah ta'abbudi atau ibadah sehari-hari. *Kedua*, *taqlīd* dalam masalah politik dan kepemimpinan. A.M. Sofwan"Ideologi dan Negara", Kuliah *Pencerahan Pemikiran Islam*, Rausyan Fikr, Yogyakarta, Selasa, 29 Januari 2007.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang di atas, maka diketemukan sebuah rumusan masalah sebagai berikut:

1) Bagaimana latar belakang sosio-historis lahirnya konsep *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini?

2) Bagaimana pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan landasan *Wilāyat al-Faqīh* dan pemikiran politiknya?

3) Bagaimana implikasi dan relevansi pemikiran Imam Khomeini tentang *Wilāyat al-Faqīh* dalam perkembangan politik di Iran?

4) Bagaimana analisa konsep tersebut dengan melihat konteks ke-Indonesiaan?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah:

1) Mengetahui bagaimana pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan pondasi konsep *Wilāyat al-Faqīh*.

2) Melacak latar belakang sosio-historis yang memengaruhi lahirnya gagasan *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini.

3) Melihat relevansi konsep tersebut dalam perkembangan politik di Iran, serta melihat aplikasi konsep tersebut di negara Iran.

4) Menyoroti konsep tersebut dalam konteks ke-Indonesiaan.

Sedangkan kegunaan penelitian ini adalah:

1) Memberikan pandangan, bahwa kemunculan suatu produk tafsir tidak kosong dari pengaruh historis yang melatar-belakangi kelahiran produk tersebut.

2) Memberikan kontribusi bagi pengembangan wilayah kajian tafsir al-Qur'an di Indonesia, yaitu dengan menggunakan pendekatan estetika resepsi. Karena pada kenyataannya, kajian tafsir al-Qur'an yang dilakukan selama ini hanya sebatas pengungkapan aspek luarnya saja, jarang yang mencoba menyentuh aspek dalam.

3) Memenuhi tanggung jawab akademik guna memperoleh gelar sarjana Strata 1 (SI) di bidang Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

D. Telaah Pustaka

Kajian politik Islam cukup banyak diminati oleh sebagian kalangan mahasiswa, peneliti, maupun pakar politik. Terbukti tidak sedikit tulisan mengenai politik Islam yang sampai sekarang banyak menghiasi media massa dan jurnal-jurnal ilmiah. Di antara sekian banyak ide-ide mengenai politik yang tidak bisa dilupakan adalah konsep *Wilāyat al-Faqīh* yang dicetuskan oleh Ayatullah Khomeini.

Adalah Hamid Algar, seorang pemikir Islam yang banyak menerjemahkan serta meneliti pemikiran-pemikiran Khomeini. Dalam karyanya *Islam And Revolution: Writing, Speech, And Lecture of Āyatullāh Rūhullāh Musawi*,[23] yang merupakan kumpulan tulisan, ceramah, dan kuliah tentang masalah-masalah sosial, politik, dan *'irfān*, yang disampaikan Khomeini pada masa revolusi. Buku

---

[23]Hamid Algar, *Islam And Revolution: Writing, Speech, And Lecture of Āyatullāh Rūhullāh Musawi* (Berkeley: Mizan Press, 1981)

ini sedikit banyak akan memberikan pemetakan mengenai politik dan kebijakan Khomeini dalam langkah-langkah menuju revolusi.

Dalam tulisan lain, Hamid Algar dan kawan-kawan masih mengangkat tema yang sama, Gerbang Kebangkitan; Revolusi *Islam dan Khomeini dalam Perbincangan*.[24] Buku ini ditulis secara bersama-sama oleh para pemikir muslim Iran. Tulisan-tulisan dalam buku ini lebih terfokus pada persoalan pergerakan revolusi Republik Islam Iran dan kebijakan-kebijakan RII pasca revolusi serta mengkaji *Wilāyat al-Faqīh* dari aspek urgensitas dan efektivitas penerapannya dalam masyarakat Iran.

Masih dengan karya Hamid Alghar, kali ini ia berkolaborasi dengan Robbin W. Carlsen.[25] Dalam karya ini ia mengupas perjalanan Imam Khomeini dan lingkungan di mana sang Imam dibesarkan. Buku kecil ini merupakan pengantar untuk memahami pemikiran Imam Khomeini. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Mata air kecemerlangan", yaitu dengan mengutip dari salah satu tulisan imam Khomeini dalam buku ini.

Selain itu, seorang intelektual Indonesia yang pada sepuluh tahun terakhir ini *concern* meneliti pemikiran Khomeini adalah Yamani. Dalam salah satu karyanya ia mencoba mengomparasikan pemikiran politik Imam Khomeini dan al-Farabi. Dalam buku yang berjudul *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat*

---

[24]Hamid Algar dan Kalim Siddiqui dkk., *Gerbang Kebangkitan; Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan*, terj. Team Naskah Shalahuddin (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984).

[25]Hamid Alghar dan Robbin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan; sebuah pengantar untuk memahami pemikiran Ayatullah Khomeini*, terj. Zainal Abidin (Bandung: Mizan, 1991).

Politik Islam,[26] ia menjelaskan adanya kesejalanan antara konsepsi *Wilāyat al-Faqīh* dan *al-Madīnah al-Faẓīlah* (Kota Utama)-nya al-Farabi. Penjelasannya meliputi kriteria kepemimpinan, sistem politik Islam, dan aspek-aspek demokrasi dalam Islam yang ditelaah dengan kaca mata filsafat Islam, dilanjutkan dengan mengelaborasi dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

Senada dengan Yamani, seorang Iranis, Riza Sihbudi terus mengamati gejolak pasca revolusi. Penelitian terus berkembang mulai gejala politik pada Reza Pahlevi hingga pembacaannya terhadap perjalanan *Wilāyat al-Faqīh* dan penerapannya dalam konstelasi Iran. Pembahasannya tidak berbeda jauh dengan para penulis lainnya, yaitu seputar kelahiran konsep politik Imam Khomeini, peta kelahiran *Wilāyat al-Faqīh*, kaitan antara agama dan politik dan doktrinitas Syi'ah yang terus menjadi penyemangat bangsa Iran.[27]

Sementara buku karangan Ali Mishkini yang berjudul *Wilāyat al-Faqīh: Its Meaning and Scope* secara spesifik membahas tentang *Wāli Faqīh* (*Wilāyat al-Faqīh*) yang meliputi pengertian, dasar hukum, dan ruang lingkup *Wilāyat al-Faqīh*.[28]

---

[26]Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2003).

[27]Riza Sihbudi, "Tinjauan Teoritis dan Praktis Atas Konsep *Vilayat-I Faqih*; Sebuah Studi Pengantar" dalam Azzumardi Azra (ed.) *Artikulasi Pemikiran Poltik Islam* (

[28]Ali Mishkini, *Wilāyat al-Faqīh: Its Meaning and Scope*. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dengan judul *Wali Faqih: Ulama Pewaris Kenabian* (Jakarta: Risalah Masa, 1991).

Selanjutnya, T.M. Aziz dalam tulisannya[29] mencoba melacak perkembangan kedaulatan rakyat dalam pemikiran politik Syi'ah kontemporer. Aziz mengelaborasi pertanyaan-pertanyaan yang sering muncul seputar *Wilāyat al-Faqīh*, di antaranya adalah bidang otoritas apakah yang harus dimiliki pemimipin yang *legitimate*? Bisakah penguasa yang legitimate mengundang-undangkan atau melaksanakan hukum-hukum baru bersama dengan hukum-hukum Ilahi? Pada kesimpulannya ia menemukan formula-formula baru yang jelas di kalangan fuqahā yang dapat menerangkan eksistensi dua madzhab politik utama, *"daulat-ulama"* (statis) dan *"daulat-rakyat"* (populis). Hal ini menurut Aziz akan menunjukkan tentang adanya spektrum dalam khazanah politik Islam.

Sementara, Amir Taheri mengekplorasi bagian yang jarang disentuh oleh penulis-penulis yang lain. Ia membidik sisi spritualitas dalam revolusi Iran. Dalam bukunya *The Spirit of Allah: Khomeini and The Islamic Revolution*,[30] ia memperlihatkan adanya *"blessing in disguise"* yang menyertai kekuatan Khomeini, seorang tua yang datang dari Qum yang dalam perkiraan orang-orang adalah sesuatu yang tidak mungkin untuk menjatuhkan rezim Syah yang berkuasa.

Dalam kesempatan lain, seorang Profesor dari ICAS London (Islamic College For Advanced Studies) Ahmad Vaezi baru-baru ini mengangkat tema-

---

[29]T.M. Aziz, "Ulama dan Rakyat: Konsepsi Kedaulatan dalam Wacana Politik Syi'ah Kontemporer" dalam Jurnal *al-Huda*, Vol I No. 2, 2000.

[30]Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and The Islamic Revolution* (London: Century Hutchinson, 1987).

tema politik yang bertajuk *Syi'ah Political Thougth.* Dalam buku ini dipaparkan sejumlah peta nalar politik Islam yang memfokuskan pada pengertian global dari sisi historis *Wilāyat al-Faqīh* dan demokrasi dalam pandangan Islam.

Berbeda dengan karya-karya yang lain, karya Jamal al Banna yang satu ini mungkin bisa menjadi pertimbangan tentang konsep negara Islam yaitu *Al-Islām dīn; wa Ummah Laisa Dīnan wa Daulatan.* Konsep Negara Madinah, boleh dibilang merupakan eksprimen sejarah yang dilakukan Rasulullāh di saat kondisi menuntut beliau untuk menerima jabatan dalam memimpin masyarakat dalam suatu negara. Akan tetapi, eksprimen itu mulai redup pasca wafatnya Rasul saw., yang kemudian berakhir pada masa kekhalifahaan Umar.

Meskipun upaya politik tersebut diteruskan di masa Al-khulafā ar Rāsyidūn, hal itu tidak bertahan lama. Dua khalifah pertama (Abu Bakar dan Umar), tidak lebih menjadi perantara bagi rentang waktu antara "kerakhmatan pemerintahan Nabi" dan "kelaliman raja-raja otoriter". Kalau masa kekhalifahan Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Tholib menjadi awal bagi konteks pergeseran politik "kerahmatan Islam' ke pentas "perebutan kekuasaan", maka masa-masa selanjutnya adalah praktek kekuasaan monarki oleh raja-raja otoriter. Bahkan, sejarah kekuasaan dan suksesi kepemimpinan Al-Khulafā ar Rāsyidūn selalu diselimuti konflik yang berdarah-darah.

Hal ini terbukti betapa eksprimen pendirian negara Islam selalu gagal di implementasikan. Ia mengatakan, bahwa pada dasarnya tidak ada negara Islam

atau yang lazim dikenal dengan Negara Madinah, yang ada hanyalah model dari sebuah pemerintahan Islam.[31]

Dalam tulisannya, Ahmad Moussawi menjelaskan tentang sejarah kemunculan *Wilāyat al-Faqīh.* Ia menjelaskan adanya keterkaitan antara *Wilāyat al-Faqīh* dengan doktrin Syi'ah tentang Imamah. Selain itu, Moussawi juga mendudukkan terlebih dahulu tema *Wilāyat al-Faqīh* dan peta pertikaian antara kaum *aḥbarī* dan *uṣūlī* berkaitan dengan hak *ijtihād* dari ulama. Kajian ini diteruskan dengan penjabaran mengenai proses pengesahan dari segi hukum, dilanjutkan pro dan kontra dari para pemikir mengenai ada tidaknya konsepsi *Wilāyat al-Faqīh* ini dari segi doktrinitas.[32]

Selain Ahmad Moussawi, Michael M.J. Fischer dalam tulisannya *"Imam Khomeini: Four Levels of Understanding"* memaparkan secara panjang lebar perjalanan hidup Khomeini dan peta pergerakan revolusi, kemudian menganalisa secara tajam. Ia mengemukakan empat tingkat pemahaman untuk dapat memahami pemikiran Khomeini. Di sisi lain, Fischer mengamati secara mendalam komentar-komentar tentang kepribadian Khomeini hingga berkesimpulan bahwa ia gabungan dari intelektualis, reformis agung, pengembara sufi, dan seorang teosof ulung. Tidak terlewatkan juga, bahwa ia menganalisa

---

[31]Jamal al Banna, *Al-Islām dīn; wa Ummah Laisa Dīnan wa Daulatan* (Kairo: Dār al-Fikr Al-Islāmy, 2003)

[32]Ahmad Moussawi, "Teori Wilāyāt al-Faqīh: Asal mula dan penampilannya dalam literatur-hukum Syi'ah" dalam Mumtaz Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam,* terj. Ena Hadi (Bandung: Mizan, 1999),

secara mendalam mengenai keterkaitan antara *suluk irfānī*-nya dan pergerakan revolusioner, hingga mampu menggulingkan Shah.[33]

Dalam kesempatan lain, penulis-penulis yang tidak kecil kontribusinya dalam rangka meneliti gejolak politik Timur Tengah khususnya Iran terus bermunculan. Antony Black, misalnya, ia memetakan pemikiran politik islam dari masa Nabi hingga masa kini. Dengan menggunakan pendekatan historisnya ia cukup berhasil dalam memberikan artikulasi baru mengenai pemikiran politik Islam.[34] Sementara, Edward Mortimer juga melakukan hal yang sedikit berbeda. Ia megelaborasi kemudian membandingkan pemikiran-pemikiran serta mengamati gerak-laju kekuasaan dalam dinamika politik Islam dari klasik hingga modern.[35]

Penelitian ini bukanlah yang pertama kali mengenai konsep *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini. Pada dasarnya, tulisan mengenai tema tersebut sudah banyak digagas oleh para peneliti yang lain, baik melalui konsep demokrasi dalam Republik Islam Iran (RII) maupun tentang sejarah revolusi Iran, dengan berbagai pendekatan; sosiologi, sistem pemerintahan, sejarah, dan filsafat. Akan tetapi, tulisan yang melihat realitas *Wilāyat al-Faqīh* dengan pendekatan peta kronologi penafsiran atas ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh* bisa dibilang sangat terbatas. Oleh karena itu, penulis berusaha mengumpulkan serpihan-serpihan

---

[33]Michael M.J. Fischer, "Imam Khomeini; Four Levels Of Understanding" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices Of Resurgent Islam* (London: Oxford University Press, 1983),

[34]Antony Black, *Pemikiran Politik Islam,* terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2001)

[35]Lihat Edward Mortier, *Islam dan Kekuasaan,* terj. Enna Hadi dan Rahmani Astuti (Bandung, Mizan: 1984)

yang bisa digunakan sebagai bahan rujukan dalam merumuskan peta kronologi ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan landasan tentang konsep tersebut.

E. Kerangka Teori

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan, terutama untuk menyoroti pokok kajian yang hendak diteliti. Selain itu, penggunaan kerangka teori ini juga untuk memberikan batasan-batasan masalah dalam sebuah penelitian.

Dalam pembahasan pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*, di sini akan dikaji dengan menggunakan kerangka normatif dan historis-sosiologis. Dengan kata lain, normativitas dalam kerangka doktrinal-teologis yang berangkat dari teks yang tertuang dalam al-Qur'an dan hadis. Sementara, historis-sosiologis merupakan pelacakan yang berangkat dari interpretasi dan pemahaman orang-perorang atau kelompok-perkelompok terhadap suatu ajaran yang ditelaah lewat pembacaan sejarah sosial, politik, dan polemik yang mengitarinya dari lahir hingga dibakukannya konsep ini.[36] Karena konsep tersebut merupakan kelanjutan dari personifikasi gaibnya imam zaman, dan gagasan ini merupakan sebuah terobosan yang sangat berani dari Imam Khomeini dalam penegakan Negara Islam, serta terobosan dalam mengatasi kebingungan umat dalam hal kepemimpinan.

---

[36]Pendekatan ini merupakan adopsi dari teori Amin Abdullah dalam melihat fenomena keberagamaan manusia yang dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Di antaranya adalah normativitas dan historisitas. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

Di sisi lain, dalam konsep *Wilāyat al-Faqīh*, Imam Khomeini tidak secara eksplisit menegaskan bahwa ini merupakan makna dari ayat ini. Ia terlahir dari perenungan batiniah yang dalam melalui gejolak-gejolak esoterisnya. Hanya dari sebagian saja selalu memberikan sepenggal ayat setelah menerangkan tentang topik tertentu. Pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh* tidak dilalui dengan melihat aspek kebahasaan, lebih dari itu ia mempunyai kecenderungan *irfānī,* bahkan melampauinya.

Adapun penulis membatasi kajian pemikiran Imam Khomeini tentang konsep *Wilāyat al-Faqīh* pada ranah ayat-ayat pemerintahan Ilahiah sampai kriteria-kriteria ideal *Ulū al-Amri*. Kemudian, dilanjutkan dengan memberikan sebagian respon pembaca konsep ini dalam kerangka konstelasi Republik Islam Iran.

Penulis memetakkan ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh* dari perintah untuk mendirikan pemerintah Ilahi; Q.S. Al-a'raf [7]:54, Q.S. Yusuf [12]: 40, Q.S Al-Maidah [5]:67, Q.S. Ali 'Imran [3]:154, hingga proses pendelegasian dari Imam Zaman ke *faqīh*, dengan prasyarat yang harus dipenuhi *seorang faqīh*, yaitu kafā'ah dan *'adālah*; Q.S. An-Nisa' [4]: 59, Q.S. Al-Hadid [57]:25. Dengan demikian, maka batasan-batasan kajian dalam tulisan ini akan tercapai. Penelitian akan dianalisa dengan pendekatan estetika resepsi, di mana dalam sejarah resepsi ini merupakan reaksi para pendengar dan pembaca al-Qur'an dalam bentuk penjelasan makna dan arti ayat-ayat tertentu yang dirasa memerlukan penjelasan lebih lanjut. Dengan kata lain, pendekatan estetika resepsi melihat

makna sebagai hasil interaksi teks dan pembaca, tergantung bagaimana faktor-faktor posisi, kehadiran dan penerimaan sebuah teks oleh pembaca.[37]

F. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian ini mengacu pada penelitian kepustakaan (*library research*). Artinya seluruh sumber yang terkait dengan penelitian ini merujuk pada sumber-sumber data tertulis yang ada dan berhasil penulis kumpulkan beserta dokumentasi dari berbagai pustaka yang ada.

2. Sumber data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini mencakup sumber primer dan sumber sekunder. Adapun Sumber data primer dalam penelitian ini meliputi karya Imam Khomeini yang berjudul *al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah.*

Sementara sumber data sekunder adalah data-data yang berkaitan dengan tema kajian, baik itu berupa artikel maupun buku-buku, baik yang dipublikasikan termasuk karya-karya Imam Khomeini di antaranya, *Miṣbaḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah, Wilāyat al-Faqīh*, *kitāb al-Bay',* dan tulisan-tulisan Imam Khomeini yang berhubungan dengan tema *Wilāyat al-Faqīh*, serta tema-tema seputar *Imāmah* dan *khilāfah*. Selain itu, terdapat juga rujukan sekunder dalam bentuk buku, jurnal ataupun yang dipublikasikan di media elektronik (internet).

---

[37]Lihat Ahmad Baso, "Al-Qur'an dan Komunitas Agama sebagai "pembaca", kata pengantar dalam Ali Nurdin, *Quranic Society* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. xviii

3. Analisis Data

Data yang sudah ada kemudian dianalisa dengan menggunakan pendekatan estetika resepsi.[38] Estetika resepsi merupakan sebuah pendekatan dalam teori sastra untuk mendapatkan respon dari pembaca. Dengan ungkapan lain, merupakan estetika penerimaan yang menyoroti bagaimana "pembaca" memberikan makna terhadap teks yang dibacanya, hingga mampu memberikan reaksi ataupun tanggapan terhadapnya.

Teori penerimaan atau resepsi sering digunakan untuk mengamati karya sastra. Dalam teori resepsi, setiap teks yang hadir merupakan transformasi dari teks lain, lebih dari itu termasuk juga hasil penafsiran yang dibuat merupakan hasil resepsi antara teks dan pembaca. Dalam menafsirkan dan memaknai, seorang mufasir selalu menyertakan gagasan dan horizon harapannya sendiri ke dalam teks hasil penafsirannya.

Fenomena di atas menarik untuk sebuah pendekatan kajian al-Qur'an, di mana penelitian teks al-Qur'an didasarkan pada faktor penerimaan atau penelitian yang ditumpukan kepada reaksi pembaca dalam pembacaannya terhadap al-Qur'an. Melihat bahwa al-Qur’an merupakan—istilah Arkoun—korpus terbuka yang masih memungkinkan seseorang untuk mengkaji ulang penafsiran yang telah ada sebelumnya. Di samping itu, menunjukkan urgensitas pluralisme penafsiran, di mana perluasan pemahaman atas teks-teks normatif sebenarnya secara filosofis memiliki korelasi kuat dengan aplikasi dialogis yang produktif

[38]Pendekatan ini sering digunakan dalam kajian karya sastra yang menghendaki adanya respon atas pembacaan. Lihat Rachmat Djoko Pradopo, "Estetika Resepsi dan Teori Penerapannya” dalam Sulastin Sutrisno, dkk. (ed.), *Bahasa Sastra Budaya* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1985)

antar berbagai tradisi yang melingkupi teks (al-Qur'an) dengan kehidupan global dewasa ini. Sehingga, dengan metode analisa ini, diharapkan mampu menampilkan hasil resepsi Imam Khomeini terhadap al-Qur'an.

Respon tersebut bisa pasif, artinya bagaimana pembaca dapat memahami karya itu, atau dapat melihat hakikat estetika yang ada di dalamnya. Sehingga mampu menghadirkan al-Qur'an sebagai kitab yang bisa merespon, serta apresiatif dan progresif dalam menyoroti segala bentuk dinamika dan realitas kehidupan manusia. Selain itu, dengan pendekatan ini dirasa bahwa makna pada dasarnya merupakan hasil interaksi antara teks dan pembaca.

Menjadi catatan tersendiri adalah, bahwa pembaca dalam berinteraksi telah membawa sejumlah bekal berupa pengetahuan dan pengalaman. Bekal pengetahuan pembaca dikenal dengan istilah *literary repertoire*. *Literary repertoire* adalah gudang pengetahuan pembaca yang berisi seperangkat norma sosial, historis, dan budaya yang dimanfaatkan dalam proses pembacaan. *Literary repertoire* itu pun terkandung dalam teks yang dibaca. Selain itu, teks itu sendiri menyimpan sejumlah *literary strategies* agar dapat dikomunikasikan kepada pembaca. Dengan demikian, Reaksi pembaca al-Qur'an akan terus berlanjut ke pembaca berikutnya, serta dapat dilihat dalam bentuk penerimaan dan sambutan pembaca tergantung bagaimana faktor-faktor posisi kehadiran dan penerimaan sebuah teks oleh pembaca.

G. Sistematika Pembahasan.

Agar sebuah penelitian tersaji secara runtut dan sistematis, maka menghendaki adanya sistematika pembahasan sebagai berikut:

Bab *Pertama*, Pendahuluan, mengurai pengantar penelitian dan penjelasan pokok penelitian. Uraian mengenai latar belakang masalah yang akan menjawab soal-soal sebab-sebab dan alasan penelitian ini dilakukan. Selanjutnya, Rumusan masalah, memaparkan beberapa permasalahan yang akan dicari jawabannya. Tujuan dan kegunaan penelitian, menjelaskan atas dasar apa penelitian ini dilakukan, dan bagaimana implikasi dari penelitian ini. Telaah pustaka, mengilustrasikan beberapa penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya tentang tema yang akan diteliti, dan posisi penelitian ini di antara penelitian-penelitian sebelumnya. Adapun metode penelitian, menjelaskan beberapa sumber yang menjadi acuan dalam melakukan pencarian data, dan metode analisis yang digunakan dalam meramu berbagai data yang selanjutnya akan dirumuskan menjadi konstruksi pengetahuan. Dan terakhir adalah sistematika pembahasan, menjelaskan sistematika atau *core* dari sebuah penelitian.

Bab *Kedua*, menguraikan setting-historis yang melatar belakangi lahirnya pemikiran politik Imam Khomeini, yang meliputi pergolakan politik Iran, sosoknya sebagai figur sentral, kehidupan Khomeini, pendidikan, karya dan pemikiran politiknya, serta karir politik sampai sepak terjangnya dalam revolusi Islam Iran.

Bab *Ketiga*, konsep *Wilāyat al-Faqīh* dalam perbincangan sejarah. Dalam bab ini dijelaskan definisi *Wilāyat al-Faqīh* secara umum, baik dalam perspektif

normatif maupun historis-sosiologis. Kemudian, dilanjutkan dengan deskripsi pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*, yang meliputi; metode dan sumber penafsiran, prinsip-prinsip al-Qur'an tentang kedaulatan ilahiah, dan prinsip-prinsip dasar *Wilāyat al-Faqīh* dalam konteks kepemimpinan ulama.

Bab *Keempat*, analisa atas konsep *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini. Bab ini akan melacak bagaimana proses konstruksi makna *Wilāyat al-Faqīh*. Proses pelacakan ini akan ditempuh melalui pendekatan estetika resepsi atau estetika penerimaan. Selanjutnya, akan dipaparkan implikasi dan relevansi *Wilāyat al-Faqīh* dalam konstelasi politik Iran, yang merupakan resepsi makna tentang wilāyat al-Faqīh. Untuk pembahasan paripurna, diketengahkan sebuah tanggapan pasif atas estetika resepsi *wilāyat al-Faqīh* sebagai hasil refleksi praktis konsep *Wilāyat al-Faqīh* dalam konteks ke-Indonesiaan.

Bab *Kelima*, Penutup. Bab ini memaparkan kesimpulan yang menjawab rumusan masalah seperti dijelaskan dalam Bab Pendahuluan. Selain itu, bab ini juga berisi saran-saran akademik yang diperuntukkan bagi perkembangan ilmu pengetahuan. ✍

BAB II
IMAM KHOMEINI DI TENGAH PERGOLAKAN POLITIK IRAN

A. Pergolakan Politik Iran dari Shah Sampai Khomeini

Iran merupakan Negara Islam yang mempunyai peradaban lebih kurang dua puluh lima Abad. Sebagai negeri para mullah, peradaban yang telah terbangun menjadikannya sebagai Negara yang mempunyai karakter filosofis warisan Jundaisaphur, lebih-lebih sebagai Negara yang dihuni mayoritas kaum Syi'ah.[39]

Dalam situasi politik, Iran seakan tidak pernah lekang dari gejolak politik yang begitu rumit sejak dua puluh lima Abad silam, puncaknya pada era Dinasti Shah Iran. Sebagaimana dikutip Nasir Tamara—Ahmad Faroughi, seorang Iran dan Jean Loup Reverier—dalam bukunya menjelaskan bahwa sistem kerajaan Iran merupakan semacam tempat perjuangan antara rakyat melawan penguasa selama dua puluh lima Abad. Terbukti dari model sistem kerajaan yang digunakan pada saat itu mempunyai dua ciri pokok: *pertama,* pemilikan tanah secara penuh oleh kerajaan; *kedua,* cara pemerintahan monarki absolut yang otoriter, atau sering disebut sebagai despotisme asia.[40]

Pada tahun 1959, terjadi konflik keras antara Shah Iran dan rakyat. Konflik tersebut dipicu dari sebuah proposal baru untuk memberi hak pilih bagi

---

[39]Alasan dikatakan sebagai Negara mayoritas Syi'ah, karena dalam tradisi Syi'ah nuansa politis dalam kehidupan sehari sangat kental. Hal ini bermula peristiwa kematian Imam Husein as. Sampai pada berbagai peristiwa terbunuhnya sebagian besar Imam-imam Syi'ah. Hal ini kemudian dijadikan semangat perlawanan yang terus menerus terhadap kezaliman para pemimpin.

[40]Nasir Tamara,*Revolusi Iran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1980),

kaum wanita serta pemberlakuan undang-undang tanah. Akan tetapi, konflik utama yang mengundang reaksi keras adalah masalah undang-undang tanah dari pemerintah yang diajukan ke Majelis pada bulan Desember 1959.[41]

Undang-undang tersebut dikutuk keras oleh Boroujerdi karena dianggap sebagai usul busuk dan bertentangan dengan Syari'ah. Selain itu, keputusan yang tidak bijak itu dianggap sangat merugikan para ulama, yang mana pada pemerintahan Safaviah, para ulama diberi wewenang memiliki serta mengawasi daerah-daerah pertanian luas di beberapa bagian negara (terutama di Azerbaijan dan Isfahan). Sementara, hak pemilikan dan pengawasan tanah tersebut merupakan unsur penting dalam ketidakbergantungan mereka secara ekonomis pada pemerintah.[42]

Adapun sesuatu yang paling dikhawatirkan dalam pelaksanaan undang-undang tanah tersebut adanya pelarangan sumbangan-sumbangan yang menjadi pemasukan uang utama bagi pembiayaan masjid, pesantren dan upacara-upacara keagamaan serta gaji-gaji santri dan para ulama. Akhirnya pada tahun 1960 undang-undang tersebut disahkan, meskipun pelaksanaannya tidak ada.

Ketidakterlaksanaan undang-undang itu berkat oposisi yang dilakukan oleh Boroujerdi dan sebagian lagi karena ketidaksempurnaan konsep undang-undang itu sendiri.[43] Pada saat Boroujerdi meninggal dunia, para ulama

---

[41]Undang-undang tersebut merupakan dua butir yang paling disoroti yang terdapat dalam langkah-langkah Revolusi Putih (W*hite Revolution*). Revolusi Putih adalah sebuah gerakan yang dibentuk untuk mencegah gerakan pemberontakan rakyat.

[42]Lihat Edward Mortier, *Islam dan Kekuasaan,* terj. Enna Hadi dan Rahmani Astuti. (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 297

kehilangan seorang pemimpin yang berani. Pemerintahan Kennedy di Amerika Serikat mulai mendesak pemerintahan Shah untuk segera melaksanakan undang-undang tanah. Saat itulah, Shah membentuk pemerintahan baru yang diketuai oleh Ali Amini yang merespon positif dukungan Amerika. Ali Amini lalu membujuk Shah agar membubarkan majelis dan memberlakukan undang-undang tanah dengan sebuah dekrit.[44]

Pada tahun 1960, undang-undang tanah diresmikan dan disetujui kabinet, sebuah undang-undang tanah, atau resminya adalah sebuah amandemen untuk hukum tahun 1960. Di samping pemberlakuan undang-undang tanah, program ini juga merembet pada penjualan sejumlah pabrik milik pemerintah untuk biaya pelaksanaan undang-undang tanah itu; peraturan pemilihan umum baru termasuk pemberian hak pilih bagi wanita; nasionalisasi hutan; kesatuan pemberantasan buta huruf nasional, terutama untuk mengajar di desa-desa; rancangan untuk memberi bagian keuntungan industri kepada para pekerja.

Dalam hal ini, para ulama seakan memaklumi usaha tersebut, di samping itu mereka juga bersuara bulat menetang hak-hak wanita. Tapi yang menjadi kekhawatiran terbesar, bahwa kesatuan pemberantasan buta huruf itu akan menempatkan sekolah-sekolah agama dasar sebagai sumber pendidikan di desa-desa, yang akan mengurangi pengaruh para ulama.[45]

---

[43] *Ibid.*, hlm. 297

[44] *Ibid.,* hlm. 298

[45] *Ibid.,* hlm. 298.

Selanjutnya, pada tahun 1963 Shah meresmikan apa yang dikenal dalam pers Barat, dan tentu saja dalam propaganda di dalam negeri, yaitu *White Revolution* (Revolusi Putih). Pada kenyataannya Revolusi Putih ini sama sekali berlawanan dengan arti yang dikandungnya, karena satu-satunya yang putih di sini adalah bahwa Revolusi ini dibentuk di Gedung Putih. Tentu saja putih bukan dalam arti tidak berdarah, bahkan hal ini bisa jadi tidak dapat dikatakan sebagai sebuah Revolusi yang sesungguhnya. Akan tetapi justru sebaliknya, inilah usaha untuk mencegah timbulnya revolusi dan upaya agar revolusi tidak terjadi.[46] Adapun tujuan dari Revolusi Putih adalah untuk membangun kembali masyarakat Iran guna menyejahterakan kaum petani dan para pekerja industri serta mengemansipasi kaum wanita.

Dalam korpus revolusi putih, terdapat dua butir yang mendapat perhatian khusus dalam propaganda rezim Shah dan para pendukungnya di negara asing, yaitu *Land Reform* dan hak-hak kaum wanita. Semboyan *Land Reform* di Iran hanyalah penyamaran dari pengrusakan besar-besaran terhadap ekonomi agraria sebagai upaya agar keuntungan sebesar-besarnya masuk ke keluarga raja dan kepentingan-kepentingan agri-bisnis asing, termasuk perusahaan-perusahaan yang bermarkas di Amerika Serikat, Eropa, dan terutama Israel.

Secara prosedural, gagasan *Land Reform* memang berjalan dengan baik, dan sejumlah tanah dibagi-bagikan kepada para petani, tetapi tanah yang dibagi-bagikannya adalah tanah yang hampir tidak dapat ditanami sama sekali, terlebih

---

[46]Hamid Alghar, "Khomeini Penjelamaan Sebuah Tradisi" dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan,* terj. Team Naskah Shalahuddin Press (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984), hlm. 213.

tanah ini tidak dibagikan secara cuma-cuma. Namun, tanah ini dibagikan tidak menurut pembayaran moneter yang berlaku sehingga harus dibayarkan ke bank-bank yang diawasi oleh keluarga raja. Lebih jauh lagi, sejumlah besar tanah sama sekali diluar pengawasan hukum dan bahkan sebaliknya diserahkan langsung menjadi hak milik keluarga raja di bawah Yayasan Pahlevi sebagai pelindung pengoperasian finansial keluarga raja. Akibatnya, masyarakat Iran kesulitan mencari bahan makanan pokok dan yang tersisa hanyalah produk-produk makanan impor yang harganya melambung tinggi.[47]

Sedangkan mengenai hak-hak kaum wanita, ini merupakan langkah yang lebih banyak dirancang untuk konsumsi luar negeri daripada untuk tujuan-tujuan dalam negeri. Karena para penasihat asing Shah sangat sadar akan kebiasaan prasangka-prasangka bangsa Barat mengenai sikap Islam terhadap kaum wanita, dan berpendapat bahwa inilah satu-satunya jalan untuk membuat Shah tampak sebagai orang yang senantiasa mendapat penerangan dan penuh kebijakan, serta bertindak mewakili wanita muslim Iran yang miskin dan teraniaya.

