

BAB IV

KONSTRUKSI PEMIKIRAN ALI SYARI'ATI

TENTANG ISLAM REVOLUSIONER

Pada tahun 1970, melihat kondisi sosial politik Iran, para aktivis politik mempunyai pendapat yang berbeda dalam bersikap. Sebagian beranggapan bahwa perjuangan bersenjata menjadi cara yang paling efektif untuk segera mengakhiri kekuasaan Syah yang despotik. Tapi dalam hal ini Syari'ati berkeyakinan bahwa persyaratan-persyaratan subyektif bagi revolusi belum ada di Iran dan masih yakin akan peran dominan persyaratan tersebut bagi keberhasilan gerakan revolusioner. Ia mempertimbangkan pendidikan Rakyat dengan ideologi Islam sebagai syarat utama bagi sebuah revolusi yang membebaskan. Tentu saja cara Ali syari'ai ini ditentang oleh orang-orang beraliran Marxist-Leninis yang revolusioner yang sangat percaya dengan perjuangan bersenjata, sambil memberikan argumen bahwa walaupun kondisi-kondisi revolusioner tersebut belum ada, kondisi-kondisi itu hanya akan menjadi ada dengan aksi.

Dalam lingkungan seperti inilah Syari'ati meluncurkan gagasan-gagasan tentang Islam sebagai sebuah kekuatan sosial revolusioner yang berorientasi pada perubahan. Buku pertama Ali Syari'ati yang berjudul, *Eslamshenasi (Islamologi)*, yang terbit tanggal 1 Januari 1969, diawali dengan pertanyaan fundamental-filosofis yaitu "apa itu Islam?".¹ Dari pertanyaan ini muncul seperangkap gagasan di mana Syari'ati memfokuskan dan mengelaborasi gagasan-gagasan tersebut di kemudian hari secara panjang lebar dalam hidupnya. Dalam bab ini akan diurai gagasan-gagasan Islam revolusioner Ali Syari'ati secara sistematis untuk

¹ Ali Rahmena, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Syari'ati*, (London: I.B. Tauris and Co Ltd., 2000), hlm. 304-305

melihat bangunan utuh pemikiran Ali Syari'ati yang sangat fenomenal itu.

A. Konstruksi Islam Revolusioner

1. Islam Agama Pembebasan

Ali Syari'ati berumur delapan tahun ketika pasukan sekutu menginvasi Iran pada bulan Agustus 1941. Reza Syah yang secara politik lebih condong ke Jerman dipaksa oleh pasukan sekutu untuk menyerahkan takhta kekuasaan kepada anaknya Muhammad Reza. Reza Syah kemudian diasingkan ke pulau Mauritius.

Modernisasi yang dipaksakan dari atas dan sentralisasi kekuasaan yang dilakukan dengan tangan besi, penerapan cara-cara militer yang 'mengharuskan' represi brutal terhadap mereka yang menentang, menjadi ciri utama rezim kekuasaan Reza Syah. Modernisasi dan industrialisasi yang dijalankan pada dasarnya berkiblat pada negara-negara Eropa Barat. Reza Syah sangat percaya bahwa ia telah melihat tanda-tanda kemajuan dengan meniru Barat tanpa memperhatikan kondisi ekonomi dan budaya Iran yang spesifik. Tentu saja kondisi ini mendapat tentangan dari para ulama.

Dalam gerakannya yang bertentangan dengan para ulama, Reza Syah menggunakan instrumen represif maupun hukum. Pada suatu waktu sulit untuk dibedakan antara yang represif dan hukum. Diantara aturan-aturan yang secara langsung ditujukan kepada para ulama, dua diantaranya secara efektif memutus kontrol terhadap pendidikan agama dan sumber finansial kehidupan mereka. Pertama adalah keputusan mengenai Ujian Siswa Jurusan Agama dan Identifikasi Guru-Guru Ilmu Agama, telah menundukkan sistem pendidikan keulamaan pada otoritas dan supervisi Kementerian Pendidikan. Regulasi ini mengurangi jumlah murid dan guru di sekolah-sekolah agama. Kedua, aturan tentang donasi agama, yang

pada akhirnya, menempatkan administrasi mereka di tangan Departemen Donasi pada Kementerian Pendidikan.²

Kondisi represif kekuasaan Reza Syah memaksa masyarakat Iran untuk mengamalkan kehidupan agama yang a-politik, atau sisi lain mempraktekkan pola hidup hedonis-sekuler ala Barat. Sekularisasi Ala Reza Syah sampai harus memaksakan penggunaan pakaian Barat dan meninggalkan pakaian adat Iran (untuk laki-laki pakaian panjang dan surban, dan bagi perempuan jilbab), melalui undang-undang penyeragaman pakaian. Kehidupan beragama yang a-politik melahirkan ulama-ulama pemerintah yang selalu diam dengan segala macam perilaku despotik Reza Syah. Kondisi ini berlangsung sampai Ali syari'ati dewasa.

Pemahaman Islam yang ditawarkan Ali Syari'ati berbeda dengan pemahaman *maintreem* saat itu. Islam yang dipahami banyak orang di masa Syari'ati adalah Islam yang hanya sebatas agama ritual dan fiqh yang tidak menjangkau persoalan-persoalan politik dan sosial kemasyarakatan. Islam hanyalah sekumpulan dogma untuk mengatur bagaimana beribadah tetapi tidak menyentuh sama sekali cara yang paling efektif untuk menegakkan keadilan, strategi melawan kezaliman atau petunjuk untuk membela kaum tertindas (*mustad'afin*³). Islam yang demikian itu dalam banyak kesempatan sangat menguntungkan pihak penguasa yang berbuat sewenang-

² Lihat Ali Rahmena, *An Islamic Utopian: ...* hlm. 4-5

³ Dalam istilah al-Qur'an, *istid'âf* bukan berarti "kelemahan atau keputusasaan". Itu merupakan kata jadian yang sama dengan *istibdâd* (despotisme), *isti'mâr* (kolonialisme), *istismâr* (eksploitasi), dan seterusnya. Dalam kenyatannya, yang terakhir itu merupakan bentuk-bentuk *istid'âf* (penindasan) yang telah terjadi di berbagai masa sejarah. Setiap kali rakyat dibiarkan lemah secara ekonomis (eksploitasi), politis (despotisme), nasionalis (kolonialisme), dan kultural (pelumpuhan), entah di dalam satu bidang ini atau gabungan beberapa diantaranya, maka terjadilah *istid'âf* dan korban-korbannya dinamakan *mustad'afin* (yang tertindas). Lihat Ali Syari'ati, *What Is To Be Done: The Enlightened and Thinkers and Islamic Renaissance*, terj. Farhang Rajaei (Houston: IRIS, 1986), hlm. 1-2

wenang dan mengumbar ketidakadilan, karena ia bisa berlindung di balik dogma-dogma yang telah dibuat sedemikian rupa untuk melindungi kepentingannya.

Dalam konteks situasi politik saat Syari'ati hidup, wacana Islam *mainstream* itulah yang digunakan oleh sebagian besar ulama untuk mendukung kekuasaan rezim Syah. Ketika rezim Syah menindas rakyatnya, para ulama rezimis tersebut tidak mampu berbuat apa-apa untuk kepentingan rakyat. Justru ulama itu dipaksa untuk terus-menerus memberikan justifikasi keagamaan atas kebijakan-kebijakan Syah. Syari'ati menganalogkan Islam yang demikian itu sebagai Islam gaya penguasa (Islamnya Usman, *Khalifah* ketiga Islam). Sementara Islam otentik, sebagaimana yang dinyatakan Syari'ati, adalah Islamnya Abu Dzâr, sahabat Nabi sang pencetus pemikiran sosialistik Islam:

*Abu Dhar was watching these shameful scenes and because he could no longer bear it, could no longer remain silent, he rebelled, a manly and wonderful rebellion; an uprising which caused rebellion in all the Islamic lands against 'Uthman; an uprising from which the waves of enthusiasm can still be felt until the present day in the situations of human societies. Abu Dhar was trying to develop the economic and political unity of Islam and the regime of 'Uthman was reviving aristocracy. Abu Dhar believed Islam to be the refuge of the helpless, the oppressed and the humiliated people and 'Uthman, the tool of capitalism, was the bastion to preserve the interests of the usurers, the wealthy and the aristocrats*⁴

Islam, dalam pandangan Syari'ati bukanlah agama yang hanya memperhatikan aspek spiritual dan moral atau hanya sekadar hubungan antara hamba dengan Sang Khaliq (*Hablu min Allah*), tetapi

⁴ Ali Syari'ati, "And Once Again Abu-Dhar", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/once_again_abu_dhar7.php, diakses tanggal 22 September 2016

lebih dari itu, Islam adalah sebuah ideologi emansipasi dan pembebasan:

Adalah perlu menjelaskan tentang apa yang kita maksud dengan Islam. Dengannya kita maksudkan Abu Dzâr; bukan Islamnya *Khalîfah*. Islam keadilan dan kepemimpinan yang pantas; bukan Islamnya penguasa, aristokrasi dan kelas atas. Islam kebebasan, kemajuan (*progress*) dan kesadaran; bukan Islam perbudakan, penawanan dan pasivitas. Islam kaum *mujâhid*; bukan Islamnya kaum ulama. Islam kebajikan dan tanggungjawab pribadi dan protes; bukan Islam yang menekankan dissimulasi (*taqiyeh*) keagamaan, wasilah ulama dan campur tangan Tuhan. Islam perjuangan untuk keimanan dan pengetahuan ilmiah; bukan Islam yang menyerah, dogmatis, dan imitasi tidak kritis (*taqlid*) kepada ulama.⁵

Selanjutnya, gambaran Islam pembebasan ditegaskan kembali oleh Syari'ati:

Adalah tidak cukup dengan menyatakan kita harus kembali kepada Islam. Kita harus menspesifikasi Islam mana yang kita maksudkan: Islam Abu Dzâr atau Islam Marwan (bin. Affan), sang penguasa. Keduanya disebut Islam, walaupun sebenarnya terdapat perbedaan besar diantara keduanya. Satunya adalah Islam ke-*khalîfah*-an, istana dan penguasa. Sedangkan lainnya adalah Islam rakyat, mereka yang dieksploitasi dan miskin. Lebih lanjut, tidak cukup syah dengan sekadar berkata, bahwa orang harus mempunyai kepedulian (*concern*) kepada kaum miskin dan tertindas. Khalîfah yang korup juga berkata demikian. Islam yang benar lebih dari sekedar kepedulian. Islam yang benar memerintahkan kaum beriman berjuang untuk keadilan, persamaan dan penghapusan kemiskinan.⁶

⁵ Dikutip dari Azyumardi Azra, "Akar-Akar Ideologis Revolusi Iran: Filsafat Pergerakan Ali Syari'ati", dalam Azyumardi Azra, *Pergolakan Islam Politik; Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm.77

⁶ Dikutip dari Muhammad Nafis, "Dari Cengkeraman Penjara Ego Memburu Revolusi: Memahami "Kemelut" Tokoh Pemberontak", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1999), hlm. 61

Menurut Syari'ati, Islam pembebasan adalah Islam yang diwariskan oleh Imam Husein; kesyahidannya di Karbala menjadi sumber inspirasi bagi mereka yang tertindas untuk memelihara Islam yang otentik itu. Sehingga, Islam yang demikian adalah Islam Syi'ah awal, yakni Islam Syi'ah revolusioner yang dipersonifikasikan Abu Dzâr al-Ghifari dengan kepapaannya, dan Imam Husein dengan kesyahidannya. Keduanya merupakan simbol perjuangan abadi ketertindasan melawan penguasa yang zalim. Islam Syi'ah revolusioner ini kemudian mengalami "penjinakan" di tangan kelas atas – penguasa politik dan ulama yang memberikan legitimasi atas "Islam" versi penguasa. Ulama, tuduh Syari'ati dengan menggunakan jargon Marxis, telah menyunat Islam dan melembagakannya sebagai "pemenang" (*pacifier*) bagi massa tertindas, sebagai dogma kaku dan teks skriptural yang mati. Ulama bergerak seolah-olah di dalam kevakuman, terpisah dari riitas sosial.⁷

Kenyataan ini, menurut Syari'ati, misalnya, terlihat pada masa Safawi, dimana dinasti penguasa memasyarakatkan Syi'isme versi mereka sendiri yang sangat berbeda dengan Syi'ah Imam Ali dan Imam Husein. Syari'ati, menyebut jenis Syi'ah penguasa sebagai "Syi'ah Hitam (*Black Shi'ism*)", dan Syi'ah Imam Ali sebagai "Syi'ah Merah (*Red Shi'ism*)", yakni Syi'ah kesyahidah (*Shi'ism of martyrdom*).

Shi'ites take their slogans from the embodiment of the tribulations and hopes of the masses of the oppressed. Aware of the rulers, and in rebellion against them, they cry out: "Seek the leadership of Ali and flee from the leadership of cruelty. Choose Imamate, and stamp 'cancelled,' 'disbelief' and 'dispossession' upon the forehead of the Caliphate. Choose justice, and overthrow the system of paradox and discrimination in ownership. Choose the principle of being ready to protest against the existing

⁷ Lihat Azra, "Akar-Akar Ideologis...", hlm.77-78

*conditions, where the ruling government, religious leaders and aristocracy try to show that everything is in accordance with the Will of God, the Divine Law and the satisfaction of God and his creatures. Such things, to the ruling government, included their conquests, their plundering of mosques, associations, schools, gifts, trusts, and charities and the observance of religious ceremonies and practices.... And this is the last revolutionary wave of Alavite Shi'ism, Red Shi'ism, which continued for seven hundred years to be the flame of the spirit of revolution, the search for freedom, and justice, always inclining towards the common people and fighting relentlessly against oppression, ignorance and poverty. A century later came the Safavids, and Shi'ism left the great mosque of the common people to become a next-door neighbor to the Palace of 'Ali Qapu in the Royal Mosque. Red Shi'ism changes to Black Shi'ism! The Religion of Martyrdom changes to The Religion of Mourning.*⁸

Menurut pengamatan Syari'ati, selama 7 abad sampai masa Dinasti Safavi, Syi'isme (Alavi) merupakan gerakan revolusioner dalam sejarah, yang menentang seluruh rezim otokratik yang mempunyai kesadaran kelas seperti Dinasti Ummayah, Abbasiyah, Ghaznawiyah, Saljuk, Mongol, dan lain-lain. Dengan legitimasi ulama rezim-rezim ini menciptakan Islam Sunni versi mereka sendiri. Pada pihak lain, Islam Syi'ah Merah, seperti sebuah kelompok revolusioner, berjuang untuk membebaskan kaum yang tertindas dan pencari keadilan.

Syari'ati melihat rezim dan lembaga keulamaan, yang bisa jadi terkadang ditunggangi pihak luar, sebagai manipulator masa lampau Iran dan arsitek yang menjadikan tradisi menjadi penjara. Rezim Syah

⁸ Ali Syari'ati, "Red Shi'ism (the religion of martyrdom) vs. Black Shi'ism (the religion of mourning)", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/red_black_shiism.php, diakses tanggal 20 September 2016

Iran tidak membangkitkan agama, tetapi mempertahankan kerajaan yang mandek, sementara para ulama mempertahankan kemandekan Islam. Menurut Syari'ati, apa yang terjadi di Iran adalah, bahwa di satu sisi, para ulama yang menjadi pemimpin agama selama dua abad terakhir telah mentransformasikannya menjadi bentuk agama yang kian mandek, sementara di sisi lain orang-orang yang tercerahkan yang memahami kekinian dan kebutuhan generasi dan zaman, tidak memahami agama. Akhirnya, kata Syari'ati, "Islam sejati tetap tak diketahui dan tersembunyi dalam relung-relung sejarah".⁹

Bagi Syari'ati, Islam sejati bersifat revolusioner, dan Syi'ah sejati adalah jenis khusus Islam revolusioner.¹⁰ Tetapi entah mengapa dalam perjalanan waktu kemudian Islam telah berubah menjadi seperangkap doa-doa dan ritual yang tak bermakna sama sekali dalam kehidupan. Islam hanya sebatas agama yang mengurus bagaimana orang mati, tetapi tidak peduli bagaimana orang bisa *survive* dalam kehidupan di tengah gelombang diskriminasi, eksploitasi, dan aneka penindasan dari para penguasa zalim. Agama model seperti ini yang sangat disukai para penguasa untuk menjaga kekuasaannya tetap aman, tanpa ada gangguan dari orang-orang yang ingin mengamalkan Islam sejati.

Gagasan Syari'ati tentang Islam revolusioner atau Islam pembebasan sejalan dengan gagasan tentang teologi pembebasan (*theology of liberation*) yang banyak diusung oleh tokoh-tokoh revolusioner baik di Amerika Latin maupun Asia. Ide dasar pemikiran antara Syari'ati dengan para pengusung teologi pembebasan hampir sama, yakni ingin mendobrak kemapanan lembaga resmi keagamaan

⁹ Syari'ati, *What Is to Be Done*, hlm. 21

¹⁰ Robert D. Lee, "Ali Shari'ati", dalam *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal, Hingga Nalar Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 140

(ulama, gereja) yang posisinya selalu berada pada pihak kekuasaan, dan berpaling dari kenyataan riil umatnya yang selalu ditindas oleh kekuasaan itu. Mereka sama-sama memberontak dan tidak puas dengan seperangkat doktrin yang telah dibuat oleh ulama atau gereja untuk melindungi kepentingan kelas atas dan menindas kelas bawah. Islam revolusioner dan teologi pembebasan sama-sama berupaya untuk mengakhiri dominasi lembaga resmi agama dan mengembalikan hak menafsirkan agama itu kepada rakyat, sehingga doktrin-doktrin yang terbentuk adalah ajaran agama sejati yang berpihak pada kepentingan rakyat.

Seperti yang pernah dinyatakan oleh Leonardo Boff, Teologi Pembebasan adalah pantulan pemikiran, sekaligus cerminan dari keadaan nyata, suatu praksis yang sudah ada sebelumnya. Lebih tepatnya, masih menurut Boff, ini adalah pengungkapan atau pengabsahan suatu gerakan sosial yang amat luas, yang muncul pada tahun 1960-an yang melibatkan sektor-sektor penting sistem sosial keagamaan, seperti para elit keagamaan, gerakan orang awam, para buruh, serta kelompok-kelompok masyarakat yang berbasis keagamaan.¹¹

Teologi Pembebasan adalah produk kerohanian. Dan harus diakui, dengan menyertakan di dalamnya suatu doktri keagamaan yang benar-benar masuk akal, Teologi Pembebasan telah memberikan sumbangsih yang amat besar terhadap perluasan dan penguatan gerakan-gerakan tersebut. Doktrin masuk akal itu telah membentuk suatu pergeseran radikal dari ajaran tradisional keagamaan yang mapan. Beberapa diantara doktrin itu adalah ; 1). Gugatan moral dan sosial yang amat keras terhadap ketergantungan kepada kapitalisme sebagai suatu sistem yang tidak adil dan menindas, 2) Penggunaan alat analisis Marxisme dalam rangka memahami sebab-musabab kemiskinan, 3)

¹¹ Michael Lowy, *Teologi Pembebasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 27

pilihan khusus pada kaum miskin dan kesetiakawanan terhadap perjuangan mereka menuntut kebebasan, 4) Suatu pembacaan baru terhadap teks keagamaan, 5) Perlawanan menentang pemberhalaan sebagai musuh utama agama 6) Kecaman terhadap teologi tradisional yang bermuka ganda sebagai hasil dari filsafat Yunani Platonis.¹²

Sejalan dengan kerangka pikir gerakan teologi pembebasan yang diusung oleh kalangan revolusioner di lingkungan agama Katholik, Islam revolusioner atau Islam pembebasan kurang lebih mempunyai kerangka pikir yang sama. Teologi pembebasan berbasis pada kesadaran rohani dan Islam pembebasan juga berbasis pada kesadaran Islam sejati atau otentik. Masing-masing mempunyai tujuan untuk menjadikan agama sebagai sarana untuk memperjuangkan tegaknya keadilan, meruntuhkan segala sistem despotik dan otoriter dan menjaga agar tidak ada penindasan di muka bumi ini.

Sebagaimana yang telah terekam dalam sejarah Islam, bahwa kedatangan Islam adalah untuk merubah *status quo* serta mengentaskan kelompok yang tertindas dan eksploitasi; mereka inilah yang disebut dengan kelompok masyarakat lemah. Masyarakat yang sebagian anggotanya mengeksploitasi sebagian anggota yang lainnya yang lemah dan tertindas, tidak disebut sebagai masyarakat Islam (*Islamic society*), meskipun mereka menjalankan ritualitas Islam. Ajaran Nabi menyatakan bahwa kemiskinan itu dekat dengan kekufuran, dan menyuruh umatnya untuk berdoa kepada Allah agar dapat terhindar dari keduanya. Penghapusan kemiskinan merupakan syarat bagi terciptanya masyarakat Islam. Dalam hadis lain Nabi menyatakan, bahwa sebuah negara dapat bertahan hidup walau di

¹² Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya* (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 23-25

dalamnya ada kekufuran, namun tidak bisa bertahan jika di dalamnya terdapat *dhulm* (penindasan).¹³

Sayangnya, sebagaimana yang telah digelisahkan oleh Syari'ati, Islam yang bersifat revolusioner ini segera menjadi agama yang kental dengan status quo. Islam sarat dengan praktek feodalisme dan para ulama justru menyokong kemapanan yang sudah kuat itu. Mereka lebih banyak menulis buku tentang kaidah-kaidah ritual dan menghabiskan energinya untuk mengupas masalah-masalah *furû'iyah* dalam syari'at, dan sama sekali mengecilkan arti *elan fital* Islam dengan menciptakan keadilan sosial dan kepedulian Islam yang aktif terhadap kelompok yang lemah dan tertindas (*mustad'afîn*). Mereka mengidentifikasi dirinya sebagai *mustakbirîn* (orang yang kuat dan sombong).

Seperti yang telah disebut di muka, Syari'ati “menuduh” ulama sebagai sumber utama atas penyelewengan ajaran Islam yang bersifat revolusioner. Di tangan ulama, Islam telah menjadi agama “orang mati” yang tidak berdaya melawan “orang-orang yang serakah”. Dalam konteks Iran, ulama telah merubah Syi'ah dari kepercayaan revolusioner menjadi ideologi konservatif; menjadi agama negara (*din-i dewlati*), yang paling tinggi menekankan sikap kedermawanan (*philanthropism*), paternalisme, pengekangan diri secara sukarela dari kemewahan. Sedangkan pada pihak lain, demikian Syari'ati menggambarkan, ulama mempunyai hubungan organik dengan kemewahan itu sendiri melalui kelas berharta. Karena ulama Syi'ah memperoleh pemasukan dari *Khams* (sedekah) dari *sahm-i Imâm* (bagian dari zakat), mereka tak terhindarkan lagi terkait kepada orang kaya, negara tuan tanah, dan pedagang bazaar. Sebagai respon terhadap orang yang mengklaim bahwa ulama Syi'ah lebih

¹³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), cet. III, hlm. 7

independen dibandingkan dengan ulama Sunni. Syari'ati berargumen bahwa hal itu mungkin benar pada masa sebelum Safavi, tetapi tidak demikian setelahnya.¹⁴

Syari'ati lebih jauh menilai, hubungan khusus ulama semacam itu telah menjadikan mereka sebagai instrumen kelas-kelas ber harta. Lembaga-lembaga pendidikan Islam dibiayai kaum ber harta untuk mencegah ulama berbicara tentang perlunya menyelamatkan kaum miskin. Sebaliknya, dengan menggunakan doktrin fikih tentang ekonomi, ulama berusaha mengabsahkan eksploitasi, yang menurutnya bahkan lebih eksploitatif dibandingkan dengan kapitalisme Amerika. Pada akhirnya, Islam telah menjadi *khordesh-i burzhuazi* (burjuasi kecil). Dan, kaum mullah telah melakukan perkawinan yang tidak suci (*unholy marriage*) dengan pedagang *bazâr*. Dalam perkawinan ini, mullah menciptakan agama bagi pedagang, sementara pedagang membuat dunia lebih menyenangkan bagi mullah.¹⁵

Tentu saja kritik yang cukup pedas dari Syari'ati kepada golongan ulama membuat para ulama memberikan reaksi balik. Muthahari, salah seorang ulama terkemuka, memandang Syari'ati telah memeralat Islam untuk tujuan-tujuan politis dan sosialnya. Lebih jauh Muthahari menilai, aktivisme politik protes Syari'ati menimbulkan tekanan politis yang sulit untuk dipikul oleh sebuah lembaga keagamaan seperti Hussainiyeh Ersyad dari rezim Syah.¹⁶ Dan Memang, setelah Syari'ati banyak mengkritik lembaga ulama dan rezim, Hussainiyeh Ersyad akhirnya ditutup paksa oleh pasukan keamanan. Selain Muthahhari, masih banyak ulama sumber panutan

¹⁴ Lihat Azra, "Akar-Akar Ideologis...", hlm. 79

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 80

¹⁶ Abdulaziz Sachedina, "Ali Syari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution", dalam John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1983), hlm. 207; bandingkan dengan Shahrough Akhavi, "Shari'ati's Social Thought", dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* (New Haven: Yale University Press, 1983), hlm. 45

(*marja' taqlid*) seperti Ayâtullah Khû'i, Milani, Rûhani, dan Thabathâba'i yang juga turut mengecam suara-suara kritis Syari'ati. Bahkan mereka mengeluarkan fatwa yang melarang membeli, menjual, dan membaca tulisan-tulisan Syari'ati.¹⁷

Setelah Syari'ati mengkritik ulama yang dinilainya sebagai *akhund*,¹⁸ Syari'ati lantas menyampaikan tipikal ulama ideal. Menurutnya, ulama ideal, secara sederhana, adalah ulama aktivis, yang menggalang massa untuk melakukan gerakan protes. Sehingga dalam hal ini, ia menjadikan ayahnya sendiri dan Ayâtullah Muhammad Baqir Sadr (dihukum mati oleh pemerintah Republik Islam Iran tahun 1979) atau pemikir aktivis dari kalangan Sunni seperti al-Afghani sebagai idolanya.¹⁹ Khomaeni tentu saja cocok dengan kerangka Syari'ati mengenai ulama. Tetapi Syari'ati tidak pernah menyatakan perasaannya secara terbuka tentang Khomaeni. Informasi yang ada nampaknya memberikan indikasi bahwa Syari'ati mengakui Khomaeni sebagai pemimpin besar.

Walaupun Ali Syari'ati tampak sebangun dengan Imam Khomeini dalam melihat riitas politik Iran dan bagaimana faham Syi'ah berhadap-hadapan dengan faham resmi yang dibangun rezim, akan tetapi ada satu hal yang membedakan antara keduanya, yaitu pada persoalan siapa yang akan menjadi lokomotif pembaharu atau revolusi. Khomeini cenderung mengedepankan peran ulama formal (para mullah) sedangkan Syari'ati pada kekuatan kelompok *rausanfikir*. Kelompok *rausanfikir* adalah sekelompok orang yang melakukan pembaharuan di kalangan umat dengan menjadikan faham Islam

¹⁷ Lihat Ali Rahnama, "Ali Syari'ati: Guru, Penceramah, Pemberontak", dalam Ali Rahnama (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 234.

¹⁸ *Akhund* adalah sebuah istilah pejoratif untuk menyebut ulama yang berpengetahuan dangkal.

¹⁹ Lihat Azra, "Akar-Akar Ideologis...", hlm. 82

sebagai basis epistemologi dan aksiologisnya. Islam yang demikian itu, kata Syari'ati, adalah “Islam protestan” yang bisa menjadi kekuatan sosio-kultural untuk menghilangkan abad kegelapan dunia Islam dan menciptakan suatu abad renaissance.²⁰

Pemikiran-pemikiran Ali Syari'ati tentang Islam secara konsisten berada dalam aras Islam progresif dan revolusioner. Corak Islam yang demikian itu berangkat dari faham bahwa dalam ajaran Islam, Tuhan telah menugaskan kepada manusia sebagai *khalifah*-Nya di muka bumi. *Khalifah* dalam hal ini adalah pemangku tugas pembaharu dan selalu memimpin dunia dengan keadilan dan kearifannya. Jika ditemukan dalam penggalan sejarah manusia-manusia serakah yang aksinya menindas dan memperkosa hak-hak manusia lain, maka menjadi tugas *khalifah* untuk menyingkirkan jenis manusia itu dari muka bumi. *Khalifah* haruslah dalam posisi pro-aktif memperjuangkan prinsip-prinsip keadilan, bukan manusia pasrah yang selalu menerima nasib secara *taken for granted*. Demikianlah yang dapat dikategorikan sebagai ajaran Islam progresif sebagaimana yang digagas oleh Ali Syari'ati.

Kata kunci progresifitas Islam adalah peran aktif dalam sejarah kemanusiaan. Islam bukan agama pasrah yang hanya berfikir tentang kehidupan akherat dan tidak melibatkan diri dalam dinamika sejarah sosial-politik manusia. Bentuk ajaran agama yang demikian ini yang telah melahirkan banyak kritik dari Karl Marx, sang revolusioner yang telah dituduh anti agama. Agama pasrah ini adalah agama candu yang akan melanggengkan segala bentuk kesewenang-wenangan dan penindasan. Dalam posisi ini, kata Marx, mereka yang tertindas akan dihibur oleh ajaran yang mengatakan bahwa penderitaan itu adalah

²⁰ Lihat Mungol Buyat, “Islam in Pahlevi and Post-Pahlevi Iran; A Cultural Revolution?”, dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Development* (New York: Syracuse University Press, 1980), hlm. 161

taqdir Tuhan dan pahala mereka adalah surga.²¹ Dan Syari'ati sangat setuju dengan pandangan Marx itu, khususnya dalam aspek bagaimana bentuk-bentuk penindasan itu tidak dilanggengkan oleh ajaran agama. Jika ini yang terjadi, maka Syari'ati pun akan senada dengan Marx, bahwa agama adalah candu (*opium*).

Bagi Syari'ati, Islam harus diekspresikan dalam tindakan. Hal ini dimulai dari menghidupkan kembali riitas abadi yang dipelajari kaum Syi'ah untuk memahami hakekat kehidupan. Teladan Imam Husein di padang Karbala harus menjadi inspirasi bagi semua umat yang tertindas dan terasingkan di dunia ini. Jika kaum Syi'ah mengikuti teladan Imam Husein dan memimpin semua bangsa di Dunia Ketiga dalam kampanye melawan tirani, mereka dapat mendorong Imam yang selama ini *gha'ib* dapat hadir kembali.²²

Syi'ah, kata Syari'ati, harus dihidupkan kembali. Seperti telah dikemukakan di muka, Syi'ah Ali dan Husein yang asli telah dihapus oleh apa yang Syari'ati sebut "Syi'ah Safavi". Suatu keimanan yang aktif dan dinamis telah dirubah menjadi masalah pribadi yang pasif, padahal menghilangnya Imam *Gha'ib* berarti bahwa misi Nabi dan para Imam sebenarnya dilanjutkan oleh umat. Karena itu, masa kegha'iban adalah masa demokrasi. Orang awam tidak boleh lagi menghamba kepada para *mujtahid* dan dipaksa meniru (*taqlid*) perilaku keagamaan mereka, seperti yang dikehendaki oleh Syi'ah Safavi. Setiap Muslim harus tunduk kepada Tuhan semata, demikian penegasan Syari'ati, dan mempertanggungjawabkan kehidupannya sendiri. Selain ini adalah *musyrik* dan menyimpang dari Islam, mengubah ketaatan kepada Tuhan menjadi ketaatan tanpa jiwa kepada peraturan-peraturan. Rakyat harus memilih pemimpin mereka sendiri;

²¹ Lihat Ian Adams, *Ideologi Politik Mutakhir: Konsep, Ragam, Kritik, dan Masa Depan*, terj. Ali Noerzaman (Yogyakarta: CV. Qalam, 2004), hlm. 243

²² Lihat Karen Armstrong, *The Battle For God* (New York: Alfred A. Knopf, 2000), hlm. 401-402

mereka harus dimintai pendapatnya, sesuai dengan ajaran *syûra*. Kekuasaan ulama harus diakhiri, dan sebagai gantinya, kata Syari'ati, "kaum intelektual tercerahkan" (*rausanfikir*) menjadi pemimpin umat yang baru.²³ Untuk pernyataan yang terakhir inilah, Syari'ati berbeda pandangan secara mendasar dengan Imam Khomeini dimana Khomeini lebih menekankan kepemimpinan ideal ada di tangan ulama.

Syari'ati berpendapat bahwa Islam lebih dinamis dari pada agama lainnya. Terminologi Islam memperlihatkan tujuan yang progresif. Di Barat, kata "politik" berasal dari bahasa Yunani "*polis*" (kota), sebagai suatu unit administrasi yang statis, tetapi padanan kata Islamnya adalah "*siyasa*", yang secara harfiah berarti "menjinakkan seekor kuda liar," suatu proses yang mengandung makna perjuangan yang kuat untuk memunculkan kesempurnaan yang inheren.²⁴

Peneliti berkesimpulan bahwa kontribusi besar Ali Syari'ati dalam perubahan masyarakat adalah kemampuannya untuk merekonstruksi ide revolusi berbasis kepada budaya lokal. Ali Syari'ati menggunakan bahasa Syi'ah Merah sebagai simbol bahwa ide revolusi tidak datang semata-mata dari teori Barat, tetapi ide revolusi ada dalam tradisi Syi'ah yang dijalankan oleh orang-orang Iran. Ali Syari'ati menggunakan istilah Syi'ah Merah untuk membedakan dengan Syi'ah yang mementingkan ritual semata tanpa mengambil hikmah di balik ritual. Ali Syari'ati mengkritik ulama-ulama Syi'ah yang memperingati tragedi Karbala sebagai acara tahunan tanpa menafsirkan spirit dasar peristiwa tersebut. Ali Syari'ati menafsirkan bahwa peristiwa Karbala adalah simbol keteguhan pemimpin umat terhadap kebenaran.

²³ Lihat Akhavi, "Shari'ati's Social Thought", hlm. 132

²⁴ Lihat Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Mass, London: Cambridge University Press, 1990), hlm. 154-155

Peneliti berkesimpulan bahwa Ali Syari'ati menggunakan dan merangkaikan dua kata Syi'ah dan Merah ke dalam satu rangkaian makna memiliki arti yang sangat mendalam. Arti merah dalam pengertian Ali Syari'ati tentu berbeda dengan arti merah yang ada pada buah stroberi, apel dan buah naga. Peneliti berkesimpulan bahwa Ali Syari'ati menggunakan analisis semiotika dalam mengkonseptualisasikan ide dan gagasannya. Peneliti berkesimpulan bahwa kata merah yang dimaksud Ali Syari'ati mempunyai tiga tanda: esensi merah sebagai tanda tersendiri, aspek material merah yang berfungsi sebagai penanda, dan aspek mental atau konseptual yang ditunjuk oleh aspek material. Kata merah bukanlah *innate meaning* (makna bawaan, alamiah, tidak berubah) melainkan simbol perlawanan yang digunakan sebagai alat pembebasan.

Peneliti berkesimpulan bahwa kata merah dalam pemikiran Ali Syari'ati bermakna sama dengan kata kiri dalam pemikiran Hasan Hanafi yakni spirit perlawanan dan pembangkangan. Ali Syari'ati dan Hasan Hanafi memiliki spirit bersama yakni pemaknaan kembali warisan atau tradisi Islam dalam hubungannya dengan pembaharuan dan modernitas dan perumusan analisis kritis yang menyeluruh dan komprehensif tentang warisan tradisi dan intelektual Barat dari perspektif non-Barat, yang pada gilirannya dapat menghasilkan pengertian yang lebih baik tentang Islam sebagai gerakan sosial. Ali Syari'ati dan Hasan Hanafi memiliki visi yang sama yakni menggugat para penguasa yang menggunakan para ulama untuk merumuskan sistem kepercayaan dan teologi yang hanya digunakan untuk menjustifikasi absolutisme kekuasaan. Ali Syari'ati dan Hasan Hanafi memandang perlu untuk meninjau kembali sistem kepercayaan dan teologi dan selanjutnya merumuskan sebuah teologi pembebasan dan teologi oposisi yang dapat menjadi landasan teologis yang efektif dalam perlawanan terhadap berbagai bentuk penindasan.

Peneliti berkesimpulan bahwa konsep Ali Syari'ati tentang Syi'ah Merah benar-benar mengubur pandangan sinis Marx terhadap agama sebagai tempat keluh kesah yang tidak ada aksi nyata. Ali Syari'ati mengambil spirit pembebasan dalam pemikiran Marx yang dikristalisasi dalam gerakan revolusi Islam di Iran. Ali Syari'ati menunjukkan Islam sebagai lokomotif perubahan besar, gagasan ini mereduksi pandangan Marx bahwa tidak ada gerakan revolusioner dalam agama, sebaliknya, gerakan revolusi Islam di Iran berawal dari masjid-masjid dan jamaah-jamaah pengajian, gerakan revolusi Islam di Iran tidak berawal dari ruang seminar dan rapat-rapat buruh tetapi benar-benar lahir dari kesadaran kritis beragama.

2. *Tauhîd* Sebagai Dasar Islam Pembebasan

Pandangan Islam Ali Syari'ati yang progresif dan revolusioner bersumber pada satu sistem keyakinan yaitu *tauhîd*. Di tangan Syari'ati, istilah teknis tradisional tersebut menjelma menjadi radikal dan terkesan Jacobin, sosialis, idealis, sekaligus transhistoris. Dia menegakkan *tauhîd* sebagai pedang untuk memerangi perpecahan agama, pengotak-otakan pengetahuan, pemisahan Tuhan dengan manusia, serta ketidakbermaknaan kejadian sejarah yang terputus-putus.²⁵

Tauhîd dalam hal ini adalah pandangan dunia (*world view*) mistis-filosofis yang melihat jagad raya sebagai organisme hidup tanpa dikotomisasi, semua adalah kesatuan (*unity*) dalam trinitas antara tiga hipotesis: Tuhan, manusia, dan alam. Bagi Syari'ati, *tauhîd* menyatakan bahwa alam adalah sebuah totalitas kreasi harmoni. Tanggungjawab seorang Muslim adalah untuk mengenali dan menerima tututan riitas dan menggerakkannya secara massif:

²⁵ Lee, "Ali Shari'ati", hlm. 150

*My world-view consist of tauhîd. Tauhîd in the sense of oneness of God is of course accepted by all monotheist. But tauhîd as a world-view in the sense I intend in my theory means regarding the whole universe as a unity.*²⁶

Bagi Syari'ati, kesatuan semesta raya adalah soal naluri dan keimanan. Hal ini tidak mungkin didapatkan melalui pembuktian empiris, sebab pengamatan terhadap dunia fenomena justru menggiringnya pada kesimpulan tentang keunikan dan keragaman. Dunia penuh dengan perbedaan dan kontradiksi, dan empirisme mencoba untuk mewadahnya tetapi tidak untuk mengatasinya. Logika bisa jadi membantu, namun tidak pernah mencukupi, karena logika tidak pernah sanggup menunjukkan kemencukupannya sendiri. Lebih dari itu, apa yang dimaksud kesatuan oleh Syari'ati meliputi juga kesatuan perasaan dan pengetahuan, cinta dan kebenaran, dan tentu saja secara definitif tidak dapat ditunjukkan di dalam wilayah pengetahuan belaka.²⁷

Penjelasan Ali Syari'ati tentang Tauhid sejalan dengan pemikiran Muhammad Abduh, seorang pembaharu Mesir yang memiliki arti penting dalam kemajuan Islam kontemporer. Muhammad Abduh menjelaskan bahwa prinsip ketuhanan dalam Islam terkait erat dengan sejarah peradaban manusia karena monoteistik merupakan tahap terakhir dari sejarah agama. Bagi orang-orang primitif, selain menjadikan berhala sebagai sesembahan, juga membuatnya menjadi simbol persekutuan sosial. Perkembangan berikutnya, manusia mencari penyembahan yang lebih bersifat supra-

²⁶ Ali Syari'ati, *On the Sosiology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979), hlm. 82

²⁷ Lihat Ali Syari'ati, "Fatimeh is Fatimeh", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/fatima_is_fatima5.php, diakses tanggal 25 November 2016

natural, yang membawa petunjuk dan larangan-larangan yang secara absolut harus dipatuhi.²⁸

Muhammad Abduh menolak kajian sejarah agama perspektif antropologi yang mengatakan bahwa agama adalah suatu keyakinan yang secara sosial sebetulnya diciptakan oleh manusia sendiri. Agama konon disebabkan oleh rasa takut yang luar biasa dalam pengalaman hidup setiap manusia dan tidak pernah terpecahkan. Agama bagi Muhammad Abduh khususnya Islam dan keutuhan orang beragama masih konsisten dalam perkembangan term-term teodoksi dan secara konsep pentingnya kewahyuan itu sendiri sebagai pilihan Tuhan yang paling terbaik untuk memberikan kasih sayangnya.²⁹

Tauhid bukan hanya keesaan Allah, namun juga sebagai kesatuan manusia (*unity of mankind*). Konsep tauhid pembebasan sangat dekat dengan konsep kemanusiaan universal yang mencita-citakan keadilan dan kebajikan. Konsep tauhid yang sesungguhnya adalah menciptakan struktur yang bebas eksploitasi dan meninggikan hak-hak dasar manusia. Ketertundukan kepada Allah bukan berarti menghilangkan manusia untuk melakukan perbuatan baik dan mencegah kejahatan. Arti ketertundukan kepada Allah adalah aktivisme sejarah. Artinya, manusia mempunyai kewajiban untuk menunjukkan eksistensinya sebagai makhluk yang memiliki akal dan nurani.³⁰

Tauhid memberi jaminan sosial agar manusia bisa memenuhi kebutuhan dasarnya manusia. Untuk itu, tauhid memiliki nilai-nilai sekular dan profan. Prinsip tauhid menolak dengan tegas

²⁸ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 4-6

²⁹ *Ibid.*, hlm. 7-8

³⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 110

penyembahan terhadap selain Allah adalah bukti autentik bahwa Islam memandang manusia sebagai makhluk yang paling mulia yang kemuliannya hanya berada satu derajat di bawah kemuliaan Allah. Jadi memuliakan dan menyembah makhluk-makhluk lain sangat terlarang karena dengan demikian merendahkan harkat dan martabat manusia.

Kalimat syahadat mengandung rumusan *al-nafi wa al-itsbât* (peniadaan dan peneguhan, negasi dan konfirmasi). Dengan negasi itu manusia membebaskan diri dari setiap keyakinan mitologi yang palsu dan membelenggu serta merenggut martabat kemanusiaan sebagai makhluk Allah yang paling tinggi. Dengan konfirmasi itu manusia tetap menyatakan percaya kepada wujud maha tinggi yang sebenarnya.

