

Pemikiran Politik Ayatullah Khomeini: Kontestasi *Wilāyatul Faqīh*, Monarki, dan Demokrasi

Amrizal

Alumnus Magister Filsafat Islam STFI Sadra

E-mail: av.amrizal@gmail.com

ABSTRACT

This study examines the political thought of Ayatollah Khomeini, focusing on the concept of wilāyatul faqīh and how this concept contested with monarchy and democracy in the theoretical and practical realms at the beginning of the emergence of the Islamic Republic of Iran. In the theoretical realm, this study examines the thoughts of Ayatollah Khomeini as the leader of the Islamic Revolution of Iran, who proposed wilāyatul faqīh as the foundation of Iran's new state after the success of the revolution. This study also compares the concept with monarchy and democracy in Khomeini's political thought. Practically, this study begins with a chronicle of Khomeini's political career to posit his theoretical thoughts in the chronology of the success of the 1979 Iranian Revolution. This study shows that Khomeini's total rejection of monarchy was initially triggered by his political journey which ultimately revised all his views on monarchy. His acceptance of democracy was more due to its coherence with the Islamic values he adhered to. At the end of the discussion, this study reviews how the application of wilāyatul faqīh in Iran anticipated the emergence of despotism.

Keywords: *Khomeini, wilāyatul faqīh, monarchy, democracy*

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji pemikiran politik Ayatullah Khomeini, dengan fokus pada konsep *wilāyatul faqīh* dan bagaimana konsep ini berkontestasi dengan monarki dan demokrasi dalam ranah teoritis dan praktis di awal kemunculan Republik Islam Iran. Dalam ranah teoritis, penelitian ini meneliti pemikiran Ayatullah Khomeini sebagai pemimpin Revolusi Islam Iran, yang mengajukan *wilāyatul faqīh* sebagai landasan ketatanegaraan baru Iran setelah keberhasilan revolusi. Penelitian ini juga membandingkan konsep tersebut dengan monarki dan demokrasi dalam pemikiran politik Khomeini. Secara praktis, penelitian ini dimulai dengan kronik kiprah politik Khomeini untuk memposisikan pemikiran teoritisnya dalam kronologi keberhasilan Revolusi Iran 1979. Penelitian ini menunjukkan bahwa penolakan Khomeini terhadap monarki secara total awalnya dipicu oleh perjalanan politiknya yang pada akhirnya merevisi semua pandangannya terkait monarki. Adapun penerimaannya terhadap demokrasi lebih karena koherensi dengan nilai-nilai Islami yang dianutnya. Di akhir pembahasan, penelitian ini mengulas bagaimana aplikasi *wilāyatul faqīh* di Iran dalam mengantisipasi munculnya despotisme.

Kata kunci: *Khomeini, wilāyatul faqīh, monarki, demokrasi*

PENDAHULUAN

Kondisi kontemporer menunjukkan bahwasanya negara-negara Islam saat ini pada umumnya mengambil salah satu dari dua bentuk pemerintahan: monarki—baik absolut maupun konstitusional—atau republik. Iran adalah satu negara Islam yang mengambil bentuk pemerintahan yang kedua, dengan nama resmi *Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān* (Republik Islam Iran). Meskipun demikian, nilai-nilai Islam yang menjadi landasannya sebagai negara Islam bukan sekedar disebabkan oleh komitmennya dalam mengimplementasikan Syariat Islam. Lebih dari itu, sistem ketatanegaraannya pun merupakan pengejawantahan nilai-nilai Islami khas Syi'ah, yakni *wilāyatul faqīh*.

Wilāyatul Faqīh sebagai sistem ketatanegaraan Republik Islam Iran saat ini beranjak dari konsepsi yang dirumuskan oleh Ayatullah Khomeini. Meskipun diskursus mengenainya

telah berlangsung jauh sebelumnya, namun baru di tangan Khomeini sistem ini mendapatkan momentumnya di tengah represi rezim Pahlavi. Meski beranjak dari konsepsi Syi'ah atas *imāmah*, tetapi sistem ini telah berdialektika secara teoritis dan praktis-sosiologis dengan monarki dan demokrasi sebelum diterapkan.

Tulisan ini akan membahas mengenai dialektika *wilāyatul faqīh* dengan monarki dan demokrasi melalui pandangan sang pendiri Republik Islam Iran, Ayatullah Khomeini. Ruang lingkupnya meliputi kritik Khomeini terhadap monarki, pandangannya perihal demokrasi, dan konsepsinya mengenai *wilāyatul faqīh*. Ketiga pembahasan ini didahului dengan latar belakang ringkas kehidupan Khomeini. Latar belakang kehidupannya merupakan satu bagian penting dalam memahami pemikiran politiknya secara praktis. Di tutup dengan pembahasan yang ditujukan untuk menjawab kedudukan *wilāyatul faqīh* dalam dialektika pemikiran politik.

PERJALANAN POLITIK AYATULLAH KHOMEINI

Sayyid Ruhollah Musavi Khomeini, atau lebih lebih dikenal dengan Ayatullah Khomeini lahir pada tanggal 24 September 1902 di Khomeyn yang berada 160 km barat daya Qum dan kini merupakan bagian dari Propinsi Markazi, Iran. Nasabnya bersambung hingga Imam Musa al-Kazhim, imam ke-7 dalam keyakinan Syi'ah-Imamiyyah. Leluhurnya berasal dari Nishapur yang bermigrasi ke Lucknow. Pada pertengahan abad ke-19, kakeknya—Sayyid Ahmad—berziarah ke makam Imam Ali di Najaf kemudian menetap di Khumayn setelah menikahi neneknya yang berasal dari Khumayn.¹ Ayahnya—Mustapha Musavi—pun lahir di Khumayn pada tahun 1885. Kelak latar belakang Indianya ini akan menjadi salah satu propaganda Syah untuk memojokkannya.

Di antara sekian banyak gurunya, Mirza Muhammad Ali Syahabadi (w. 1950) adalah yang sangat berpengaruh baginya. Dia tiba di Qum pada tahun 1928. Darinya ia mempelajari *Fushush al-Hikam* melalui *syarh* Daud Qaysari, *Mishbah al-Uns* karya Hamzah Fanari, dan *Manazil as-Sairin* karya Khwaja `Abdullah Ansari. Gurunya inilah yang menyadarkan bahwa unsur politik tidak bisa dilepaskan dari agama. Di antara ceramah umum yang acapkali disampaikan gurunya tersebut adalah kritik akan kebrobrokan rezim saat itu. Dari gurunya ini pulalah karakter filsuf, sufi, sekaligus politisi terwariskan dengan sedemikian ajeg pada diri Khomeini muda.²

Sebelumnya, Khomeini tidak pernah menyampaikan pandangan politik secara terbuka, karena baginya kepemimpinan aktifitas politik seharusnya dipegang oleh para ulama senior. Dia baru mulai menyampaikan pandangan politik secara terbuka pada 4 Mei 1944. Dalam kesempatan ini, ia menggalang aksi untuk mengeluarkan muslim Iran khususnya dan Dunia Islam pada umumnya dari tirani kekuasaan asing dan sekutu-sekutu mereka di Dunia Islam.

Titik berat perjuangannya dimulai pada 31 Maret 1961 ketika menggantikan gurunya yang wafat, Ayatullah Seyyed Hossein Borujerdi sebagai *marja' taqlid*. Seiring dengan itu, dimulailah sejumlah konfrontasi terbuka dengan rezim Syah, penolakan program Revolusi Putih dari rezim, serangan rezim ke Madrasah Fayziya di Qum yang

¹ Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", dalam Ali Rahnema (ed.), *Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed Books, 1994), hal. 65.

² International Affairs Departments The Institut for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, *The teacher who had the most profound influence on Imam Khomeini*, <http://en.imam-khomeini.ir/en/n43252/The-teacher-who-had-the-most-profound-influence-on-Imam-Khomeini?>, diakses pada tanggal 20 Januari 2025 jam 12:18 WIB.

berujung pada aksi penahanan, disusul aksi kekerasan hingga pembunuhan sejumlah pelajar pada 22 Maret 1963, berdampak pada demonstrasi di depan istana Syah di tahun yang sama, dan berpuncak pada penahanan Khomeini pada 3 Juni dan baru dibebaskan pada 7 April 1964. Dengan penahanan ini rezim berpikir akan melemahkan mentalnya dalam mengkritik rezim. Akan tetapi, tujuan tersebut ternyata gagal sama total. Terbukti pada tahun 1964, Khomeini mengecam keras rezim berikut seluruh anggota majelis karena menyetujui kekebalan hukum personel Amerika Serikat di Iran yang ditukar dengan pinjaman sebesar 200 juta dolar yang hanya menguntungkan rezim. Bagi Khomeini, ini berarti pengkhianatan terhadap kemerdekaan dan kedaulatan Iran. Tak perlu lama bagi rezim pada 4 Nopember menangkap dan mendeportasi Khomeini ke Turki. Awalnya ia ditahan di Ankara kemudian dipindahkan ke Bursa. Pilihan ke Turki ini sebagai wujud kerjasama Iran-Turki dalam bidang keamanan.³