Pada kenyataannya, telah terjadi transformasi besar-besaran mengenai peranan kaum wanita Iran dalam bidang sosial politik dalam kurun waktu dua puluh tahun terakhir ini di Iran,—lima belas tahun paling tidak—tetapi tujuannya adalah menentang rezim yang berkuasa. Wanita Iran memperoleh emansipasinya melalui langkah-langkah dekrit yang diambil oleh rezim. Tetapi

---

[47] *Ibid.,* hlm. 214

sebaliknya, melalui perjuangan menentang rezim, mereka menderita siksaan, penganiayaan, pemenjaraan dan kesyahidan di tangan rezim.[48]

Program ini merupakan upaya berani untuk mengubah wajah masyarakat Iran dan tantangan bagi para ulama. Karena yakin bahwa sejumlah ulama terkemuka tak akan mendukung kelompok militan pimpinan Khomeini. Syah mengira otoritasnya tidak akan menghadapi tantangan besar, atau barangkali Syah tidak dapat meramalkan bakal terjadinya peristiwa dramatis.

Pada 23 Januari 1963, Qum menyaksikan ledakan kekecewaan dan amarah ulama. Benturan dan kerusuhan berdarah yang terjadi merupakan tantangan bagi Syah, dan pada akhirnya kejadian ini menyebabkan Khomeini ditahan dan dibawa ke Teheran.[49] Tidak lama kemudian Khomeini dikembalikan ke Qum lalu diasingkan ke Turki.

Pada saat rezim Shah memimpin, bidang hankam merupakan bagian yang mendapat prioritas utama. Hal ini tampak dari pelaksanaan pembangunan pada sektor pertahanan dan keamanan secara besar-besaran. Anggaran yang disediakan untuk memodernisasi sektor hankam dalam periode 1977-1978 adalah US $ 7,8 milyar atau 24% dari seluruh anggaran pembangunan dalam periode yang sama. Lebih-lebih dalam mendapatkan peralatan militer, rezim Shah banyak mendapatkan bantuan dari Amerika Serikat. Disinyalir, bahwa bantuan Amerika

---

[48] *Ibid.,* hlm. 215.

[49]Baqir Moin, "Ayatollah Khomeini Mencari Kesempurnaan; Teori dan Realitas" dalam Ali Rahnema (Ed.) *Para Perintis Zaman Baru,* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 92

Serikat mencapai sekitar 70%, yang di antaranya adalah senjata paling canggih waktu itu seperti pesawat F-14.[50]

Penyelewengan-penyelewengan yang dilakukan oleh rezim syah pahlevi telah menjalar ke berbagai aspek kehidupan bangsa Iran, seperti penyelewengan yang dilakukan oleh yayasan pahlevi dan pembentukan polisi rahasia savak.[51] Yayasan ini dibentuk pada tahun 1958 dengan tujuan sosial dan bergerak di segala bidang diantaranya memberi bantuan terhadap orang miskin, memberi beasiswa pada mahasiswa di luar negeri, membuat penerbitan, membuat apotek-apotek, membuat pusat pemuda-pemudi dan lain sebagainya. Akan tetapi keuangan-keuangan yayasan ini tidak pernah diumumkan ke muka umum, padahal ia menerima sumbangan bukan saja dari perusahaan-perusahaan nasional tetapi juga dari banyak pengusaha di dalam dan luar negeri. Seluruh keluarga dinasti pahlevi menjadi pemilik saham dan mereka berhak membagikan seluruh uang yang didapat tanpa kontrol parlemen dan kementrian keuangan, karena dianggap sebagai yayasan swasta.

Selain itu, Yayasan Pahlevi sering meminta sumbangan kepada orang-orang kaya Iran secara halus tetapi memaksa. Barangsiapa tidak memberi sumbangan, maka hubungan kerjanya dengan kerajaan akan dipersulit, bahkan dalam perusahaan-perusahaan negara sumbangan terhadap Yayasan Pahlevi

---

[50]Riza Shihbudi, *Dinamika Revolusi Islam,* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), hlm. 24.

[51]Nasir Tamara, *Revolusi Iran.,* hal. 54-55. Savak merupakan polisi rahasia yang dibentuk oleh jenderal Bahtiar pada tahun 1957. Tugas utamanya, yaitu mencari kalangan militer dan kelompok-kelompok anti syah dari kalangan sipil, untuk infiltrasi ke pers, partai oposisi, kalangan serikat buruh dan lain sebagainya. Akan tetapi, lama-kelamaan ia lebih berfungsi untuk mencari jejak musuh kerajaan dan orang-orang komunis. Barangsiapa yang ditangkap langsung diadili oleh pengadilan khusus, dimana anggota militer menjadi hakim, jaksa dan pembelanya.

dimasukkan dalam pengeluaran resmi, sehingga pada akhirnya rakyat Iran sendirilah yang menyumbang pada keluarga raja yang kaya raya itu. Pada tanggal 16 januari 1978, Shah Iran meninggalkan negerinya dan diduga harta kekayaan pribadinya tak kurang dari 1 milyar dollar AS.

Polisi rahasia bentukan Shah; Savak bertanggungjawab besar pada banyaknya jumlah tahanan politik di Iran. Kekejamannya luar biasa dan tuduhannya hanya satu; barangsiapa anti Shah adalah teroris. Mereka tidak segan-segan menyiksa orang dengan berbagai cara, mencabut kuku, menyiram dengan air panas, memukul dengan benda tajam dan benda keras, memperkosa tawanan dan lain-lain. Jumlah saksi bagi kekejaman savak tak terhitung, di Iran dan di luar negeri.

Dari sinilah, para ulama mulai bangkit, ketika melihat gejala sekularisasi tak bermoral yang mulai menyebar di seantero Iran, serta dominasi Amerika Serikat yang menelan segala-galanya. Sebagaimana dikatakan di atas, bahwa perlawanan ulama dimulai pasca meninggalnya Ayatullah Husain Burujerdi. Kemudian Ayatullah Khomeini mulai menyerukan serangan-serangan terhadap imperialisme, monarki, dan orang yahudi, serta menyerukan kewajiban berpolitik dan melaksanakan redistribusi ekonomi yang merupakan kewajiban dalam Islam.

Selain itu, selama tahun 1970-an Khomeini dengan jelas menjadi rujukan bagi perlawanan agamis yang militan terhadap Syah. Tulisan-tulisannya mengenai *Pemerintahan Islam*, dan surat-surat lainnya, sesekali beredar secara gelap. Dalam musim dingin 1977, putra sulungnya meninggal secara misterius, atau mungkin terbunuh, dan dalam bulan Januari 1978 serangan dalam koran

terhadap Khomeini telah mencetuskan demonstrasi-demonstasi yang memancing kekerasan pemerintah, dan menentang proses revolusi.

Selama revolusi 1977-1979, Khomeini dikeluarkan dari Irak, tidak diizinkan memasuki Kuwait, terdesak dan kemudian memusatkan diri di Paris. Di sana ia kembali mempergunakan media massa internasional maupun fasilitas percetakan dan kaset rekaman. Pada tanggal 1 februari 1979, Khomeini kembali ke Iran, dan berhasil memimpin pembentukan Republik Islam, serta memperlihatkan otoritasnya yang melampaui potensi kepemimpinan lainnya; pimpinan konstitusionalis yang lebih liberal Ayatollah Syariat Madari, Taliqani yang lebih berpandangan sosialis, pimpinan awam Profesor Mehdi Bazargan seorang ahli tehnik, atau mungkin calon ahli waris yaitu Dr. Ali Syariati.[52]

Menurut Profesor Hamid Alghar, revolusi tersebut merupakan suatu kelanjutan dan hasil dari perkembangan politis, spiritual dan intelektual yang berlangsung selama bertahun-tahun. Alghar menerangkan, betapa ulama muncul sebagai suatu kelas yang tidak hanya memberikan kepemimpinan religius dalam arti sempit dan bersifat teknis, tetapi kepemimpinan yang bersifat nasional dan politis juga semakin banyak diberikan untuk menandingi lembaga monarki.

Jelaslah, bahwa Khomeini muncul dari kelas ini dan dia menggunakan segala kekuatan dan rasa hormat yang didapatkan oleh para ulama. Maka dari itu, akan sukar bagi dirinya sendiri untuk mendapatkan dukungan dari kelas-kelas terpelajar tanpa ada pengaruh pikiran Syariati yang membuat kelas ini mudah

---

[52]Michael M.J. Fischer, "Imam Khomeini; Four Levels Of Understanding" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices Of Resurgent Islam* (London: Oxford University Press, 1983), hlm. 160

dilarutkan ke dalam arus umum revolusi. Profesor Alghar menyatakan, seandainya revolusi tersebut secara umum dipimpin oleh para ulama Syi'ah terutama oleh Ayatulluh Khomeini yang menggunakan tradisi panjang, tetaplah merupakan suatu kenyataan bahwa hasil kerja Dr. Ali Syariati yang terutama telah membuat sangat banyak golongan muda terpelajar di Iran siap menerima dan mengikuti kepemimpinan yang diberikan oleh Ayatulluh Khomeini dengan penuh pengabdian dan keberanian.[53]

---

[53]Abdal Rahim Ali, "Revolusi Islam; Pengaruhnya Terhadap Pergerakan Islam" dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan:*, hlm. 49

B. Figur Sentral Imam Khomeini

1. Kehidupan Imam Khomeini

Ayatullah Khomeini lahir di Khomein pada 24 oktober 1902, bertepatan dengan hari kelahiran Sayyidah Fatimah az-Zahra (20 Juma>da S|ani 1320). Sesuai dengan namanya, Khomein, merupakan dusun yang berada di Iran tengah. Keluarga Khomeini adalah keluarga Sayyid Musawi, keturunan Nabi melalui jalur Imam ketujuh Syi'ah, yaitu Imam Musa Al-Kazhim bin Ja'far Al-Shadiq ibn Muhammad Al-Baqir ibn Zain Al-Abidin ibn Husein ibn 'Ali ibn Abi Thalib ra.[54] Mereka berasal dari Neysyabur, Iran timur laut. Pada awal abad kedelapan belas, keluarga ini bermigrasi ke India, dan mukim di kota kecil Kintur di dekat Lucknow di kerajaan Qudh, yang penguasanya adalah pengikut Syi'ah Dua Belas Imam.

Kakek Sayyid Ruhullah Khomeini yang bernama Sayyid Ahmad Musawi Hindi, lahir di Kintur. Keluarga kakeknya adalah keluarga ulama terkemuka, Mir Hamed Husein Hindi Neysyaburi, yang karyanya, *Abaqat al-Anwâr*, jadi kebanggan Syi'ah India. Sayyid Ahmad datang ke Khomein dari Najaf atas undangan Jusef Khan Kameri (yang kemudian menjadi mertuanya). Selain itu, di Najaf dia bertemu seorang saudagar terkemuka Khomeini. Menerima undangan sang saudagar, Sayyid Ahmad lalu pergi ke Khomein untuk jadi pembimbing spritual dusun itu. Tidak lama setelah kelahiran Ruhullah Khomeini yaitu pada usia 9 bulan, Sayyid Mustafa ayahnya dibunuh karena menentang dinasti Qajar.[55]

Sesuai dengan sikapnya yang sering tutup mulut sehubungan dengan masalah-masalah keluarga, Imam Khomeini—menurut Alghar—tidak pernah mengeluarkan pernyataan hidup dan matinya ayahnya. Berita yang sering terdengar di Iran bahwa Sayyid Musthafa meninggal dunia karena melawan para tuan tanah. Diduga, bahwa kesyahidan ayahnya meninggalkan kesan awal yang mendalam dan tergores dalam diri Imam Khomeini. Sesungguhnya fakta bahwa ia (Khomeini) memberi nama Musthafa kepada anak sulungnya mungkin saja mencerminkan keinginan untuk mengenang ayahnya. Selain itu, diketahui bahwa Imam Khomeini sejak masa paling mudanya telah sadar akan penindasan para pemilik tanah di desa-desa Iran, karena ia ingat bagaimana mereka dengan berbagai cara ingin turut campur dalam proses pemilihan umum: "Para tuan tanah dan anteknya menggiring rakyat ke kotak-kotak pemilihan umum dan memaksa mereka untuk memilih sesuai dengan keinginannya."[56]

---

[54]Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 24.

[55]Nasir Tamara, *Revolusi Iran.,* hlm. 175. Lihat juga Michael M.J. Fisher, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding"., hlm. 151.

[56]Hamid Alghar, "Imam Khomeini, Sang Sufi" dalam *Mata Air Kecemerlangan: Sebuah Pengantar Untuk Memahami Pemikiran Imam Khomeini,* Hamid Alghar dan Robin W. Carlsen (ed.) terj. Zainal Abidin (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 64.

Setelah kepergian ayahnya, tinggallah Ruhullah—yang masih bayi—di bawah asuhan Hajar (Agha Khanum), ibunya, dan Sahiba, bibinya. Sayyid Musthafa meninggalkan tiga putra, sayyid Murtadha (lebih dikenal sebagai Ayatullah Pasandida: kini berumur lebih dari 90 tahun dan meninggal di Qum); Sayyid Nur Al-Din (meninggal pada tahun 1976 di Teheran); dan Ruhullah—Imam Khomeini, yg ketika itu baru berumur sekitar lima bulan ketika ayahnya terbunuh. Pada tahun 1918, bibinya meninggal dunia, lalu disusul ibunya, sehingga Imam Khomeini benar-benar yatim piatu pada usia enam belas tahun. Tanggung jawab untuk membesarkannya kini ada pada kakak tertuanya, Sayyid Murtadha.

Sayyid Murtadha mengenang, bahwa keteguhan merupakan watak yang amat jelas pada kehidupan Imam Khomeini telah tampak pada masa kecilnya. Bagi dirinya sendirinya, ia memiliki keseriusan yang tak lazim—sebagai contoh—dalam mengikuti permainan dengan teman-temannya. Watak seperti itu diperkuat oleh kesusahan hidup tanpa ayah dan masa-masa tidak menentu yang mengikuti kematian ibu dan bibinya. Kedua kakaknya merasa wajib mengambil alih tugas untuk menjaga tempat tinggal keluarganya. Dengan begitu, suatu sikap perjuangan yang berdisiplin justru diperkuat oleh kondisi kehidupan keluarganya.[57]

Konon keluarganya mengingatnya sebagai anak yang bersemangat dan energik. Ruhullah kecil tak jarang pulang dengan baju berdebu dan sobek, bahkan terkadang dengan goresan luka akibat permainan dengan sesamanya. Secara fisik memang dia anak yang kuat. Sejalan dengan petumbuhannya, dia makin dikenal sebagai jagoan di beberapa jenis olah raga.

Sifat energik dan keberanian Ruhullah sebagiannya mungkin merupakan hasil pengaruh bibinya. Sahiba memang dikenal sebagai perempuan pemberani dan tegas sehingga, konon—akibat kematian Sayyid Ahmad—dia sempat mengambil alih beberapa pekerjaan yang ditinggalkan saudaranya itu untuk beberapa hari. Bahkan, Sahiba pernah diceritakan melerai dengan penuh keberanian dua kelompok bertikai yang saling menembak, dengan berdiri di tengah-tengah mereka sambil memerintahkan keduanya untuk berhenti menembak.[58]

Kekacauan akibat tidak tegaknya hukum di Khomein dan kesewenang-kesewenangan suku-suku di wilayah itu telah mengajari Ruhullah lebih jauh tentang keperwiraan, yakni ketika dia terpaksa angkat senjata untuk membela diri dan keluarganya. Kelak, ketika mengenang peristiwa ini bertahun-tahun kemudian, Ayatullah Khomeini berkata, *"saya sudah berada dalam peperangan sejak masa kanak-kanak."*[59]

---

[57] *Ibid.*, hlm.65-66

[58] Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini,.* hlm. 26

[59] *Ibid.,* hlm. 26

Imam Khomeini juga telah dihadapkan untuk pertama kalinya dengan sifat tirani negara Iran yang sewenang-wenang. Pada 5 Januari 1981 ia mengisahkan ingatan masa kecilnya kepada anggota korps diplomatik Iran:

> Sudah biasa terjadi pada waktu itu, jika seorang gubernur baru dipilih, ia akan memperlakukan masyarakat seakan-akan dirinya adalah raja; yaitu ia akan tidak akan memperhatikan masyarakat sama sekali. Sekali waktu saya menyaksikan kedatangan seorang gubernur baru untuk propinsi Gulpayagan. Para pedagang datang menemuinya, dan di hadapan mereka semua ia memerintahkan agar pemimpin mereka diikat dan dipukuli. Saya barulah seorang anak kecil pada waktu itu, tapi bahkan hingga kini saya dapat mengingat bagaimana seorang saleh yang dihargai masyarakaat dipukuli dan dianiaya atas perintah seorang bejad, tanpa alasan sama sekali, seakan-akan ia berkata,"Kita dapat melakukan apa pun yang kita inginkan dan kalian harus mematuhinya"

Ini adalah yang pertama dari serangkaian pengalaman yang terkumpul dalam ingatan Imam. Ia seringkali mengeluarkan kenangan amat pahit yang didapatnya selama lebih dari tujuh dasawarsa, dan sudahlah jelas bahwa aktivitas revolusionernya, paling tidak untuk sebagiannya, berasal dari kebencian panjang menyaksikan kesewenang-wenangan yang tanpa henti.[60]

Pada usia dua puluh tujuh tahun, Sayyid Ruhullah menikah dengan Syarifah Batul, putri dari seorang ayatullah yang bermukim di Teheran. Mereka dikarunia lima orang anak, dua putra dan tiga putri. Imam Khomeini wafat pada tanggal 3 Juni 1989 dengan memberikan sesuatu keyakinan kepada kaum Muslimin diseluruh dunia bahwa ajaran Islam merupakan ajaran yang mampu menuntun manusia pada kebenaran. Memang peranan dan kharismanya dalam Islam modern dan sejarah Iran tak dapat disangkal. Semoga harapan dan cita-citanya dapat menjadi kenyataan dalam sejarah umat Islam di dunia.

2. Pendidikan dan Karya-karyanya

Perjalanan kehidupan khomeini selalu diwarnai dengan api gejolak yang tidak pernah padam. Hal ini tampak dari *background* historis Khomeini dari masa kecil sampai pada pencapaian *irfān* yang sangat revolusioner. Pada masa kecil, Khomeini memulai dengan belajar di sebuah *maktab* di kotanya. Sampai pada saat berumur tujuh tahun—ketika itu dia sudah hafal al-Qur'an—Ruhullah memasuki sebuah sekolah yang didirikan pemerintah dalam upaya modernisasi Iran.

Di sekolah tersebut Khomeini mendapatkan pelajaran aritmetika, sejarah, geografi, dan beberapa ilmu dasar lain. Menjelang dewasa, Ruhullah mulai

---

[60]Hamid Alghar, "Imam Khomeini, Sang Sufi"., hlm. 66-67

belajar agama dengan lebih serius. Ketika berusia lima belas tahun, Pendidikanya berlanjut—di bawah beberapa orang guru dan Sayyid Murtadha (kakaknya sendiri yang kemudian terkenal dengan nama Ayatullah Pasandideh)—yang belajar bahasa Arab dan teologi di Isfahan, Ruhullah belajar bahasa Arab. Dia juga belajar logika dari iparnya sendiri, Mirza Riza Najafi.[61]

Pada usia 17 tahun, Ruhullah pergi ke Arak, kota dekat Isfahan untuk belajar dari Syaikh 'Abdul Karim Ha'eri Yazdi, seorang ulama terkemuka yang meninggalkan Karbala untuk menghindari pergolakan politik. Setelah runtuhnya imperium 'Utsmaniah, Syaikh Ha'eri enggan tinggal di kota-kota yang ada di bawah mandat Inggris. Ia kemudian pindah ke Qum dan mendirikan *Hauzeye Ilmiye.*[62] Empat bulan kemudian Sayyid Ruhullah Khomeini mengikuti jejak Syaikh Ha'eri untuk pindah ke Qum.[63]

Di tempat yang baru ini Sayyid Ruhullah Khomeini belajar retorika syair dan tata bahasa dari gurunya yang bernama Syaikh Muhammad Reza Masjed Syahi. Selama belajar di Qum, Sayyid Ruhullah Khomeini menyelesaikan studi fiqh dan ushul dengan seorang guru dari Kasyan, yang usianya sebelas tahun lebih tua darinya, yaitu Ayatullah 'Alio Yasrebi.

Pada saat di Qom, Khomeini berkenalan dengan Mirza Muhammad 'Ali Syahabadi (1292 H/1875M – 1369 H/1950 M), Ia merupakan ahli agama dan ilmu rasional. Di bawah bimbingan 'Alio Yasrebi dan Mirza 'Ali Akbar Hakim (w. 1344 H/1925 M) dan beberapa ulama lain, Khomeini mempelajari *'Irfān*. Para guru tersebut dan para guru-guru mereka menghubungkan calon Ayatullāh ini dengan tradisi panjang pendidikan Islam Iran yang menggabungkan kecenderungan mistis dan metafisis, yaitu kecenderungan yang muncul berkat ajaran peletak dasar sejarah intelektual Syī'ah seperti Mir Damad (w. 1040 H/1630 M) dan Mulla Shadra (w. 1050 H/1640 M) yang mendapat inspirasi dari tokoh pendahulunya seperti Sayyid Haydar Amuli (w. ± 787 H/1385 M), Ibn 'Arabi, Yahya Al-Suhrawardi Al-Maqtūl (w. 587 H/1191 M).[64]

Adalah tanda bahwa imam Khomeini merupakan imam masa depan telah nampak sejak dini. Hal ini bisa dilihat bahwa ia telah mencapai keunggulan di antara banyak para siswa Ha'iri dalam berbagai masalah, terutama masalah etika dan teosofi, atau lebih dikenal di Iran dengan *'irfān*. Menginjak usianya yang ke 27 tahun, ia menulis sebuah risalah dalam bahasa Arab dengan tema *Misbāh al-Hidāyah*, karya ini mendapat sambutan baik dari para gurunya. Selain itu, banyak

---

[61]Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini,...*hlm. 28

[62]*Hauzeye Ilmiye* merupakan tempat untuk menimba ilmu agama, atau bisa dibilang lembaga pendidikan agama yang diasramakan, semacam *jāmi'ah* di Mesir, atau Pesantren Mahasiswa di Indonesia.

[63]Hamid Alghar, "Khomeini Penjelamaan Sebuah Tradisi"., hlm. 209

[64]Alexander Knysh, "Irfan Ditinjau Kembali; Khomeini dan Warisan Filsafat Islam" dalam Jurnal *Al-Hikmah,* no 9, Syawal – Dzulhijjah 1413 H., hlm. 60

rekan-rekan penting yang mengunjunginya pada saat tahun-tahun revolusi. Salah satunya adalah Ayatullah Muntaziri, bahwasannya mereka adalah orang-orang pertama yang meminati pengajarannya, mereka tertarik oleh kecakapannya dalam bidang filsafat dan akhlak, juga kelasnya dalam bidang tersebut seminggu dua kali di Qum selalu dihadiri beratus-ratus orang.

Dengan ketenaran Imam Khomeini sebagai pemimpin revolusi yang mempunyai suatu derajat tingkat kesuksesan yang jarang dicapai dalam lapisan politis, mungkin nampak mengejutkan. Karena pada awalnya ia memperoleh ketenaran sebagai guru dan penulis yang berhubungan dengan ibadah, dan bahkan berbagai hal kebatinan (*mysticism*). Karena bagaimanapun, bagi Imam Khomeini ilmu kebatinan dan kerohanian belum pernah disiratkan pada ranah penarikan sosial atau pengendalian nafsu politis, tetapi lebih membangun suatu energi yang bisa ditemukan dalam ungkapan alamiah dalam bidang sosial-politik.

Pada awal tahun 1930-an, Khomeini menjadi mujtahid dan menerima ijazah untuk menyampaikan hadis dari empat guru terkemuka. Orang pertama dari keempat guru itu adalah Syaikh Muhsin Amin ‘Ameli, seorang ulama terkemuka dari Lebanon, di mana Imam Musa Shadr di kemudian hari menggantikan kedudukan Amin sebagai pemimpin Syi’ah Lebanon. *Kedua*, adalah Syaikh ‘Abbas Qumi, ahli hadis terkemuka dan sejarawan Syi’ah. Qumi adalah penulis prolifik yang tulisannya sangat digemari di Iran modern, terutama bukunya yang berjudul *Mafātih Al-Jinān* (Kunci Surga).

Adapun karya-karya Imam Khomeini di antaranya adalah dalam bidang *'irfān*, akhlaq, dan puisi antara lain, *syarḥ du'a al-Sahar,* atau *Mukhtār ii Syarh al-Dua'a al-Muta'alliq bi al-Sahar; Miṣbāḥ al-Hidāyah fī al-Khilāfah wa al-Wilāyah; Hasyiyah* pada *syarḥ al-Ḥikam; Hasyiyah* pada *Miṣbāh al-Uns bayn al-Maqūl wa al-Masyhad; Chihil Hadiṣ; Asrār* (atau sirr) *al-Shalāt* atau *Mi'raj al-Sālikīn wa Ṣalāt al-'Ārifīn; Adab al-Ṣalāt; Syarḥ-e Hadiṡ-e Junud-e 'Aql wa Jahl; Liqā Allāh; Dawān; Jihād-e Akbar,* atau *Mubarezeh ba Nafs; Tafsir-e Sirah-ye Hamd; Subuye 'Isyq; Baddeh-ye 'Isyq; Rūh-e 'Isyq;* dan *Nuqtheh-ye 'Athf.*

Sedangkan karya Khomeini dalam bidang *uṣūl* dan fiqh antara lain; *Risālah'i Musytamīl bar Fawa'idi dar ba'dhi Masa'il-e Musykilah*, *tahdzīb al-Uṣūl; Risālah fī al-Ijtihād wa Taqlīd; Nayl al-Authar fī Bayan Qa'idat li Dharar wa li Dhirar; Ta'liqah 'alā Kifāyat al-Uṣūl; Ar-Rasāil; Risālah fī Mauḍū'i 'ilm al-Uṣūl; Risālah fī Qā'idat man Malak; Kitāb at-Ṭahārah; Ta'līqāt 'alā al-Urwat al-Wuṡqā; al-Makāsib al-Mukharamah; Hasyiyah* pada karya Ayatullah Husein Burujerdi (*tauḍīḥ al-Masā'il*); *Risālah-ye Najat al-'Ibād; Hasyiyah* pada karya Hajj Mulla Hasyim Khurasani (*Risālah-ye Irst*); *Ta'līqah 'alā Waṣalat Al-Najāt; Tahrīr al-Wasīlah; Fajr fī Layāli Muqmirah.*

Sedangkan untuk karya-karya dalam bentuk antologi fatwa, kuliah, pidato, surat, dan wawancaranya termuat dalam karya-karya berikut; *Tawḍīh al-Masā'il; Risālah-i dar Aḥkām-e Ma'lulin wa Majruḥīn Muṭābiq bi Fatwa-ye Imam; Zubdāt Al-Aḥkām; Istifā'āt; Faramin-e Ilahi ya Aḥkām-e Jebheh; Faḍālat wa Aḥkām-e Namaz-e Jamā'at; Risālah-ye Nawin; Ṣaḥafeh-ye Nūr; Payamha wa*

Sukhanraniha-ye Imam Khumayni; Dar Yustuju-ye rah az Kalam-e Imam; Tali'eh-ye Inqilab-e Islami; dan *Balāqh.*[65]

3. Pemikiran Politik Imam Khomeini

Pada paruh terakhir abad ini, para pengarang Muslim telah mengulas secara panjang lebar tentang pemikiran politik Islam. Salah satu karya paling unggul dan *brialliant* dalam bidang politik adalah kontribusi Imam Khomeini yaitu *al-Ḥukūmāh al-Islāmiyyah* Imam khomeini merupakan sosok paling setia, yang menghabiskan sebagian hidupnya untuk menyadarkan kembali pentingnya politik Islam yang ideal, yang tidak tampak dalam buku ini sebagai karya kaum akademisi, akan tetapi lebih sebagai upaya revolusi intelektual kaum *mujtahid* dan *'ālim* yang merasakan kesedihan akan hilangnya Islam politik dalam masyarakat Islam, serta mendorong masyarakat Islam untuk bekerja keras guna memugar kembali Islam sebagai kekuatan politis dalam peta dunia.[66]

Adapun pemikiran politik Imam Khomeini yang pertama tertuang dalam karyanya adalah *Kasyf al-Asrār*, merupakan sesuatu yang langsung menuju pada permasalah sosial dan politik, yang ditulis pada tahun 1941 selama ia pengajar di Hawzah Ilmiyyah Qum dan selesai pada tahun 1942. Dalam karya ini, Khomeini menguraikan pandangannya mengenai pemerintahan Reza Shah, dan berbicara secara retoris bahwa Reza Syah adalah prajurit buta huruf, yang tahu bahwa jika

---

[65]Lihat Sa'id Najafian, "Karya-karya Imam Khomeini" dalam Hamid Algar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan;* hlm. 98-107

[66]Zafarul Islam, "Imam Khumayni's Contribution to Islamic Political Thought" dalam http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=4579. akses tanggal 10 Januari 2008.

dirinya tak menindas mereka (para ulama'), dan membungkam mereka dengan bayonet, maka mereka akan menentang perlakuannya terhadap negara dan agama.

Selain itu, karya ini juga ditujukan bagi mereka yang—menurut Khomeini—aktif bekerja sama dengan Reza Shah, khususnya para ulama' penghianat. Secara tidak langsung, *Kasyf al-Asrār* merupakan bantahan Khomeini atas tuduhan yang ditulis Hakamizadeh dalam sebuah pamflet yang berbicara tentang kemapanan para ulama. Khomeini memaparkan tentang adu domba ini dan menganggap Hakamizadeh serta orang-orang seperti dia tidak mempunyai pikiran dan jiwa. Dikatakan, bahwa sementara dunia dilanda perang, dan berbagai bangsa sedang berjuang menyelamatkan diri, ada beberapa orang yang mencoba dengan sekuat tenaga menyebarkan perpecahan dan fitnah, dan bukannya membantu saudara sebangsa mereka yang terdesak untuk berperang. Orang-orang ini telah melakukan langkah jahat, seperti menyebarkan gagasan beracun mereka yang memfitnah para ulama'.[67]

Semangat perjuangan Khomeini mungkin terdorong dari kenangan dan spirit Karbala atas *syahid*-nya Imam Husein, yang secara esensial dapat dikatakan sebagai tragedi yang bersifat manusiawi. Kenangan tersebut juga digunakan sebagai alat pemantik dorongan politik yang kuat serta menghimbau kaum muslimin Iran untuk “menciptakan Asyura” pada perjuangan mereka dalam rangka mendirikan negara Islam.

---

[67] Baqir Moin, "Ayatollah Khomeini Mencari Kesempurnaan; Teori dan Realitas" dalam Ali Rahnema (Ed.) *Para Perintis Zaman Baru,* terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 84

Pernyataan di atas sebagaimana ditulis dalam bukunya yang berjudul *Wilāyat al-Faqīh*—sebagaimana dikutip Hamid Enayat, bahwa "Husein memberontak dan menjadi *martyr*" adalah untuk mencegah berdirinya monarki serta pewarisan turun-temurun. Dikatakan bahwa Husein memberontak dan menghimbau seluruh kaum muslimin untuk memberontak karena ia menolak untuk mengakui pewarisan tahta kepada Yazid dan mengakui kerajaannya.[68]

Pergerakan politik Imam Khomeini dipicu kuat oleh perlawanan terhadap Shah dan Dinasti Pahlevi. Imam Khomeini dengan teguh menyebutkan dinasti tersebut 'ilegal'. Shah memperlakukan rakyat sedemikian rupa dan tidak berubah dari posisi tersebut. Selain itu, Imam Khomeini juga menyatakan bahwa rezim Shah merupakan boneka Amerika Serikat, dan terutama adalah Israel. Kemudian, Ayatullah Khomeini juga melihat bahwa tidak ada perubahan konstitusional yang dapat membuat Shah bisa diterima. Sementara Ayatullah Khomeini menolak pendekatan yang dilakukan oleh Front Nasional, sebuah koalisi wakil nasionalis liberal di Majlis dan pendekatan kaum reformis. Mereka mengira bahwa Dinasti tidak dapat disingkirkan, bahwa kemajuan hanya dapat dicapai dengan menerima Dinasti Pahlevi, setidak-tidaknya untuk sementara waktu dan tetap mempertahankan Shah di singgasananya. Front Nasional memang sengaja disiapkan untuk berhubungan dengan Dinasti Pahlevi. Mereka mengatakan, biarkan dia berkuasa tetapi jangan biarkan dia memerintah.[69]

---

[68]Hamid Enayat, *Reaksi Politik.,* hlm. 301

Di sisi lain, mozaik politik yang kaya di Iran pasca Perang Dunia Kedua lebih didominasi oleh Dr. Mosaddeq ketimbang politisi lain. Pada pertengahan 1940-an inilah Dr. Mosaddeq menjadi pemimpin Front Nasional. Dalam pandangan Khomeini, niat Mosaddeq sebenarnya baik, dia ingin melayani bangsa, namun kekeliruan utamanya adalah Mosaddeq tidak menyingkirkan Syah ketika sedang kuat, sementara Syah sedang lemah. Adapun Boroujerdi tidak pernah mendukung Mosaddeq.[70]

Imam Khomeini menolak sikap Front Nasional dan kaum reformis. Ia bersikeras bahwa Shah tidak boleh berkuasa ataupun memerintah. Hal ini merupakan karakteristik pergerakan yang memunculkan kekuatan revolusi. Kekuatan revolusi merupakan sebuah pergerakan yang telah menyempurnakan pandangan dunianya sendiri. Pandangan dunia ini adalah bahwa umat Islam harus menjadi satu kesatuan tunggal; tak ada pemecahan-pemecahan sama sekali dalam umat ini. Oleh karenanya, salah satu semboyan yang selalu digaung-gaungkan oleh imam Khomeini adalah *"Lā Syī'ah wa lā Sunniyah – Thaura, Thaura Islāmiyyah"* juga semboyan lain yang sangat terkenal *"Lā Syarqiyyah wa lā Gharbiyyah – Thaura, Thaura Islāmiyyah"* .[71] Inilah sebuah pandangan yang mewarnai pergolakan revolusi sebagai wadah pemersatu umat.

---

[69]Kalim Siddiqui, "Revolusi Islam: Pencapaian, Rintangan dan Tujuan" dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan,* terj. Team Naskah Shalahuddin Press (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984), hlm. 20-19.

[70]Baqir Moin, "Ayatollah Khomeini Mencari Kesempurnaan:., hlm. 87

[71]Kalim Siddiqui, "Revolusi Islam: Pencapaian., hlm. 20-19

Pemikiran politik Khomeini ini lebih ditujukan kepada persatuan antar umat Islam di seantero dunia. Gagasannya sebagai upaya penentangan terhadap penguasa zalim dan harapannya pada persatuan umat Islam terlihat dalam fatwanya, misalnya ketika ibadah haji ke Makkah (pada bulan Oktober 1979). Khomeini mengeluarkan sebuah fatwa yang menyerukan kaum Syi'ah agar meninggalkan keengganan mereka yang telah mendarah-daging untuk shalat di belakang imam-imam Sunni dalam kesempatan haji tersebut.[72] Fatwa tersebut dinyatakan berkenaan dengan konflik panjang antara Sunni-Syi'ah, yang dirasa menghambat kemajuan umat Islam serta memberikan peluang kepada zionis untuk menghancurkan umat Islam dari dalam.