Islam adalah agama yang tidak bersifat mitos dan anti sakramentalisme, termasuk tata cara ibadatnya. Semua ibadat dalam Islam diarahkan hanya sebagai usaha pendekatan pribadi seseorang kepada Tuhan. Islam merupakan agama yang bersifat langsung dan lurus, wajar, alami, sederhana dan mudah dipahami. Islam adalah agama yang lurus dan praktis, yang tidak dibebani oleh sistem kependetaan atau sakramen, yang dalam Islam itu Tuhan yang dapat dimengerti (akan maksud-Nya) berbicara langsung kepada manusia dan mengajari mereka bagaimana hidup. Sistem ketuhanan ini sebagai lawan dari konsepsi Tuhan primitif yang berkembang sebelum Islam.

Masyarakat sebelum Islam mengalami kekacauan spiritual; mereka menyembah banyak Tuhan, mengakui Fir'aun sebagai Tuhan, pendeta-pendeta yang menjadi juru bicara Tuhan, raja-raja yang diberkati Tuhan dan kaisar-kaisar yang menafsirkan Kitab Suci untuk disesuaikan dengan tujuan-tujuan duniawi mereka. Ada pengorbanan darah, tabu dan ritual yang tidak dimengerti; nyanyian dan tarian para pelayan kuil, pembacaan gelap mantra-mantra. Tuhan dalam Islam

membuat diri-Nya jelas melalui lisan sesama manusia yang berbicara terang, yang tidak menuntut adanya kuil, tidak altar, tidak bejana dan pakaian ritual yang mewah dan tidak ada persembahan darah.³¹

Tauhid dalam pandangan dunia nyata adalah serangkaian tanda (*ayat*), penggunaan kata tanda (*ayat*) untuk menunjuk suatu gejala alam yang bermakna pemahaman yang mendalam, samudera dan daratan, malam dan siang, bumi dan matahari, gempa dan kesenangan, penyakit dan perubahan, semuanya merupakan tanda-tanda, sementara, tanda-tanda bukanlah hipostasis, dua macam zat, dua dunia, ataupun dua kutub yang terpisah dan bertentangan. Kata tanda-tanda bukanlah hipostasis, dua macam zat, dua dunia atau dua kutub yang terpisah dan bertentangan, dalam kata tanda terkandung pengertian indikasi atau manifestasi, dan sinonim dengan istilah ilmu fisika dan ilmu yang berkenaan dengan dunia nyatafenomena.

Fenomenologi dalam pengertian yang sangat umum, didasarkan pada kebenaran mutlak, dasar dan hakikat dunia, alam dan materi semuanya berada di luar jangkauan manusia, yang mungkin dicapai oleh pengalaman, pengetahuan dan daya tangkap manusia hanyalah apa yang tampak, bukan zat dari sesuatu, yakni manifestasi lahiriah dan yang dapat ditangkap serta bekas-bekas saja dari kenyataan yang primer, gaib dan non-inderawi.

Ilmu-ilmu fisika, kimia dan psikologi hanya mampu mempelajari, menganalisa dan mengungkapkan manifestasi lahiriah serta indikasi-indikasi serta manifestasi sesuatu, karena alam inderawi adalah campuran dari tanda-tanda serta manifestasi-manifestasi tersebut.

³¹ Andrew Rippin, 1992, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices*, (New York, Routledge, 1992), hlm. 99

Kitab suci Al-Qur'an menjelaskan tanda-tanda atau fenomena alam ini lebih sesuai dengan pendekatan ilmu pengetahuan modern daripada dengan pendekatan ilmu mistik kuno, bukanlah *wahdatul wujud* para sufi melainkan tauhid wujud yang ilmiah dan analitis. Ajaran tauhid menolak keserbaragaman, pluralitas dan kontradiksi, baik dalam sejarah, masyarakat atau bahkan dalam diri manusia. Tauhid harus ditafsirkan sebagai kesatuan antara alam dengan meta-alam, antara Allah dengan dunia dan dengan manusia. Semua itu, dalam tauhid merupakan suatu sistem yang total, harmonis, hidup dan sadar.

Konsekuensi dari pandangan hidup tauhid ialah ditolaknya ketergantungan manusia pada kekuatan sosial, dan dikaitkannya manusia, secara khusus maupun dalam semua dimensinya, pada kesadaran dan kehendak Yang Mahakuasa. Sumber bantuan, orientasi, kepercayaan dan pertolongan setiap orang ialah suatu titik sentral tunggal, suatu poros yang dikitari oleh segenap gerak kosmos. Padangan hidup tauhid, manusia hanya menaruh takut akan satu kekuatan, dan hanya merasa bertanggung jawab kepada satu hakim, manusia hanya menghadap ke arah satu kiblat, dan menunjukkan harap dan hasratnya hanya kepada satu sumber. Tauhid memberkahi manusia dengan kebebasan dan kemuliaan, menyerah semata-mata kepada-Nya, norma teragung dari segala-galanya, membuat manusia memberontak terhadap semua kekuasaan dusta, memetahkan segenap belunggu dan kerakusan nista.

Syari'ati mengangkat logika, walaupun kemudian ia mengakui betapa tak memadainya logika sebagai perangkat pembuktian. Dengan memodifikasi dan menggambarkan kembali ungkapan para eksistensialis, ia mengatakan bahwa manusia, sebagai bagian dari semesta raya, hanya akan mempunyai makna jika keberadaan semesta raya sendiri bermakna. Juga tidak mungkin bagi manusia untuk

memiliki pilihan dan tanggung jawab di dalam dunia tanpa adanya kesadaran, kehendak, arah, dan akal. Manusia senantiasa berpartisipasi dalam Wujud; jika Wujud itu bersifat absurd, *absurt* pulalah segala sesuatu.³² Paham Syari'ati tentang kehendak bebas manusia (*free will*), sekilas tampak seperti paham Mu'tazilah yang lebih menekankan aspek keadilan Tuhan ketimbang kekuasaan Tuhan. Konsekwensi dari paham ini adalah bahwa manusia diberi keleluasaan untuk bertindak yang berakibat pada terkenainya manusia akan tanggung jawab. Kerusakan dan kebaikan yang tampak di muka bumi ini adalah akibat dari tangan manusia, sehingga jika terdapat kesewenang-wenangan atau penindasan atau perilaku destruktif lainnya dari kelompok manusia, maka adalah tanggung jawab dari kelompok manusia lain untuk menghentikan perilaku itu. Karena jika tidak, maka semua manusia akan merasakan secara bersama-sama akibat penindasan dan kesewenang-wenangan itu. Taqdir dalam hal ini lebih dipahami sebagai hukum Tuhan yang berlaku di alam ini yang bersifat tetap, dari pada sebuah ketetapan Tuhan atas segala sesuatu sebagai pancaran dari ke-Maha Kuasa-Nya.³³

Adalah wajar jika paham kebebasan manusia Syari'ati dekat dengan paham Mu'tazilah ketimbang Asy'ariyah, karena secara normatif ajaran Syi'ah tentang hal ini memang pada dasarnya cenderung kepada paham Mu'tazilah yang lebih menekankan pada keadilan Tuhan, dan sekaligus pada titik inilah perbedaan Syi'ah dengan Sunni. Allamah M.H. Thabathaba'i telah mengupas masalah ini dalam bukunya, *Shi'ite Islam*. Ia menyatakan bahwa paham

³² Syari'ati, *Histoire et Destinée*, terj. F. Hamed dan M. Yavari-d' Hellencourt (Paris: Sindbad, 1982), Bagian 20; dikutip dari Lee, "Ali Shari'ati", hlm. 151

³³ Lihat Ali Syari'ati, "Islam dan Kemanusiaan", dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 302-305

Asy'âriyah (Sunni) lebih menekankan pada *irâdah* atau kehendak Tuhan yang berarti pula berkeyakinan bahwa apa pun yang dikehendaki Tuhan adalah adil, sebab itu dikehendaki Tuhan, dan akal, dalam pengertian tertentu, ditundukkan pada kehendak ini dan “dengan sukarela menyakini keunggulan kehendak Tuhan (*voluntarism*). Berbeda dengan Sunni, Syi'ah beranggapan bahwa sifat keadilan dianggap sebagai bawaan sifat *Ilâhi*. Tuhan tidak berbuat dalam cara yang tidak adil sebab adalah sifat-Nya untuk berlaku adil. Bagi-Nya, berlaku tidak adil adalah sama artinya dengan memperkosa sifat-Nya sendiri, yang dalam hal ini adalah mustahil. Lebih lanjut Thabathaba'i menyatakan, bahwa akal dapat menilai suatu tindakan, sebagai adil atau tidak adil, dan penilaian ini tidak sepenuhnya batal oleh keyakinan akan keunggulan kehendak Tuhan.³⁴

Syahrough Akhavi melihat sepasang kontradiksi yang saling berhubungan dalam pemikiran Syari'ati. *Pertama*, dia heran bagaimana Syari'ati dapat menegaskan otonomi manusia – yang bebas untuk memilih sesuatu, bahkan yang tidak disenangi Tuhan – sebagai pembentuk utama sejarah manusia sekaligus menegaskan Tuhan sebagai “Wujud yang Absolut dan Tersembunyi” sebagai pelindung multak alam semesta raya. *Kedua*, dia mengamati bahwa Syari'ati, yang ternyata seorang fenomenolog, yakin bahwa manusia dengan dirinya tidak mungkin mencapai hakekat kebenaran. Mereka harus memandang obyek-obyek material dan ide-ide itu (membaca al-Qur'an, misalnya) sebagai tanda-tanda kebenaran, namun tidak boleh memandangnya sebagai kebenaran itu sendiri. Apakah manusia dapat

³⁴ Lihat Allamah M.H. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah: Asal-Usul dan Perkembangannya*, terj. Djohan Effendi, (Jakarta: PT. Temprint, 1979), hlm. 10; bandingkan dengan Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, t.t.), hlm. 102-128

dipandang otonom sepenuhnya jika pilihan otonom itu merupakan cerminan dari “penampakan riitas”³⁵

Jika *tauhi'd* dalam pandangan Syari'ati adalah kesatuan antara Tuhan, manusia dan alam semesta, maka kondisi masyarakat yang penuh diskriminasi sosial, ketidakadilan, dan kesewenang-wenangan dapat dikategorikan sebagai *Syirk*, lawan dari *tauhi'd*.³⁶ Dalam masyarakat Islam yang ber-*tauhi'd*, terdapat kesatuan yang utuh yang bukan merupakan konstruk hukum :

*All human being not same solely: they are brother. Difference between equation and brotherhood is clear. Equation is concept punish, whereas brotherhood express the keseragaman of essence and character of all human being; all human being come from one single source, any their husk colour. Both men and woman are same... men And woman created from same substansi materials and, at the time of same, by same creator.*³⁷

Tauhi'd memandang dunia sebagai suatu imperium, sedangkan lawannya *Syirk* memandang dunia sebagai sistem feodal. Dengan pandangan ini maka dunia memiliki kehendak, kesadaran diri, tanggap, cita-cita, dan tujuan. Dengan bersandar pada keyakinan ini, Syari'ati menolak politeisme, dualisme, dan trinitarianisme. Ia hanya percaya pada *tauhi'd*, monotheisme. Monotheisme menolak segala pengakuan dan keyakinan mausia atas tuhan-tuhan palsu. Jika pada

³⁵ Lihat Akhavi, “Shari’ati’s Social Thought”, hlm. 131-135

³⁶ Lihat John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (USA: Westview press, 1982), hlm. 301. Hassan Hanafi menyatakan hal yang sama dengan Syari'ati bahwa *tauhi'd*, yang bersumber dari kalimat *Syahâdah*, mengandung arti: *pertama*, meniadakan segala bentuk penuhanan modern yang menimbulkan krisis dan, kedua, tindakan penetapan menanamkan perasaan bebas, kreatif dan pencipta. Lihat Hassan Hanafi, *Min Aqîdah ilâ al-Saurah: al-Muqaddimât al-Nazariyât* (Beirut: Dâr al-Tanwîr lî al-Tibâ’ah wa al-Nasr, t.t.), hlm. 3-4

³⁷ Syari’ati, *On The Sociology...*, hlm. 77

zaman *Jâhiliyyah*, tuhan-tuhan palsu itu dimanifestasikan dalam wujud berhala-berhala, maka pada zaman modern ini, menurut Syari'ati, tuhan-tuhan palsu terwujud dalam banyak aspek dan bidang yang lebih luas dan komplek dari sekadar berhala-berhala sesembahan. Tuhan-tuhan itu lebih berbentuk sistem tirani yang sarat dengan penindasan, atau kemegahan dunia yang ketika meraihnya harus merampas hak-hak orang lain.³⁸

Syari'ati dalam bukunya *Eslamshenasi (Islamology)* menyatakan bahwa kesyirikan tidak saja berarti menolak Tuhan. Perwujudan modern kesyirikan dapat dijumpai pada kasus di mana orang melakukan tindakan yang merupakan monopoli Tuhan, dengan begitu berarti menempatkan dirinya sebagai pengganti Tuhan. Memuja pribadi, atau hubungan kemanusiaan apa pun di mana orang bergantung pada, secara membuta mengikuti, tunduk patuh pada orang lain, merupakan contoh kesyirikan. Syari'ati menulis:

“Orang yang ... memaksakan kehendaknya kepada orang lain, dan memerintah menurut kemauannya sendiri, berarti dia telah mengakui sebagai Tuhan, dan barangsiapa menerima pengakuan seperti itu, berarti dia *syirk*, karena perintah, kehendak, kekuasaan, dominasi, dan pemilihan mutlak itu merupakan monopoli Tuhan saja”.³⁹

Masih dalam buku *Eslamshenasi*, Syari'ati memperlihatkan kenapa Muslim sejati harus menentang kesyirikan yang disebutkan sebagai pemerintahan dan otoritas orang-orang yang hendak menempatkan dirinya sebagai pengganti Tuhan. Dengan menyebutkan bahwa manusia adalah katalisator perubahan, Syari'ati bermaksud melepaskan manusia dari ketakutan menentang otoritas yang zalim. Di luarnya, Syari'ati membuat generalisasi yang agak naif, dengan

³⁸ Ali Syari'ati, “Haji”, dalam <http://www.shariati.com/haji>, diakses tanggal 25 November 2016

³⁹ Dikutip dari Rahnema, “Ali Syari'ati...”, hlm. 228

mengkhususkan trinitas jahat, seperti bodoh, takut dan serakan, sebagai sumber segala bentuk penyimpangan, dosa, kejahatan, kekejian, kehinaan, keburukan dan bahkan keterbelakangan. Ahli *tauhîd*, orang yang meng-Esa-kan Tuhan, menurut Syari'ati, kebal terhadap trinitas jahat ini. Perilakunya bukan diatur oleh kegunaan, namun oleh kesadaran akan fakta bahwa hanya Tuhanlah yang harus ditakuti dan dihormati tanpa syarat. Sedangkan segenap makhluk-Nya tak ada dayanya di hadapan-Nya. Syari'ati mengatakan bahwa ahli *tauhîd* memiliki ciri-ciri yang akan melahirkan revolusioner Islam ideal. Ahli *tauhîd* itu “mandiri”, tidak pernah takut, peduli pada orang lain, terpercaya, dan hanya tunduk kepada Tuhan.⁴⁰

Generalisasi naif Syari'ati menjadi ajakan politik yang bersifat menggembeleng, untuk menolak, menentang dan melawan segenap sumber kekuatan syirik, seperti kediktatoran, sistem kapitalis dan ulama resmi. Syari'ati juga bermaksud menyebut Muslim sebagai satu-satunya agen sosial yang dapat melahirkan kesempatan historis dan revolusioner seperti ini, karena sebagai ahli *tauhîd*, mereka tidak mungkin hidup damai dengan kesyirikan. Pandangan dunia syirik didasarkan pada, dan berkembang berkat, kontradiksi. *Tauhîd* sebagai pandangan dunia, tujuannya adalah menghapus kontradiksi. Ini merupakan ajakan untuk “bangkit melawan” segala tuhan palsu.⁴¹

Menurut Syari'ati, sebagai makhluk yang berdimensi ganda (ruh dan jasad), manusia tidak dapat memisahkan dirinya dari agama dan politik seperti yang telah diupayakan oleh rezim Syah. Manusia mempunyai kehidupan fisik dan spiritual, membutuhkan mitos dan logos, dan setiap masyarakat harus mempunyai dimensi transedental. Bagi Syari'ati, memisahkan agama dengan politik sama halnya

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 228-229

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 299

mengingkari pandangan hidup *tauhîd*.⁴² Dalam persoalan relasi antara agama dengan politik, Syari'ati nampaknya cenderung menempatkan kedua entitas itu pada posisi yang tidak terpisah. Berlawanan dengan pandangan dunia sekuler yang secara tegas memisahkan urusan politik dengan agama.

Dalam pandangan hidup *tauhîd*, tidak ada kontradiksi antara manusia dengan alam, ruh dengan badan, dunia dengan akherat, dan antara spirit dengan materi. Dengan demikian tauhîd menolak segala bentuk kontradiksi legal, sosial, politik, rasial, nasional, teritorial, maupun genetik. Sebaliknya segala pertentangan yang muncul di dunia adalah disebabkan oleh pandangan hidup *syirk*, yang ditandai dengan diskriminasi rasial dan kelas. Konsekwensi pandangan hidup *tauhîd* adalah menolak ketergantungan manusia terhadap kekuatan sosial tertentu, tetapi mengaitkan manusia dengan kesadaran pada kehendak Tuhan. Segala gerak kosmos harus memusat pada tauhîd, sebagaimana digambarkan oleh gerak memusat dalam *tawaf* Ka'bah.

*This is an equation of the whole world. It is an example of a system based on the idea of monotheism which encompasses the orientation of a particle (man). Allah is the center of existence; He is the focus of this ephemeral world. In contrast, you are a moving particle changing your position from what you are to what you ought to be. Yet in all positions and during all times, maintain a constant distance with "Kaaba" or with Allah! The distance depends upon the path that you have chosen in this system.*⁴³

Pandangan dunia *tauhîd*, lanjut Syari'ati, menuntut manusia hanya takut kepada satu kekuatan, yaitu kekuatan Tuhan, dan selain itu adalah kekuatan yang tidak mutlak atau palsu. *Tauhîd* menjamin kebebasan manusia dan memuliakan untuk semata kepada-Nya.

⁴² Lihat Eko Supriyadi, *Sosialisme Islam: Pemikiran Ali Syari'ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajat, 2003), hlm. 166

⁴³ Syari'ati, "Hajj".

Pandangan ini menggerakkan manusia untuk melawan segala kekuatan, dominasi belenggu, dan kenistaan oleh manusia atas manusia. *Tauhid* memiliki esensi sebagai gagasan yang bekerja untuk keadilan, solidaritas, dan pembebasan. Kebebasan manusia dimulai ketika Tuhan meniupkan ruh dan memberinya kepercayaan. Manusia mempunyai hubungan dengan Tuhan yang memnadang kesatuan Tuhan dengan dirinya yang mengarah kepada kesempurnaan. Itulah sebenarnya gerakan manusia ke arah kesempurnaan (*takâmul*) dan peninggian (*ta'âli*). Menurut Syari'ati, tiga simbol manusia pada tahap kesempurnaan tercermin pada: (1) kesadaran diri, (2) kemauan bebas, dan (3) daya cipta. Dari tiga filosofis dasar itu, mengutip pernyataan Descartes: "*cogito ergo sum*" dan Gidden: "saya merasa maka saya ada", maka Syari'ati mereformulasi itu menjadi: "saya memberontak maka saya ada". Formula ini menggambarkan manusia dalam tahap sempurna. Tiga simbol itu bisa membawa manusia dalam tahap sempurna jika ia berupaya menanamkan tiga simbol pada sifat-sifat Ilahiyah, serta menjalankan fungsinya sebagai wakil pengawas Tuhan di muka bumi.⁴⁴

Setelah *tauhid* dibakukan menjadi suatu padangan dunia, maka Syari'ati, memantabkan gagasan revolusionernya dengan menunjukkan perlunya totalitas keterlibatan, percurahan, dan segala potensi diri untuk mengakumulasi kekuatan masyarakat. Untuk tujuan itulah, Syari'ati merujuk kepada salah satu doktrin Islam yang sangat populer dan mendasar – terlebih lagi dalam tradisi Syi'ah di Iran -, yaitu doktrin kesyahidan (*syahâdah*). Doktrin *syâhid* mengacu kepada kematian Husein di padang Karbala oleh pasukan Yazid, rezim penguasa saat itu. Dengan doktrin ini, maka Syari'ati mengajak seluruh masyarakat Iran untuk merelakan dirinya menuju totalitas

⁴⁴ Nafis, "Dari Cengkeraman Penjara Ego...", hlm. 109

pengorbanan tertinggi, yaitu mati di jalan Tuhan. Bagi Syari'ati, *syâhid* adalah jantung sejarah yang senantiasa menuntut orang beriman untuk siap berkorban baik dengan jiwa dan raga, rela mati demi satu tujuan kemenangan.

A Shahid is the one who negates his whole existence for the sacred ideal in which we all believe. It is natural then that all the sacredness of that ideal and goal transports itself to his existence. True, that his existence has suddenly become non-existent, but he has absorbed the whole value of the idea for which he has negated himself. No wonder then, that he, in the mind of the people, becomes sacredness itself. In this way, man becomes absolute man, because he is no longer a person, an individual. He is "thought." He had been an individual who sacrificed himself for "thought" Now he is "thought" itself. For this reason, we do not recognize Hussein as a particular person who is the son of Ali. Hussein is a name for Islam, justice, imamat, and divine unity. We do not praise him as an individual in order to evaluate him and rank him among shuhada. This issue is not relevant. When we speak of Hussein, we do not mean Hussein as a person. Hussein was that individual who negated himself with absolute sincerity, with the utmost magnificence within human power, for an absolute and sacred value. From him remains nothing but a name. His content is no longer an individual, but is a thought. He has transformed himself into the very school [for which he has negated himself].⁴⁵

Eksplorasi kritis Ali Syari'ati tentang makna Tauhid dilanjutkan dengan eksplorasi kritis tentang makna Islam. Ali Syari'ati⁴⁶ menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang diturunkan untuk membela kaum tertindas dan membebaskan sejarah manusia

⁴⁵ Ali Syari'ati, "Jihad and Shahadat", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/jihad_shahadat.php, diakses pada 22 September 2016

⁴⁶ Ali Syari'ati, *Man and Islam*, (University of Mashhad, Iran, 1982), hlm. 44

dari kekuasaan kaum tiran menuju kekuasaan kelompok yang tercerahkan yang berpihak kepada kelas bawah. Islam yang dicita-citakan oleh Ali Syari'ati ialah sebagaimana yang ditampilkan oleh sahabat nabi Muhammad SAW yang bernama Abu Zar, seorang pencetus sosialisme Islam pada masa nabi yang sangat keras menentang aristokrasi, eksploitasi, kemubaziran, kemiskinan. Suara Abu Dzar membangkitkan semangat kesadaran kaum miskin bahwa kemiskinan mereka bukan takdir Allah yang tertulis di jidat, tetapi penyebab kemiskinan adalah penimbunan modal. Ali Syari'ati menekankan bahwa Islam bukan sekedar ritual yang kering dengan aksi sosial, Islam adalah gerakan liberasi untuk kesetaraan manusia. Islam adalah agama keadilan karena banyak-banyak ayat-ayat dalam Al-Quran yang memerintahkan manusia untuk berbuat adil meskipun kepada musuhnya.

Pembacaan Ali Syari'ati tentang makna hakiki Islam sejalan dengan pembacaan Murtadha Muthahhari, seorang ulama modernis Iran yang berani mereformulasi pesan-pesan pembebasan Islam. Murtadha Muthahhari⁴⁷ menjelaskan bahwa keadilan adalah salah satu rukun Islam yang harus dijalankan. Ayat-ayat Al-Quran yang memerintahkan untuk berbuat adil selalu berhubungan dengan perintah untuk berbuat *ihsan* (baik atau santun). Adapun makna keadilan adalah meletakkan perkara pada tempatnya, sedangkan kebaikan mengeluarkan perkara dari tempatnya. Maknanya, keadilan adalah hak setiap yang berhak untuk menerima haknya, adapun kebaikan adalah apabila seseorang itu mengeluarkan haknya dan memberikannya kepada seseorang yang tidak berhak atas hal tersebut.

Makna lebih mendalam tentang keadilan dan kebaikan adalah keadilan merupakan pemandu umum dan kebaikan merupakan

⁴⁷ Murtadha Muthahhari, 1988, *Al-'Adl fil Islam*, (Teheran: Muassasah Al-Bi'thah, 1988), hlm. 26

pemandu khusus, dengan demikian keadilan merupakan asas pengelolaan urusan-urusan umum yang di atasnya dibangun kaidah-kaidah sosial, sedang kebaikan berkenaan dengan orang-orang yang mendahulukan orang lain dari dirinya. Fungsi keadilan di dalam masyarakat sama dengan fungsi fondasi yang di atasnya berdiri bangunan, sedangkan kebaikan sama dengan hiasan bangunan tersebut dengan cat dan warna-warna.

Islam adalah agama sosial yang mengakui hakikat masyarakat yakni mendahulukan kemaslahatan orang banyak (*jama'ah*) dari kemaslahatan individu dan menghapus diskriminasi-diskriminasi kelas, Islam juga tidak menutup mata terhadap hak-hak individu dan keutamaan-keutamaannya. Islam tidak memandang individu sebagai wujud tidak bermakna di hadapan masyarakat. Islam juga tidak mengatakan bahwa yang terpenting hanyalah masyarakat atau yang berkuasa adalah masyarakat bukan individu. Islam memandang bahwa individu memiliki kemerdekaan dan otentisitas, dan Islam tidak memandang keadilan dengan menafikan eksistensi individu di dalam masyarakat, tetapi memandangnya dalam peningkatan sempurna dan sinambung kondisi-kondisi kompetitif yang sublim.

Islam memberikan hak-hak sesuai keistimewaan-keistimewaan khusus kepada individu-individu yang sesuai dengan hasil-hasil kompetisi yang berlangsung di lapangan kerja. Islam dengan tegas dan tanpa ragu menentang keras pemberian hak-hak istimewa yang tidak atas dasar kerja, ketakwaan, ilmu, ijtihad (kesungguhan) dan kebenaran. Konsep masyarakat tanpa kelas menurut Islam adalah masyarakat yang bebas dari diskriminasi dan masyarakat yang menegakkan keadilan, bukan masyarakat yang sengaja mengabaikan

bakat, prestasi dan kemampuan serta memperlakukan anggota masyarakatnya secara tidak terhormat.⁴⁸

Ali Syari'ati⁴⁹ ingin meruntuhkan argumentasi filsuf-filsuf atheis yang mengatakan bahwa agama adalah bagian dari mekanisme yang menindas manusia, bagi Ali Syari'ati kesalahan berpikir filsuf Barat disebabkan oleh pengalaman traumatik pada abad pertengahan yang agama menjadi hegemoni. Pemikiran Ali Syari'ati tentang revolusi ditujukan untuk mengembalikan Islam sebagai agama pembebasan karena tidak dapat dipungkiri bahwa Islam sepanjang sejarah kehidupan manusia, menjadi wadah pencarian hidup, kebenaran dan kepastian yang hakiki. Ali Syari'ati mengkritik pola keberislaman muslim Iran yang dalam prosesnya seringkali kehilangan makna dan arti ibadah, sebaliknya serangkaian ibadah ini mengkristal menjadi dogma yang anti kritik, kemudian dogma-dogma ini dilengkapi dengan rangkaian ritual yang menjadi pelipur lara dan kepatuhan simbolik bagi orang-orang yang beriman. Lebih lanjut, Islam menjadi rangkaian ritual yang kering bagi pemeluknya di satu sisi, dan menjadi seperangkat doktrin yang abstrak dan metafisik yang sulit dipahami.

Ali Syari'ati berpendapat,⁵⁰ Islam hendaknya menciptakan kesehatan sosial dan menghadirkan diri dari sekedar menjadi pelipur lara dan tempat berkeluh kesah, Islam harus mentransformasikan diri menjadi alat yang canggih untuk melakukan perubahan sosial, menjadi agen yang secara aktif melakukan perubahan terhadap tatanan sosial yang telah usang. Umat Islam harus berani melakukan

⁴⁸ Murtadha Muthahhari, *Al-'Adl fil Islam*, (Teheran: Muassasah Al-Bi'thah, 1988), hlm. 95

⁴⁹ Ali Syari'ati, *Man and Islam ...* hlm. 3-10

⁵⁰ Ali Syarai'ati, *What Is Be Done: The Enlightened and Thinkers and Islamic Renaissance*, (Houston: IRIS,1986), hlm. 63-66

rekonseptualisasi terhadap pesan-pesan Quran dan Hadis dan juga mendefinisikan konsep-konsep utamanya. Misalnya tentang konsep Tauhid dalam Islam, yang penting di sini ialah bagaimana seseorang itu bertauhid dalam fragmentasi sosial. Artinya, Islam harus berani mengajukan satu narasi besar yang baru. Islam tidak hanya perlu berbicara pada level rutinitas ibadah. Islam harus lebih mempunyai komitmen sosial melalui mekanisme sosial yang berpegang teguh pada prinsip-prinsip keadilan.

Ali Syari'ati⁵¹ berpendapat, Islam pada prinsipnya lebih dari sekedar gerakan religius, Islam juga merupakan gerakan ekonomi. Islam dengan kitab sucinya, Al-Quran sangat menentang struktur sosial yang tidak adil dan menindas. Keadilan untuk golongan masyarakat lemah merupakan ajaran Islam yang sangat pokok. Allah dengan tegas menyuruh berbuat adil dan kebaikan. Islam melarang orang-orang beriman untuk tidak berbuat adil meskipun kepada musuhnya.

Al-Quran menempatkan keadilan sebagai bagian integral dari taqwa. Taqwa di dalam Islam bukan hanya sebuah konsep ritualistik, namun juga secara integral terkait dengan keadilan sosial dan ekonomi. Faktanya, ulama-ulama ortodok mereduksi konsep taqwa hanya sekedar konsep ritualistik. Para ulama konservatif mendefinisikan orang saleh adalah mereka yang mengerjakan shalat, membayar zakat dan menunaikan haji, namun kesalahannya dijauhkan dari masalah keadilan sosio-politik dan sosio-ekonomi.

Ali Syari'ati berpendapat,⁵² teologi Islam harus menjadi basis keilmuan untuk membangkitkan semangat liberatif demi mengangkat harkat kemanusiaan. Teologi Islam harus menjadi garda terdepan

⁵¹ Ali Syari'ati, *Man and Islam ...* hlm. 111

⁵² Ali Syari'ati, *Religion Versus Religion*, (Albuquerque: ABJAD Book Designers and Builders, 1994), hlm. 46

dalam setiap persoalan-persoalan kemanusiaan apalagi masalah-masalah penyakit sosial seperti kemiskinan dan kebodohan.

Pemikiran kritis Ali Syari'ati⁵³ didasarkan pada pesan-pesan Al-Quran yang menggunakan kosa kata '*adl* dan *qist*'. *Adl* dlm bahasa Arab bukan berarti keadilan semata, tetapi mengandung pengertian yang identik dengan persamaan. Kata itu juga mengandung makna penyamarataan (*equalizing*) dan kesamaan (*levelling*). Kata ini sebagai lawan dari kata *zulm* dan *jaur* (kejahatan dan penindasan). *Qist* mengandung makna distribusi, jarak yang rata, kejujuran dan kewajaran. Makna lebih jauh lagi 'distribusi yg merata bagi masyarakat'.

Al-Quran berisikan pernyataan-pernyataan yang berorientasi nilai (*value-oriented declarations*). Al-Quran tidak menetapkan suatu dogma ekonomi. Pesan utama dalam Quran adalah membangun masyarakat yang didasarkan pada nilai-nilai keadilan dan kejujuran, Al-Quran tidak membahas detail segala upaya untuk mencapainya karena setiap cita-cita dibutuhkan waktu dan cara tersendiri, sehingga Al-Quran tidak membingkai kreativitas manusia. Namun demikian, manusia diperingatkan agar jangan sampai memperkuat suatu struktur yang menindas dan mengeksploitasi.

Intelektual Indonesia, Dawam Rahardjo⁵⁴ memaparkan bahwa Ali Syari'ati banyak berbicara tentang agenda revolusi yang pokok pembicaraannya tentang penderitaan, penindasan dan kesyahidan. Berpijak kepada itu semua, Ali Syari'ati membangun gagasan tentang pembebasan, kemerdekaan dan perjuangan rakyat melawan penindasan. Ali Syari'ati memiliki kecenderungan *anti-clerical*,

⁵³ Ibid., hlm. 21

⁵⁴ Dawam Rahardjo, *Ali Syari'ati: Mujahid Intelektual*, kata pengantar "*Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat lainnya*", (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 9

semisal Ali Syari'ati mengidentifikasi istilah-istilah dalam berbagai ayat Qur'an seperti *ruhbani* dan *mala'* yang memang jarang disebut dalam kepustakaan Islam konservatif. Di dalam surat at-taubah 34;

Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya sebahagian besar dari orang-orang alim Yahudi dan rahib-rahib Nasrani benar-benar memakan harta orang dengan jalan batil dan mereka menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, Maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.⁵⁵

Ayat ini oleh Syari'ati tampaknya tidak khusus diberlakukan untuk pendeta atau pemuka agama tertentu saja melainkan juga untuk semua agama lainnya. Ayat di atas bagi Ali Syari'ati menjelaskan perihal lambang kekuasaan keagamaan dalam Quran yang dalam kenyataan sejarah kerap kali bersatu dan menghalangi umat manusia dari kebenaran dan perbuatan baik. Beberapa ayat dari surat Al-A'raf, khususnya ayat 88-90, melukiskan sikap pemuka para masyarakat yang menentang usaha-usaha Nabi Syu'aib untuk memperbaiki tingkah laku ekonomi kaumnya. Mereka adalah juru bicara dari kelompok orang yang percaya bahwa *tiada hidup, kecuali hidup di dunia ini (al-mukmin 37)* dan, karena itu, menolak tanggung jawab sosial atau mendustakan sikap-sikap kemasyarakatan, walaupun mereka adalah pemuka-pemuka masyarakat. Bagi Ali Syari'ati ayat ini menggambarkan elite penguasa yang dapat dijumpai dalam masyarakat kuno maupun modern. Hal inilah yang terjadi kepada para pemuka agama Islam, di saat para pemuka agama telah mengabdikan pada penguasa politik dan ekonomi. Melihat hal demikian, Ali Syari'ati menentang peranan pemuka agama seperti itu.

⁵⁵ Terjemahan Departemen Agama, 1971: 283

Ali Syari'ati membagi dua kategori Islam. *Pertama*, Islam adalah agama yang pada prakteknya merupakan kumpulan dari tradisi asli dan kebiasaan masyarakat yang memperlihatkan suatu semangat kolektif dari suatu kelompok masyarakat. Kebiasaan-kebiasaan itulah yang kemudian dipelihara oleh penguasa politik untuk meligitimasi kekuasaan. Semisal, di Iran berbagai upacara Syi'isme telah dinasionalisasikan dalam simbol-simbol nasional, yang sebenarnya ditujukan untuk memelihara posisi elite yang memerintah dan kelangsungan sejarahnya. Agama dengan wajah seperti itulah yang ditentang oleh Syari'ati. *Kedua*, Islam sebagai ideologi yakni suatu kepercayaan yang secara sadar dipilih untuk menjawab persoalan dan kebutuhan suatu masyarakat. Islam seperti itu merupakan tindakan kemerdekaan berkehendak yang berdasarkan pada diktum tiada tuhan selain Allah. Agama seperti itu menggerakkan rakyat dan bangsa untuk mencapai cita-cita luhur yang telah lama diperjuangkan.⁵⁶

Peneliti berkesimpulan bahwa upaya Ali Syari'ati menafsirkan ulang arti tauhid adalah bagian dari upaya untuk mengembalikan Islam sebagai gerakan pembebasan karena prinsip dasar Islam tidak hanya mengajarkan tentang ritual keseharian, tetapi juga mengatur bagaimana tatanan masyarakat diberlakukan. Ali Syari'ati ingin menghidupkan Islam yang revolusioner dan menjadi penggerak perubahan besar di masyarakat, Ali Syari'ati menentang Islam yang berhenti kepada ibadah rutin yang tidak berimplikasi apa-apa terhadap perubahan masyarakat. Ali Syari'ati adalah intelektual yang menerjemahkan bahwa orang beriman adalah orang yang terus beribadah dan melawan ketidakadilan.

Peneliti berkesimpulan bahwa penjelasan kritis pemikiran Ali Syari'ati tentang teologi Islam tidak akan bernilai lebih jika tidak menghubungkan dengan Marx yang mengatakan bahwa agama adalah

⁵⁶ Dawam Rahardjo, *Ali Syari'ati: ...* hlm. 18

candu, agama sebagai instrumen yang diperlukan untuk membuat manusia bisa menjalani penderitaannya. Agama menyediakan praktik-praktik ritual untuk mengungkapkan kesedihan secara individual dan kolektif. Marx menegaskan bahwa agama merupakan tempat keluh kesah manusia tertindas, agama menjadikan manusia semakin lemah karena problematika yang dihadapinya tidak diselesaikan tapi cukup diratapi di tempat-tempat ibadah. Oleh karena itu, penghapusan agama sebagai sumber kebahagiaan masyarakat merupakan keharusan sejarah demi memperoleh kebahagiaan yang nyata. Manusia harus menggantikan tangisan-tangisan doa dengan gerakan demonstrasi dan pembangkangan agar problematikanya segera teratasi. Ali Syari'ati benar-benar mengapresiasi semua gugatan Marx terhadap agama, namun Ali Syari'ati menggugat balik pandangan Marx tentang agama sebagai candu. Ali Syari'ati menegaskan bahwa gugatan Marx terhadap agama hanya cocok untuk agama-agama non Islam, sebaliknya gugatan Marx terhadap agama sangat tidak tepat bila ditujukan kepada Islam, karena hakikat Islam adalah agama yang mengajarkan manusia untuk melawan asketisme. Islam menjunjung tinggi kebebasan manusia, hal ini ditunjukkan dengan banyaknya ayat-ayat Al-Quran yang memerintahkan manusia untuk berpikir dan bertindak bebas sesuai dengan minat dan hasrat. Islam sebagaimana ditunjukkan dalam sejarah merupakan agama yang benar-benar berpihak kepada kaum tertindas dan sangat membenci orang-orang dzalim. Peneliti berkesimpulan bahwa pemikiran Ali Syari'ati ingin meruntuhkan argumentasi Marx bahwa agama adalah candu.

Tawaran paradigmatik Ali Syari'ati tentang teologi Islam progresif sangat relevan dengan pemikiran Hasan Hanafi, seorang filsuf Islam kontemporer yang memiliki minat untuk menghidupkan kembali spirit Islam sebagai agama perubahan, Hasan Hanafi menegaskan bahwa Islam memerintahkan sholat dan berbuat adil,

karena setiap perintah sholat selalu diikuti oleh perintah untuk menunaikan zakat. Hasan Hanafi memiliki visi yang sama dengan Ali Syari'ati yakni menghidupkan intelektualisme Islam yang lama tenggelam dalam ritual-ritual tasawuf yang merendahkan peran akal dan aksi sosial. Islam sebagaimana penjelasan Hasan Hanafi dan Ali Syari'ati adalah agama yang berdiri di depan untuk membangun kesetaraan, kemerdekaan dan perdamaian.

3. Para Nabi Revolusioner

Bagi Syari'ati, pengetahuan tentang “Islam otentik” dapat didekati melalui empat metode: sejarah Islam, terutama masa-masa awal Islam; studi tentang dunia kontemporer dan kebutuhan-kebutuhannya; keakraban dengan teks-teks Islam, dan kepekaan pada elemen-elemen paling mistis dari agama. Kesarjanaan tradisional menekankan teks yang cenderung kurang pada mistisisme. Di Madrasah-madrasah, para pelajar sekolah menengah menekuni retorika, logika, bahasa Arab, al-Qur'an, kompilasi hadis dan hukum hasil kompilasi dan interpretasi orang-orang terpelajar beberapa abad sebelumnya. Sejarah Islam berarti sejarah bagaimana dilihat melalui teks Islam, bukan sejarah teks Islam itu sendiri dalam rajutan ruang dan waktu. Bagi Syari'ati, Islamologi mesti menyelidiki situasi tempat Islam tumbuh dan pengaruh Islam pada situasi tersebut. Ini berarti melihat, misalnya, bagaimana Nabi mempertahankan bentuk atau kandungan dan isinya, jiwa dan arahnya, serta aplikasi praktisnya dengan cara yang revolusioner, menentukan, dan langsung.⁵⁷ Sebagai contoh, Islam mengadopsi pusat ziarah keagamaan tradisional di Makkah, yakni Ka'bah, tetapi menyematkan kepadanya makna baru.

⁵⁷ Ali Syari'ati, “Fatima is Fatima”, dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/fatima_is_fatima5.php, diakses pada 22 November 2016

Kedatangan Islam membawa perubahan moderat dalam kebiasaan (ritual), namun perubahan radikal dalam pemaknaan kebiasaan (ritual) itu.

Syari'ati menyebut ini sebagai “metode” Muhammad, bukan metode Tuhan, dan ia menggambarkan nabi sebagai pribadi yang dapat mengkombinasikan mistisisme dan ketelitian intelektual dengan ketajaman rasa tentang apa yang dibutuhkan dan dikehendaki oleh massa rakyat. Islam sejati harus ditemukan tidak dalam teks-teks Islam, namun dalam aktivitas pribadi-pribadi Muslim teladan, dengan Muhammad sebagai contoh terdepan. Sebagai seorang Syi'ah, Syari'ati menempatkan Ali dan Fatimah, putri Nabi, tepat setelah Muhammad dari segi posisi pentingnya, dan ia menyesalkan minimnya pengetahuan sejarah tentang mereka. Pengetahuan yang ada bersifat formalis, abstrak, dan potret bebas noda yang diturunkan langsung dari teks Islam. Pengetahuan tentang teks Islam mendahului pemahaman tentang praktek Islam.