Dikarenakan berbagai tekanan dari pendukung Khomeini dan pertimbangan taktis rezim untuk menghilangkan pengaruhnya, akhirnya ia dipindahkan ke Najaf pada 5 September 1965. Setibanya di Najaf, ia langsung diminta untuk mengajar di Madrasah Syaikh Murtadha Anshari. Disinilah kemudian antara 21 Januari sampai 8 Februari 1970, runtutan ceramahnya mengenai *wilāyatul faqīh* disampaikan kemudian diterbitkan dengan judul *Vilayat-i Faqih ya Hukumat-i Islami*. Dari Najaf, komunikasi dengan para pendukungnya di Iran pun berjalan lebih baik, termasuk naskah ceramah yang diterbitkan itupun turut diselundupkan. Dari Najaf pula, kritiknya kepada rezim tak henti terus mengalir, menunjukkan strategi rezim untuk menutupi pengaruhnya dengan pengaruh para ulama besar lain di Najaf gagal. Sejumlah kritik, seperti kecamannya kepada Perdana Menteri Amir Abbas Huvayda sebagai rezim teror dan perampok melalui surat yang dilayangkannya pada 16 April 1967, deklarasi yang berisi larangan kerjasama dan boikot terhadap Israel setelah Perang 6 Hari pada 1967, yang berujung pada penyerbuan ke rumahnya di Qum dan penahanan putra keduanya—Haji Sayyid Ahmad Khomeini, seruannya kepada rakyat Iran untuk tidak turut serta dalam perayaan 2500 tahun monarki Iran pada Oktober 1971, kritiknya kepada pembentukan sistem satu partai dengan melarang rakyat Iran untuk masuk sebagai anggota partai tersebut—Hizb-i Rastakhiz—yang disampaikan pada Februari 1975, dan sejumlah fatwa lain berkenaan dengan berbagai kondisi di Iran.⁴

Aktifitasnya selama di Najaf, tidak hanya seputar soal Iran. Untuk pertama kalinya ia menghadap langsung kepada pimpinan Irak setelah kemenangan Partai Ba'ats pada Juli 1967, karena kemenangan ini berkonsekuensi pada tekanan para ulama di Najaf. Dia juga memberikan perhatian serius atas kondisi Palestina, bahkan mengeluarkan fatwa yang berisi keabsahan penggunaan dana keagamaan (*vujuh-i syar'i*) untuk mendukung al-Asifa yang merupakan pasukan bersenjata PLO saat itu. Lebih lanjut, bahkan ia bertemu dengan perwakilan PLO di Baghdad.

Semua aktifitas ini menunjukkan bahwa strategi rezim untuk memudahkan pengaruh Khomeini, khususnya di tengah lautan ulama besar Syi'ah di Najaf, menemui kegagalan. Di Iran sendiri para muridnya membentuk Hay'atha-yi Mu'talifa-yi Islami sebagai perpanjangan tangan perjuangannya di Iran yang kemudian cabang-cabangnya tersebar hampir ke seluruh Iran.⁵ Nama-nama penting yang tergabung dalam organisasi ini, seperti: Murtadha Muthahhari, Sayyid Muhammad Husein Behesti, Husein Ali Muntazeri, Hasyemi Rafsanjani, dan Javad Bahonar. Pada Juni 1975 terjadi demonstrasi di Qum yang direspon

³ Edward Willet, *Ayatollah Khomeini* (New York: The Rosen Publishing Group, 2004), hal. 47-48.

⁴ Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", hal. 58-62.

⁵ Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", hal. 68.

oleh rezim dengan mengirimkan pasukan darat dan udara untuk menggempur mereka sehingga menimbulkan banyak korban jiwa. Bagi Khomeini ini tidak lain hanya menunjukkan ketakutan rezim.

Titik balik tindakan represif rezim diawali dengan kematian misterius putra Khomeini, Haji Sayyid Mustafa Khomeini di Najaf pada 23 Oktober 1977. Disinyalir ada keterlibatan SAVAK atas kematiannya, sehingga menimbulkan gejala aksi massa di berbagai kota besar di Iran. Peristiwa ini disusul dengan kesembronoan surat kabar *Ittila'at*—yang sering menjadi corong rezim—pada 7 Januari 1978 menyerangnya dengan kata-kata kasar sebagai pengkhianat. Demonstrasi besar kembali terjadi keesokan harinya dan rezim menghadapinya dengan aksi militer sehingga menimbulkan banyak korban jiwa. Dari sini, gelombang demonstrasi terus terjadi dan dihadapi oleh rezim dengan tindakan represif, antara lain: dalam demonstrasi di Tabriz aksi represif aparat menyebabkan 100 warga terbunuh, di Yazd aparat menembakkan peluru ke massa aksi di masjid, di Isfahan ratusan demonstran diserang aparat bersenjata, di Abadan 410 orang dikurung dalam sebuah bioskop kemudian dibakar oleh aparat, 2000 demonstran dibunuh pada 9 September di Teheran oleh militer, peristiwa serupa terjadi di sejumlah kota besar dan selalu ada korban jiwa karena Syah sendiri mengeluarkan perintah hukuman mati bagi para demonstran.⁶

Mengetahui kondisi ini, Khomeini bereaksi keras dari Najaf. Tidak menunggu lama, kediamannya di Najaf dikepung pasukan. Dia diperkenankan tetap di Najaf dengan syarat berhenti dari aktifitas politik. Akhir pilihannya adalah keluar dari Najaf. Dia ditolak setibanya di perbatasan Kuwait, sehingga dengan berbagai pertimbangan maka Paris menjadi pilihan dan ia menetap di Neauphle-le-Chateau. Kepindahannya dengan terpaksa ke Paris, justru semakin membuat warga Iran marah kepada Syah. Tak berhenti sampai di sana, justru sosok Khomeini semakin terekspos secara internasional, sementara pemerintahan rezim semakin tidak stabil. Moral militer rezim pun semakin turun karena banyaknya pembantaian yang telah dilakukan.⁷

Di akhir tahun 1978, bertepatan dengan peringatan `Asyura, demonstrasi besar-besaran berlangsung di seantero Iran. Meski militer terus melakukan pembantaian, tapi disiplin mereka telah menurun. Ada kecenderungan yang berbeda antara pejabat militer senior yang loyal kepada Syah dan para penjabat muda militer yang simpatik pada gerakan rakyat. Di sisi lain, aksi diplomasi dilakukan oleh rezim, baik untuk mengambil hati rakyat dan berdamai dengan Khomeini. Puncaknya adalah pada 16 Januari 1979, Syah meninggalkan Iran yang awalnya diniatkan untuk sementara tetapi berakhir menjadi pengasingan hingga kematiannya.⁸

Sebelumnya, kekosongan kekuasaan telah diantisipasi. Pada 13 Januari 1979, diumumkan pembentukan *Syura-yi Inqilab-i Islami* (Dewan Revolusi Islam) dari Paris. Akhirnya pada 31 Januari, Khomeini beranjak dari Paris dan tiba di Teheran keesokan harinya. Sekalipun demikian, sisa-sisa pendukung rezim baru takluk pada 12 Februari.

Pembentukan Negara Iran baru pun dimulai. Pada 30-31 Maret 1979 referendum nasional dilaksanakan dan menghasilkan keputusan pembentukan Republik Islam. Proklamasi dilaksanakan keesokan harinya oleh Khomeini. Pada 5 Mei, *Sipah-i Pasdaran-i Inqilab-i Islami* (Korps Garda Revolusi Islam) didirikan. Pada 3 Agustus diadakan pemilihan *Majles-e Khobregān* (Majelis Ahli) yang bertugas untuk meninjau naskah

⁶ Baqer Moin, "Khomeini's Search for Perfection: Theory and Reality", hal. 65-67.

⁷ Ahmad Khomeini, *Imam Khomeini* (Bogor: Cahaya, 2004), hal. 277-303.

⁸ Daniel E. Harmon, *Ayatollah Ruhollah Khomeini* (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005), hal. 50-53.

konstitusi yang akan diusulkan pada 18 Juni. Referendum kedua dilaksanakan pada 2-3 Desember untuk meratifikasi konstitusi yang telah disetujui oleh *Majles-e Khobregān* pada 15 Nopember.

Perkembangan institusionalisasi negara terus berkembang dengan berbagai dinamikanya. Dalam 10 tahun berikutnya, dinamika menuju stabilitas negara semakin keras terasa. Berbagai friksi dalam negeri dan serangan dari luar negeri berhasil diatasi dengan baik oleh rakyat Iran di bawah kepemimpinan Khomeini. Berbagai friksi dalam negeri selalu diselesaikan dengan mengedepankan rekonsiliasi. Tetapi jika friksi tersebut mengarah pada tindakan teror, ia tidak ragu menindaknya dengan tegas. Sikap tegas ini juga ditampilkan saat invasi yang dilancarkan oleh Irak ke sejumlah perbatasan Iran. Beliau wafat sebelum tengah malam pada 3 Juni 1989 dikarenakan serangan jantung. Kepemimpinannya digantikan oleh Ayatullah Ali Khamanei hingga kini.

KRITIK AYATULLAH KHOMEINI TERHADAP MONARKI

Monarki adalah sistem pemerintahan tertua di dunia. Dengan seorang pemegang legalitas kekuasaan tertinggi tunggal berkedaulatan penuh tanpa ada yang bisa menyanggahnya, bentuk seperti ini biasa disebut dengan monarki absolut. Di antara para penyokongnya adalah Thomas Hobbes. Dia mengumpamakan pemimpin negara sebagai Leviathan:

“Ini lebih dari sekadar persetujuan, atau kerukunan; ini adalah kesatuan sejati mereka semua, dalam satu pribadi yang sama, yang dibuat melalui perjanjian setiap orang dengan setiap orang, dengan cara seperti itu, seolah-olah setiap orang berkata kepada setiap orang, Saya memberi kuasa dan menyerahkan hak saya untuk memerintah diri sendiri, kepada orang ini, atau kepada majelis orang ini, dengan syarat ini, bahwa kamu menyerahkan hakmu kepadanya, dan memberi kuasa atas semua tindakannya dengan cara yang sama. Jika hal ini dilakukan, orang banyak yang bersatu dalam satu pribadi, disebut Persemakmuran (*Commonwealth*), dalam bahasa Latin *Civitas*. Ini adalah generasi Leviathan yang agung itu, atau lebih tepatnya (untuk berbicara dengan lebih hormat) dari Tuhan yang fana itu, yang kepadanya kita berhutang di bawah Tuhan Yang Abadi, kedamaian dan pertahanan kita. Karena dengan wewenang ini, yang diberikan kepadanya oleh setiap orang tertentu dalam persemakmuran, dia memiliki begitu banyak kekuasaan dan kekuatan yang dianugerahkan kepadanya, sehingga dengan rasa takut terhadapnya, dia mampu menyesuaikan keinginan mereka semua, untuk perdamaian di dalam negeri, dan saling membantu melawan musuh-musuh mereka di luar negeri. Dan di dalam dia terkandung hakikat persemakmuran; yang (untuk mendefinisikannya) adalah satu orang, yang tindakan-tindakannya dilakukan oleh banyak orang, dengan perjanjian-perjanjian bersama satu sama lain, masing-masing menjadikan diri mereka sebagai pelopor, sehingga dia dapat menggunakan kekuatan dan sarana mereka semua, sebagaimana yang dia anggap bijaksana, demi perdamaian dan pertahanan bersama mereka.”⁹