Dalam pandangan dunianya, Imam Khomeini melihat bangunan peradaban secara penuh. Artinya, idealisme yang diusung merupakan pembentukan masyarakat tanpa kelas. Masyarakat yang mempunyai hak sama dalam semua kepentingan. Revolusi Islam adalah revolusi yang menghendaki hancurnya kelas penindas dan yang tertindas, dan Revolusi Islam bertujuan untuk membebaskan manusia dari tirani penjajahan, mengangkat masyarakat tertindas menuju masyarakat yang sejahtera.

Dalam masalah politik, Khomeini seringkali mengaitkan depolitisasi Islam dengan pengaruh imperialisme Barat sebagai bagian dari "rencana global imperialisme untuk mencegah kaum muslim terjun ke dalam aktivitas politik dan mendirikan pemerintahan Islam". Menurutnya, bahwa umat Islam menjadi teralienasi dari identitas revolusioner mereka yang sebenarnya lantaran "diracuni

---

[72]Hamid Enayat, *Reaksi Politik.,* hlm. 79

Barat". Tetapi, pandangan ini justru sangat dianjurkan oleh kalangan Syi'ah tradisional, dan bertolak belakang dengan pendapat Khomeini bahwa agama menuntut keterlibatan politik, dan dia merupakan satu-satunya mujtahid yang berpendapat bahwa kalangan *fuqahā* harus menduduki pemerintahan.[73]

Sebagaimana Ali Syari'ati, ia memandang bahwa agama dan politik mesti berjalan beriringan. Dengan kata lain, bahwa Islam yang sejati adalah yang memerhatikan dunia materi sekaligus dunia spritual. Ia mengatakan,

> Islam didasarkan atas perjuangan (*jihad*) tanpa henti dan keadilan (*'adālah*). Islam memerhatikan penghidupan manusia; eskatologisnya didasarkan atas kehidupan aktif di dunia, Tuhannya menjunjung tinggi martabat manusia; dan Rasul-Nya dipersenjatai...Nabi Islam adalah satu-satunya nabi yang secara simultan membawa pedang Kaisar di tangannya dan hati Isa di dadanya... agama yang pendirinya adalah seorang "rasul bersenjata" dan yang pengikutnya adalah Ali (yaitu tentara suci); agama yang sejarahnya dimulai dengan politik dan jihad; agama yang perpajakannya sejajar dengan shalat; agama yang telah membangun masyarakat, sistem politik, dan ekonomi.

Senada dengan Syari'ati, Khomeini juga berbicara mengenai imperialisme ekonomi, dan menggunakan bahasa Islam untuk mempolarisasi antara kaum tertindas dan penindas

4. Karir Politik Imam Khomeini dan Sepak Terjangnya dalam Revolusi Iran

Pada dasarnya, karir politik Khomeini dimulai sejak ia menjadi pembantu Ayatullah Hosein Boroujerdi, seorang yang menggantikan Syekh Abdul Karim Ha'eri-Yazdi guru pertamanya ketika pertama kali pindah ke Arak pada tahun

---

[73]Antony Black, *Pemikiran Politik Islam,* terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. 592.

1920. Dari keikutsertaanya dengan Boroujerdi ia mulai terjun di dunia politik, meskipun hanya sebatas partisipan aktif. Dalam pernyataan-pernyataannya, ia seringkali mengambil kesempatan menyerang Reza Syah dengan kata-kata keras, dengan mengatakannya sebagai Tirani sewenang-wenang yang gagal memerintah berdasarkan cara yang menyuburkan Islam.

Di bawah payung Boroujerdi, selain Ayatullah Khomeini, para ulama' yang lain mulai mengorganisir suatu gerakan massa untuk mendudukkan Islam sebagai suatu kekuatan yang selalu bergerak dalam sejarah Iran. Para mujtahid seperti Taleqani, Muntazari, Milani, Shari'at Madari dan Rouhani, mulai menerbitkan karya-karya lama tentang masalah-masalah pemerintahan dan menjelaskan pandangan-pandangan mereka terhadap masalah tersebut. Kekuasaan dan popularitas Boroujerdi yang besar menghalangi rezim yang berkuasa untuk dapat memberikan pukulan-pukulan yang bersifat merusak kepada gerakan tersebut.[74]

Sebagai guru teologi di Qum, Khomeini sesungguhnya memainkan peran aktif dalam mencari orang kuat dan dapat diterima semua kalangan untuk menyatukan dan melindungi ulama. Orang kuat dan dapat diterima seperti itu ditemukan dalam diri Boroujerdi, yang merupakan seorang Mullah terkemuka yang terkenal luas pengetahuan teologi dan fiqihnya. Boroujerdi dipandang orang yang sangat saleh, sangat meyakini dialog Sunni-Syi'ah, dan administrator piawai. Kharisma Boroujerdi, maupun visi reformisnya mengalahkan pengaruh

---

[74]Iqbal Asaria, "Iran, Suatu Studi Kasus tentang Kebangkitan Politik Muslim" dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan:*, hlm. 42.

ulama Syi'ah lainnya, serta menjadikan dirinya pemimpin mereka yang diterima secara universal.[75]

Dalam serangan terhadap Reza Shah, Khomeini selalu mengacu kepada monarki dengan gelar pra-kerajaannya "Reza Khan". Ada beberapa tuntutan di mana Khomeini turut menyusunnya dalam gerakan anti-Reza Khan pada 1942 di bawah pimpinan Nurullah Isfahani. Selain itu, ia juga pernah menolong Mirza Saddiq Aqa sesudah Mirza memimpin suatu gerakan anti-Reza di Tabriz tahun 1927. Pada saat itu, Khomeini selalu memberikan pelajaran-pelajarannya tentang moral yang dibumbui dengan sindiran-sindiran anti-Pahlavi. Akibatnya Reza Syah menyuruh polisi rahasia untuk mengganggu di tengah-tengah mahasiswa, dan kemudian menghentikannya.[76]

Pada akhir tahun 1940-an, Khomeini mulai meninggalkan *'uzlah*-nya. Khomeini percaya bahwa politik—seperti juga filsafat, tasawuf dan fiqih—merupakan bagian dari Islam. Selain itu, untuk melihat dari dekat tokoh zaman itu, yaitu Ayatullah Kasyāni, yang berperan penting dalam politik, dan Ayatullah Boroujerdi, seorang *marja' taqlīd* paling penting sejak 1947. Dalam banyak soal, seperti anti kolonialisme, universalisme Islam, aktivisme politik dan populisme, pandangan Khomeini sama dengan Kasyani. Tapi, mereka juga berbeda dalam banyak hal. Kasyani adalah politisi berbudi bahasa dan cenderung luwes, sedangkan Khomeini lebih keras dan akomodatif.

---

[75]Baqir Moin, "Ayatollah Khomeini Mencari Kesempurnaan;., hlm. 86-87.

[76]Michael M.J. Fisher, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding"., hlm.182-183.

Di sisi lain, Kasyani melepaskan jabatannya sebagai guru di pusat teologi. Memang, Kasyani barangkali lebih dikenal ulama muda dan kelas menengah seperti Khomeini, namun yang memimpin pusat-pusat teologi adalah ulama terkemuka di Qum dan Najaf, bukan Kasyani. Akan tetapi yang menjadi kebanggaan Khomeini adalah Boroujerdi, dan Khomeini sangat berharap Boroujerdi dapat mengatasi perpecahan dan kelembaman ulama.[77]

Tahun 1960-an, suatu aliansi antara ulama, kaum intelektual dan massa dimulai. Tetapi kali ini aliansi tersebut seluruhnya terdiri dari pergerakan-pergerakan Islam. Dengan meninggalnya Ayatullah Boroujerdi pada tahun 1961, Ayatullah Khomeini mengadakan kampanye yang semakin keras melawan sekularisasi tak bermoral di Iran serta dominasi Amerika Serikat yang menelan segalanya,[78] juga memulai kegiatan penentangan politiknya terhadap rezim Pahlevi.

Dengan demikian, karier keagamaannya terus menanjak dengan pesat. Kedudukan keagamaannya meningkat menjadi Ayatullah. Hal tersebut tampak dari semakin banyak pula murid Khomeini yang belajar di bawah bimbingannya. Konon, terdapat 5.000-an murid sang Ayatullah yang tersebar di seluruh Iran dan menempati kedudukan dan jabatan-jabatan penting di negeri ini, termasuk di antara muridnya adalah almarhum Murtadha Muthahhari, Sayyid 'Ali Khamenei,

---

[77]Baqir Moin, "Ayatollah Khomeini Mencari Kesempurnaan;., hlm. 86

[78]Iqbal Asaria, “Iran, Suatu Studi Kasus., hlm. 42

Hashemi Rafsanjani, Husein 'Ali Muntazhari, Musa Shadr seorang pendiri gerakan amal di Lebanon.[79]

Pada tahun 1963, Shah Iran kembali didudukkan ke tampuk kekuasaan Iran oleh CIA, yang mana perannya dalam kekuasaan tidak kalah diktatornya dibandingkan ayahnya. Berbagai "kebijaksanaan" yang dikeluarkan hanya membuktikan dirinya sebagai penguasa yang korup dan anti-Islam.[80]

Masalah kebijaksanaan luar negeri yang keluar dari norma-norma keberpihakan pada rakyat inilah, topik utama yang diberi tekanan oleh Ayatullah Khomeini. Pada bulan maret tahun 1963, Ayatullah Khomeini muncul untuk pertama kalinya sebagai pengecam yang paling berani atas rezim yang berkuasa, juga sebagai pemimpin dari kelompok yang paling radikal di antara para Ulama.[81] Ia mengucapkan pidato-pidato dan mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang mengecam Syah secara terbuka.

Setelah selesai menyampaikan salah satu pidatonya di Madrasah Qum, yang berisi kecaman-kecaman keras terhadap rezim Syah Iran, Khomeini kemudian ditangkap oleh polisi dan tentara rahasia. Ia dibawa ke Teheran dan ditahan di Penjara Qasr. Keesokan harinya, para pendukung Khomeini turun ke jalan menuntut pembebasan pemimpin mereka. Selain itu, di beberapa kota juga dilancarkan pemogokan-pemogokan. Pasukan keamanan berupaya meredakan

---

[79]Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini.,* hlm. 112

[80]*Ibid.,* hlm. 112.

[81]Lihat Edward Mortier, *Islam dan Kekuasaan.,* hlm. 300

kerusuhan tersebut dengan kekerasan. Dalam kejadian ini, dilaporkan 15.000 orang tewas di Teheran, dan 400 orang di Qum.[82]

Kurang dari setahun setelah penangkapan, Khomeini dibebaskan dari tahanan. Namun, kecaman-kecamannya terhadap rezim yang berkuasa tidak melemah tapi justru semakin menguat. Ia terus mengucapkan pidato-pidato yang menentang Shah Iran dan parlemen Iran yang dianggapnya telah menjadi kaki tangan Amerika, dan ia pun dijebloskan ke penjara untuk kedua kalinya, yang disusul dengan pengasingannya ke Bursa, Turki pada November 1964. Salah Satu kutipan pidatonya yang membuat geram Shah Iran dan termasyhur di tahun 1964, sebelum akhirnya ia diasingkan ke Turki dan Irak adalah sebagai berikut:

> "*Mengapa parlemen memberikan jaminan dan konsesi kepada perwira dan serdadu Amerika, sehingga mereka bebas dari pengadilan Iran seandainya mereka melakukan kejahatan terhadap orang Iran, termasuk di dalamnya membunuh pemimpin-pemimpin negara dan agama?*
> *Mengapa pengadilan Iran melakukan hal itu?*
> *Mengapa Shah Iran meminjam uang sebanyak 200 juta dollar AS, padahal harus membayar bunga sebanyak lebih dari 100 juta dollar AS dalam jangka waktu 5 atau 10 tahun? Mengapa kedaulatan Iran diobral?*'[83]

Dari pengasingannya di Najaf, Khomeini menjalin hubungan dekat dengan aktivis pergerakan Palestina.[84] Ia dengan terang-terangan menyokong perjuangan orang-orang Palestina, baik berupa uang maupun dengan sumbangan-sumbangan yang lainnya. Dari Najaf ini pula, Ayatullah Khomeini mengeluarkan pernyataan-pernyataan keras melalui pidato-pidatonya yang telah direkam ke

---

[82]Lihat Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini:,* hlm. 112.

[83]Nasir Tamara, *Revolusi Iran.,* hlm. 177-178

[84]Antony Black, *Pemikiran Politik Islam.,* hlm. 591.

dalam kaset dan mengirimkannya ke seluruh Iran. Ia merupakan salah seorang yang berani protes langsung ketika ribuan orang muda Iran dibunuh akibat protes mereka kepada Syah Iran, sehingga namanya semakin lama semakin harum.[85]

Penguasa menyadari begitu besar pengaruh Ayatullah Khomeini dalam berbagai peristiwa yang terjadi pada saat itu. Akhirnya, para penguasa negeri-negeri muslim ditekan untuk tidak mengizinkan Ayatullah Khomeini tinggal di wilayah kekuasannya. Ayatullah Khomeini pun menuju Paris, di mana pemerintahnya bersedia menerima kehadirannya. Negara itu mempunyai andil yang cukup besar dalam memberi akses publisitas bagi aktivitas-aktivitasnya memimpin pergolakan di dalam negeri Iran, bukan hanya konsumsi bagi pihak-pihak luar negeri Iran—yang terbukti tak melakukan apa-apa untuk membantunya, kalau bukan malah menentangnya—melainkan justru bagi para pengikutnya di dalam negeri Iran sendiri.[86]

Akhir perjalanan Khomeini merupakan peristiwa yang dinanti-nanti oleh ribuan masyarakat Iran. Kedatangan Khomeini ke iran dengan seperangkat konsep dan ide pemerintahan ilahiah ini memberikan harapan baru, angin segar yang mengarah pada gerakan revolusi Islam Iran. Secara devinitif, Revolusi Islam Iran merupakan gambaran keadaan suatu masyarakat di mana; *pertama,* seluruh orang Islam dalam suatu daerah menjadi termobilisasi sampai pada tingkat di mana kehendak dan usaha kolektif mereka menjadi tak tertahankan dan tak terkalahkan; *kedua,* masyarakat Islam memerlukan suatu kepemimpinan yang

---

[85]Nasir Tamara, *Revolusi Iran.,* hlm.178

[86]*Ibid.,* hlm.113.

benar-benar terikat kepada tujuan-tujuan peradaban Islam dan yang tidak mempunyai kelas ataupun kepentingan-kepentingan lainnya sendiri; *ketiga,* kekuatan-kekuatan yang disumbangkan mampu—secara internal—menata kembali masyarakat pada segala tingkatan; dan *keempat,* tatanan sosial tersebut memerlukan kepercayaan dan kemampuan untuk berhubungan dengan dunia luar menurut cara-caranya sendiri.[87]

[87]Kalim Siddiqui, "Revolusi Islam: Pencapaian., hlm. 21

BAB III

WILĀYAT AL-FAQĪH DALAM PERBINCANGAN SEJARAH

Dalam bab ini diungkapkan mengenai pengertian *Wilāyat al-Faqīh* dari sisi doktrin agama maupun dari sisi kesejarahan. Dalam mengurai konsep tersebut, pendekatan yang digunakan adalah normatif dan historis-sosiologis. Normatif dalam kerangka doktrinal-teologis yang berangkat dari teks yang tertuang dalam al-Qur'an dan hadis, sementara historis-sosiologis merupakan pelacakan yang berangkat dari interpretasi dan pemahaman orang-perorang atau kelompok-perkelompok terhadap suatu ajaran yang ditelaah lewat pembacaan sejarah sosial, politik, dan polemik yang mengitarinya dari lahir hingga dibakukannya konsep ini.[88] Upaya ini ditempuh guna mendapatkan gambaran secara utuh mengenai konsep *Wilāyat al-Faqīh,* juga sebagai pijakan memasuki gerbang pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh.*

A. Pengertian *Wilāyat al-Faqīh*

1. Perspektif Normatif

Secara bahasa *Wilāyat al-Faqīh* merupakan gabungan dari dua kosa kata bahasa Arab *Wilāyat* dan *al-Faqīh.* Akar kata wilayah atau walayah berasal dari و – ل – ي yang mengandung makna kedekatan, baik kedekatan secara jasmaniyah atau kedekatan secara maknawiyah (*qalbiyah-maknawiyah*). Karena itu, kata

---

[88]Pendekatan ini merupakan adopsi dari teori Amin Abdullah dalam melihat fenomena keberagamaan manusia yang dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Di antaranya adalah normativitas dan historisitas. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

tersebut bisa dimaknai sebagai berteman, menolong, mencintai, mengikuti, meneladani.

Kata wali (*ism fā'il dari w-l-y*) merupakan subjek, yang berarti teman, pembela, atau pemimpin, tergantung pada penggunaannya. Kesemua makna yang berbeda tersebut pada dasarnya memiliki pengertian yang sama yakni adanya kedekatan antara subjek dan objek. Oleh karena itu, kata tersebut bisa berarti salah satunya atau keseluruhannya. Tergantung *qarīnah* atau keadaan yang menyertainya dalam pembicaraan.[89]

Bernard Lewis memberikan pengertian dalam karyanya *The Political Language of Islam*, bahwa kata 'wali' bisa diartikan sebagai teman, pendukung, berbakti, pelindung. Lebih lanjut ia menjelaskan, kata-kata yang berakar dari kata wali adalah *wilāyat*, *maulā* dan *maulā 'alayh*. Kata-kata ini bisa digunakan dengan melihat konteks, atau akan menjadi jelas bila digunakan pada situasi di mana urusan-urusan seseorang telah diambil oleh seseorang yang lain. Oleh karena itu, siapapun yang mengambil alih urusan-urusan itu adalah wali, dan konsekuensinya hal itu juga berlaku bagi sebuah pemerintahan.[90]

---

[89]Kamus *al-Muḥīṭ*. dalam CD Aries Islamic. lihat juga Murtadha Muthahhari, "Wilayah: Konsep Kepemimpinan Dalam Islam" dalam http//www.fatimah. org. Akses tanggal 29 Agustus 2007.

[90]Lewis menulis bahwa *vali dan Vilayat* merupakan pengucapan bahasa Turki untuk kata aktif dan kata benda yang berakar dari bahasa Arab w – l – y, atau menjadi dekat, karenanya bertindak sebagai; bermakna penghormatan, gubernur, atau pemimpin propinsi. Lihat Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), hlm. 123.

Adapun kata *faqīh* bermula dari *f-q-h* yang berarti *f-h-m*; atau dalam bentuk kata baku artinya faham. Kata *f-q-h* dan sebagian bentuk derivasinya seperti,

فَقَه الرجل – فَقَهاً – وفِقْهاً – وفَقِه diartikan mengetahui, faham, pemaham, penguasaan dalam ilmu agama dan lain sebagainya. Dikatakan bahwa seseorang diberikan kefahaman dalam agama; atau dalam konteks pemahaman mendalam terhadap agama.

Ahmad Vaezi menyatakan, dalam terminologi Islam (*fiqh*) istilah wilayat mempunyai beberapa penggunaan, di antaranya sebagai berikut:[91]

a. ***Wilāyat al-Qarāba***, yaitu tipe otoritas yang diberikan pada seorang ayah atau kakek dari garis ayah untuk anak-anak atau mereka yang terganggu mentalnya (meskipun sampai usia dewasa). Otoritas ini bertindak sebagai wali didasarkan pada garis keturunan.

b. ***Wilāyat al-Qaḍā***, yaitu menurut ahli fiqih imamiah, imam maksum pada dasarnya mempunyai otoritas tunggal untuk mengadili rakyat berdasarkan hukum dan wahyu ilahiah. Akan tetapi, sekarang seorang faqih yang mampu (*capable*) dapat mengambil tanggung jawab ini dengan izin Imam.

c. ***Wilāyat al-Ḥākim,*** yaitu otoritas yang diberikan kepada administrator dari hakim biasa guna mengawasi kepentingan-kepentingan seseorang yang tidak mampu menjalankan urusan-urusannya sendiri, seperti

---

[91]Ahmad Vaezi, *Syi'ah Political Thought.,* hlm. 66-67

seorang yang lemah pikirannya atau orang yang sakit jiwa. Bagi siapapun yang tidak mempunyai wali, maka para ahli fiqh berpendapat bahwa hakimlah yang akan menjadi wali dari mereka.

d. ***Wilāyat al-Muṭlaqā*** (Otoritas Mutlak). Menurut bukti-bukti tekstual, seperti pada al-Qur'an surat al-Aḥzāb [33]: 6, bahwa ahli fiqh Imamiah percaya bahwa Nabi dan para Imam mempunyai otoritas Ilahiah atas rakyat. Menurut ayat tersebut, nabi mempunyai lebih banyak hak atas para penganutnya daripada hak mereka sendiri. Dengan demikian, otoritasnya yang penuh kebijaksanaan berlaku sangat efektif terhadap rakyat. Otoritas yang sama tersebut menurut kepercayaan Syi'ah juga diberikan kepada para Imam.

e. ***Wilāyat al-Uslūba***. Menurut ahli fiqh Sunni, otoritas ini dihubungkan dengan hak waris yang menetapkan klasifikasi ahli waris. Kategori wilayah yang demikian tidak dapat diterima oleh para ahli fiqh Imamiah.

Dalam al-Qur'an misalnya, disebutkan kalimat ليتفقهوا فى الدين yang dimaksud adalah untuk penguasaan dalam bidang agama (*to mastering religious sciences*). Suatu ketika Nabi Saw. pernah berdoa untuk Ibn Abbas,

ودعا النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال :اللهم عَلِّمْه الدِّينَ، وفَقِّهْه في التأْويل أَي فَهِّمْه تأْويلَه ومعناه، فاستجاب الله دُعاءه، وكان من أَعلم الناس في زمانه بكتاب الله تعالى

Artinya:

Nabi Saw. berdoa untuk Ibn Abbas, Rasul berkata: Ya Allah, berikanlah pengetahuan agama untuknya, dan berikanlah penguasaan dalam ta'wil

> atau pemahaman terhadap ta'wil dan artinya. Maka Allah Swt. Mengabulkan doa Nabi, serta menjadikan Ibn Abbas termasuk di antara golongan orang paling tahu akan kitab Allah pada masanya.[92]

Pengertian *Wilāyat al-Faqīh* di sini merupakan kewenangan para ahli fiqih atau *Wilāyat* dalam konteks "kekuasaan" dari *fuqahā'* yang adil. Seorang *Faqīh* adalah seseorang yang melibatkan diri dalam masalah-masalah agama, atau secara umum diartikan sebagai ahli dalam bidang hukum Islam. Pada dasarnya, konsep ini bukanlah konsep yang baru sama sekali, karena doktrin ini mempunyai akarnya dalam pemikiran Syi'ah dan cukup beralasan jika dianggap sebagai perkembangan yang sah dari pemikiran Syi'ah.[93]

Di masa lampau, kadang-kadang seorang mujtahid diakui sebagai pemimpin agama tertinggi bagi seluruh kaum Syi'ah. Posisi kepemimpinan ini merupakan status personal yang hilang seiring dengan meninggalnya seorang mujtahid.[94] Selain itu, dalam pengakuan Imam Khomeini bahwa persoalan keperluan akan suatu negara Islam sebenarnya adalah suatu kenyataan yang segera bisa disepakati, khususnya dikalangan Syi'ah.[95]

Berbicara tentang Syi'ah dan konsep *Wilāyat al-Faqīh*, maka akan bersinggungan dengan aliran *Imāmiyyah* atau *Isna Asy'ariyyah*. Aliran tersebut

---

[92]Lisan al-'Arab, dalam CD Aries Islamic

[93]Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini; Filasafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 114.

[94]Antony Black, *Pemikiran Politik Islam;Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini,* terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 598.

[95]Imam Khomeini, *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah* (Teheran: Al-Maktabah Al-Islāmiyyah Al-Kubrā, tt), hlm. 1

memiliki kedudukan yang sentral dalam menjaga keseimbangan antara dimensi wahyu yang eksoterik dan esoterik. Di samping itu, aliran ini juga merupakan manifestasi dari aliran terbesar dalam Syi'ah.

Wilāyat al-Faqīh dalam beberapa hal adalah kelanjutan dari doktrin Imamah, karena teori ini melaksanakan fungsi-fungsi utama pemerintahan imam. Teori ini menggambarkan unsur perwakilan rasional berdasarkan pilihan rakyat, yang berbeda dengan diangkatnya Imam oleh Allah. Tetapi faktor utama—kekuasaan individual seorang pemimpin kharismatik—tetap tidak berubah.[96]

Masalah *Imāmah* adalah respon paling awal dan terperinci dalam dilema suksesi politik. Doktrin Syi'ah tersebut berangkat dari keyakinan akan penunjukan Nabi atas diri 'Ali sebagai khalifah penggantinya dengan penunjukan yang jelas berdasarkan hadis *gadir.* Di dalamnya termaktub adanya fungsi spiritual dalam diri penerus Nabi dari kalangan *ahl al-bait* yang berhubungan dengan penafsiran esoterik tentang wahyu dan kelangsungan ajaran esoterik Nabi.[97]

Sebagai pondasi awal, Allah menunjuk diri-Nya sebagai wali dari mukminin. Penunjukan atas diri-Nya sebagai wali tertuang dalam Q. S. Alī 'Imrān [3]: 68.

---

[96]Ahmad Moussawi, "Teori Wilāyāt al-Faqīh: Asal mula dan penampilannya dalam literatur-hukum Syi'ah" dalam Mumtaz Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam,* terj. Ena Hadi (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 129.

[97]Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Aquarian, 1994), hlm. 150.

إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾

Artinya:
Sesungguhnya orang yang paling dekat kepada Ibrahim ialah orang-orang yang mengikutinya dan nabi Ini (Muhammad), beserta orang-orang yang beriman (kepada Muhammad), dan Allah adalah pelindung semua orang-orang yang beriman. (Q. S. Alī 'Imrān [3]: 68)

Kemudian, ayat 257 dari surat Al-Baqarah,

ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

Artinya:
Allah pelindung orang-orang yang beriman; dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (Q. S. Al-Baqarah [2]: 257).

dan ayat 45 dari surat An-Nisā'.

وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا ﴿٤٥﴾

Artinya:
Dan Allah lebih mengetahui (dari pada kamu) tentang musuh-musuhmu. dan cukuplah Allah menjadi pelindung (bagimu). dan cukuplah Allah menjadi penolong (bagimu). (Q. S. An-Nisā' [4]: 45)

Di sisi lain, paham Imamah juga didasarkan pada Q.S. Yūnus (10): 35, yang berbunyi:

قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾

Artinya:
Katakanlah: "Apakah di antara sekutu-sekutumu ada yang menunjuki kepada kebenaran?" Katakanlah "Allah-lah yang menunjuki kepada kebenaran". Maka apakah orang-orang yang menunjuki kepada kebenaran itu lebih berhak diikuti ataukah orang yang tidak dapat memberi petunjuk kecuali (bila) diberi petunjuk? Mengapa kamu (berbuat demikian)? Bagaimanakah kamu mengambil keputusan?

Selain pada ayat di atas, faham Imamah juga menetapkan *nāṣ* al-Qur'an yang diyakini oleh para mufassir Syi'ah ditujukan kepada 'Ali, yang ketika itu sedang ruku'. Ayat ini juga dijadikan sandaran sebagai penunjukan Imam setelah rasul. Ayat tersebut antara lain:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾

Artinya:
Sesungguhnya penolong (Imam) kamu hanyalah Allah Swt. dan Rasul-Nya, kemudian orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat dan mereka itu sedang ruku". (Q.S. al-Māidah [5]: 55).

Adapun ayat di bawah ini menunjukkan adanya keutamaan Nabi dan Imam sesudahnya.

ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ۗ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا ﴿٦﴾

Artinya:
Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka. dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam Kitab Allah daripada orang-orang mukmim dan orang-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu berbuat baik kepada saudara-saudaramu (seagama). adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam Kitab (Allah). (Q.S. al-Aḥzāb[33]: 6).

Selanjutnya, hadis yang menjadi dasar doktrin imamah adalah hadis *gādir* yang dikumandangkan Nabi ketika haji *wadā'*. Hadis ini dikutip langsung sebagai dalil untuk mendukung hak 'Ali atas khilāfah. Demikian kutipan dari hadis tersebut:

> "Barangsiapa mengangkatku sebagai maula, 'Ali adalah maulanya pula (ia mengulang sampai tiga kali). Ya Allah! Cintailah orang yang mencintainya dan musuhilah orang-orang yang memusuhinya. Bantulah orang-orang yang membantunya. Selamatkanlah orang-orang yang menyelamatkannya, dan jagalah kebenaran dalam dirinya ke manapun ia berpaling (artinya jadikan ia pusat kebenaran)…"[98]

Menurut Syi'ah, doktrin imamah dikemukakan oleh Nabi ketika haji wada' di Gadir Khumm, suatu tempat antara Makkah dan Madinah. Doktrin ini menyatakan, bahwa 'Ali sebagai pengganti *(khalīfah)* Nabi yang sah dipahami sebagai doktrin yang merupakan contoh dari upaya awal untuk merumuskan struktur politik dalam kerangka hukum, serta memberikan suatu teori politik yang koheren.

Selain dari kedua ayat di atas, masih terdapat ayat-ayat lain yang diyakini oleh kaum Syi'ah mengandung doktrin imamah yang langsung ditunjuk oleh Allah Swt. Seperti ayat dalam surat al-Baqarah [2]: 124:

۞ وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ
قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ١٢٤

> Artinya:
> Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman:

---

[98]Ibn Abī al-Ḥadid, *Syarḥ Nahj al-Balāgah,* Jilid II (t.tp.: Dār al-Rasyād al-Ḥadīsah, t.th.), hlm. 21-26.

> "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia". Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga) dari keturunanku". Allah berfirman: "Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim".

'Allamāh Ṭabaṭaba'i memberikan keterangan ayat ini dalam tafsir *al-Mīzān* tentang adanya tujuh butir hal mendasar yang barangkali memberikan kejelasan Imamah, ketujuh butir itu adalah sebagai berikut:[99]

1. Imamah adalah hak prerogratif Allah
2. Imam harus terhindar dari dosa dan khilaf karena pemeliharaan ilahi
3. Selama manusia ada di muka bumi, tidak mungkin tidak ada imam yang sejati.
4. Imam harus didukung oleh Allah, Yang Maha Agung
5. Perbuatan manusia tidak terlepas dari penglihatan imam.
6. Imam harus mempunyai pengetahuan tentang semua yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan sehari-harinya dan juga persiapan bagi kehidupan nanti.
7. Mustahil seseorang melampaui imam dalam kausalitas-kausalitas sublimnya.

Dalam pandangan Syi'ah Imamiah, dasar-dasar agama merupakan bagian dari kepercayaan yang berhubungan dengan aspek-aspek doktrinal Islam. Ketajaman pemahaman, bukti atau dalil merupakan bagian-bagian penting untuk mencapai iman yang kokoh, dan dalam soal iman, tidak dibenarkan untuk meniru (*taqlīd*) orang lain tanpa suatu bukti. Oleh karena itu, wajib bagi setiap muslim mencari pengetahuan yang dapat mengantarkannya kepada iman yang kuat sekalipun melalui bukti sederhana. Dalam hal ini, dasar-dasar agama menurut

---

[99]'Allamāh Ṭabaṭaba'i, *Tafsir al-Mīzan.* dalam CD Al-Mojam, kodifikasi 3000 kitab Sunni-Syi'ah. Teheran:tt, tt)

Syi'ah itu ada lima: Keesaan Tuhan, Keadilan, Kenabian, Imamah dan Hari Akhir.[100]

Imamah, pada akhirnya merupakan fondasi awal pembentukan sistem pemerintahan dalam *Wilāyat al-Faqīh*. Selain dari ayat-ayat al-Qur'an, penguatan doktrin teologis ini juga diambil dari sejumlah hadis Nabi dan para Imam *Ahl al-Bait*. Sebagaimana dalam kumpulan hadisnya, al-Kulaini menghimpun hadis-hadis imamah sekaligus kebutuhan akan otoritasnya yang kompeten. Hadis berikut diriwayatkan dari Umar bin Hanzala, yang merupakan seorang murid dari Imam Ash-Shadiq.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَ إِلَى الْقُضَاةِ أَ يَحِلُّ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتاً وَ إِنْ كَانَ حَقّاً ثَابِتاً لَأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ[101]

> Artinya:
> Aku bertanya kepada Imam Ash-Shadiq apakah diperbolehkan bagi dua orang Syi'ah yang terlibat perselisihan tentang masalah hutang atau masalah waris mencari keputusan hukum dari penguasa atau hakim. Beliau menjawab: "barang siapa yang meminta pendapat kepada taghut (yakni penguasa yang bathil, apapun yang ia dapatkan sebagai hasil dari keputusan hukum mereka, ia akan mendapatkannya melalui cara yang haram, sekalipun jika ia memiliki bukti yang membenarkannya. Apa-apa yang ia akan dapatkan, itu berarti ia dapatkan melalui keputusan hukum dari pengadilan taghut, kekuasaan yang telah Allah perintahkan untuk tidak mempercayakan urusannya. "mereka hendak mencari keadilan dari

---

[100]Abbas Muhajirani "Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah Dua Belas Imam" dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam,* Jil. I, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 150-151

[101]Al-Kulaini, *al-Kafi,* dalam CD Al-Mojam, vol. I, hlm 67.

> para penguasa bathil, meski mereka telah diperintahkan untuk tidak mempercayakan urusannya kepada mereka". (QS. An-Nisā' : 60)

Umar bin Hanzala kemudian bertanya, apa tindakan paling benar yang harus diambil oleh kedua orang Syi'ah itu dalam situasi demikian. Imam Shadiq menjawab:

> Mereka harus mencari salah seorang di antara kalian yang merawikan hadis-hadis kami, yang ahli tentang apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan, yang menguasai hukum dan aturan-aturan kami, dan menerimanya sebagai hakim dan penengah, sebagaimana aku menunjuknya sebagai hakim.[102]

Di samping hadis-hadis yang telah disebutkan di atas, terdapat juga hadis-hadis yang meskipun diyakini terlalu lemah untuk membuktikan adanya kewajiban perwalian universal para fuqaha, tetapi cukup untuk menguatkan dan memverifikasi doktrin tersebut.