Islam bersifat revolusioner karena Nabi Muhammad bertindak dengan cara-cara revolusioner untuk mentransformasikan kehidupan di Madinah, lalu di Makkah, dan akhirnya di Arab secara keseluruhan. Ketika menyerukan sebuah revolusi yang berangkat dari “tabula rasa dan membangun kembali segalanya”, Syari'ati melakukannya berdasarkan keyakinan bahwa hal inilah esensi aktivitas Muhammad. Ketika ia mengatakan bahwa Syi'ah “menolak jalan yang ditaqdirkan sejarah”, yang ia maksud adalah bahwa para pengikut awal Ali, figur utama madzab Syi'ah, memberontak terhadap taqdir mereka sebagaimana dilakukan Muhammad sebelumnya.⁵⁸

Nabi Muhammad dan juga para nabi-nabi terdahulu, dalam pandangan Syari'ati, berbeda dengan para filosof, sastrawan ,

⁵⁸ Syari'ati, *Histoire et Destinée*, hlm. 36. dikutip dari Lee, “Ali Shari'ati”, hlm. 141

ilmuwan, mistikus, orang-orang saleh, dan seniman-seniman, yang hidup bersama orang-orang yang mempunyai minat yang sama, terpencil, jauh dari rakyat umum, dan berada dalam lingkaran masyarakat mereka sendiri. Mereka, yang tersebut terakhir, papar Syari'ati, dapat melahirkan tugas mereka sendiri, tanpa mengetahui sesuatu pun tentang nasib sejarah rakyat, atau kesengsaraan-kesengsaraan dan kebutuhan-kebutuhan mereka, dan meraih kedudukan mulia sebagai filosof, pendeta yang saleh, mistikus pemuja Tuhan, atau jenius dalam bidang seni. Namun sebaliknya, segera setelah para nabi menerima tugas, mereka menuju langsung jantung masyarakatnya untuk mencari rakyat. Wahyu pertama yang diterima Muhammad, misalnya, memerintahkannya untuk keluar dari pengasingan individualnya (*khalwat*), meninggalkan kehidupan pribadi, keluarga dan kelompoknya dan berdiri di tengah rakyat, memberi mereka harapan, peringatan, menyerang lambang-lambang kebohongan, kebodohan, ketakhayulan, menghancurkan tuhan-tuhan palsu yang telah diciptakan oleh rakyat sendiri. Muhammad juga, lanjut Syari'ati, mengatakan kepada rakyat yang menjadi budak, papa dan tak berdaya, bahwa ada banyak contoh di mana satu kelompok kecil mengalahkan kelompok yang besar, menjanjikan kepada kaum yang lemah dan terhina bahwa keputusan Allah yang Maha Kuasa telah menjamin mereka untuk menjadi pemimpin dan pewaris bumi, menyelamatkan orang-orang yang diperbudak dari kekuasaan orang-orang yang menindas.⁵⁹

Secara historis banyak ditemukan bukti bahwa para nabi, khususnya Nabi Muhammad, adalah nabi revolusioner yang hadir di muka bumi untuk membebaskan umatnya dari segala macam penindasan dan ketidakadilan. Pada zamannya, Mekkah adalah suatu kota dagang dengan sedikit pedagang kaya tetapi banyak orang miskin

⁵⁹ Syari'ati, *What Is To Be Done*, hlm. 86-87

yang penghidupannya tergantung pada pendapatan mereka yang kecil dari pekerjaan melayani karavan-karavan dagang yang melalui kota itu. Orang-orang masih bodoh dan bertakhayul, menyembah banyak sekali *ilâh*. Para perempuan ditindas, bahkan mereka dapat dikubur hidup-hidup.⁶⁰ Ada banyak budak, para janda dan anak yatim diabaikan. Nabi sendiri berasal dari keluarga miskin, meskipun bangsawan. Ia diutus oleh Allah untuk membebaskan rakyat dari kebodohan dan penindasan. Ia dipaksa oleh kaumnya melarikan diri dari Mekkah ketika pesannya yang membebaskan ditolak. Dengan bimbingan Nabi, orang-orang Arab, di samping membebaskan diri mereka sendiri, juga berusaha membebaskan orang-orang dari kerajaan Romawi dan Sassania yang menindas.⁶¹ Dari praksis inilah tradisi pembebasan Islam muncul.

Nabi Muhammad mendirikan sebuah tatanan sosial yang egaliter di mana alat-alat produksi yang mendasar dikuasai umum dan dimanfaatkan oleh semua orang secara kolektif karena semua komunitas yang berdasarkan pada kebenaran dan kesetaraan tidak mengenal penguasaan pribadi atas sumber-sumber daya seperti sumber air, tambang-tambang, kebun buah-buahan dan lain-lain, yang kepadanya masyarakat menggantungkan hidup dan kebutuhan-kebutuhan dasar. Untuk meningkatkan kesetaraan sosial dan persaudaraan manusia, Muhammad Saw., dengan ajaran-ajarannya, mendorong emansipasi kaum budak. Para pemeluk agama Islam yang pertama terutama adalah budak-budak, *mawâlî* (budak yang telah dimerdekakan), para wanita dan anak-anak yatim. Sehingga banyak sahabat yang dulunya adalah seorang budak. Mereka diantaranya

⁶⁰ Lihat al-Qur'an, *al-Tahrîm*/81 : 8-9

⁶¹ Engineer, *Islam dan Teologi...*, hlm. 28-30

adalah Bilal, Syu'aib, Salman, Zaid bin Harîsah, Abdullah ibn Mas'ud, dan 'Ammar bin Yassir.⁶²

Konsepsi teologis tentang *tauhid* sesungguhnya adalah konsepsi tentang prinsip-prinsip atau nilai-nilai luhur yang menjaga kehidupan manusia di muka bumi ini; kebenaran, kasih sayang, ketulusan, kebaikan, kesetaraan, dan persaudaran manusia. Muhammad pembawa risalah dalam riwayat hisorisnya mempersembahkan hidupnya untuk menyatakan kebenaran dan membangun sebuah tatanan sosial yang didasarkan pada prinsip-prinsip dan nilai-nilai luhur tadi. Nabi berjuang melawan kekuatan-kekuatan tersebut, yaitu kekuatan-kekuatan yang memecah belah umat manusia ke dalam faksi-faksi, kelas-kelas dan kelompok-kelompok yang saling bertikai, dimana kelas yang satu menindas kelas yang lain. Mereka bergelut melawan diskriminasi kelas, ketidakadilan, tirani, dan penindasan. Nabi Muhammad berjuang dengan gigih dan gagah berani membebaskan umat manusia yang menderita karena perbudakan oleh orang-orang yang zalim, orang yang mengeksploitasi orang lain, para bangsawan, para pemilik budak dan para ahli agama. Mereka mengangkat harkat manusia dari jurang tahayul, kelemahan dan ketidaksempurnaan yang disebabkan oleh syirik, rasa takut, nafsu yang liar, egoisme, arogansi dan nafsu kebendaan.⁶³

Dengan misi pembebasan yang dibawa nabi itu, Syari'ati lantas menyatakan, bahwa adalah sangat wajar jika kemudian mereka mendapat perlawanan keras dari kelompok yang selama ini menjadi kelas hegemonik (*the ruling class*). Banyak kasus penyiksaan yang diterima oleh Nabi dan para pengikutnya setelah mereka konsisten dengan perjuangan membela hak-hak mereka yang selama ini dirampas. Abu Jahl, begitu Syari'ati memberi contoh, seorang

⁶² Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, (Yogyakarta : LkiS, 2000), hlm. 226

⁶³ *Ibid.*, hlm. 39,45

penguasa Mekkah yang dengan kejamnya melakukan penyiksaan-penyiksaan terhadap para budak yang menjadi pengikut Muhammad. Abu Jahl khawatir jika para budak itu mengikuti agama Muhammad, maka hal ini akan menjadi pemicu munculnya sikap protes atau bahkan pemberontakan yang dilakukan oleh para budaknya.⁶⁴

Asumsi bahwa perlawanan yang dilakukan oleh kaum Quraisy terhadap perjuangan Muhammad adalah karena aspek pembebasan yang ia tawarkan diperkuat oleh analisis Tâhâ Husain, sarjana Mesir terkemuka, yang telah menuliskannya dalam dalam, *al-Fitnah al-Kubrâ*. Tâhâ menjelaskan sebab-sebab perlawanan yang dilakukan orang-orang Arab terhadap perjuangan Muhammad yang tidak lain karean faktor misi Muhammad untuk menjadikan masyarakat Arab menjadi lebih adil, egaliter dan anti penindasan. Secara lengkap, penjelasan Thaha dalam masalah ini sebagai berikut :

“Saya yakin bahwa jika beliau (Muhammad) hanya mengajarkan ke-Esaan Tuhan tanpa menyerang sistem sosial dan ekonomi, tidak memperdulikan perbedaan antara yang kaya dan yang miskin, yang kuat dan yang tertindas, budak dan majikan, dan tidak melarang riba, serta tidak mengajurkan orang-orang kaya untuk mendermakan kekayaan mereka kepada orang-orang miskin dan yang membutuhkan, mayoritas suku Quraiys akan menerima agamanya, karena sebaian besar dari mereka tidak sungguh-sungguh dalam menyembah berhala dan tidak mempunyai hubungan emosional dengan berhala-berhala tersebut. Mereka tidak yakin dengan berhala-berhala itu dan menyembahnya hanya untuk permainan saja. Sebenarnya mereka memanfaatkan berhala itu untuk mempertahankan pengaruh mereka terhadap orang-orang Arab.”⁶⁵

⁶⁴ Diceritakan oleh Ali Syari'ati bagaimana Abu Jahl menyiksa sepasang suami-istri (Sumayah dan Yasir) yang menjadi pengikut Muhammad dengan membawa mereka bersama anak-anaknya di tengah padang pasir yang terik dari pagi sampai malam hari dan itu dilakukan Abu Jahl setiap hari. Tetapi walau disiksa demikian, keluarga Yasir tetap istiqamah dengan ke-Islam-an mereka. Lihat Syari'ati, *What Is To Be Done...*, hlm. 106-107

⁶⁵ Tâhâ Husein, *Al-Fitnah al-Kubrâ*, I (Beirut : Dâr al-Fikr, tth), hlm. 11

Gibb, Islamisis, sangat setuju dengan pendapat itu. Dia mengatakan bahwa, perlawanan yang dilancarkan orang Arab Mekkah bukan disebabkan sikap keras kepala mereka akan ajaran yang disampaikan oleh Nabi, namun karena alasan-alasan ekonomi dan politik. Mereka khawatir ajaran yang disampaikan Nabi bisa mengancam kemakmuran ekonomi mereka, dan khususnya ajaran monoteisme murninya bisa menghancurkan aset ekonomi yang mereka kuasai. Di samping itu, mereka juga sadar bahwa pengakuan mereka terhadap ajaran Muhammad akan memunculkan suatu bentuk kekuasaan politik baru dalam masyarakat oligarkhi yang mereka bentuk selama ini.⁶⁶

Tidak hanya Nabi Muhammad yang risalahnya menuntut adanya revolusi sosial dalam masyarakat, tetapi nabi-nabi terdahulu juga mempunyai hal yang sama. Mereka (para nabi itu) walaupun berada dalam konteks sosial, politik, dan kebudayaan yang berbeda, juga dalam formasi sosial yang berbeda, seperti: pastoral, kesukuan, nomadik, pra-feodal, dan feodal. Namun demikian, dasar-dasar ajaran dan misi yang mereka usung mempunyai persamaan, yaitu penyuarakan kebenaran, memperjuangkan keadilan, serta melawan penindasan dan kesewenang-wenangan terhadap rakyat jelata. Nabi Adam dilahirkan untuk memberantas kebatilan dan kebodohan. Sebagai manusia pertama, ia berjuang melawan kekuatan alam dan kontradiksi-kontradiksi sosial yang muncul dalam generasi manusia awal. Nabi Nuh memimpin kaumnya yang lemah untuk menentang para perampas dan penindas. Nabi Hud bersama pengikutnya berjuang melawan penguasa otokratik. Nabi Saleh memimpin umatnya untuk menegakkan egalitarianisme sosial. Nabi Ibrahim berjuang melawan penguasa yang sewenang-wenang serta melakukan pemaksaan

⁶⁶ H.A.R. Gibb, *Muhammadanism* (London : Oxford University, 1919), hlm. 18

keyakinan dan pemikiran. Nabi Yusuf adalah cerminan kelompok masyarakat terpinggirkan dan terdiskriminasi. Nabi Syu'aib berjuang melawan ketimpangan ekonomi. Nabi Musa memimpin umatnya melawan tirani kekuasaan dan pembebas para budak. Nabi Isa memimpin kaum *mustad'afin*. Serta Nabi Muhammad adalah nabi revolusioner yang terakhir.

Para nabi itu adalah pemberontak dan tokoh revolusioner yang melakukan revolusi melawan penindasan, diskriminasi kelas, korupsi, dan kezaliman pada lingkungan sosial dan zamannya masing-masing. Mereka berjuang sepanjang hidupnya untuk kebenaran, kesetaraan, keadilan, dan kebaikan. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa tujuan perjuangan mereka adalah menghapuskan penindasan (*zulm*) dalam segala bentuknya :

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (7) وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ (8) ثُمَّ صَدَقْنَاهُمْ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ (9) قَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (10) وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (11) فَلَمَّا أَحْسَسُوا بِأَسْنَانَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ (12) لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِينِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ (13) قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (14) فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ (15)⁶⁷

Secara harfiyah, *zulm* berarti memindahkan/meletakkan sesuatu atau seseorang pada tempat yang tidak semestinya, atau mencabut sesuatu atau seseorang dari bagian atau haknya yang semestinya. Jadi *zulm* adalah sesuatu *disequilibrium* (ketidakseimbangan), disharmoni, penghapusan, atau gangguan dalam tatanan alam, harmoni atau *equilibrium* segala sesuatu. Seorang

⁶⁷ Al-Qur'an, al-Anbiya' /21: 7-15

manusia yang mengingkari kebenaran, menolak kesetaraan sosial atau keadilan adalah seorang *zalim*⁶⁸, seorang penindas yang mengingkari nilai-nilai luhur kehidupan manusia yang harmonis dan setara; dia adalah seorang kafir, yang mengingkari kebenaran dan kesetaraan dari Allah. Seorang jahat yang menggunakan kekuatan terbuka untuk membunuh yang lemah, adalah seorang *zalim* atau penindas yang mencabut manusia lain dari hak asasinya untuk hidup dan dihormati.⁶⁹

Di antara para nabi yang pernah muncul dalam sejarah manusia, Syari'ati memposisikan Nabi Muhammad sebagai Nabi paling istimewa. Nabi Muhammad mempunyai peran yang sangat signifikan dalam revolusi masyarakat jazirah Arab yang secara geografis dikelilingi oleh dua kerajaan besar, Romawi dan Persia. Dua kerajaan itu mempunyai tingkat peradaban yang tinggi pada zamannya. Walau begitu, Jazirah Arab mempunyai peradaban yang relatif lebih primitif. Masyarakatnya terbagi dalam suku-suku yang satu sama lain sering bertikai. Muhammad mampu merubah kondisi masyarakat Jazirah Arab dan membawanya ke arah peradaban baru yang pada akhirnya mampu menjadi penguasa dunia setelah berhasil menaklukkan Persia dan sebagian besar wilayah Romawi. Dengan

⁶⁸ Al-Qu'an mendefinisikan *zalimun*, para penindas, adalah orang-orang yang mengingkari Allah (juga kebenaran, keadilan dan kesetaraan) (al-Qur'an, al-Baqarah/2: 254). Mereka adalah " yang ingkar akan tanda-tanda Allah dan membunuh nabi-nabi tanpa sebab dan membunuh mereka yang menyuruh orang berbuat adil .." (al-Qur'an, Ali Imran/3: 21). Al-Qu'an mengumpamakan keadaan para penindas itu seperti panen yang gagal karena dirusak oleh hawa yang membeku : "Mereka yang kafir, harta dan anak-anak mereka yang sedikitpun tak berguna dalam pandangan Allah. Mereka menghuni api neraka, di sana mereka tinggal selama-lamanya. Perumpamaan segala apa yang mereka nafkahkan dalam hidup di dunia ini seperti angin dingin menimpa tanaman suatu golongan yang menganiaya diri. Bukan Allah yang menganiaya mereka tetapi mereka menganiaya diri sendiri." (al-Qur'an, Ali Imran/3: 116 – 117). Lihat Haque, Wahyu dan Revolusi..., hlm. 44

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 43

fakta sejarah tersebut maka Muhammad mendapat penilaian istimewa di mata Syari'ati.⁷⁰

Prestasi Muhammad sebagai nabi dan rasul yang diutus Allah untuk umat manusia dapat dilihat dari bagaimana gambaran al-Qur'an tentang proyek revolusioner masyarakat Islam yang menjadi acuan Nabi Muhammad dalam mengartikulasikan misi perjuangannya. Al-Qur'an secara lebih khusus melindungi status perempuan dan anak-anak, yang mana mereka tidak lagi dipandang sebagai sekedar binatang peliharaan melainkan sebagai individu dengan hak-hak atas dirinya sendiri demi kebaikan pada pihak perempuan, perkawinan dipandang sebagai ikatan yang mengandung nilai-nilai sosial dan keagamaan. R.A. Nicholson⁷¹ dalam bukunya *A Literary History of the Arabs* mengemukakan bahwa secara umum kedudukan mereka (perempuan) cukup tinggi dan pengaruh mereka cukup kuat. Mereka bebas memilih suami mereka, dan jika diperlakukan tidak baik mereka bisa kembali ke keluarganya. Mereka tidak dianggap sebagai budak atau barang bergerak, namun sebagai pendamping yang sejajar. Al-Qur'an, seperti tulis Nicholson, juga menganugerahkan sejumlah hak-hak tertentu pada perempuan yang tidak pernah mereka nikmati pada Arab pra Islam. Mereka diberi hak mewarisi sampai seperempat dari harta pustaka suaminya dan dalam kasus perceraian mereka berhak melakukan gugat cerai.

Gagasan mengenai keluarga merupakan inti dari konsepsi muslim tentang *ummah*. Ideal-ideal keluarga mengukuhkan kembali konsep individualitas melalui penekanan arti pentingnya keagamaan individu sebagai makhluk Tuhan dari pada sekedar obyek dalam

⁷⁰ Lihat Ali Syari'ati, *Paradigma Kaum Tertindas, Sebuah Kajian Sosiologi Islam* (Jakarta: al-Huda, 2001), hlm. 46

⁷¹ R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arab* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), hlm. 87-88

sistem masyarakat klan, dan melalui penekanan pertanggungjawaban individual terhadap hubungan moral dalam keluarga. Ajaran-ajaran al-Qur'an, yang sangat kontras dengan pandangan pagan, mengukuhkan makna keutuhan makna dunia, kesatuan masyarakat, dan integritas pribadi sebagai aspek-aspek dari pandangan transendensi riitas yang tunggal.

Di samping hukum-hukum dan moral-etik keluarga, al-Qur'an juga memberi landasan hukum dan moral etik terhadap transaksi bisnis. Moral-etik itu antara lain anjuran untuk bersikap jujur dan adil dalam relasi ekonomi, menyampaikan kesaksian secara jujur, dan tidak memungut keuntungan riba.⁷² Moral-etik itu juga diberikan untuk mengatur peperangan, perlakuan terhadap tawanan dan distribusi harta rampasan perang. Terdapat sebuah larangan moral, seperti pengharaman perjudian dan penggunaan minuman keras bisa jadi hal itu disebabkan karena seluruh praktek itu berkaitan erat dengan paganisme.

⁷² Fazlur Rahman menguraikan tentang riba dalam bukunya *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), hlm. 74-79 sebagai berikut : "Al-Qur'an ... menjelaskan alasan yang sesungguhnya di balik pelarangan riba dengan mengatakan bahwa riba tidak dapat didefinisikan sebagai suatu transaksi komersial karena ia merupakan suatu proses yang dengannya modal berlipat ganda secara tidak wajar. Hadis historis mengkonfirmasi hal ini dengan memberi informasi kepada kita bahwa riba, dalam kenyataannya, merupakan praktek orang-orang Arab pra-Islam. Tetapi kita telah melihat ketegasan moral yang dengannya opini legal telah memasukkan berbagai aktivitas dalam definisi riba dengan merumuskan suatu prinsip umum bahwa "*setiap pinjaman yang memberi keuntungan kepada kreditur adalah riba*". Dalam nada yang sama dikatakan bahwa riba secara eksklusif berlaku terhadap bahan-bahan makanan, emas, dan perak, serta tidak berlaku terhadap hal-hal lainnya. Ini secara tegas menyiratkan arti bahwa, sebagai contohnya, sejumlah kapas boleh dipinjamkan dengan perjanjian bahwa enam bulan kemudian ia harus dikembalikan dalam jumlah yang lebih banyak selaras dengan kehendak kreditor. Hal semacam ini, tentu saja, bertentangan dengan prinsip umum yang baru saja dikutip. Keseluruhan perkembangan ini menunjukkan bahwa yang hendak diformulasikan secara kaku adalah penafsiran moral yang progresif terhadap larangan al-Qur'an tersebut

Satu lagi prestasi Nabi Muhammad yang menjadi *entri point* umat Islam dalam membangun kekuatan politik peradaban kosmopolit adalah ketika Nabi Muhammad berhasil menyatukan masyarakat Madinah dalam satu perjanjian Madinah (*Mitsâq Madînah*). Di Madinah, Nabi bersama para pengikutnya yang hijrah (*Muhâjirin*) mencapai sebuah kesepakatan politik yang resmi dengan para pengikutnya dari tuan tanah Madinah (*Anshâr*). Kesepakatan politik itu melibatkan pula kelompok Yahudi yang secara ekonomi politik menguasai Madinah selama ini. Peristiwa ini sebagai momentum yang sangat krusial dalam membangun komunitas Madinah yang terstruktur dan teroganisir. Kesepakatan ini tertuang dalam perjanjian tertulis yang dikenal dengan istilah Piagam Madinah (*Mitsâq Madînah*). Isi perjanjian yang sangat fundamental adalah komunitas Madinah sepakat membentuk sebuah kelompok politik (*political community*) yang dinamakan *ummah*. Isi perjanjian lainnya antara lain, warga Madinah yang berasal dari berbagai agama dan golongan harus bertindak sebagai satu kesatuan untuk mempertahankan eksistensi Madinah dari gangguan pihak luar khususnya suku Quraisy Makkah. Tidak satupun kelompok yang diperbolehkan membentuk perjanjian perdamaian yang terpisah. Masing-masing kelompok tidak diperbolehkan membantu pihak Makkah dalam hal apapun. Perjanjian ini juga menegaskan bahwa setiap perselisihan antar suku harus melibatkan Nabi sebagai pihak penengah.

Bagi Nabi Muhammad perjanjian tersebut merupakan langkah awal untuk membentuk sebuah ikatan komunitas antara seluruh kelompok yang ada, untuk menegakkan otoritas dan eksistensi kekuasaan, dan pada akhirnya untuk membentuk koalisi besar kekuatan-kekuatan politik yang terkontrol dari kekuasaannya. Walaupun dalam konsolidasi kekuatan itu Muhammad mendapat riak-riak pengkhianatan dari kelompok Yahudi. Mereka menentang

legitimasi Muhammad sebagai Rasul yang sekarang menjadi pemimpin politik Madinah. Di tengah perlawanan dari kelompok Yahudi ini al-Qur'an mengecam Yahudi lantaran mereka mengkhianati perjanjian dan menerangkan bahwa Ibrahim merupakan Nabi *par-excellence*, yang mengajarkan agama yang *hanîf*, sebagai pembangun ka'bah dan sebagai bapak bangsa Arab. Al-Qur'an juga menerangkan bahwa Muhammad diutus untuk menyelamatkan kemurnian monoteisme Ibrahim. Jadi dalam hal ini, Muhammad melampaui warisan skriptural Yahudi dan Kristen.

Dengan latar belakang demikian, Syari'ati menyebut Nabi Muhammad sebagai "pembebas umat manusia dan pemimpin umat tertindas". Bahkan seluruh Nabi dan rasul, menurut Syari'ati, telah bangkit menentang tirani dengan memihak kepada kaum tertindas (*mustad'afîn*).⁷³ Muhammad terlahir dari kelas bawah, hidup di tengah masyarakat yang timpang, dan akhirnya memimpin massa untuk menegakkan keadilan dan persamaan universal:

*Has God chosen His prophet from among our class? I believed in the prophet Mohammad since his palace was no more than just a few rooms constructed of clay. He was among the workers who carried the loads and the built the rooms.*⁷⁴

4. Syi'ah Merah

Ali Syari'ati⁷⁵ menjelaskan terminologi Syiah Merah dengan mengawali dari kisah perjuangan para nabi, sejak Nabi Ibrahim AS sampai Nabi Muhammad SAW menyerukan agama tauhid dan

⁷³ Lihat M. Riza Sihbudi, "Posisi Ali Syari'ati dalam Revolusi Islam Iran", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1999), hlm. 108

⁷⁴ Ali Syari'ati, *Reflections of Humanity: Two Views of Civilization and the Plight of Man* (Houston: Free Islamic Literatures, 1980), hlm. 6

⁷⁵ Ali Syari'ati, *Red Shi'ism*, (Houston: Free Islamic Literature, 1980), hlm. 1-6

kesatuan umat manusia, hal ini sebagai manifestasi dari kata tidak kepada segala bentuk eksploitasi dan aristokrasi. Nabi Ibrahim AS sejak pertama kali menerima wahyu, langsung menyatakan perang terhadap raja Namrud dan Nabi Muhammad SAW mengumandangkan perang terhadap aristokrasi Quraisy. Spirit perlawanan terhadap segala bentuk ketidakadilan menjadi energi utama untuk melahirkan mazhab pemikiran dan aksi yang revolusioner.

Syi'ah Merah adalah manifestasi Islam yang menegaskan dirinya dan menentukan arah tujuannya sendiri dalam sejarah Islam dengan kata tidak oleh Ali Bin Abi Tholib yang agung, sang pewaris Muhammad SAW dan manifestasi keadilan dan kebenaran Islam. Perkataan tidak yang diucapkan Ali Bin Abi Tholib kepada Dewan Pemilihan Khalifah merupakan manifestasi perlawanan terhadap aristokrasi yang mengatasnamakan Islam. Peristiwa ini terjadi ketika Umar bin Khattab berkuasa, sebelum khalifah kedua ini wafat, beliau membentuk dewan yang beranggotakan Ali bin Abi Thalib, Thalhah, Zubair, Sa'ad bin Ali Waqqash, Utsman bin Affan dan Abdurrahman bin Auf. Dewan ini kemudian memilih Utsman bin Affan sebagai khalifah ketiga, karena sewaktu dua calon khalifah – Utsman dan Ali – ditanya oleh Abdurrahman, apakah anda akan mengikuti Kitab Allah, Sunnah Rasul-Nya, dan khalifah sebelumnya, Utsman menjawab ya dan Ali menjawab tidak. Ali menjelaskan argumentasi jawabannya, aku akan mengikuti Kitab Allah dan Sunnah Rasull-Nya, dan aku tidak akan mengikuti khalifah-khalifah sebelumnya karena aku menggunakan pendapatku sendiri bila tidak ada nash dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Kata tidak merupakan ideologi gerakan Syi'ah dalam sejarah Islam, sebuah paradigma besar dari peran sosial dan politik sekelompok orang yang mengikuti Ali. Para pengikut Ali ini adalah sekelompok orang yang berpijak kepada Al-Qur'an dan Sunnah yang

diproklamirkan oleh Nabi Muhammad SAW bukan Al-Qur'an dan Sunnah yang diproklamirkan oleh para aristokrat. Kaum Syiah memberontak melawan sejarah dan mengingkari para pemimpin yang menindas rakyat. Kaum Syiah berpaling dari masjid-masjid mewah dan istana-istana megah para khalifah Islam serta menuju ke rumah Fatimah yang sepi dan berlumpur. Kaum Syiah – yang mewakili kelas tertindas, pencari kebenaran dalam sistem kekhalifahan – menemukan, dalam rumah ini, apa dan siapa yang tengah mereka cari-cari; *Fatimah*, pewaris Nabi, manifestasi hak-hak kaum tertindas dan pencari kebenaran. *Ali*, manifestasi keadilan yang melayani kaum tertindas, sebuah perwujudan agung kebenaran yang dikorbankan di hadapan rezim-rezim antikemanusiaan yang bersembunyi di balik lapisan agama formal para penguasa. *Hasan*, manifestasi perlawanan terakhir barisan Islam imamah yang berkonfrontasi dengan barisan pertamakekuasaan Islam. *Husain*, memberi kesaksian kepada mereka yang syahid oleh penindasan dalam sejarah, pewaris segenap pemimpin kebebasan dan persamaan serta pencari keadilan dari Adam sampai dirinya sendiri. Kaum Syiah menemukan simbol-simbol perlawanan untuk mewujudkan harapan massa kaum tertindas.

Syiah Merah adalah gerakan revolusioner yang menentang semua rezim berkesadaran kelas dan otokratik dari kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah. Syiah Merah memimpin massa rakyat tertindas dan terjarah hak-haknya dalam gerakan mereka meraih kebebasan dan mencari keadilan. Syiah Merah menjadi rumah pemberontakan kaum intelektual yang berusaha meraih hak-hak mereka dan massa rakyat dalam mencari keadilan. Syiah Merah berpijak kepada dua prinsip; imamah dan keadilan, untuk mewujudkan kedua prinsip tersebut, kaum Syiah Merah membuahkan pekik revolusioner *asyûra* dan mobilisasi agresif massa rakyat melawan aristokrasi dan ketidakadilan. Syiah Merah senantiasa

menghidupkan harapan ihwal penyelamatan setelah kesyahidan. Syiah Merah menyiapkan segenap massa rakyat tertindas dan pencari kebenaran yang menanti partisipasi dalam pemberontakan.

Peneliti berkesimpulan bahwa kontribusi besar Ali Syari'ati dalam perubahan masyarakat adalah kemampuannya untuk merekonstruksi ide revolusi berbasis kepada budaya lokal. Ali Syari'ati menggunakan bahasa Syi'ah Merah sebagai simbol bahwa ide revolusi tidak datang semata-mata dari teori Barat, tetapi ide revolusi ada dalam tradisi Syi'ah yang dijalankan oleh orang-orang Iran. Ali Syari'ati menggunakan istilah Syi'ah Merah untuk membedakan dengan Syi'ah yang mementingkan ritual semata tanpa mengambil hikmah di balik ritual. Ali Syari'ati mengkritik ulama-ulama Syi'ah yang memperingati tragedi Karbala sebagai acara tahunan tanpa menafsirkan spirit dasar peristiwa tersebut. Ali Syari'ati menafsirkan bahwa peristiwa Karbala adalah simbol keteguhan pemimpin umat terhadap kebenaran.

Peneliti berkesimpulan bahwa Ali Syari'ati menggunakan dan merangkaikan dua kata Syi'ah dan Merah ke dalam satu rangkaian makna memiliki arti yang sangat mendalam. Arti merah dalam pengertian Ali Syari'ati tentu berbeda dengan arti merah yang ada pada buah stroberi, apel dan buah naga. Peneliti berkesimpulan bahwa Ali Syari'ati menggunakan analisis semiotika dalam mengkonseptualisasikan ide dan gagasannya. Peneliti berkesimpulan bahwa kata merah yang dimaksud Ali Syari'ati mempunyai tiga tanda: esensi merah sebagai tanda tersendiri, aspek material merah yang berfungsi sebagai penanda, dan aspek mental atau konseptual yang ditunjuk oleh aspek material. Kata merah bukanlah *innate meaning* (makna bawaan, alamiah, tidak berubah) melainkan simbol perlawanan yang digunakan sebagai alat pembebasan.

Peneliti berkesimpulan bahwa kata merah dalam pemikiran Ali Syari'ati bermakna sama dengan kata kiri dalam pemikiran Hasan Hanafi yakni spirit perlawanan dan pembangkangan. Ali Syari'ati dan Hasan Hanafi memiliki spirit bersama yakni pemaknaan kembali warisan atau tradisi Islam dalam hubungannya dengan pembaharuan dan modernitas dan perumusan analisis kritis yang menyeluruh dan komprehensif tentang warisan tradisi dan intelektual Barat dari perspektif non-Barat, yang pada gilirannya dapat menghasilkan pengertian yang lebih baik tentang Islam sebagai gerakan sosial. Ali Syari'ati dan Hasan Hanafi memiliki visi yang sama yakni menggugat para penguasa yang menggunakan para ulama untuk merumuskan sistem kepercayaan dan teologi yang hanya digunakan untuk menjustifikasi absolutisme kekuasaan. Ali Syari'ati dan Hasan Hanafi memandang perlu untuk meninjau kembali sistem kepercayaan dan teologi dan selanjutnya merumuskan sebuah teologi pembebasan dan teologi oposisi yang dapat menjadi landasan teologis yang efektif dalam perlawanan terhadap berbagai bentuk penindasan.

Peneliti berkesimpulan bahwa konsep Ali Syari'ati tentang Syi'ah Merah benar-benar mengubur pandangan sinis Marx terhadap agama sebagai tempat keluh kesah yang tidak ada aksi nyata. Ali Syari'ati mengambil spirit pembebasan dalam pemikiran Marx yang dikristalisasi dalam gerakan revolusi Islam di Iran. Ali Syari'ati menunjukkan Islam sebagai lokomotif perubahan besar, gagasan ini mereduksi pandangan Marx bahwa tidak ada gerakan revolusioner dalam agama, sebaliknya, gerakan revolusi Islam di Iran berawal dari masjid-masjid dan jamaah-jamaah pengajian, gerakan revolusi Islam di Iran tidak berawal dari ruang seminar dan rapat-rapat buruh tetapi benar-benar lahir dari kesadaran kritis beragama.

5. Ideologisasi Islam

Ali Syari'ati dikenal sebagai pemikir yang multi-dimensi dan, karenanya juga, *multi-interpretable*. Tetapi para pengamat juga dapat melihat semacam pandangan dunia (*weltanschauung*) yang cukup konsisten dalam tulisan-tulisannya. Pandangan dunia Ali Syari'ati yang paling menonjol adalah menyangkut hubungan antara agama dan politik, yang dapat dikatakan menjadi dasar dari ideologi pergerakannya. Dalam konteks ini Syari'ati dapat disebut pemikir politik-keagamaan (*politico religio thinker*).⁷⁶

Salah satu tema sentral dalam ideologi politik keagamaan Syari'ati adalah agama – dalam hal ini, Islam – dapat dan harus difungsionalisasikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat yang tertindas, baik secara kultural maupun politik. Lebih tegas lagi, Islam dalam bentuk murninya – yang belum dikuasai kekuatan konservatif – merupakan ideologi revolusioner ke arah pembebasan Dunia Ketiga dari penjajahan politik, ekonomi dan kultural Barat. Ia merupakan problem akut yang dimunculkan kolonialisme dan neo-kolonialisme yang mengalienasikan rakyat dari akar-akar tradisi mereka.⁷⁷ Atas dasar ini, maka banyak pengamat menyebut Syari'ati sebagai “*the ideologist of revolt*”.⁷⁸

Dalam pandangan Syari'ati, agama sebagai ideologi diartikan: “suatu keyakinan yang dililih secara sadar untuk menjawab keperluan-keperluan yang timbul dan memecahkan masalah-masalah dalam masyarakat”. Ideologi dibutuhkan, menurut Syari'ati, untuk mengarahkan suatu masyarakat atau bangsa dalam mencapai cita-cita

⁷⁶ Azra, “Akar-Akar Ideologis...”, hlm. 70

⁷⁷ Nikki R Keddie, *Root of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 1981), hlm. 217.

⁷⁸ Azra, “Akar-Akar Ideologis...”, hlm. 70

dan alat perjuangan. Ideologi dipilih untuk mengubah dan merombak *status quo* secara fundamental.⁷⁹

Menurut Ali Syari'ati, ada dua jenis agama dalam tahap sejarah. *Pertama*, agama sebagai ideologi dan *kedua*, agama sebagai kumpulan tradisi dan konversi sosial atau juga sebagai semangat kolektif suatu kelompok. Is menggambarkan kedudukan agama sebagai ideologi dengan pernyataan:

*But one comes to understand Islam in the sense of an ideology in another way. Islam, as an ideology, is not a scientific specialization but is the feeling one has in regard to a school of thought as a belief system and not as a culture. It is the perceiving of Islam as an idea and not as a collection of sciences. It is the understanding of Islam as a human, historical and intellectual movement, not as a storehouse of scientific and technical information. And, finally, it is the view of Islam as an ideology in the minds of an intellectual and not as ancient religious sciences in the mind of a religious scholar*⁸⁰

Syari'ati menjelaskan tentang proses berubah agama dari ideologi menjadi sebuah institusi sosial. Munculnya agama sebagai ideologi, papar Syari'ati, dimulai ketika para Nabi muncul di tengah-tengah suku-suku dan pemimpin gerakan-gerakan historis untuk membangun dan menyadarkan masyarakat. Ketika para nabi itu memproklamkan semboyan-semboyan tertentu dalam membantu massa kemanusiaan, maka para pengikut Nabi kemudian mengelilingi nabi dan menyatakan untuk turut bersama-sama Nabi dengan sukarela. Dari sinilah, menurut Syari'ati, munculnya agama sebagai ideologi.

⁷⁹ Lihat Ali Syari'ati, "Islamology", dalam <http://www.shariati.com>, diakses tanggal 11 Maret 2006

⁸⁰ *Ibid.*

Namun kemudian, agama itu kehilangan semangat aslinya dan mengambil bentuk agama sebagai institusi sosial.⁸¹

Berangkat dari asumsi demikian, maka dapat dicari sebuah jawaban dari pertanyaan mengapa Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad dengan cepat dapat diterima oleh masyarakat Arab. Islam sebagai ideologi yang diusung oleh Muhammad membawa orde sosial baru yang disandarkan kepada prinsip keadilan dan persamaan dalam struktur sosial masyarakat. Islam yang demikian sangat menarik masyarakat Arab yang sudah lama muak dengan bentuk aristokrasi lama yang memerintah dengan tirani, ketidakadilan, kesewenang-wenangan, dan monopolisme. Masyarakat kala itu, mulai menemukan semboyan-semboyan ideologi sebagai obat penyembuhan dari penderitaan dan kesulitan akibat sistem tirani. Islam sebagai ideologi mampu memberikan keyakinan baru yang berbasis kepada kemauan bebas manusia untuk melepaskan diri dari jeratan sistem sosial dan politik tiranik.

Sehingga dapat dimengerti jika kemudian Syari'ati mencoba merekonstruksi "Islam Syi'ah" sebagai ideologi revolusioner. Syari'ati menyatakan dengan jelas, bahwa Islam bukanlah Islam kebudayaan yang melahirkan ulama dan *mujtahid*, bukan pula Islam dalam tradisi umum, tetapi Islam dalam kerangka Abu Dzâr.⁸² Islam lahir secara progresif dalam upaya merespon problem-problem masyarakat dan memimpin masyarakat untuk mencapai tujuan-tujuan dan cita-cita yang berharga. Dalam hal ini, Islam dipahami sebagai sebuah pandangan dunia yang komprehensif, dan diposisikan sebagai "agama

⁸¹ Ali Syari'ati, *Islam Madzab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1982), hlm. 154-155

⁸² Lihat Ali Syari'ati, "And Once Again Abu-Dhar", dalam http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/once_again_abu_dhar7.php, diakses tanggal 11 Oktober 2016

pembebasan” yang *concern* dengan isu-isu sosial-politik seperti penindasan, diskriminasi, ketidakadilan dan sebagainya. Semangat Islam sebagai ideologi pembebasan mendorong terjadinya revolusi masyarakat Islam untuk membangun konstruksi peradaban baru yang progresif, partisipatif, tanpa penindasan dan ketidakadilan.

Dalam konteks global Syari'ati melihat ada problem besar masa depan dunia Islam, yaitu kolonialisme dan neo-kolonialisme oleh Barat. Hal ini telah mengalienasi masyarakat Muslim dari kebudayaan aslinya (*turâts*), karena mereka mau tidak mau harus mengikuti alur kebudayaan dan pola pikir yang telah “dipaksakan” oleh pihak kolonialis maupun neo-kolonialis. Senada dengan Syari'ati, Hasan Hanafi juga melihat bahwa kolonialisme atau westernisasi mempunyai pengaruh luas terhadap dunia Timur (Muslim), tidak hanya pada budaya dan konsepsi tentang alam, tetapi juga mengancam kemerdekaan peradaban. Bahkan, masih menurut Hanafi, juga merambah pada gaya kehidupan sehari-hari: bahasa, manifestasi kehidupan umum dan seni bangunan. Tidak hanya itu, keterbukaan ekonomi memaksa dunia Islam untuk membuka diri terhadap kapitalisme internasional, demikian juga dengan keterbukaan bahasa, maka konsekwensinya harus menerima kehadiran bahasa asing.⁸³

Syari'ati memandang saat itu kolonialisme dan westernisasi telah melanda negara Dunia Ketiga tak terkecuali Iran. Akibat yang timbul dari hal itu adalah munculnya bentuk-bentuk korporasi multinasional, rasisme, penindasan kelas, ketidakadilan, dan mabuk kepayang terhadap Barat (*Westoxication*). Ia menyatakan bahwa kolonialisme Barat dan kepincangan sosial sebagai musuh terbesar masyarakat yang harus diberantas dalam jangka panjang. Tetapi untuk jangka pendek, menurut Syari'ati, ada dua musuh yang harus segera

⁸³ Lihat Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrâb* (Kairo: Dâr al-Fanniyah, 1991), hlm. 17

dimusnahkan: pertama, Marxisme vulgal – menjelma terutama dalam Marxisme-Stalinisme – yang banyak digemari para intelektual dan kaum muda Iran, dan kedua, Islam konservatif sebagaimana dipahami kaum *mullah* yang menyembunyikan Islam revolusioner dalam jubah ketundukan kepada para penguasa.⁸⁴

Untuk membebaskan massa dari krisis yang membawa mereka mencapai negara yang merdeka dan berkeadilan sosial-ekonomi, Syari'ati yakin bukan melalui Liberalisme, Kapitalisme, ataupun Sosialisme, namun yang bisa mengobati penyakit ini, kata Syari'ati, hanyalah Islam. Baginya, Islam merupakan satu-satunya solusi yang akan menyelamatkan negeri Muslim dari segala bentuk tekanan dan penindasan. Hal ini sangat masuk akal jika Syari'ati menginginkan Islam sebagai penggerak revolusi. Terlebih lagi dalam konteks Iran, Islam (Syi'ah) justru dijadikan sebagai agama resmi negara. Dengan latar belakang yang demikian kondusif, Syari'ati menempuh sejumlah strategi sekaligus mengkonsolidasi masyarakat ke dalam satu paradigma: Islam adalah solusi. Beberapa strategi tersebut mengandung muatan yang sama, yakni menyakinkan masyarakat untuk memilih Islam sebagai jalan perubahan.⁸⁵

Pertama-tama Syari'ati berusaha melakukan ideologisasi Islam dengan menunjukkan karakteristik revolusioner Islam. Ia berupaya membuktikan bahwa Islam agama yang sangat progresif, agama yang menentang penindasan. Syari'ati sangat antusias untuk membuktikan

⁸⁴ Lihat Azra, "Akar-Akar Ideologis...", hlm. 71; bandingkan dengan Bryan S. Turner, *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat: Bongkar Wacana Atas Islam Vis a Vis Barat, Orientalisme, Postmodernisme dan Globalisme* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002), hlm. 197. Hasan Hanafi mengemukakan hal yang senada dengan Syari'ati bahwa sesungguhnya tantangan terbesar bagi kelompok-kelompok umat sekarang adalah bagaimana mempertahankan identitas tanpa harus terjatuh dalam bahaya isolasi diri, dan bahaya menolak andil orang lain; serta bagaimana menghadapi bahaya pembebekan buta (*taqlid*). Lihat Hanafi, *Muqaddimah...*, hlm. 21

⁸⁵ Lihat Supriyadi, *Sosialisme Islam...*, hlm. 150

perlunya suatu reformasi bagi pemahaman Islam yang benar, sehingga dibutuhkan figur-figur yang mampu memimpin masyarakat kepada perubahan paradigma dan mental masyarakat. Mereka itulah yang menurut Syari'ati disebut para pemikir tercerahkan (*rausanfikir*). Kemudian Syari'ati menunjukkan bahwa Islam merupakan akar budaya masyarakat Iran yang telah lama mendarah daging. Dengan demikian masyarakat Iran harus kembali kepada warisan budaya Islam jika menginginkan perubahan.