Leviathan adalah monster laut yang disebutkan dalam Perjanjian Lama. Di sini Hobbes menggunakannya sebagai metafora bagi terkumpulnya kedaulatan setiap orang dalam negara kepada satu orang pemimpin hingga taraf sang pemimpin lebih berhak atas diri orang-orang yang dipimpinnya ketimbang orang-orang itu atas dirinya sendiri. Penyerahan kedaulatan diri ini dilakukan dengan sadar berdasarkan suatu perjanjian untuk tercapainya satu kehendak bersama yakni memperoleh kedamaian dan mengantisipasi ancaman musuh—sekalipun harus dilakukan dengan teror.

⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (New York: Oxford University Press, 1998), hal. 144.

Pandangan ini tidak lepas dari konsepsi Hobbes mengenai manusia bahwa manusia senantiasa tak henti berperang satu sama lain. Dalam perang ini setiap manusia memiliki hak yang sama atas segala sesuatu. Hingga pada satu titik mereka berharap bisa keluar dari kondisi malang ini. Hal ini dikarenakan kodrat manusia adalah egois dan tidak memiliki belas-kasih, sehingga untuk bisa hidup damai sekalipun didasarkan atas rasa takut kepada ancaman kekuasaan pihak lain. Caranya adalah setiap manusia yang memiliki kehendak yang sama untuk memperoleh kedamaian tersebut menyerahkan hak dan kedaulatannya kepada seorang yang bisa memberikan kedamaian padanya. Seiring dengan terakumulasinya kedaulatan itu pada seseorang, maka ia seolah menjadi dewa di bumi yang hanya bisa dikalahkan oleh Dewa di langit. Dalam kisah Perjanjian Lama, makhluk yang demikian adalah Leviathan.

Ini mengisyaratkan bagi Hobbes manusia adalah ancaman bagi manusia lainnya, sekaligus sekutu bagi manusia lainnya. Menjadi ancaman ketika mereka memiliki kehendak yang berbeda sehingga perlu menaklukkan manusia lain dan menjadi sekutu ketika mereka memiliki kepentingan dan kehendak yang bisa diakumulasikan pada seorang pemimpin.

“Bahwa manusia ke manusia adalah sejenis Tuhan; dan bahwa Manusia ke Manusia adalah Serigala yang kejam: Yang pertama benar, jika kita membandingkan warga negara di antara sesama mereka; dan yang kedua, jika kita membandingkan kota-kota. Dalam yang satu, ada beberapa analogi kesamaan dengan ketuhanan, yaitu, keadilan dan amal, saudara kembar perdamaian: Tetapi di sisi lain, orang baik harus membela diri dengan menjadikan mereka sebagai tempat suci dua putri perang, penipuan dan kekerasan: itu dalam istilah biasa hanya ketamakan yang brutal: yang meskipun orang-orang saling keberatan sebagai celan, oleh kebiasaan bawaan yang mereka miliki untuk melihat tindakan mereka sendiri dalam pribadi orang lain, di mana, seperti dalam cermin, semua hal di sisi kiri tampak berada di sebelah kanan, dan semua hal di sisi kanan tampak jelas di sebelah kiri; namun hak alami untuk menjaga, yang kita semua terima dari diktat kebutuhan yang tak terkendali, tidak akan mengakuinya sebagai sebuah kejahatan, meskipun mengakuinya sebagai sebuah ketidakbahagiaan.”¹⁰

Pandangan suram Hobbes tentang manusia yang dipenuhi rasa takut sehingga melahirkan egoisme dan rasa tanpa belas kasih kepada sesama, mengakibatkan ketundukan satu manusia terhadap manusia lainnya—baik secara sukarela dalam bentuk sekutu atau pemaksaan dalam bentuk penaklukan—sangat berbeda dengan pandangan Khomeini. Beranjak dari ajaran Islam, ia memandang manusia secara *‘Irfānī*:

“Contoh terbaik dari Wajah Ilahi inilah yang disebut dalam hadis mulia yang berbunyi, “Sesungguhnya Allah telah menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya.” Artinya, manusia adalah contoh terbaik Allah swt, tanda kekuasaan-Nya yang paling besar, penampakan-Nya yang paling sempurna dan bahwasanya ia merupakan cermin bagi *tajallī* nama-nama dan sifat-sifat Allah. Ia merupakan ‘wajah’, ‘mata’, ‘tangan’, dan ‘sisi’ Allah. Ia mendengar, melihat, dan memegang dengan-Nya, dan Allah melihat, mendengar, dan memegang ‘melalui’ mereka. Wajah Allah ini adalah *nur* yang disebutkan dalam firman-Nya yang berbunyi, “Allah adalah cahaya langit dan bumi.” (24:35).”¹¹

Ayatullah Khomeini memandang manusia dengan pandangan yang sangat mulia. Manusia adalah manifestasi terdekat dengan Allah, baik dalam nama dan sifat. Di antaranya adalah manifestasi dalam hal kekuasaan. Dengan segala potensi yang dilekatkan kepadanya

¹⁰ Thomas Hobbes, *De Cive* (Oxford: The Clarendon Press, 1987), hal. 24.

¹¹ Imam Khomeini, *40 Hadis: Telaah atas Hadis-hadis Mistis dan Akhlak* (Bandung: Mizan, 2009), hal. 782.

sekaligus pengajaran yang diberikan kepadanya, manusia memiliki disposisi terbaik dalam hal ini dibanding berbagai makhluk lainnya. Sebagaimana termaktub dalam al-Quran:

“Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh” (Q.S. Al-Ahzab: 72).

Ayatullah Khomeini menjelaskan pandangan para ahli *`irfan* bahwasanya “*amanat*” dalam ayat ini adalah, “..*wilāyah yang bersifat mutlak yang tidak layak dipikul kecuali oleh manusia.*”¹² Dari pandangannya yang positif terhadap manusia inilah kemudian ia merumuskan pandangannya mengenai kekuasaan.

Sejumlah peneliti menilai posisi Khomeini terhadap sistem ketatanegaraan monarki adalah mendukung dan sebagian lagi menolaknya. Mereka yang menyatakan bahwasanya Khomeini mendukung sistem ketatanegaraan ini menyandarkannya pada pembahasan beliau dalam *Kasyf al-Asrar*, di mana secara jelas ia menyebutkan salah satu *ulu al-amr* adalah sultan atau khalifah. Sedangkan sebagian lagi menyatakan bahwasanya pandangan tersebut sesungguhnya diberikan dalam koridor negatif di mana tidak ada lagi pemerintahan yang bisa diandalkan.¹³

Dalam sebuah dialog dengan Dr. Otong Sulaeman dari Indonesia Center for Middle East Studies (ICMES) yang pernah menempuh pendidikan di Iran, ia menjelaskan bahwa secara praktis sikap Khomeini sendiri terhadap rezim Pahlavi pada awalnya hanyalah sikap kritis tanpa ada niat sama sekali mengganti penguasa apalagi sistem ketatanegaraan. Akan tetapi seiring dengan sikap acuh rezim terhadap kritik bahkan meningkat pada tindakan represif hingga menimbulkan korban jiwa, maka Khomeini memandang tidak cukup dengan sekedar penggantian penguasa saja—sebagaimana yang sebelumnya pernah pula dilakukan di Iran. Perlu ada penggantian sistem ketatanegaraan yang bisa mengakomodir kepentingan rakyat dan negara Iran. Pertimbangan panjang dan berjenjang Khomeini ini awalnya diambil untuk meminimalisir resiko dan korban jiwa yang mungkin terjadi berhubung rezim sangat bersikukuh untuk mempertahankan kekuasaannya sekalipun harus mengorbankan rakyatnya sendiri.

Akan halnya pandangan Khomeini terhadap monarki tidak dapat dilepaskan dari pandangan teologisnya sebagai seorang Syi`i. Baginya, Islam tidak pernah mengajarkan sistem pemerintahan monarki, bahkan justru kehadiran Islam awalnya diwarnai pertentangan terhadap beberapa pemerintahan monarki. Baginya, kehadiran sistem monarki dalam sejarah Islam adalah sebuah bencana karena sifat dari monarki itu sendiri tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman. Bahkan ia menilai hadirnya monarki dalam perjalanan sejarah Islam adalah sebuah bencana yang lebih besar ketimbang peristiwa Karbala—yang merupakan satu fragmen penting dalam ajarah Syi`ah.

“Bencana terbesar yang menimpa Islam adalah perebutan kekuasaan oleh Mu'awiyah dari 'Ali (saw), yang menyebabkan sistem pemerintahan kehilangan karakter Islaminya sepenuhnya dan digantikan oleh rezim monarki. Bencana ini bahkan lebih buruk daripada tragedi Karbala dan kemalangan yang menimpa tuan para syuhada (saw), dan memang

¹² Imam Khomeini, *40 Hadis: Telaah atas Hadis-hadis Mistis dan Akhlak*, hal. 781.