Dari Ali bin Ibrahim, dari ayahnya, dari Hamad bin Isa dari Qadah (Abdullah Bin Maimun) dari Imam Shadiq as., yang merawikan Nabi Saw. Berkata sebagai berikut:

.....وَ فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَاراً وَ لَا دِرْهَماً وَ لَكِنْ وَرَّثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ .

> Artinya:
> Kelebihan dari orang yang berilmu dibandingkan dengan para pengikut seperti bulan purnama dibandingkan dengan bintang-bintang. Sesungguhnya ulama adalah pewaris Nabi Saw; para Nabi tidka mewarisi emas (dinar) dan dirham (perak) melinkan ilmu, dan barang

---

[102]Hamid Alghar, *Islam And Revolution: Writing, Speech, And Lecture of Āyatullāh Rūhullāh Musawi* (Berkeley: Mizan Press, 1981), hlm. 93.

> siapa yang memperolehnya berarti telah memperoleh bagian terbesar dari warisan mereka.[103]

Inilah apa yang hendak diungkap, bahwa ulama-ulama yang adil dan saleh adalah para pewaris Nabi. Maka, mereka harus memenuhi atribut dan tanggungjawab-tanggungjawab yang Allah berikan kepada Nabi (kecuali menerima wahyu). Oleh karena itu, mereka dipercaya untuk mempertahankan otoritas nabi dan integritas Islam

Dalam hadis berikut juga dinyatakan bahwa Syeikh Saduq di dalam banyak karyanya menyebutkan hadis berikut ini:

> Imam Ali mengatakan bahwa nabi saw. berkata ; "Ya Allah, curahkanlah kasih kepada para penerusku." Kata-kata ini diulanginya dua kali. Dan kemudian aku bertanya: Wahai Rasulullah, siapakah mereka para penerusmu itu?" Beliau menjawab: "mereka yang datang setelahku, menyampaikan sunnah-sunnahku, menjalankannya serta mengajarkan kepada umat sepeninggalku"[104]

Hadis berikutnya datang dari al-Kulaini, ia menyebutkan hadis dari Nabi bahwa fuqaha merupakan kepercayaan para nabi:

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ **(عليه السلام)** قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ **(صلى الله عليه وآله)** الْفُقَهَاءُ أُمَنَاءُ الرُّسُلِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا دُخُولُهُمْ فِي الدُّنْيَا قَالَ اتِّبَاعُ السُّلْطَانِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَاحْذَرُوهُمْ عَلَى دِينِكُمْ .[105]

> Artinya:
> Fuqaha adalah kepercayaan para Nabi, sepanjang mereka tidak cinta dunia. Nabi bertanya: "apa yang menjadi pertanda bahwa mereka cinta dunia? Beliau menjawab: Dengan melihat apakah mereka mengkaitkan dirinya dengan para raja. Jika mereka melakukannya, maka agamamu dalam bahaya.

---

[103]Al-Kulaini, *Al-Kāfi*, vol. I, hlm. 34

[104]Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought*., hlm. 113

[105]Al-Kulaini, *Al-Kāfi,* vol. I, hlm. 46.

Menurut hadis ini, bahwa fuqaha tidak semata-mata kepercayaan nabi dalam hal menegakkan ajaran syari'ah, lebih dari itu mereka merupakan kewenangan para fuqaha adalah menegakkan sistem pemerintahan agama dan sebuah sistem keadilan.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa pengungkapan dalil-dalil ini tidak lain dimaksudkan untuk menunjukkan argumentasi-argumentasi normatif dalam penjabaran konsep kepemipinan para faqih. Seperti dalam hadis berikut dinyatakan bahwa para ulama sebagai pemerintah yaitu, Amudi menyampaikan sebuah hadis dari amirul mukminin 'Ali as.

"Para ulama adalah pemerintah (*hākim*) bagi kalian."[106]

Selanjutnya, ungkapan Imam Husein as. dalam khutbah mengenai *amar ma'rūf nahi munkar* secara ekplisit menegaskan:

> …bencana yang menimpa kalian lebih besar dibandingkan dengan yang lain, karena tingkat dan martabat yang sebenarnya telah dijauhkan dari kalian. Pengaturan Negara dan perintah-perintah seharusnya dipercayakan kepada para ulama yang merupakan para pengawal hak-hak Allah dan yang paling mengetahui perintah-perintah Allah tentang apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan. Namun, posisi itu telah dirampas dari tangan kalian, dengan tidak ada maksud lain kecuali agar kalian meninggalkan jalan yang lurus dan berselisih tentang sunnah, serta mengabaikan keberadaan bukti-bukti yang jelas. Jika kalian kuat dalam mengahadapi siksaan dan penderitaan dan siap untuk menanggung kepahitan demi membela Allah, maka kelak segala peraturan yang diusulkan akan dibawa kepada kalian untuk mendapatkan pengesahan kelian dan untk kalian keluarkan.[107]

---

[106]Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought*., hlm. 114. dikutip dari Amodi, *Qurar al-Hikam*, vol. I, hal. 137, 506

[107]Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought*., hlm. 115. dikutip dari Harrani Ibn Shobeh, *Thohaf al-Uqul,* vol. I, (Qom: tt, 1404 AH), hal. 238.

Ungkapan berikutnya menyangkut pengakuan orang mukmin atas fuqaha. Al-Kulaini menyatakan:

.....لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا.[108]

Artinya:
Bahwasannya para penganut yang menjadikan fuqaha sebagai benteng Islam, seperti tembok keliling yang melindungi sebuah kota.

Seperti hadis di bawah ini yang menjelaskan tentang *wilāyah* dalam konteks *'āmma* (umum) yang dirawikan oleh Abu Khadija, ia berkata:

> Aku diperintahkan oleh Imam (Ja'far as-Ṣādiq as) untuk menyampaikan pesan berikut ini kepada saudara-saudara kita (Syī'ah): apabila permusuhan dan perselisihan muncul di antara kalian, atau kalian berselisih dalam masalah penerimaan atau pembayaran sejumlah uang, yakinlah untuk tidak membawa masalah ini kepada seorang dari para pendusta keadilan itu. Pilihlah untuk menjadi hakim atau penengah, seseorang di antara kalian yang paling menguasai tentang apa yang dihalalkan dan apa yang diharamkan, sebagaimana aku menunjuk seseorang seperti itu sebagai hakim bagi kalian. Janganlah kalian membawa permasalahan kalian kepada penguasa tiran.

Demikian ini merupakan kodifikasi doktrin yang menjadi sandaran para ulama untuk menggagas teori perwalian pasca wafatnya Nabi dan gaibnya imam ke-12. Doktrin-doktrin ini menggambarkan sejumlah keyakinan dan prosesi *ijtihād* dikalangan para ulama (*faqīh*) yang mendalam, juga keberangkatan terhadap keimanan akan datangnya imam mahdi serta hak perwaliannya. Selain itu, doktrin-dotrin ini merupakan pemantik pergolakan fiqih dikalangan fuqaha pada abad 18, dan sebagai pijakan awal kemenangan hak ijtihad dari kalangan *uṣūlī* atas *akhbārī*.

---

[108]Al-Kulaini, *Al-Kafī,* vol. I, hlm. 38.

2. Perspektif Historis-Sosiologis

Syi'ah Imamiah adalah golongan syi'ah yang paling besar kemungkinannya mencapai keselarasan dengan golongan mayoritas yang sunni. Ia merupakan bentuk utama dari Syi'isme yang didukung oleh kelompok berhaluan moderat—mereka adalah orang-orang yang menghindari cara-cara revolusioner untuk menjatuhkan Sunni yang sedang berkuasa, tepatnya menjelang paruh abad ke-4 H/10 M sebelum Buwaihiyyah mencapai kekuasaan.

Dalam keyakinan madzhab Syi'ah, Imamah bukan jabatan publik yang dapat diserahkan kepada umat (komunitas muslim), dan memilih siapa yang bakal menjadi Imam bukanlah wewenang mereka. Pengikut madzhab ini mengatakan, bahwa Imamah adalah tiang agama dan fondasi Islam. Selain itu, bukanlah suatu hak prerogratif seorang rasul untuk melalaikan atau mendelegasikan (memberikan tanggung jawab) memilih Imam kepada umat. Dengan kata lain, suatu keharusan bahwa ia (Nabi) menunjuk Imam yang maksum dan berakhlak sempurna[109] atas perintah Allah.

Dinobatkannya para Imam sebagai penerus Nabi Saw. dan pewaris yang sah dari otoritasnya bukanlah dikarenakan mereka adalah keluarganya, tetapi karena mereka adalah orang-orang yang saleh, taat kepada Allah dan mempunyai karakteristik yang menjadi prasyarat utama untuk mengemban tingkat kepemimpinan politik agama. Dasar kepercayaan orang-orang Syi'ah adalah bahwa para khalifah historis hanyalah penguasa *de facto* saja, sementara

---

[109]Abbas Muhajirani "Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah Dua Belas Imam" dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam,* Jil. I, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 147.

kepemimpinan Islam yang sesungguhnya berlangsung melalui semacam pergantian kerasulan dan para Imam.[110]

Dalam hal kepercayaan fundamental serta kewajiban untuk taat pada otoritas Imam, golongan Syi'ah menganggap Imamah seperti kenabian, yang membedakan hanyalah bahwa Imam tidak menerima wahyu sebagaimana Nabi. Meskipun para Imam tidak menerima wahyu, tetapi para Imam mempunyai kualitas-kualitas, tugas-tugas dan otoritas dari Nabi Saw. Bimbingan politik dan agama bersumber dari mereka, dan mereka adalah wali bagi pengikut-pengikut mereka, yang secara eksplisit dapat dikatakan merupakan manifestasi dari perwalian Allah atas semua manusia.[111]

Semua golongan yang mengatasnamakan Imamiah sepakat, bahwa Imam pertama mereka adalah ‘Ali bin Abi Thalib. Kemudian secara berturut-turut Hasan, Husein, ‘Ali bin Husein, Muhammad al-Baqir, dan Ja’far al-Shadiq. Sesudah itu, mereka berbeda pendapat mengenai siapa Imam pengganti Ja’far al-Shadiq. Kemudian dilanjutkan dengan Musa Ibn Ja’far (Musa al-Kazim), Imam Ridha, yang biasa disebut ‘Ali Ibn Musa, Imam Muhammad Ibn ‘Ali atau kadang disebut Jawad dan al-Ridha’, Imam ‘Ali Ibn Muhammad Naqi yang bergelar Hadi, Imam Ibn Hasan al-Askari dan terakhir Muhammad al-Mahdi yang

---

[110]Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, terj. Enna Hadi dan Rahmani Astuti (Bandung: Mizan: 1984), hlm. 37.

[111]Ahmad Vaezi, *Syi'ah Political Thought.,* hlm. 55-56.

dijanjikan dengan gelar *Imam-i-'Asr* (Imam Zaman),[112] yang berada dalam kegaiban (*al-gaibah*).

Kaum Imamiah percaya bahwa Nabi Saw. menjadikan 'Ali sebagai wakil dan penggantinya selama masa kehidupan beliau dan menunjuknya sebagai Imam setelah beliau wafat. Keimaman al-Hasan, al-Husain dan 'Ali ibn al-Husain juga ditunjuk oleh Nabi. Dan setelah itu, setiap Imam menunjuk Imam setelahnya hingga Imam kedua belas. Semua Imam tersebut maksum dan mempunyai karakter tidak pernah *khilāf* atau alpa, jiwanya bersih dan diberkati dengan kesalehan yang tinggi.[113]

Status politik dari para Imam adalah bagian esensial dalam madzhab Syi'ah Imamiah. Mereka yang mendukung Islam perspektif ini percaya bahwa setiap penerus harus ditunjuk oleh Allah melalui Nabi-Nya. Imam boleh menduduki jabatan sebagai pelaksana kekuatan politik, boleh juga tidak, namun wewenang keruhaniannya dianggap sebagai unsur pokok Islam.[114]

Selanjutnya, Otoritas politik para Imam di sini tidak mengandung arti bahwa peran dan status mereka terbatas pada pemerintahan dan kepemimpinan

---

[112]Mereka berselisih tentang siapa pengganti Ja'far al-Shadiq, ada yang meyakini bahwa jabatan tersebut pindah ke anak-anaknya, Musa al-Kazim. Keyakinan ini kemudian melahirkan sekte *Syi'ah Isna 'Asyariyyah* atau Dua belas. Sementara yang lain meyakini bahwa imamah pindah kepada putra Ja'far al-Shadiq, Ismail bin Ja'far al-Shadiq, sekalipun ia telah meninggal sebelum Ja'far al-Shadiq sendiri. Mereka ini disebut golongan Ismāiliyyah. Sebagian yang lain menganggap jabatan imamah berakhir dengan meninggalnya Ja'far al-Shadiq. Mereka ini disebut golongan *al-Waqīfiyyah* atau golongan yang berhenti pada Imam Ja'far al-Shadiq. Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* jil. V (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), hlm. 8.

[113]Abbas Muhajirani "Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah Dua Belas Imam"., hlm. 176

[114]Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan.*, hlm. 37.

saja. Tetapi bagi pengikut mereka, para Imam merepresentasikan tingkat tertinggi dari kesalehan, mereka mempunyai kualitas yang sama seperti yang dicontohkan oleh Rasulullah.[115] Dalam hal ini, Anthony Black menggambarkannya sebagai berikut:

> Kedua belas Imam sendiri, dan di atas segalanya Imam yang Kedua belas yang sekarang sedang gaib dianggap begitu penting bagi konstitusi jagat dan agama yang benar. Imam adalah *ḥujjah* Tuhan, dia adalah pilar dari jagat raya, "pintu gerbang" yang harus dilalui untuk mendekatkan diri pada Tuhan. Pengetahuan mengenai wahyu ilahi tergantung padanya.[116]

Para Imam mempunyai kaitan erat dengan keluarga Nabi, terutama yang diturunkan dari garis Fatimah, putri Nabi sekaligus istri Imam 'Ali. Sedangkan Imam terakhir, Al-Mahdi, mengalami apa yang sering disebut oleh Syi'ah Imamiyah sebagai "gaib sempurna" atau "gaib kecil" (*minor occultation*) pada tahun 941 Masehi, dan diyakini akan muncul kembali pada saatnya nanti. Oleh sebab itu, Imam al-Mahdi masih hidup dan masih menjadi pemegang kekuasaan yang sah. Ia akan muncul kembali pada waktu yang akan ditentukan oleh Allah.[117]

Pada dasarnya, tidak ada pemikiran syi'ah yang mendorong para ulama untuk memainkan peran perjuangan politik. Bahkan Syi'ah mengembangkan aliran sufi kontemplatif dan menarik diri dari persoalan duniawi. Lembaga Syi'ah ini menjadi alat merebut kekuasaan pada abad ke-20 setelah mengalami proses

---

[115]Ahmad Vaezi, *Syi'ah Political Thought* ., hlm. 54

[116]Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam.,* hlm. 41

[117]Riza Sihbudi, "Tinjauan Teoritetis Dan Praktis Atas Konsep *Vilayat-I Faqih*; Sebuah Studi Pengantar" dalam., hlm. 150.

evolusi menjadi badan hierarkis yang melanggengkan diri karena ia mandiri secara finansial (pengikut membayar iurannya langsung) maupun politik (hierarkinya dibangun di wilayah yang luput dari pengawasan negara Iran).[118]

Teori *Wilāyat al-Faqīh*, dalam beberapa hal merupakan kelanjutan doktrin Imamah, dikarenakan doktrin tersebut melaksanakan fungsi-fungsi utama pemerintahan imam. Teori ini menggambarkan unsur perwakilan rasional berdasarkan pilihan rakyat, yang berbeda dengan diangkatnya imam oleh Allah. Tetapi, faktor utama—kekuasaan individual seorang pemimpin karismatik—tetap tidak berubah.

Perjalanan kronologis pemikiran imamah Syi'ah sebelum terbentuknya *Wilāyat al-Faqīh* dapat dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, pemikiran Syi'ah ketika para Imam mereka masih hidup. Pemikiran ini lebih dititik-beratkan pada keabsahan para imam sebagai pelanjut kepemimpinan Muhammad Saw. *Kedua*, pemikiran Syi'ah yang berlangsung setelah gaibnya Imam al-Mahdi. Jika melihat perkembangan pemikiran sikap politis kaum Syi'ah secara universal, maka akan ditemukan tiga hal paling dominan yang menjadi acuan ideologi keagamaan Syi'ah, yaitu *syahādah* (kesyahidan/*martyrdom*), *gaybah* (kegaiban/*occultation*), serta *taqiyyah* (*dissimulation*/penyembunyian kebenaran demi mencegah kesia-siaan).[119]

---

[118]Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik,* terj. Harimurti dan Qomaruddin SF (Jakarta: Serambi, tt), hlm. 209

[119]Riza Sihbudi, "Tinjauan Teoritetis., hlm. 152

Adapun masa kegaiban sendiri terbagi menjadi dua tingkatan. *Pertama,* masa kegaiban kecil (*minor occultation/ghibah al-Sughra*). Yaitu ketika imam mahdi bersembunyi "bersembunyi di dunia fisik dan mewakilkan kepemimpinannya kepada wakil imam". Pada masa ini, kekosongan dalam hal *marja'iyyat* dipegang empat wakil imam. Mereka adalah Abu Amr 'Utsman, Ja'far Muhammad, Abu Al-Qasim al-Husayn, dan Abu Al-Hasan 'Ali.

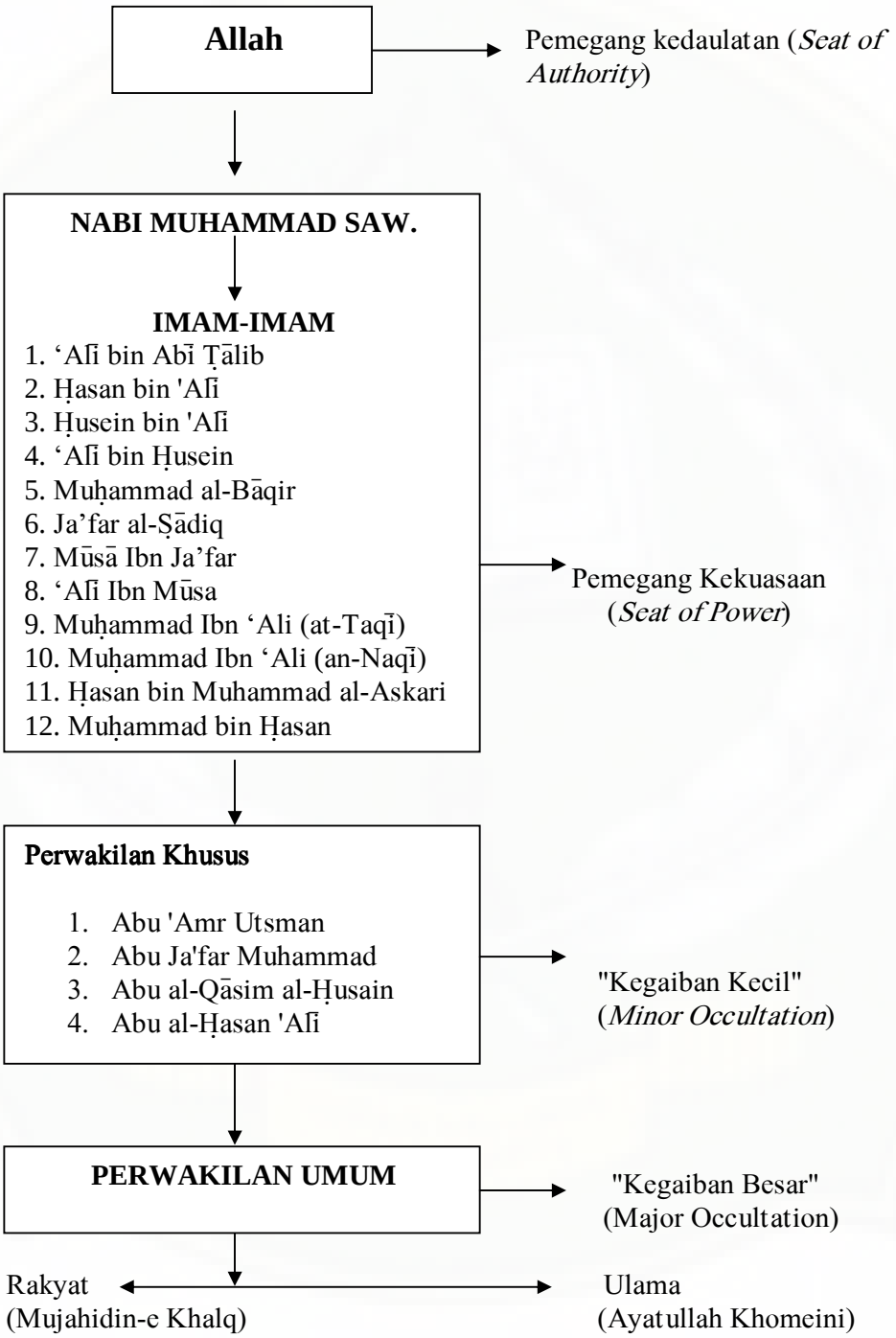
Kedua, adalah apa yang sering disebut sebagai masa "kegaiban besar" (*mayor occultation/ghaybah al-kubra*), yaitu masa sesudah meninggalnya keempat wakil imam sampai kedatangan kembali *al-Mahdi* pada akhir zaman. Pada masa "kegaiban besar" atau "gaib sempurna" inilah kepemimpinan dilanjutkan oleh para faqih. Oleh karena itu, para imam berkewajiban membimbing umat setelah berakhirnya "siklus imamah" yaitu setelah tiadanya imam zaman, tetapi tentu saja, bahwa faqih di sini tidaklah memiliki sifat *iṣmah* (*infability*) atau atribut-atribut istimewa lainnya dari para imam.[120]

---

[120] *Ibid.*, hlm. 152-153.

Tabel I

Skema Transmisi Menurut Syi'ah



Pada abad delapan belas hingga abad sembilan belas, Pemerintahan pusat Dinasti Qajar merupakan pemerintah istana yang terlalu lemah untuk mengembangkan secara efektif sistem perpajakan di negeri ini.[6] Sementara itu, kekuasaan tokoh-tokoh agama semakin meluas. Ketika itu ulama Iran mencapai tingkat otonomi yang tidak tertandingi dengan masa-masa sebelumnya, yaitu kepemimpinan yang kuat. Otoritas keagamaan ulama dikenal sebagai *mujtahid* atau penafsir hukum-hukum agama (*syari'at*), di mana hukum-hukum agama diekplorasi secara luas, dan mereka memiliki hak mengambil keputusan secara independen serta hak menafsirkan permasalahan agama berdasarkan pencapaian spiritual dan intelektual mereka.

Dengan gaibnya Imam zaman, maka perpecahan pun akhirnya terjadi, yaitu pertentangan antara kaum *akhbārī* dengan kaum *uṣūlī*. Perpecahan ini diwarnai dengan gejolak teologis yang sangat kental. Di satu sisi, kaum *akhbārī* (tradisionalis) berpendapat bahwa hak imam serta *ijtihād*-nya sudah berakhir dan tidak berlaku lagi sejak gaibnya imam ke-12. Hal ini senada dengan gaung di dunia sunni yang telah menutup pintu ijtihadnya semenjak berakhirnya *khilāfah*. Sementara kaum *uṣūlī* berpendapat bahwa hak berijtihad terus berlangsung dan berada di tangan para ulama tinggi.

Pada akhirnya, kelompok kedua memenangkan perdebatan tersebut. Para *uṣūlī* kemudian membentuk badan ulama otonom yang terpisah dari negara. Pemimpin pun diangkat dengan gelar "Ayatullah". Adapun dengan hak *ijtihād*, mereka hanya mematuhi dan hanya boleh menerima fatwa yang keluar dari seorang ulama tinggi, mulai dari penafsiran ayat-ayat serta berbagai pemaknaan

riwayat-riwayat hadis. Umumnya fatwa-fatwa itu melalui perantaraan para mullah setempat, yang pengangkatannya telah disahkan baik secara langsung atau tidak oleh seorang Ayatullah agung. Ini merupakan konsekuensi dari kemenangan kaum *uṣūlī*.[121] Kemenangan ini sekaligus mengkristalkan peran ulama di tengah masyarakat sebagai pemimpin. Pada saat yang sama, untuk pertama kalinya peran ulama mendapatkan rumusan kongkret serta peran mereka dalam urusan keduniaan mulai terbayang.[122]

Selanjutnya, gerakan di atas juga dilatarbelakangi aspek yuridis perwakilan imam, yaitu kemantapan posisi kaum *uṣūlī* lewat 'Aqa Baqir Bihbihani (w. 1205 H). Kemenangan ulama *uṣūlī* terhadap akhbari tidak hanya itu, tapi juga menimbulkan perumusan *marja' taqlīd* dan mendorong Mulla Ahmad Naraqi (w. 1245 H) untuk merumuskan teori pemerintahan faqih dalam konteks umumnya.[123]

Sejak akhir abad ke-12 H, *Wilāyat* menjadi otoritas faqih, tetapi watak dan ruang lingkupnya masih dipertentangkan. Dalam hubungan ini, Mulla Ahmad Naraqi (1185-1245 H) merupakan faqih terkemuka yang manggunakan wilayah untuk faqih dalam pengertian supremasi *mujtahid* atas masyarakat Syi'ah Imamiah selama gaibnya Imam Zaman. Ia mencirikan mujtahid sebagai orang paling berilmu, yang pencariannya akan pendapat yang benar memiliki nilai penalaran spekulatif (*ẓann*). Naraqi menganggap *ẓann* ini sebagai bukti yang sah

---

[121]Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik.,* hlm. 212

[122]Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini; Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 106.

[123]Ahmad Moussawi, "Teori Wilāyāt al-Faqīh:., hlm. 129.

(dalil) sejak tertutupnya gerbang untuk memperoleh pengetahuan karena gaibnya imam ke-12.[124]

Pendekatan-pendekatan terhadap *wilāyat* dan *mujtahid* merupakan konsekuensi proses doktrinal dan historis yang berkembang selama beberapa abad. Agar dapat memahami berbagai macam penerapan *Wilāyat al-Faqīh*, perlu untuk memperhatikan empat fase utama yurisprudensi Syi'ah, yang selama waktu itu ulama mengembangkan otoritas mereka atas dasar-dasar doktrinal. Tampaknya ulama Syi'ah kontemporer menggunakan klasifikasi baru untuk tahap-tahap yurisprudensi Syi'ah Imamiah. Gambaran pertama tentang klasifikasi tersebut dikemukakan oleh Profesor Syahabi pada permulaan tahun 1930-an, dan kemudian secara prinsip disetujui oleh *mujtahid-mujtahid* otoritatif Qum, seperti Ayatullah Boroujedi (w. 1961M).[125]

Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Moussawi, bahwa Profesor Syahabbi menyatakan tahapan-tahapan penting dalam frase terakhir yurisprudensi Syi'ah Imamiah:[126]

1. Permulaan gaib besar imam ke-12 (329 H) sampai meninggalnya Syaikh Ath-Thusi (460 H).
2. Masa antara meninggalnya syeikh Ath-Thusi hingga munculnya Ibn Al-Muthahhar al-Hilli (w. 729 H).

---

[124] *Ibid.,* hlm. 129-130

[125] *Ibid.,* hlm. 131.

[126] *Ibid.,* hlm. 132.

3. Tahap antara kemunculan Al-Hilli dan 'Aqa Baqir Bihbihani (w. 1208 H).
4. Masa antara 'Aqa Baqir Bihbihani hingga saat ini.

Dalam masa-masa yuridis pertama (abad ke-4 dan ke-5 Hijriyah), faqih-faqih Syi'ah Imamiah dari aliran Iran—Syaikh Saduq, Syaikh Mufid dan Syaikh Murtadha—menganut suatu sikap gabungan *uṣūlī* dan *kalāmī* dengan memakai prinsip-prinsip teologi muktazilah. Namun, adalah Syaikh Thusi yang mengembangkan metodologi khas dalam fiqih (yurisprudensi) Syi'ah. Ia menulis *'Uddat al-Ushuli*, sebuah kitab lengkap pertama tentang prinsip-prinsip fiqih Syi'ah.

Harus diperhatikan di sini, bahwa sedikit atau banyak, para faqih Syi'ah meminjam prinsip-prinsip Mu'tazali dan Syaf'i untuk mensistematisasikan fiqh Imamiah. Misalnya, dalam bagian yang berkenaan dengan keabsahan hadis *aḥad* dominasi pengaruh syaf'i sangat jelas sekali.

Gelombang kedua trend *uṣūli*, yang kemudian membentuk tahap yuridis ketiga, terjadi pada masa Mongol. Dalam tahap ini, konsep *ijtihād* dihidupkan kembali dengan arti baru. Menurut Ayatullah Muthahhari, bahwa pada masa-masa awal, perkataan ijtihad dibenci oleh para faqih syi'ah imamiyah, sebab kata itu diasosiasikan dengan arti *ijtihād ar-ra'y,* yaitu memberikan pendapat pribadi berdasarkan *qiyāṣ*, *istiḥsān*, dan *istiṣlāh* yang diakui kaum Syi'ah. Sejak abad ke-5, ketika ulama-ulama sunni seperti al-Ghazali membatasi *ijtihād* pada

penyimpulan peraturan hukum berdasarkan sumber-sumber syari'ah, maka kaum imamiah telah menerima *ijtihād*.[127]

Faqih-faqih terkemuka lainnya, seperti Muhaqqiq Al-Hilli, Ibn al-Makki dan Syahid Tsani, yang hidup pada masa yang sama dan sesudah Ibn al-Muthahhar, membahas persoalan *ijtihād* dalam artian baru tersebut. Meskipun demikian, orang yang paling jelas dan gamblang mengutarakan persepsi baru imamiah tentang *ijtihād* dan konsekuensinya, serta kewajiban *taqlīd* adalah Syeikh Hasan Amili (w. 1011 H), pengarang buku terkenal *Ma'ālīm al-Uṣūl*. Trend kaum *uṣūlī* berhenti berkembang pada abad ke-11 Hijri, dikarenakan bangkitnya kembali kaum *Akhbārī* melalui Mulla Amin Astarabadi (w. 1033 H). Namun, waktu ternyata berada di pihak *uṣūlī*, berkat gaib besarnya imam zaman dan tumbuhnya kebutuhan akan penafsiran yang lebih luas terhadap sumber-sumber syari'ah.

Munculnya seorang faqih pragmatis, 'Aqa Baqir Bihbihani (1118 – 1205 H) di Karbala, bukan saja membantu aliran ushuli memantapkan kembali dirinya, melainkan juga memberikan suatu posisi tambahan, *marja' taqlīd*. Bihbihani yang bergelar pendiri (*muassis*) sebuah tahap baru dalam fiqh syi'ah Imamiah, tidak pernah dianggap sebagai seorang ahli cemerlang seperti Ibn al-Muthahhar atau Syahid Tsani. Arti pentingnya terletak pada sikap praktisnya dalam memperoleh

---

[127]Ayatullah Muthahhari mengambil pendapat yang berbeda tentang ijtihad pada perayaan peringatan seribu tahun Syaikh-i Thusi, Maret 1970. Menanggapi Dr. Charles Adams, yang membandingkan sumbangan Syikh-I Thusi kepada metodologi fiqih Syi'ah dengan Syafi'I (w. 204 H). ayatollah Muthahhari menyatakan bahwa orang Syi'ah biasa melakukan ijtihad meskipun para imam ada. Ia tidak mengurai jenis ijtihad apa yg dibicarakannya; namun, dimengerti dari uraiannya bahwa ijtihad yuridis yg dianggap sebagai hujah tidak ternmasuk. Lihat Ahmad Moussawi, "Teori Wilāyāt al-Faqīh:., hlm. 135-136. dikutip Dr. Ali Davani, *Hizarayi Syaikh-i Thusi*, Vol. 2, hlm. 29-48

dukungan umum melawan akhbari dan menghapuskannya dari Iran dan Irak. Dalam masa pra-Qajar, persoalan akhbarisme merupakan sebuah kecenderungan dan gaya, tetapi Bihbihani, dengan menyangkal akhbari berhasil menyingkirkan mereka sebagai orang-orang yang menyimpang.

Perdebatan panjang antara Bihbihani dengan lawannya, Syeikh Yusuf Bahrayni (w. 1172 H) yaitu seputar masalah keabsahan pendapat spekulatif mujtahid sesudah ditutupnya gerbang untuk memperoleh ilmu pengetahuan dengan gaibnya Imam ke-12. Adapun yang dicapai Bihbihani bukan keabsahan yuridis semata, melainkan seruan untuk mengikuti seorang *mujtahid* meski tak memiliki otoritas real. Keadaan-keadaan agama pada waktu itu, bagaimanapun juga telah membantu Bihbihani dan murid-muridnya menaikkan kedudukan mereka dari basis yuridis ke *marja' taqlīd*. Sejak saat itulah teori *wilāyat al-Faqīh* ditegakkan oleh murid Bihbihani, yaitu Mulla Ahmad Naraqi (w. 1245 H).

Mujtahid pertama yang secara historis menerima gelar *marja'* adalah Hajj Syaikh Muhammad Hasan Isfahani Najafi (w. 1266 H). Meski dinyatakan, bahwa Isfahani merupakan penulis yang baik, namun ia tidak memiliki perbedaan khusus dengan mujtahid-mujtahid sebelumnya. Gelar *marja'*-nya menunjukkan arti proses yuridis ke arah supremasi mujtahid tunggal atas *mukallaf-mukallaf* Syi'ah, karena ia kebetulan hidup pada waktu yang tepat. Pada akhirnya, hal ini memunculkan sebuah pertanyaan, mengapa tak seorang mujtahid pun yang sezaman dengan Isfahani, seperti Naraqi, memiliki gelar *marja'* mutlak sebagaimana yang dimiliki Isfahani selama enam tahun.