Untuk mengkonstruksi Islam sebagai sebuah ideologi, mula-mula Syari'ati melakukan redefinisi tentang pemahaman ideologi itu sendiri Syari'ati menjelaskan bahwa ideologi terdiri dari kata “ideo” yang berarti pemikiran, gagasan, konsep, keyakinan dan lain-lain, dan kata “logi” yang berarti logika, ilmu atau pengetahuan. Sehingga ideologi dapat diartikan sebagai ilmu tentang keyakinan dan cita-cita.⁸⁶ Menurut pengertian ini seorang ideolog adalah seorang pembela suatu ideologi atau keyakinan tertentu. Dalam kaitan ini, ideologi terdiri dari berbagai keyakinan dan cita-cita yang dipeluk oleh suatu kelompok tertentu, suatu kelas sosial atau suatu bangsa.⁸⁷

Ideologys includes both a belief and the knowing of it. It is to have a special attitude and consciousness which a person has in relation to himself, his class position, social base, national situation, world and historic destiny as well as the destiny of one's own society which one is dependent upon... Therefore, ideology is a belief system that interprets the social, rational and class orientation of a human being as well as one's system of values, social order, form of living, ideal individual, social

⁸⁶ Bandingkan apa yang telah didefinisikan oleh Syari'ati tentang ideologi dengan definisi yang diberikan oleh John B. Thompson yang menyatakan bahwa ideologi adalah “sistem berfikir”, “sistem kepercayaan”, “praktik-praktik simbolik” yang berhubungan dengan tindakan sosial politik. Lihat John B. Thompson, *Analisis Ideologi: Kritik Wacana Ideologi-Ideologi Dunia*, terj. Haqqul Yakin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 17

⁸⁷ Lihat Ali Syari'ati, “Man and Islam”, dalam <http://www.shariati.com>, diakses tanggal 11 November 2016

*situation and human life in all its various dimensions. It answers the questions: What are you like? What do you do? What must you do? What must be?*⁸⁸

Syari'ati berusaha untuk membedakan antara ideologi, ilmu dan filsafat. Ilmu menurutnya merupakan pengetahuan manusia tentang alam yang kongkret. Ia merupakan penemuan manusia tentang beberapa hubungan, suatu prinsip, kualitas dan karakteristik di dalam kehidupan manusia, alam dan benda-benda lainnya. Demikian halnya dengan ilmu, dapat didefinisikan sebagai pencarian ke arah pemahaman sesuatu yang bersifat umum, belum diketahui dan tidak terjangkau ilmu. Ia mempersoalkan kemungkinan-kemungkinan ideal, kebenaran dan substansi, fenomena dan konsep-konsep yang ada dalam alam pikiran manusia.⁸⁹ Tentu saja pemahaman Syari'ati tentang ideologi, ilmu dan filsafat berbeda dengan pandangan para penganut aliran postmodernisme dewasa ini. Jürgen Habermas, misalnya, ia menyatakan bahwa antara ideologi, ilmu, dan filsafat (bahasa Habermas: *Knowledge*, pengetahuan) mempunyai landasan yang sama dalam pengembangannya, yaitu kepentingan (keberpihakan). Walaupun Habermas berbeda dengan Marx yang mengatakan bahwa kepentingan itu adalah pasti kepentingan kelompok atas, Habermas lebih melihat kepentingan itu muncul dari siapa saja (manusia kelompok manapun) yang terlibat dalam mengembangkan sebuah ilmu, filsafat atau ideologi.⁹⁰

⁸⁸ Syari'ati, "Islamology".

⁸⁹ Lihat Syari'ati, "Man and Islam".

⁹⁰ Menurut analisa Habermas, ada tiga macam ilmu yang didorong seakan-akan dari dalam oleh tiga kepentingan dasar manusia: ilmu-ilmu empiris-analitis didorong oleh kepentingan teknis, kepentingan untuk memanfaatkan apa yang diketahui, ilmu-ilmu historis-hermeneutis diarahkan oleh kepentingan "praksis" (dalam arti Aristoteles), kepentingan untuk memahami makna. Ilmu-ilmu kritis (filsafat, psikoanalisa) didorong oleh kepentingan mansipatoris, kepentingan untuk

Di sisi yang berbeda, ideologi menuntut seorang cendekiawan untuk memihak. Bagi seorang ideolog, ideologinya adalah suatu kepentingan yang mutlak. Setiap ideologi dimulai dengan tahap kritis, kritis terhadap *status quo*, kritis terhadap masyarakat dengan berbagai aspek kultural, ekonomi, politik dan moral yang cenderung melawan perubahan-perubahan yang diinginkan. Berbeda dengan filsafat maupun ilmu yang sama sekali tidak mempunyai komitmen seperti itu, ia hanya menggambarkan riitas seperti apa adanya dengan tidak membedakan apakah ia menolak atau menerima riitas tersebut.⁹¹ Inilah perbedaan yang menyolok antara ilmu, filsafat dan ideologi. Dengan kata lain, agar ideologi mampu memosisikan dirinya menjadi landasan perjuangan, maka keberpihakannya harus jelas. Pada wilayah politik, ia harus mengabdikan sehingga mampu memberikan doktrin-doktrin politik. Pada kekuasaan politik ia harus bisa menyerang. Inilah sebenarnya, kata Syari'ati, makna sesungguhnya dari ideologi, yang berarti bukan konsep, landasan berfikir, filsafat, apalagi ilmu. Ideologi adalah kata lain dari keberpihakan politik, tegas Syari'ati.

Lebih lanjut Syari'ati mengatakan, baik ilmu maupun filsafat tidak pernah melahirkan revolusi dalam sejarah walaupun keduanya selalu menunjukkan perbedaan-perbedaan dalam perjalanan waktu. Adalah ideologi-ideologi, tegas Syari'ati, yang senantiasa memberikan inspirasi, mengarahkan dan mengorganisir pemberontakan-pemberontakan menakutkan yang membutuhkan pengorbanan-pengorbanan dalam sejarah manusia di berbagai belahan dunia. Hal ini karena ideologi pada hakekatnya mencakup keyakinan,

membebaskan. Lihat Franz Magnis-Suseno, "75 Tahun Jürgen Hambermas", dalam *Basis*, No. 11-12, Tahun ke-53, November-Desember 2004, hlm. 6

⁹¹ Ali Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. Amien Rais (Jakarta: Srigunting, 2001), cet. II, hlm. 161

tanggungjawab, keterlibatan dan komitmen.⁹² Ideologi, lanjut Syari'ati, menuntut agar kaum intelektual bersikap setia (*committed*). Ideologilah yang mampu merubah masyarakat, sementara ilmu dan filsafat tidak, arena sifat dan keharusan ideologi meliputi keyakinan, tanggungjawab dan keterlibatan untuk komitmen. Sejarah mengatakan, revolusi, pemberontakan hanya dapat digerakkan oleh ideologi.⁹³

Setelah mengkonstruksi gagasannya tentang ideologi, Syari'ati menegaskan tentang urgensi perubahan yang hanya dapat digerakkan oleh masyarakat yang mempunyai ideologi kokoh. Dalam kondisi keterpurukan untuk konteks Iran, Syari'ati berfikir bahwa Islam harus mampu menjadi penggerak kesadaran masyarakat. Islam perlu lebih dipahami sebagai sebuah pandangan dunia komprehensif, sebuah rencana untuk meriisasikan potensi manusia sepenuhnya, baik secara perseorangan maupun kolektif, untuk tujuan makhluk secara keseluruhan.⁹⁴ Di sinilah letaknya bahwa Islam berfungsi sebagai ideologi pembebasan:

Ia (Islam) akan membantu dalam memutuskan bentuk perjuangan melawan kekuasaan tiranik. Ia tidak akan pernah berbaiat (sepakat) dengan kekejaman. Ia akan merancang kontinuitas sejarah berkesinambungan. Ia akan menegaskan perjuangan tak kenal henti antara pewaris Adam dan pewaris setan. *Asy-syûra* mengingatkan kembali akan ajaran ihwal kenyataan bahwa Islam dewasa ini adalah Islam kriminal dalam jubah “tradisi” dan bahwa Islam sejati adalah Islam yang tersembunyi dalam jubah merah kesyahidan.⁹⁵

⁹² *Ibid.*, hlm. 163

⁹³ Ali Syari'ati, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 81

⁹⁴ Prasetyo, *Sosiologi Islam...*, hlm. 153

⁹⁵ Ali Syari'ati, *Islam Madzab Pemikiran dan Aksi*, terj. Nasrullah dan Afif Muhammad (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 47

Syari'ati berupaya menegaskan perbedaan Islam dengan pemahaman umum tentang agama yang dikonsepsikan oleh Durkheim. Dalam bentuk yang tidak ideologis, agama seperti dikemukakan Durkheim sebagai “suatu kumpulan keyakinan warisan nenek moyang dan perasaan-perasaan pribadi; suatu peniru terhadap modus-modus, agama-agama, ritual-ritual, aturan-aturan, konvensi-konvensi dan praktek-praktek yang secara sosial telah mantab selama generasi demi generasi. Ia tidak harus merupakan menifestasi dari semangat ideal kemanusiaan yang sejati”.⁹⁶ Jika Islam dirubah bentuknya dari “madzab ideologi” menjadi sekedar “pengetahuan kultural” dan sekumpulan pengetahuan agama sebagaimana yang dikonsepsikan Durkheim, ia akan kehilangan daya dan kekuatannya untuk melakukan gerakan, komitmen, dan tanggung jawab, serta kesadaran sosial sehingga ia tidak memberi kontribusi apa pun kepada masyarakat.⁹⁷

Untuk mencapai tujuan menggerakkan masyarakat melalui ideologisasi Islam, Syari'ati menempuh beberapa langkah strategis. Syari'ati berupaya untuk melakukan redifinisi Islam dengan menyajikan tahapan-tahapan ideologi secara detail, berkenaan dengan cara memahami Tuhan, mengevaluasi segala sesuatu yang berhubungan dengan ide-ide yang membentuk lingkungan sosial dan mental kognitif masyarakat, serta metode atau usulan-usulan praktis untuk mengubah *status quo* yang tidak memuaskan kehendak masyarakat.⁹⁸

Pada tahap *pertama*, Syari'ati meletakkan pandangan dunia *tauhîd* sebagai pandangan dasar. Pandangan ini menyatakan secara langsung bahwa kehidupan merupakan bentuk tunggal, organisme yang hidup dan sadar, memiliki kehendak, intelegen, perasaan dan

⁹⁶ Syari'ati, *Ideologi Kaum Intelektual...*, hlm. 81

⁹⁷ Syari'ati, “Islamology”.

tujuan. Hal demikian berbeda dengan pandangan dunia yang membagi kehidupan dalam kategori yang berpasangan: dunia dan alam kekal; fisik dan ghaib; substansi dan arti; rohani dan jasmani.⁹⁹ Karena itu diskriminasi manusia atas dasar ras, kelas, darah, kekayaan, kekuatan dan lainnya tidak bisa dibiarkan, karena ia dianggap berlawanan dengan nilai-nilai Ketuhanan.

Pada tahap *kedua*, adalah berkenaan dengan bagaimana memahami dan mengevaluasi pemikiran dan segala sesuatu yang membentuk lingkungan sosial dan mental. Bagi Syari'ati, Islam adalah pandangan dunia yang bisa dipahami dengan mempelajari al-Qur'an sebagai kumpulan ide-ide dan mempelajari sejarah Islam sebagai ringkasan kemajuan yang pernah dialami dari permulaan misi Nabi sampai pada dunia kontemporer.¹⁰⁰

Dengan berpijak pada al-Qur'an, Syari'ati melihat keseluruhan sejarah sebagai sebuah konflik kekuatan-kekuatan, sementara itu manusia sendiri menjadi medan perang antara asal jasmaniahnya yang rendah dan semangat Ketuhanannya. Dialektika sejarah seperti ini sangat mudah diidentifikasi meminjam konsep dialektika sejarah Marxis, meskipun tidak secara keseluruhan.¹⁰¹ Meskipun demikian, Syari'ati mengklaim bahwa analisisnya mengenai dialektika Qabil dan Habil sebagai sebuah simbol pertentangan yang terus-menerus adalah pemikiran orisinal dalam konteks pemahaman Islam yang diambil dari intisari beberapa ayat dalam al-Qur'an.

⁹⁸ Syari'ati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, hlm. 160

⁹⁹ Syari'ati, *On Sociology of Islam ...*, hlm. 82

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 83

¹⁰¹ Menurut Marx, yang menentukan perubahan dan perkembangan masyarakat adalah pertentangan antara kelas-kelas sosial atau terjadinya kontradiksi dalam masyarakat, dan kelas-kelas sosial merupakan aktor sejarah utama. Jadi yang menentukan jalannya sejarah bukan individu-individu tertentu, melainkan kelas-kelas sosial yang masing-masing memperjuangkan kepentingannya. Lihat Franz Magnis-Suseno, *Pemikiran Karl Marx; Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 125

Pada tahap berikutnya, diperlukan suatu ikhtiar bagaimana mencari dan menerapkan jalan yang praktis untuk menumbangkan *status quo*. Caranya ialah melengkapi masyarakat dengan tujuan dan cita-cita yang diinginkan, langkah-langkah praktis berdasarkan kondisi masyarakat, serta upaya menciptakan perubahan dan kemajuan dalam aksi-aksi revolusioner. Ideologi harus mengejawantah sebagai suatu amanat yang sedang dihidupkan kembali untuk membangkitkan kaum yang menderita, bodoh dan lamban, agar bangun dan menegaskan hak-hak serta identitasnya.

Keseluruhan langkah yang dikonstruksi Syari'ati pada intinya akan mengerucut pada satu tujuan, yaitu pembaharuan Islam (*protestanism*).

*To emancipate and guide the people, to give birth to a new love, faith, and dynamism, and to shed light on people's hearts and minds and make them aware of various elements of ignorance, superstition, cruelty and degeneration in contemporary Islamic societies, an enlightened person should start with "religion." By that I mean our peculiar religious culture and not the one predominant today. He should begin by an Islamic Protestantism similar to that of Christianity in the Middle Ages, destroying all the degenerating factors which, in the name of Islam, have stymied and stupefied the process of thinking and the fate of the society, and giving birth to new thoughts and new movements. Unlike Christian Protestantism, which was empty-handed and had to justify its liberationist presentation of Jesus, Islamic Protestantism has various sources and elements to draw from.*¹⁰²

Gerakan Protestanisme Islam, menurut Syari'ati akan mengeluarkan energi yang sangat besar dan memungkinkan seorang Muslim yang tercerahkan untuk: *pertama*, penyaring dan menyuling sumber-sumber daya masyarakat Islam dan mengubah penyebab

¹⁰² Ali Syari'ati, "Where shall we begin?".

kebobrokan dan kemandekan menjadi kekuatan dan gerakan. *Kedua*, mengubah konflik antar kelas dan sosial yang ada menjadi kesadaran akan tanggung jawab sosial. *Ketiga*, menjembatani kesenjangan yang semakin lebar antara “pulau yang dihuni oleh orang yang tercerahkan” dengan “pantai rakyat kebanyakan” dengan menjalin hubungan kekeluargaan dan pemahaman di antara mereka, dan dengan demikian menempatkan agama – yang datang untuk membangkitkan dan melahirkan gerakan – untuk kepentingan rakyat. *Keempat*, mencegah agar senjata agama tidak jatuh kepada mereka yang tidak patut memilikinya dan yang tujuannya adalah memanfaatkan agama untuk tujuan-tujuan pribadi, yang dengan cara itu memperoleh energi yang diperlukan untuk menggerakkan rakyat.

Kelima, mengusahakan suatu kebangkitan kembali agama yang – dengan kembali kepada agama yang hidup, dinamis, kuat dan adil – melumpuhkan agen-agen reaksioner dalam masyarakat, sekaligus menyelamatkan rakyat dari unsur-unsur yang digunakan untuk membius mereka. *Keenam*, menghilangkan semangat peniruan dan kepatuhan yang merupakan ciri agama biasa, dan menggantinya dengan semangat pemikiran bebas (*ijtihad*) yang kritis, revolusioner, dan agresif. Semua ini dapat dicapai melalui gerakan pembaharuan agama yang akan menyaring dan menyuling cadangan energi yang sangat besar di dalam masyarakat, dan akan mencerahkan zaman itu serta membangunkan generasi masa kini. Karena alasan-alasan itulah, Syari'ati berharap, agar orang yang tercerahkan dapat berhasil mencapai kesadaran diri yang progresif.¹⁰³

6. Konsep *Ummah* dan *Imâmah*

Syari'ati memulai konsep *imâmah* dengan terlebih dahulu menerangkan makna *ummah*. Ia menampilkan istilah sepadan dengan

¹⁰³ *Ibid.*

ummah yang diantaranya berasal dari al-Qur'an, yaitu: *qabilah*, *qaum*, *syab*, *tabâqah*, *mujtamâ'* atau *jamî'ah*, *jamâ'ah* dan *tâ'ifah*. Syari'ati membandingkannya dengan beberapa istilah yang berasal dalam bahasa Inggris, yaitu *nation*, *strata*, *class*, atau *social class*, *race*, *mass*, dan *society*. Baginya, ketujuh istilah itu - dengan pengecualian pada istilah *qabilah* - sama sekali tidak mengandung arti kemanusiaan yang dinamis. Hanya saja, kelebihan istilah *qabilah* ditemukan pula pada istilah *ummah*. Istilah yang terakhir ini masih memiliki kelebihan lain dibandingkan istilah *qabilah*, yakni ia mempunyai gerakan yang mengarah pada tujuan yang sama. Dalam istilah *ummah*, gerak yang mengarah ke tujuan bersama itu justru merupakan landasan ideologis.¹⁰⁴

Menurut Syari'ati, *qabilah* adalah istilah yang paling lama dipakai, yang menunjukkan sekumpulan individu manusia yang memilih tujuan dan kiblat yang satu dalam hidup mereka.¹⁰⁵ Ikatan yang paling kuat antar manusia adalah kesamaan tentang kiblat yang dalam masyarakat nomaden umpamanya, berkaitan dengan tempat tinggal. Kabilah dalam padang pasir, mempunyai tempat gembalaan dan kediaman yang sama di musim panas dan dingin. Di situ setiap kelompok gembala mempunyai kiblat yang sama. Sedangkan *qaum*, yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan kaum, adalah kelompok manusia yang dibangun atas dasar menegakkan individu dengan berserikat, bersatu dalam menyelesaikan pekerjaan. Mereka

¹⁰⁴ Lihat Dawan Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 2002), cet. II, hlm. 483-484; Bandingkan dengan Nadirsyah Hosen, "Ketika Wasiat dan Syura Berganti Posisi: Catatan untuk Ali Syari'ati", dalam <http://media.isnet.org/isnet/Nadirsyah/index.html>, diakses tanggal 15 September 2016

¹⁰⁵ Ali Syari'ati, *Ummah dan Imamah: Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. Afif Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989), hlm. 23

biasanya mendiami kawasan tertentu dan bangkit bersama-sama dalam menunaikan pekerjaan yang sama.¹⁰⁶

Sya'b atau *syu'ûb*, berasal dari akar kata yang sama dengan *sya'aba* dan *insyi'âb*, yang mengandung pengertian kesemuanya kembali ke akar yang satu. Manusia sebagai individu, berkelompok atau kelompok-kelompok ini menunjukkan percabangan masyarakat. Tetapi setiap cabang masyarakat ini mirip satu sama lain. Setiap kelompok masyarakat bisa merupakan cabang suatu kelompok masyarakat yang lebih luas. *Sya'b* memberikan gambaran mengenai percabangan masyarakat menjadi kelompok-kelompok yang menuju ke akar, atau asal-usul yang sama.¹⁰⁷

Ketiga istilah yang disebut Syari'ati itu, semuanya disebut dalam al-Qur'an. Istilah *syu'ûb wa qabâil*, misalnya, sangat terkenal dan banyak dikutip oleh penulis Muslim modern, dari al-Qur'an surat al-Hujarat/49:13, untuk memberikan legitimasi terhadap paham kebangsaan dan hubungan internasional dalam Islam. Kata *syu'ûb* disebut hanya satu kali, *qabîlah* (dari *qabîl* atau jamaknya, *qabâil*) hanya dua kali, tetapi kata *qaum* sangat banyak dipakai, yaitu 382 kali, yang artinya juga berbagai macam, seperti *people*, *folk*, *heathen* (penyembah berhala) dan *enemy* (musuh).¹⁰⁸

Dalam pembahasannya tentang istilah *ummah*, Syari'ati merasa perlu berbicara dalam konteks dan spektrum pengertian-pengertian yang berlaku tentang istilah-istilah yang baku, misalnya *nation*, *people*, *race*, *mass*, dan (*social*) *class*. *Ummah* adalah pengertian dari itu semua. *Nation*, misalnya, berasal dari kata *naitre* yang berarti lahir. Jadi, menurut Syari'ati, istilah itu mengandung pengertian tentang ikatan alami, disucikan dan nyata kehadirannya, seperti ikatan

¹⁰⁶ Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an...*, hlm. 484

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 484-485

¹⁰⁸ *Ibid.*, hlm. 485

kekerabatan, kesatuan darah atau keturunan dan ras. Implikasinya, lanjut Syari'ati, paham kebangsaan di Eropa sebenarnya berdasarkan diri pada kesamaan primordial ini. Nasionalisme erat hubungannya dengan kesatuan ras, dengan ciri-ciri jasmaniyah seperti warna kulit dan keturunan. Pengertian *people* berkaitan dengan kesamaan-kesamaan tempat tinggal tetap. Sedangkan kelas sosial (*social class*) diikat oleh kepentingan yang sama, karena persamaan pekerjaan, tingkat pendapatan, gaya hidup dan posisi kelas tersebut dalam masyarakat.¹⁰⁹

Dalam pandangan Syari'ati, bentuk ideal masyarakat adalah *ummah*. Syari'ati tidak mengindikasikan penisbatan kondisi ideal masyarakat tersebut dengan masyarakat sosialis, kapitalis, atau komunis. *Ummah* adalah bentuk ideal masyarakat yang sangat berbeda dari bentuk masyarakat yang ada, seperti masyarakat (*society*), bangsa (*nation*), rakyat (*people*), suku (*tribe*), dan bentuk komunitas manusia lainnya. Sesuai dengan akar maknanya, *ummah* yang berasal dari kata *amm* mengandung arti jalan dan maksud.¹¹⁰ Atas dasar itu dan melalui perbandingan dengan istilah-istilah lain, Syari'ati menyimpulkan bahwa “Islam tidak menganggap hubungan darah, tanah perkumpulan atau kesamaan tujuan, pekerjaan dan alat produksi, ras indikator sosial, jalan hidup, sebagai ikatan dasar yang suci antara individu-individu manusia“. Tetapi yang dipandang oleh Islam sebagai ikatan suci, bagi Syari'ati, adalah “perjalanan“ yang sama-sama ditempuh sekelompok manusia, atau, dalam definisinya, *ummah* adalah ungkapan pengertian tentang “kumpulan orang, di mana setiap individu sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing saling

¹⁰⁹ Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm. 30-31

¹¹⁰ Syari'ati, *Paradigma Kaum Tertindas*, hlm. 107

membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan, atas dasar kepemimpinan yang sama¹¹¹.

Ummah berbeda dengan demokrasi yang menilai kekuatan dengan penghitungan kuantitatif, bukan liberalisme yang menganjurkan kebebasan tak terarah; bukan aristokrasi, bukan oligarki, maupun hasil pertentangan antar kelas sebagaimana dalam sosialisme maupun Marxisme. *Ummah* terdiri atas kesucian kepemimpinan - bukan sang pemimpin itu sendiri, karena itu akan mengarah pada fasisme – kepemimpinan yang kommit dan revolusioner, bertanggungjawab untuk meriisasikan fitrah suci manusia sesuai dengan rencana kejadiannya, yaitu sebagai *khalifah* Tuhan di mukia bumi.

Istilah *ummah* secara terperinci mengandung tiga konsep: kebersamaan dalam arah dan tujuan; gerakan menuju arah dan tujuan tersebut; dan keharusan adanya pimpinan dan petunjuk kolektif. Dari kajian filologi ini, Syari'ati memandang bahwa sesungguhnya tidak mungkin ada *ummah* tanpa *imâmah* .¹¹² Apa karakteristik *imâmah* itu? Sebagaimana istilah *ummah*, istilah *imâmah* menampakkan diri dalam bentuk sikap sempurna, di mana seseorang dipilih sebagai kekuatan penstabilan dan pendinamisan massa. Yang pertama berarti menguasai massa sehingga berada dalam stabilitas dan ketenangan, dan kemudian melindungi mereka dari ancaman, penyakit, dan bahaya. Yang terakhir berkenaan dengan asas kemajuan dan perubahan ideologis, sosial dan keyakinan, serta menggiring massa dan pemikiran mereka menuju bentuk ideal.¹¹³

Syari'ati memandang *ummah* dan *imâm* dalam kondisi yang dinamis, yang selalu bergerak ke arah perubahan demi tujuan

¹¹¹ Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm. 34

¹¹² *Ibid.*, hlm. 53

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 63

bersama. Ia memandang bahwa tanggung jawab paling utama dan penting dari *Imâmah* adalah perwujudan dari penegakan asas pemerintahan pada kaidah kemajuan, perubahan dan transformasi dalam bentuknya yang paling cepat, lalu melakukan akselerasi, dan menggiring umat menuju kesempurnaan sampai pada lenyapnya ambisi sebagian individu terhadap ketenangan dan kenyamanan.¹¹⁴ Dalam kalimat lain namun senada ia menulis, "*Imâmah* dalam madzab pemikiran Syi'ah adalah kepemimpinan progresif dan revolusioner yang bertentangan dengan rezim-rezim politik lainnya guna membimbing manusia serta membangun masyarakat di atas fondasi yang benar dan kuat, yang bakal mengarahkan menuju kesadaran, pertumbuhan, dan kemandirian dalam mengambil keputusan".¹¹⁵

Tugas imam, di mata Syari'ati, tidak hanya terbatas memimpin manusia dalam salah satu aspek politik, kemasyarakatan, dan perekonomian, juga tidak terbatas pada masa-masa tertentu dalam kedudukannya sebagai panglima, *âmir* atau *khalîfah*, tetapi tugasnya adalah menyampaikan kepada umat manusia dalam semua aspek kemanusiaan yang bermacam-macam. Seorang Imam dalam arti seperti ini, tidak terbatas hanya pada masa hidupnya, tetapi selalu hadir di setiap saat dan hidup selamanya.¹¹⁶ Walaupun demikian, Syari'ati mengingatkan bahwa imam bukanlah supra-manusia tetapi

¹¹⁴ *Ibid.*, hlm. 64

¹¹⁵ Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran ...*, hlm. 65

¹¹⁶ Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm. 114

manusia biasa yang memiliki banyak kelebihan di atas manusia lain atau manusia super.¹¹⁷

Jika demikian agung dan tinggi hakikat imam, kemudian bagaimana cara pemilihan imam itu? Syari'ati bertanya, "apakah imam dipilih melalui pengangkatan atau pemilihan, atautkah berdasarkan penunjukkan dari Nabi Saw atau imam sebelumnya?" Syari'ati mengajukan sebuah jawaban, "jawabnya - secara teoretis - adalah negatif untuk ketiga-tiganya ..." Dalam alinea lain, ia menjelaskan bahwa imam adalah suatu hak yang bersifat esensial yang muncul dari diri seseorang. Sumbernya adalah dari diri imam itu sendiri, dan bukan dari faktor eksternal, semisal pengangkatan atau pemilihan. "Dia adalah seorang imam" lanjut Syari'ati, "tak peduli apakah ia muncul dari penjara al-Mutawakkil maupun dari mimbar Rasul, baik didukung oleh seluruh umat atau hanya diketahui keagungannya oleh tujuh atau delapan kelompok orang saja."¹¹⁸ Syari'ati menyimpulkan, "... *imâmah* tidak diperoleh melalui pemilihan, melainkan melalui pembuktian kemampuan seseorang. Artinya, masyarakat - yang merupakan sumber kedaulatan dalam sistem demokrasi - tidak terikat dengan imam melalui ikatan pemerintahan, tetapi berdasarkan ikatan orang banyak dengan kenyataan yang ada (pada imam tadi). Mereka bukan menunjuknya sebagai imam, tetapi mengakui kelayakannya (sebagai seorang imam)."¹¹⁹

Jika logika Syari'ati di atas diteruskan, maka persoalannya apakah ada pemisahan lapangan kerja antara imam (yang diakui) dengan *khalifah* (yang dipilih)? Syari'ati menolak pandangan ini karena akan bermuara kepada pemisahan antara agama dan negara. Kendati demikian, itu selalu identik dengan *imâmah* . Baginya,

¹¹⁷ *Ibid.*, hlm. 129

¹¹⁸ *Ibid.*, hlm. 141-143

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 145

Imâmah terbatas hanya kepada pribadi-pribadi tertentu sebagaimana halnya dengan *nubuwwah*, sedangkan pemerintahan tidak terbatas pada masa, sistem dan orang-orang tertentu. Satu-satunya garis pemisah yang ditegaskan Syari'ati adalah, "pemerintahan (*khilâfah*) itu merupakan tanggung jawab yang tidak terbatas dalam sejarah, sedangkan *imâmah* terbatas, baik dalam masa maupun orangnya. Dengan mengabaikan perbedaan tadi, *imâmah* dan *khilâfah* sebenarnya merupakan tanggung jawab yang satu, untuk mencapai satu tujuan dengan satu keterbatasan, seperti telah dikemukakan di atas, di mana seorang penguasa tidak selamanya seorang imam."¹²⁰

Dalam hubungannya dengan peristiwa *Saqîfah*, ada dua persoalan besar dari alur logika Syari'ati di atas. *Pertama*, bagaimana hubungan imam dengan *khalîfah* yang ada pada masa yang sama? *Kedua*, apakah imam tersebut harus dipilih oleh Allah atau Nabi sebagai pilihan yang harus pula diterima oleh umat manusia, kemudian diangkat sebagai imam untuk memimpin mereka dalam bidang politik, ataukah ia dipilih oleh manusia sendiri melalui musyawarah dan pemilihan umum?

Dalam pandangan Syari'ati hubungan *khalîfah* dengan imam yang ada pada satu masa merupakan bentuk hubungan seorang pemimpin spiritual, politik dan sosial dengan penguasa, sebagaimana halnya yang ada pada hubungan antara Gandhi dengan Nehru. Bentuk seperti ini, di mata Syari'ati, adalah bentuk yang wajar, dan pemisahan antara kedua tugas tersebut dapat memberi jaminan bagi tetap terpeliharanya keagungan dan kehormatan imam.

Sepintas memang jawaban Syari'ati bertentangan dengan tidak setujuinya ia pada pemisahan kerja *khilâfah* dan *imâmah*, yang menurutnya akan bermuara pada pemisahan antara politik dan agama. Dapat dijelaskan bahwa bagi Syari'ati, pemisahan antara urusan politik

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 156-158

atau negara dan agama bukan produk Islam, tetapi produk sejarah Islam yang terpengaruh nilai-nilai Nasrani. Pada mulanya, seorang pemimpin mengurus masalah politik dan agama sekaligus. Ia bagaikan Nabi Muhammad yang memimpin perang tetapi juga menjadi imam salat. Sejarah Islam kemudian mencatat terjadinya pergeseran yang memisahkan antara *khilâfah* dan *imâmah* dalam bentuk aplikatif, dan ini tidak disetujui oleh Syari'ati.¹²¹ Ini dipersulit dengan terjadinya pemisahan keduanya dalam ruang dan waktu yang berbeda. Terjadi pula pereduksian peranan *imâmah* dan *khilâfah* dalam sejarah Islam, lalu masing-masing ditempatkan dalam medan yang sempit.

Adapun yang dimaksud Syari'ati dengan pemisahan *khilâfah* dan *Imâmah* (atribut/sifat) di atas adalah pada tataran riitas. Ada *imam* yang diakui oleh sekelompok orang, lalu kelompok yang lain memilih orang lain untuk menjadi *khilâfah*. Di sini perlu diingatkan bahwa, bagi Syari'ati, *imâmah* bukanlah jabatan tetapi atribut (sifat). Penunjukan atas orang lain sebagai *khilâfah* di saat adanya imam, dapat disejajarkan dengan penerimaan terhadap seorang Nabi sebagai seorang Rasul - seperti yang diberlakukan pada Yesus - dan menunjuk orang lain pada jabatan pemerintahan bagi bangsa Arab atau kaum muslim Emperor Islam, sebagaimana halnya dengan Kaisar.¹²²

Bagi Syari'ati, dalam ajaran Islam tidak dikenal pemisahan urusan negara atau politik dengan agama. Jika terjadi pada satu masa adanya imam dan adanya *Khalîfah* maka hubungan yang terjadi adalah bagaikan hubungan Nehru dan Gandhi. Imam meski diam di rumah tidak berarti ke-imam-annya hilang, karena imam adalah atribut

¹²¹ Ada dua makna *imâmah*: imamah dalam arti jabatan dan imamah dalam arti sifat / atribut. Pemisahan imamah dan khilafah (dalam arti jabatan) akan bermuara pada pemisahan negara dengan agama. Pemisahan khilafah dan imamah (sifat / atribut) tidak bermuara ke sana. Dan yang terakhir ini yang disetujui Syari'ati.

¹²² Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm.161

(sifat); tanpa melewati pemilihan. Dengan demikian, tanggung jawab dan tugas seorang imam - meski tidak dipilih sebagai *khalifah* - tetaplah ada.

Berbeda dengan konsep sekular yang betul-betul menghendaki pemisahan antara negara dan agama; dalam konsep Syari'ati, kalau pun harus terjadi - adanya imam dan *khalifah* dalam satu masa - maka yang ada adalah adanya pemimpin politik dan pemimpin spiritual. Apabila kemudian imam terpilih sebagai *khalifah* (melalui pemilihan), seperti yang terjadi pada Imam Ali dan Imam Hasan,¹²³ maka bukanlah hal yang tabu bersatunya pemimpin politik dan pemimpin spiritual dalam diri satu pemimpin. Ini yang tidak mungkin terjadi dalam konsep sekular karena pemimpin spiritual bukanlah sebuah sifat tetapi sebuah jabatan tersendiri.

Berangkat dari tesis bahwa imam adalah sifat (atribut), ketika yang bukan imam menjadi *khalifah* maka bukannya hak imam yang terampas; tetapi yang terampas adalah hak umat manusia.¹²⁴ Seorang imam tetap menjadi imam meskipun ia tidak menjalankan kekuasaan duniawi. Yang terampas haknya (dari memperoleh manfaat atas kehadiran imam) adalah *makmûm*. Adalah hak umat untuk mendapat bimbingan dari imam dan bila ada "rekayasa" maka yang paling merugi adalah umat; karena umatlah yang terampas haknya.

¹²³ Kebanyakan orang lupa bahwa Imam Hasan pernah menjadi *Khalifah* sepeninggal Imam Ali. Memang, penyebutan *Khalifah* setelah Imam Ali acapkali langsung loncat pada Mu'awiyah. Lihat Abu al-A'la al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 189 ; W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hlm. 12

¹²⁴ Kesimpulan Syari'ati ini ditentang oleh banyak ulama Iran, termasuk ayahnya sendiri, Muhammad Taqi Syari'ati. Lihat Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm.165. Haidar Bagir ketika memberi pengantar pada buku tersebut menulis, "Ia (Syari'ati, pen.) berupaya untuk menghilangkan kesan bahwa ketiga sahabat utama Nabi itu telah "merampas" hak Ali." Bagir juga memberi catatan bahwa pendapat ini boleh jadi merupakan perkembangan belakangan sikap Syari'ati, jika dilihat pandangannya yang cukup keras sebelumnya, mengenai masalah yang sama. *Ibid.*, hlm.15-16

Persoalan kedua sesungguhnya bermuara pada dua prinsip; pengangkatan dari Tuhan dan ijma' umat Islam. Sejarah telah menjelaskan bahwa Syi'ah cenderung pada prinsip pertama dan Sunni cenderung pada prinsip kedua. Syari'ati menyerang prinsip kedua yang oleh Sunni dianggap telah menjadi unsur penting pada peristiwa *Saqifah*. Syari'ati sempat "terbang" ke Konferensi Asia Afrika di Bandung, menyebut Jenderal De Gaul dari Maroko, mengutip Profesor Chandle yang mengatakan, "musuh demokrasi dan kebebasan yang paling besar adalah demokrasi, liberalisme, dan kebebasan individu itu sendiri", menyerang dunia Barat atas kecurangan mereka dalam memperkenalkan demokrasi, menyerang Robert Kennedy, revolusi kebudayaan di Cina dan revolusi Perancis. Syari'ati menyebut semua itu untuk menyerang demokrasi dan pemilihan pemimpin dengan suara terbanyak.¹²⁵

Setelah "berbusa-busa" berbicara tentang banyak hal, Syari'ati mulai menyinggung peristiwa *Saqifah*. Menurutnya, dengan mengabaikan polemik *nas-wasiat*, di satu sisi, dan *syūra-bai'at*, di sisi lain, dalam peristiwa *Saqifah* hanya ada lima suara: dua suara dari kabilah Aus dan Khazraj, tiga suara dari *Muhâjirin*, yakni Abu Bakar, Umar dan Abu Ubaidah bin al-Jarrah. Itu pun dengan catatan apabila pemimpin kabilah Aus, Sa'id bin Mu'adz, sudah tidak ada lagi, maka otomatis Sa'ad bin Ubaidah, pemimpin Khazraj, menjadi pemimpin tunggal orang Madinah menghadapi kelompok Mekah - yang terakhir ini disebut Syaria'ti telah memiliki kesadaran politik tinggi, sebagaimana terbukti pada akhirnya, di mana mereka (kelompok Makkah) tahu betul apa yang sedang mereka hadapi, dan bagaimana pula seharusnya bertindak.¹²⁶ Syari'ati bermaksud mengatakan bahwa aspirasi dan kebutuhan penduduk Madinah hanya ditemukan oleh lima

¹²⁵ *Ibid.*, hlm.167-192

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 193-194

suara, yang berarti mengabaikan ratusan suara lainnya, dalam peristiwa *Saqîfah*.

Bagi Syari'ati, sesungguhnya prinsip *syûra-bai'at* dan *nas-wasiat* tidaklah bertentangan sama sekali dan tidak pula ada di antara keduanya yang merupakan bid'ah dan tidak islami. Baik *bai'at*, musyawarah, maupun *ijma'* (demokrasi) adalah salah satu kaidah *islâmiyah* yang diajarkan oleh Al-Quran. Tetapi, Syari'ati tidak lupa menegaskan, "... tidak ada seorang pun yang dapat mengingkari adanya wasiat Rasulullah kepada Ali ... Umat harus melaksanakan wasiat ini dan menyerahkan persoalan mereka kepada *wasi* (orang yang diberi wasiat), dan kalau itu tidak mereka lakukan, mereka akan tersesat."¹²⁷

Dalam pandangan Syari'ati, wasiat itu berfungsi sepanjang beberapa generasi, hingga kelak tiba pada masanya masyarakat dapat berdiri sendiri di atas kaki mereka, lalu memulai- setelah berakhirnya *imâmah* atau tahap wasiat - tahapan pembinaan revolusioner tertentu, suatu tahap *bai'at*, musyawarah, dan *ijma'* atau apa yang disebut Syi'ah atau para *wasi* Rasulullah berjumlah dua belas imam, tidak lebih. Sementara jumlah pemimpin masyarakat (politik) sesudah wafat Nabi hingga akhir sejarah, jumlahnya tidak terbatas.

Pada masa-masa awal wasiat digunakan dalam proses suksesi. Selanjutnya, menurut Syari'ati, setelah pada tahun 250 H (tahun *gha'ib*-nya Imam ke-dua belas) baru berlaku prinsip *syûra*. Kalau ini berjalan mulus maka pada 250 H kita telah mempunyai masyarakat yang sempurna bentuknya, dan memiliki kelayakan yang membuatnya patut memilih pemimpin mereka yang paling baik melalui asas musyawarah, yang kemudian menduduki kursi kepemimpinan, dan menggerakkan sejarah sesuai dengan jalur yang telah digariskan oleh risalah Muhammad Saw.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm. 202-203

Masa sepeninggal Nabi sampai 250 H adalah masa revolusi yang tidak membutuhkan demokrasi. Sayangnya, menurut Syari'ati, sesuatu yang tidak terduga telah muncul di Saqifah bani Sa'idah dan menyeret perjalanan sejarah Islam ke arah lain. Syari'ati pun berandai-andai, kalau seandainya peristiwa Saqifah itu terjadi pada 250 H dan tidak pada tahun 11 H, niscaya sejarah akan lain bentuknya. Sebab, meminjam istilah Chandle, demokrasi - bagi masyarakat belum maju - merupakan musuh demokrasi itu sendiri.¹²⁸

Syari'ati dalam kajiannya tentang ummah dan *imâmah* memulai bahasannya dengan menjelaskan kaitan organik antara makna *ummah* dengan *imâmah*. Pada bagian ini kajian Syari'ati lebih menitikberatkan pada pendekatan filologis, ketimbang sosiologis. Menurut hemat penulis, dalam menguraikan benang merah antara konsep *ummah* dengan *imâmah*, sama sekali tidak berarti bahwa konsep *khilâfah* tidak mendapat tempat dalam *ummah*. Hal ini perlu digarisbawahi mengingat terma *imâmah* dianggap khas Syi'ah dan terma *khilâfah* khas Sunni.