¹³ Vanessa Martin, *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran* (London: I.B. Tauris, 2003), hal. 105.

menyebabkan tragedi Karbala. Bencana yang tidak memungkinkan Islam untuk disajikan dengan benar kepada dunia adalah bencana terbesar dari semuanya.”¹⁴

Menurutnya, monarki tidak memiliki tempat dalam ajaran Islam. Kecenderungan watak tirani jelas bertentangan dan tidak sesuai dengan ajaran Islam. Itulah mengapa Imam Husein menolak suksesi monarkis yang diterapkan Mu`awiyah kepada Yazid.

Berkenaan dengan monarki konstitusional sebagaimana yang dijalankan oleh rezim Pahlavi saat itu, Khomeini mengatakan bahwasanya konstitusi yang telah ditetapkan sekalipun tidak menutup kemungkinan untuk disalahgunakan. Tidak jarang pemimpin pada sebuah monarki konstitusional mengklaim memperoleh dukungan dari mayoritas suara rakyat, sehingga seolah dengan dukungan tersebut mengabulkan apapun kehendak monarki untuk kemudian memaksakannya kepada seluruh penduduk yang dikuasainya.¹⁵ Dalam kasus rezim Pahlavi, ini tercermin dari rencana Syah untuk merayakan 2500 tahun monarki Iran dengan megah sementara kemiskinan dan kelaparan melanda rakyat Iran pada saat itu.

Menurutnya, hal ini sangat berbeda dengan Islam. Bahkan pandangan pribadi Nabi Muhammad sekalipun tidak dapat begitu saja ikut campur dalam permasalahan pemerintahan. Hal ini dikarenakan, pada dasarnya dalam Islam hukum dan perundangan telah ditetapkan melalui wahyu sehingga bias kepentingan individu dapat dihindari dengan baik.

LANDASAN DEMOKRASI DALAM TIMBANGAN AYATULLAH KHOMEINI

Secara historis, demokrasi berasal dari Yunani dan secara literal berarti pemerintahan oleh rakyat. Sekalipun demikian, Yunani hanya memberikan istilah, tapi tidak memberikan model yang baku akan praktek demokrasi itu sendiri. Praktek demokrasi pada masa itu di Yunani sangat berbeda dengan yang dipraktekan saat ini. Bahkan para filsuf besar Yunani seperti Plato, Aristoteles, dan Thucydides pun memandang demokrasi sebagai sistem pemerintahan yang buruk. Di masa modern bahkan bisa ditemukan sejumlah kasus di mana demokrasi justru digunakan untuk melanggengkan kekuasaan. Untuk menyebut di antaranya seperti *Presidential Democracy* yang digunakan oleh Gamal Abdel Nasser di Mesir, *Organic Democracy* yang digunakan oleh Francisco Franco di Spanyol, *Selective Democracy* yang digunakan oleh Alfredo Stroessner di Paraguay, bahkan termasuk Demokrasi Terpimpin yang sempat diterapkan di Indonesia dengan produknya yang terkenal berupa presiden seumur hidup.

Meskipun demikian, awalnya demokrasi adalah upaya untuk memanifestasikan konstitusionalisme yang merupakan respon terhadap absolutisme. Monarki konstitusi menjadi respon terhadap monarki absolut yang dalam prakteknya di beberapa negara—terutama setelah Perang Dunia II—kemudian menjadi republik dengan demokrasi sebagai sistem pemerintahannya. Tentu setiap negara memiliki latar belakang sejarahnya masing-masing, tapi demokrasi sebagai satu langkah antisipatif atau responsif terhadap absolutisme negara adalah suatu realitas sejarah di banyak tempat.

Dalam perjalanan selanjutnya, demokrasi muncul dalam banyak varian seiring dengan pandangan hidup dan kepentingan nasional suatu negara. Sehingga demokrasi menjadi suatu konsep normatif yang kompleks. Sekalipun begitu, ada dua hal yang menjadi landasan tetap bagi demokrasi. *Pertama*, kedaulatan rakyat yang merupakan aspek formal.

¹⁴ Imam Khomeini, *Islam and Revolution* (London: Routledge, 2010), hal. 200.

¹⁵ Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), hal. 58.

Kedua, aturan nilai (*rule of values*) yang merupakan aspek substansi. Landasan kedua ini menjadi karakter bagi penerapan demokrasi. Di antara yang terpenting dari landasan ini adalah pemisahan kekuasaan, penegakan prinsip-prinsip dasar seperti moralitas dan keadilan, penjagaan HAM, aturan hukum dan kebebasannya, kepentingan sosial, dan sebagainya. Tanpa kehadiran kedua landasan ini, maka satu rezim tidak bisa dikatakan sebagai demokratis.

“[D]emokrasi bukan hanya pemerintahan mayoritas. Demokrasi merupakan pemerintahan nilai-nilai dasar dan hak asasi manusia pula sebagaimana sudah terbentuk dalam konstitusi. Demokrasi adalah keseimbangan yang pelik antara pemerintahan mayoritas dan nilai-nilai dasar masyarakat, yang mengatur mayoritas. Memang, demokrasi bukan hanya demokrasi “formal” (yang berkaitan dengan proses pemilihan umum yang melibatkan mayoritas). Demokrasi merupakan demokrasi “substansif” (yang berkaitan dengan pembelaan hak-hak seseorang sebagai individu) pula.”¹⁶

Secara historis, Republik Islam Iran merupakan respon terhadap kekuasaan monarki Dinasti Pahlavi yang—meskipun secara formal berbentuk monarki konstitusional tapi—cenderung absolut. Dalam Republik Islam Iran, demokrasi memiliki tempat tersendiri. Sebagai pemimpin Revolusi Iran, tentu (pada akhirnya) Khomeini memiliki pandangan yang berseberangan dengan monarki, yakni gagasan bernegara Iran yang baru didasarkan pada konstitusionalisme dengan demokrasi sebagai sistem pemerintahannya. Pandangannya ini telah disampaikan sejak masa pengasingannya di Najaf dalam sebuah ceramah:

“Pemerintahan Islam tidak bersifat tirani dan juga tidak absolut kekuasaannya. Melainkan bersifat konstitusional. Namun bukan bersifat konstitusional sebagaimana pengertian saat ini, yaitu berdasarkan persetujuan yang disahkan oleh hukum dengan berdasarkan suara mayoritas. Pengertian (konstitusional) yang sesungguhnya bahwa pemimpin adalah suatu subjek dari kondisi-kondisi tertentu yang berlaku di dalam kegiatan memerintah dan mengatur negara yang dijalankan oleh pemimpin tersebut, yaitu kondisi-kondisi yang dinyatakan oleh al-Quran al-Karim dan as-Sunnah Nabi. Kondisi-kondisi tersebut merupakan hukum-hukum dan aturan-aturan Islam yang juga terdiri dari kondisi-kondisi yang harus diperhatikan dan dipraktikkan. Pemerintahan Islam karenanya dapat didefinisikan sebagai pemerintahan (yang) berdasarkan hukum-hukum Ilahi (Tuhan) atas manusia (mahluk). Terdapat perbedaan yang mendasar antara pemerintahan Islam dengan pemerintahan monarki dan republik.”¹⁷

Dalam Republik Islam Iran, landasan substansi demokrasi berada dalam koridor ajaran Islam. Karakter utamanya tentu dalam landasan konstitusional negara yang merujuk kepada al-Quran dan as-Sunnah. Kedaulatan membuat konstitusi hanya ada pada Allah, sehingga hukum Islam berlaku bagi semua orang tanpa kecuali. Meskipun demikian, bukan berarti tidak ada parlemen. Dalam hal ini, parlemen dan perangkat perumus perundangan lainnya hanyalah melaksanakan segala yang sudah termaktub dalam al-Quran dan as-Sunnah, termasuk juga menurunkan ajaran di dalamnya menjadi suatu susunan perundangan yang secara praktis bisa diterapkan dalam berjalannya proses kenegaraan. Hal seperti ini telah sejak awal dilakukan oleh Majelis Ahli.

Dari karakter utama ini, dapat ditarik karakter lain yang membentuk landasan demokrasi Republik Islam Iran, yaitu mengenai kebebasan. Dengan Allah sebagai pemegang supremasi kedaulatan tertinggi, maka kebebasan dalam pandangan Khomeini adalah kemerdekaan setiap manusia yang menjadi warga negara dari penghambaan kepada

¹⁶ Aharon Barak, *The Judge in a Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2008), hal. 25-26.

¹⁷ Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 57-58.

sesama manusia kepada penghambaan kepada Allah saja. Dalam praktek Revolusi Iran, hal ini dicerminkan dengan menggulingkan rezim Pahlavi yang sewenang-wenang kepada rakyatnya sendiri, akan tetapi menggadaikan kedaulatan Iran kepada kekuatan asing dalam hal pengelolaan kekayaan alam, bahkan memberikan kekebalan hukum yang diberikannya kepada personil dan keluarga militer Amerika Serikat saat itu. Mengutip dari *Nahjul Balaghah*:

“Ya Allah, sesungguhnya Engkau tahu bahwa perjuangan yang kami pertaruhkan bukanlah demi memenangkan kekuasaan politik, tidak juga demi memperoleh kekayaan yang berlimpah. Tujuan kami hanyalah untuk mengembalikan dan melaksanakan prinsip-prinsip agama-Mu dan untuk mewujudkan kemaslahatan di bumi-Mu sehingga memberikan rasa aman bagi hamba-hamba-Mu yang tertindas dan menegakkan hukum-hukum-Mu yang telah diabaikan.”¹⁸

Karakteristik penting lain dalam landasan substansi demokrasi adalah pembagian kewenangan kekuasaan. Apabila ditelaah lebih lanjut berbagai pandangan Khomeini mengenai hal ini, kemudian memperhatikan berbagai prakteknya dalam pembentukan ketatanegaraan Republik Islam Iran, maka secara garis besar ada dua jenis pembagian wewenang kekuasaan, yakni: kekuasaan yang merepresentasikan Islam sebagai ideologi negara dan kekuasaan yang merepresentasikan republik sebagai bentuk negara. Dalam perkembangan selanjutnya, kedua kekuasaan tersebut memiliki peran dan pembagian masing-masing. Untuk kekuasaan pertama terbagi dalam *Rahbar*, Majelis Ahli, dan Dewan Perwalian. Untuk kekuasaan kedua sebagaimana pada umumnya republik, terbagi dalam eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Kedua kekuasaan ini ditengahi oleh Dewan Kemaslahatan Nasional. Demokrasi sebagai sistem pemerintahan berfungsi dalam memilih Majelis Ahli, eksekutif (presiden), dan legislatif (parlemen). Dengan pembagian kekuasaan seperti ini, Republik Islam Iran menghasilkan suatu sistem ketatanegaraan yang unik.