Kualifikasi kesalehan dan intelektual bukanlah satu-satunya prasyarat untuk gelar tersebut. Selain kedua unsur tersebut, unsur yang tidak kalah pentingnya adalah kemampuan *marja'* untuk menopang nafkah murid-murid. Untuk itu, *marja'* harus bertempat tinggal di kota-kota religius seperti Najaf dan Qum. Dan lagi, ia harus dapat mengumpulkan uang dalam pengertian *sahm imām*, *khumus,* zakat dan wakaf. Karena itu, marja' melaksanakan beberapa macam formalitas yang sedikit kaitannya dengan kedudukannya sebagai faqih paling alim.[128]

Di sisi lain, terbentuknya pengesahan prosesi *ijtihād* oleh kaum ushuli hingga dibakukannya konsep *wilāyat al-faqīh* melewati perdebatan panjang. Tidak berhenti di sini, bahkan konsep yang telah baku ini masih menuai kecaman dari berbagai pihak. Artinya, terdapat sejumlah fuqaha Syi'ah yang menyerukan agar pembentukan tatanan politik alternatif dan format hubungan sosio-ekonomi dalam sebuah masyarakat Islam mengacu pada bentuk yang ada dalam pemerintahan Iran sekarang ini. Sebagian lainnya bahkan menolak asumsi dasar pendiri pemerintahan Islam Iran sendiri,—Ayatullah Khomeini—asumsi dasar mana yang memang menjadi sandaran dalam mengabsahkan pembentukan sistem politik Iran yang kini berlaku.[129]

Statement terakhir di atas mengundang respon banyak kalangan. Mereka mempertanyakan kembali asumsi dasar sejumlah doktrin pembakuan konsep

---

[128] *Ibid.,* hlm. 136-138

[129] Lihat, T.M. Aziz, "Ulama dan Rakyat; Konsepsi kedaulatan dalam wacana politik Syi'ah kontemporer" dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 1, No. 2, 2000.

wilāyat al-Faqīh. Said Amir Ajomand, sebelum dia adalah Joseph Eliash sampai pada kesimpulan yang sama melalui penyelidikan terhadap tidak adanya pendelegasian otoritas imam dalam sebagian karya awal Syi'ah Imamiah, khususnya dalam karya Kulayni, al-Kafi,

> Berkenaan dengan masyarakat Syi'ah *Iṡnā 'Asy'ariyyah* (imamiah) yang hidup pada masa ini, yaitu antara 329/940 dan akhir waktu itu, doktrin Syi'ah *Iṡnā 'Asy'ariyyah* mengenai imamah menduniawikan lembaga politiknya, menuntut humanisasi badan legislatif masyarakat seperti itu dan proses legislasi penafsiran yang menyetujui penafsiran tentang keadilan dalam arti kesejahteraan, yang berdasarkan dan berasal dari kesejahteraan, yang berdasarkan dan berasal dari kesejahteraan individu dan bukannya kepentingan lembaga, baik yang bersifat keagamaan maupun politik.

Dalam pandangan Arjomand—dengan menggunakan pendekatan analisis sosiologi agama sembari merujuk ke penjelasan Hodgson tentang sejarah imamah awal—bahwa depolitisasi *de facto* imamah seiring dengan reorientasi sektarian syi'isme awal, yang dimulai pada imam ke-5 dan kemudian benar-benar dimapankan oleh Imam Ja'far Ash-Shadiq. Doktrin *gaybah* (kegaiban), yang merupakan pemecahan terhadap persoalan suksesi dalam krisis imamah, menyusul wafatnya imam ke-11, menitik-beratkan terpisahnya imamah dan kekuasaan politik.[130] Meskipun pada akhirnya terbentuk kekuasaan para ulama, untuk dapat mengawasi konstelasi negara, namun tampaknya konsep *wilāyat al-faqīh* ini belum dijalankan secara penuh dan masih terdapat pertentangan di sana-sini.

---

[130]Ahmad Moussawi, "Teori Wilāyāt al-Faqīh:., hlm. 139-140. Lebih lanjut tentang implikasi *wilāyat al-Faqīh* dalam konstelasi Republik Islam Iran..rujuk BAB IV.

3. *Wilāyat al-Faqīh* dalam Perspektif Imam Khomeini

Aspek paling inovatif dari sistem politik adalah gagasan yang *aplicable* yang dicetuskan Ayatullāh dengan doktrinnya *Wilāyat al-Faqīh* (otoritas seorang *Faqīh*). Menurutnya, seorang faqih tunggal mempunyai hak untuk memutuskan sesuatu berdasarkan undang-undang tertinggi dalam negara.[131] Dikatakan *aplicable* karena gagasan ini tidaklah murni milik Imam Khomeini, tetapi gagasan *wilayat al-Faqih* yang dicetuskannya *useful* hingga kini.

Terdapat tiga poin penting yang disampaikan pada setiap perkuliahan Imam Khomeini menjelang revolusi yang terangkum dalam berbagai karyanya. Tiga poin tersebut adalah, *pertama*, kebutuhan terhadap pembentukan dan pemeliharaan institusi politik islam—yaitu terwujudnya kekuatan politik sesuai dengan tujuan, aturan, dan kriteria-kriteria Islam. *Kedua*, tugas bagi para fuqaha (ulama) untuk membentuk negara Islam (pemerintahan Islam), dan mereka bisa mengambil peran dalam bidang legislatif, eksekutif, yudikatif. Yaitu pemerintahan Islam yang dipimpin dan dikepalai oleh seorang faqih (ulama). Dan *ketiga*, program kerja yang disusun oleh khomeini untuk membentuk sebuah negara Islam.

Sebagai seorang *marja-i taqlīd*, Khomeini tidak meragukan pentingnya perbaikan keadaan. Dalam hal ini ia menyatakan:

> "jika hukum Islam yang menyangkut ganti rugi, pembayaran hutang darah dan pembalasan hidup dilaksanakan dalam waktu satu tahun saja, maka benih ketidakadilan, pencurian dan ketidaksucian akan hilang dari negeri ini. Siapapun yang ingin memberantas pencurian

---

[131]Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The Universiy of Chicago Press, 1988), hlm. 28.

> dari dunia ini harus memotong tangan pencuri itu, kalau tidak maka penjara hanya akan membantu para pencuri itu dan semakin memperbanyak jumlah pencuri itu. Al-Qur'an telah membatasi hukum hanya yang dari Tuhan saja, dan kehancuran suatu negeri bila negeri itu telah memiliki hukum Tuhan tapi masih mencari hukum lain dari negeri asing, dan berupaya untuk melaksanakan hukum buatan manusia itu, yang terlahir dari gagasan-gagasan yang sempit dan menyesatkan.[132]

Ayatullah Khomeini menyatakan bahwa Kebutuhan akan pemerintahan Islam merupakan sesuatu yang mungkin dan penting. Ia mengutip perkataan Imam Ridha (Imam kedelapan) bahwa "tidak logis seandainya Tuhan yang Maha Tinggi dan Maha Bijaksana membiarkan rakyat-Nya, makhluk-Nya, tanpa mendapat petunjuk atau pelindung". Kebijaksanaan Tuhan tidak dapat dibatasi oleh ruang dan waktu tertentu saja. Karena itu, sejak sekarang sampai akhir masa nanti sangatlah diperlukan seorang imam yang dapat melaksanakan hukum-hukum Islam.

Maka dari itu, terobosan Imam Khomeini menyimpulkan bahwa hanya seorang penguasa yang dipilih oleh para *mujtahid* sajalah yang mengenal perintah-perintah Tuhan dan mengamalkan keadilan tanpa terpenjara oleh tekanan dan ambisi dunia yang mampu mengemban tugas tersebut. Yaitu sebuah pemerintahan yang mengamalkan hukum Islam yang mendapat pengawasan dari para ahli hukum agama (*faqīh*) akan mengungguli semua pemerintahan yang tidak adil di dunia ini.

Sekalipun begitu, Khomeini dalam karya-karyanya tidak sampai memerintahkan penghapusan monarki Iran untuk diganti dengan pemerintahan

---

[132]Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan.,* hlm. 307

para *mujtahid* ('tak seorang ahli hukum pun pernah mengatakan, juga tak ada satu buku pun yang pernah menyebutkan, bahwa kami adalah raja atau bahwa kerajaan merupakan hak kami) dia hanya mendesak agar sistem yang ada waktu itu diperbarui dengan lebih banyak menerima keterlibatan para *mujtahid*, terutama dengan melaksanakan klausa 2 dari lampiran hukum dasar tahun 1907 yang telah dibatalkan itu, yang menyatakan bahwa segala perundang-undangan harus melewati saringan *veto* dari sebuah komisi lima ulama yang dipilih oleh rekan-rekan mereka.[133]

Khomeini menjelaskan, bahwa pemerintah baru sah apabila menerima aturan Allah. Aturan Allah dalam arti menerapkan syari'at Islam. Segenap hukum yang bertentangan dengan syari'at harus digugurkan, karena hanya hukum Allah sajalah yang sah dan tak berubah, meskipun zaman berubah. Orang asing dan peradaban Barat, dalam hal ini telah mencuri nalar dan kecerdasan dari kaum muslim.

Dalam pernyataan lainnya, ia mengatakan bahwa bentuk pemerintahan itu tak jadi soal, selama hukum Islam diterapkan. Namun jika pemerintahnya berbentuk monarki, maka rajanya harus diangkat oleh *mujtahid*, yang memilih raja yang adil yang tidak melanggar hukum Allah, tidak menindas, tidak melanggar hak milik, jiwa dan kehormatan orang. Khomeini mengharap pemerintah Islam mengikuti aturan agama dan melarang penerbitan buku-buku maupun tulisan-tulisan yang bertentangan dengan hukum dan agama serta menggantung mereka yang menulis omong kosong seperti itu. Pembuat fitnah

---

[133] *Ibid.,* hlm. 307-308

yang membuat kerusakan di muka bumi harus dimusnahkan, agar orang lain tidak melanggar kesucian agama.[134]

Dalam pandangan Khomeini, prinsip *wilāyat al-Faqīh* memiliki dua substansi utama. *Pertama* merupakan permasalahan *I'tibār 'uqulai*, yaitu meliputi permasalahan yang diwujudkan dengan peletakan, tergantung pada siapa yang meletakkannya. Jika yang meletakkannya adalah pembuat syari'at, maka dinamakan *I'tibār syar'i*. Jika yang meletakkannya adalah manusia (manusia berakal) dikarenakan untuk mengatur hidup mereka, maka dinamakan *I'tibār uqalai*.[135]

Imam Khomeini menjelaskan, bahwa keberadaannya atas dasar penunjukan, seperti penunjukan seorang pelindung yang akan melindungi rakyat kecil. Hal ini berkaitan dengan tugas dan posisinya, dan tidak ada perbedaan antara pelindung negara dengan pelindung rakyat kecil. Di dalam pengertian ini, kesamaannya ibarat seorang imam yang telah menunjuk seseorang—gubernur sebuah provinsi atau pejabat-pejabat lainnya—untuk menjadi pelindung rakyat kecil. Menurutnya, tidak ada perbedaan antara Rasul Saw, para Imam maupun seorang faqih dalam konteks *Wilāyat al-Faqīh*, yaitu sama-sama berkewajiban menjalankan ketetapan hukum-hukum Islam.

---

[134]Pernyataan ini salah satunya ditujukan untuk Hakamizadeh yang telah menyebarkan fitnah yang tidak berdasar atas diri Khomeini. Rujuk bab 2 (dua).. Lihat juga Baqir Moin, "Ayatullah Khomeini Mencari Kesempurnaan., hlm. 85.

[135]Ayatullah Khomeini, *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah.,* hlm. 50. keterangan ini diberikan Hamid Alghar dalam versi bahasa Inggris. Lihat Hamid Alghar (ed.) dalam Ruhullah Musawi Khomeini, *Islamic Government.,* hlm. 34.

Kedua, yaitu *wilāyah takwīniyah* yang merupakan suatu kelaziman bahwa pemerintahan dan wilayah para Imam as menyatakan secara tidak langsung bahwa mereka as memiliki *maqam* maknawi. Dalam pandangan Khomeini, para imam as sungguh memiliki kemuliaan *maqam* maknawi, terlepas dari fungsinya sebagai pemimpin pemerintahan. *Maqam ma'nawiyah* para imam as adalah maqam khilafah Allah yang sifatnya universal, yang terkadang disebut (dijelaskan) oleh para Imam as. ini adalah khilafah yang meliputi seluruh ciptaan hingga makhluk sekecil apa pun di alam ini, yang semuanya tunduk di hadapan *walī amr*.[136]

Keseluruhan ikhtiyar Ayatullah Khomeini berkisar pada pemerintahan Islam yang terkonsentrasi pada isu-isu mendasar, yang pada awalnya terfokus pada aspek fikih jurisprudensial dan berubah menjadi sentra kajian teologis. *Wilāyat al-Faqīh*, meskipun pada masa sebelumnya semacam argumen yang bersifat umum seputar legitimasi ilahiah berkenaan dengan dua belas imam syi'ah yang meneruskan nabi dalam memimpin negara Islam, Ayatullah Khomeini dan fuqaha dari mazhab daulat-ulama mengajukan argumen secara proporsional demi mengintrodusir keberadaan dalam pelaksanaan wewenang ilahi dan kepemimpinan komunitas Islam. Hak-hak fuqaha untuk mengatur, dinilai sebagai *legitimate*, karena dalam pandangan Ayatullah Khomeini teks-teks agama mengindikasikan bahwa nabi dan para imam suci memilih mereka—tanpa bisa dibantah lagi—sebagai pewaris atau wakil mereka.[137]

---

[136] *Ibid.,* hlm. 50. Lihat juga Ayatullah Khomeini, *Islamic Government.,* hlm. 34.

[137] T.M. Aziz, "ulama dan rakyat".,hlm. 126

Bagi kalangan fuqaha, legitimasi tersebut dalam hal kekuasaan politik sudah baku secara yuridis. Jadi mereka adalah penguasa yang *legitimate* yang mengharuskan umat Islam mengakuinya sebagai otoritas mereka, sekaligus mematuhi bimbingannya. Terdapat contoh yang menarik dalam kasus Ali Khamenei, pada tahun 1988, ketika Ali Khamenei—*walī faqīh* sekarang yang sebelumnya menjabat presiden Iran—dihadapan publik mengatakan dalam salah satu khotbah jum'atnya bahwa negara Islam tidak memiliki yurisdiksi guna melakukan kontrol sepenuhnya atas kehidupan personal atau kekayaan pribadi seseorang. Kemudian Ayatullah Khomeini mendebatnya secara terbuka dan menyatakan dalam suatu statemen publik bahwa pemerintahan Islam, dikarenakan ia merupakan perpanjangan otoritas nabi dan para imam suci serta diakui sebagai salah satu ajaran iman fundamental, dengan demikian mempunyai keutamaan ketimbang berbagai bentuk ibadah seperti melakukan shalat, berpuasa, atau naik haji. Sebagai misal, pemerintah bisa menghapus upacara-upacara ritual haji atau mencabut kontrak-kontrak legal yang tengah dijalankan bersama orang-orang, ketika kontrak-kontrak ini pada persoalan-persoalan agama dan sebaliknya dirasa mengganggu ajaran-ajarannya.[138]

Jadi, seorang faqih harus berbuat sesuai dengan kapasitas fungsi-fungsi yang dipercayakan nabi dan para imam suci. Namun, antara otoritas pemimpin yang ma'sum dengan fuqaha terdapat perbedaan di mana seorang fuqaha bukanlah sebagai "pemberi hukum" (*law giver*) tapi lebih sebagai "penafsir hukum" (*law interpreter*). Diferensiasi semacam ini cukup gamblang sehingga

---

[138] T.M. Aziz., hlm. 127

dalam ihwal hukum, batas-batas upaya yang diperbolehkan bagi kalangan fuqaha tidak lebih dari sekedar mengeksplorasi hukum-hukum Ilahi dengan terlebih dahulu mempertimbangkan lingkungan dan keadaan berkembang yang dihadapi.

Oleh karena itulah, Ayatullah Khomeini menolak gagasan bahwa negara Islam harus memiliki badan legislatif atau parlemen, untuk kemudian menggantinya dengan gagasan pembentukan suatu Dewan Perencanaan. Namun aspek lain dari otoritas Nabi dan yurisdiksinya diteruskan oleh para penggantinya yakni fuqaha. Sehingga persoalan-persoalan yang termasuk jihad ofensif melawan orang-orang kafir—yang secara historis diyakini fuqaha Syi'ah telah diberlakukan secara eksklusif oleh para imam maksum—juga termasuk dalam domain otoritas fuqaha, sebagaimana ditegaskan oleh Ayatullah Kazhim Hairi, seorang faqih terkenal dan guru besar di *Hawzah Ilmiyyah* Qum. Sebenarnya, yurisdiksi *Wilāyat al-Faqīh* meliputi seluruh bidang relasi-relasi manusia.[139]

Pada prinsipnya, Khomeini mengakui bahwa kini umat Islam dan masyarakat Islam pada umumnya telah memiliki faqih yang yang tidak sedikit jumlahnya. Akan tetapi, yang memiliki dan memenuhi syarat menjadi pemimpin umat dalam pemerintahan Islam sangat sedikit jumlahnya. Khomeini mengklasifikasi beberapa syarat yang harus dipenuhi seorang faqih dalam memimpin pemerintahan Islam. Setidaknya ada delapan persyaratan yang harus dimiliki faqih, yaitu 1) berpengetahuan luas tentang hukum Islam; 2) berlaku adil, beriman, dan berakhlak tinggi; 3) dapat dipercaya dan berbudi luhur; 4) jenius; 5) memiliki kemampuan administratif; 6) bebas atau merdeka dari segala

---

[139]T.M. Aziz, "Ulama dan Rakyat"., hlm. 127

pengaruh asing; 7) mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan, dan integritas teritorial tanah Islam; 8) dan menjalani hidup sederhana.[140]

Selain persyaratan di atas, seorang faqih harus mencukupi syarat-syarat sebagai berikut; *faqāhah*, mencapai derajat mujtahid mutlak yang sanggup melakukan *istimbāṭ* hukum dari sumber-sumbernya; *'adālah*, memperlihatkan ketinggian kepribadian, dan bersih dari watak buruk, hal ini bertujuan untuk mendapatkan sifat *istiqāmah*; *kafā'ah*, memiliki kemampuan untuk memimpin umat; mengetahui ilmu yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat, cerdas, matang, secara kejiwaan dan ruhani.[141] Dari beberapa persyaratan di atas, Khomeini lebih menekankan pada dua syarat utama yang wajib dimiliki *faqīh*, yaitu pengetahuan akan hukum dan keadilan dalam konteks berlaku adil.[142] Apabila seorang *faqīh* sudah memenuhi kualifikasi ini, maka faqih itu dapat menjalankan fungsi-fungsi sebagai wakil para imam dalam pemerintahan Islam. Wewenangnya dalam pemerintahan wajib diikuti dan ditaati oleh seluruh umat.

Lebih lanjut khomeini menegaskan, bahwa pengetahuan akan hukum dan keadilan adalah dua syarat yang mendasar bagi kaum muslim dalam permasalahan imamah. Tidak ada hal lain yang lebih penting dan relevan dalam masalah imamah selain syarat-syarat tersebut. Pengetahuan tentang para malaikat misalnya, atau sifat-sifat Allah Swt. tidak ada hubungan dengan

---

[140]Idris Thaha, "Revolusi Iran dan Imam Khomeini; *Wilāyat al-Faqīh* dan Demokrasi" dalam jurnal *Al Huda* No. 13, Vol. v, Th. 2007. dikutip dari A. Rahman Zainuddin, dkk., dalam *Syi'ah dan Politik di Indonesia; sebuah penelitian* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 62

[141]Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini; Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 17.

[142]Ayatullah Khomeini, *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah.,* hlm. 55

masalah imamah. Hal ini seperti seseorang yang walaupun mengetahui seluruh ilmu alam dan dapat menyingkap seluruh rahasia alam atau memiliki pengetahuan yang sangat baik tentang musik, namun tidak berarti menjadikan ia layak untuk memimpin atau memperoleh kewenangan dalam menjalankan pemerintahan atas mereka yang lebih mengetahui hukum-hukum Islam dan adil dibandingkan dirinya. Permasalahan satu-satunya yang berhubungan dengan hukum Islam yang dibahas pada masa nabi saw. dan para imam as. serta diterima secara bulat oleh kaum muslim adalah:

1. Pengetahuan dari seorang hakim atau khalifah, yaitu pengetahuan akan hukum-hukum dan aturan-aturan Islam.
2. Keadilan hakim atau khalifah tersebut, yang berdasarkan keunggulan pengetahuannya dalam ilmu akidah dan akhlak.[143]

Dalam menggarap projek wilayat al-faqih, subjek khomeini tidak hanya pada permasalahan kualifikasi kepemimpinan seorang *faqīh an sich*, tetapi wilayah garapannya menyeluruh hingga pada permasalahan demokrasi dan pembahasan sosio-ekonomi, serta administrasi kenegaraan. Hal ini terlihat bahwa khomeini sangat serius dan terus mengawal hingga terbentuknya Republik Islam.

Dalam tulisan Hamid Hadji Haydar dikatakan, bahwa Khomeini sangat sensitif dengan kata "demokrasi". Baginya demokrasi yang benar adalah demokrasi Islam, yang berdasarkan pada kehendak rakyat banyak dan kehendak Tuhan yang Mahakuasa. Menurutnya, inilah yang disebut demokrasi 'sejati'.

---

[143] Ayatullah Khomeini, *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah.,* hlm. 56-57

Dalam konsep ini, Khomeini telah mengelaborasi demokrasi pada dimensi-dimensi yang berbeda dari esensi dan tabiat demokrasi sejati.

Dalam subjek mengenai sumber kekuasaan pemerintahan, dia meyakini bahwa republik Islam berkesempatan menjadi contoh ideal dan teladan, yaitu suatu republik yang dibentuk dari kehendak bebas rakyat sehingga secara alamiah pemerintahan menjadi demokratis. Devinisi tentang demokrasi, menurutnya, merupakan suatu sistem yang memberikan kemerdekaan, keadilan dan kesejahteraan umum. Devinisinya ini mengindikasikan bahwa Khomeini berusaha menjauhkan keyakinan serta devinisi konsep rezim tiran sebelumnya mengenai "wilayah pribadi".[144]

Dalam mendekati devinisi di atas, Imam Khomeini menyetujui "hukum mayoritas" dan demokrasi perwakilan. Ia menekankan seleksi otoritas pemerintahan dalam konteks pemimpin, presiden dan perwakilan dewan legislatif, ia mengatakan,

> *Wilāyat al-Faqīh*—lembaga keagamaan tertinggi—adalah sosok moralis, patriotik, berpengetahuan dan kompeten yang dilihat secara nyata oleh rakyat. Rakyatlah yang memilih suatu sosok atau figur. Rakyatlah yang seharusnya mengatur ketentuan-ketentuan administratif dan urusan-urusan pemerintahan lainnya. Berdasarkan hak-hak asasi manusia, adalah kalian, rakyat, yang mesti menentukan nasib kalian. Majlis (parlemen Iran) berada di atas semua kelembagaan. Dan substansi majlis ini, tidak lain adalah perwujudan kehendak rakyat.

Jadi, imam mengotorisasikan demokrasi dalam bentuk-bentuk asal suatu kekuasaan pemerintahan. Imam mendevinisikannya sebagai formasi

---

[144]Lihat Hamid Hadji Haydar, "Filsafat Politik Imam Khomeini" dalam jurnal *Al Huda* No. 4, Vol. 2, Th. 2001, hlm. 68.

pemerintahan yang berdasarkan pada kehendak orang banyak. Adapun yang perlu dicatat yaitu, perspektif imam khomeini ini berbeda dengan demokrasi murni dan liberalisme. Di sini rakyat harus memutuskan wewenang mereka dengan suatu cara tertentu. Kehendak orang banyak harus diikat oleh kehendak ilahiyah, dengan cara ikatan ini dimanifestasikan dengan pengendalian *wilāyat al-Faqīh* atas pemerintah.[145]

Dengan kata lain, Imam Khomeini meyakini bahwa kebebasan demokratis bergantung pada prinsip-prinsip agama-suci Islam. "kebebasan mesti dibatasi dengan hukum, dan kebebasan yang diberikan itu harus dilaksanakan di dalam batas-batas hukum Islam dan konstitusi dengan cara yang sebaik-baiknya. Kehendak rakyat harus sejalan dengan kehendak Tuhan. Kesejajaran kehendak ini dijaga dengan mekanisme pengawasan *wilāyat al-faqīh* atas pemerintahan. Mengenai hal ini, Ayatullah Khomeini menyatakan;

> Tanpa (pengawasan dari) *Wilāyat al-Faqīh*, pemerintahan akan menjadi despotik. Jika pemerintahan itu dijalankan tidak sesuai dengan kehendak Tuhan dan jika presiden dipilih tanpa arahan seorang *faqīh*, pemerintahan harus dinyatakan sebagai tidak sah. Dan despotisme itu merupakan akibat belaka dari ketidaksahan tersebut. Tunduk pada pemerintahan semacam ini berarti juga tunduk pada despotisme.[146]

Dapat disimpulkan bahwa imam khomeini dalam hal demokrasi menganut "hukum ilahiah-manusiawi" yang disebutnya sebagai "demokrasi Islam". Demokrasi Islam ini menekankan dua elemen, yaitu manusia sebagai makhluk

---

[145]Lihat Hamid Hadji Haydar, "Filsafat Politik Imam Khomeini"., hal. 63. lihat juga Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini.,* hal. 136. Dikutip dari *Sahifeh-e Nur*, kumpulan ceramah, tulisan, dan pidato Ayatullah Khomeini, The Center for Cultural Documents of Islamic Revolution, Ministry of Islamic Guidance, jil. 5, hlm. 238.

[146]Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini.,* hlm. 141.

yang dinamis, serta Tuhan sebagai pembuat hukum yang memiliki wewenang mutlak. Sehingga kedua komponen ini akan menghasilkan demokrasi sebagai suatu pemerintahan yang dengannya orang dapat meraih nilai-nilai keadilan, kesejahteraan umum, persamaan, kemerdekaan, pengembangan perilaku pribadi dan lain sebagainya.

B. Pemikiran Imam Khomeini Tentang Ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*

1. Metode dan Sumber Pemikiran Imam Khomeini

Dalam tradisi Syi'ah, esoterisme dan konsep teosofi berjalin-kelindan, yang di dalamnya menjelaskan tentang rasionalisme Syi'ah yang tidak lain sebagai kesadaran akan kebenaran rahasia Islam dan sebagai pengawal baginya. Syi'isme lahir untuk melestarikan dan secara bertahap mengomunikasikan inti ajaran islam. Menurut salah satu prinsip teosofi Syi'ah yang paling fundamental, kebenaran Islam, seperti halnya realitas pola-dasar dari segala sesuatu yang ada di dunia inderawi ini, hanya dapat ditemukan pada *mundus imajinalis*. Jadi, perwujudan lahiriah Islam hanyalah mencerminkan sebagian saja dari kebenarannya.[147] Dengan demikian, konsep esoterisme yang terus berkembang perlahan-perlahan memasuki wilayah ekternalitas-politik, sebuah dimensi baru politik yang bersumber dari Allah, bahwa manusia merupakan *mandate for divine vicegarancy*, yang harus menjalankan amanat Allah tersebut.

Di mulai dari penjelasan aspek fundamental dari penafsiran al-Qur'an adalah mendudukkan makna tafsir. Secara singkat, tafsir adalah suatu upaya

---

[147]Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni Dan Syi'ah.*, hlm. 32.

mencurahkan pemikiran untuk memahami, memikirkan dan mengeluarkan hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an agar dapat diaplikasikan sebagai dasar utama penetapan hukum. Istilah tafsir dalam al-Qur'an di sebutkan dalam (Q. S. al-Furqān [25]:33),

> Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.

Kata *tafsīr* merupakan *maṣdar* dari kata *fasara* yang mempunyai arti keadaan jelas (nyata dan terang) dan memberikan penjelas. Kebanyakan para ulama memberikan pengertian, bahwa pada intinya tafsir berfungsi untuk menjelaskan hal-hal yang masih samar yang di kandung dalam al-Qur'an, sehingga dapat dimengerti dengan mudah, dan dapat mengeluarkan hukum yang terkandung di dalamnya untuk diterapkan dalam kehidupan sebagai suatu ketentuan hukum.

Adapun perbedaan antara *tafsīr* dan *ta'wīl*, para ulama banyak yang berselisih pendapat. Fungsi dari keduanya adalah sama-sama menjelaskan makna suatu ayat yang samar, maka ada sebagian ulama yang menyamakan maksud *tafsīr* dan *ta'wīl*. Di samping itu, terdapat pula ulama yang membedakan, seperti al-Raghib al-Ashfahani, Ibnu Manshur al-Maturidi, dan Abu Thalib al-Taghlibi. Mereka berpendapat bahwa *tafsīr* lebih umum dibanding *ta'wīl*, sebab *tafsīr* umumnya berfungsi menerangkan maksud yang terkandung dalam susunan kalimat. *Ta'wīl* digunakan untuk menjelaskan pengertian kitab-kitab suci,

sedangkan *tafsīr* selain fungsi demikian juga berfungsi menerangkan hal-hal yang lainnya.[148]

Menurut Prof. Dr. M. Amin Abdullah, tafsir lebih dikenal sebagai cara mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau *naṣ* kitab suci. Dalam hal ini, teks dijadikan sebagai subjek. *Ta'wīl* adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks, atau lebih tepat disebut pemahaman, pemaknaan, dan interpretasi terhadap teks, sebagai objek kajian.[149]

Dalam pandangan Imam Khomeini, bahwa al-Qur'an sangat kaya dengan kadungan *irfānī* dan simbol-simbol. Menurutnya, al-Qur'an dan Hadis mengandung setumpuk undang-undang ilmu pengetahuan dengan penjelasan yang bisa dipahami oleh manusia, tetapi tidak semua orang bisa memahami ilmu-ilmu al-Qur'an dan hadis dengan mudah, dan ia tidak turun untuk semua orang, kecuali bahwa kandungannya berisikan simbol-simbol yang hanya bisa dipahami oleh sang pembicara dan kelompok khusus.[150]

Selain itu, Imam Khomeini berkeyakinan, bahwa peran *irfān* dalam memahami agama dan penafsiran al-Qur'an sangatlah penting dan hanya dengan pandangan *'irfānī*-lah, dasar dan asas agama bisa diungkap dengan lebih sempurna dan baik. Tanpa itu, untuk mempercayai bahwa al-Qur'an adalah kitab

---

[148]Abdul Latif, "Pengertian Tafsir Dasar dan Urgensinya" dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta:Teras, 2005), hlm. 29

[149]Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Sahiron Syamsuddin, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xxi

[150]Sayid Ridha Moaddab, "Metode Tafsir Mistis (*'irfānī*) Imam Khomeini" dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 3, no. 13, tahun 2007, hlm. 9. dikutip dari Imam Khomeini, *Kasyf al-Asrar*., hlm. 322.

wahyu Ilahi akan menghadapi kesulitan. Imam Khomeini mengatakan bahwa "setiap orang yang memberikan pandangan terhadap sisi *irfānī* al-Qur'an dan para *'urafā* Islam yang mengambil pengetahuan dari al-Qur'an, lantas karya dan pengetahuan mereka diperbandingkan dengan para cendikiawan dari setiap agama. Maka, akan tampak jelas bahwa pondasi pengetahuan Islam dan al-Qur'anlah yang mendasari agama, keberagamaan serta tujuan akhir diutusnya para rasul dan diturunkannya kitab-kitab suci. Sehingga mereka akan sampai kepada kesimpulan dan keyakinan bahwa kitab ini adalah wahyu Ilahi dan pengetahuan ini adalah pengetahuan Ilahi yang di dalamnya tidak memiliki keraguan.[151]

Kenyataan di atas ditunjukkan Imam Khomeini dalam penafsirannya atas surat *al-Fātiḥaḥ* yang mempunyai kecenderungan penafsiran *ramzī* (simbolik) atau *'isyārī* yang sarat dengan bahasa, sisi-sisi *żawq* (cita rasa sufistik) serta rahasia-rahasia *irfāni*.[152] Sedangkan pembahasan tentang tafsir Surat *al-Fātiḥaḥ* Imam Khomeini banyak dipengaruhi oleh *background* bacaanya, terutama karya Ibn 'Arabi dan Mulla Shadra, dan hadis-hadis dari para Imam *ahl al-bait.*

Membincang metode tafsir *irfānī* atau tafsir *isyārī*, para ahli *'Ulūm al-Qur'ān* menerima tafsir *isyārī* dengan persayaratan ketat, yaitu; 1) tidak bertentangan dengan makna lahiriah dari ayat-ayat al-Qur'an; 2) tidak menyatakan bahwa itulah satu-satunya maksud ayat dengan mengesampingkan yang lahir; dan 3) harus terdapat kesekian *syara'* yang memperkuatnya, sehingga

---

[151]Imam Khomeini, *Tafsīr Surat al-Fātiḥah,* hlm. 45

[152]Sayid Ridha Moaddab, "Metode Tafsir Mistis (*'irfānī*) Imam Khomeini"., hlm. 9

tidak bertentangan dengan *syara'* dan akal. Adapun Imam Khomeini dengan setia memenuhi syarat-syarat di atas.[153]

Akan tetapi, dalam konteks kajian ini penulis berkesimpulan bahwa pemikiran Imam Khomeini tentang konsep *wilāyat al-faqīh* ini telah melampaui proses *irfānī*, dan kembali mengungkap ayat-ayat ini secara *global-syar'i*. Karena bagi Imam Khomeini, maqam *irfānī* tidak akan tercapai tanpa melalui prosesi Menyerahkan hukumat kepada Allah, yang berarti menundukkan diri sepenuhnya kepada syari'at, mengubah dirinya menjadi *insān syar'iy*. Hal ini bersesuaian dengan ungkapan Imam Khomeini bahwa,

> *insān syar'iy* adalah orang yang mengatur perilakunya mengikuti apa yang dikehendaki syar'. Sehingga keadaan lahirnya seperti rasulullah saw. dan mengikuti teladan nabi yang mulia saw. serta mencontoh semua gerak dan diamnya, dalam semua yang ia lakukan dan semua yang ia tinggalkan….
> Ketahuilah…setiap langkah di jalan ma'rifat ilahiah, tidak mungkin dilakukan tanpa memulainya dengan berpegang kepada dzahirnya syari'at. Apabila manusia tidak beradab dengan adab syari'at yang benar, ia tidak akan memperoleh sedikitpun hakikat akhlaq yang baik. Juga tidak mungkin dalam hatinya ber-tajalli nur ma'rifat dan tersingkap ilmu-ilmu batiniah dan rahasia-rahasia syari'at.
> Bahkan setelah tersingkap hakikat dan setelah muncul cahaya ma'rifat di dalam hatinya, ia masih tetap mesti beradab dengan adab syari'at yang dzahir. Dari sinilah kita mengetahui salahnya anggapan orang bahwa (apabila telah sampai ke dalam ilmu batin, ilmu dzahir ditinggalkan), atau (setelah mencapai ilmu batin, tidak diperlukan lagi adab yang dzahir).[154]

Mengacu dengan penjelasan di atas, bahwa penulis mengetengahkan konsep *wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini sebagai penafsirannya atas ayat-ayat al-Qur'an. Dikatakan demikian, karena setiap penjelasan mengenai konsep tersebut

---

153

[154]Lihat jalaluddin Rahmat, "Tasawuf Dalam Pandangan Imam Khomeini" dalam *jurnal Al-Hikmah*, no. 11 Rabi' Al-Tsani-Rajab, tahun. 1414, hlm. 81

Imam Khomeini selalu mengembalikan statemen-statemennya kepada al-Qur'an (*revers to the quran*), yaitu dengan mengacu kepada pembagian ilmu tafsir oleh para ulama.[155] Jadi, dalam konteks ini corak penafsiran Imam Khomeini bisa dikategorikan tafsir dengan metode *Ijmāli*.