Hamid Enayat membedakan *khilâfah* dan *imâmah* sebagai kata kunci memahami paradigma politik Sunni dan Syi'ah, di samping kata kunci lain seperti *wilâyah* dan *'ismah* (Syi'ah), *ijma'* dan *bai'at* (Sunni). Tetapi, perbedaan istilah *imâmah* dan *khilâfah* sesungguhnya hanya berlaku dalam makna aplikatif dan sistemik, keduanya tidak berbeda pada tataran teoretis.¹²⁹ Bagi Ibn Khaldun, *khilâfah* adalah tanggung jawab umum yang dikehendaki oleh peraturan syari'at untuk mewujudkan kemashlahatan dunia dan akhirat bagi umat dengan merujuk kemashlahatan dunia dan akhirat bagi umat dengan merujuk padanya. Hakekat *khilâfah* ialah sebagai pengganti fungsi pembuat

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 204-205

¹²⁹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: The Response of The Shi'i and Sunni Muslims to The Twentieth Century* (London: The Mac Millan Press, 1982), hlm. 6

syari'at dalam memelihara urusan agama dan politik duniawi.¹³⁰ Ini senada dengan pendapat al-Mawardi akan *imâmah*, yakni, " *imâmah* dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia."¹³¹ Artinya, *khilâfah* dan *imâmah* dalam makna yang belum memperoleh sentuhan politis adalah satu makna. Ini berarti mengatakan tidak mungkin ada *ummah* tanpa *imâmah* - seperti yang disimpulkan Syari'ati - sama maknanya dengan pernyataan: tiada *ummah* tanpa *imâmah*.

Sejarah membuktikan bahwa masyarakat, apa pun nama komunitas itu, baik *umat*, *qabîlah* atau *society*, memang membutuhkan pemimpin, atau istilah yang setara dengannya seperti khilafah, imam, presiden atau raja. Dalam masyarakat primitif sekalipun seorang pemimpin pasti lahir. Ia merupakan sesuatu yang lahir dari proses kebutuhan sosial masyarakat dalam memenuhi hajatnya baik secara bersama-sama maupun demi kepentingan individu semata.¹³² Persoalannya, adakah manusia yang sejak lahir (bahkan sejak belum lahir) telah ditakdirkan menjadi pemimpin?

Bagi Syari'ati, imam merupakan sifat atau atribut yang melekat pada diri seseorang. Seorang imam tidak perlu dipilih karena imam bukanlah sebuah jabatan. Dipilih atau tidak ia tetap sebagai imam. Syari'ati dengan tegas ingin mengatakan bahwa ada seseorang yang ditakdirkan dan dilahirkan untuk menjadi imam, yakni melekatnya sifat atau atribut imam itu. Nabi Muhammad memberitahu umat melalui wasiatnya. Lalu kita pun mengetahui bahwa seseorang itu memiliki sifat seorang imam.

¹³⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hlm. 191

¹³¹ Al-Mawardi, *al-Ahkâm as-Sulthâniyah* (Mesir: Musthafa Bâbi al-Halâbi wa Aulâduh, 1996), hlm. 5

¹³² Tentang makna kepemimpinan dalam disiplin sosiologi, lihat Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), hlm. 312-324

Pandangan Syari'ati tersebut perlu segera diberikan catatan. Jika imam itu lebih merupakan sifat atau atribut ketimbang jabatan, mengapa imam masih membutuhkan wasiat untuk memimpin umat? Bukankah dengan atau tanpa wasiat imam tetaplah seorang imam? Persoalannya, kalau ada sekelompok masyarakat menolak seorang imam (dalam arti sifat / atribut) sebagai pemimpin (*khalifah*, *amîr* atau raja) meskipun telah ada wasiat (yang memberitahu siapa pemimpin sepeninggal Nabi) maka yang tidak diakui, sebenarnya, seseorang yang memiliki sifat imam atau sekelompok orang itu tidak mengakui kebenaran adanya wasiat tentang itu. Perbedaan ini penting, karena jika dipilih alasan yang pertama maka boleh jadi imam itu rupanya kurang menampakkan sifat-sifat keimamannya. Sebagai orang yang memiliki atribut atau sifat imam ia ditolak. Dan ini semata-mata persoalan psiko-sosial masyarakat. Tampaknya, para pakar cenderung memilih yang kedua, sehingga persoalan menjadi bersifat teologis. Bagaimana mungkin wasiat Nabi dikesampingkan, kata kelompok yang satu. Kelompok lain menjawab bahwa mereka bukan mengesampingkan wasiat Nabi, tetapi apa betul Nabi berwasiat seperti itu? Pembuktian masalah ini akan dipenuhi dalil dan justifikasi al-Qur'an dan Hadis. Dan ini yang telah terjadi dalam sejarah Islam. Jika ingin mengikuti alur pemikiran Syari'ati maka sebaiknya dipilih alasan pertama.

Sayangnya, Syari'ati tidak konsisten dengan alur logikanya. Maka imam yang ia ketengahakan tetap bergantung pada wasiat. Imam memiliki kekuasaan atas dasar wewenang¹³³ yang diperoleh dari wasiat. Padahal dari awal Syari'ati telah menegaskan, "salah satu ciri penting yang ingin saya tegaskan dalam kajian saya ini adalah

¹³³ Masalah kekuasaan dan wewenang dalam Islam, lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 209-238

pendekatan sosiologis terhadap masalah *ummah* dan *imâmah*."¹³⁴ Mengaitkan imam dengan wasiat, hemat penulis, telah meruntuhkan bangunan logikanya yang dibangun dengan pendekatan sosiologis. Tetapi itu tidak berarti seluruh argumen Syari'ati inkonsisten. Syari'ati cukup konsisten dengan alur logikanya ketika ia berpendapat jika imam tidak dipilih untuk memimpin umat, maka yang terampas adalah hak umat (dari memperoleh manfaat atas kehadiran imam) bukan hak imam. Ia meletakkan imam secara sistemik dengan masyarakat dan dalam hubungan sosial yang demikian erat. Karenanya, alur logika Syari'ati bisa diteruskan dengan perumpamaan: jika umat tidak memperoleh pelayanan yang maksimal dari aparaturnegara maka sesungguhnya yang terampas adalah hak imam (untuk melayani umatnya).

Syari'ati memandang bahwa sesungguhnya wasiat dan musyawarah sama-sama memperoleh justifikasi islami. Yang membedakan keduanya adalah waktu dan kondisi umat. Sepeninggal Nabi "babi" umat belumlah kokoh dan kuat hingga tidak mungkin dapat menentukan nasibnya sendiri. Umat membutuhkan wasiat untuk menentukan siapa pemimpin mereka. Kelak, saat kondisi umat telah matang, wasiat tidak dibutuhkan lagi dan musyawarah-lah jalan yang tepat. Dalam rentang waktu 11 H sampai dengan 250 H yang dibutuhkan adalah mekanisme wasiat; pertama dari Nabi kemudian dari Imam yang terdahulu. Angka 250 H dipilih Syari'ati karena pada tahun itulah Imam Mahdi (imam kedua belas dalam kepercayaan Syi'ah *Imâmiyah Isna Asy'âriyah*) gha'ib dan akan kembali nanti di

¹³⁴ Syari'ati, *Ummah dan Imamah...*, hlm.19

akhir zaman.¹³⁵ Setelah 250 H mekanisme yang digunakan adalah musyawarah.

Benarkah umat pada masa awal itu belum matang? Robert N. Bellah, sebagaimana sering dikutip Nurcholish Madjid, menganggap masyarakat pada masa itu telah menghasilkan sesuatu yang untuk masa dan tempatnya luar biasa modern.¹³⁶ Tetapi, karena prasarana sosialnya pada bangsa Arab dan dunia saat itu belum siap, maka sistem kekhilafahan Islam itu tidak bertahan lama dan diganti dengan sistem "kerajaan" Bani Umayyah. Apabila komentar Bellah ini benar, maka umat pada masa itu bukan belum matang, seperti yang dinyatakan Syari'ati, tetapi, lebih tepat, terlalu matang (modern). Hal ini bisa ditafsirkan bahwa Syari'ati benar ketika mengutip Chandle, "demokrasi - bagi masyarakat belum maju - merupakan musuh demokrasi itu sendiri." Faktor yang bisa dikemukakan untuk membuktikan belum siapnya umat Islam dengan pemilihan yang terbuka dan "modern" adalah sosialisasi politik yang masih primitif¹³⁷ dengan ciri seperti, misalnya, tingkat fanatisme kesukuan yang cukup tinggi. Faktor lainnya adalah terdapat kecenderungan "membeo" seperti bila telah ada beberapa orang yang berbai'at maka semuanya akan berbai'at, juga tidak konsisten dalam mekanisme pemilihan *khalifah* pertama, kedua, ketiga dan keempat.

¹³⁵ Ulama Syi'ah yang lain, Allamah Mulla Husain Thabathaba'i berpendapat bahwa Imam Mahdi gaib pada 260 H (bukan 250 H), dan diyakini oleh kaum Syi'ah bahwa pada tahun itu imam berada dalam kegaiban kecil, karena ia masih memiliki wakil khusus sampai empat orang. Setelah orang keempat wafat (70 tahun setelah kegaiban kecil) maka dimulailah masa gaib besar sampai akhir zaman nanti. Pada waktu yang telah ditentukan itulah nanti, menurut kepercayaan Syi'ah, Imam Mahdi akan muncul dari kegaibannya selama ini. Lebih jelasnya, lihat Thabatha'i, *Islam Syi'ah...*, hlm. 241-246

¹³⁶ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992) hlm. 114

¹³⁷ Tentang sosialisasi politik pada masyarakat primitif, lihat Michael Rush dan Philip Althoff, *Pengantar Sosiologi Politik* (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), hlm. 102-103

Pertanyaannya, apakah dengan demikian ide wasiat memperoleh justifikasi?. Ada faktor yang luput dari perhatian selama ini, yakni mekanisme wasiat tidak menjamin hilangnya perpecahan. Apabila dianggap kelompok Syi'ah merupakan kelompok yang representatif dalam mekanisme wasiat ini, maka yang terlihat adalah ketidakjelasan subjek penerima wasiat setelah Imam Husain. Syi'ah pun terpecah ke dalam beberapa kelompok, seperti *Imâmiyah*, *Kaisâniyah*, *Zaidiyah*, dan *Ismâliyah*, karena saling mengklaim telah menerima wasiat.

Syari'ati berandai-andai, bila mekanisme wasiat ini berjalan maka pada 250 H masyarakat telah sempurna bentuknya. Peneliti ingin melihat fakta sejarah sekitar 250 H baik di dunia Sunni secara umum maupun pada kelompok Syi'ah. Kegha'iban Imam kedua belas sekitar tahun 250 H (862 M) atau 260 H (873 M) saat Dinasti Abbasiyah masih berkuasa. Pada masa diperintah oleh al-Mu'tamid (260 H) Imam kesebelas Syi'ah wafat dan tidak lama Imam kedua belas pun gha'ib. Ini bila berpegang pada angka 260 H (angka dari Thabathaba'i) tetapi jika berpegang pada angka 250 H (angka Syari'ati) maka yang berkuasa adalah al-Musta'in.

Jika dilihat masa kekuasaan Abbasiyah yang berkuasa dalam rentang waktu ratusan tahun, maka sekitar tahun 250-260 H adalah periode kedua Abbasiyah, yakni masa-masa kemunduran *Khilâfah* Abbasiyah.¹³⁸ Pada pemerintahan al-Musta'in berdiri Daulat Zaidiyah di Timur (Iran) yang didirikan oleh Hasan ibn Zaid (keturunan Ali bin Abi Thalib). Pemerintahannya berdasarkan "kerajaan" jika dilihat dari sistem pemilihannya (berdasarkan keluarga dan maula). Daulat ini

¹³⁸ Mengenai sebab-sebab kemunduran dan kejatuhan dinasti Abbasiyah, lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), hlm. 126-136; lihat juga Watt, *Kejayaan Islam*, hlm.165-166

bertahan selama 100 tahun dan kemudian punah.¹³⁹ Pendek kata, pada masa itu kekuasaan telah terpecah menjadi beberapa dinasti kecil (seperti dinasti Fatîmiah di Mesir pada 296 H dan berkuasa selama 280 tahun). Terlihat bahwa masyarakat yang "matang" tidak tercapai: bahkan dunia Syi'ah pun dipenuhi perselisihan (misalnya, setelah tahun 140 H lahir sekte Ismailiyah). Sistem pemerintahan juga tidak berdasarkan musyawarah, yang dapat memungkinkan seorang muslim non-bangsawan menjadi *khalifah* .

Masyarakat sempurna memang tidak terjadi pada 250 H (atau 260 H) dan itu, Syari'ati memberi alasan, karena mekanisme wasiat terpotong oleh peristiwa Saqifah. Di samping alasan Syari'ati terkesan terburu-buru dan merupakan simplifikasi, dunia menyaksikan bahwa pada kondisi umat terpecah-pecah itulah Imam Mahdi *ghâ'ib*. Jadi, Imam Mahdi *ghâ'ib* pada situasi umat yang "tidak sempurna". Tetapi bukan berarti keadaan kacau-balau. Sejarah mencatat pada sekitar masa Imam Mahdi berada dalam kegha'iban beberapa disiplin ilmu dalam Islam mencapai puncak keemasannya. Sekitar dua puluh tahun setelah *ghâ'ib*-nya Imam Mahdi, Muhammad Ibn Jarîr at-Tabâri (893 M) lahir. Ia kemudian dikenal sebagai mufassir dan juga ahli fiqih terkemuka. Sekitar dua puluh tahun setelah *ghâ'ib* Imam Mahdi juga wafat at-Tirmîdzî (892), Ibn Mâjah (886), Abu Dawûd (888). Ketiganya merupakan ahli hadis terkemuka di samping Bukhârî (wafat 870 M) - semasa dengan Imam ke-sebelas - dan Muslim (wafat 875).

Apa komentar Syaria'ti terhadap kemajuan ilmu agama pada masa itu?¹⁴⁰ Syari'ati menyerang kondisi "keemasan" itu dan menganggap dinasti Abbasiyah telah mendepolitisasi rakyat dan

¹³⁹ Lihat Hamka, *Sejarah Umat Islam* (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1980), hlm. 254

¹⁴⁰ Tentang kemajuan pada masa itu, lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, II, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 235-271

mengalihkan perhatian mereka dari masalah-masalah politik yang aktual dan soal-soal tentang "benar-salah" dengan jalan mendukung pertumbuhan ilmu pengetahuan, kesenian, kesusasteraan, penemuan ilmiah, argumen filosofis, dan penerjemahan, serta peniruan warisan dan budaya bangsa-bangsa lain. Pertumbuhan "ilmu-ilmu agama" memaksa soal-soal penting menyangkut agama terdesak ke belakang.¹⁴¹ Walhasil, Syari'ati tidak puas pada situasi masa Abbasiyah. Pada situasi yang tidak memuaskan itulah Imam Mahdi gha'ib, dan Syari'ati mengusulkan mulai diberlakukannya sistem musyawarah, sebagai ganti wasiat.

Peneliti berkesimpulan bahwa pemikiran Ali Syari'ati tentang *ummah* bersumber dari Al-Quran surat Ali Imron 3:110: *kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar dan beriman kepada Allah*, ada tiga hal yang tersirat dalam ayat ini, (1) konsep ummat terbaik, (2) aktivisme sejarah, (3) pentingnya kesadaran. Pesan dalam ayat tersebut, *pertama*, konsep umat terbaik memiliki tiga tugas penting yakni menyuruh kepada kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah. *Kedua*, aktivisme sejarah yakni otonomisasi manusia dalam menentukan sejarah dirinya dan masyarakat. *Ketiga*, pentingnya kesadaran yakni aktivasi dua potensi rasionalitas dan spiritualitas manusia dalam kehidupan sehari-hari.

Peneliti mengapresiasi pemikiran Kuntowijoyo¹⁴² yang memaknai surat Ali Imron ayat 110 dengan tiga hal, *amar ma'ruf (humanisasi)*, *nahi munkar (liberasi)*, *tu'minuna billah (transendensi)*. Humanisasi bermakna perlawanan terhadap privatisasi dan individualisasi yakni pengultusan terhadap kebebasan individu dan

¹⁴¹ Syari'ati, *What Is To Be Done...*, hlm.31

¹⁴² Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Esei-Esei Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 365

peniadaan sosialitas manusia. Upaya humanisasi ini juga digagas oleh Marx yakni ide tentang masyarakat tanpa kelas yang ditandai oleh penghapusan hak milik karena dalam hak milik berpotensi untuk melahirkan dominasi manusia atas manusia lain.

Liberasi bermakna pembebasan dari otoritarianisme, diktatorianisme dan neofeodalisme. Usaha-usaha liberasi dilakukan oleh Marx untuk membangkitkan kesadaran kaum buruh tentang bahaya kapitalisme yang menjelma menjadi otoritarianisme dan diktatorianisme menggantikan kekuasaan raja. Kapitalisme dengan sistem yang menghegemoni hanya mementingkan keuntungan pribadi tanpa mempertimbangkan buruh. Usaha-usaha liberasi dilakukan oleh Marx untuk menjadi saksi kekejaman Nazi yang membantai orang-orang Yahudi di Jerman. Marx menegaskan bahwa pembataian manusia atas manusia tidak pernah dibenarkan dengan alasan apapun, karena prinsip dasarnya adalah semua manusia harus diperlakukan setara dan adil.

7. Rausanfikr Sebagai Agen Revolusi

Ali Syari'ati mempunyai pandangan yang berbeda dengan Imam Khomeini tentang konsep kunci kepemimpinan. Jika Imam Khomeini menempatkan kaum ulama sebagai otoritas tertinggi dalam bidang politik maupun agama,¹⁴³ maka Syari'ati menolak dominasi

¹⁴³ Konsep kepemimpinan menurut Imam Khomeini tertuang gagasannya tentang Wilayah al-Faqih. Istilah *Wilâyah al-Faqîh (Velayat-i Faqih* atau *Wilayat-i Faqih* atau *Wilâyatul Faqîh*) diterjemahkan dalam bahasa Inggris menjadi “*governance by the jurisprudent*”, atau “*guardianship of the juristconsult*”, “ atau “*mandate of the jurist*” atau “*the purported authority of the jurisprudent*”. Lihat Michael M.J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), hlm. 153. *Wilâyah al-Faqîh* mengartikulasikan gagasan esensial Imam Khomeini tentang negara dan juga tujuan yang ingin dicapainya. *Wilâyah al-Faqîh* juga merupakan “*blue print*” bagi suatu reorganisasi masyarakat, dan merupakan sebuah “*handbook*” bagi Revolusi Islam Iran. Lihat A. Rahman Zainuddin dan M. Hamdan Basyar (ed.), *Syi'ah dan Politik di Indonesia: Sebuah Penelitian* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 61

politik kaum ulama, dan sebaliknya menempatkan kaum “intelektual yang tercerahkan” (*rausanfikir*), sebagai pemegang otoritas kekuasaan politik.

Dalam pandangan Imam Khomeini, selama ghaibnya Imam Mahdi kepemimpinan dalam pemerintahan Islam menjadi hak para *faqîh* (*fuqâhâ*). Sekali seorang *faqîh* berhasil membangun sebuah pemerintahan Islam, maka rakyat dan para *faqîh* lain wajib mengikutinya, karena dia akan memiliki kekuasaan dan otoritas pemerintahan yang sama sebagaimana yang dimiliki nabi dan para imam terdahulu. Walau demikian, menurut Imam Khomeini, tidak semua *faqîh qualified* sebagai pemimpin. Sekurang-kurangnya beberapa persyaratan yang harus dipenuhi seorang *faqîh* untuk bisa memimpin pemerintahan Islam.¹⁴⁴

Konsep *Wilâyah al-Faqîh* memang didasarkan pada prinsip *imâmah* yang menjadi salah satu keimanan Syi’ah *Imâmiyah*. Bisa juga dikatakan bahwa *Wilâyah al-Faqîh* dimaksudkan untuk “mengisi kekosongan politik” selama masa ghaibnya Imam kedua belas (*Al-Mahdi*). Pada masa keghaiban itu, *Faqîh* – yang memenuhi syarat – berperan selaku wakil imam, guna membimbing umat, baik dalam masalah-masalah keagamaan maupun sosial politik. Oleh sebab itu, berdasarkan konsep *Wilâyah al-Faqîh*, keberadaan sebuah pemerintahan Islam merupakan suatu keharusan spiritual maupun historis.

¹⁴⁴ Syarat-syarat seorang *faqîh* agar bisa memimpin sebuah pemerintahan Islam antara lain: 1) mempunyai pengetahuan yang luas tentang hukum Islam; 2) harus adil, dalam arti memiliki iman dan akhlaq yang tinggi; 3) dapat dipercaya dan berbudi luhur; 4) jenius; 5) memiliki kemampuan administratif; 6) bebas dari segala pengaruh asing; 7) mampu mempertahankan hak-hak bangsa, kemerdekaan dan integritas teritorial tanah Islam, sekalipun harus dibayar dengan nyawanya; dan 8) hidup sederhana. Lihat Khomeini, *Islamic Government* (Roma: European Islamic Cultural Centre, 1983), hlm. 52-53

Para ulama Syi'ah menjunjung tinggi aspek asasiyah doktrin *imâmah*.¹⁴⁵ Karena imam itu maksum dan menafsir otoritas wahyu Islami, maka dia adalah satu-satunya otoritas absah yang dapat menegakkan negara dan pemerintah Islam. Namun, di bawah pengaruh kuat keadaan historis, *imâmah* menjadi terbagi ke dalam temporal dan spiritual. Otoritas temporal imam dipandang sebagai telah “dijarah” oleh dinasti yang berkuasa, namun otoritas spiritual tetap dimiliki oleh imam yang dipandang sebagai hujjah Tuhan mengenai kemahakuasaan-Nya, yang diberi kuasa untuk memandu kehidupan spiritual para pengikutnya sebagai “imam sejati”¹⁴⁶

Dengan berfusnya nasionalisme Iran dan Islam Syi'ah, orang-orang Iran, termasuk para ulama Syi'ahnya, tidak pernah merasakan adanya konflik antara Islam dan nasionalisme Iran.¹⁴⁷ Namun, sebagian ulama Syi'ah menolak segala bentuk “kolaborasi” antara raja dan ulama, termasuk dalam arti raja dalam posisi “superior” dan ulama “inferior”. Imam Khomeini termasuk berada dalam deretan ulama yang menentang keras kekuasaan raja. Walaupun dalam *Kasyf al-Asyrâr*, ia masih bisa menerima keberadaan lembaga monarki konstitusional, namun dalam *Hukûmah Islamiyah*, Khomeini secara tegas menolak sistem monarki. Baginya, hanya ada satu sitem kenegaraan yang sesuai dengan Islam, yaitu pemerintahan Islam yang dipimpin oleh seorang *fâqih* atau dewan *fuqahâ*.

Berbeda dengan Imam Khomeini, Ali Syari'ati tidak setuju dengan peranan yang terlalu besar dari para *mujtahid* (ulama). Bagi Syari'ati, mereka yang bukan ulama bisa jadi dapat memahami ajaran

¹⁴⁵ Hanya imam yang ditunjuk secara eksplisitlah yang berhak membuat keputusan yang mengikat dalam masalah yang mempengaruhi kesejahteraan umat manusia.

¹⁴⁶ Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 197

¹⁴⁷ A. Rahman Zainuddin dan M. Hamdan Basyar (ed.), *Syi'ah dan Politik...*, hlm. 63

Islam dengan lebih baik; berfikir dan hidup dengan cara Islami yang lebih murni, dibanding ahli hukum atau filosof. Syari'ati bahkan menyalahkan ulama dengan adanya keberhasilan yang diperoleh oleh para imperialis, karena akibat “kekeras kepalaan para ulamalah yang menggiring para pemuda Iran mencari perlindungan dalam kebudayaan Barat”. Tidak mengherankan jika hanya sedikit karya Syari'ati yang sesuai dengan paham para ulama. Sebaliknya tidak jarang Syari'ati dituduh oleh sementara ulama sebagai “agen Sunni, Wahabiyah, dan bahkan Komunisme”.¹⁴⁸

Menurut Syari'ati, kaum intelektual merupakan para eksponen riil dari Islam yang “rasional” dan “dinamis”, dan bahwa tugas utama mereka adalah untuk memperkenalkan suatu “pencerahan” dan “reformasi” Islam.¹⁴⁹ Oleh sebab itu, betapa pentingnya kaum intelektual Muslim menghubungkan dirinya dengan massa, menentang kaum reaksioner dan membangkitkan Islam sebagai agama jihad yang menentang penindasan dan menegakkan keadilan.¹⁵⁰ Syari'ati berkeyakinan bahwa pemeritahan kaum intelektual merupakan satu-satunya pilihan yang bisa diterima dan diperlukan setelah revolusi. Dengan kata lain, Syari'ati mendukung suatu pemerintahan – atau lebih dari itu, kediktatoran – kaum intelektual.

Syari'ati tegas-tegas menolak jika *imâmah* diartikan sebagai pemberian kekuasaan yang besar kepada kaum ulama. Baginya, kaum ulama tidak berhak memonopoli kebenaran di bidang agama, karena para ulama sama sekali tidak bisa lepas tangan dari terciptanya kemunduran di dunia Islam. Menurut Syari'ati, selama ini kaum ulama telah menafsirkan ajaran-ajaran agama yang justru hanya

¹⁴⁸ Erward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan* (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 322

¹⁴⁹ Ervand Abrahamian, *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* (London: I.B. Tauris, 1989), hlm. 112-113

¹⁵⁰ Jalaluddin Rakhmad, “Ali Syari'ati: Panggilan untuk Ulil Albab”, pengantar dalam Syari'ati, *Ideologi Kaum Intelektual...*, hlm. 25

menguntungkan kalangan istana. Sebaliknya, mereka yang non-ulama, khususnya kaum intelektual yang tercerahkan (*rausanfikir*), adalah yang paling berhak mengendalikan kekuasaan selama masa ghaibnya Imam Mahdi.

H.E. Chelabi adalah salah seorang yang sependapat dengan Syari'ati tentang ketidakberhakan kelompok ulama secara otomatis menjadi pemimpin politik. Sebagaimana digambarkannya:

*Ayâtullah Shariatmandari repeatedly stated his opposition to having popular sovereignty restricted. Arguing that “member of clergy, whose role is a spiritual one, should not interface in affair of state”, he would accept a political leadership role for the clergy only when the state passed anti-Islamic legislation, or the event of a temporary power vacuum.*¹⁵¹

Hal ini mengakibatkan kekuasaan sulit dikontrol, dan partisipasi politik rakyat menjadi sangat rendah. Padahal dalam sistem politik demokrasi, kontrol terhadap kekuasaan dan partisipasi politik rakyat, merupakan dua unsur yang sangat dominan. Pandangan ini umumnya dianut oleh tokoh-tokoh “nasionalis-liberal” seperti Mehdi Bazargan, Abu al-Hasan, dan Bani Sadr.

Syari'ati kembali menegaskan bahwa yang berhak menjadi pemimpin umat adalah intelektual yang tercerahkan. Mereka adalah orang yang terpanggil untuk memperbaiki nasib umat dari ketertindasan dan mengembalikah hak-hak rakyat agar mereka bisa menikmati kehidupan berkeadilan tanpa tanpa harus merasa khawatir terjadi kesewenang-wenangan atas mereka. *Rausanfikir*, merujuk kepada mereka yang melakukan tugas mental (sebagai alawan tugas manual). Tidak semua intelektual adalah tercerahkan, tetapi menurut Syari'ati, hanya sebagian darinya. Ia mencontohkan, misalnya, Sattar

¹⁵¹ H.E. Chehabi, “Religion and Politics in Iran”, dalam *Daedalus*, Volume 120, No. 3 (Summer 1991: 69-91), hlm. 77

Khan adalah orang yang tercerahkan tapi bukan seorang intelektual yang bergelar, sementara Allamah Muhammad Qaznivi adalah seorang intelektual tetapi tidak tercerahkan.¹⁵²

Secara khusus Syari'ati mengidentifikasi kelompok orang-orang yang tercerahkan berasal dari golongan orang yang sadar akan “keadaan kemanusiaan” (*human condition*) di masanya. Kesadaran semacam itu dengan sendirinya kan memberikan rasa tanggungjawab sosial. Pada prinsipnya, kata Syari'ati, tanggungjawab dan peranan orang-orang masa kini yang tercerahkan di dunia ini sama dengan tanggungjawab dan peranan para nabi dan pendiri agama-agama besar – yaitu para pemimpin yang mendorong terwujudnya perubahan-perubahan struktural yang mendasar di masa lampau. Mereka itu, lanjut Syari'ati, tidak harus seseorang yang mewarisi dan melanjutkan karya-karya Galileo, Copernicus, Socrates, Aristoteles, dan Ibn Sina. Akan tetapi yang lebih penting dari itu semua adalah kepekaan sosial dan politik dalam melihat persoalan-persoalan masyarakat.¹⁵³

Di saat masyarakat, dalam konteks ini adalah masyarakat Iran, sebagaimana juga masyarakat lainnya di Dunia Ketiga, sedang mengalami keterpurukan identitas nasional dan disparitas (kesenjangan) sosial ekonomi yang sangat lebar, ia memerlukan dua bentuk revolusi yang saling berkaitan. *Pertama*, revolusi nasional, yang bertujuan bukan hanya untuk mengakhiri seluruh bentuk dominasi Barat, tetapi juga untuk merevitalisasi kebudayaan dan identitas nasional negara Dunia Ketiga bersangkutan. *Kedua*, revolusi sosial untuk menghapuskan semua bentuk eksploitasi dan kemiskinan guna menciptakan masyarakat yang adil, dinamis dan “tanpa kelas” (*classes*).¹⁵⁴ Lantas siapa yang akan menjadi agen revolusi ini?

¹⁵² Ali Syari'ati, “Where shall we begin?”.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Azra, “Akar-Akar Ideologis ...”, hlm. 70

Ali Syari'ati secara tegas menyatakan bahwa orang yang tercerahkan (*rausanfikir*) itulah yang harus memulai langkah-langkah strategis revolusi nasional maupun sosial:

Although not a prophet, an enlightened soul should play the role of the prophet for his society. He should preach the call for awareness, freedom and salvation to the deaf and unhearing ears of the people, inflame the fire of a new faith in their hearts, and show them the social direction in their stagnant society. This is not a job for the scientists, because they have a clear-cut responsibility: understanding the status quo and discovering and employing the forces of nature and of man for the betterment of the material life of the people. Scientists, technicians, and artists provide scientific assistance to their nations, or to the human race, in order to help them to improve their lot and be better at what "they are." Enlightened souls, on the other hand, teach their society how to "change" and toward what direction. They foster a mission of "becoming" and pave the way by providing an answer to the question, "What should we become?".¹⁵⁵

Orang-orang yang tercerahkan (*rausanfikir*) itu, kata Syari'ati, mempunyai tanggungjawab yang besar yaitu mencari sebab-sebab yang sesungguhnya dari keterbelakangan masyarakatnya dan menemukan penyebab sebenarnya dari kemandegan dan kebobrokan rakyat dalam lingkungannya. Lebih dari itu, lanjut Syari'ati, ia harus mendidik masyarakatnya yang bodoh dan masih tertidur, mengenai alasan-alasan dasar bagi nasib sosiohistoris mereka yang tragis. Kemudian, dengan berpijak pada sumber-sumber tanggungjawab, kebutuhan-kebutuhan dan penderitaan masyarakatnya, ia harus menentukan pemecahan-pemecahan rasional yang akan memungkinkan rakyatnya membebaskan diri mereka dari status quo. Berdasarkan pemanfaatan yang tepat atas sumber-sumber daya

¹⁵⁵ Syari'ati, "Where shall we begin?"

terpendam di dalam masyarakatnya dan diagnosis yang tepat pula atas penderitaan masyarakat itu, orang yang tercerahkan, masih menurut Syari'ati, harus berusaha untuk menemukan hubungan sebab akibat sesungguhnya antara kesengsaraan, penyakit sosial, dan kelainan-kelainan, serta faktor internal dan eksternal.¹⁵⁶

Peran *rausanfikir* dalam perubahan masyarakat dalam pemikiran Ali Syari'ati, sebangun dengan apa yang pernah dibayangkan oleh Antonio Gramsci tentang intelektual organik. Gramsci memetakan potensi intelektual menjadi dua kategori, yaitu intelektual tradisional dan intelektual organik. Intelektual tradisional berkuat pada persoalan yang bersifat otonom dan digerakkan oleh proses produksi, sebaliknya intelektual organik adalah mereka yang memiliki kemampuan sebagai organisator politik yang menyadari identitas dari yang diwakili dan mewakili.¹⁵⁷ Intelektual organik itu, menurut Gramsci, tidak harus mereka yang fasih berbicara dan berpenampilan seorang intelektual, tetapi lebih dari itu, yaitu mereka yang aktif berpartisipasi dalam kehidupan praktis, sebagai pembangun, organisator, penasehat tetap, namun juga unggul dalam semangat matematis yang abstrak.¹⁵⁸

Bagi Syari'ati, *rausanfikir* adalah kunci pemikirannya karena tidak ada harapan untuk perubahan tanpa peran dari mereka. Mereka adalah agen perubahan sosial yang nyata, karena pilihan jalan mereka adalah meninggalkan menara gading intelektualisme dan turun untuk terlibat dalam problem-problem riil masyarakat. Mereka adalah katalis yang meradikalisasi massa yang sedang tidur panjang menuju revolusi

¹⁵⁶ Ali Syari'ati, *Membangun Masa Depan Islam: Pesan Untuk Para Intelektual Muslim*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1998), cet. VI, hlm. 42

¹⁵⁷ Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist, 1999), hlm. 142-145

¹⁵⁸ Made Pramono, "Melacak Basis Epistemologi Antonio Gramsci", dalam Listiyono Santoso (ed.), *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003), hlm. 85

melawan penindas. Masyarakat dapat mencapai lompatan kreatifitas yang tinggi menuju perubahan fundamental struktur sosial-politik akibat peran katalis *rausanfikir*.

Ali Syari'ati menjelaskan tugas perubahan ada di pundak intelektual tercerahkan. Seorang intelektual tercerahkan memiliki kewajiban untuk membawa masyarakat dari kemiskinan menuju kesejahteraan. Konsep ini berbeda dengan pemikiran Marx, perubahan, keadilan dan kesejahteraan adalah tanggung jawab kaum buruh. Marx memberikan tugas penting ini kepada buruh untuk mengubah ketidakadilan menjadi kesejahteraan. Peneliti berkesimpulan bahwa Ali Syari'ati dan Marx berbeda pendapat tentang siapa yang bertanggungjawab untuk melakukan perubahan, namun mereka bersepakat bahwa harus ada satu kelompok atau strata sosial tertentu yang memiliki tugas penting ini, Marx memberi amanah ini kepada kaum buruh dan Ali Syari'ati memberi amanah kepada kaum intelektual tercerahkan. Amanah Marx kepada buruh dikuatkan oleh fenomena nyata di lapangan bahwa kaum buruh adalah strata sosial yang paling rendah dengan segala fasilitas hidup yang tidak memadai, oleh karena itu, buruh harus memiliki kesadaran untuk melakukan perubahan. Ali Syari'ati memandang bahwa buruh tidak bisa membawa perubahan karena kemiskinan tidak mungkin membawa mereka menjadi sadar, jadi, yang memiliki tugas adalah kaum intelektual tercerahkan. Tugas kaum intelektual tercerahkan adalah menyiapkan masyarakat untuk sadar diri dan melakukan revolusi. Tugas intelektual tercerahkan tidak hanya di sekolah atau di universitas-universitas, tetapi tugas utama intelektual tercerahkan ada di tengah-tengah masyarakat yang tertindas dan membangunkan mereka untuk melawan. Pemikiran Ali Syari'ati sama dengan pemikiran Hasan Hanafi yang memiliki visi perubahan dengan mengawali dari pencerahan intelektual, Hasan Hanafi selalu

mendorong kaum intelektual tidak hanya duduk berpangku tangan ketika melihat ketidakadilan, kaum intelektual harus berada di tengah-tengah masyarakat tertindas untuk membantu mereka keluar dari keterbelakangan.

Dari seluruh bangunan pemikiran Ali Syari'ati tentang Islam dan revolusi di atas, sumbangan terbesar Syari'ati sebenarnya bukan dalam kekuatannya sebagai seorang teoritikus Islam di bidang ilmu-ilmu sosial, seperti Ibnu Khaldun dengan Muqaddimah-nya. Atau barangkali, seperti Erward Said yang dengan Orientalism-nya telah membongkar dan meruntuhkan bangunan ilmu-ilmu sosial “Barat” yang selama ini dibangun di atas *power/knowledge* dalam era kolonialisme. Sumbangan dia yang paling monumental adalah tesisnya yang menyatakan bahwa “kesadaran kolektif” yang menjadi basis kekuatan revolusioner tidak selalu berangkat dari kesadaran kelas, tetapi juga bisa dari kesadaran agama. Agama dalam konteks ini tentu saja bukan agama dalam pemahaman umum, tetapi agama yang telah mengalami “ideologisasi” sehingga mampu memberi kekuatan revolusioner. Oleh karena itu, tidak heran jika setelah revolusi Iran terjadi, maka kerangka teoritik yang biasanya dijadikan konseptualisasi “*social movement*” menjadi berantakan, karena sering meremehkan faktor budaya sebagai kekuatan “*symbolic resistance*”.

Dengan teori politiknya yang menyatakan bahwa dunia ketiga, seperti Iran, membutuhkan “double movement” atau gerakan ganda revolusi, yaitu *pertama*, revolusi nasional yang bertujuan disamping untuk memperoleh kemerdekaan dari imperialisme Barat, tetapi juga untuk merevitalisasi warisan kebudayaan dan identitas nasional (*to vitalize the country's culture, heritage, and national identity*). Kedua, revolusi sosial yang dimaksudkan untuk menghapus kesenjangan kelas, kemiskinan, dan segala bentuk eksploitasi. Dua macam revolusi itu dapat dilaksanakan dengan baik jika para intelektual yang

tercerahkan (*rausanfikir*) dapat menjadi agen atau artikulatur. Mereka – para *rausanfikir* itu – dapat menjadi agen yang baik jika dalam kesadaran jiwanya tertanam teologi Islam pembebasan.

8. Revolusi Transenden

Revolusi Iran disebut-sebut sebagai salah satu revolusi terbesar dalam sejarah manusia bersama dengan revolusi Perancis dan Revolusi Bolsevic. Tetapi yang membedakan antara revolusi Iran dengan revolusi-revolusi yang lain adalah jumlah korban yang sedikit. Revolusi memang memerlukan korban, karena dalam banyak kasus revolusi harus melalui jalan kekerasan kekerasan, tetapi uniknya yang terjadi di dalam revolusi Iran adalah revolusi yang relatif sedikit korbannya namun mempunyai dampak sosial politik yang sangat tinggi. Jika Ali Syari'ati mempunyai pengaruh besar dalam revolusi, pertanyaannya adalah, revolusi seperti apa yang ditawarkan Ali Syari'ati.

Peneliti mencoba mengeksplorasi lagi pemikiran Ali Syari'ati untuk menemukan benang merah yang mengarah kepada model atau jenis revolusi yang ditawarkan Ali Syari'ati. Pada akhirnya peneliti menemukan istilah yang relevan dengan karakter revolusi yang ditawarkan Ali Syari'ati, yaitu revolusi transenden.

Transenden berasal dari bahasa Latin *transire* berarti 'melampaui' dan 'menyeberangi'. Sebegitu luasnya arti harfiah transenden, terkadang manusia mengasosiasikan transenden dengan perkara-perkara rohani yang menyangkut hubungan manusia dengan ilahi. Pemaknaan sederhana ini perlu diluruskan, karena secara filosofis makna transenden adalah gerak intelektual untuk mengungkap interioritas manusia.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Arief Budiman, *Individu dan Transendensi Diri, Gerak Konsep Kedirian dalam Antropologi Filosofis*, (Jakarta: Diskursus, 2009), hlm. 122

Istilah Revolusi Transenden menggabungkan pengertian tentang 'perubahan cepat' dan 'yang melampaui'. Kombinasi istilah ini agak ganjil dan tampak antar keduanya tidak memiliki hubungan sedikitpun. Kata revolusi memiliki acuan pada peristiwa yang faktual dan bisa diverifikasi dengan ilmu. Kata transenden mengacu kepada sesuatu yang batiniah dan tidak faktual. Apakah istilah revolusi transenden tidak bermakna? Istilah itu bermakna sejauh pemahaman tentang 'perubahan' selalu berkaitan dengan 'substansi dan esensi'. Peneliti berkesimpulan bahwa revolusi transenden ini bukan revolusi prosedural seperti gagasan Marx dan pemikir-pemikir sosialisme lainnya. Marx-Marxisme dan sosialisme menempatkan ekonomi sebagai satu-satunya faktor yang mendorong terjadinya revolusi, padahal dalam sejarah panjang revolusi, selalu melibatkan paradigma, konsep dan metode berpikir yang sistematis. Sangat jelas, Marx-Marxisme melihat manusia hanya sebatas makhluk jasmani yang digerakkan oleh kebutuhan dasar. Revolusi transenden dimaksudkan untuk mengubah sosial tanpa memisahkan manusia dari eksistensi dirinya. Manusia tidak hanya makhluk jasmani yang digerakkan oleh kebutuhan dasar, tetapi manusia juga makhluk rohani yang akal dan imajinasi berperan.

Istilah revolusi transenden dipopulerkan oleh Hasan Hanafi di dalam makalahnya yang disampaikan pada seminar di Tokyo Jepang 1987 yang berjudul *Trancendent Revolution* yang kemudian dikompilasi menjadi buku *Agama, Ideologi dan Pembangunan*. Hasan Hanafi di dalam karya monumentalnya menjelaskan konsep dan definisi revolusi transenden adalah sesuatu yang rasional, universal, non teologis, non-sektarian. Revolusi transenden dapat dipahami oleh semua makhluk manusia secara rasional, pengalaman umum dalam semua agama, pengalaman manusia yang bersifat umum dan melewati

batas-batas situasi yang ada. Hasan Hanafi berpijak pada konsep ini mendudukkan revolusi pada dasar-dasar Islam, karena makna autentik Islam adalah revolusi, dengan tegas menolak keras konsepsi Islam; tunduk, berserah diri, pengabdian dan penghambaan. Hasan Hanafi berpendapat bahwa makna Islam atau *aslama* bermakna penolakan, oposisi dan pergolakan untuk kebenaran hakiki¹⁶⁰.

Hasan Hanafi berpendapat¹⁶¹, tujuan revolusi transenden; 1), sentralitas manusia: revolusi transenden muncul dari manusia yang berposisi sebagai inti alam semesta, karena kebesaran manusia terletak pada kesempurnaan dan pengetahuan. 2), masyarakat egalitarian: revolusi transenden lahir untuk mengimplementasikan keadilan sosial. Transendensi berarti kesamaan universal antar sesama individu dalam masyarakat yang sama. Universalitas adalah prasyarat bagi persatuan semua individu. 3), tatanan hukum : revolusi transenden lahir untuk menerapkan hukum (syariah) untuk memberikan kepada individu dan masyarakat sebuah struktur formal. Revolusi ini sebagai solusi ketika kekuasaan manusia menjelma menjadi otoritas mutlak dan sumber perundang-undangan. 4), kemajuan sejarah: revolusi transenden lahir dari sejarah manusia yakni para nabi bergolak melawan status quo. Fungsi wahyu adalah membebaskan kesadaran manusia dari penindasan tatanan sosial politik.