Berkenaan dengan kesetaraan warga negara dalam hukum dan pemerintahan pun diterapkan. Hanya saja yang membedakan adalah kesetaraan warga negara ini bersifat terbatas. Dalam struktur ketatanegaraan yang merepresentasikan nilai-nilai keislaman, khususnya dalam kaitannya dengan kepemimpinan politik, jelas hak warga negara nonmuslim dibatasi. Hal ini bisa dimaklumi karena sejak awal Iran memilih republik Islam sebagai bentuk pemerintahannya. Pemilihan bentuk pemerintahan ini pun dilakukan melalui jalur referendum yang demokratis di awal kemenangan revolusi. Selain dalam struktur ketatanegaraan yang merepresentasikan nilai-nilai keislaman, maka siapapun memiliki hak yang setara.

Aspek substansial demokrasi di atas berkenaan langsung dengan aspek formalnya. Pemilihan umum dalam Republik Islam Iran dilakukan untuk memilih Majelis Ahli, Presiden, dan Parlemen. Sejak awal kemenangan revolusi, Khomeini bahkan membebaskan rakyat Iran dalam menentukan bentuk pemerintahan yang mereka inginkan:

“Saya mengajak setiap orang untuk memberikan suaranya kepada Republik Islam. Namun, anda semua dapat memberikan suara secara bebas. Anda memiliki hak untuk memberikan suara kepada rezim kerajaan, rezim demokrasi, atau rezim apapun yang ada dalam kotak suara. Anda bebas.”¹⁹

Khomeini menegaskan bahwa rakyat memiliki kedaulatannya tersendiri dalam proses pemerintahan melalui pemilihan umum:

¹⁸ Imam Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 73-74.

¹⁹ Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hal. 136.

“Pemilihan umum tidaklah dibatasi pada sekelompok tertentu dalam masyarakat—entah itu kelompok ulama, partai politik, atau yang lain—tetapi berlaku untuk seluruh rakyat. Nasib rakyat ada di tangan mereka sendiri. Dewasa ini hak pilih ada di tangan rakyat. Dalam pemilihan umum, semua warga negara adalah setara satu sama lain—entah itu presiden, perdana menteri, petani, pemilik tanah, atau pedagang. Dengan kata lain, setiap orang, tanpa kecuali, berhak atas satu suara.”²⁰

Ada cerita menarik mengenai demokrasi di awal pembentukan negara Republik Islam Iran. Beberapa bulan setelah kemenangan revolusi, eksekutif pemerintahan saat itu—yang diwakili oleh Mehdi Bazargan, Mahmud Taleqani, dan lain-lain—mengajukan istilah ‘demokrasi’ dalam nama negara sehingga menjadi Republik Islam Demokratik. Sebagai pemimpin tertinggi revolusi, Khomeini menolak nama ini. Menurutnyam Iran ke depan harus tetap menjadi ‘Republik Islam’, tidak kurang dan tidak lebih. Argumentasinya adalah Islam memiliki semua kelebihan yang dimiliki oleh demokrasi bahkan jauh lebih baik. Istilah ‘demokrasi’ yang dicantumkan dalam nama negara hanya akan mereduksi ajaran Islam yang sejatinya melampaui ajaran demokrasi. Bahkan lebih buruk lagi, bila nama itu diterapkan akan menyiratkan seolah Islam tidak memiliki karakter kelebihan yang dimiliki oleh demokrasi. Meskipun demikian, bukan berarti ia menolak demokrasi. Justru dalam berbagai tulisannya yang menjelaskan mengenai pemerintahan Islam yang ideal, acapkali ia menggunakan istilah tersebut, dikarenakan istilah tersebut lebih dekat dan lebih sering digunakan dalam kajian ketatanegaraan modern—yang notabene menurutnya ada dalam ajaran Islam.²¹

WILĀYATUL FAQĪH: KONSEPSI AYATULLAH KHOMEINI DAN IMPLEMENTASINYA DALAM REPUBLIK ISLAM IRAN

1. *Imāmah*

Sebagaimana pada umumnya para pendukung wacana *wilāyatul faqīh*, bagi Khomeini ilmiah sistem politik ideal yang telah diterapkan oleh Nabi Muhammad, diteruskan oleh para imam, hingga tiba pada masa kegaiban imam ke-12. Menurutnya, sistem pemerintahan Islam telah diterapkan oleh Nabi semasa di Madinah. Pengaturan akan *jizyah*, *kharaj*, *khums*, zakat, *diyat*, *qishash*, pertahanan dan keamanan kaum muslim, dan berbagai hukum Islam lainnya menuntut keberadaan pemerintahan untuk melaksanakannya. Hal ini terus dilanjutkan bahkan pada saat setelah Nabi wafat. Meskipun muncul perbedaan siapa yang semestinya memegang tampuk pemerintahan, akan tetapi semua umat Islam pada saat itu sepakat bahwa hukum-hukum Islam yang pernah diterapkan oleh Nabi tersebut harus tetap dilanjutkan sebagai bagian penghambaan kepada Allah.

Wilāyatul faqīh disandarkan pada pandangan Syi`ah—khususnya Imamiyyah—mengenai konsep *imāmah*. Dalam pandangan Syi`ah, *imāmah* adalah kedudukan yang ditetapkan oleh Allah dengan *nash* dan bukan hasil pilihan, sebagaimana kenabian langsung ditetapkan oleh Allah. Bagi Syi`ah, seorang imam bukan sekedar berkaitan dengan dimensi politik dan kekuasaan belaka, melainkan juga melibatkan dimensi spiritual. Bahkan dimensi kedua ini jauh lebih penting dari yang pertama. Justru dimensi kedua inilah yang mendasarinya layak untuk menjadi seorang imam. Dengan demikian, persoalan *imāmah* dalam Syi`ah tidak mengharuskan suatu kondisi politik yang bersifat kontraktual-transaksional dengan jalur apapun.

²⁰ Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, hal. 137.

²¹ Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bāzargān to Soroush* (Leiden: Brill, 2001), hal. 135.

Khomeini menjelaskan bahwa *imāmah* para imam Syi'ah memiliki kemuliaan maknawi selain dari fungsi pemerintahan. Mereka memiliki derajat maknawi tersendiri yang berbeda dari manusia lainnya, bahkan sejak fase *nuthfah* dan *thinah*. Keyakinan ini adalah *ushul* dalam madzhab Syi'ah, mendahului perkara pemerintahan. Mengutip sebuah hadits yang disandarkan kepada salah satu imam, "*Sesungguhnya kami bersama Allah di setiap kondisi, yang mana hal ini tidak dapat dicapai oleh makhluk lainnya, sekalipun oleh malaikat yang dekat (dengan Allah swt) dan para nabi al-mursal.*"²²

Sekalipun kemudian dalam perjalanan sejarah para imam belum tentu mendapatkan kekuasaan dan legitimasi politik, hal ini sama sekali tidak mengurangi dimensi spiritual mereka. Dari ke-12 imam Syi'ah, tercatat hanya dua imam pertama yang memiliki kekuasaan dan legitimasi politik, bukan berarti *imāmah* dari ke-10 imam lainnya tidak berlaku. Bagi Syi'ah, *imāmah* ini terus berlanjut karena derajat maknawi yang mereka miliki lebih fundamental ketimbang derajat kuasa duniawi mereka.

Hal ini kemudian menemukan momentumnya dalam sejumlah peristiwa penting di persimpangan sejarah. Walau tidak memegang kepemimpinan formal-struktural dalam pemerintahan, tapi pengaruh para imam dalam kepemimpinan kultural sangat penting. Dalam sejumlah literatur sejarah tak jarang dijumpai beberapa penguasa berusaha mendekati para imam ini demi menguatkan pengaruh formal-struktural mereka. Atau sebaliknya, berupaya meredam pengaruh kultural para imam tersebut demi menjaga pengaruh formal-struktural penguasa ketika itu. Terlepas dari keyakinan Syi'ah, ke-12 imam yang dihormati oleh kalangan Syi'ah ini pun dihormati juga oleh kalangan Sunni. Tentu dalam pandangan Sunni, mereka dianggap adalah bagian dari ahl as-sunnah wa al-jama'ah. Perbedaannya, penghormatan kalangan Sunni terhadap ke-12 tokoh ini tidak sekedar karena mereka adalah *ahli bayt Nabi*. Lebih dari itu, dikarenakan mereka menjadi rujukan keagamaan pada masa itu. Itulah mengapa pengaruh kultural para imam ini mampu melampaui sekat-sekat sektarian. Demikianlah kita dapati, contohnya setelah Huseyn ibn 'Ali, tokoh-tokoh seperti 'Ali Zayn al-'Abidin, Muhammad al-Baqir, dan Ja'far ash-Shadiq adalah tokoh-tokoh yang menjadi guru bagi banyak tokoh besar Sunni. Dengan pengaruh mereka yang sedemikian besar tersebut maka bukanlah hal aneh apabila perhatian para penguasa tak lepas dari mereka.