Adapun sumber-sumber penafsirannya masih sama dengan penafsirannya atas surat *al-Fātiḥaḥ*, di mana tampak dalam setiap pembahasannya selalu merujuk kepada hadis Nabi, riwayat para imam *ahl al-bait* dan karya-karya para filosof Islam. Selain itu, ia juga merujuk ke al-Farabi dengan gagasan "kota-utama"-nya (*al-madīnah al-faḍīlah*).[156] Ini tampak dari gagasan *faqīh*-nya yang merupakan personifikasi ideal filosof-raja neo-Platonik yang selam berabad-abad mengilhami kaum muslim dan kaum filosof. Maka tidak aneh jika Khomeini banyak meminjam istilah-istilah dari para filosof yang seringkali dianggap bid'ah oleh kaum *faqīh* Syi'ah tradisional pada zaman pra Pahlevi. [157]

---

[155]Para ulama membagi metode tafsir Al-Qur'an sebagai berikut; (1) metode tahlili; (2) metode Tafsir Maudhu'i; (3) Metode Tafsir Muqaran; dan (4) Metode Tafsir Ijmali

[156]Ayatullah Khomeini juga menyebut al-Farabi bersama dengan beberapa filosof muslim lainnya seperti Ibnu Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra, dan Ibn 'Arabi dalam suratnya yang terkenal untuk Mikhael Gorbachev pada 1987. Para filosof itu disebut-sebut dalam kaitannya dengan nasihatnya kepada Gorbachev, agar tidak mencari solusi untuk menyelamatkan negeri komunisnya yang sedang bangkrut dalam nilai-nilai Barat, melainkan dalam nilai-nilai transendental Islam seperti yang digambarkan oleh para filosof muslim itu. Lihat Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini*; hlm. 120.

[157]Merujuk kepada seorang ulama Iran, yang juga mendapat pendidikan di Barat dan ahli dalam filsafat Barat, berkenaan dengan fenomena baru *wilāyah al-faqīh*, M.J. Fischer mengemukakan reevaluasi atas gagasan imam dengan menyebutkan bahwa asal-usul filosofis gagasan ini adalah dari filosof rajanya Plato, dan juga dari dialektika "ada dan menjadi"nya, sebagaimana yang ditafsirkan oleh filosof Islam seperti al-Farabi, Ibn 'Arabi, dan Mulla Sadra. Lihat *ibid.,* hlm. 121. dia mengutip dari M.J.Fischer, *Iran;From Religious Dispute to Revolution*, (Cambridge and London: Harvard university press, 1980),hlm. 242

Sementara pendekatan yang digunakan oleh Imam Khomeini adalah pendekatan subjektif,[158] yaitu pendekatan yang terkait dengan kepentingan pribadi atau kelompok. Pendekatan tersebut menitik-beratkan pada warna budaya dan aqidah ahli tafsirnya; apakah dia politikus ataukah praktisi sebuah madzhab yang banyak memengaruhi corak penafsirannya.

2. Prinsip-prinsip kedaulatan Ilahiah.

Secara garis besar, konsep politik Imam Khomeini sama dengan apa yang digagas oleh Al-Maududi dengan *Khilāfah Islāmiyah*-nya. Dalam arti, berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa otoritas dan souvernitas tertinggi ada pada Tuhan dan bahwa Tuhan sajalah yang berhak menciptakan hukum, sebagaimana dalam ayat-ayat berikut:

إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٤﴾

Artinya:
Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang Telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu dia bersemayam di atas 'Arsy. dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam. (Q.S. Al-a'raf [7]:54)

---

[158]Fajrul Munawir, "Pendekatan Kajian Tafsir" dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2005), hlm. 139. Dalam kajian tafsir kontemporer dikenal beberapa model pendekatan, di antaranya adalah pendekatan objektif dan pendekatan subjektif, pendekatan langsung dan tidak langsung, pendekatan komprehensif dan pendekatan sektoral, pendekatan disipliner, pendekatan multi disipliner, dan pendekatan interdisipliner serta pendekatan tekstual dan pendekatan konstektual.

.... يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ يُخۡفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبۡدُونَ لَكَۖ يَقُولُونَ لَوۡ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٞ مَّا قُتِلۡنَا هَٰهُنَاۗ قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ وَلِيَبۡتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمۡ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ١٥٤

Artinya:
…mereka berkata: "Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?". Katakanlah: "Sesungguhnya urusan itu seluruhnya di tangan Allah". mereka menyembunyikan dalam hati mereka apa yang tidak mereka terangkan kepadamu; mereka berkata: "Sekiranya ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini, niscaya kita tidak akan dibunuh (dikalahkan) di sini". Katakanlah: "Sekiranya kamu berada di rumahmu, niscaya orang-orang yang Telah ditakdirkan akan mati terbunuh itu keluar (juga) ke tempat mereka terbunuh". dan Allah (berbuat demikian) untuk menguji apa yang ada dalam dadamu dan untuk membersihkan apa yang ada dalam hatimu. Allah Maha mengetahui isi hati. (Q.S. Ali 'Imran [3]:154)

۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٦٧

Artinya :
Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia[430]. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.(Q.S Al-Maidah [5]:67)

مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءً سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍۚ إِنِ
ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ
٤٠

Artinya:
Kamu tidak menyembah yang selain Allah kecuali Hanya (menyembah) nama-nama yang kamu dan nenek moyangmu membuat-buatnya. Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun tentang nama-nama itu. Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. dia Telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." (Q.S. Yusuf [12]: 40)

Dalam ayat-ayat di atas, secara verbal dijelaskan mengenai hak mutlak Tuhan sebagai pembuat hukum. Berangkat dari ayat-ayat tersebut, Imam Khomeini menjelaskan tentang sistem pemerintahan Islam. Baginya, pemerintahan Islam tidak sama dengan bentuk pemerintahan lain yang ada saat ini. Pemerintahan Islam didefinisikan sebagai pemerintahan yang berdasarkan hukum-hukum Ilahi atas manusia, pemerintahan Islam bukan merupakan pemerintahan yang bersifat tirani, di mana para pemimpin negara dengan pemerintahan semacam itu dapat bertindak sewenang-wenang atas harta dan kehidupan masyarakat mereka, memperlakukan orang sekehendak mereka, membunuh orang yang mereka inginkan dan memperkaya seseorang yang mereka kehendaki dengan memberikan tanah dan hak miliki orang lain.

Selanjutnya, karakteristik pemerintahan Islam adalah bahwa kekuasaan legilatif dan wewenang untuk menegakkan hukum secara eksklusif adalah milik Allah Swt. pembuat undang-undang suci ini (Allah swt.) dalam Islam adalah satu-satunya kekuasaan legislatif. tidak ada seorang pun yang berhak membuat

undang-undang lain dan tidak ada hukum yang harus dilaksanakan kecuali hukum dari pembuat undang-undang (Allah Swt.).[159]

Pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang berbasis hukum. Dalam pemerintahan Islam ini, kedaulatan hanyalah milik Allah serta hukum adalah berupa keputusan dan perintah-Nya. Hukum-hukum Islam, yang berasal dari perintah-perintah Allah, memiliki kewenangan mutlak atas semua individu dalam sebuah pemerintahan Islam. Semua manusia, termasuk Nabi Saw. dan para Imam as. adalah subjek hukum Islam dan akan tetap demikian untuk selamanya, subjek dari hukum sebagaimana yang telah diwahyukan oleh Allah Swt. melalui lisan al-Qur'an dan Nabi Saw. Jika Nabi Saw. menanggung *khilāfah* (kepemimpinan), maka sungguh hal itu adalah perintah Allah untuk Nabi Saw.

Hakikat pemerintahan adalah ketaatan kepada hukum-hukumnya, yang mana hukum-hukum itu sendiri berfungsi untuk mengatur masyarakat. Bahkan kekuasaan terbatas—dalam arti sesuai kehendak Allah dalam mendelegasikannya kepada manusia—yang dimiliki oleh Nabi Saw. dan para pelaksana hukum Islam sepeninggal beliau adalah anugerah Allah kepada mereka. Kapanpun Nabi menjelaskan permasalahan tertentu atau mengajarkan hukum tertentu, maka beliau melakukannya karena ketaatan beliau kepada kepada hukum Allah, hukum yang mana setiap manusia tanpa kecuali harus menaati dan mengikutinya. Hukum Allah berlaku bagi pemimpin dan yang dipimpin. Satu-satunya hukum yang sah dan berisi perintah yang wajib untuk ditaati adalah hukum Allah.[160]

---

[159]Ayatullah Khomeini, *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah.,* hlm. 41-42

Dalam memandang ayat-ayat di atas, Khomeini tampaknya tidak bisa lepas dari penafsirannya tentang pemerintahan. Dengan kata lain, Khomeini selalu mengaitkan ayat-ayat di atas dengan sistem pemerintahan atau penegakan pemerintahan Islam. Sebagaimana penjelasan selanjutnya mengenai ayat di atas, bahwa pandangan individu, bahkan pandangan pribadi Nabi Saw. tidak dapat ikut campur dalam permasalahan pemerintahan atau hukum Allah Swt. Seluruh manusia wajib mengikuti kehendak Allah Swt. Pemerintahan Islam tidak berbentuk pemerintahan monarki, terutama sistem kekaisaran. Pada tipe pemerintahan seperti ini—kekaisaran—pemimpin pemerintahan berkuasa atas harta dan rakyat yang ia pimpim, dan rakyat diharuskan untuk memberikan semua yang ia inginkan.

Khomeini menyatakan, bahwa Islam tidak memiliki hubungan sedikitpun dengan bentuk dan metode pemerintahan seperti ini. Atas dasar inilah, ditemukan bahwa dalam pemerintahan Islam—tidak seperti rezim monarki dan kekaisaran—tidak ada sedikitpun istana-istana besar, bangunan-bangunan mewah, pembantu-pembantu dan pengiring-pengiring, ajudan pribadi, ajudan untuk putera mahkota dan semua yang lazim terdapat pada pemerintahan monarki, yang semuanya itu dalam pemerintahan monarki pembiayaannya dapat mencapai separuh dari anggaran negara.[161]

Dalam penjelasan Antony Black, Khomeini, sebagaimana Syari'ati yang mencela etos umat Islam kontemporer, kendati sebagian besar dengan alasan

---

[160]Ayatullah Khomeini, *Islamic Government.,* hlm. 30

[161]*Ibid.,*

yang berbeda. Meski demikian, mereka sependapat bahwa salah satu kelemahan Islam saat ini adalah bahwa Islam tidak mengaplikasikan prinsip-prinsip agama dalam politik. Khomeini berpendapat bahwa umat harus menegakkan sebuah pemerintahan Islam, dan bahwa teladan Nabi memperlihatkan hal ini dengan sangat jelas.[162]

Di samping itu, Khomeini kerap mengaitkan depolitisasi Islam dengan pengaruh imperialisme barat sebagai bagian dari "rencana global imperialis untuk mencegah kaum muslim terjun ke dalam aktivitas politik dan mendirikan pemerintahan Islam"[163] muslim menjadi teralienasi dari identitas revolusioner mereka yang sebenarnya lantaran "diracuni barat".

Usaha-usaha semacam ini senada dengan apa yang digemakan oleh Al-Maududi dalam menerjemahkan ayat-ayat souvernitas atau otoritas Ilahiah. Maududi menegaskan beberapa prinsip; *pertama*, bahwa tidak ada seseorang, sekelompok orang atau bahkan seluruh penduduk suatu negara dapat melakukan klaim atas souvernitas (kedaulatan). Hanya Allah sajalah yang memegang kedaulatan dalam arti sebenarnya. Seluruh manusia hanyalah pelaksana kedaulatan Tuhan.

Kedua, Tuhan adalah pencipta hukum yang sebenarnya (*the real law giver*), sehingga Dia sajalah yang berhak membuat legislasi secara mutlak. Manusia diperkenankan membuat legislasi sepanjang legislasi itu tidak bertentangan dengan legislasi dasar yang berasal dari wahyu. Secara demikian,

---

[162]Antony Black, *Pemikiran Politik Islam.*, hlm. 592.

[163]*Ibid.,*

seseorang tidak dapat melakukan modifikasi atas hukum yang telah ditetapkan Tuhan, walaupun rencana modifikasi itu disetujui secara aklamasi oleh seluruh anggota perwakilan rakyat misalnya. *Ketiga,* suatu pemerintahan yang menjalankan peraturan-peraturan dasar dari Tuhan sebagaimana diterangkan oleh Nabi-Nya wajib memperoleh ketaatan rakyat, karena pemerintahan seperti itu pada prinsipnya bertindak sebagai badan politik yang memberlakukan peraturan-peraturan Tuhan.[164]

Sampai pada batasan tertentu, Khomeini terus mengaitkan penafsirannya mengenai politik dengan *divine souvernity* (kedaulatan Ilahiah). Kemudian, setelah menjelaskan tentang pentingnya pemerintahan Islam, maka penafsirannya beranjak pada prinsip-prinsip dasar *Wilāyat al-Faqīh* (kepemimpinan seorang faqih).

3. Prinsip-prinsip *Wilāyat al-Faqīh*

Sebagaimana telah dijabarkan mengenai pelimpahan kepemimpinan dari Tuhan ke Rasul-Nya, lalu melimpahkan kepada para naib pasca rasul, maka Imam Khomeini memulainya dengan menyandarkan pada ayat berikut;

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Artinya:
Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat

---

[164]M. Amin Rais, "Kata Pengantar" dalam Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan,* terj. Mohammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 21-22.

> tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Q.S. An-Nisā' [4]: 59).

Imam Khomeini menegaskan, bahwa keberadaan hukum-hukum yang telah tersusun tidaklah cukup untuk mereformasi masyarakat. Untuk memastikan bahwa hukum-hukum tersebut dapat mendukung reformasi dan mewujudkan kebahagiaan manusia, maka harus ada kekuasaan eksekutif, yang dijalankan oleh seorang eksekutor (pengambil keputusan atas suatu masalah). Karenanya, Allah yang mahakuasa, dalam kaitannya, dengan penerapan hukum-hukum tertulis (seperti aturan-aturan syari'at), telah meletakkan bentuk pemerintahan yang dilengkapi oleh institusi eksekutif dan administratif.[165]

Ketaatan kepada Nabi Saw. juga merupakan ketetapan Allah. Dalam arti menaati *ulū al-amr* juga merupakan ketetapan Allah. Dalam hal ini Imam Khomeini merujuk pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ridha, bahwa Abdul Wahid Ibn Muhammad Ibn Abdus An-Naisaburi al-Attar berkata, telah diberitakan kepadaku dari abu al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad Ibn Qutaibah An-Naisaburi dari Abu Muhammad Fadhl Ibn Syadzan An-Naisaburi, yang meriwayatkan bahwa seseorang bertanya, "mengapa Allah Swt. menunjuk para *ulū al-amr* (pengambil keputusan atas suatu masalah) dan memerintahkan kita untuk menaati mereka?"

Lalu Imam Ridha as. menjawab, 'banyak alasannya. Salah satunya adalah manusia diperintahkan untuk memperhatikan batas-batas (dalam hukum Islam)

---

[165]Ayatullah Khomeini, *Islamic Government.,* hlm. 18

dan tidak melampauinya agar terhindar dari kerusakan-kerusakan. Hal ini tidak dapat dicapai tanpa ditunjuknya seorang yang *Amin* (terpercaya) bagi mereka, yang akan menjamin bahwa mereka tetap berada dalam batas-batas yang diperbolehkan bagi mereka dan mencegah mereka dari perbuatan yang melampaui batas. Jika diperuntukkan bagi mereka seseorang yang bukan *amīn*, maka tidak akan ada seorang pun yang bersedia untuk meninggalkan kesenangan dan kepentingannya sendiri, yang mana hal ini dapat menyebabkan kerusakan bagi orang lain.[166]

Argumen lain Imam Khomeini dalam menanggapi pentingnya *ulū al-amr* untuk ditaati adalah, *pertama*, manusia telah diwajibkan untuk tetap berada pada jalan yang benar dan diperintahkan untuk tidak menyimpang darinya, tidak juga melampuai batas dan norma-norma yang ditetapkan. Karena jika mereka melakukannya, mereka akan menjadi "mangsa" kerusakan. Selanjutnya, manusia tidak akan bisa menjaga dirinya untuk tetap berada pada jalan yang ditentukan dan melaksanakan hukum-hukum Allah jika seorang pemimpin yang dapat melindungi tidak ditunjuk untuk mereka. Yaitu pemimpin yang akan bertanggungjawab untuk membimbing mereka, mencegah mereka dari penyimpangan dan pelanggaran atas hak-hak orang lain.

Khomeini menambahkan argumennnya dengan mengatakan, jika tidak ada seseorang yang ditunjuk untuk berkuasa, maka tidak akan ada seorangpun yang dengan sukarela akan meninggalkan kesenangan mereka, yang mana hal ini

---

[166] *Ibid.,* hlm. 30.

dapat menimbulkan kerusakan bagi orang lain. Setiap orang pun akan menindas dan membahayakan orang lain demi kesenangan dan kepentingan mereka sendiri. Oleh karena itu, tidak akan ditemukan sebuah kelompok, bangsa ataupun masyarakat religius yang dapat berdiri sendiri tanpa adanya seorang terpercaya yang menjaga hukum-hukum—seorang pemimpin—karena pada dasarnya orang ini dapat menyelesaikan permasalahan agama dan dunia.[167]

Jika hukum-hukum Islam ini dapat terjaga selamanya, pelanggaran oleh golongan penindas atas hak-hak kaum yang lemah dapat dicegah, golongan minoritas yang berkuasa tidak diizinkan untuk merampas dan merusak masyarakatnya untuk kesenangan dan kepentingan materi, tatanan Islam dipelihara dan semua individu mengikuti jalan Islam tanpa ada penyimpangan. Tidak ada satu pun dari tujuan-tujuan ini akan dapat tercapai tanpa adanya pemerintahan dan aparat-aparat negara. Tentu saja yang dimaksud khomeini yaitu berupa pemerintahan yang adil serta dipimpin oleh seorang hakim yang terpercaya dan saleh.[168]

Dengan demikian, berdasarkan kebutuhan pokok agama, tujuan diutusnya para nabi (dan tugas mereka) tidak hanya untuk memberikan keputusan atas permasalahan atau mengajarkan hukum-hukum agama. Khomeini menjelaskan bahwa Allah Swt. menetapkan Rasul Saw. dan para Imam as. bukan semata-mata sebagai *mufti*, yang hanya menyampaikan keputusan-keputusan dan hukum-hukum kepada manusia serta menjelaskannya dengan amanat, kemudian

---

[167] *Ibid.,* hlm. 26

[168] *Ibid.,* hlm. 27-28.

memberikan amanat ini kepada *fuqahā* sehingga merekapun mengajarkan hukum-hukum tersebut kepada manusia (pada) masanya; karenanya makna *fuqahā* adalah pemegang amanat rasul, yaitu bahwa fuqaha merupakan pemegang amanat untuk menjelaskan hukum-hukum Islam.[169]

Menurutnya, pengertian yang terakhir disebut merupakan pengertian yang salah. Di mana tugas hakiki diutusnya para Nabi adalah menegakkan tatanan masyarakat yang adil melalui pelaksanaan aturan-aturan dan hukum-hukum, yang lazimnya disertai dengan menyebarkan pengajaran dan akidah *Ilahiyah*. Berangkat dari kecenderungan inilah, Khomeini menjelaskan makna keadilan dari ayat berikut,

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ

> Artinya:
> Sesungguhnya kami Telah mengutus rasul-rasul kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan Telah kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. dan kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa. (Q.S. Al-Hadid [57]:25)

Dalam penafsiran Imam Khomeini, tujuan umum diutusnya para nabi adalah menata kehidupan manusia dengan keadilan serta berdasarkan hubungan

---

[169] *Ibid.,* hlm. 44.

sosial yang adil dan kemanusiaan yang sebenarnya yang ditegakkan diantara manusia. Hal ini hanya mungkin dicapai dengan menegakkan pemerintahan dan melaksanakan hukum-hukum, baik oleh para nabi sendiri sebagaimana yang dilakukan oleh rasul Saw. maupun para pengikutnya sepeninggalnya. Nabi Saw. memiliki tugas tidak hanya untuk mengajarkan hukum-hukum, tetapi juga melaksanakannya beliau harus memungut pajak, seperti *khums*, zakat, dan *ḥaraj* serta memanfaatkannya untuk kesejahteraan kaum muslim, menegakkan keadilan di antara manusia dan masyarakat, melaksanakan hukum-hukum dan melindungi perbatasan dan kemerdekaan negara serta mencegah orang lain menyelewengkan keuangan negara Islam.

BAB IV
ANALISIS ATAS KONSEP
WILĀYAT AL-FAQĪH IMAM KHOMEINI

A. Analisa Estetika Resepsi *Wilāyat al-Faqīh* Imam Khomeini

Penulis mencoba mengeksplorasi dengan pendekatan estetika resepsi, yaitu dengan cara melihat hasil penerimaan Imam Khomeini terhadap ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*. Teori estetika resepsi[170] merupakan sebuah teroi yang sering digunakan dalam membaca produk sastra. Teori ini menghendaki adanya interaksi antara teks dan pembaca, lalu mengkongkretkannya tergantung bagaimana faktor-faktor posisi, kehadiran dan penerimaan sebuah teks oleh pembaca.

Maka,"arti" suatu teks dikonkretkan dalam hubungan penerimaan oleh khalayak (*audience*)-nya, sesuai dengan "pembawaan" teks itu kepada dunia khalayaknya, sehingga ia mempunyai akibat atau kesan (*wirkung*). Sebuah "arti" ditemukan berdasarkan dunia yang dihidupi dan dihayati oleh khalayak atau audiens itu—yakni, ideologi.

Sebuah karya menjadi kongkret melalui suatu penerimaan pembacanya, sehingga meninggalkan kesan (*Wirkung*) pada mereka. Pembaca mesti mengkongkretkan dan merekonstruksinya. Tapi kerja-kerja kongkretisasi dan rekonstruksi ini tak mungkin dilakukan tanpa imajinasi pembaca, karena

---

[170]Disarikan dari tulisan Ahmad Baso, "Al-Qur'an dan Komunitas Agama sebagai "pembaca", kata pengantar dalam Ali Nurdin, *Quranic Society* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. xviii.

pembaca tak akan menemukan rangka itu. Tanpa imajinasi, pembaca tidak akan mungkin melihat karya itu dalam suatu hubungan yang lebih luas.

Imajinasi pada pembaca dimungkinkan oleh (i) keakraban atau tingkat kedekatan dengan tradisi, dan (ii) kesanggupan memahami keadaan pada masanya, juga mungkin mengenai masa sebelumnya. Dan, melalui kesan (*Wirkung*) ini, pembaca dapat menyatakan penerimaanya terhadap suatu karya. Ia dapat menyatakan dalam bentuk komentar atau ketundukan terhadap apa yang dikatakan teks. Tapi juga mungkin dalam bentuk karya lain, yang berhubungan dengan karya tadi dengan cara tertentu, mungkin bertentangan, parodi, demitifikasi, dan sebagainya.

Dengan demikian, bisa dirangkum beberapa unsur dalam pendekatan estetika resepsi ini: *Pertama*, pembaca sebagai produsen makna. *Kedua*, tradisi dan kerangka imajinasi pembaca. *Ketiga*, sifat pembawaan atau cara kehadiran dan tampilan suatu teks kepada dunia khalayaknya. *Keempat*, horizon penerimaan sosial budaya dan kerja-kerja kongkretisasi dan rekonstruksi. Dan, *kelim*a, suatu sistem yang kompleks dari berbagai macam unsure yang diharapkan (seorang atau komunitas khalayak penerima) yang selanjutnya ditentukan oleh sejumlah faktor berupa unsur-unsur yang bersamaan.

Di bawah ini merupakan ayat-ayat kedaulatan Ilahiah sebagai landasan penegakan pemerintah Islam.

(1)

Artinya:
Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang Telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia

menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam. (Q.S. Al-a'rāf [7]:54)

(2)

Artinya:
…mereka berkata: "Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?". Katakanlah: "Sesungguhnya urusan itu seluruhnya di tangan Allah". mereka menyembunyikan dalam hati mereka apa yang tidak mereka terangkan kepadamu; mereka berkata: "Sekiranya ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini, niscaya kita tidak akan dibunuh (dikalahkan) di sini". Katakanlah: "Sekiranya kamu berada di rumahmu, niscaya orang-orang yang Telah ditakdirkan akan mati terbunuh itu keluar (juga) ke tempat mereka terbunuh". dan Allah (berbuat demikian) untuk menguji apa yang ada dalam dadamu dan untuk membersihkan apa yang ada dalam hatimu. Allah Maha mengetahui isi hati. (Q.S. Alī 'Imrān [3]:154)

(3)

Artinya :
Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia[430]. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.(Q.S Al-Māidah [5]:67)

(4)

Artinya:
Kamu tidak menyembah yang selain Allah kecuali Hanya (menyembah) nama-nama yang kamu dan nenek moyangmu membuat-buatnya. Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun tentang nama-nama itu. Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. dia Telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." (Q.S. Yūsuf [12]: 40)

Berangkat dari ayat-ayat di atas, Khomeini menjelaskan mengenai konsep kedaulatan Ilahiah, ia menegaskan bahwa pemerintahan baru sah bila menerima aturan Allah, aturan Allah dalam arti menerapkan syari'ah. Semua hukum yang bertentangan dengan syari'at harus digugurkan, karena hanya hukum Allah sajalah yang sah dan tak berubah, meskipun zaman berubah.

Khomeini menjelaskan ayat ini bahwa manusia diperintahkan untuk menegakkan pemerintahan yang bersumber dari Allah Swt. pemerintahan yang datang dari Allah dalam kaitannya dengan penerapan hukum-hukum tertulis, telah meletakkan bentuk pemerintahan yang dilengkapi oleh institusi eksekutif dan administratif. Dalam hal ini, Tuhan yang Mahakuasa dan Maha-agung memerintahkan dengan cara mengirimkan seorang Nabi yang mulia dengan membawa hukum-hukum yang sangat menakjubkan.

Masih dalam *Kasyf al-Asrār*, karya-pertamanya yang penting tentang politik, Khomeini menulis, sebagaimana dikutip Hamid Alghar:

> "satu-satunya pemerintahan yang diterima nalar sebagai absah, serta disambut hangat dengan suka rela dan senang hati oleh nalar adalah pemerintahan Tuhan. Setiap tindakan Tuhan adalah adil, dan Tuhan berhak memerintah seluruh dunia beserta partikel eksistensi….sifat semua pemerintahan yang ada sekarang ini akan menjadi jelas ketika dikontraskan dengan pemerintahan Tuhan, juga legitimasi tunggal pemerintahan Islam.
> …Dengan demikian, akan jelaslah bahwa hukum Islam merupakan hukum yang paling maju di dunia, dan bahwa penerapan hukum Islam akan membawa ke arah berdirinya kota utama".[171]

---

[171]Hamid Alghar, *Islam And Revolution: Writing, Speech, And Lecture of Āyatullāh Rūhullāh Musawi* (Berkeley: Mizan Press, 1981), hlm. 170.

Dengan cara inilah, kemudian Nabi Saw. membangun hukum-hukum dan mempraktikannya dalam segala bentuk hubungan kemasyarakatan dan memberikan aturan-aturan bagi manusia. Selain adanya hukum-hukum yang mengatur kewajiban ibadah bagi manusia, juga ada hukum-hukum, praktik-praktik, dan norma-norma bagi hubungan kemasyarakatan dan pemerintahan.

Dalam memberikan makna *"Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah"* bahwa Allah Swt. memerintah dengan cara mendelegasikan perintah tersebut kepada Rasulullah Saw., kemudian Rasulullah Saw. membentuk institusi eksekutif dan administratif bagi masyarakat. Sekaitan dengan penyampaian wahyu, penjelasan dan penafsiran atas aqidah, hukum-hukum Islam serta penegakannya, dan rasul melaksanakan seluruh hal yang menjadi tanggungjawabnya. Dengan cara inilah, beliau membentuk Negara Islam. Beliau tidak hanya mengajarkan hukum tetapi juga menegakkannya, seperti memotong tangan, mencambuk dan merajam.

Selanjutnya, setelah Rasul Saw. wafat, para penerus kepemimpinan beliau juga melaksanakan fungsi dan tugas yang sama. Ketika Nabi Saw. menunjuk seorang kepemimpinan, beliau melakukannya bukan hanya untuk menjelaskan tentang aqidah dan hukum yang telah diajarkannya, tetapi juga melakukan eksekusi berdasarkan hukum Allah Swt. Dengan demikian, hukum-hukum tersebut tidak hanya disampaikan pada masa nabi dan ditinggalkan setelah itu, tetapi menjadi sesuatu yang sangat penting adalah menunjuk suatu kepemimpinan. Sehingga sepeninggal Nabi, kaum muslim tetap memerlukan seorang yang dapat mengeksekusi (menerapkan) hukum dan menegakkan

Institusi Islam dalam masyarakat, mereka dapat memperoleh kebaikan di dunia dan di akhirat kelak.

Pada asasnya, hukum dan institusi kemasyarakatan memerlukan keberadaan eksekutor. Dalam beberapa kasus, di mana saja, kekuasaan legislatif yang berdiri sendiri selalu memberikan sedikit manfaat. Kekuasaan legislatif tidak dapat menjamin terwujudnya kebaikan manusia. Setelah penegakan legislatif, kekuasaan eksekutif harus terbentuk. Kekuasaan inilah yang akan melaksanakan hukum dan keputusan yang telah ditetapkan oleh pengadilan. Hal ini akan menjadikan hukum-hukum itu bermanfaat bagi manusia dan masyarakat juga akan mendapatkan keputusan yang adil dari pengadilan.

Penafsiran semacam ini tentunya banyak dipengaruhi oleh *background historis* Imam Khomeini yang selalu mendambakan terciptanya pemerintahan yang adil. Di mana menurutnya, tidak ada keadilan kecuali yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Sebagaimana diketahui, bahwa kehidupan Khomeini selalu diliputi oleh gejolak-gejolak penentangan terhadap rezim Shah Pahlevi dan monarki yang selalu mengadakan propaganda keji. Selain itu, melalui para agen politik yang dijadikan berkuasa atas masyarakat, para imperialis itu memaksakan tatanan ekonomi yang tak adil, yang dengan cara ini masyarakat terbagi menjadi dua kelompok; penindas dan tertindas.

Kenyataan ini, yaitu ratusan kaum muslim menderita kelaparan dan kehilangan kesempatan untuk menikmati pelayanan kesehatan dan mengenyam pendidikan. Sementara sejumlah kecil orang hidup dalam kekayaan dan kekuasaan serta menjalani kehidupan sekehendak hati mereka, tak bermoral dan

rusak. Kaum yang lapar dan kehilangan itu terus-menerus berjuang untuk membebaskan diri mereka dari penindasan penguasa, dan perjuangan mereka terus berlanjut hingga sekarang. Namun, jalan mereka terhalang oleh kaum minoritas yang berkuasa dan struktur pemerintahan yang menindas.

Dalam analisa Hamid Alghar, terdapat tiga periode utama dalam kehidupan Imam Khomeini, *pertama*, puluhan tahun pembentukan spiritual dan politik; *kedua*, kampanye panjang menentang rezim Pahlevi; dan *ketiga*, tahun-tahun revolusi dan lahirnya Republik Islam. Sesungguhnya ini semua membentuk kesinambungan tanpa ada keterputusan atau perubahan arah yang berarti. Pada usia muda, Khomeini pernah mengembangkan suatu visi tentang Islam yang berbeda, yang meliputi dimensi spiritual, intelektual, sosial dan politiknya, dan yang telah dipegangnya dengan teguh selama lebih dari setengah abad.[172]

Selain itu, peran doktrinitas Islam Syi'ah tentang konsep *intidhar*[173] dan *mahdiisme*[174] serta *raj'ah*[175] mungkin juga memengaruhi latar belakang pemikirannya. Doktrin ini memberikan semangat perlawanan terhadap rezim tiran. Kepercayaan Syi'ah ini menjelaskan agar manusia mempersiapkan diri dalam penyambutan kembalinya Imam zaman, dan merupakan cita-citanya untuk

---

[172]Hamid Alghar, "Imam Khomeini, Sang Sufi" dalam Hamid Alghar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan*, terj. Zainal Abidin (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 58

[173]Yaitu, masa-masa penantian kembalinya imam zaman.

[174]Dalam akidah Syiah, kemunculan Imam Mahdi adalah permasalahan yang sudah pasti, persis dengan ungkapan akan munculnya *Yaum al-Mau'ud* (hari kiamat). Hari yang dijanjikan dengan kemunculan Imam Mahdi adalah langkah awal untuk menuju Hari Akhir yang telah dijanjikan Allah.

[175]*Raj'ah* merupakan kepercayaan dalam Syi'ah akan datangnya pemimpin akhir zaman, yaitu *al-Mahdi al-Muntadzar*, yang akan menyelamatkan dunia dari kerusakan dan kebatilan.

tidak membuat Imam zaman kecewa ketika melihat keadaan umat. Oleh karena itu, seperangkat konsep pemerintahan Ilahi yang sudah dipersiapkan oleh Nabi Saw. harus dijalankan, yaitu pemerintahan yang adil.

Keyakinan yang mendalam tentang keterkaitan yang erat antara agama dan politik, menjadi salah satu landasan utama bagi keteguhan Ayatullah Khomeini dalam mengembangkan konsep pemerintahan Islam yang dipimpin oleh para ulama. Terdapat empat tema esensial yang diturunkan dari konsep tersebut *pertama*, kritik tajam terhadap lembaga monarki. *Kedua,* bahwa Negara Islam yang berdasarkan pada Al-Qur'an dan dibentuk setelah umat Islam diperintah oleh nabi pada abad ketujuh, bukan merupakan suatu gagasan yang hanya bisa dicapai jauh di masa depan, tetapi sebagai suatu bentuk pemerintahan yang praktis, yang dapat direalisasikan seumur hidup pada generasi sekarang. *Ketiga,* bahwa ulama memegang peranan penting dalam kepemimpinan umat Islam. *Keempat,* bahwa umat Islam harus berjuang melawan setiap bentuk penindasan dan tirani.[176]

Sebagaimana Maududi, visi Khomeini mengenai pemerintahan Islam memiliki beberapa pokok kesamaan. Bagi Maududi, inti Islam adalah menyatakan ketaatan mutlak pada Tuhan. Kedaulatan, dalam pandangannya, hanya milik Tuhan; dan menerima sumber kekuasaan yang lain, misalnya kehendak orang-orang adalah sama dengan syirik. Maududi menyadari dengan sepenuhnya, bahwa terdapat beberapa hal dari al-Qur'an dan as-Sunah yang tidak

---

[176]Shaul Bakhash, *The Reign Of The Ayatollahs: Iran And The Islamic Revolution* (New York: Basic Books, 1985), hlm. 38-40

memberi keterangan, sehingga membutuhkan penafsiran lebih lanjut. Pendek kata, Maududi, seperti para pendahulunya, harus mengambil jalan *ijtihād* dan mencari pertolongan dari akal sehat.