Revolusi transenden dalam pemikiran Ali Syari'ati memiliki tiga pilar penting, yaitu konsep *ishmah*, konsep humanisme transenden dan konsep intelektual transenden.

a. Konsep *Ishmah*

Di dalam mazhab Syi'ah, yang dimaksudkan dengan *ishmah* atau *ke-ma'shûm-an* adalah penjagaan atau perlindungan Tuhan terhadap Ahlul Baît (Ali dan sebelas keturunannya) dari perbuatan

¹⁶⁰ Hasan hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991), hlm. 103

salah dan dosa. Dengan pengertian seperti ini, maka Ali dan sebelas keturunannya merupakan manusia-manusia pilihan Tuhan yang tidak mungkin berbuat salah dan melakukan dosa, karena mereka telah mendapatkan perlindungan dan penjagaan dari Tuhan.

Faktor penting yang menjadi dasar logika masalah ismah para imam ini adalah, bahwa mereka ini ditempatkan sebagai pewaris misi kenabian, dalam hal untuk membimbing umat dari jalan yang sesat menuju kebenaran, sebagaimana yang dikehendaki Allah. Hal ini juga berarti bahwa para imam adalah manusia yang paling "berhak" untuk menafsirkan dan menjaga kemurnian ajaran agama, sebagaimana tugas yang dibebankan kepada Nabi SAW. Berkaitan dengan persoalan ini Murtahdla Mutahhari menegaskan:

Jika diakui bahwa imamah adalah suatu tambahan kepada kenabian guna menguraikan agama, maka menjadi pasti bahwa keberadaan seorang imam itu merupakan suatu keharusan dan imam itu ma'shum dengan alasan yang sama seperti Nabi. Jika seseorang mengatakan bahwa kema'shuman seorang imam tidak begitu penting, karena jika ia membuat suatu kesalahan mungkin beberapa orang lainnya dapat diberitahukan kesalahannya, maka kami akan mengatakan bahwa dalam hal itu orang yang lain itu akan memerlukan lagi orang yang lainnya untuk mengawasinya dan demikian seterusnya. Pada akhirnya kami tentu saja akan membutuhkan sang pelindung hukum Islam yang ma'shum. Lantas apabila imam itu dapat berbuat kesalahan, maka akan menjadi tugas yang lainnya untuk membimbingnya dengan benar, sementara tugas umat adalah mengikutinya, bukan membimbingnya. Dua hal ini tidaklah konsekuen satu sama lain.¹⁶²

Dari sudut pandang ini nampak jelas bahwa kema'shuman yang dimiliki oleh imam sama halnya dengan ke-*ma'shûm*-an yang dimiliki

¹⁶¹ Ibid., hlm. 104

¹⁶² Hamid Enayat, *Reaksi Politik...* hlm. 76.

oleh Nabi SAW, meskipun dengan demikian bukan berarti bahwa para imam adalah sama dengan Nabi SAW. Akan tetapi, hal itu menunjukkan bahwa masalah imamah adalah semata-mata hak mutlak Tuhan, sebagaimana juga halnya dengan hak Tuhan untuk mengangkat seseorang menjadi Nabi, dan karena itu manusia tidak mempunyai kewenangan apa-apa untuk ikut campur dalam menentukan masalah tersebut. Jika seorang Nabi diangkat oleh Allah melalui Nabi SAW dan sekaligus memperkenalkannya kepada umat manusia, maka demikian juga halnya dengan pengangkatan seorang imam yang dilakukan Allah melalui Nabi SAW. Dalam pandangan kaum Syi'ah, masalah kema'shuman merupakan masalah yang sangat penting. Hal ini erat hubungannya dengan masalah imamah. Jadi, karena imamah merupakan hal yang sangat penting, terutama dalam kaitannya dengan upaya menjaga riisasi dan pelaksanaan hukum-hukum Allah di muka bumi, maka masalah kema'shuman menjadi masalah yang sangat penting, karena hanya di tangan para imam yang ma'shum itulah, maka hukum-hukum Tuhan tersebut dapat diriiisasikan pelaksanaannya dengan cara yang murni dan sempurna.

Masalah pelaksanaan hukum-hukum Tuhan ini, erat hubungannya dengan gagasan tentang penciptaan suatu masyarakat yang adil. Dalam Qur'an sendiri, seperti ditunjukkan oleh Sachedina, bahwa tidak ada sesuatu lain yang mampu menandingi penekanan yang diberikan pada masalah seputar menegakkan keadilan. Sasaran utama wahyu Allah ini menurutnya adalah menegakkan suatu tatanan masyarakat yang adil, sebagaimana dicontohkan oleh Nabi SAW, dan upaya untuk meriiisasikan gagasan tersebut, tegas Sachedina, sangat bergantung pada pemimpin yang secara implisit mendapatkan bimbingan dari Allah.¹⁶³

¹⁶³ Abdul Azis A. Saachedina, *Kepemimpinan dalam Islam: Perspektif Syi'ah*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 201.

Oleh karena itu, sangat bisa dipahami jika dalam tradisi Syi'ah, pelaksanaan *al-qadha* (pemutusan suatu perkara) dipandang sebagai hak konstitusional para imam, disebabkan oleh *wilayat al-Ilahiyyah* (otoritas Ilahi) yang diberikan kepada imam melalui penunjukan Nabi SAW kepada Ali.¹⁶⁴ Disuntikkannya dimensi ketuhanan dalam aspek imamah inilah yang menjadikan para imam sering divisualisasikan sebagai mewakili transendensi Tuhan di muka bumi.¹⁶⁵

Para ulama Syi'ah menjunjung tinggi aspek asasiyah doktrin *imâmah*.¹⁶⁶ Karena imam itu maksum dan menafsir otoritas wahyu Islami, maka dia adalah satu-satunya otoritas absah yang dapat menegakkan negara dan pemerintah Islam. Namun, di bawah pengaruh kuat keadaan historis, *imâmah* menjadi terbagi ke dalam temporal dan spiritual. Otoritas temporal imam dipandang sebagai telah “dijarah” oleh dinasti yang berkuasa, namun otoritas spiritual tetap dimiliki oleh imam yang dipandang sebagai hujjah Tuhan mengenai kemahakuasaan-Nya, yang diberi kuasa untuk memandu kehidupan spiritual para pengikutnya sebagai “imam sejati”¹⁶⁷

Dengan berfusnya nasionalisme Iran dan Islam Syi'ah, orang-orang Iran, termasuk para ulama Syi'ahnya, tidak pernah merasakan adanya konflik antara Islam dan nasionalisme Iran.¹⁶⁸ Namun, sebagian ulama Syi'ah menolak segala bentuk “kolaborasi” antara raja dan ulama, termasuk dalam arti raja dalam posisi “superior” dan ulama “inferior”. Imam Khomeini termasuk berada dalam deretan ulama yang menentang keras kekuasaan raja. Walaupun dalam *Kasyf al-Asyrâr*, ia masih bisa menerima keberadaan lembaga monarki

¹⁶⁴ Ibid., hlm. 210-211.

¹⁶⁵ Fauzi M. Najjar, *Demokrasi...* hlm. 82.

¹⁶⁶ Hanya imam yang ditunjuk secara eksplisitlah yang berhak membuat keputusan yang mengikat dalam masalah yang mempengaruhi kesejahteraan umat manusia.

¹⁶⁷ Abdulaziz A. Sachedina, *Kepemimpinan...* hlm. 197

¹⁶⁸ A. Rahman Zainuddin dan M. Hamdan Basyar (ed.), *Syi'ah dan Politik...*, hlm. 63

konstitusional, namun dalam *Hukûmah Islamiyah*, Khomeini secara tegas menolak sistem monarki. Baginya, hanya ada satu sitem kenegaraan yang sesuai dengan Islam, yaitu pemerintahan Islam yang dipimpin oleh seorang *fâqih* atau dewan *fuqahâ*.

Berbeda dengan Imam Khomeini, Ali Syari'ati tidak setuju dengan peranan yang terlalu besar dari para *mujtahid* (ulama). Bagi Syari'ati, mereka yang bukan ulama bisa jadi dapat memahami ajaran Islam dengan lebih baik; berfikir dan hidup dengan cara Islami yang lebih murni, dibanding ahli hukum atau filosof. Syari'ati bahkan menyalahkan ulama dengan adanya keberhasilan yang diperoleh oleh para imperialis, karena akibat “kekeras kepalaan para ulamalah yang menggiring para pemuda Iran mencari perlindungan dalam kebudayaan Barat”. Tidak mengherankan jika hanya sedikit karya Syari'ati yang sesuai dengan paham para ulama. Sebaliknya tidak jarang Syari'ati dituduh oleh sementara ulama sebagai “agen Sunni, Wahabiyah, dan bahkan Komunisme”¹⁶⁹

Wawancara peneliti dengan ulama Syi'ah¹⁷⁰, Sayyid Ahmad Baraqbah, yang kebetulan tinggal di Indonesia, dia menyatakan bahwa sebenarnya konsep *ishmah* tidak terfokus saja pada konsep *imâmah*. Kembali kepada makna *ishmah* yaitu kesucian, setiap muslim yang taat mempunyai kesempatan yang sama untuk meraih predikat *ma'shûm*, karena semua amalan-alaman ibadah dalam Islam mengarah pembentukan jiwa yang bersih. Semakin muslim banyak melakukan ibadah dan menghindari perbuatan-perbuatan dosa, maka semakin dekat dia dengan kesucian (*ma'shûm*).

Masih menurut Baraqbah, karena imam adalah penutan umat (*marja' taqlid*), sebagai tempat rujukan dalam segala persoalan, baik keagamaan maupun masalah-masalah dunia, maka seorang imam

¹⁶⁹ Erward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 322

¹⁷⁰ Wawancara dilaksanakan pada tanggal 18 April 2017

diwajibkan dalam kondisi maksum. Bagaimana seorang imam yang mengajarkan tauhid, ibadah, mengajak umat berbuat baik dan mencegah perbuatan munkar, tetapi dia bukan orang yang suci. Ibaratnya dia mengajarkan sesuatu yang dia sendiri tidak mengkondisikan diri untuk melakukan.

Ketidaksetujuan Ali syari'ati terhadap konsep *imâmah*, bukan pada aspek penolakan dia terhadap konsep ishmah, tetapi dia mempersoalkan siapa sebenarnya yang mempunyai hak menjadi agen perubahan, apakah imam atau intelektual. Jika intelektual yang dimaksud Syari'ati adalah "yang memahami ajaran Islam dengan lebih baik; berfikir dan hidup dengan cara Islami yang lebih murni" maka sebenarnya antara imam/ulama dan intelektual dalam konteks ini tidak ada perbedaan.

Intelektual yang mempunyai pemahaman dan cara hidup islami tidak jauh dari konsep ishmah yang dipaparkan oleh Baraqbah tadi, yang pada dasarnya setiap orang mempunyai kesempatan yang sama meraih kesucian (*ma'shûm*). Seorang agen perubahan (bahasa Syari'ati, *rausanfikir*) yang dia berbicara atas nama kebenaran dan kesucian, tidak mungkin akan diikuti oleh umat kalau dia tidak dalam kondisi benar dan suci. Bukankah perubahan yang ingin dibentuk seorang intelektual adalah kondisi sosial-politik yang mencerminkan nilai-nilai universal kemanusiaan dan peradaban, seperti keadilan, kesejahteraan, tanpa penindasan, kemerdekaan dan lain sebagainya. Inilah kondisi kemaksuman dalam konteks sosial.

Ishmah menjadi ajaran penting dalam tradisi Syi'ah, yang dalam tradisi Sunni istilah paling dekat adalah *tazkiyatu an-nafs* (pembersihan jiwa). Ishmah inilah yang mendorong kaum Syi'ah untuk mengaktualisasikan kehidupan sosial-politik yang damai, anti kedhaliman dan kebersahajaan hidup¹⁷¹. Pada akhirnya, adalah logis

¹⁷¹ Hasil wawancara dengan Sayyid Ahmad Baraqbah

jika konsep revolusi dalam pemikiran Ali Syari'ati mencerminkan tradisi ishmah yang dipahami dan dilakukan oleh kaum Syi'ah. Revolusi untuk memperjuangkan keadilan, melawan kedhaliman tetapi melalui jalan yang beradab.

b. Konsep Humanisme Transenden

Satu aliran pemikiran yang memperjuangkan martabat manusia adalah humanisme. Humanisme memuliakan dimensi kemanusiaan karena agama-agama di masa lalu merendahkan kepribadian manusia, meremehkan potensinya di dunia, dan memaksakan untuk mengorbankan dirinya dihadapan para dewa dan Tuhan. Agama-agama lama memaksa manusia untuk memosisikan kemauannya sebagai pemenuhan tanpa daya jika berhadapan dengan kemauan Tuhan, dan manusia mendekati Tuhan harus disertai dengan sikap merendah dan penyerahan mutlak dengan berbagai sembahyang dan doa. Penurunan derajat dan penafian esensi manusia membangkitkan humanisme di zaman Renaissance. Humanisme sebagai suatu faham modern yang tujuan pokoknya adalah mengagungkan manusia serta esensialitas dan eksistensialitas di tengah jagad raya. Akar-akar humanisme berasal dari Athena yang berkembang menjadi fondasi peradaban Barat. Pada hakikatnya humanisme merupakan reaksi keras terhadap filsafat skolastik dan agama yang menghegemoni kebebasan manusia.

Ali Syari'ati¹⁷² mengapresiasi humanisme yang memiliki cita-cita untuk meninggikan martabat manusia, namun Ali Syari'ati juga mengkritisi humanisme yang mulai menuju kepada pemujaan manusia. Pandangan kritis Ali Syari'ati ini dijabarkan dalam penjelasan sistemik bahwa manusia adalah makhluk multidimensi, Tuhan membekalinya dengan akal dan nafsu. Kedua bekal tersebut

¹⁷² Ali Syari'ati, 1982. *Man and Islam*, (Iran: University of Mashhad, 1982), hlm. 23

disempurnakan dengan turunnya wahyu sebagai penuntun progresivitas akal dan nafsu. Islam mengapresiasi manusia sebagai makhluk mulia yang kemuliaannya satu derajat di bawah kemuliaan Tuhan, sebagaimana dijelaskan dalam proses penciptaan Adam, mula-mula Tuhan memberitahukan kepada para malaikat bahwa Dia ingin menciptakan wakil-Nya di atas bumi, pemberitahuan ini menjadi simbol betapa mulia nilai manusia sehingga Tuhan memberitahukan kepada malaikat yang secara kualitas keimanan tidak diragukan lagi. Tuhan, Yang Maha Kuasa, Yang Maha Sempurna, Pencipta manusia dan Penguasa jagad Raya, menyatakan kepada para malaikat bahwa Dia ingin menunjuk manusia sebagai khalifah-Nya, sebagai wakil-Nya di muka bumi. Penunjukan manusia sebagai khalifah di bumi disempurnakan dengan penganugerahan status spiritual tertinggi yang mengemban misi suci untuk mewakili Tuhan dan mencerminkan kualitas-kualitasNya.

Ada tiga referensi Qur'an yang menunjuk pada sumber penciptaan manusia, 1) manusia diciptakan dari substansi atau bahan dari tanah tembikar, 2) manusia diciptakan dari air yang hina atau tanah yang membusuk, 3) manusia diciptakan dari tanah sederhana. Proses penciptaan dari bahan yang hina menjadi simbol bahwa manusia adalah makhluk yang lemah dan nista, namun pada sisi yang lain, Tuhan meniupkan sebagian dari ruh-Nya sendiri. Dua hakikat yang berbeda; tanah bumi dan ruh suci menjadi simbol kerendahan dan kesucian manusia. Pertemuan antara kehinaan dan kesucian dalam diri manusia menjadikan dirinya sebagai makhluk dua dimensional yakni dua arah dan kecenderungan, yang satu membawa manusia ke dasar hakikat yang rendah, yang seluruh dorongan dan gerak kehidupan akan membeku, terbenam dalam lubang-lubang kehinaan, yang kedua-dimensi spiritual membawa manusia ke puncak spiritualitas tertinggi – yaitu ke Zat Yang Maha Suci. Pertarungan dua

kutub yang berbeda ini menjadikan manusia sebagai makhluk yang besar dan berjaya ketimbang makhluk-mukhluk lain ciptaan Tuhan. Prinsip utama, manusia diberi kebebasan untuk memilih dua kutub berbeda. Perjuangan tanpa henti yang dilakukan manusia akan menunjukkan kualitas hidupnya.

Hal terpenting dalam proses penciptaan manusia adalah Tuhan mengajarkan pada manusia nama-nama, tentang pembelajaran nama-nama ini tidak ada sedikitpun keraguan bahwa hal ini menunjuk kepada gagasan tentang pengajaran dan pendidikan. Perlakuan istimewa Tuhan kepada manusia menuai protes dari malaikat, para malaikat merasa lebih mulia dari pada manusia karena dia diciptakan dari api sedangkan manusia diciptakan dari tanah, tetapi mengapa Tuhan mengistimewakan manusia di atas malaikat. Inilah arti sebenarnya humanisme, Islam mengangkat derajat manusia dan menempatkan manusia di atas para malaikat, walaupun secara inheren malaikat lebih unggul daripada manusia, karena diciptakan dari cahaya, sementara manusia dibuat dari debu dan tanah liat. Islam menjelaskan bahwa nilai lebih manusia di atas malaikat adalah ilmu pengetahuan. Peristiwa sujudnya para malaikat kepada Adam membuktikan kenyataan bahwa dalam pandangan Islam keluhuran esensial manusia dan keunggulannya atas para malaikat terletak pada ilmu pengetahuan, bukan pada pertimbangan rasial.

Keutamaan manusia dalam Islam dijelaskan bahwa dari sekian banyak makhluk yang Tuhan ciptakan, hanya manusia sajalah yang mampu menjadi pemegang dan pengemban amanah Tuhan. Manusia dengan segala potensi memiliki keyakinan dan kemampuan untuk menjadi pengemban amanah Tuhan, penjaga karunia-Nya yang paling berharga, maka terbuktilah bahwa manusia dianugerahi keberanian dan keutamaan serta kebijakana di alam semesta. Manusia bukan sekedar khalifah Tuhan di bumi, melainkan juga pemegang Amanat-

Nya. Apa makna amanat? Maulana Jalalu al-Din ar-Rumi mengatakan bahwa amanat itu berarti kehendak bebas (*free will*) manusia.

Keutamaan paling menonjol manusia yang menjadi pertanda superioritas dia atas makhluk-makhluk lain adalah kekuatan kemauan atau kekuatan iradah. Manusia adalah satu-satunya makhluk yang dapat bertindak melawan dorongan instinknya. Manusia mampu melawan dirinya, menentang hakekatnya dan memberontak terhadap kebutuhan-kebutuhan fisik dan spiritualnya. Manusia bebas memilih untuk bersikap rasional atau irrasional, saleh atau jahat, seperti malaikat atau seperti iblis. Kemauan bebas merupakan sifat manusia terpenting dan menjadi penghubung kedekatannya dengan Penciptanya. Potensi yang dimiliki manusia dapat mendorong dirinya berbuat mirip Tuhan, walaupun dalam batas-batas tertentu; manusia dapat berbuat mirip Tuhan, tetapi manusia tidak dapat menjadi Tuhan. Titik kemiripan antara manusia dan Tuhan adalah manusia dapat bertindak melawan ketentuan-ketentuan makhluk fisiologis, jadi kedekatan manusia dengan Tuhan berasal dari keutamaan yang sama – yaitu kemauan bebas.

Filsafat penciptaan manusia dalam Islam menunjukkan bahwa seluruh manusia tidak saja sama, mereka juga bersaudara. Persamaan (ekualitas) adalah istilah hukum, persaudaraan (*brotherhood*) adalah penegasan esensi yang identik dalam diri seluruh umat manusia terlepas dari latar belakang ras, seks dan warna kulit, persaudaraan bermakna bahwa seluruh umat manusia berasal dari asal-usul yang sama. Islam menjelaskan bahwa pria dan wanita adalah sama dalam penciptaan, konsep ini berlawanan dengan seluruh kepercayaan lama yang menjelaskan bahwa wanita tercipta dari tulang rusuk laki-laki. Islam menekankan bahwa pria dan wanita diciptakan dari esensi dan substansi yang sama oleh Tuhan dalam waktu yang sama. Pria dan

wanita adalah saudara dari orang tua yang sama, ras dan asal-usul yang sama.

Manusia dengan anugerah pengetahuan dan kemauan bebas bertanggung jawab untuk menetapkan nasibnya sendiri, manusia mempunyai tanggung jawab besar di hadapan Penciptanya, karena ia diberi kebebasan memilih dan kemauan bebas. Misi manusia sebagai khalifah dan pemegang amanat Tuhan di muka bumi juga berasal dari kenyataan bahwa manusia dapat menggunakan kekuatannya untuk mengambil jalan kesucian. Manusia dalam Islam adalah makhluk dua dimensional, dalam keadaan demikian, manusia memerlukan suatu agama dengan dua dimensi serupa yang dapat mengimbangkan dan menyasikan dimensi-dimensinya. Konsep ketuhanan dalam Islam memiliki dua dimensi – dua wajah, yaitu Jehovah dan wajah Tuhan Yesus, Jehovah seolah-oleh berwatak *social-minded*, mendunia, politis, tegas dan membalas setiap perbuatan dengan keras, wajah Yesus, lemah lembut, penyayang dan pemaaf. Dua dimensional juga termaktub dalam Al-Qur'an yang memuat tentang hukum-hukum dan peraturan-peraturan sosial dan politis. Al-Qur'an berisi berbagai instruksi tentang perang dan damai, pengambilan dan pelepasan tawanan perang. Al-Qur'an memiliki perhatian besar terhadap pembangunan dan kesejahteraan masyarakat dan dalam memerangi keburukan-keburukan dan musuh-musuh sosial. Al-Qur'an merupakan suatu kitab suci besar yang sangat memperhatikan penjernihan dan pensucian jiwa, kesolehan spirit dan kesempurnaan moral manusia.

Nabi Islam juga memiliki dua wajah yang mengejawantah secara indah dalam satu spirit. Wajah keduniaannya menjelma dalam perang dan aksi-aksi sosial, dalam memerangi kekuatan-kekuatan yang destruktif di tengah-tengah masyarakat. Wajah sucinya menampakkan diri dalam menyampaikan amanat-amanat Allah bagi

umat manusia. Dalam diri Muhammad SAW ada kenabian dan kepemimpinan yang menyatu sengan serasi, sebagai penuntun yang membimbing kemanusiaan ke arah suatu tujuan tertentu dan sebagai seorang hamba yang saleh, yang selalu berdoa dan mengabdikan.

Para sahabat yang dididik langsung oleh nabi seperti Ali, Abuzar dan Salman juga manusia-manusia teladan yang memiliki dua dimensi. Mereka-mereka adalah manusia politik dan perang dan senantiasa berjuang untuk menegakkan kehidupan dan masyarakat yang lebih baik. Mereka adalah manusia besar di dalam pengetahuan dan pengabdian dan selalu hadir dalam lingkaran-lingkaran pendidikan dan intelektual. Mereka-mereka juga merupakan manusia yang menjunjung kesucian spiritual dan kesalehan, dan sangat bersungguh-sungguh dalam berdedikasi pada keyakinannya. Islam menempatkan manusia tidak dipandang tanpa daya dihadapan Tuhan, manusia adalah sahabat-Nya, pemegang amanat-Nya, teman dekat-Nya, dan murid-Nya yang utama sehingga seluruh malaikat tunduk dihadapnya.

c. Konsep Intelektual Transenden

Prinsip utama dalam penulisan intelektual transenden adalah kritik peneliti kepada Ali Syari'ati tentang konsep intelektual tercerahkan/Rausanfikir. Ali Syari'ati mendefinisikan intelektual tercerahkan sebagai figur ideal yang memiliki dua kekuatan yakni teori keilmuan dan aksi sosial. Intelektual tercerahkan adalah ilmuwan yang hadir di tengah-tengah masyarakat tertindas untuk membangunkan kesadaran kritis. Ali Syari'ati mengkonseptualisasikan perpaduan antara teori dan praksis di masyarakat, namun Ali Syari'ati menggaris bawahi tentang bahaya besar jika intelektual tercerahkan menduduki jabatan politik karena akan berpotensi menjadi tirani baru dalam konstelasi politik.

Peneliti memiliki keberatan dengan pandangan Ali Syari'ati yang melarang intelektual tercerahkan untuk merebut jabatan-jabatan politik. Peneliti berasumsi bahwa tugas intelektual tercerahkan tidak hanya membangun kesadaran kritis masyarakat tetapi lebih jauh lagi yakni membangun tatanan sosial yang egaliter dan anti penindasan. Spirit egalitarianisme ini akan bisa berjalan normal jika pucuk-pucuk kekuasaan dipegang oleh intelektual yang memiliki basis keilmuan dan spirit aktivisme. Peneliti menyebut tipe intelektual ini dengan sebutan intelektual transenden, yakni intelektual yang memiliki basis keilmuan, spirit aktivisme dan mengaktualisasikan nilai-nilai *ihsan*.

Adapun definisi *ihsan* berdasarkan pada sabda Nabi Muhammad "hendaklah kamu menyembah Allah seolah-olah kamu melihat-Nya, dan seandainya kamu tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu". Makna hakiki hadis ini adalah perintah untuk berbuat baik dan larangan bertingkah laku, mengambil langkah, mengambil kebijakan yang asal-asalan, sembarangan, di luar batas norma-norma kebaikan yang ditentukan oleh agama Islam. Makna esensial *Ihsan* adalah Allah selalu memandu, mengawasi, melihat apa yang dilakukan oleh manusia di manapun dan kapanpun berada, dalam pengertian ini, *ihsan* berkonotasi dengan spiritualitas tingkat tinggi karena hubungan antara individu dan Allah sangat dekat. Perintah *Ihsan* tidak hanya mengarah kepada kesholehan individu tetapi juga kepada kesholehan sosial. Artinya, orang berbuat *ihsan* adalah baik secara kualitas individu dan cakap untuk menghadirkan kebaikan, memberi manfaat, memberi kebahagiaan kepada semua orang. *Ihsan* merupakan ekspresi dari keimanan dan keislaman serta menjadi implikasi tauhid¹⁷³.

¹⁷³ Amin Abdullah, *Ihsan dan Tasawuf dalam Pemikiran Islam Klasik dan Kontemporer, Ke Arah Spirituallitas Ihsan yang Berkemajuan*, Pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2013, hlm. 2-3

Menurut peneliti, intelektual transenden tidak cukup hanya cakap dalam keilmuan dan terlibat aktif dalam masyarakat, lebih lanjut lagi, intelektual transenden adalah intelektual yang bisa mengaplikasikan ajaran-ajaran *ihsan* di ruang publik. Maksud ruang publik ini adalah jabatan-jabatan politik seperti anggota Dewan Perwakilan Rakyat, Walikota dan Presiden. Kewajiban intelektual transenden adalah betul-betul memegang amanah rakyat dan membuat kebijakan yang selaras dengan keinginan rakyat. Peneliti berasumsi bahwa krisis yang melanda Indonesia karena tidak adanya figur-figur intelektual transenden yang memegang pucuk pimpinan politik. Para mantan aktivis mahasiswa tidak membekali dirinya dengan spirit *ihsan* sehingga para intelektual yang saat ini memegang jabatan politik terseret pada politik yang tidak humanis.

Intelektual transenden merupakan sintesa sejarah dari perjalanan dialektika kehidupan manusia, karena kehadiran kaum intelektual di tengah-tengah masyarakat tidak bisa dipisahkan dari perjuangan masyarakatnya dalam mencapai harkat dan martabat, karena tidak mungkin ukuran keberhasilan intelektual hanya didasarkan semata-mata riset dan pengembangan keilmuan, tetapi juga didukung oleh aksi-aksi emansipatoris¹⁷⁴.

Tugas intelektual transenden adalah mengarahkan revolusi ke jalan dua cara. *Pertama*, melakukan perubahan di masyarakat dengan merubah sistem. Metode ini lebih membumi ketimbang perubahan politik yang hanya bisa dinikmati oleh elit politik. *Kedua*, berpijak pada makna hakiki konsep revolusi yang bermakna sebuah proses yang menyeluruh untuk memberi solusi terbaik yang dilakukan oleh

¹⁷⁴ Abdurrahman, Moeslim, *Peran Masyarakat Akademi sebagai Bagian Masyarakat Madani*, dalam buku "Opini Masyarakat- dari Krisis ke Reformasi, Masyarakat Versus Negara, Paradigma Baru Membatasi Dominasi Negara, Debat Publik Seputar Paradigma Kehidupan Bermasyarakat, (Jakarta: Kompas, 2002), Hlm. 257

oleh masyarakat dengan cara-cara yang baik dan bermanfaat dan mempertimbangkan kepentingan umum. Jika revolusi dikembalikan pada makna hakiki, yakni sebagai kekuatan masyarakat yang berdaulat, di mana masyarakat sendiri yang menentukan tujuan sebuah perjuangan dengan mempertimbangkan sisi historisitas dalam menata masyarakat.

Intelektual transenden harus menjaga idealisme revolusi agar tidak jatuh ke pangkuan politik tirani yang akibatnya masyarakat menjadi korban yang tidak berdaya. Gejala yang demikian, lebih dominan ketimbang revolusi sebagai ruh perjuangan. Pandangan kritis ini sebagai basis untuk melakukan revisi total terhadap teori revolusi marxian yang menghalalkan kekerasan dalam proses perubahan. Intelektual transenden berprinsip bahwa perubahan tidak terjadi karena kekerasan tetapi terjadi dengan sistem yang kuat dan mengakar.

Tugas intelektual transenden berikutnya adalah meluruskan wacana demokrasi sebagai wacana dominan dalam setiap diskusi tentang politik, negara dan masyarakat. Diskursus ini menuju satu arah bahwa demokrasi mampu menyelesaikan masalah, karena dengan mengikuti prinsip-prinsip dasar demokrasi maka masyarakat akan mencapai keadilan bersama, sebab semua persoalan diselesaikan dengan cara musyawarah. Fakta sebaliknya, prakteknya demokrasi jauh dari idealisme. Peneliti berasumsi demokrasi gagal dalam dua hal. *Pertama*, demokrasi gagal dalam mengemban misi partisipatoris. Gagasan partisipatoris adalah gagasan politik mengenai cara-cara pengambilan keputusan. Demokrasi parlementer dinilai elitis, karena dalam demokrasi tak langsung ini tidak sanggup mewakili suara-suara minoritas dan tidak mampu mengundang partisipasi rakyat kebanyakan.

Kedua, demokrasi memberi ruang bagi mayoritas untuk melakukan tirani yang kejam dan sama sekali tidak mempertimbangkan golongan minoritas. Fenomena ini bisa dilihat banyak negara yang menerapkan demokrasi, suara mayoritas benar-benar menjadi penguasa. Peneliti berasumsi, jika suara mayoritas menjadi keputusan, bisa jadi prinsip-prinsip keadilan dan kebenaran menjadi milik orang yang memiliki modal, dalam hal ini demokrasi sudah mencederai nilai-nilai dasar kebenaran yang ada pada hati masyarakat.

Fakta autentik ini mendorong intelektual transenden untuk mengembalikan spirit demokrasi kepada demokrasi normatif yakni mengarahkan diri pada gagasan-gagasan romantis tentang demokrasi langsung ala Rousseau. Pola demokrasi ini adalah sistem partisipatoris yakni pengambilan keputusan dilakukan di dalam kelompok-kelompok kecil agar pihak yang berkepentingan dapat memberikan suaranya dan terlibat dalam pengambilan keputusan itu. Sistem ini mampu menghasilkan kebijakan-kebijakan praktis yang tidak terasing atau mengasingkan masyarakat yang menjalankannya. Gagasan ini berdampak luas di kalangan gerakan-gerakan pembebasan lapisan akar rumput dan gerakan-gerakan hitam yang anti terhadap demokrasi elitis yang ada.

Tugas intelektual transenden selanjutnya adalah mencari solusi tentang gagalnya ideologi-ideologi besar dalam menuntaskan krisis kemanusiaan. Intelektual transenden perlu membangun spirit emansipatorisme yang mencoba menggabungkan antar prinsip-prinsip humanisme dan kebebasan yang dimiliki oleh masing-masing individu dengan persoalan eksploitasi dan ketidakadilan yang selama ini menjadi ciri kepedulian politik gerakan sosialisme. Tugas intelektual transenden adalah mengembangkan dan menjaga ruang antara negatifnya kemerdekaan dan positifnya kebebasan sambil mencari

bentuk baru egalitarian dari solidaritas sosial dengan selalu menjaga kemampuan basis ekonomi.

Intelektual transenden harus menguatkan masyarakat madani karena utopia emansipatoris tidak lagi didasarkan pada orientasi ekonomi yang menjadi paradigma dasar perjuangan gerakan sosial lama yang bersifat benturan kelas, tetapi tugas utama intelektual transenden adalah membuka semua keragaman organisasi yang memiliki otonomi di luar negara. Intelektual transenden sesungguhnya merupakan lapisan kritis dari lapisan sosial masyarakat madani bukan bagian kelas elit baru yang merasa otoritasnya bisa mengendalikan proses pembentukan peradaban. Arti penting kehadiran intelektual transenden adalah keberanian untuk berperan sebagai artikulator dalam arti menjalani fungsi sebagai intelektual oposisi kepada tatanan yang mapan dalam ketidakadilan. Ciri utama intelektual transenden adalah kritis dan selalu peka dan mampu berbicara dan menulis tentang ketidakadilan dalam lingkup publik – mengutarakan ketertindasan – sekaligus menjadi saksi terhadap dosa-dosa sosial demi advokasi kemanusiaan.

Intelektual transenden harus membangun kesadaran kritis masyarakat terhadap pertarungan wacana karena wacana sendiri merupakan medan yang selalu direkonstruksi oleh masyarakat sendiri baik arti maupun pelaksanaannya. Tugas intelektual transenden adalah membangun pemahaman masyarakat tentang perebutan yang terjadi di kalangan masyarakat dalam hubungan dominasi dan subordinasi kekuasaan. Intelektual yang memihak gerakan emansipatoris – tanpa memiliki peralatan intelektual dalam membaca pergulatan simbolik semacam itu – rasa mustahil bisa menjadi artikulator seperti yang diharapkan, secara konseptual, dengan mengetahui proses perebutan simbolik adalah tugas intelektual untuk merumuskan pergulatan aspirasi dan resistensi yang terjadi dalam masyarakat menjadi agenda

politik bukan sebaliknya menjadi kacau, karena tersalurkan dalam bentuk radikalisasi, mobilisasi dan militansi yang berwatak sektarian. Tugas besar intelektual transenden adalah mendorong peran negara dalam reformasi regulasi pasar yang bisa menciptakan kesejahteraan dan keadilan sosial, merajut demokrasi dalam runtuh totalitarianisme pasar dan politik.

B. Ali Syari'ati dan Marxisme: Menuju Sosialisme Islam

Berbicara tentang sosialisme, secara otomatis berbicara tentang Marxisme, sebuah paham besar dunia sebagai antitesis terhadap paham kapitalisme. Hal itu terjadi karena ajaran-ajaran sosialisme dipandang sebagai cikal bakal yang mengilhami - untuk tidak menyebut mewariskan - cara berpikir selanjutnya pada Marxisme. Padahal, hingga kini masih terjadi polarisasi ekstrim antara agama di satu pihak, dengan Marxisme di pihak lain. Agama dan Marxisme adalah dua kekuatan kontradiktif yang cenderung bertolak belakang secara diametral. Lantas, mengapa bisa muncul gagasan sosialisme Islam seperti yang dikemukakan oleh Ali Syariati?

Memasuki masyarakat Dunia Ketiga, Ali Syari'ati dipandang sebagai tokoh yang revolusioner mengembalikan citra Islam dari tuduhan yang statis, anti kemajuan dan anti kemapanan. Sebab, Dunia Ketiga telah sepenuhnya terkena penyakit apa yang dikenal "westruckness" (mabuk kepayang terhadap Barat dan materialism syndrom) kegilaan terhadap kemegahan materialistik. Padahal modernisme yang dibungkus dengan paham materialisme yang berkembang saat ini tidaklah mampu mengantarkan kebahagiaan dan ketentrangan hidup manusia.

Menghadapi syndrom yang serba ke barat-baratan itu, sebagaimana telah dijelaskan dalam bab ini, Ali Syari'ati telah membuktikan kepada dunia, bahwa Islam tidaklah reaksioner, pasif,

dan status quo. Islam pun menggerakkan manusia melawan berhala-berhala peradaban duniawi itu. Dalam bahasa Syari'ati, Islam adalah revolusioner. Yaitu menata perubahan hidup dari sistem menindas menuju sistem yang berkeadilan, berkeadaban dan berkemanusiaan.

Sosok Ali Syari'ati dikenal sebagai intelektual Muslim yang spektrum pemikirannya telah melintas batas geografis dan batas waktu. Ketokohnya dilambangkan dengan berapi-api pidato dan berderet-deret karya tulis yang menggugah semangat, telah membuktikan bahwa dirinya adalah cermin seorang rausyan fikr, sosok manusia ideal yang menjadi cita-citanya.

Pandangan sosialisme Islam Syari'ati berbeda dengan ajaran yang dikembangkan oleh Karl Marx (Marxisme). Marxisme menolak eksistensi agama. Bahkan lebih keras lagi, agama menurut Marx, adalah doktrin sesat yang tidak perlu diikuti. Marxisme menyatakan bahwa agama adalah candu masyarakat (*religion is opium*). Agama dianggap telah mengalienasi manusia sendiri. Sikap antipati Marxisme terhadap agama tersebut bahkan dijadikan sebagai salah satu pandangan Marxisme yang dikonsepsikan dalam *The Alienating Effect of Religion*.

Sementara sosialisme Islam seperti yang dinyatakan Syari'ati, adalah paham yang berpihak pada kaum terindas (*mustadzafin*), dan meluruskan perjalanan sejarah dari kekuasaan tiran menjadi kekuasaan kelompok tercerahkan, berpihak pada kelas bawah (*proletar*) bersama orang-orang yang berada di jalan Tuhan. Secara jelas, aspek ini berbeda sama sekali dengan pandangan Marxisme.

Dengan berlatar belakang keagamaan yang kuat dan mendalam, Syari'ati mengemukakan beberapa ide-ide sosialisme Islam secara berani dan brilian. Gagasannya ditujukan kepada seluruh rakyat Iran, mulai dari lapisan intelektual, mahasiswa, ulama, sampai berbagai kelompok sosial-pekerja. Dari sanalah sosialisme Islam

mendapatkan tempat dan mulai ada kesadaran akan perubahan bagi kondisi yang lebih baik, keberanian untuk bergerak, dan kesadaran kelas mulai geliat muncul.

Untuk mengubah tatanan sistem dunia yang serba "Marxis" seperti itu dibutuhkan kesadaran tauhid, yaitu sebuah pandangan dunia mistik-filosofis yang memandang jagad raya sebagai sebuah organisme hidup tanpa dikotomisasi, semua adalah kesatuan (tauhid) dalam trinitas antara tiga hipotesis; Tuhan, Manusia dan Alam. Pandangan ini dengan sendirinya membantah eksistensi ajaran Marxisme, yang tidak mengakui kesatuan trinitas itu. Bagi Syari'ati, tauhid memandang dunia sebagai suatu imperium, sedangkan lawannya syirik memandang dunia sebagai suatu feodal. Dengan pandangan ini maka dunia memiliki kehendak, kesadaran diri, tanggap, cita-cita, dan tujuan.

Syari'ati juga punya concern terhadap nasib negara Dunia Ketiga, di mana mereka dijajah secara ekonomi, politik, dan kultural oleh Barat. Dalam konteks Iran, untuk menyerang imperium seperti itu, Syari'ati mengangkat ideologisasi Islam. Dengan mengekspresikan akar tradisi Islam, semua bentuk riitas kedzaliman pasti bisa teratasi sepanjang jiwa Islam dipahami secara benar. Barangkali sikap demikian ini, Syari'ati memanfaatkan warisan masa silam dari dinasti Shafawi, atau mungkin dari khalifah Ali, sebagai inspiratornya. Syari'ati tidak pernah diam berbuat dan berpikir demi kemajuan negaranya. Beliau ingin menghidupkan Rausyan fikr kembali, sebagai sosok yang mempunyai kesadaran dan tanggungjawab untuk menghasilkan lompatan besar dalam sejarah dunia.

Dalam dunia sosial-politik, Syari'ati dikenal memiliki komitmen luar biasa pada keadilan dan membela kaum rakyat tertindas. Bahkan diakui, Syari'ati telah memberikan kontribusi dan sekaligus sebagai inspirator terhadap gerakan-gerakan Islam radikal

dipelbagai belahan dunia Islam, terutama dalam melawan rezim otoriter. Rezim otoriter yang dibawah pimpinan Syah Iran yang disetir Barat, di luluh-luntakkan oleh Syari'ati. Dengan demikian keberhasilan revolusi Iran pada 1979 telah memberikan dampak yang cukup besar pada dunia Arab.

Sosialisme Islam seperti yang digubah oleh Syari'ati memiliki visi yang cemerlang bagi peningkatan kesadaran masyarakatnya. Islam sebagai agama tidak hanya dipahami sekadar aktivitas ritual dan fiqh yang tidak menjangkau wilayah politik, apalagi masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Islam harus dikonstruksi sebagai sumber inspirasi emansipasi dan pembebasan. Yaitu nilai-nilai yang menjunjung tinggi keadilan dan kesamaan derajat. Islam tidak mengenal kelas/kasta yang membelenggu tatanan sosial, yang sebagaimana itu diciptakan dalam paham Marxisme.

1. Kritik Ali Syari'ati terhadap Marxisme

Ali Syari'ati termasuk salah satu ilmuwan Muslim yang cukup keras dalam mengkritik Marxisme. Dalam konteks sosial politik Iran sebelum revolusi, saat di mana ideologi Marxisme berkembang begitu pesat dan banyak diminati oleh kalangan intelektual, Syari'ati merasakan kekhawatiran besar terhadap kecenderungan kaum intelektual dan para aktivis gerakan politik yang banyak tergiring kepada front-front gerakan sekuler kiri. Syari'ati menyadari hal itu sebagai ancaman terhadap masyarakat yang memiliki akar budaya Islam di satu sisi, serta terjebaknya mereka pada gerakan-gerakan radikal yang cenderung anarkis dan merugikan bagi upaya perubahan secara sistematis dan terencana. Hal ini disadari Syari'ati, di mana saat itu sering terjadinya pemberontakan, sabotase, dan gerakan anarkis lainnya yang berujung pada penangkapan dan pembunuhan terhadap para pemimpinnya. Ideologi Marxisme diakui oleh Syari'ati, telah

mendapat tempat cukup luas dalam masyarakat Iran yang mewujud ke dalam gerakan-gerakan perlawanan dan front-front revolusioner. Riitas inilah yang setidaknya menjadi indikasi titik tumpu pemikiran Syari'ati atas kritiknya terhadap Marxisme di satu sisi, dan usaha popularisasi Islam revolusioner di sisi yang lain.