Dalam pandangan Syi'ah, masa *imāmah* ini kemudian memasuki kevakuman sejak kegaiban imam ke-12, yakni Muhammad al-Mahdī. Perdebatan kemudian muncul, bagaimana kepemimpinan ummat mestinya ditempatkan. Sebagian di antara ulama Syi'ah berpandangan bahwasanya ummat tidak berwenang untuk menentukan hal tersebut dikarenakan kepemimpinan adalah *wilāyah* para imam. Terlebih sebagian di antaranya ada yang menafsirkan bahwa ini berarti larangan para ulama untuk turut campur dalam kancah politik. Di sisi lain, ada sebagian ulama yang berpandangan bahwa walau kepemimpinan ummat adalah *wilāyah* para imam, tapi Islam memiliki sejumlah syariat yang hanya bisa optimal dijalankan melalui pemerintahan.

Maka, muncullah diskursus *wilāyatul faqīh*. Di antara sejumlah nama yang penting disebutkan seperti: yang pertama meletakkannya dalam pembahasan fiqih adalah Mulla Ahmad an-Naraqi, kemudian Mir Fattah Huseyni Maraghei, Muhammad Hasan Najafi, dan Syaikh Murtadha al-Anshari. Meskipun demikian, rumusan yang disampaikan oleh Khomeini yang kemudian menarik banyak perhatian karena menemukan momentumnya dalam Revolusi Iran 1979.

²² Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 70-71.

2. *Walī Faqīh*

Prinsip dasarnya adalah sifat *luthf* (kelembutan) Allah. Bahwa Ia tidak akan membiarkan ummat-Nya tanpa bimbingan. Bahwa kepemimpinan untuk membimbing ummat tidak akan putus sejak masa Nabi Muhammad, para imam, hingga masa mujtahid. *Walī faqīh* adalah seorang mujtahid yang menjadi manifestasi dari kesinambungan tersebut dikarenakan kegaiban imam ke-12. Dia harus memiliki kualifikasi *`adalah* (keadilan), *faqāhah* (penguasaan keilmuan agama), dan *kafāah* (kualitas kepemimpinan). Perbedaannya dengan para imam adalah apabila para imam mendapatkan bimbingan langsung dari Allah sehingga ada faktor kemaksuman dalam kepemimpinan mereka, maka tidak demikian halnya dengan *walī faqīh*—sekalipun ada sebagian yang mempercayai bahwa ia mendapatkan bimbingan dari imam ke-12 yang gaib.

Khomeini memberikan penjelasan mengenai sebuah riwayat yang terdapat dalam *Ushul Kafi* berdasarkan penjelasan terkait dari imam ke-8, `Ali ar-Ridha:

“Ada sebuah hadits dari Imam Ridha yang beliau berkata, ‘Kalau Allah tidak menurunkan bagi mereka imam yang lurus, melindungi, menjaga amanat, maka sungguh agama ini akan mundur (terbelakang)’. Lalu beliau menegaskan bahwa fuqaha adalah pemegang amanat Rasul. Dengan mengombinasikan dua riwayat ini, kita dapat menyimpulkan bahwa *fuqaha* harus menjadi pemimpin bagi manusia agar Islam terlindungi dari kemunduran dan dari terabaikannya hukum-hukumnya. Sungguh ini tepat (benar adanya), karena *fuqaha* adil yang tidak menyelenggarakan pemerintahan di negara Islam dan tidak menegakan *wilāyah* mereka, maka sungguh Islam akan mundur dan hukum-hukumnya akan terabaikan. Kata-kata Imam Ridha telah menjelaskan tentang mereka (*fuqaha*) dan pengalaman telah memberikan kebenaran (untuk diketahui) mereka.”²³

Penjabaran Khomeini mengenai *wilāyatul faqīh* memang sangat menekankan *walī faqīh* sebagai faktor penting. Baginya, *walī faqīh* sebagai pemimpin umat haruslah seorang yang mengerti hukum (*faqāhah*) sebagai prasyarat awalnya, karena pemerintahan Islam adalah pemerintahan yang menjunjung tinggi supremasi hukum. Baginya, pemimpin harus mampu menjadi rujukan tertinggi dalam persoalan hukum. Apabila ia tidak mampu, maka akan muncul dua kemungkinan, yakni: hukum tidak berjalan sebagaimana mestinya atau ia akan sangat bergantung kepada yang lain dalam pertimbangan hukum. Manapun dari persoalan ini akan mengakibatkan hukum tidak berjalan secara optimal sehingga mengurangi kualitas pemerintahan itu sendiri.

Sudah pun demikian, walau derajat maknawi seorang *walī faqīh* jauh lebih rendah ketimbang para imam, tapi tugas dan tanggung jawab yang mereka emban—sepanjang masa kegaiban imam ini—sama sekali tidak berbeda. Itulah sebabnya, faktor *faqāhah* harus diiringi dengan faktor *`adalah* dan *kafāah*. Sampai pada titik ini, bisa dipahami bahwa, “..*wilāyah* adalah pemerintahan dan pengaturan serta pelaksanaan hukum, bukan suatu keistimewaan. Berbeda dengan keyakinan sebagian besar orang, ini bukanlah hak istimewa melainkan tugas yang berat.”²⁴

Khomeini menyebut kewenangan *walī faqīh* ini bersifat *wilāyah i`tibārī*, dikarenakan bersifat relatif kepada yang memposisikannya. Jika yang memposisikannya pembuat syari`at maka disebut *i`tibār syar`ī*, sedangkan jika yang memposisikannya adalah manusia—dikarenakan berhubungan dengan berbagai perkara kehidupan mereka maka

²³ Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 95.

²⁴ Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam*, hal. 68.

disebut *i'tibār 'uqalāi*. Untuk jenis perkara kedua inilah yang kemudian seorang *walī faqīh* diposisikan. Hal ini berbeda sama sekali dengan para imam karena kewenangan mereka bersifat *wilāyah takwīnī*. Itulah mengapa—seorang *walī faqīh*—walaupun memiliki kewenangan yang sama dalam *wilāyah*—dengan para imam sepanjang masa kegaiban, tapi derajat maknawinya berbeda dengan para imam.

3. Implementasi *Wilāyatul Faqīh* dalam Konstitusi Republik Islam Iran

Dalam Pendahuluan konstitusi Republik Islam Iran, *wilāyatul faqīh* sebagai sistem ketatanegaraan disebutkan dengan gamblang:

“Sesuai dengan prinsip-prinsip pemerintahan [*wilayat al-'amr*] dan keniscayaan abadi akan kepemimpinan [*imamah*], Konstitusi menetapkan pembentukan kepemimpinan oleh seorang *faqih* yang memiliki kualifikasi yang diperlukan [*jami' al-shara'it*] dan diakui sebagai pemimpin oleh rakyat (ini sesuai dengan hadits "Pimpinan urusan [publik] berada di tangan mereka yang berilmu berkenaan dengan Tuhan dan bisa dipercaya dalam hal-hal yang berkaitan dengan apa yang Dia izinkan dan larang" [Tuhaf al-'uqul, hal. 176]). Kepemimpinan seperti itu akan mencegah penyimpangan oleh berbagai organ Negara dari tugas-tugas Islam mereka yang hakiki.”²⁵

Sistem *wilāyatul faqīh* ini kemudian dipimpin oleh seorang *walī faqīh* yang disebut dengan *Rahbar*. Setelah Ayatullah Khomeini wafat, *Rahbar* dipilih oleh Majelis Ahli (*Majles-e Khobregān*) yang dipilih berdasarkan hasil pemilihan umum. Hal ini disebutkan dalam pasal 107:

“Setelah wafatnya *marji' al-taqlid* terkemuka dan pemimpin besar revolusi Islam universal, serta pendiri Republik Islam Iran, Ayatullah al 'Uzhma Imam Khomeini—*quddisa sirruh asy-syarif*—yang diakui dan diterima sebagai *marji'* dan Pemimpin oleh mayoritas rakyat, tugas untuk menunjuk Pemimpin akan dilimpahkan kepada para ahli yang dipilih oleh rakyat. Para ahli akan meninjau dan berkonsultasi di antara mereka sendiri mengenai semua *fuqaha'* yang memiliki kualifikasi yang ditentukan dalam Pasal 5 dan 109. Jika mereka menemukan salah satu dari mereka lebih fasih dalam hukum Islam, *fiqh*, maupun dalam masalah politik dan sosial, atau memiliki popularitas umum atau keunggulan khusus untuk salah satu kualifikasi yang disebutkan dalam Pasal 109, mereka akan memilihnya sebagai Pemimpin. Jika tidak, jika tidak memiliki keunggulan seperti itu, mereka akan memilih dan menyatakan salah satu dari mereka sebagai Pemimpin. Pemimpin yang dipilih oleh Majelis Ahli akan mengemban semua kekuasaan *wilayat al-amr* dan semua tanggung jawab yang timbul darinya. Pemimpin setara dengan seluruh rakyat negara di mata hukum.”²⁶

Adapun kualifikasi seorang *Rahbar* disebutkan dalam pasal 109 harus memiliki kualifikasi:²⁷

- Memiliki keilmuan, sebagaimana yang dipersyaratkan untuk melaksanakan fungsi *mufti* di berbagai bidang *fiqh*.
- Memiliki sifat adil dan takwa, sebagaimana yang dipersyaratkan untuk memimpin umat Islam.
- Memiliki wawasan politik dan sosial yang baik, kehati-hatian, keberanian, kemampuan administratif, dan kemampuan yang memadai untuk memimpin.

²⁵ Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989. Di unduh dari: https://www.constituteproject.org/constitution/Iran_1989.pdf?lang=en pada tanggal 9 Juni 2020 jam 23:26 WIB.

²⁶ Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989.

²⁷ Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989.

Jika banyak orang yang memenuhi kualifikasi dan syarat-syarat di atas, maka yang diutamakan adalah orang yang memiliki wawasan *fiqh* dan politik yang lebih baik.