Dasar doktrin politik Maududi sebenarnya sederhana sekali. Islam harus dilaksanakan, dan yang diperlukan untuk maksud tersebut adalah memastikan bahwa orang-orang yang benar atau yang memiliki gagasan-gagasan yang benar harus menempati pos-pos pemerintahan. Jadi, mengenai bentuk Negara, maududi mengambil pemerintahan Muhammad dan keempat *khalīfah* pertama sebagai contohnya, dengan memberikan penafsiran demokrasi sedapatnya. Kepala Negara merupakan pemimpin tertinggi badan legislatif, eksekutif dan pengadilan sekaligus, tetapi di bawahnya ketiga organ tersebut dapat berfungsi "terpisah dan bebas satu sama lain".[177]

Menurut Khomeini, ayat-ayat tentang pemerintahan Ilahi merupakan suatu bentuk perintah penegakan Negara Islam yang akan menjamin keadilan sosial, demokrasi yang sebenarnya, dan kemerdekaan yang murni dari imperialisme. Islam dan pemerintahan Islam adalah fenomena Ilahi yang penerapannya akan menjamin kabahagiaan manusia dan keturunannya di dunia dan akhirat.[178]

---

[177]Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan,* terj. Enna Hadi dan Rahmani Astuti (Bandung, Mizan: 1984), hlm. 187-189

[178]Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 12.

Oleh karena itu, Islam mewujudkan seseorang yang pantas menduduki kekuasaan eksekutif. Pernyataan ini dilandaskan dari firman Allah dalam surat An-Nisa ayat 59.

> Artinya:
> Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan *ulil amri* di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Q.S. An-Nisa' [4]: 59).

"Ulil amri di antara kamu" ditafsirkan Imam Khomeini sebagai orang yang memegang kekuasaan atau *walī amr*, yaitu seseorang yang memiliki otoritas untuk memutuskan suatu perkara atau permasalahan umat. Selanjutnya dikatakan, dalam *sunnah* nabi dan *ṭarīqah*-nya menyajikan bukti atas kebutuhan akan tegaknya pemerintahan. *Pertama,* beliau sendiri menegakkan sebuah pemerintahan, melaksanakan hukum-hukum Islam, menegakkan aturan-aturannya dan fungsi administrasinya dalam masyarakat. Beliau mengutus orang-orang yang dipilihnya untuk menjadi gubernur di daerah-daerah yang berbeda, membentuk badan kehakiman, dan menunjuk seorang hakim, mengirim duta (utusan) ke berbagai Negara asing, kepala suku, dan para raja, men-*sah*kan berbagai perjanjian dan fakta, dan memimpin sendiri pasukan Islam di berbagai pertempuran. Singkatnya, beliau menyelesaikan (menjalankan) seluruh fungsi pemerintahan.

Kedua, beliau menunjuk seorang pelaksana aturan untuk meneruskan kepemimpinannya, yang didasari atas perintah Allah Swt. Jika Allah yang Maha

Kuasa, melalui Nabi sebagai utusan-Nya, menunjuk seseorang yang akan menjalankan aturan bagi masyarakat Muslim sepeninggal Beliau (Nabi Saw), ini merupakan indikasi bahwa pemerintahan tetap menjadi kebutuhan setelah wafatnya Nabi. Dengan menjalankan perintah Allah melalui penunjukan seorang penerus kepemimpinan, Rasul Saw. secara implisit menegaskan perlunya untuk menegakkan pemerintahan.

Prinsip ini diyakini masyarakat Syi'ah dengan melandaskan kepada sifat *luṭf* Allah (kasih sayang), yaitu tidak akan membiarkan suatu umat tanpa bimbingan. Dengan ungkapan lain, Allah selalu mengirimkan utusan pada setiap umat. Hal ini bersesuaian dengan firman Allah (Q.S. An-Nahl [16]: 36.) Jadi, kesinambungan kepemimpinan sejak Nabi, Imam, hingga *mujtahid* adalah suatu keniscayaan agama.[179]

Dalam menjabarkan konsep *ulū al-Amri*, Khomeini memulainya dengan ayat di bawah ini,

> Artinya:
> Sesungguhnya kami Telah mengutus rasul-rasul kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan Telah kami turunkan bersama mereka Al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. (Q.S. Al-Hadid [57]:25)

Kaitan ini bagi Khomeini untuk memberikan persyaratan mutlak bagi *ulū al-Amri* yang akan menjalankan pemerintahan, yaitu pengetahuan akan hukum dan keadilan. Keberangakatan ini ditunjukkan dari sebuah kisah pasca

---

[179]Dalam konteks keniscayaan adanya imam dalam setiap zaman ini, barangkali relevan untuk mengutip sebuah hadis masyhur dikalangan Ahl Al-Sunnah juga, yaitu *"Barang siapa mati dalam keadaan tidak mengenali imam-zamannya, matinya adalah jahiliyyah"*. Sedangkan mengenai peran ulama dalam masalah ini, Rasulullah diketahui luas bersabda, *"Ulama adalah ahli waris Nabi"*. Lihat Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 115.

meninggalnya Rasul Saw., bahwa sepeninggal Nabi Saw., perbedaan muncul sekaitan dengan siapa yang akan melanjutkan *khilāfah* (kepemimpinan), namun seluruh kaum muslim sepakat bahwa penerus kepemimpinan Nabi haruslah seseorang yang berpengetahuan dan cakap.

Khomeini menjelaskan, bahwa pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang berdasarkan hukum. Oleh Karena itu, pengetahuan akan hukum-hukum Islam perlu dimiliki oleh hakim, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam riwayat (*ḥadīs*). Sesungguhnya pengetahuan tersebut perlu diketahui bukan saja hanya oleh para hakim, namun juga bagi siapa saja yang menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan. Seorang hakim haruslah lebih unggul dari semua orang selain hakim itu sendiri dari segi pengetahuan akan hukum.

Selain itu, ia mengaitkan juga dengan riwayat dari para Imam as. Mereka menjelaskan bahwa seorang Imam haruslah yang paling utama (*afḍal*) di antara manusia lainnya. Penjelasan para imam as. ini menjustifikasi (membenarkan) keberatan (*isykāl*) para ulama Syi'ah jika permasalahan khilafah diserahkan kepada selain mereka (*para Imam Ahl al-Bait as.*). Khomeini menjelaskan, suatu ketika, seseorang bertanya kepada seorang khalifah tentang suatu hukum, namun ia tidak dapat menjawabnya. Khalifah itu pada dasarnya tak layak untuk menjadi pemimpin dan penerus khilafah Nabi Saw. juga jika ia melanggar hukum-hukum Islam, maka ia tak layak menduduki posisi imamah (posisi seorang imam).

Pengetahuan akan hukum dan keadilan dalam konteks performa seseorang yang *faqāhah*, yaitu mencapai derajat *mujtahid* mutlak yang sanggup melakukan *istimbāṭ* hukum dari sumber-sumbernya; *'adālah*, yaitu memperlihatkan

ketinggian kepribadian, dan bersih dari watak buruk bertujuan untuk mendapatkan sifat *istiqāmah*; kemudian *kafā'ah*, yaitu memiliki kemampuan untuk memimpin umat; mengetahui ilmu yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat, cerdas, matang, secara kejiwaan dan ruhani.

Selain kedua syarat tersebut, Khomeini juga menjabarkan secara eksplisit tentang *walī amr*, yaitu dengan menurunkan makna *walī amr* menjadi beberapa kriteria, di antaranya 1) berpengetahuan luas tentang hukum Islam; 2) berlaku adil, beriman, dan berakhlak tinggi; 3) dapat dipercaya dan berbudi luhur; 4) jenius; 5) memiliki kemampuan administratif; 6) bebas atau merdeka dari segala pengaruh asing; 7) mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan, dan integritas teritorial tanah Islam; 8) dan menjalani hidup sederhana.

Sedangkan ketika berbicara masalah keadilan, Imam Khomeini mensinkronkannya dengan sistem administrasi negara Islam, sebagaimana firman Allah,

> Artinya:
> ketahuilah sesungguhnya harta rampasan (perang) yang kalian peroleh, seperlimanya adalah milik Allah, dan milik rasul dan milik keluarga rasul (Q.S. Al-Anfāl : 41).

dan berkenaan dengan zakat, Khomeini mengutip firman Allah,

> Artinya:
> pungutlah zakat dari sebagian harta mereka (Q.S at-Taubah : 103).

Singkatnya, pelaksanaan semua hukum sekaitan dengan pemerintahan beralih kepada fuqaha, seperti memungut *khums*, *zakāt*, *ṣadaqah*, *jizyā'*, dan *kharaj* serta memanfaatkannya bagi kepentingan publik, melaksanakan *ḥudūd* dan

qiṣāṣ yang wajib berada di bawah pengawasan langsung dari hakim dan tidak boleh bagi keluarga orang yang terbunuh melakukannya (*qiṣāṣ*) tanpa pengawasannya, menjaga batasan teritorial dan melindungi tatanan publik.

Dengan demikian, penafsiran politik Khomeini membawa pemahaman dari konsep pemerintahan Ilahiah, dari pendelegasian Allah kepada rasul Saw. kemudian para Imam. Dalam masa kegaiban imam ke-12, kepemimpinan diserahkan kepada *nāib al-Imām* hingga *ijtihād* untuk membentuk kepemimpinan para *faqīh*.

Adapun prinsip "*fuqāhā'*" yang diturunkan dari pemahaman atas Q.S. Al-Ḥadīd [57]:25, dikatakan "*fuqāhā'* adalah pemegang amanat rasul" yaitu bahwa seluruh tugas-tugas yang diamanatkan kepada para Nabi as. harus juga dipenuhi oleh *fuqāhā'* yang adil. Keadilan adalah konsep yang lebih luas dari amanat (dapat dipercaya) dan mungkin seseorang adalah amanat (dapat dipercaya) pada permasalahan finansial (keuangan), tetapi tidak adil. Namun, maksud dari "pemegang amanat rasul" adalah mereka yang tidak gagal dalam mematuhi kewajiban-kewajiban dan yang bersih dan tidak ternodai.

Hal ini sebagaimana dinyatakan Imam Khomeini dengan mengutip kalimat dalam hadis: "…*selama mereka tidak masuk ke dunia*". Jika seorang faqīh memiliki ambisi untuk mengumpulkan harta dunia, maka tidak lagi adil dan tak dapat menjadi pemegang amanat Rasul Saw. serta tak dapat menjadi pelaksana hukum-hukum Islam. Hanya *fuqāhā'* adil yang dapat dengan benar melaksanakan hukum-hukum Islam dan benar-benar menegakkan tatanannya.

Maka dari itu, untuk menjalankan pemerintahan Ilahiah, disyaratkan harus seseorang yang mengetahui hukum-hukum dan sanggup untuk bersikap adil.

Lebih lanjut Khomeini menegaskan, Akal pun pasti akan membenarkan kedua hal tersebut, karena pemerintahan Islam adalah pemerintahan hukum, bukan pemerintahan yang berisikan aturan yang dijalankan oleh seseorang dengan sewenang-wenang atas orang lain, atau dominasi sekelompok orang atas seluruh manusia. Jika (seseorang) hakim tidak memiliki pengetahuan hukum, maka ia tak layak untuk memiliki kedudukan di dalam pemerintahan. Hal ini dikarenakan jika ia mengikuti keputusan legal (hukum) orang lain, maka kekuasaannya dalam memerintah akan melemah.

Namun, jika ia tidak mengikutinya, maka ia tidak akan dapat memerintah secara benar dan melaksanakan hukum Islam dengan baik. Prinsip yang ditegakkan adalah bahwa fuqaha memiliki kewenangan yang lebih atas penyelenggara pemerintahan. Jika seorang penyelenggara pemerintahan taat kepada ajaran Islam, maka ia wajib taat kepada *fuqāhā'* dan seharusnya bertanya kepada mereka (*fuqāhā'*) tentang hukum-hukum dan aturan-aturan Islam yang akan dilaksanakan. Sehingga dalam hal ini, penyelenggara pemerintahan yang sesungguhnya adalah fuqaha itu sendiri dan kepemimpinan secara resmi seharusnya menjadi milik mereka, bukan milik mereka yang diwajibkan untuk mengikuti petunjuk fuqaha dikarenakan ketidaktahuan mereka akan hukum Islam.

Selanjutnya, dalam tradisi Syi'ah mempercayai keberadaan para *walī* yang mempunyai syarat-syarat seperti tersebut di atas, sebagaimana hadis Imam Ja'far al-Shadiq, yaitu

> "Terlalu besar kekuasaan Allah sehingga (tak mungkin) ia meninggalkan dunia dan para penghuninya tanpa seorang pemimpin dan pembimbing yang menegakkan keadilan"

Menurutnya, diwajibkannya kaum muslim untuk menaati *ulū al-amri*, di samping Allah dan Rasulnya, berarti diwajibkannya kaum muslim membentuk pemerintahan. Sebab menurutnya tak ada gunanya suatu peraturan tanpa adanya suatu kekuasaan eksekutif yang memaksakan pelaksanaan hukum Islam.

Di bawah ini merupakan hadis masyhur yang mendukung ketaatan kepada *ulū al-amri* dari Imam keenam Ja'far Al-Shadiq:

> "menyangkal wewenang seorang mujtahid berarti menentang wewenang imam. Menentang wewenang imam berarti menentang wewenang Nabi Saw. menentang wewenang Nabi Saw. berarti menentang wewenang Allah. Menentang wewenang Allah, sama dengan syirik."

Hadis di atas senada dengan pernyataan Khomeini pada saat pengangkatan Mehdi Bazargan, presiden pertama Republik Islam Iran.

> "atas *wilāyah* yang saya peroleh dari syari'ah yang suci (*syar'i muqaddas*), saya telah mengangkat dia (Mehdi Bazargan), oleh karena itu, adalah wajib hukumnya untuk menaatinya." "setiap pembangkangan terhadap pemerintah ini adalah sama dengan pembangkangan kepada syari'ah".[180]

Selain itu, negara, bagi Imam Khomeini merupakan instrumen untuk melaksanakan undang-undang Tuhan di muka bumi. Hal ini tidak sama seperti

---

[180]Lihat "footnote" dalam Yamani, *antara Al-Farabi dan Khomeini.,* hlm. 115. dikutip dari *Sahifa Nur, Kumpulan Ceramah, tulisan, dan pidato Ayatullah Khomeini*, jil. 5, hlm. 31.

dalam negara demokrasi (*murni*), pada dasarnya tidak ada hak negara—yakni lembaga legislatif, sebagai wakil rakyat (*demos*)—untuk membuat undang-undang. Karena otoritas membuat undang-undang dan kedaulatan ada di tangan Allah Swt.

Argumen Imam Khomeini terhadap pernyataan di atas adalah bahwa memberikan kepada rakyat hak untuk membuat undang-undang, selain bertentangan dengan ajaran Islam, juga hanya akan memaksa negara untuk menerima perundang-undangan yang dikehendaki rakyat tetapi buruk, ataupun menolak perundang-undangan yang baik tetapi bertentangan dengan kehendak rakyat.

Dalam hal ini, mayoritas Syi'ah menganggap pewenang akhir ada pada kelompok elit ahli, yang paling mengetahui dan, oleh karena itu berhak menafsirkan hukum-hukum Tuhan. Seluruh bagian struktur politik negara mestilah dibawahkan kepada "walī" ini. Demikianlah yang disebut sebagai sistem *wilāyah al-faqīh*. Selebihnya, jabatan-jabatan dalam struktur negara diserahkan kepada para ahlinya, baik dia ulama ataupun bukan. Meskipun demikian, kualifikasi berupa *faqāhah* masih juga perlu dipertimbangkan bagi para pemegang jabatan-jabatan pemerintahan, meskipun nilainya bergantung pada seberapa besar jabatan tersebut berhubungan dengan keperluan penafsiran syari'ah. Demikian pula dengan kualifikasi *'adālah* yang mutlak dimiliki oleh setiap pejabat, meskipun, sekali lagi, nilainya bergantung pada seberapa penting dan menentukan jabatan itu bagi kemaslahatan masyarakat.

B. Implikasi dan Relevansi *Wilāyat al-Faqīh* dalam Konstelasi Politik Iran; *sebuah resepsi makna*

Sistem nilai baru yang diperkenalkan Khomeini tidak mudah untuk dikenal secara tradisional. Khomeini dan para pengikutnya menggunakan kosakata yang pada esensinya kosakata "Islam Revolusioner". Menurut Baqir Moin, dalam pandangan dunianya, Tuhan yang banyak disebut-sebut oleh kaum revolusioner sudah tidak lagi hanya 'pengasih dan penyayang' seperti yang termaktub pada setiap surat dalam al-Qur'an, tetapi juga penghancur tiran.[181]

Sebagaimana telah dikatakan dalam bab sebelumnya, bahwa terbentuknya pengesahan prosesi *ijtihād* oleh kaum *uṣūlī* hingga dibakukannya konsep *wilāyat al-faqīh* melewati perdebatan panjang. Tidak berhenti di sini, bahkan konsep yang telah baku dan terlaksana ini masih menuai kecaman dari berbagai pihak.[182]

Sebuah kesimpulan yang menarik dari ungkapan Amir Arjomand,

> Sesungguhnya tidak ada teori Syi'ah tentang pemerintahan pada akhir abad ke-18. Dengan modifikasi pikiran imamah selama berabad-abad, dan sebagai konsekuensi dari keyakinan Syi'ah pada ghaib besar imam zaman, imamah kehilangan segala konotasi kekuasaan politik aktual dan menjadi sebuah topik yang bukan tentang teori hukum melainkan tentang teologi, Syi'isme menganggap kekuasaan temporal sebagai profan dan masalah ketakpedulian doktrinal, Syi'ah membiarkan prevelensi (kelaziman) prinsip-prinsip legitimasi yang secara normatif otonom untuk digabungkan dalam teori persia tentang kerajaan.

---

[181]Baqir Moin, "Ayatullah Khomeini: mencari kesempurnaan: Teori dan Realitas" dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ena Hadi (bandung: Mizan, 1996), hlm. 96.

[182]Lihat, T.M. Aziz, "Ulama dan Rakyat; Konsepsi kedaulatan dalam wacana politik Syi'ah kontemporer" dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 1, No. 2, 2000.

> Namun, yang jauh lebih menarik adalah konsekuensi krusial dari transformasi gagasan teologi. Transformasi ini berarti bahwa imamah bukan menjadi topik fiqih melainkan teologi; prospek untuk pengembangan teori politik Syi'ah dan hukum internasional mendapatkan pengaruh tidak menguntungkan.[183]

Kesimpulan di atas mengindikasikan adanya alih fungsi akibat pertikaian politik panjang dalam Syi'ah. Hal ini dapat dilihat bahwa teori Imamah—*gaibah, taqiyyah*—telah berubah menjadi ambisi politik imam dalam pengertian wakil-wakil rasionalnya.

Adapun usaha pencarian dengan berbagai pendekatan yang lebih cocok dengan persoalan legitimasi negara dalam sebuah masyarakat Syi'ah Imamiah, bahwa Syi'isme pada intinya merupakan sarana untuk mengungkapkan agama melalui gerakan-gerakan politik rakyat di dalam wilayah Islam. Negara Syi'ah memperoleh pengakuan melalui dukungan dari basis kelas mereka dalam bentuk gerakan-gerakan religius ekstremis, dan bukannya dalam bentuk teori-teori yuridis yang dapat melahirkan bermacam-macam penafsiran.[184] Pertikaian demi-demi pertikaian ini terjadi pada masa setelah kemenangan Safawiyah Iran.

Sedangkan jauh sesudah itu, pada masa setelah kemenangan Revolusi 1979, pro dan kontra pun masih terjadi. TM. Aziz mengamati adanya dua kubu yang saling bertentangan. Di satu sisi, setuju dengan pandangan dan doktrin Khomeini serta mendukung gagasan *wilāyat al-Faqīh*, yaitu "daulat ulama"

---

[183]Ahmad Moussawi, "Teori Wilāyāt al-Faqīh: Asal mula dan penampilannya dalam literatur-hukum Syi'ah" dalam Mumtaz Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam,* terj. Ena Hadi (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 140-141

[184]*Ibid.*

(statis), di sisi lain, terdapat kalangan fuqaha yang menghendaki agar rakyat lebih berperan dalam sistem politik "daulat rakyat" (populis).

Hasil analisa Aziz, bahwa perkembangan semacam ini sekaligus kritik yang dikandung Syi'isme, karena secara keseluruhan esensi gerakan Syi'ah sepanjang sejarah Islam bertumpu pada premis penguasa "pilihan Ilahi"—dimana konflik berkepanjangan antara Sunni dan Syi'i terpusat pada legitimasi suksesi dari kepemimpinan umat sepeninggal Nabi.[185]

Gagasan tentang otoritas penuh oleh *fuqahā* banyak dikritik khususnya oleh Muntazhiri yang telah meninjau kembali seluruh sunnah Nabi yang diduga mendukung legitimasi otoritas *faqīh*. Kritik tekstualnya menghasilkan kesimpulan, bahwa semua sunnah berdasarkan analisis yuristik tidak memenuhi syarat-syarat otentisitas atau tidak mengandung referensi. Secara eksplisit, ia menyatakan bahwa "keberadaan hadis-hadis tersebut dalam upaya membuktikan penandaan otoritas kepada *faqīh* tidaklah konklusif". Makna-maknanya telah disalahtafsirkan, direntangkan, ditekan keras, atau dalam masalah lain seluruh keterangan tekstual berada pada sumber yang lemah untuk dijadikan sandaran. Hadis yang menonjol dan paling bermakna, tegasnya, mendelegasikan otoritas kepada seluruh *fuqahā*, dan bukan untuk salah seorang dari mereka.

Bagaimanapun, ia mendeduksi suatu argumen yang berbeda guna membela otoritas *faqīh* sebagaimana dilembagakan dalam konstitusi Republik Islam Iran. Argumen ganjilnya dalam hal ini bukan bertolak pada "hak Ilahi seorang faqih" untuk memegang otoritas, namun pada "hak Ilahi setiap orang"

---

[185]T.M. Aziz, "Ulama dan Rakyat., hlm. 121

untuk berpartisipasi dalam proses politik. Muntazhiri menyatakan, Allah telah menginstruksikan orang-orang untuk menangani masalah-masalah mereka sendiri dengan berkonsultasi dengan satu sama lain, untuk menghargai kontrak-kontrak yang dibuat di antara mereka, serta mengakui sumpah setia.[186]

Se-ide dengan Muntazhiri, Mohammad Baqir As-Sadr, yang sebelum munculnya Republik Islam merupakan pembela tersohor gagasan *wilāyat al-Faqīh,* juga mengisyaratkan adanya keterlibatan rakyat untuk berperan dalam politik. Baginya, kedaulatan rakyat dan kewilayahan *faqīh* merupakan dua sisi dari mata uang, atau bagian integral dari politik Islam. Di sisi lain, Jawad Mughniyyah juga melihat bahwa kedaulatan pada masa kegaiban Imam ma'sum pada dasarnya merupakan milik rakyat secara umum dan bukan milik eksklusif kalangan *fuqahā'* semata. Demikian juga dengan Syari'at Madari, yang mengatakan bahwa konsep pemerintah Islam itu tidak jelas, dan telah memberikan kesan kepada yang lain soal adanya kekerasan dan kediktatoran.[187]

Dengan demikian, kalangan daulat ulama tetap mempercayai bahwa otoritas (keagamaan) bersifat Ilahi, di mana hanya kedaulatan transenden yang berwenang menunjuk penguasa untuk menjadi pemimpin umat. Sementara, kalangan daulat rakyat tetap bersikukuh untuk tidak menganut gagasan *wilāyat al-faqīh*. Pemahaman yurisprudensi mereka menganugerahkan sifat kepada *fuqahā'* sebagai hakim, kesalehannya menjadi sumber petunjuk bagi yang lain,

---

[186] *Ibid.,* hlm. 130.

[187] Syariat Madari adalah salah seorang *faqih* agung dan pemimpin Iran yang vokal dalam menentang Ayatullah Khomeini. *Ibid.,* hlm. 133-143.

tetapi karakter-karakter ini tidak kemudian melegitimasi dirinya sebagai pemimpin yang kompeten. Jadi dalam praktiknya lebih diperlukan pihak-pihak yang kompeten ketimbang sekedar *fuqahā',* khususnya dalam hal pengelolaan fungsi-fungsi dan kalangsungan aktivitasnya.

Hal ini sebagaimana terlihat dalam aplikasi konsepnya, bahwa konsep republik dalam RII telah dimodifikasi dengan konsep *Wilāyat al-Faqīh,* pemerintahan para ulama. Modifikasi ini menyentuh tiga sendi sistem republik, meliputi institusi-institusi yang biasa disebut sebagai trias politika.

Pada hakikatnya, RII dirancang untuk menerapkan unsur-unsur asasi sebuah sistem demokrasi, di mana tampaknya Iran mewakili bentuk pemikiran tertentu dalam Islam yang beranggapan bahwa negara di dalam Islam ditujukan guna mencapai sasaran-sasaran yang semata-mata bukan bersifat duniawi (materialistis). Juga bukan merupakan pencapaian melalui bahasa politik yang sering disebut teokrasi, tetapi lebih dari itu adalah "teodemokrasi". Singkatnya, adalah sistem politik yang menggabungkan pemerintahan oleh hukum Tuhan (baca: syari'ah) dengan demokrasi yang mengandalkan partisipasi masyarakat atau orang banyak.

Dalam banyak segi, Republik Islam Iran adalah bentuk pemerintahan yang paling mendekati demokrasi. Khomeini mendirikan negara Islam melalui konsensus rakyat sebagian besar orang Iran masih tetap mendukung "rezim" itu. Akan tetapi, bagi mereka yang keberatan dengan hukum Islam, konsekuensi-konsekuensi itu sangat mengerikan.” Banyak orang mungkin memperdebatkan

dukungan mayoritas rakyat terhadap rezim itu. Namun, sifat semi-demokratisnya sangat jelas. [188]

Di satu pihak, Iran telah memfungsikan pembagian kekuasaan eksekutif, legislatif dan yudikatif. Ia tetap berdiri setelah Ayatullah Khomeini meninggal, dan telah memilih seorang presiden dan parlemen yang melibatkan perdebatan seru, dan dalam batas-batas tertentu, bebas untuk berselisih pendapat dengan pemimpinnya. Di lain pihak, Iran menikmati pluralisme terbatas.[189] Kebebasan untuk mengungkapkan diri dibatasi oleh ideologi Islam Iran dan kepercayaan bahwa hukum dan nilai-nilai Islam itulah yang merupakan tuntunan bagi masyarakat. Dengan demikian, ideologi dan tuntunan Islami dari negara itu berimplikasi kepada kontrol negara atas pers dan media massa, serta penerapan aturan yang menetapkan minuman, pakaian (bagi kaum wanita dan kaum pria) dan Ibadah.

---

[188]John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi di Negara-negara Muslim* (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 84

[189]*Ibid.,* hlm. 97

C. Cuplikan Konstitusi Republik Islam Iran

Di bawah ini adalah cuplikan konstitusi Republik Islam Iran yang menjadi acuan jalannya pemerintahan Islam.[190]

Bentuk Pemerintahan dalam Islam.

Dalam pandangan Islam, pemerintah tidak berasal dari kepentingan suatu kelas ataupun mengabdi kepada dominasi perseorangan atau kelompok. Pemerintah lebih 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 pengabdian terhadap Allah Swt. Pemerintah tersebut kini bermaksud menegakkan suatu masyarakat yang ideal dan teladan yang berdasarkan norma-norma Islam. Tugas Konstitusi adalah mencapai sasaran-sasaran ideologis gerakan dan menciptakan kondisi yang terpimpin bagi pembangunan manusia sesuai dengan nilai-nilai Islam yang mulia dan universal.

Dengan memperhatikan kandungan Islami revolusi Iran, yang gerakannya ditujukan pada kemenangan seluruh *mustaḍ'afīn* atas *mustakbirūn*, Konstitusi menetapkan kepentingan dasar untuk menjamin keberlangsungan Revolusi baik di dalam maupun di luar negeri. Khususnya dalam pembangunan hubungan internasional, Konstitusi akan berjuang dengan gerakan Islami dan populer yang lain untuk mempersiapkan cara bagi bentuk suatu masyarakat dunia tunggal yang sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

---

[190] Dikutip dari lampiran II dalam Yamani, *antara Al-Farabi dan Khomeini.,* hlm.158.

> "Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku" (QS Al-Anbiyā'[21];92)

dan menjamin keberlangsungan perjuangan untuk kebebasan seluruh rakyat dunia yang terampas dan tertindas.

Dengan memperhatikan karakter dasar gerakan agung ini, Konstitusi menjamin penolakan semua bentuk tirani intelektual dan sosial serta monopoli ekonomi, dan bertujuan mempercayakan nasib rakyat kepada rakyat sendiri, bukannya menghancurkan (nasib rakyat itu) dengan sistem penindasan. Ini sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

> "…dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka"(QS Al-A'rāf [7]: 157).

Dalam menciptakan—berdasarkan pandangan ideologis—pelbagai infrastruktur dan institusi politis, sebagai dasar (pengembangan) masyarakat, orang yang pantaslah yang akan memikul tanggung jawab memerintah dan mengelola negeri sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

> "bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh" (QS Al-Anbiyā' [21] :105).

Perundang-undangan sebagai dasar bagi peraturan-peraturan untuk mengelola masyarakat akan mengacu pada Al-Qur'an dan Sunah. Oleh karena itu, pelaksanaan pengawasan yang cermat dan sungguh-sungguh oleh para fuqaha Muslim yang adil, berilmu, dan sungguh-sungguh (*al-fuqahā' al-'udul*) sangat di perlukan. Tambahan pula, tujuan pemerintahan adalah membantu perkembangan

manusia dalam suatu cara sehingga dia bertambah baik dalam menegakkan perintah Allah sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

"dan hanya kepada Allah kembali [mu] (QS Alī 'Imrān[3]: 28)

dan menciptakan kondisi yang baik bagi muncul dan berkembangnya kecakapan pembawaan lahir seseorang sehingga dimensi teo-morfis manusia terejawantahkan (sesuai dengan perintah Rasulullah Saw., "*Berakhlaklah dirimu menurut akhlak Allah.*"; cita-cita ini dapat dicapai tanpa partisipasi aktif dan luas semua golongan masyarakat dalam proses pembangunan sosial.

Dengan memperhatikan cita-cita ini, Konstitusi menetapkan dasar keikutsertaan seluruh anggota masyarakat sedemikian itu di semua tingkatan proses pembuatan-keputusan politis yang menentukan nasib negara. Dengan cara ini, maka sepanjang jalur perkembangan manusia menuju ke kesempurnaan, setiap individu akan terlibat secara pribadi di dalamnya dan bertanggung jawab bagi pertumbuhan, kemajuan, dan kepemimpinan masyarakat. Tepat di sinilah letak perwujudan pemerintahan *mustaḍ'afīn* di bumi sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

> "Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang-orang yang tertindas di bumi itu dan hendak menadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi bumi"(QS Al-Qaṣāṣ [28]: 5).

Wilāyah al-Faqīh yang Adil

Sesuai dengan prinsip-prinsip kepemerintahan (*wilāyah al-'amr*) dan kebutuhan abadi akan kepemimpinan (*imāmah*), Konstitusi memperlengkapi kekuasaan kepemimpinan seorang faqih yang memiliki semua syarat yang

dibutuhkan (*jāmi' al-syarā'iṭ*) dan diakuai sebagai pemimpin oleh rakyat yang sesuai dengan hadis,

> "Pimpinan urusan (umum) ada di tangan mereka yang paham mengenai Allah dan dapat dipercaya dalam berbagai hal mengenai apa-apa yang diizinkan dan dilarang oleh-Nya" (*Tuḥāf Al-'Uqul*, hml. 176).

Kepemimpinan demikian akan mencegah berbagai penyimpangan pelbagai aparat negara dari kewajiban Islami mereka yang pokok.

Bab I : asas-asas hukum

Pasal 1

Bentuk pemerintahan Iran adalah sebuah Republik Islam, disahkan oleh rakyat Iran berdasarkan keyakinan mereka yang telah lama mengenai kedaulatan kebenaran dan keadilan Al-Qur'an, dalam referendum Farwardin 9 dan 10 pada 1358 kalender matahari Islam, bertepatan dengan 1 dan 2 Jumada Al-'Awwal (1399 H[29 dan 30 Maret 1979]) lewat suata mayoritas yang menyetujui dari 98,27% suata yang memenuhi syarat.

Pasal 2

Republik Islam adalah suatu system yang berlandaskan keyakinan pada :

1. Ketuhanan Yang Maha Esa (sebagaimana kalimat,"Tiada Tuhan Selain Allah. Kedaulatan hak-mengatur-Nya yang ekslusif, serta keniscayaan untuk patuh kepad perintah-Nya.
2. Wahyu Allah dan peran pokoknya dalam menjadi sumber hukum;

3. Kembali kepada Allah di Alam Baka, dan peran konstruktif keyakinan ini selama *mi'raj* manusia kepada Allah;
4. keadilan Allah dalam penciptaan dan perundang-undangan;
5. kepemimpinan (*Imāmah*) yang berlanjut dan tuntunan yang abadi, serta peran-pokoknya dalam menjamin proses revolusi Islam yang tak terputus;
6. keagungan martabat dan nilai manusia, serta kemerdekaanya, yang bergandengan dengan tanggung-jawabnya kepada Allah; yang di dalamnya kesetaraan, keadilan, dan kebebasan politis, ekonomis, sosial dan budaya, serta solidaritas-nasional dicapai dengan jalan:
    a. *Ijtihād*-berlanjut *fuqaha* yang yang memiliki semua kualifikasi penting, yang dilakukan berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah para *Ma'ṣūmūn* (dua belas Imam) *'alaihis-salām;*
    b. Ilmu dan seni, serta hasil pengalaman manusia yang paling maju, bersma usaha memajukan kesemuanya itu lebih jauh;
    c. Pengingkaran terhadap semua bentuk penindasan, yakni tidak menindas dan tidak tunduk kepadanya; serta pengingkaran terhadap dominasi, yakni tidak memaksa dan tidak menyerah kepadanya.