Sebelum mengajukan kritik-kritiknya, Syari'ati terlebih dulu mengidentifikasi Marxisme sebagai doktrin yang memiliki beberapa karakteristik, di antaranya, *pertama*, penolakan terhadap fenomena spiritual manusia yang bersifat non-materi. Marxisme dinilai telah mengingkari anggapan bahwa manusia itu memiliki esensi yang lebih tinggi daripada esensi yang bersifat fisik, dan bahwasanya perubahan dirinya terjadi secara naluriah berdasar evolusi menuju bentuk idealnya. *Kedua*, pembatasannya terhadap kebutuhan dan cita-cita ideal manusia pada kekuasaan dan pengagungannya terhadap kebutuhan ekonomi di atas seluruh kebutuhan manusia. *Ketiga*, filsafat Materialisme atau paling tidak Materialisme dalam segi moral dan semangatnya. *Keempat*, Marxisme berpijak pada mesin-mesin yang dipandang sebagai faktor yang menjamin kekuasaan dan pangsa ekonomi, pendewaan terhadap prinsip "produksi" dan selanjutnya mendudukan mesin-mesin sebagai "berhala peradaban modern". *Kelima*, determinis atau menentang iman keagamaan atau aspek spiritual yang ada dalam agama karena dianggap sebagai kekuatan besar yang menghadang kemajuan, serta berusaha untuk membasminya.¹⁷⁵

Berangkat dari beberapa karakteristik tersebut kemudian Syari'ati melontarkan analisis kritisnya tentang berbagai aspek pemikiran dari Marxisme. Sudut pandang kritik Syari'ati terhadap Marxisme akan dijelaskan dalam pembahasan berikut ini.

¹⁷⁵ Ali Syari'ati, *Humanisme, Antara Islam dan Mahzab Barat*, Afif Muhammad (penj.), Pustaka Hidayah, Bandung, 1996, hlm. 83.

a. Kritik terhadap Materialisme dan Filsafat Sejarah

Menurut Syari'ati, bahwa untuk membuktikan kebenaran dialektika Materialisme, Marx mendasarkan idenya pada filsafat Heraclitus, seorang filosof Yunani klasik, yang menyatakan suatu premis, "*segala sesuatu ini dalam keadaan berubah (panta rhei), tanpa ada satu pun yang bisa memasuki alirannya lebih dari satu kali.*" Meskipun demikian, jelas Syari'ati, filsafat Heraclitus juga mengakui terdapat dua entitas yang tidak dapat berubah, yaitu apa yang disimbolkan sebagai "api" dan sistem logika (epistemologi). Dengan terminologi yang berbeda, filsafat ini diakui oleh Syari'ati memiliki kemiripan dengan filsafat agama timur, pertama adalah pengakuannya atas sistem alam yang saling melengkapi, dan kedua adalah substansi sakral atas ruh yang kekal yang berada di alam semesta. Dalam interpretasi Marx terhadap filsafat Heraclitus, ternyata Syari'ati menemukan distorsi berat. Dialektika Marx menolak dua prinsip di atas dan hanya mengakui perubahan mutlak yang berpijak pada asas pertentangan, yang dengan demikian ia semata-mata, hanya, asas materialistik. Dengan demikian maka Marxisme dinilai sebagai doktrin yang bermuara pada "Materialisme" baik dalam bidang kehidupan maupun akidah.¹⁷⁶

Dalam pandangan Syari'ati, ketika Marx berbicara tentang sistem kapitalis dan psikologi borjuisme, dia menganalogikan nilai-nilai eksistensi manusia dengan benda, lalu mendorong manusia yang berada di sisi moral ke sisi inderawi. Dengan sudut pandang yang semata-mata materialistik tersebut, Marx diklaim syari'ati telah membangun masyarakat yang rusak yang meruntuhkan nilai-nilai moral sebagai sandaran utama. Marx, dengan bangga menyebut ulang analisis ilmiah yang digunakan di sini demi memelihara kehormatan

¹⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 114.

manusia, yaitu bahwa dia menganggap manusia - sebagaimana anggapan kaum material naturalis lainnya - sebagai "sesuatu yang fisik dan tetap" yang berubah mengikuti dialektika historis.

Melalui pemikiran tersebut, Marx memindahkan manusia dari "alam fisik" ke "sejarah". Akan tetapi manusia, dalam usaha "peningkatan posisi" tersebut, tetap tidak menemukan kemuliaan esensial apa pun. Sebagai alasannya, sejarah - mengikuti pendapat Marx - juga merupakan lanjutan dari gerakan fisik dan materi. Dengan begitu, dalam posisi kesejarahannya pun manusia akan kembali pada naturalisme aplikatif milik kaum naturalis¹⁷⁷, yang dikembalikan dengan meminjam tangan dialektika Materialisme.¹⁷⁸

Marxisme, melalui justifikasi ekonominya terhadap semua fenomena eksistensi manusia, sejarah, dan kehidupannya, menciptakan suatu sistem ekonomi sosialis yang murni dipijakkan pada landasan peningkatan ekonomi melalui tindakan produksi. Kemudian melalui dialektikanya Hegel yang menjelmakan Tuhan dan sejarah, diciptakannya senjata ampuh guna meriisasikan kehidupan borjuis di kalangan kaum proletar.

Marxisme membagi kepercayaan masyarakat dalam dua bagian: infrastruktur dan suprastruktur dan memandang sistem produksi materi sebagai landasan infra struktur yang mengambil bentuknya sejalan dengan kualitas "mesin-mesin produksi", sedangkan supra strukturnya yang merupakan ungkapan dari agama, moral, sastra, seni, psikologi, filsafat, pemikiran-pemikiran, keyakinan-keyakinan politik, sosial, ekonomi, Humanisme dan Eksistensialisme - yang secara keseluruhan dipandang sebagai "keyakinan" - adalah produk dari "mesin-mesin produksi". Berangkat dari

¹⁷⁷ Penganut filsafat Naturalisme meyakini bahwa manusia secara esensi merupakan bagian integral dari alam (*nature*). Segala sesuatu yang tampak oleh indera dinilai sebagai manifestasi gerak alam. Sebagai bagian dari alam, manusia dapat memanifestasikan segala spontanitas dan kebebasannya. Syari'ati menyamakan Marxisme dengan Naturalisme dari sisi persamaan pandangan keduanya tentang eksistensi manusia sebagai kreasi alamiah, yang dengan demikian manusia tidak lain hanya mengandung aspek materi *an sick*.

¹⁷⁸ 'Ali Syari'ati, *Humanisme ...* hlm. 52.

pemikiran ini, Syari'ati meyakini bahwa pada dasarnya tidak ada perbedaan antara Marxisme dengan Kapitalisme, yaitu unsur penting pencetak barang-barang produksi (material) yang berupa mesin-mesin produksi.

Ali Syari'ati menyadari, bahwa Marxisme menolak kapitalisme, mengingkari kelas, renten, pemerintah, hak milik pribadi, penumpukan hart, moral, dan bekerja demi manfaat. Akan tetapi yang lebih penting dari semuanya itu adalah penolakannya terhadap martabat manusia, dan menghapus hakikat kemanusiaan di dalam sistem kerja sosial dan produksi.¹⁷⁹ Hal ini berarti, menurut Syari'ati orang yang bisa menemukan kepastian dan motivasi seperti itu dalam diri manusia, memandang nilai-nilai itu sebagai berada di luar diri manusia, yang dengan mengingkarinya, dialektika Materialisme telah mengingkari manusia dan dengan mengakuinya berarti dia (dialektika Materialisme) telah mengingkari dirinya sendiri.

Dalam konstelasi seperti itu, Marxisme mempunyai pandangan yang kontradiktif yakni bahwa ia adalah Materialisme, dan berdasar itu pula, maka dia tidak mungkin memandang manusia sebagai suatu "perwujudan" kecuali sekadar unsur yang berada dalam batas-batas materi. Pada sisi lain, Marx pernah menulis sepucuk Surat kepada Engels, sesudah mengkaji karya Darwin yang mengatakan "*Saya menerima teori itu sebagai suatu kaidah biologis dari filsafat seiarah*".¹⁸⁰ Padahal dalam kacamata Syari'ati, Marx memang hanya meyakini unsur biologis sebagai satu-satunya kaidah, Marx tidak memiliki kaidah lain setelah kaidah biologis-materialis dalam meletakkan landasan filsafatnya.

Kesimpulannya, manusia muncul dalam bentuk produsen yang menciptakan produk-produk materiil. Sepanjang alat-alat produksi adalah sesuatu yang ditentukan oleh bentuk-bentuk produk, maka pada analisis akhirnya Humanisme dalam Marxisme

¹⁷⁹ *Ibid.*, hal. 69.

¹⁸⁰ *Ibid.*, hal. 60.

muncul dari pandangan bahwa manusia itu hanya alat semata. Artinya, itu adalah wadah bagi Humanisme dan Eksistensialisme. Hal ini disebutkan oleh Syari'ati sebagai pembeda dengan filsafat Islam yang mengatakan bahwa manusia itu anak cucu Adam, Marxisme mengatakannya sebagai "anak cucu teknologi".¹⁸¹

Perwujudan masyarakat sama rata sama rasa yang berusaha membangun persamaan secara kuantitatif dalam ekonomi dinilai oleh Syari'ati sebagai angan-angan kosong dan mimpi yang ditampilkan dengan kedok filsafat ilmiah:

"Sungguh luar biasa. Suatu perencanaan masyarakat yang di dalamnya tidak ada nilai "bagi setiap orang imbalan sederajat dengan kerjanya", tetapi yang ada adalah "sama rata sama rasa". Apa yang dimaksud dengan itu? Artinya, menjunjung tinggi kemutlakan manusia, yakni suatu usaha yang berhak menerimanya, tapi merupakan janji kepada masyarakat bahwa, setiap orang akan menerima lebih dari apa yang menjadi haknya. Barangkali sekadar mimpi atau angan-angan kosong? ...tetapi yang berbicara adalah *filsafat ilmiah*."¹⁸²

Filsafat sejarah yang dikonstruksi oleh Marx dinilai Syari'ati tidak ilmiah. Marx, menurut Syari'ati, telah mencampur adukkan kriteria tertentu dalam filsafat sejarahnya. Tahap-tahap perkembangan masyarakat yang menurut Marx ada tujuh tingkatan tidak mencerminkan perbedaan signifikan. Marx secara kabur telah mengacaukan tiga hal yaitu bentuk hak milik, bentuk hubungan kelas, dan bentuk alat produksi. Perkembangan bentuk masyarakat dari Sosialisme primitif sampai pada Kapitalisme industri ternyata tidak mengandung perbedaan, ketujuh tahapan dalam masyarakat tersebut sama dalam hal bentuk hak milik, hubungan kelas, dan alat produksinya. Perubahan yang terjadi hanya dalam bentuk alat, rupa,

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, hlm. 69

nama, dan bentuk kerja, semuanya merupakan suprastruktur, bukan infrastruktur.¹⁸³

Pada kesempatan tertentu Syari'ati cukup memuji Marxisme yang secara getol menyerang Kapitalisme yang nyata-nyata bersifat destruktif dan mereduksi nilai-nilai Humanisme, namun bagi Syari'ati apa yang dilakukan Marxisme hanyalah usaha menghapuskan kediktatoran kaum kapitalis untuk digantikan dengan kediktatoran baru oleh para proletar:

"Kali ini (Marxisme), yang muncul adalah, manusia menggantikan" penghapusan pemerintahan". Diktatorisme-proletariat menggantikan masyarakat bebas dan kebebasan bekerja. Masyarakat, seluruhnya diprogram dan direncanakan dari atas, di mana semua individu dipekerjakan sebagai ganti atas pengingkaran mereka terhadap sistem mekanik. Lalu, bersandar dan berpijak dalam bentuk yang sangat ketat kepada "revolusi industri yang bergerak cepat" sebagai pelaksana sistem kapitalis-mekanis, sebagai ganti dari "pembebasan manusia dari birokrasi-borjuistik". Alih-alih bebasnya manusia dari "lembaga-lembaga administrative - ekonomis kapitalis", yang muncul justru perbudakan manusia dalam "masyarakat" yang diorganisasikan secara ketat. Alih-alih "peningkatan kebebasan manusia", yang muncul justru terlipatnya manusia yang bermasyarakat, berperadaban dan bermoral. Alih-alih terhapusnya "taklid dan penyembahan terhadap gereja", yang muncul justru taklid dan menyembah kepada "biro ideologi". Alih-alih mengagungkan "kaidah-kaidah", yang muncul adalah "pengingkaran hak pribadi dalam sejarah... Demikianlah yang kita lihat. Manusia, dalam sistem kapitalis, merupakan makhluk "tanpa ikatan dan syarat apa pun". Sedangkan dalam sistem Marxis merupakan makhluk "terbelenggu dan terikat syarat". Pada yang pertama, dia menjadi "manusia yang tertipu", dan pada yang kedua merupakan "makhluk yang dibentuk".

¹⁸³ Lihat Ali Syari'ati, *Paradigma....*, hlm. 102-103

Manakah di antara keduanya yang memberikan malapetaka lebih besar dari yang lain?"¹⁸⁴

Syari'ati sepakat dengan komentar Chandel dalam menilai gagasan dialektika Marx yang cenderung materialistik dan berorientasi kepada kekuasaan, baik secara ekonomis maupun politik. Chandel menyatakan :

“Sesungguhnya Marx, sebagai seorang filosof, menyerang seluruh nilai-nilai esensial manusia di bawah kaki telanjang kesewenang-wenangan dialektika Materialisme yang buta. Akan tetapi Marx yang politikus dan pemimpin partai, mengagungkan manusia untuk meraih kekuasaan dan dukungan, dengan menyanjung-nyanjung nilai-nilai sebanyak-banyaknya”.¹⁸⁵

Kesimpulan yang menggambarkan betapa Syari'ati begitu percaya dalam menilai kerancuan Marxisme dengan musuhnya sendiri (Kapitalisme), dalam beberapa argumen yang telah disebutkan di atas, akhirnya membawanya pada sebuah justifikasi ekstrim Syari'ati terhadap Marxisme, bahwa pada dasarnya Marxisme sama saja dengan Kapitalisme yang pada ujungnya menciptakan masyarakat borjuis, *"Tidakkah menggelikan manakala kemudian dikatakan bahwa?" "Dengan demikian Marxisme jauh lebih borjuis ketimbang borjuisme?"*¹⁸⁶

b. Kritik atas Pandangan Marxisme terhadap Agama

Pandangan Marxisme terhadap agama dipengaruhi oleh filsafat atheistiknya Feuerbach. Feuerbach menyatakan tentang gagasan keterasingan terhadap agama (*the alienating effect of*

¹⁸⁴ Ali Syari'ati, *Humanisme....*, hlm. 69-70.

¹⁸⁵ *Ibid.*, hlm. 52.

¹⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 44.

religion). Dalam kritiknya, Feuerbach melakukan pembalikan pada hubungan antara Kristus dengan Tuhan. Ia menyatakan bahwa Bapa (Tuhan) dilahirkan oleh sang anak (Kristus). Tuhan tidak memanifestasikan Kristus, melainkan Kristus yang memanifestasikan Tuhan. Tesis inilah yang diklaim menunjukkan bahwa manusia yang melahirkan hal-hal yang bersifat imajiner. Kristus adalah humanitas riil. Sedangkan Roh Kudus tidak lain adalah jiwa manusia itu sendiri yang gagal mengenali eksistensi ketuhanan dalam dirinya sendiri, kemudian mempersonifikasikannya dalam bentuk makhluk metafisik. Pandangan inilah yang kemudian dirujuk oleh Marx dalam mengonstruksi gagasan *atheistik-nya*.

Menurut Syari'ati, kenyataan tersebut menunjukkan bahwa Feuerbach telah menjungkirbalikan doktrin trinitas kristiani, dengan membalik logika asal mula Tuhan, Bapa, dan Yesus, ia membuktikan bahwa sesungguhnya manusialah yang melahirkan Tuhan, Tuhan ada karena manusia berpikir keberadaannya. Dengan demikian "keterasingan agama" - dalam istilah Feuerbach - adalah bentuk kekeliruan yang harus dicabut. Dengan dicabutnya fenomena tersebut, maka manusia akan kembali kepada dirinya sendiri secara utuh dan menyadari dengan kesadaran zatiah-nya bahwa dia adalah Tuhan bagi dirinya sendiri (*homo homini dei*).¹⁸⁷

Sepakat dengan gagasan Feuerbach, Marxisme menganggap bahwa salah satu di antara kewajibannya adalah melakukan propaganda terencana terhadap agama yang manapun dan dengan bentuk apa pun. Karena dia tidak saja memandang agama sebagai suatu landasan yang batil, tetapi juga berbahaya, bertentangan dengan akal dan musuh bagi rakyat. Dengan demikian agama di mata marxis

¹⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 85.

hanyalah penghalang kemajuan. Seterusnya Marx mengatakan:

"Agama adalah kesadaran diri yang terdapat pada manusia yang masih belum mampu meninggalkan dirinya atau telah kehilangan dirinya untuk kesekian kalinya. Akan tetapi agama adalah penentu nasib manusia yang membingungkan akal. Sebab, nasib manusia tidak memiliki riitas yang hakiki,... Perang terhadap agama sama artinya dengan perang terhadap alam yang agama adalah esensi ruhaninya. Kekejaman agama adalah pencipta kekejaman riitas dan penentangan terhadap kekejaman itu sendiri. Agama adalah ilusi tentang perwujudan yang kejam, jiwa yang tidak berjiwa. Agama adalah candu bagi rakyat (*opium of the people*)."¹⁸⁸

Marx mengatakan bahwa prinsip-prinsip sosial agama Masehi (Yahudi, Kristen, Islam) menganjurkan adanya kelas penguasa dan rakyat yang diperintah. Prinsip-prinsip sosial agama Masehi menumpahkan seluruh kekayaan ke dunia. Dengan cara ini, maka melanjutkan hal tersebut di dunia ini, ditetapkan sebagai bagian dari dosa warisan atau suatu ketentuan, dan Tuhan telah menjadikan hal itu sebagai ujian bagi hamba-hamba-Nya. Prinsip-prinsip sosial agama Masehi diklaim telah mengajarkan tentang tidak adanya kecemburuan, kehinaan, ketaatan dan penindasan, serta seluruh sifat-sifat tercela. Sedangkan kelas kaum proletar membutuhkan dorongan keberanian dan penghargaan diri, serta diberi semangat untuk mencintai kebebasan lebih dari sekadar gandum (ekonomi). Marx sangat percaya, prinsip-prinsip sosial Masehi lamban, sedangkan kelas proletar revolusioner".¹⁸⁹

Ketika Marx masih seorang pemuda Hegelian yang pemikirannya banyak dipengaruhi oleh filsafat Hegel, ia menulis dalam pendahuluan risalahnya sebagai berikut:

¹⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 88.

¹⁸⁹ *Ibid.*, hlm. 92.

"Filsafat berkaitan dengan keimanan kepada Bramatheus,¹⁹⁰ dan dengan kata singkat, saya tegaskan bahwa saya membenci Tuhan-Tuhan... Seluruh bukti tentang adanya Tuhan, justru membuktikan tentang tidak-adanya Tuhan. Bukti - bukti riitas mesti dijelaskan sebagai berikut: apabila alam ini tidak memiliki proses pembentukan yang benar, maka - dengan demikian - Tuhan ada, dan sepanjang ada dunia yang tidak bisa dipahami dengan akal, berarti di situ Tuhan ada. Dengan kata lain, bukti-bukti tidak rasional sajalah yang menjadi landasan bagi adanya Tuhan".¹⁹¹

Dari pernyataan tersebut Marx telah menerapkan keimanan dan masyarakat Bramathean yang diwariskan dari para filosof dan sarjana Sosiologi yang meyakini Humanisme dan terpengaruh oleh Saint Simon, serta orang-orang sesudahnya oleh Proudon. Satu hal yang tidak riistis di mata Syari'ati adalah mitologi Yunani tersebut oleh Marx diberlakukan secara umum dan kaprah untuk melihat hubungan Tuhan-manusia terhadap semua agama, pada saat dia tahu betul bahwa teori keagamaan yang ada pada agama-agama besar Timur sepenuhnya berbeda dengan itu. Berbeda dengan yang ada pada mitologi Yunani, jelas Syari'ati, dalam agama-agama besar Timur tidak ada pertentangan antara Tuhan dan manusia. Tuhan tidak membenci manusia, dan bukan hanya tidak menginginkan keburukan bagi manusia yang takut kepada-Nya, malahan sangat mencintainya. Landasan seruan agama Allah di "Timur" adalah mengangkat manusia

¹⁹⁰ Dalam mitologi Yunani, Bramatheus digambarkan sebagai Dewa yang berkhianat terhadap Dewa-Dewa lainnya dengan mengabdikan kepada manusia. Ketika para Dewa sedang tidur, Bramatheus mencuri "api ketuhanan" lalu dihadiahkan kepada manusia. Ketika para dewa mengetahui kejahatan tersebut, mereka segera mengikat Bramatheus dengan rantai. Para dewa khawatir jika manusia berhasil memegang "api langit" mereka akan mampu mendekati langit dan terlepas dari kehinaan dan kegelapan selamanya. Lihat Ali Syari'ati, *Humanisme*, hlm. 85.

¹⁹¹ *Ibid.*, hlm. 85

dari bumi menuju langit, dari kelompok binatang menuju makhluk Illahi.¹⁹²

Apa yang dikatakan Marx bahwa "*Saya membenci Tuhan*" adalah pilihannya Marx yang pantas untuk direnungkan. Dalam pengantar risalah filosof dan berkaitan dengan pembicaraan tentang Tuhan, pemilihan kata "membenci" adalah tidak wajar. Sebab, "membenci" adalah istilah emosional, bukan istilah filosofis atau ilmiah. Karena itu, Syari'ati berupaya menunjukkan motivasi dan latar belakang Marx tentang Sebab-Sebab lahirnya "kebencian" dalam kehidupan pribadi Marx, yang dalam pengamatan Syari'ati berakar pada konteks riitas yang dialami Marx ketika terjadi kekerasan para penganut ajaran Masehi abad pertengahan. Sebagaimana dijelaskan Syari'ati bahwa Marx telah secara keliru menganggap peranan gereja Rohani Masehi yang bercorak sosial pada abad pertengahan identik dengan peranan Isa al-Masih yang bercorak sosial di Palestina sekitar hampir dua ribu tahun sebelumnya. Padahal di dalamnya sangat berbeda, dimana praktek gereja pada abad pertengahan identik dengan otoritarianisme dan kesewenangan pihak Paus terhadap kelas - kelas tertentu dalam masyarakat.

Hal itulah yang dinilai Syari'ati sebagai sumber kekeliruan Marx, yaitu generalisasi dan subyektivikasi yang berlebihan terhadap agama-agama manusia, tanpa pengetahuan yang cukup memadai sebagai pijakan bagi kritik-kritiknya. Dari sini jelaslah bahwa pengetahuan Marx tentang agama terbatas hanya pada apa yang diperolehnya dari ayahnya seorang yahudi totok yang kemudian menjadi seorang Protestan. Marx tidak sepenuhnya memahami ajaran-ajaran dasar agama yang terdapat dalam agama Yahudi, Protestan dan Islam. Yaitu, ajaran tentang pelimpahan urusan manusia kepada

¹⁹² *Ibid.*, hlm. 86.

manusia sendiri (*al-tafwîdh*) agar manusia bisa hidup di muka bumi dengan kerja keras dan usaha bagi keselamatan dirinya.¹⁹³ Menurut penilaian Syari'ati, seperti yang pernah dikatakan Marx, bahwa Marx menjadikan praktek keagamaan gereja dan pandangan orang-orang awam dalam agama sebagai pusat pembuktian keagamaan. Padahal, pandangan orang - orang awam selamanya mencari Tuhan diluar hukum - hukum logika, fisika dan hal-hal yang berlaku pada rasio. Mereka selalu mengambil pembuktian dari hal – hal yang bersifat pengecualian dan bukti-bukti tidak ilmiah dan tidak alami. Dengan cara ini Marx memang tidak butuh pada pembuktian kebenaran. Karena itu, maka tidaklah sulit baginya untuk menolak, mengingkari dan melecehkan agama, demikian tegas Syari'ati.

Marx, tidak ayal lagi, menuduh orang awam sebagai pemeluk agama yang mencoba mengatasi kelemahan dirinya dan problem-problem ekonomi dan kemanusiaan dengan "lari ke akhirat". Padahal, lanjut Syari'ati, kampung akhirat itu bagi orang yang mempelajari agama di bawah teks-teks agama yang otentik dan secara sadar mengamalkan ajaran-ajarannya, tak lebih hanyalah kelanjutan yang sepenuhnya logis, ilmiah dan rasional dari kehidupan dunia, bukan kegelapan dan kebingungan bagi akal manusia sebagaimana yang dituduhkan Marx.

Alih-alih bermaksud menghancurkan sesuatu aliran, Marx lebih menitikberatkan pada pengamatannya terhadap penyelewengan-penyelewengan ajaran agama dalam tataran praxis, ketimbang berdalil dengan prinsip-prinsip akidah dan teks-teks orisinal yang dimiliki oleh aliran tersebut. Menurut Syari'ati, dengan cara tersebut, Marx menemukan jalan pintas untuk menyerang agama, kendati cara pintas ini telah membuat gaya pembicaraannya bergeser dari gaya seorang

¹⁹³ *Ibid.*, hlm. 91.

"filosof cendikiawan" menjadi gaya pembicaraan seorang "propagandis" atau politikus licik. Tetapi bagi Marx hal itu tidak penting. Alasannya, penghancuran kekuatan keimanan agama, bila dinisbatkan kepada diri Marx, merupakan langkah subyektif untuk memenangkan Marxisme itu sendiri.¹⁹⁴

Di sini Syari'ati melihat bahwa Marx juga berusaha - dengan cara yang sangat lemah - untuk menghancurkan aliran-aliran pemikiran yang menjadi lawannya, dengan bersandar pada corak pemikiran orang awan dan kekeliruan yang dilakukan sementara pemeluk agama, yang kemudian secara membabi buta dijadikannya sebagai bahan penolakan dan olok-oloknya.

Analisis langsung dan pembuktian satu-satunya yang dimiliki Marx adalah, "*Manusialah yang menciptakan agama, dan bukan agama yang menciptakan manusia*". Ini pun menurut Syari'ati sebenarnya tidak lebih hanya merupakan pengulangan dari ucapan Feurbach. Agar supaya kalimat tersebut tampak relevan, maka Marx mengganti kata "Tuhan" dengan "agama". Inilah yang menyebabkan kalimat itu sendiri rancu.

Surga dan neraka, derajat tinggi dan derajat rendah dalam kehidupan akhirat, adalah imbalan bagi pengabdian dan pengingkarannya yang dilakukan semua orang yang bertanggungjawab terhadap masyarakat, sekaligus sebagai hasil akhir dari kehidupan fisik. Kehidupan dunia yang bersifat individual atau kemasyarakatan yang dipilih seseorang adalah jalan menuju penyempurnaan kemanusiaan dalam pertumbuhan dirinya dan tempat menemukan nilai-nilai moral dalam diri dan lingkungannya, atau sebaliknya, mengotori fitrah dan menebarkan kotoran di lingkungannya itu. Sementara itu bagi Marx, pandangan yang demikian itu - tiadanya imbalan material atas kerja

¹⁹⁴ *Ibid.*

(ibadah) dalam agama, serta terpenggalnya kelanjutan tidak rasional (kehidupan akhirat) - dinilai membingungkan akal dan bahkan bertentangan dengan kerja ilmiah yang oleh Marx disebut sebagai "Dunia yang keras dan perwujudan yang tidak berjiwa", Atas dasar inilah Syari'ati menjuluki Marx sebagai orang yang hidup di alam materi yang tidak berperasaan, kemudian menjadi permainan yang ditendang ke kiri dan ke kanan oleh "dialektika buta tanpa akhir" yang diciptakan oleh "Atheisme".¹⁹⁵

Sebagai kesimpulan pandangannya terhadap doktrin atheistik Marxisme, Syari'ati menggarisbawahi bahwa meskipun Marxisme sangat menentang agama namun ia terbukti lemah dalam hal cara-cara dan argumen yang disandarkan dalam kritiknya terhadap agama tersebut. Alasan-alasan yang dilontarkan Marxisme tidak berhasil meruntuhkan eksistensi agama dan keyakinan ketuhanan. Syari'ati menandakan bahwa meskipun Marxisme jauh lebih beringas dalam menyerang agama dibanding aliran Materialisme yang mana pun, dan kendati ia lebih fanatik dalam memusuhi agama, namun pembuktian logikanya dalam menyerang agama justru paling rapuh, lemah dan kabur. Sebab, sesekali ia menampakkan diri sebagai pemegang otoritas ilmiah dan idealis-idealisme materialis pada zaman modern, khususnya abad ke-18 yang menganggap agama sebagai produk kebodohan manusia tentang hubungan kausalitas dan masalah-masalah yang terjadi di alam ini. Pada kali lain, ia menempatkan diri seakan-akan para psikolog materialis yang menganggap agama sebagai hasil dari kelemahan diri manusia yang ketidakmampuannya dalam menaklukkan alam dan tuntutan-tuntutan internalnya. Pada kali yang lain lagi, ia menampakkan dirinya seakan-akan para sosiolog materialis abad ke-19 yang memandang agama sebagai produk sejenis

¹⁹⁵ *Ibid.*, hal. 89.

kerja industri dalam sistem sebelum abad industri dan teknologi modern. Bahkan ia memandang agama dengan perspektif yang dangkal, sehingga menganggapnya sebagai akibat dari penyalahgunaan kepandaian oleh kelas penguasa guna menjustifikasi kekejaman mereka terhadap rakyat. Dengan demikian, menurut Syari'ati, Marxisme tidak berhasil mematahkan agama lantaran antara keduanya berpijak di atas landasan yang berbeda, Marxisme di atas Materialisme, sedang agama di atas spiritualisme humanis:

"Kita bisa melihat bahwa Marxisme menggunakan semua tuduhan yang dilancarkan terhadap agama, baik sebelum maupun sesudah masanya, untuk menyerang agama dan pada saat yang sama ia tidak menambahkan pandangan baru dan orisinal atas nama dialektika Materialisme. Prinsip amat penting yang harus selalu kita ingat di sini ialah apa yang berkaitan dengan agama dan Marxisme. Yaitu, bahwa pada galibnya terdapat gambaran bahwa Marxisme - karena di dasarnya atas dialektika Materialisme - selalu berada dalam kondisi perang dengan agama yang pada hakikatnya ditegakkan pada penyembahan kepada yang gaib, pandangan keilahian terhadap alam".¹⁹⁶

Dalam kesimpulannya tentang analisis terhadap Marxisme, Syari'ati menemukan kontradiksi-kontradiksi di balik keberhasilan Marxisme dalam menguasai pikiran dan emosi. Titik tumpu kontradiksi tersebut, menurut Syari'ati, terletak pada kenyataan bahwa Marxisme tidak menghadapi musuh paling besar selain dirinya sendiri, "*Marxisme ternyata faktor besar yang menentang Marxisme sendiri*", tegas Syari'ati.¹⁹⁷ Ia melanjutkan, pendapat tersebut setidaknya dapat dibuktikan dengan tidak adanya *matching* (kesesuaian) antara Marxisme dalam kapasitasnya sebagai gagasan

¹⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 94.

¹⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 105.

ilmiah dengan Marxisme praxis. Banyak kalangan intelektual prihatin dengan munculnya kontradiksi yang sulit dipahami, yaitu terjadinya disparitas antara "Marxisme sebagai sebuah aliran" dengan "Marxisme yang mewujud dalam bentuk negara (negara marxis)". Mereka telah memisahkan Marxisme secara konseptual dengan Marxisme secara empiris, yang dengan demikian negara-negara Marxis telah menyimpang dari prinsip-prinsip Marxisme itu sendiri. Hal itu yang menyebabkan mereka tidak berhasil mencapai tujuan-tujuan pertama Marxisme sebagaimana yang diidealkan dalam benak pendirinya.

Syari'ati memandang, pertentangan yang terjadi pada intinya disebabkan oleh, "kontradiksi yang terletak pada landasan ideologi (Marxisme) itu sendiri", yang merupakan ungkapan dari kontradiksi antara tujuan dengan cara pencapaiannya atau, dengan kata lain kontradiksi antara "manusia dalam filsafat marxis" dengan "manusia dalam masyarakat marxis".¹⁹⁸

Konsep-konsep Kapitalisme, laba, pertarungan kelas, Sosialisme, serta kepemilikan pribadi yang terkerangka dalam Sosiologi Marxisme, dalam wacana teoretis, mengandung pengertian yang berbeda secara mendasar dengan konsep dalam filsafat Marxisme. Dalam kapasitasnya, Marx sebagai sosiolog memandang Kapitalisme tidak dapat diterapkan bukan karena tidak manusiawi, tetapi sekedar waktunya saja yang belum tepat. Hal ini sangat berbeda jika dibandingkan konsepsinya dalam filsafat Marxisme yang memandang kapitalisme, dalam berbagai sudut pandang, harus dihapuskan sama sekali.¹⁹⁹

Dalam perspektif ekonomi, Marx tidak berbeda dengan Kapitalisme yang memposisikan kerja sebagai sumber kekuatannya. Marx mengatakan, "*Kerja adalah jati diri manusia yang dipandang*

¹⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 106.

¹⁹⁹ *Ibid.*, hlm. 109.

oleh kapitalisme sebagai tambang (kekayaan) materi, dinilai dengan uang, dan pada gilirannya manusia disebut sebagai "budak perutnya". Tetapi bahasa akademik ini kemudian berganti menjadi "bahasa Materialisme" saat Marx berbicara tentang prinsip produksi, mekanisme produksi dan prinsip kemakmuran ekonomi, tak terkecuali program-program ekonomi bagi semua masyarakat sosialismenya.²⁰⁰

Dengan argumen demikian, Syari'ati sepakat dengan pendapat professor Grabert, menyatakan, "*Adakah sesuatu yang lain kecuali bahwa Marxisme, pada akhirnya bakal menciptakan Suatu masyarakat yang seluruhnya borjuis? Artinya, perbedaan antara Marxisme dan Borjuisme barat terletak pada, bahwa yang pertama menyerukan "kelas borjuis", sedang yang kedua mengajak pada "masyarakat Borjuis".*"²⁰¹

Dalam segi moralitas, Marx dinilai telah menghancurkan semua aspek moral dan hakikat diri manusia. Semua nilai yang diciptakan dan dimiliki manusia dialihkan akarnya pada "alat-alat produksi", dan menggantikan "Humanisme marxis" dengan "mekanisme ekonomi". Marxisme membuat kerangka keadilan dan persamaan sebagai kaidah kemanusiaan dalam hubungan sosial digantungkan pada syarat-syarat yang dijiplak dari Kapitalisme Barat, yaitu sistem masinal (mesin), biro-teknokratisme, bantuan materi, persaingan ekonomi, dan dorongan kepada potensi individu. Keseluruhannya bermuara pada satu tujuan yang sama dengan Kapitalisme, "kemakmuran yang lebih tinggi dengan kehidupan materi". Prinsip-prinsip tersebut, jelas Syari'ati, telah sangat jelas dipraktekkan dalam Marxisme Lenin untuk masyarakat komunis Soviet."²⁰²

²⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 46.

²⁰¹ *Ibid.*, hal. 103.

²⁰² *Ibid.*, hlm. 102

Dengan riitas yang ada, Syari'ati mengajukan pertanyaan berbau sarkasme, "*kalau begitu apa perbedaan pokok antara kehidupan Marxisme dan kehidupan borjuisme?*" Bagi Syari'ati, sedikit sekali perbedaan yang ada antara keduanya, ia hanya berbeda dalam hal siapa pemegang modal. Perbedaannya adalah apakah modal itu berada di tangan kelas tertentu atau di tangan pemerintah, yang dengan demikian antara Marxisme dengan Kapitalisme hanya terjadi perbedaan "sistem" bukan "filsafat". Keduanya tetap berangkat dari filsafat yang sama, yaitu Materialisme. Syari'ati menegaskan:

"Jadi, berdasarkan itu, maka apabila kita akui bahwa Marxisme - dari segi prinsip - juga mempunyai pandangan tentang alam, manusia, dan moral, maka ia juga bisa disebut sebagai borjuisme. Kemudian, mengingat bahwa sumber kelahiran Marxisme adalah peradaban borjuisme Barat, dan ini merupakan tuntutannya sebagai "landasan pembangunan produksi pada zamannya," maka Marxisme - dilihat dari segi muatan maknanya, semangat dan tujuan hidupnya - persis sama dengan musuhnya itu, yakni borjuisme Barat. "²⁰³

Dari sini Syari'ati menandakan bahwa antara Kapitalisme dan Marxisme hanya mengalami selisih sangat tipis, keduanya sama-sama memandang manusia sebagai alat produksi, mengandung filsafat hidup yang sama, bagaimana manusia dapat mencetak keuntungan material sebanyak mungkin.

2. Titik Temu Marxisme dan Islam

Ideologi Islam dan Marxisme, sebagaimana pengakuan Syari'ati, bahwa sama-sama komprehensif dibandingkan dengan ideologi lain seperti Eksistensialisme, Nasionalisme, Materialisme, maupun Naturalisme. Islam dan Marxisme merupakan dua ideologi yang meliputi semua aspek kehidupan, pemikiran dan eksistensi

²⁰³ *Ibid.*

manusia. Pengetahuan tentang alam dan moral secara khas dimiliki kedua ideologi tersebut, penolakannya terhadap hak-hak individu secara berlebihan yang diperuntukkan bagi manusia, serta berusaha menemukan kesatuan dirinya. Marxisme tidak saja menyodorkan sistem ekonomi atau politik, tetapi menyelusup pula dalam seluruh aspek kehidupan manusia baik perorangan maupun masyarakat, dalam aspek material maupun spiritual, ideologi maupun moral, serta meliputi semua fenomena kehidupan manusia dan masyarakat, dengan wawasan Eksistensialisme.²⁰⁴ Demikian pula halnya dengan Islam, diantara agama-agama yang ada membatasi dirinya pada hubungan manusia dengan Tuhan atau penyucian jiwa semata, akan tetapi Islam sekaligus menyatakan dirinya sebagai "aliran komprehensif" yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, dimulai dari pandangan filosofisnya tentang alam, hingga pada pedoman kehidupan individual.

Ideologi-ideologi keagamaan maupun yang bukan keagamaan lainnya, kecuali Marxisme, diamati Syari'ati sebagai ideologi-ideologi parsial atau hanya memiliki satu aspek perhatian saja. Karena ia hanya menunjukkan diri pada satu aspek dari sekian aspek kehidupan manusia, maka pada satu aspek itu sajalah Islam menentangnya. Terhadap agama Masehi dan agama-agama timur, Islam hanya berdialog dalam aspek keagamaan saja. Dengan Liberalisme, ia melakukan penentangan dalam aspek sosial ekonomi, sedangkan terhadap nihilisme, Islam sejak dari dasar sudah menganggapnya bukan apa-apa, lantaran alasannya, nihilisme memang mengabaikan segala hal. Namun ketika berhadapan dengan Marxisme, Islam mengalami pergulatan dalam beragam aspek kehidupan.

²⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 97

Dalam pandangan Syari'ati, Islam sebagai "Agama dan Umat" terlibat dalam pertarungan dengan Marxisme dalam semua sektor. Marxisme adalah satu-satunya ideologi yang memiliki banyak aspek dan bentuk yang sempurna. Alasannya, diantara semua ideologi yang ada, Marxisme memang mempunyai satu kelebihan. Yaitu, ia berusaha mewarnai seluruh aspek kehidupan manusia, yang materiil dan spiritual yang filosofis dan ilmiah, yang individual dan sosial, ekonomi dan moral, dengan landasan pandangan dunia (*world-view*)-nya yang materialistik dan tersendiri. Atas dasar alasan inilah, Syari'ati mengamati petaka Materialisme - dalam sistem Marxis - yang ditebarkannya pada manusia, merata di semua sektor kehidupan.

Dalam garis besarnya, Syari'ati tidak menemukan unsur persamaan maupun keterkaitan antara Islam dengan Marxisme. Pandangan ini menurut Syari'ati adalah premis bagi seluruh analisisnya dalam usaha memperbandingkan secara berhadapan antara kedua ideologi tersebut. Dalam banyak aspek Syari'ati secara tegas menarik garis batas dikotomis antara keduanya, di mana anasir-anasir Marxisme senantiasa berhadapan secara diametral dengan konsep Islam.

Dalam pandangan Syari'ati, Marx tidak mengakui apa pun selain materi dan "dialektika buta tanpa kesadaran", sebagai faktor terakhir bagi pengetahuan tentang alam. Manusia diturunkan derajatnya ke dalam Materialisme buta, dan di akhir interpretasinya disebut sebagai benda-benda yang bersifat fisik. Di sini Marxisme dinilai mengalami kebingungan dalam menghadapi kontradiksi. Di saat Marx memposisikan diri sebagai penganut Materialisme ia mengakui satu-satunya esensi adalah "materi", sementara di sisi lain ketika berbicara tentang esensi lain bernama manusia ia terjebak dalam dikotomisasi antara manusia sebagai entitas humanis dengan manusia sebagai bagian dari riitas materi, ia diberi kebebasan dan

esensi yang terpisah dari alam benda yang bersifat fisik. Dalam tema ini Syari'ati berusaha menghadapkan Materialisme Marxis dengan Islam. Ia menyatakan bahwa Islam dengan prinsip *tauhid* tidak menciptakan pertentangan antara alam, manusia, dan Tuhan, bahkan dengan pernyataannya bahwa manusia konseptual dan alam materi merupakan dua tanda (pengejawantahan) dari *Zat* Tuhan, telah berhasil melenyapkan kontradiksi antara idea dengan riita, antara manusia dan alam. Selanjutnya dengan tegas Syari'ati menyatakan:

"Jika Islam dihubungkan dengan Materialismenya Marx mesti mengatakan dengan tegas bahwa Islam dan Marxisme - dengan menganggap keduanya sepenuhnya ideology - berdiri pada posisi yang saling berhadapan."²⁰⁵

Qur'an sendiri menunjukkan pembicaraannya kepada kaum materialis dengan kritikan yang sangat tajam ketika ia mengatakan, "*Apakah kalian menyangka bahwa kami menciptakan kalian dengan sia-sia (tanpa tujuan), dan sesungguhnya kepada Kami-lah kalian akan dikembalikan*".²⁰⁶ Kemudian dijawabnya sendiri dengan, "*Dan tidak kami jadikan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya secara batil (tanpa tujuan)*".²⁰⁷

Meskipun Islam mengakui hakikat kemanusiaan dan riitas materi sebagai dua prinsip yang terpisah, tetapi ia menciptakan hubungan dasar dan ikatan eksistensi antara keduanya. Sebab, lanjut Syari'ati, Islam mengakui keduanya berasal dari sumber perwujudan yang tunggal. Tauhid telah menyelesaikan permasalahan kontradiktif ke dalam kesatuan antara Allah, manusia, dan alam.²⁰⁸

²⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 96.