Selanjutnya tugas *Rahbar* diatur dalam pasal 110 yang terdiri dari:²⁸

- a. Menetapkan kebijakan umum Republik Islam Iran setelah berkonsultasi dengan Dewan Darurat Negara.
- b. Mengawasi pelaksanaan kebijakan umum sistem secara tepat.
- c. Mengeluarkan keputusan untuk referendum nasional.
- d. Mengambil alih komando tertinggi angkatan bersenjata.
- e. Menyatakan perang dan perdamaian, serta memobilisasi angkatan bersenjata.
- f. Mengangkat, memberhentikan, dan menerima pengunduran diri *fuqahā'* di Dewan Perwalian, otoritas peradilan tertinggi negara, kepala jaringan radio dan televisi Republik Islam Iran, kepala staf gabungan, panglima tertinggi Korps Garda Revolusi Islam, panglima tertinggi angkatan bersenjata.
- g. Menyelesaikan perbedaan pendapat antara tiga matra angkatan bersenjata dan mengatur hubungan mereka.
- h. Menyelesaikan masalah-masalah yang tidak dapat diselesaikan dengan cara-cara konvensional, melalui Dewan Kedaruratan Negara.
- i. Menandatangani dekrit yang meresmikan pemilihan presiden oleh rakyat.
- j. Memberhentikan presiden, dengan memperhatikan kepentingan negara, setelah Mahkamah Agung menyatakannya bersalah karena melanggar tugas konstitusionalnya, atau setelah pemungutan suara Majelis Permusyawaratan Islam yang menyatakan ketidakmampuannya berdasarkan Pasal 89 Konstitusi.
- k. Memberikan pengampunan atau pengurangan hukuman kepada narapidana, dalam kerangka kriteria Islam, atas rekomendasi [untuk tujuan itu] dari Kepala kekuasaan kehakiman. Pemimpin dapat mendelegasikan sebagian tugas dan wewenangnya kepada orang lain.

Adapun berkenaan dengan Dewan Perwalian, disebutkan dalam pasal 91:

“Dalam rangka menjaga syariat Islam dan Undang-Undang Dasar, serta menguji kesesuaian perundang-undangan yang telah ditetapkan oleh Majelis Permusyawaratan Islam dengan Islam, maka dibentuklah suatu dewan yang disebut Dewan Perwalian dengan susunan sebagai berikut:

1. Enam orang '*fuqahā'* adil' yang mengetahui kebutuhan dan masalah-masalah terkini, yang dipilih oleh Pemimpin,
2. dan enam orang ahli hukum yang ahli dalam berbagai bidang hukum, yang dipilih oleh Majelis Permusyawaratan Islam dari kalangan para ahli hukum Islam yang ditunjuk oleh Kepala Kekuasaan Kehakiman.”²⁹

Sampai di sini tampak bagaimana perputaran kekuasaan dan wewenang dalam lini *wilāyatul faqīh* sehingga keseimbangan kekuasaan dijaga dengan perputaran setiap elemen kekuasaan. Diawali dengan pemilihan 86 Majelis Ahli melalui pemilihan umum. Dari ke-86 orang ini, dipilih 1 orang sebagai *Rahbar*. Setelah terpilih, *Rahbar* akan menunjuk 6 dari 12 orang yang akan duduk dalam Dewan Perwalian, sementara 6 sisanya dinominasikan oleh Kepala Kuasa Yudikatif untuk dipilih oleh parlemen. Dewan Perwalian ini kemudian akan mengesahkan Majelis Ahli yang terpilih melalui pemilihan umum. Adapun Kepala Kuasa Yudikatif dipilih oleh *Rahbar*. Perlu diperhatikan bahwa pergantian setiap elemen

²⁸ Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989.

²⁹ Iran (Islamic Republic of)'s Constitution of 1979 with Amendments through 1989.

pemerintahan ini tidak berlangsung sekaligus dan masing-masing memiliki periode pergantiannya sendiri.

MONARKI–DEMOKRASI–*WILĀYATUL FAQĪH*: DIALEKTIKA LOGIS AYATULLAH KHOMEINI(?)

Hegel menyatakan bahwa realitas adalah proses kemenjadian (*becoming*) yang berlangsung dalam satu mekanisme dialektis, tesis-antitesis-sintesis. Antitesis dalam dialektika logis acapkali disalahpahami sebagai lawan atau satu hal yang bertolak belakang dari tesis. Padahal sejatinya ia adalah satu hal yang baru dan berbeda, sekaligus memiliki ciri khas tersendiri dibandingkan tesis. Dari tesis dan antitesis maka lahirlah sintesis yang selanjutnya akan menjadi satu tesis baru dalam proses kemenjadian realitas.³⁰

Apabila dialektika logis ini digunakan untuk menganalisis pandangan politik Khomeini: kritiknya terhadap monarki, pertimbangannya terhadap demokrasi, gagasannya tentang *wilāyatul faqīh*; maka sebelum memastikan ada baiknya memeriksa kembali apakah ia merupakan suatu proses dialektika pemikiran Khomeini atas realitas politik di masanya? Pemeriksaan ini pada akhirnya turut akan menjawab isu despotisme dalam *wilāyatul faqīh*.

Pertama, penting untuk dipahami bahwasanya *wilāyatul faqīh* yang dirumuskan oleh Khomeini merupakan rumusan pemikiran yang multidimesi. Setidaknya ada tiga dimensi yang terlibat di dalamnya, yakni: teologi politik, filsafat politik, dan berujung secara praktis dalam *fiqh* politik. Elaborasinya terhadap konsepsi *imāmah*—yang berujung pada kontestasi terhadap kalangan ulama yang menyatakan kepemimpinan politik adalah *wilāyah* para imam sehingga para ulama tidak berhak untuk turut serta di dalamnya—adalah suatu elaborasinya terhadap teologi politik yang berkembang di kalangan Syi'ah. Kritiknya terhadap monarki yang dinyatakannya bertentangan dengan Islam, kesesuaian sebagian pandangannya dengan demokrasi yang mampu mengakomodasi kehendak rakyat, serta pandangannya akan *wilāyatul faqīh* dalam tata kelola negara—yang sesuai dengan basis teologi politik yang ditegakkannya—dan aplikasi praktis syariat, jelas berdimensi filsafat politik. Realisasinya dengan memberikan perhatian terhadap peran sentral *faqīh* secara praktis merupakan aplikasinya dalam ranah *fiqh* politik.

Kedua, penolakannya terhadap monarki disebabkan kecenderungan dari watak monarki itu sendiri yang menuntut pengistimewaan monarkis. Jika hal ini terjadi, hanya menunggu waktu saja ia akan menghambat berjalannya supremasi hukum. Bagi Khomeini dan rakyat Iran secara umum, tidak ada bedanya antara monarki absolut maupun monarki konstitusional. Keduanya pernah berlaku di Iran dan berujung pada pengalaman kelam rakyat Iran di masa pemerintahan Reza Syah.

Ketiga, penerimaan Khomeini terhadap demokrasi bersifat praktis dan bukan filosofis. Apa yang tampak sebagai nilai-nilai demokrasi sejak berdirinya Republik Islam Iran, seperti referendum dan pemilihan umum sehingga mampu menjadi wadah untuk menyerap aspirasi dan partisipasi rakyat Iran dalam sistem ketatanegaraan, sejatinya bukanlah didasarkan pada demokrasi melainkan murni karena hal tersebut memiliki landasan dalam ajaran Islam. Sesungguhnya yang terjadi adalah keharmonisan bukan penyerapan. Hal ini tampak dengan ketegasan sikapnya saat menolak 'demokrasi' sebagai nama negara. Dalam sebuah wawancara, ia pernah berbicara mengenai demokrasi dalam konteks kesesuaiannya dengan Iran:

³⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 71.

“Kekuatan bangsa terpusat pada dua asas tertentu, dan asas inilah yang diserang. Yang pertama adalah kesatuan tujuan, dan yang kedua, tuntutan akan Republik Islam.

Beberapa elemen melakukan segala cara untuk menentang berdirinya Republik Islam. Misalnya, mereka mengatakan bahwa Republik sudah cukup; berbicara tentang Islam dalam kaitan ini sama sekali tidak perlu. Yang lain mengatakan, "Kami menginginkan 'Republik Demokratik,' bukan Republik Islam," dan yang lain—yang paling tidak menyinggung—berbicara tentang "Republik Demokratik Islam."

Rakyat kita tidak menginginkan semua ini. Mereka berkata, "Kami memahami apa itu Islam, dan kami memahami apa arti Republik. Namun, mengenai 'demokrasi', itu adalah sebuah konsep yang terus-menerus mengubah kedoknya sepanjang sejarah. Di Barat, itu berarti satu hal, dan di Timur, hal lain. Plato menggambarkan dengan satu cara, dan Aristoteles dengan cara lain. Kami tidak memahaminya sama sekali. Dan mengapa sesuatu yang tidak kami pahami harus muncul di formulir pemungutan suara agar kami dapat memilih? Kami memahami Islam dan kami tahu apa itu—yaitu, keadilan. Kami tahu bagaimana para penguasa di zaman pertama Islam seperti 'Ali bin Abi Thalib menjalankan pemerintahan, dan kami juga tahu bahwa kata 'republik' berarti pemungutan suara, dan kami menerimanya. Namun mengenai 'demokrasi', kami tidak akan menerimanya bahkan jika Anda menaruhnya di samping 'Islam'."³¹

Tentu apa yang disampaikan Khomeini dalam wawancara tersebut lebih bersifat retorik. Sebagai seorang intelektual, tentu ia mengetahui perihal demokrasi. Hanya saja dalam pernyataan tersebut yang ingin ditekankannya adalah sistem pemerintahan yang diterapkan di Iran haruslah suatu sistem pemerintahan yang memiliki akar dalam pandangan-alam masyarakat Iran. Menurut Khomeini itu adalah Islam.