Pasal 3

Agar mencapai sasaran yang ditetapkan dalam pasal 2, pemerintah Republik Islam Iran memiliki kewajiban untuk mengarahkan semua sumber daya ke tujuan berikut :

1. Penciptaan suatu lingkungan yang baik untuk pertumbuhan kebajikan moral berdasarkan keyakinan dan kesalehan serta perjuangan melawan semua bentuk kejahatan dan korupsi;
2. peningkatan kesadaran masyarakat di semua bidang melalui penggunaan secar tepat berbagai sarana, termasuk pers, media massa, dan sejenisnya;
3. pendidikan dan pelatihan fisik secara gratis bagi semua orang di berbagai tingkatan, serta pemberian fasilitas dan perluasan pendidikan yang lebih tinggi;
4. penguatan semangat penelitian, penyelidikan, dan pembaruan di semua bidang ilmu, teknologi, dan budaya serta studi keislaman dengan mendirikan pusat penelitian dan mendorong para peneliti;
5. pembersihan total imperialisme dan pencegahan pengaruh asing;
6. pembersihan semua bentuk kelaliman dan autokrasi serta semua usaha untuk memonopoli kekuasaan;
7. pemberian jaminan kemerdekaan politis dan sosial dalam kerangka hukum;
8. keikutsertaan seluruh rakyat dalam menentukan nasib politi, ekonomis, sosial, dan budaya mereka;

9. pengahapusan semua bentuk diskriminasi yang tak diharapkan dan penetuan kesempatan yang adil bagi semua orang, baik dalam bidang material maupun intelektual;
10. penciptaan system administratif yang benar dan penghapusan organisasi pemerintah yang berlebihan.
11. penguatan seluruh aspek fondasi pertahanan nasional ke tingkat yang paling tinggi dalam arti pelatihan militer semesta demi usaha perlindungan kemerdekaan, keutuhan territorial, dan tatanan islami negeri;
12. perencanaan sistem ekonomi yang benar dan adil, sesuai dengan kriteria Islam agar menciptakan kesejahteraan, menghapus kemiskinan, dan meniadakan semua bentuk kekuarangan makanan, perumahan, pekerjaan, perawatan kesehatan, dan pengadaan jaminan kesehatan bagi semua orang;
13. pencapaian swadaya dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi, industri, pertanian, dan militer, serta bidang lain;
14. pengamanan beragam hak seluruh warga Negara, baik perempuan maupun laki-laki, dan pemberian perlindungan hukum untuk semua orang, seperti kesetaraan semua orang di mata hukum;
15. perluasan dan penguatan persaudaraan keislaman dan kerja sama masyarakat di antara seluruh rakyat;

16. penyusunan kebijakan luar negeri berlandaskan kriteria islami, persaudaraan dengan semua muslim, dan pemberian dukungan sepenuhnya kepada *mustaḍ'afīn* dunial.

Pasal 4

Semua peraturan dan hukum perdata, keuangan, ekonomi, administratif, budaya, militer, politis dan sebagainya harus berlandaskan kriteria Islam. Prinsip ini berlaku sepenuhnya dan meliputi semua hal Konstitusi sebagaimana juga ke semua orang dan peraturan yang lain, dan dalam hal ini *fuqaha* Dewan Ahli adalah pewenang tertinggi.

Pasal 5

Selama Kegaiban *walī 'Aṣr* (semoga Allah mempercepat kemunculannya kembali), *wilayah* dan kepemimpinan umat berpindah ke *faqīh* yang adil (*'adil*) dan saleh (*muttaqīn*)—yang sepenuhnya menyadari situasi dan keondisi zamannya, berani, cerdik, dan memiliki kemampuan administratif—yang akan menduduki jabatan ini sesuai dengan pasal 107.

Pasal 6

Di Republik Islam Iran, urusan Negara harus diatur berdasarkan pendapat umum yang diungkapkan melalui pemilihan umum, termasuk pemilihan presiden, anggota parlemen, dan anggota-anggota dewan (lainnya), atau melalui referenda untuk hal-hal khusus dalam pasal lain konstitusi ini.

Pasal 7

Sesuai dengan perintah Al-Qur'an yang dikandung dalam ayat

> "…sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka" (QS Al-Syura[42];38)

badan konsultatif seperti dewan permusyawaratan Islam (Parlemen), Dewan Provinsi dan Kota, Daerah, Distrik, dan Dewan Desa, dan sebagainya adalah para pembuat keputusan dan aparat administratif Negara. Sifat dasar masing-masing, bersama tata cara pembentukannya, yuridiksinya, dan lingkup kewajiban dan fungsinya ditetapkan oleh konstitusi dan hukum yang berasal dari Konstitusi.

Pasal 8

Di Republik Islam Iran, *al-amr bi al-ma'rūf wa an-nahy munkar* adalah kewaiban umum dan timbal-balik yang harus dipenuhi oleh rakyak dengan menghormati sesama, oleh pemerintah dengan menghormati rakyat, dan oleh rakyat sesama, oleh pemerintah dengan menghormati rakyat, dan oleh rakyat dengan menghormati pemerintah. Keadaan, batasan, dan sifat dasar kewajiban ini akan diperinci oleh hukum. Ini sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

> *"Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebagian dari mereka (adalah) penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar" (QS Al-Fajr[89]:71).*

D. Refleksi Praktis Konsep *Wilāyat al-Faqīh* Dalam Konteks Ke-Indonesiaan: *tanggapan pasif*[191] *atas estetika resepsi wilāyat al-Faqīh*

Bukanlah suatu perkara mudah, ketika menarik konsep *Wilāyat al-Faqīh* dalam konteks ke-indonesiaan. Ini bisa jadi justru akan merancukan konsep tersebut atau hanya akan menjadi "utopia" yang berkepanjangan. Dalam kaitan ini, penulis mencoba menerapkan term *"al-muḥāfaẓatu 'ala al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdżu bi al-jadīd al-aṣlaḥ"*, karena dipandang konsep *Wilāyat al-Faqīh* merupakan warisan tradisi "Nabi", yang tidak menutup kemungkinan untuk diterapkan sebagian dan menjaga sebagian lainnya. Kemudian meletakkan konsep tersebut dalam konteks ke-indonesiaan, atau setidaknya mengambil spiritnya untuk tujuan yang baik.

Tidak asing lagi, bahwa perdebatan panjang seputar konsep negara Islam hampir tidak menemukan jalan keluar. Dari sekian banyak pemikir Islam, sebagian besar berkesimpulan bahwa Islam merupakan jalan hidup (*syarī'ah*) dan tidak memiliki konsep yang jelas tentang negara.[192] Terbukti kemelut di Iran juga masih terjadi, yaitu antara para "pemimpin moderat" seperti mantan presiden Khatami dengan para Mullah konservatif seperti Khamenei.

---

[191]Dalam estetika resepsi, jika sebuah tanggapan belum bisa terealisasikan maka digunakan dengan istilah "pasif" karena tanggapan ini baru sebatas wacana teoritis.

[192]Penelitian John L. Esposito dan John O. Voll mengatakan, bahwa dari sekian banyak negara Islam, lebih banyak yang otoriter daripada yang demokratis. Dalam penelitiannya atas enam negara (Malaysia, Iran, Sudan, Aljazair, Mesir, Pakistan), terbukti hanya Malaisya dan Pakistanlah yang gerakan keagamaan dan rakyatnya mendekati kultur demokrasi. Sedang yang lainnya justru masih menjalankan gerakan radikal, fundamental, dan merongrong kekuasaan yang sah. Mereka juga menjelaskan, bahwa kesesuaian Islam dan demokrasi tergantung tradisi yang ada pada negara-negara masing-masing. Walaupun pemerintahan yang resmi dikuasai Islam hanyalah Iran dan Sudan, namun itu belum menjamin adanya demokrasi di negara tersebut. Lihat John L. Esposito dan John O. Voll, *Demokrasi.*, hlm. 266.

Satu-satunya hal yang mereka sepakati bersama adalah nama "Islam" itu sendiri. Mungkin, mereka juga berselisih paham tentang "jenis" Islam yang akan diterapkan dalam negara tersebut, haruskah Islam Syi'ah atau sesuatu yang lebih "universal"? kalau harus mengikuti paham Syi'ah itu, berarti gagasan negara Islam telah menjadi milik kelompok minoritas, sementara Syi'isme hanya menjadi pendangan satu dari delapan orang muslim di dunia.[193]

Adapun Iran, sebagaimana yang diamati oleh Hamid Enayat, kontribusi paling berani Khomeini untuk wacana modern mengenai negara Islam adalah penegasannya bahwa esensi negara seperti itu bukanlah konstitusinya, bukan juga komitmen penguasanya untuk mengikuti syari'ah, namun kualitas khusus pemimpinnya. Khomeini beranggapan bahwa kualitas khusus itu hanya dapat dipenuhi *faqīh*.[194]

Seperti telah diungkapkan pada bab-bab sebelumnya, bahwa argumen Khomeini adalah keyakinan kuat pada perlunya pemerintahan Islam di masa gaibnya Imam zaman. Imam baginya, merupakan pemegang kekuasaan eksekutif yang berfungsi bukan saja menjelaskan hukum-hukum Ilahiah, sebagaimana dipahamai oleh interpretasi tradisional tetapi sekaligus menerapkannya.

Dalam pandangan dunianya, sepeninggal Nabi Saw., kendati tak ada kesepakatan mengenai identitas penggati *khalīfah*-nya, menurutnya, semua muslim sepakat bahwa selain memiliki kualifikasi umum seperti kecerdasan dan

---

[193]Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 84.

[194]Yamani, *antara Al-Farabi dan Khomeini.,* hlm. 124. dikutip dari Hamid Enayat, "Iran: Khomeini's concept of the guardianship of the Jurisconsult", dalam James Piscatory (ed.), *Islam in the Political Process* (London: Cambridge University Press, 1983).

kemampuan memerintah (*kafā'ah*), orang tersebut harus memiliki, 1) *faqāhah*, yakni berpengetahuan (yaitu mengenai ketentuan dan aturan Islam) dan 2) *'adālah*, bersifat adil yaitu sangat terpuji iman serta moralnya.[195] Dalam hal ini, seorang faqih harus tahu soal hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah. Selain itu, dia sendiri juga harus bijak dan adil serta mampu berpendapat dengan sehat untuk menafsirkan dan menerapkan hukum-hukum tersebut kapanpun, serta memiliki kemampuan persuasif dan representasi imajinatif.

Terdapat beberapa poin yang bisa diusung dari konsep *wilāyat al-Faqīh* untuk bisa berdialektika dalam konteks ke-indonesiaan. Selama ini, yang menjadi kekhawatiran masyarakat adalah merebaknya gejala "*islamofobia*" atau diartikan dengan kengerian-kengerian Islam, di mana masyarakat dibuat "ngeri" dengan istilah Islam itu sendiri. Islam di Indonesia yang selama ini dipahami selalu identik dengan; jihad dalam pengertian sempit, syari'at yang mengikat, kedinamisan yang terampas dan masyarakat menjadi statis dan bodoh. Padahal segudang konsep islami ini sebenarnya merupakan konsep universal yang bisa diambil ruhnya untuk dijalankan tanpa harus "memaksakan diri" melabelkan "Islam" itu sendiri.

Adapun kritik Olivier Roy ketika membaca politik Islam Indonesia, yaitu adanya keengganan kalangan politik Islam untuk membangun sumberdaya manusia, terutama lewat pengkajian ilmu pengetahuan secara mendalam dan pengaturan manajemen yang efisien. Selama ini, kekuatan politik Islam lebih

---

[195]Hamid Algar, *Islam And Revolution:*, hlm. 60.

banyak dikerahkan pada aspek ideologis, simbolis, dan kekuasaan yang bersifat semu dan sesaat.

Penulis memandang, bahwa poin-poin ini cukup urgen untuk memperbaiki pola dan sistem pemerintahan. Konsep pertama, *faqāhah*, prinsip ini harus bisa dijalankan setidaknya dengan memilih kepala Negara yang memenuhi kapabilitas keilmuan secara integral, menguasai ilmu-ilmu teknik, kecakapan dalam mengurusi administrasi, harus lebih mengetahui hukum dibandingkan orang lain, mengurusi segala yang berkenaan dengan hukum dan integritas hakim. Kedua, *'adālah*, prinsip kepemimpinan seorang yang adil dan saleh, yaitu kemampuan memahami benar keadaan zamannya, visioner, berani, serta mampu memerintah, diakui dan diterima sebagai pemimpin oleh mayoritas rakyat.

Kedua syarat tersebut, apabila dapat diterapkan guna kualifikasi pemimpin Negara di Indonesia maka pemimpin akan bisa mengambil kebijakan nilai-nilai islami dalam mengemban amanat rakyat. Selain itu, hasil ini senada dengan kebijakan konstitusi Republik Islam yaitu kepemimpinan yang tidak mengedepankan kepentingan suatu kelas ataupun mengabdi kepada dominasi perseorangan atau kelompok, menjalankan norma-norma Islam—setidaknya *"grespect the essences of islamic souls*". Juga Gerakannya ditujukan pada kemenangan seluruh *mustaḍ'afīn* atas *mustakbirūn*, dan konstitusi akan berjuang dengan gerakan islami dan populer yang lain untuk mempersiapkan cara bagi bentuk suatu masyarakat dunia tunggal yang sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

> "Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku" (Q.S. Al-Anbiyā' [21];92)

dan mampu menjamin keberlangsungan perjuangan untuk kebebasan seluruh rakyat dunia yang terampas dan tertindas. Demikianlah, maka pemimpin seperti ini adalah orang yang pantas memikul tanggung jawab memerintah dan mengelola negeri sesuai dengan ayat Al-Qur'an,

> "bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh" (QS Al-Anbiya [21] :105).

Selanjutnya, dalam hal penerapan nilai-nilai syari'at Islam, tugas seorang pemimpin adalah memperbaiki dua hal; *pertama*, sumber daya masyarakat harus diperkuat, yaitu dengan cara memperbaiki sistem pendidikan yang mendasarkan pada nilai-nilai filosofis. Artinya, mengajak masyarakat untuk "melek wacana" dan memberikan pemahaman secara menyeluruh tentang esensi dari syari'at Islam tanpa harus terjebak pada "sakralitas syari'ah". Juga menganjarkan masyarakat berhubungan dengan penegakan nilai-nilai moral dan dialog seputar moralitas sebagai kunci utama, selebihnya adalah mengembangkan sains dan teknologi.

Kedua, upaya serius pemerintah dalam memperbaiki ekonomi kerakyatan. Dalam hal ini semua permasalahan masyarakat bertumpu pada masalah ekonomi. Upaya ini bisa ditempuh dengan cara menyetop, atau setidaknya meminimalisir hegemoni ekonomi asing yang semakin lama semakin menggerogoti perekonomian Indonesia.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian pada bab-bab sebelumnya dan senada dengan rumusan masalah yang menjadi fokus penelitian ini, maka ditemukan kesimpulan sebagai berikut:

1. Perjalanan kronologis pemikiran Imamah Syi'ah sebelum terbentuknya *Wilāyat al-Faqīh* dapat dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, pemikiran Syi'ah ketika para Imam mereka masih hidup. Pemikiran ini lebih dititik-beratkan pada keabsahan –dari sisi doktrinitas Syi'ah—para Imam sebagai pelanjut kepemimpinan Muhammad Saw. *Kedua*, pemikiran Syi'ah yang berlangsung setelah gaibnya Imam al-Mahdi. Kedua unsur ini berkait kelindan dengan Syi'ah *Iṡnā 'Asy'ariyyah* yang selalu diliputi kekalahan politis dengan kalangan Sunni. Selain itu, doktrin-doktrin pasca gaibnya Imam zaman menjadikan mereka *a-politis*, dan cenderung mengumandangkan sikap *taqiyyah* dan selebihnya *raj'ah*.

Kecenderungan ini melahirkan perdebatan panjang seputar masalah *ijtihād* antara kaum akhbārī dan uṣūlī. kaum akhbārī percaya bahwa ulama tidak mempunyai hak untuk ber-*ijtihād*, dan tugas ulama hanya sekedar menyampaikan saja, singkatnya, *ijtihād* tidak diperlukan, karena semua sudah terjawab melalui tradisi Nabi. Sedangkan kaum *uṣūli* bersikeras untuk melakukan *ijtihād*, terlebih soal kepemimpinan di saat gaibnya Imam Mahdi. Dan kemenangan pun di pihak *uṣūli*, sekaligus mengkristalkan peran ulama dalam politik.

Adapun terjadinya revolusi konstitusional (1905-1911 M), telah membuka cakrawala para ulama untuk berperan aktif dalam rangka memaksa raja untuk turun dari tahtanya. Berkat peran dua ulama Abdul Karim Haeri dan Husain Burujerdi, Qum menjadi pusat intelektual yang mampu independen secara finansial. Situasi ini berlangsung hingga kemunculan ulama muda "Ayatullah Khomeini" yang mampu mengubah peta Iran dan Syi'ah secara umum, dan terbentuklah *Wilāyat al-Faqīh* .

2. Berangkat dari kecenderungan Imam Khomeini atas gejolak politiknya, ia berkesimpulan, *pertama*, kebutuhan terhadap pembentukan dan pemeliharaan institusi politik islam—yaitu terwujudnya kekuatan politik sesuai dengan tujuan, aturan, dan kriteria-kriteria Islam. *Kedua*, tugas bagi para fuqaha (ulama) untuk membentuk negara Islam (pemerintahan Islam), dan mereka bisa mengambil peran dalam bidang legislatif, eksekutif, yudikatif. Yaitu pemerintahan Islam yang dipimpin dan dikepalai oleh seorang faqih (ulama). Dan *ketiga*, program kerja yang disusun oleh khomeini untuk membentuk sebuah negara Islam.

Penulis berhasil memetakkan ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh* dari perintah untuk mendirikan pemerintah Ilahi; Q.S. Al-a'raf [7]:54, Q.S. Yusuf [12]: 40, Q.S Al-Maidah [5]:67, Q.S. Ali 'Imran [3]:154, hingga proses pendelegasian dari Imam Zaman ke *faqīh*, dengan prasyarat yang harus dipenuhi *seorang faqīh*, yaitu kafā'ah dan *'adālah*; Q.S. An-Nisa' [4]: 59, Q.S. Al-Hadid [57]:25.

Dan kesimpulan akhir dari resepsi Imam Khomeini terhadap ayat-ayat di atas, bahwa pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang berbasis hukum. Dalam pemerintahan Islam ini, kedaulatan hanyalah milik Allah serta hukum

adalah berupa keputusan dan perintah-Nya. Hukum-hukum Islam, yang berasal dari perintah-perintah Allah, memiliki kewenangan mutlak atas semua individu dalam sebuah pemerintahan Islam. Semua manusia, termasuk Nabi Saw. dan para Imam as. adalah subjek hukum Islam dan akan tetap demikian untuk selamanya, subjek dari hukum sebagaimana yang telah diwahyukan oleh Allah Swt. melalui lisan al-Qur'an dan Nabi Saw. Jika Nabi Saw. menanggung *khilāfah* (kepemimpinan), maka sungguh hal itu adalah perintah Allah untuk Nabi Saw.

Dalam pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat *wilāyat al-faqīh*, bahwa tujuan umum diutusnya para nabi adalah menata kehidupan manusia dengan keadilan serta berdasarkan hubungan sosial yang adil dan kemanusiaan yang sebenarnya yang ditegakkan diantara manusia. Hal ini hanya mungkin dicapai dengan menegakkan pemerintahan dan melaksanakan hukum-hukum, baik oleh para nabi sendiri sebagaimana yang dilakukan oleh rasul Saw. maupun para pengikutnya sepeninggalnya. Nabi Saw. memiliki tugas tidak hanya untuk mengajarkan hukum-hukum, tetapi juga melaksanakannya beliau harus memungut pajak, seperti *khums*, zakat, dan *ḥaraj* serta memanfaatkannya untuk kesejahteraan kaum muslim, menegakkan keadilan di antara manusia dan masyarakat, melaksanakan hukum-hukum dan melindungi perbatasan dan kemerdekaan negara serta mencegah orang lain menyelewengkan keuangan negara Islam.

3. Dalam perjalanannya, mulai dari terbentuknya pengesahan prosesi *ijtihād* oleh kaum *uṣūlī* hingga dibakukannya konsep *wilāyat al-faqīh* melewati

perdebatan panjang. Tidak berhenti di sini, bahkan konsep yang telah baku dan terlaksana ini masih menuai kecaman dari berbagai pihak.

Konsep republik dalam Republik Islam Iran telah dimodifikasi dengan konsep *Wilāyat al-Faqīh,* pemerintahan para ulama. Modifikasi ini menyentuh tiga sendi sistem republik, meliputi institusi-institusi yang biasa disebut sebagai trias politika.

Pada hakikatnya, Republik Islam Iran dirancang untuk menerapkan unsur-unsur asasi sebuah sistem demokrasi, tetapi juga bukan merupakan pencapaian melalui bahasa politik yang sering disebut teokrasi, tetapi lebih dari itu adalah "teodemokrasi". Singkatnya, adalah sistem politik yang menggabungkan pemerintahan oleh hukum Tuhan (baca: syari'ah) dengan demokrasi yang mengandalkan partisipasi masyarakat atau orang banyak.

4. Poin yang bisa dikonteks-kan dari konsep *wilāyat al-Faqīh* dengan situasi ke-indonesiaan adalah, *Pertama,* reformasi kepemimpinan, dengan cara menegaskan kriteria kepemimpinan yang mumpuni untuk bisa memimpin sebuah bangsa. *Faqāhah*, konsep ini harus dikontekskan dengan meletakkan pemimpin yang berintelensia tinggi, cerdas, mengetahui keadaan masyarakat dan visioner. *'Adālah*, yaitu pemimpin yang benar-benar *qualified*, memiliki catatan sejarah yang bersih, jujur, adil, dan terpercaya di mata masyarakat, serta sanggup untuk hidup sederhana.

Kedua, penegakan "Negara Tuhan" atau legislasi syari'ah tidak harus dipaksakan dalam simbol-simbol dan ideologi islami, tetapi mengadopsi *rūḥ* Islam ke dalam tatanan nilai-nilai, dan undang-undang hukum Indonesia. Atau

dengan memahamkan masyarakat akan tatanan syari'ah Islam, yang sebenarnya tidak mengikat, tapi justru akan mewujudkan keadilan dan kedamaian. Ini semua bisa diraih melalui perbaikan generasi untuk masa yang akan datang.

B. Saran-saran Akademik

Setelah menelaah dan membahas pemikiran Imam Khomeini tentang ayat-ayat *Wilāyat al-Faqīh*, kiranya penulis perlu mengemukakan beberapa saran sebagai kelanjutan dari kajian penulis atas hal-hal tersebut di atas.

1. Pada dasarnya hubungan antara Negara dan Agama masih menjadi topik menarik yang tidak akan pernah usang, karena berhubungan dengan teks al-Qur'an dan resepsi penerimanya yang beragam. Hal ini terutama dipicu oleh keinginan manusia untuk hidup lebih layak dan mengidamkan kedamaian, terlebih mengimpikan performa kepemimpinan yang sesuai dengan apa yang tersirat dalam doktrin-doktrin keagamaan. Maka kajian semacam ini masih menghendaki penelusuran lebih mendalam, untuk bisa diterpakan dalam kehidupan bersosial.
2. Legislasi Syari'ah dan penerapan hukum Tuhan yang banyak dikumandangkan melalui al-Qur'an dan Sunnah Nabi, masih menyisakan sederet pertanyaan, sehingga diperlukan wacana dari para mufassir al-Qur'an yang mampu mendamaikan, atau setidaknya menengahi persimpangan pendapat ini. Maka dari itu, perlu kiranya mengetengahkan wacana tafsir yang ideologis, dan bernuansa sosio-politis lebih banyak,

baik melalui kajian tokoh maupun konsep ideologinya dari perspektif wacana tafsir al-Qur'an.

3. Sebagai Korpus tertutup, al-Qur'an masih perlu disuarakan melalui pembacanya, terutama yang berhubungan dengan kaidah-kaidah kepemimpinan dan hubungan sosial kenegaraan. Konteks ini membuka peluang bagi para peneliti dan pengkaji wacana tafsir untuk membedah al-Qur'an dengan pisau analisa yang lebih tajam lagi. Sehingga akan menjadi stimulan bagi pengembangan studi al-Qur'an dan tafsir kemudian.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

_____ "Kata Pengantar" dalam Sahiron Syamsuddin, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003

Algar, Hamid dan Kalim Siddiqui dkk. *Gerbang Kebangkitan; Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan*, terj. Team Naskah Shalahuddin. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984

_____ *Islam And Revolution: Writing, Speech, And Lecture of Āyatullāh Rūhullāh Musawi* . Berkeley: Mizan Press, 1981.

_____ dan Robbin W. Carlsen. Mata Air Kecemerlangan; sebuah pengantar untuk memahami pemikiran Ayatullah Khomeini, terj. Zainal Abidin. Bandung: Mizan, 1991.

_____"Imam Khomeini, Sang Sufi" dalam Hamid Alghar dan Robin W. Carlsen, *Mata Air Kecemerlangan*, terj. Zainal Abidin (Bandung: Mizan, 1991

_____ "Khomeini Penjelamaan Sebuah Tradisi" dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan,* terj. Team Naskah Shalahuddin Press. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984

_____*Islam And Revolution: Writing, Speech, And Lecture of Āyatullāh Rūhullāh Musawi* (Berkeley: Mizan Press, 1981

Asaria, Iqbal. "Iran, Suatu Studi Kasus tentang Kebangkitan Politik Muslim" dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan,* terj. Team Naskah Shalahuddin Press. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984

Aziz, T.M. "Ulama dan Rakyat; Konsepsi kedaulatan dalam wacana politik Syi'ah kontemporer" dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 1, No. 2, 2000.

Bakhash, Shaul. *The Reign Of The Ayatollahs: Iran And The Islamic Revolution.* New York: Basic Books, 1985.

Banna, Jamal al-. *Al-Islām dīn; wa Ummah Laisa Dīnan wa Daulatan.* Kairo: Dār al-Fikr Al-Islāmy, 2003.

Baso, Ahmad. "Al-Qur'an dan Komunitas Agama sebagai "pembaca", kata pengantar dalam Ali Nurdin, *Quranic Society* (Jakarta: Erlangga, 2006

Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam,* terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati Jakarta: Serambi, 2001

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam,* jil. V. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997

Efendy, Bahtiar. "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam?", Pengantar dalam Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qamaruddin SF. Jakarta: Serambi, 1996

Enayat, Hamid. "Iran: Khomeini's concept of the guardianship of the Jurisconsult", dalam James Piscatory (ed.), *Islam in the Political Process*. London: Cambridge University Press, 1983.

_____ *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, terj. Asep Hikmah (Bandung: Pustaka, 2001.

Esposito, John L. (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. London: Oxford University Press, 1983.

_____Voll, John O. *Demokrasi di Negara-negara Muslim*, Bandung: Mizan, 1999.

Fischer, Michael M.J. "Imam Khomeini; Four Levels Of Understanding" dalam John L. Esposito (ed.), *Voices Of Resurgent Islam*. London: Oxford University Press, 1983.

Ḥadid, Ibn Abī al-. *Syarḥ Nahj al-Balāgah,* jil. II.t.tp.: Dār al-Rasyād al-Ḥadīsah, t.th.

Haydar, Hamid Hadji. "Filsafat Politik Imam Khomeini" dalam jurnal *Al Huda* No. 4, Vol. 2, Th. 2001

Imam Khomeini, *Tafsīr Surat al-Fātiḥah*

Islam, Zafarul, Dr. "Imam Khumayni's Contribution to Islamic Political Thought" dalam http://www.imamreza.net/eng/imamreza.php?id=4579.

Kamus *al-Muḥīṭ*. dalam CD Aries Islamic.

Khomeini, Imam. *Al-Ḥukūmat Al-Islāmiyyah*. Teheran: Al-Maktabah Al-Islāmiyyah Al-Kubrā, tt.

Knysh, Alexander. "Irfan Ditinjau Kembali; Khomeini dan Warisan Filsafat Islam" dalam Jurnal *Al-Hikmah.* no 9, Syawal – Dzulhijjah 1413 H.

Kulaini, Al-. *al-Kafi,* dalam CD Al-Mojam, vol. I

Latif, Abdul. "Pengertian Tafsir Dasar dan Urgensinya" dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir* , Yogyakarta:Teras, 2005

Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*, Chicago: The Universiy of Chicago Press, 1988

Lisan al-'Arab, dalam CD Aries Islamic

Mishkini, Ali. *Wilāyat al-Faqīh: Its Meaning and Scope*. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dengan judul Wali Faqih: Ulama Pewaris Kenabian (Jakarta: Risalah Masa, 1991

Moaddab, Sayid Ridha. "Metode Tafsir Mistis (irfani) Imam Khomeini" dalam jurnal *Al-Huda*, Vol. 3, no. 13, tahun 2007,

Moin, Baqir. "Ayatollah Khomeini Mencari Kesempurnaan; Teori dan Realitas" dalam Ali Rahnema (Ed.) *Para Perintis Zaman Baru,* terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1996

Mortier, Edward. *Islam dan Kekuasaan,* terj. Enna Hadi dan Rahmani Astuti. Bandung, Mizan: 1984.

Moussawi, Ahmad. "Teori Wilāyāt al-Faqīh: Asal mula dan penampilannya dalam literatur-hukum Syi'ah" dalam Mumtaz Ahmad, *Masalah-Masalah Teori Politik Islam.* terj. Ena Hadi. Bandung: Mizan, 1999.

Mu'in Salim, Abd. "Elaborasi Bahasa Politik Islam dalam al-Qur'an", dalam Jurnal *"Al-Huda"*, Vol. I, No. 2, Tahun 2002

Muhajirani, Abbas. "Pemikiran Teologis dan Filosofis Syi'ah Dua Belas Imam" dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam.* Jil. I, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003

Munawir, Fajrul "Pendekatan Kajian Tafsir" dalam M. Alfatih Suryadilaga, dkk. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005

Mustaqim, Abdul. “Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mitis-Ideologis hingga Nalar Kritis”, dalam Jurnal *“Tashwirul Afkar”*, Edisi No. 18, Tahun. 2004.

Muthahhari, Murtadha. “Wilayah: Konsep Kepemimpinan Dalam Islam” dalam http//www.fatimah. org. Akses tanggal 29 Agustus 2007.

Nasr, Sayyed Hossein. *The Heart of Islam*, terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap. Bandung: Mizan, 2003.
_____ *Ideals and Realities of Islam*. London: Aquarian, 1994

Pradopo, Rachmat Djoko. "Estetika Resepsi dan Teori Penerapannya” dalam Sulastin Sutrisno, dkk. (ed.), *Bahasa Sastra Budaya*. Yogyakarta, Gadjah Mada University Press. 1985.

Qiraati, Muhsin. *Membangun Agama*, terj. MJ. Bafaqih dan Dede Anwar Nurmansyah. Bogor: Cahaya, 2004

Rahim Ali, Abdal. "Revolusi Islam; Pengaruhnya Terhadap Pergerakan Islam" dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan,* terj. Team Naskah Shalahuddin Press. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984

Rahman, Fazlur. *Islam,* terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984

Rahmat, Jalaluddin. "Tasawuf Dalam Pandangan Imam Khomeini" dalam *jurnal Al-Hikmah,* no. 11 Rabi' Al-Tsani-Rajab, tahun. 1414

Rais, Dhiauddin. *Teori Politik Islam* dalam HTTP://MEDIA.ISNET.ORG., tanggal 10 Agustus 2000.

Rais, M. Amin. "Kata Pengantar" dalam Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan,* terj. Mohammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1984.

Roy, Oliver. *Gagalnya Islam Politik,* terj. Harimurti dan Qomaruddin SF. Jakarta: Serambi, tt

Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1999

Shihbudi, Riza. *Dinamika Revolusi Islam.* Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989

Siddiqui, Kalim. “Revolusi Islam: Pencapaian, Rintangan dan Tujuan” dalam Hamid Alghar (Ed.), *Gerbang Kebangkitan: Revolusi Islam dan*

Khomeini dalam Perbincangan, terj. Team Naskah Shalahuddin Press. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984

_____ "Tinjauan Teoritetis Dan Praktis Atas Konsep *Vilayat-I Faqih*; Sebuah Studi Pengantar"

Sofwan, A.M. "Ideologi dan Negara", dalam materi kuliah *Pencerahan Pemikiran Islam*, Rausyan Fikr, Yogyakarta, Selasa, 29 Januari 2007.

Ṭabaṭaba'i, 'Allamāh. *Tafsir al-Mīzan.* dalam CD Al-Mojam, kodifikasi 3000 kitab Sunni-Syi'ah. Teheran:tt, tt

Taheri, Amir. *The Spirit of Allah: Khomeini and The Islamic Revolution* (London: Century Hutchinson, 1987

Tamara, Nasir. *Revolusi Iran*. Jakarta: Sinar Harapan, 1980.

Thaha, Idris. "Revolusi Iran dan Imam Khomeini; *Wilāyat al-Faqīh* dan Demokrasi" dalam jurnal *Al Huda* No. 13, Vol. v, Th. 2007.

Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006

Watt, W. Montgomery. *Politik Islam Dalam Lintasan Sejarah,* terj. Helmy Ali, Muntaha Azhari. Jakarta: P3M, 1988

Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*. Bandung: Mizan, 2003

_____ *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini*. Bandung: Mizan, 2002.

CURRICULUM VITAE

NAMA	: KHOIRUL IMAM
TTL	: YOGYAKARTA, 30 JULI 1980
ALAMAT RUMAH	: JL. WIJAYA KUSUMA 223 B KRAPYAK WETAN, PANGGUNGHARJO, SEWON, BANTUL, YOGYAKARTA
ORANG TUA	
AYAH	: DRS. H. DARWIN HARSONO, M.HUM
PEKERJAAN	: DOSEN
IBU	: HJ. WARIFAH DAHLAN
PEKERJAAN	: IBU RUMAH TANGGA
ALAMAT	: JL. WIJAYA KUSUMA 223 B KRAPYAK WETAN, PANGGUNGHARJO, SEWON, BANTUL, YOGYAKARTA

PENDIDIKAN :

1. MII SEDAYU GRESIK	TAHUN 1987-1988
2. SDN SUDIMORO MALANG	TAHUN 1988-1991
3. SD MUH. SURYOWIJAYAN YK	TAHUN 1991 -1993
4. MTs NURUL MUJTAHIDIN PONOROGO	TAHUN 1993 -1997
5. PM DARUSSALAM GONTOR	TAHUN 1997-2001
6. S1 UIN SUNAN KALIJAGA	TAHUN 2002-2008

Demikianlah daftar riwayat hidup ini saya buat dengan sebenar-benarnya

Yogyakarta, 26 Oktober 2008

Khoirul Imam