Keempat, wilāyatul faqīh didasarkan pada landasan bahwa bimbingan terhadap umat akan selalu berjalan sekalipun di masa kegaiban imam. Secara fungsional, *wilāyah* para imam dan *faqīh* sesungguhnya sama. Perbedaan terletak pada sifatnya. *Wilāyah* para imam bersifat *takwīnī*, sedangkan pada *faqīh* bersifat *i'tibārī*. Jika perbedaan sifat *wilāyah* ini dikembalikan kepada perjalanan sejarah para imam Syi'ah, bisa dipahami bahwa pada saat para imam tidak memegang kekuasaan formal-struktural, derajat maknawi mereka tidak berkurang sedikit pun. *Wilāyah takwīnī* yang melekat pada mereka pun tetap ada. Hanya saja *wilāyah takwīnī* tersebut berjalan tidak dalam koridor formal-struktural melainkan spiritual-kultural. Itulah mengapa pengaruh para imam sama sekali tidak berkurang dalam pandangan kalangan Syi'ah sekalipun di antaranya tidak memegang kekuasaan. Sampai di sini, tampak betapa konsepsi *imāmah* dalam ajaran Syi'ah menjadi satu hal yang sangat penting.

Kelima, wilāyatul faqīh merupakan bukti harmonisasi antara sistem republik yang merupakan konsep pemerintahan modern saat ini dengan ajaran Islam. Di dalamnya, *trias politica*—sebagai salah satu karakter republik—diterapkan dengan *wilāyatul faqīh* sebagai supervisi untuk memastikan bahwa ketiga elemen republik tetap dalam koridor keislaman. Demokrasi tetap dijalankan untuk memilih anggota Majelis Ahli, presiden, dan parlemen.

Meskipun Khomeini memberikan penekanan terhadap *walī faqīh* sebagai elemen terpenting dalam *wilāyatul faqīh*, akan tetapi pada prakteknya *wilāyatul faqīh* sendiri terdiri dari tiga elemen yang saling mempengaruhi, yakni: Majelis Ahli, *Rahbar*, dan Dewan Perwalian. Majelis Ahli yang dipilih melalui pemilihan umum pada gilirannya akan memilih *Rahbar*, yang pada gilirannya pula akan memilih separuh dari anggota Dewan Perwalian. Saat Majelis Ahli terpilih melalui proses pemilihan umum, persetujuan dilakukan oleh Dewan Perwalian. Dalam hal ini tampak upaya untuk menjaga keunggulan

³¹ Khomeini, *Islam and Revolution*, hal. 337.

dari setiap elemen yang terlibat dalam *wilāyatul faqīh* sekaligus upayanya untuk tetap mengakomodasi aspirasi masyarakat. Hal ini menjadi penting guna mengantisipasi kelemahan demokrasi dalam menghadirkan pemimpin berkualitas yang tak jarang dipengaruhi oleh kualitas pemilihan.

Sudah diketahui secara umum bahwa prinsip demokrasi '*one man one vote*' akan menjadi sangat rentan bila mayoritas pemilihan tidak memiliki pikiran yang baik mengenai kepemimpinan politik. Dalam *wilāyatul faqīh* hal ini bisa diantisipasi melalui mekanisme yang berjalan antara pemilihan Majelis Ahli dan persetujuan Dewan Perwalian.

Apakah Dewan Perwalian bisa dikatakan sebagai bentuk otoritarianisme *Rahbar*?

Jawabannya tentu harus memperhatikan mekanisme pemilihan Dewan Perwalian itu sendiri. Dewan Perwalian yang terdiri dari 12 orang, 6 di antaranya dipilih oleh *Rahbar* dari kalangan para *faqīh*, dan 6 lainnya terdiri dari ahli hukum dipilih oleh parlemen berdasarkan nominasi dari kepala kuasa yudikatif. Sementara *Rahbar* dipilih oleh Majelis Ahli yang merupakan hasil dari pemilihan umum. Dengan proses pemilihan seperti ini maka otoritarianisme sesungguhnya bisa diantisipasi langsung oleh masyarakat melalui pemilihan umum.

Dari kelima pemeriksaan di atas, maka menjadi jelas, bahwa di sisi Khomeini sesungguhnya *wilāyatul faqīh* bukanlah hasil dari dialektika antara monarki dan demokrasi. Hal ini karena konsepsi awal dari *wilāyatul faqīh* adalah kesinambungan bimbingan Ilahi kepada manusia di masa kegaiban imam, terlepas dari pengaruh filosofis dari demokrasi. Akan tetapi, tidak bisa dinafikan bahwa keberhasilan Revolusi Iran yang mengantarkan *wilāyatul faqīh* sebagai sistem ketatanegaraan yang berlaku saat ini beranjak dari pengalaman masyarakat Iran terhadap realitas negara di masa Pahlavi. Dengan kata lain, nalar komunal rakyat Iran justru menempatkan dengan ajeg *wilāyatul faqīh* manakala diajukan oleh Khomeini. Sistem ini kemudian dipilih dan disetujui oleh rakyat Iran secara demokratis sebagai hasil dari dialektika nalar komunal rakyat terhadap kediktatoran monarki Pahlavi sebagai suatu tesis, dengan pengetahuan dan kerinduan mereka terhadap demokrasi sebagai suatu antitesis. Adapun nilai-nilai keislaman dalam *wilāyatul faqīh* mengiringi secara otomatis dikarenakan dua aspek, yakni: pengaruh Khomeini sebagai penggagas dan pengaju konsep dan pandangan-alam Islami masyarakat Iran yang telah mengakar kuat bahkan jauh sebelum Dinasti Pahlavi berdiri.

KESIMPULAN

Pemikiran politik Khomeini harus dilihat berdasarkan tiga pembacaan, yakni: konsepsi teoritis melalui sejumlah karya tulisnya, aktifitas politik yang dijalankannya, dan implementasi saat Republik Islam Iran berdiri.

Pemikiran politik Khomeini memiliki tiga dimensi yang saling terkait satu sama lain, yakni: teologi politik, filsafat politik, dan fiqh politik. Perlu diperhatikan bahwasanya yang dimaksudkan dengan istilah "pemikiran" untuk merujuk pada pandangan politiknya dalam tulisan ini bersifat univokal. Istilah ini digunakan lebih sebagai pendekatan pemahaman, di satu sisi bersifat reduktif terhadap filsafat politik, tapi di sisi lain lebih dari sekedar pemikiran politik. Untuk yang kedua ini dikarenakan *wilāyatul faqīh* memiliki basis ontologinya sendiri. Contohnya dalam pandangannya mengenai manusia yang menjadi basis kritisisme terhadap filsafat politik Hobbes.

Meski awalnya Khomeini menerima monarki konstitusional, pada akhirnya perjalanan politiknya menggiringnya pada penolakan total terhadap segala bentuk monarki.

Aplikasi demokrasi dalam *wilāyatul faqīh* tidak berarti penerimaan Khomeini terhadap demokrasi, melainkan suatu koherentisme dengan ajaran Islam.

Wilāyatul faqīh didasarkan atas konsepsi *imāmah* dalam ajaran Syi'ah Imamiyyah. Hal ini kemudian berdampak pada perhatian sentral Khomeini kepada institusi *walī faqīh*, meski dalam implementasinya kemudian terbagi dalam tiga institusi.

Dampak dari kesimpulan nomor 5 adalah fleksibilitas implementasi *wilāyatul faqīh* dalam Republik Islam Iran. Sedemikian fleksibelnya justru Khomeini dalam salah satu wawancaranya pernah mengeluhkannya demi mengakomodir pandangan kalangan intelektual (selain ulama).

Wilāyatul faqīh didasarkan atas konsepsi *imāmah*, sehingga meskipun popularitasnya diawali dengan kritik Khomeini terhadap monarki dan demokrasi, ia tetaplah bukanlah satu bentuk dialektika filosofis dari keduanya.

Setiap sistem memiliki peluang kepada despotisme. Despotisme pernah muncul dari negara demokrasi dan lebih banyak lagi dari monarki. Kecenderungan ini pun ada dalam *wilāyatul faqīh*. Hanya saja, hal tersebut sejak awal telah diantisipasi oleh Khomeini dengan memberikan perhatian serius kepada wali *faqīh*. Secara sistemik hal ini pun diantisipasi dengan memecah institusi *wilāyatul faqīh* ke dalam tiga lembaga berbeda yang saling mempengaruhi dan memiliki dasar pemilihannya dari pemilihan umum.

DAFTAR PUSTAKA

- Barak, Aharon. *The Judge in a Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Beiner, Ronald. *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Harmon, Daniel E.. *Ayatollah Ruhollah Khomeini*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*. Oxford: The Clarendon Press, 1987.
- . *Leviathan*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Imam Khomeini, artikel diakses dari <http://en.imam-khomeini.ir/>
- Imam Khomeini, artikel diakses dari <https://www.constituteproject.org/>
- Jahanbakhsh, Forough. *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000): From Bāzargān to Soroush*. Leiden: Brill, 2001.
- Khomeini, Ahmad. *Imam Khomeini*. Bogor: Cahaya, 2004.
- Khomeini, Imam. *40 Hadis: Telaah atas Hadis-hadis Mistis dan Akhlak*. Bandung: Mizan, 2009.
- . *Islam and Revolution*. London: Routledge, 2010.
- . *Sistem Pemerintahan Islam*. Jakarta: Pustaka Zahra, 2002.
- Koya (ed.), Abdar Rahman. *Apa Kata Tokoh Sunni Tentang Imam Khomeini*. Depok: Iiman, 2009.
- Martin, Vanessa. *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I.B. Tauris, 2003.
- Rahnema (ed.), Ali. *Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed Books, 1994.
- Willet, Edward. *Ayatollah Khomeini*. New York: The Rosen Publishing Group, 2004.
- Yamani. *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*. Bandung: Mizan, 2002.