²⁰⁶ Lihat QS. al-Mutaffifin ayat 4.

²⁰⁷ Lihat QS. Shad ayat 27, "*Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya tanpa hikmah. Yang demikian itu adalah anggapan orang-orang kafir, maka celakalah orang-orang kafir itu karena mereka akan masuk neraka.*"

²⁰⁸ Ali Syari'ati, *Humanisme....*, hlm. 98.

Dalam semua analisisnya tentang agama, Marx yang terpengaruh oleh kesimpulan atheistik Feuerbach jatuh dalam keterasingan agama sebagai sandaran atas pendapat Feuerbach, satu hal yang menurut Syari'ati jelas tidak mendapatkan justifikasi dalam Islam. Marx serta-merta menerima pendapat Feuerbach tentang keterasingan agama, bahkan dalam banyak tulisan Marx terkesan sekedar menjiplak gagasan-gagasan Feuerbach tanpa menyebut namanya. Feuerbach mengatakan:

"Tuhan adalah ciptaan manusia sendiri. Tuhan adalah fenomena ciptaan asli manusia. Manusia telah melemparkan seluruh nilai-nilai dan kekuasaan yang ada di tangannya ke langit, dan menjadikannya ke dalam bentuk metafisika yang bernama "Tuhan", Dzat yang mereka sembah. Pada hakikatnya, seluruh apa yang dia miliki dan yang ada dalam dirinya dengan perantara Tuhan, akan berubah menjadi "keterasingan manusia terhadap dirinya melalui manusia sendiri".²⁰⁹

Padahal yang terjadi justru sebaliknya, Syari'ati mengatakan bahwa dengan kritiknya terhadap agama, Marx telah mengingkari hakikat eksistensi diri manusia dan menjadikan manusia asing terhadap dirinya, dengan cara mengangkat bagian penting dari manusia, yaitu unsur spiritual dalam eksistensi manusia secara utuh. Alasan pokok yang mendasari Marx menyatakan, "saya membenci agama", adalah lantaran prinsip penghambaan dan ketaatan makhluk dalam hubungannya antara manusia dengan Tuhan. Cara berpikir demikian - dengan logika yang bertolak belakang antara Islam dan Marxisme - menghasilkan konsep yang kontras tentang hubungan manusia dengan Tuhan. Di satu sisi, Marx menilai konsep ibadah dalam agama sebagai fenomena kerendahan, kekejaman dan keterasingan terhadap diri sendiri, sementara itu Islam justru

²⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 99.

menginterpretasikan sebagai perantara bagi manusia untuk mengembangkan diri dan mencapai kesempurnaan ilahiah.²¹⁰

Menurut Syari'ati, terdapat kerancuan filosofis dalam diri Marx ketika mengatakan bahwa Tuhan mengalami keterasingan dalam menghadapi manusia. Padahal yang terjadi pada diri Marx adalah keterasingan manusia ketika menghadapi Tuhan, yang disebabkan oleh dominasi Materialisme yang tidak memberi ruang bagi dimensi ketuhanan itu sendiri.

Syari'ati meyakinkan bahwa jika diamati dan didekati, persoalan "Manusia ideal dan universal" yang disandarkan melalui teks-teks dan semangat filsafat Marxisme, akan tampak kesenjangan teramat jauh dari semangat filsafat Islam, karena manusia dalam perspektif Marxis menemukan dirinya sudah berada di satu titik yang bertentangan jauh dari garis keyakinan Islam. Bagi Syari'ati, Islam adalah filsafat kemenangan manusia, karena dengan awal seruan syiar dakwahnya yang berbunyi, "*Katakanlah La ilaha illallah*, pasti engkau menang, ia menyodorkan tauhid sebagai aliran orisinal dan jalan utama meraih cita-cita tersebut (kemenangan). Dengan demikian dapat diamati bagaimana sejak semula Humanisme dalam Islam berangkat naik dari semacam kesadaran sedangkan Marxisme berangkat dari jenis "produk".

Meskipun Islam menekankan aspek ideal manusia dan hubungan transeden dengan Tuhannya, tidak berarti ia melupakan prinsip keadilan sebagaimana halnya agama- agama mistik dan filsafat spiritual lain. Islam menyodorkan kemakmuran ekonomi dan keadilan sosial sebagai dua prinsip bagi sistem kehidupan dan bersandar pada keduanya. Hanya saja, kemakmuran ekonomi dan keadilan dalam Islam, di pandang sebagai dua sarana yang bersifat pengantar wajib.

²¹⁰ *Ibid.*, hlm. 100.

Sebab keduanya memijakkan dirinya pada pembebasan manusia dari kemiskinan dan diskriminasi, yang dari keduanya bisa mengantarkan manusia meraih pertumbuhan moralnya, kesempurnaan jenis dirinya, dan mengembangkan fitrah Illahiyahnya yang merdeka, yang semuanya itu merupakan filsafat manusia yang orisinal Islam. Meskipun dengan mengabaikan semuanya itu, lanjut Syari'ati, akan tetap dapat dilihat bahwa potensi dasar yang dimiliki Islam dan Marxisme dalam mengaktualisasikan nilai - nilai moralitas manusia atau Humanisme sangat berbeda satu sama lain.²¹¹

Tidak dapat diragukan lagi sikap *religiophobia* yang ditunjukkan Marx merujuk pada ungkapan menarik yang digunakan Marx untuk menyapu agama secara fanatik dan tegas, bahwa, "*Agama menciptakan kebingungan bagi akal tentang nasib manusia, di saat manusia tidak mempunyai nasib yang pasti*".²¹² Sementara itu, Islam tidak saja meniupkan kemuliaan kepada manusia di alam ini (sebagai ganti dari kekejaman seperti yang dituduhkan Marx). "*Sesungguhnya kami telah memuliakan anak cucu adam*" demikian Qur'an mengatakan. Selanjutnya Islam menyatakan bahwa Allah menciptakan manusia bukan dengan predikat "*Makhluk tidak berdaya dan tidak tahu akan dirinya*", serta mencari nilai - nilai kemampuannya di sekitar eksistensi Tuhan, lalu memintanya kepada-Nya dengan keluh-kesah dan tangis, melainkan sebagai pemegang amanat khusus di alam semesta ini. "*Sesungguhnya kami telah menawarkan amanat kepada langit-langit dan bumi, tetapi mereka tidak bersedia menerimanya, lalu amanat itu diterima oleh manusia*".²¹³ Manusia mempunyai

²¹¹ *Ibid.*, hlm. 103.

²¹² *Ibid.*, hlm. 90.

²¹³ Lihat QS. al-Ahzab ayat 72, "*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.*"

kedudukan sebagai khalifah Allah di dalam alam semesta, karena Allah sendiri mengatakan, "*Sesungguhnya Aku menjadikan (manusia) sebagai khalifah di muka bumi.*"²¹⁴ Demikian Syari'ati mengutip ayat Qur'an.

Atas dasar pandangan Qur'an itulah sebabnya, maka bagi Syari'ati keduanya (Islam dan Marxisme) menyeru manusia secara berhadap - hadapan satu sama lain, dengan berpijak pada dua kaidah yang bertentangan dan pandangan kesemestaan (*world-view*) yang bertentangan pula. Masing-masing dari keduanya tidak mungkin dihubungkan. Sebab, pertama-tama, masing-masing dari keduanya telah membangun aspek-aspek dan unsur-unsurnya atas dasar pandangan kesemestaan yang khas dan yang masing - masing aspeknya, secara penuh berhadapan muka satu sama lain. Menghilangkan atau menambahkan satu aspek atau unsur (lain yang datang dari luar) kesimpulannya adalah sama, yaitu meruntuhkan seluruh bangunan yang dimiliki oleh setiap keduanya. Syari'ati kemudian mengutip berdasar pembuktian yang diajukan oleh Henry Martliner:

"Kendati Marxisme mencapai keberhasilan politis internasional dan meraih dukungan ekonomi dalam beberapa waktu sepanjang satu abad ini, namun -berbeda dengan di Timur jauh dan Amerika latin - ia tidak pernah meraih sukses di kalangan bangsa-bangsa Muslim, dan mesti dikatakan bahwa, sebabnya tak lain adalah Islam itu sendiri".²¹⁵

²¹⁴ Lihat QS. al-Baqarah ayat 30, "*Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah (manusia) di muka bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui. "*

²¹⁵ Ali Syari'ati, *Humanisme ...*, hal. 126.

Ali Syari'ati menyepakati kesimpulan ini dengan dalih karena, Islam berbeda dengan Budhisme atau agama Masehi lain, Islam memiliki misi tersendiri. Sepanjang teori Humanisme, Marx dipusatkan pada asas yang materialistik, maka ketika ia mengangkat manusia pada tingkat penuh sanjungan, pada tingkat analisis ilmiahnya ia seolah-olah justru menganggap tanah sebagai jati diri manusia. Itu sebabnya, menurut Syari'ati, Marxisme telah meluncurkan derajat manusia ke tempat yang sangat rendah dan menjadi sekadar benda. Sementara itu, di sisi lain Islam, karena teori Humanisme Ilahiyahnya dipusatkan pada asas *tauhid*, menganggap manusia sebagai tanah, lalu menaikkannya dari tanah menuju Allah dengan nilai-nilai dan metafisisnya yang mutlak.

Syari'ati menilai ketika Marxisme menganggap nilai-nilai sebagai suatu fenomena relatif dan sebuah suprastruktur, yang justifikasinya ditempatkan pada landasan bentuk produk ekonomi, maka ia meruntuhkan semua nilai kemanusiaan sederajat dengan keuntungan materi. Sedangkan Islam, karena menganggap nilai-nilai sebagai pengejawantahan sifat-sifat Tuhan dalam diri manusia, di samping tetap menyadari pentingnya nilai-nilai ekonomi, maka ia bisa menyodorkan suatu sistem nilai dan memisahkan prinsip dari harapan. Ketika Islam mengakui adanya dualisme dalam eksistensi manusia, unsur tanah dan unsur ketuhanan, maka ia tetap bisa membenarkan adanya dualisme "keuntungan" dan "nilai", atau "ekonomi" dan "moral" demi kehidupan manusia, di mana ia tidak memungkiri salah satu di antaranya dengan mengorbankan yang lain, sebagaimana yang dilakukan oleh agama-agama mistis dan Marxisme.²¹⁶

Marxisme, semula menghubungkan dialektika Hegel yang dibalikkan dengan Materialisme, dan pada saat yang sama

²¹⁶ *Ibid.*, hlm. 127.

menghubungkan pula mesin-mesin produksi dengan dialektika, sampai pada determinisme, materi yang terkait dengan teknologi, di mana ia merendahkan derajat manusia dengan memandangkan sebagai sepenuhnya "*irâdat*" (makhluk berkehendak), tapi selanjutnya meninggalkan prinsip tanggung-jawab tanpa alasan. Namun bagi Syari'ati, Islam karena pengakuannya terhadap ketentuan hukum masyarakat dan pergerakan sejarah manusia yang terus-menerus berlangsung menuju kesempurnaannya, karena ia menganggap kehendak manusia sebagai fenomena kehendak semua perwujudan alam dan menafisirkan bukan hal itu sebagai bersumber pada esensi perwujudan dan bukan dibentuk oleh kehendak yang ada pada tujuan produksi atau kehendak masyarakat, maka dia tidak terjatuh pada determinisme materi yang selamanya mengerikan. Di samping itu, ia telah menyelamatkan manusia melalui pernyataannya tentang prinsip *tafwîd* (pelimpahan wewenang dari Tuhan) dari kungkungan "determinasi gaib" seperti yang dialami oleh agama-agama timur lainnya.

Islam, tegas Syari'ati, mengakui manusia melalui anggapannya bahwa esensi asal manusia adalah tanah, yang kemudian ditiupkan ruh Allah ke dalamnya sebagai perwujudan yang terletak di antara materi dan "sesuatu yang kudus". Dalam kondisi seperti itu, Islam meletakkan amanat Allah di tangan manusia dalam bentuk terbatas. Dengan ini, Islam memberikan suatu potensi metafisik demi prinsip "tanggung jawab kemanusiaan", lalu mengisi esensi perwujudan manusia dengan akal dan cinta melalui kisah Iblis dan Hawa, serta persoalan kemaksiatan. Kemudian secara formal mengakui kebebasan manusia dari paksaan Tuhan, lalu mengirimkannya menuju kehidupan di alam semesta berdasar prinsip pelimpahan wewenang (dari surga menjadi khalifah bumi), agar supaya dia bisa meraih surga melalui kerja keras dan perjuangan dengan kehendak, akal dan tanggung

jawabnya, serta merencanakan nasib akhirnya dengan tangannya sendiri (yakni di hari kiamat, hari ketika manusia melihat semua amal yang dikerjakannya)²¹⁷

Islam memelihara nilai-nilai tersebut dalam diri manusia melalui ibadah, yakni penghambaan kepada Allah yang sadar dan hangat serta merupakan fenomena dari semua nilai-nilai luhur dan mutlak. Dengan itu, esensi perwujudannya berkepak di alam dengan penuh keikhlasan dan keluhuran, dan diiringi pula dengan pengasahan emosi untuk mencari kesempurnaan mutlak, yang bersifat *zâti* (esensi) dan generik, bagi dirinya sendiri, lalu meninggalkan tanah menjadi asal muasal segala sesuatu yang fisik, menuju "kemenangan" dengan menyandarkan eksistensinya atas tauhid sebagai pandangan tentang alam, filsafat moral, dan sejenis pedoman. Demikian pula halnya konsep-konsep dan tujuan hidupnya.

Sebagai penegas atas perbedaan kontras antara Islam dengan Marxisme, dalam hal ini Syari'ati mengatakan:

"Semua ideologi, agamis maupun bukan agamis, pasti berbicara seputar manusia, dan di sini bisa dipastikan bahwa Marxisme memiliki perbedaan yang sangat jauh dengan Islam. Perbedaan ini semakin meningkat sejalan dengan akibat-akibat wajar yang disebabkan oleh dua pandangan yang berbeda tentang alam, dan yang dari situ muncul kedua ideologi tersebut, lalu bersandarkan itu pula masing-masing memberikan interpretasi-interpretasi dan justifikasi-justifikasinya. Berangkat dari sini, maka Islam dan Marxisme adalah dua kondisi yang sama sekali tidak ada kesamaannya dalam semua aspek: politik, sosial, ekonomi, dan moral. Islam menginterpretasikan manusia atas dasar tauhid, sedangkan Marxisme menafsirkannya atas dasar "produksi".²¹⁸

²¹⁷ *Ibid.*, hlm. 127

²¹⁸ *Ibid.*, hlm. 101

Untuk mengkonklusi analisisnya, Syari'ati kemudian merumuskan beberapa prinsip mendasar yang membedakan antara Islam dengan Marxisme dan menggambarkan manusia dalam tarik-menarik antara keduanya, di antaranya adalah:²¹⁹

Pertama, Marxisme, karena memusatkan diri pada pandangan dunia yang materialistik mutlak, maka ia tidak mungkin menyodorkan manusia dari aspek "zat" (esensi) maupun sifat, dan ia tidak bisa mengemukakannya dari aspek definisi yang menyeluruh yang berada di luar materi yang sempit. Yang demikian ini, membuat Marxisme terpaksa merekonstruksi manusia dalam lingkup perwujudan-perwujudan lain, lalu membelenggunya dengan rantai materi yang tidak berperasaan dan tanpa tujuan. Sementara itu Islam, karena ia memiliki pandangan dunia yang bercorak ke-tauhid-an, dapat menerima manusia sebagai "*zat ilâhiah*" (esensi yang bersifat ketuhanan) lalu memberinya sifat metafisis dan memberlakukan definisinya yang komprehensif itu hingga pada garis yang tiada akhir. Kemudian manusia yang seperti itu ditempatkannya dalam alam yang hidup yang memiliki makna tak terbatas, di mana batas-batasnya melebihi apa yang bisa digambarkan oleh ilmu pengetahuan manusia.

Kedua, Marxisme, sepanjang ia hanya meyakini materi yang hanya berbicara tentang fisika tradisional, maka ia dipaksa untuk menarik kembali diri manusia dalam analisis materialisnya, segala pujiannya yang terdapat dalam kalimat-kalimat yang menggambarkan keagungan dan keluhuran esensi manusia. Karena itu, dalam pandangan Marx yang filosof dan mempercayai Humanisme, manusia tampak demikian hebat lantaran Tuhan ditempatkan di luar fitrah (asal), yang bila meminjam istilahnya "*manusia adalah pencipta Tuhan*". Dalam ideologinya, Marx sebagai seorang materialis dan

²¹⁹ Disarikan dari Ali Syari'ati, *Humanisme....*, hlm. 128-132

sosiolog, tiba-tiba menggambarkan manusia sebagai benda produk alat-alat kerja manual, kerja pertanian atau kerja industri. Islam menginterpretasikan alam materi dan *fitrah* manusia sebagai dua tanda adanya perwujudan agung dan kesadaran mutlak, maka Islam menyatakan adanya saling pengaruh-mempengaruhi antara manusia dan lingkungannya, dan pada saat yang sama ia pun mengakui bahwa manusia merupakan sebab awal dalam rangkaian hukum kausalitas, yang dengan itu ia dapat mempertahankan posisi kemanusiaannya dalam alam dan masyarakat dalam bentuknya yang bebas dari segala keterpaksaan. Kemudian pada analisis akhir, Islam menjaga manusia untuk tidak terjerumus dalam jebakan fanatisme materialistik, historis maupun sosiologis. Dengan demikian, Humanismenya tidak menjadi Materialisme atau teknologisme.

Ketiga, sepanjang Marxisme tetap konsisten dalam nisbatnya dengan Materialisme-realistik, maka ia akan kehilangan kelayakannya untuk berbicara tentang nilai-nilai dan menentukan penilaian terhadap prinsip ini. Akan tetapi Islam yang meyakini di balik yang realistik terdapat sumber nilai mutlak, maka ia dapat menemukan justifikasi yang logis. Sepanjang Marxisme memandang manusia sebagai produk lingkungan sosial, dan lingkungan sosial merupakan kumpulan dari kondisi dan asas-asas yang terus berubah dan berganti dan selanjutnya sepanjang ia tetap mengingkari Tuhan dan *fitrah* manusia, maka ia pasti kehilangan kaidah pokok tentang nilai-nilai kemanusiaan yang membentuk moral. Ia, meminjam istilah Lenin dan sejalan dengan pendapatnya, dipaksa untuk mengakui bahwa, pembicaraan tentang prinsip moral mana pun, adalah kebohongan belaka. Di sisi yang lain, Islam mengakui adanya prinsip yang tetap dalam alam dan dengan itu alam ditegakkan, maka ia pun akan mengakui pula adanya prinsip yang tetap dalam *fitrah* yang dipusatkan pada moral. Dalam pandangannya, nilai-nilai kemanusiaan itu mempunyai hakikat esensi

dan tidak pernah berubah sejalan dengan hukum-hukum alam. Berangkat dari sini, maka Islam berbeda sepenuhnya dengan Marxisme, berusaha memasukkan nilai-nilai tersebut dalam jajaran tradisi, adat-istiadat, dan tatakrama masyarakat lalu diberlakukannya di tengah-tengah Materialisme, sosialisme dan ekonomisme. Seluruh motivasi Islam adalah menyelamatkan nilai-nilai kemanusiaan dari paksaan lingkungan dan tuntutan-tuntutan yang berubah-ubah dan determines dalam kehidupan Materialisme, menyucikannya atas landasan fitrah manusia, serta memandangnya sebagai sinar yang memancar dari yang Maha Mutlak untuk menerangi nurani manusia.

Keempat, Marxisme dengan dialektika Materialisme yang di atas landasannya memberikan justifikasi terhadap gerakan alam, sejarah dan masyarakat, tiba pada determinisme materialis yang di situ manusia kehilangan jati dirinya dan menjadi permainan tarik menarik Materialisme yang buta, yang pada akhirnya ia mengingkari apa yang disebutnya sebagai jati diri manusia, sehingga manusia pun lantas kehilangan "kemerdekaan" dan tanggung jawabnya secara total.

Islam kendati menyatakan adanya pertentangan dalam struktur manusia yang dualistik, ia sama sekali tidak mengingkari kebebasan dan ikhtiar manusia. Ia bukan saja tidak mengingkari tanggung jawab, bahkan mengeluarkan kedua hal itu dari tengah pertentangan yang sudah dipastikan tersebut. Sebagai landasan, definisi manusia menurut Islam, adalah makhluk yang esensinya terdiri dari dua hal yang bertentangan yakni tanah liat yang kering dengan ruh Allah yang disertai dengan *irâdat* (kehendak) untuk memilih satu di antara dua hal yang bertentangan tersebut, dan tanggung jawab kemanusiaan yang menuntutnya untuk menggunakan separuh dirinya yang berasal dari tanah untuk meningkatkan perkembangan bagian dirinya yang lain yang bersifat *Ilâhiah*. Dengan cara ini, dia akan sampai pada kesucian eksistensi dan kemurnian ruhani. Melalui jalan ini pula,

berubahlah dualisme esensi dirinya menjadi kesatuan (*tauhid*), lalu mewarnainya dengan corak dan akhlak Ilahi".

Melalui hubungan dialektika Marxisme dengan Materialisme, lahirlah determinisme materialistik yang mengingkari - dalam bentuk yang logis - *ikhtiar* (usaha) manusia, yang pada gilirannya mengingkari tanggung jawab kemanusiaan. Marx mengembalikan dialektika Hegel dari idealisme menuju Materialisme. Namun di sisi lain ia menghancurkan dialektika Heraclitus. Sebab, Heraclitus pada saat melihat segala sesuatu dalam dialektika tersebut berada dalam gerak dan perubahan, dia tetap menyakini adanya dua prinsip yang tidak berubah, satu di antaranya adalah "api" dan yang lainnya adalah "logos". Inilah yang ditunjukkan Syari'ati untuk membuktikan secara mendasar, bahwa pandangan dialektika yang benar dan sempurna adalah dialektika yang bertentangan dengan dialektika yang dikembangkan oleh kaum Marxis tentang alam, yang sejak semula memang bercorak pencerahan.

Marxisme menurut pendapat Edward Berth, seorang penganut Marxisme terkemuka yang sejaman dengan Engels dan Lenin, adalah "filsafat para produsen", ia dikonstruksi oleh seperangkat nilai dan logika pemilik faktor produksi. Sementara Islam, menurut Qur'an adalah "filsafat petunjuk". Marxisme menyakini bahwa manusia adalah pencipta Tuhan. Manusia ditempatkan dalam singgasana kebesaran Tuhan tapi tidak menemukan singgasana riil yang bisa didudukinya. Ia dipaksa - melalui taring-taring dialektika yang dibalikkan dan amat lemah - untuk kembali menjadi tanah tanpa ampun, kemudian diserahkan ke tangan mesin-mesin produksi dan bentuk-bentuk produknya untuk memberi keputusan dengan determinisme historisnya.

Islam menganggap manusia sebagai makhluk lain di samping materi. Ia meyakini bahwa Allah adalah pencipta manusia dan

menjadikannya bebas dari determinisme materialis, maka pada saat itu - dengan pendobraknya terhadap berbagai kemaksiatan - ia bebas menemukan nasib surganya. "*Irâdat* (kehendak) manusia diciptakan Allah dalam keadaan bebas berdasar *irâdat*-Nya", demikian definisi yang diberikan Islam. Demikian pula halnya, Islam pun membebaskan manusia dari paksaan Tuhan. Melalui cara ini, dengan pengakuannya bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki *iradat* dan kesadarannya, maka Islam membebaskan manusia dari "belenggu" tangan dan "rantai" bumi, untuk kemudian mengantarkannya pada diri yang benar. Sesudah itu ia menyerahkan kepadanya "amanat khusus" sebagai pemimpin bumi (*khalîfah fil ardhi*).

Mengutip pendapat 'Alamah Iqbal, seorang pemikir besar abad modern, mengatakan "*Islam dan Marxisme sama-sama berbicara tentang manusia dan masing-masing mengajukan klaimnya. Kalau Marxisme menurunkan manusia dari Tuhan menuju tanah, maka Islam sebaliknya. Ia berusaha menaikkan manusia dari tanah menuju Tuhan.*"

Dalam suatu kerangka yang lebih umum, Syari'ati menegaskan bahwa Islam merupakan ancaman bagi eksistensi ideologi lain, karena Islam berorientasi sangat jelas, yaitu anti imperialisme, anti diktator, dan anti kapitalis. Menurut Syari'ati pertentangan antara Islam dengan Kapitalisme dan imperialisme bersifat antagonistik, tidak dapat dirujukkan, sedangkan pertentangan antara Islam dengan Marxisme bersifat non antagonistik. Bagi Syari'ati kubu imperialis merupakan musuh, sedangkan kubu Marxis merupakan "rival". Bahkan terinspirasi oleh manifesto komunisnya Marx, Syari'ati meyakini komponen dasar "manifesto Islam" juga dimiliki sepenuhnya oleh Islam.²²⁰

²²⁰ *Ibid.*, hlm. 239

Dengan beberapa argumen tersebut di atas, Syari'ati kemudian menyimpulkan dengan tegas bahwa Islam dan Marxisme berada pada posisi yang sepenuhnya berseberangan dalam pergerakan mereka untuk menyelesaikan persoalan - persoalan filosofis, sosial, ekonomi, serta menemukan jati diri manusia. Meskipun antara Marxisme dan Islam sama -sama menentang Kapitalisme dan penindasan manusia atas manusia lainnya, keduanya tetap berangkat dari *stand point*, motivasi, dan cita-cita yang saling kontradiktif. Marxisme semata-mata berangkat dari filsafat Materialisme, sedangkan Islam berangkat dari spiritualisme-humanis. Marxisme mendasarkan motivasi gerakannya dari semangat kebencian terhadap kelas tertentu dalam masyarakat, sementara Islam dimotivasi oleh semangat egaliter yang menuntut hak-hak sebagian manusia yang dirampas oleh manusia yang lain, Serta semangat persaudaraan dan persamaan universal seluruh umat manusia. Marxisme mengidealisasikan terwujudnya masyarakat tanpa kelas oleh kediktatoran kaum proletariat (*dictatorship of proletariat*), sementara Islam mencitakan kesejahteraan dan persamaan atas dasar keadilan seluruh manusia. Bagaimanapun menurut Syari'ati, merujuk pendapat para *mullah*, Marxisme ialah doktrin yang sepenuhnya materialis, materialis adalah atheis, atheis adalah kafir, kafir diartikan sebagai pendosa, amoral, picik, korup, dan anti Tuhan. Demikian tegas Syari'ati.²²¹

3. Kritik atas Kritik Syari'ati terhadap Marxisme

Berdasarkan kritik-kritik Syari'ati terhadap Marxisme, baik terhadap materialisme, filsafat sejarah, maupun agama, maka

²²¹ Lihat Edvard Abrahamian, *Radical Islam, the Iranian Mojahedin*, (London I. B. Taurus Publisher, 1989), hlm. 115.

setidaknya terdapat lima hal yang perlu untuk diulas sebagai saran kritis atas pandangan Syari'ati terhadap Marxisme.

Pertama, Syari'ati dalam beberapa unsur kritiknya terhadap Marxisme terkesan menggiring wacana Marxisme ke dalam generalisasi yang berlebihan. Sebelum melontarkan kritik, Syari'ati seharusnya membedakan lebih dahulu antara pemikiran orisinal Karl Marx dengan Marxisme, Komunisme, atau neo-marxis. Mengingat Marxisme sendiri tersegmentasi ke dalam beragam aliran baru dan varian yang mengikutinya. Syari'ati seharusnya memetakan ke dalam kapling yang jelas bahwa titik serangnya diarahkan ke mana saja. Lebih lanjut, Syari'ati terkadang lengah untuk membedakan Marxisme sebagai sebuah ideologi dengan Marxisme praksis, dengan kata lain ia menyembunyikan sosok ideal Marxisme di balik sosok sejarahnya. Meskipun Syari'ati sendiri telah menyatakan bahwa terjadinya *mismatch* antara Marxisme dalam kapasitasnya sebagai ide dengan Marxisme praksis justru karena terkandungnya kontradiksi-kontradiksi internal dalam doktrin-doktrin Marxis itu sendiri, namun setidaknya kesadaran untuk memahami riitas praksis tidak bisa dibawa-bawa ke dalam wacana ide dalam lontaran kritik-kritiknya, karena hal tersebut selain tidak obyektif juga mengkaburkan sasaran kritik itu sendiri.

Kedua, meskipun kritik Syari'ati terhadap Marxisme cukup gencar dan terkadang emosional, dalam kenyataannya kritik-kritik Syari'ati cenderung dominan pada beberapa unsur dari bangunan besar doktrin Marxisme. Jika ditelaah, titik serang Syari'ati terhadap Marxisme terkesan kurang seimbang, ia lebih menghabiskan energinya untuk mengkritik landasan filsafat marxis yang materialistik dan anti agama. Syari'ati dengan keras menolak dialektika materialisme yang dianggap mematikan hati nurani manusia. Kritik Syari'ati tentang filsafat sejarah juga dikerucutkan ke dalam titik

serang atas premis-premis yang menunjukkan doininasi unsur materialistis. Demikian pula kritiknya terhadap penolakan atas agama, Syari'ati sangat terobsesi untuk menghabisi Marxisme yang dinilai menolak unsur-unsur metafisik-nonmateri sebagai lawan materialisme yang kemudian dari sana disimpulkan sebagai anti Tuhan.

Ketiga, sepakat dengan pandangan Mochtar Pabotinggi,²²² materialisme yang dikritik Syari'ati adalah materialisme sebagai pandangan hidup. Tetapi materialisme Marx bukanlah pandangan hidup. Ia adalah suatu posisi epistemologis, yakni suatu pendekatan filsafat atau ilmiah untuk memahami kekuatan-kekuatan sejarah yang menentukan evolusi manusia atau masyarakat atau yang berperan utama dalam determinasi sejarah. Dalam bahasa sederhana, dengan pendekatan itu Marx tidak menekankan pemburuan atas harta. Ia hanya materialis dalam pemahaman intelektual, yakni dalam mempersaksikan dan memahami besarnya peranan dunia benda, yaitu dunia riil yang dapat diraba, dilihat, dan diukur, dalam menentukan kehidupan manusia. Menyatakan bahwa peranan materi amat penting dalam menentukan kehidupan manusia atau masyarakat dan menyatakan bahwa materi harus dipujapuja adalah dua hal yang amat berbeda.

Keempat, lebih jauh, kritik Syari'ati banyak disandarkan pada dataran tekstual pernikiran Marxisme, ia tidak berusaha mengapresiasi riitas kontekstual -latar belakang sosio - historis ketika Karl Marx menggagas ide-idenya. Padahal, Marxisme sebagai sebuah ideologi mengandung muatan makna konteks, latar belakang, di mana, kapan. dan dalam kondisi bagaimana ideologi itu muncul. Ia mengalir dari ujung pemikiran Karl Marx sampai pengikutpengikutnya hingga noe-marxis. Apalagi jika disadari bahwa pada dasarnya Marxisme sebagai

²²² Lihat Mochtar Pabotinggi, *Tentang Visi, Tradisi Islam, the Iranian Mojahedin*, (London: I.B. Taurus Publisher, 1989), Hal. 115.

sebuah ideologi sendiri justru muncul setelah kematian Marx. Marxisme sebagaimana yang diusung oleh generasi penerusnya, seperti Engels, Kautsky, dan generasi sesudahnya, merupakan hasil penafsiran yang tidak jarang menimbulkan perbedaan dengan ide-ide orisinal Karl Marx. Bahkan, Marx sendiri menyatakan bahwa dirinya tidak sepakat jika dirinya dikatakan sebagai seorang "marxis". Dalam kacamata Marx, Marxisme tidak semata-mata bergerak pada dataran filsafat ideologis yang hampa dari relasi konteks. Marxisme pada dasarnya suatu hasil curahan kontemplatif atas sebuah riitas yang mencuat di tengah mati surinya nurani humanistik masyarakat Kapitalis. Apa yang dicita-citakan Marx sebenarnya tidak berlebihan, yaitu perwujudan dari analisis atas riitas ekonomi, politik, sejarah, dan bentuk masyarakat demi terwujudnya bentukan masyarakat yang anti eksploitasi dan penindasan. Sebagaimana apa yang telah disinyalir Erich Fromm (1980), "*cita-cita Marx sebenarnya untuk membebaskan manusia dari belenggu ketergantungan, alienasi, serta penindasan ekonomi.*"²²³

Kelima, Syari'ati mati-matian menyerang Marxisme yang dinilai sebagai doktrin yang semata-mata atheis, seolah-olah ingin menekankan bahwa Marxisme identik dengan Atheisme. Kesimpulan bahwa Marxisme adalah "ideologi anti Tuhan" dikatakan Syari'ati sebagai sumber malapetaka yang mengancam eksistensi ideologi itu sendiri. Banyak dari tulisan Syari'ati berusaha mengarahkan kritik-kritiknya terhadap Marxisme untuk digiring ke dalam kesimpulan yang mengindikasikan bahwa Marxisme sebagai bagian dari ideologi atheistik. Meskipun analisis Syari'ati dalam menggiring logika-logika bahwa Karl Marx adalah seorang atheis cukup logis dan masuk akal,

²²³ Pernyataan ini dikutip dari Muhidin M. Dahlan, "Sosialisme Religius: Menayung di Antara Sosialisme dan Kapitalisme", dalam Muhidin M Dahlan (ed.), op.cit., hlm. xii.

namun Syari'ati tidak dapat menjadikan kesimpulannya tersebut sebagai pandangan umum untuk kemudian digeneralisasi, bahwa yang atheis itu pribadi individu Marx dan pandangan-pandangannya ataukah Marxisme sebagai sebuah filsafat ilmu yang memasuki wacana dialogis dalam perkembangannya.

Sebagian pengamat gagasan Marx menyatakan bahwa kritiknya terhadap agama hanya bersifat kontekstual. Marx berbicara tentang agama Kristen yang dilihatnya dalam kerangka masyarakat Kapitalistik abad 18. Sebagian pengamat lainnya menyatakan bahwa yang diserang Marx adalah lembaga keagamaan yang dinilai Marx sebagai penyokong tumbuh suburnya Kapitalisme. Bagian terbesar dari korpus pemikiran Marx adalah menyerang Kapitalisme, dan di situ yang diserang bukanlah akumulasi untuk produksi melainkan akumulasi yang memproletarkan (merampas sarana-sarana produksi dan memerasnya).

Di sini, Syari'ati seolah-olah sengaja melupakan bahwa di atas segalanya Marxisme adalah sebuah proyek sosial yang bersifat universal. Sebagai proyek sosial itulah maka Marxisme pada dasarnya bukanlah *filsafat atheisme*, melainkan *filsafat distribusi*, yakni filsafat yang menghendaki pemerataan sumber-sumber daya agar sebanyak mungkin manusia berkesempatan mewujudkan harkat kemanusiaannya. Tekanan pada harkat kemanusiaan inilah yang membuat kalangan marxis di Barat banyak menolak negara-negara komunis yang ada sekarang sebagai representasi negara ideal marxis.²²⁴ Dengan demikian benarkah misi utama Marxisme adalah meniadakan Tuhan? Atau untuk membongkar proses pemiskinan sebagian besar umat manusia modern dan bagaimana mereka sesudah itu dipaksa berkubang di dalamnya? Lebih jauh Marx dan Engels sendiri pernah memberi peluang ketika menyatakan bahwa iman dapat

²²⁴ Mochtar Pabottinggi, "Tentang Visi ... hml. 119

memainkan peranan sejarah pada masa sebelumnya. Bahkan Engels pernah menyatakan bahwa paham Kristen primitif adalah revolusioner.²²⁵ Dengan demikian kritik atas Marxisme sebagai gagasan filsafat atheisme juga tidak bisa dijadikan premis umum, sehingga perlu dipertegas apakah yang atheis itu Marxisme sebagai filsafat, atau individu Karl Marx, atau para pengikutnya seperti Lenin, Stalin, dan kaum marxis lain yang menyatakan secara terang-terangan bahwa dirinya adalah seorang atheis

4. Pengaruh Marxisme terhadap Pemikiran Ali Syariati

Meskipun Syari'ati sangat ekstrim dalam menelanjangi gagasan-gagasan Marxisme, pada sisi yang lain ternyata secara disadari atau tidak banyak meminjam logika dan konsep pemikiran Marxisme dalam mengkonstruksi ide-idenya. Ia sendiri berusaha menyelesaikan kontradiksi yang terlihat dalam pandangannya tentang Marxisme dengan membagi kehidupan Marx, dan konsekuensinya perkembangan Marxisme, ke dalam tiga fase yang terpisah satu sama lain. Upaya untuk merujuk sebagian dari ajaran Marx sambil mereduksi bagian-bagian lain yang dianggap berseberangan dengan logika-logika Syari'ati mengindikasikan ketidakmampuan Syari'ati untuk sama sekali tidak terpengaruh oleh cara berpikir Marxis. Pemilahan yang dilakukan Syari'ati terhadap, seorang Marx ke dalam tiga wajah Marx yang berbeda adalah cara Syari'ati memetakan (*mapping*) bagian-bagian penerimaan di satu sisi dan penolakan pada bagian-lainnya.

Pertama, Marx muda seorang filosof atheistik, yang mengembangkan Materialisme dialektis, menolak eksistensi Tuhan, jiwa, dan kehidupan di akhirat. Hal ini didasarkan pada kumpulan

²²⁵ Lihat Muhidin M. Dahlan, *Sosialime Religius...* hal. 246

tulisannya bersama Engels seputar "manusia" yang tampak sekali bahwa keduanya berbicara tentang manusia sebagai satu "*hakikat yang mempunyai karakteristik moral dan nilai-nilai luhur dan abadi*" dan bahwasanya ia adalah makhluk yang merdeka berpikir, memiliki kebebasan memiliki, dan merupakan sebab-sebab bebas dan metafisis yang berbeda dengan sebab-sebab material, sejarah dan masyarakat. Marx sang filosof membentuk substansi manusia. menjadi Tuhan. Marx menyebut manusia sebagai "*Tuhan yang menampakkan diri di muka bumi dan berjalan dengan dua kaki*".²²⁶ Sifat atheistik Marx ini dikembangkan ke luar Eropa, dalam memerangi gereja reaksioner mereka mengecam seluruh bentuk agama tanpa kualifikasi dan perkecualian.²²⁷

Marx yang kedua adalah Marx sang Sosiolog. Dalam posisi perkembangan ini Marx digambarkan Syari'ati sebagai seorang yang memaksakan hukum dialektika Materialisme dan mesin-mesin kerja yang mewakili benda dan manusia. Ia mengubah manusia sebagai Tuhan menjadi manusia benda.²²⁸ Manusia diinterpretasikan oleh Marx sebagai bentukan dan produk dari bentukan pekerjaan. Kemudian ia berjuang mengungkapkan bagaimana penguasa mengeksploitasi mereka yang dikuasai (*the ruled*). Marx dalam kapasitas ini, lebih jauh menjelaskan tentang bagaimana hukum-hukum "*determinisme historic*", bukan "*determinisme ekonomi*" yang mengatakan tentang bagaimana suprastruktur di negara mana pun, khususnya ideologi dominan dan institusi politiknya berinteraksi dengan infrastruktur ekonomi. Pada bagian ini, Syari'ati melihat bahwa Marx menjadikan semangatnya yang demikian mengagumkan,

²²⁶ Ali Syari'ati, *Humanisme....* hlm. 108.

²²⁷ M. Deden Ridwan (ed.), *Melawan Hegemoni Barat; Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Lentera, 1999), hlm. 55.

²²⁸ Ali Syari'ati, *Humanisme....*, hlm. 108.

yang diperlihatkannya dalam menghadapi nilai-nilai manusia yang bersifat moral, sebagai sumber keberanian dan kegairahannya yang bercorak komunis-politis-revolusioner-ekonomis.

Marx ketiga adalah Marx tua, yang terutama merupakan politisi. Dalam kapasitas ini, Marx dan Marxisme menjelma menjadi partai revolusioner. Marx adalah seorang pengamat sosial yang telah melangkah maju dan tahap praktis, sehingga menduduki posisi sebagai pemimpin politik golongan proletar pada masanya dan pendiri salah satu partai. Marx ini sering membuat prediksi yang pantas dari segi politik tetapi tidak sesuai dengan metodologi ilmu sosialnya. Inilah yang kemudian disebut Syari'ati sebagai "Marxisme Vulgar", yang akhirnya mengaburkan "Marxisme Ilmiah" (*Scientific Marxism*).²²⁹

Dari ketiga tahap kehidupan Marx dan Marxisme, Syari'ati jelas menolak Marx pertama dan ketiga, tetapi menerima kebanyakan gagasan Marx kedua. Ia pada intinya setuju dengan paradigma yang membagi masyarakat dalam alat-alat produksi.²³⁰ Selanjutnya, ia menerima pula paradigma pembentukan masyarakat atas dasar suprastruktur yang bersifat politis ideologis. Karena itu ia menempatkan agama ke dalam kategori suprastruktur politik ideologis sebab dalam prakteknya para penguasa apakah para politik maupun keagamaan sering menjadikan agama tidak lebih daripada sekedar "penenang massa" tertindas dengan menjanjikan kebahagiaan di akhirat kelak.

Akan tetapi, meskipun Syari'ati menerima pandangan Marx tentang gagasan pertarungan antar kelas, ia tidak menerima institusionalisasi dan birokrasi perjuangan itu melalui partai Komunis

²²⁹ M. Deden Ridwan, *Melawan Hegemoni*, hlm. 55.

²³⁰ 'Syari'ati mengkritisi pandangan Marx tentang perkembangan masyarakat. Akan tetapi ia pada dasarnya hanya meringkas perkembangan masyarakat milik Marx yang dibagi menjadi tujuh tingkatan ke dalam tingkatan yang lebih sederhana.

maupun sosialis. Alasannya, hal itu hanya akan mengakibatkan lenyapnya paradigma ideologi revolusioner, karena dengan institusionalisasi ia akan terus tunduk kepada "hukum besi" birokrasi.

5. Titik Singgung Pemikiran Ali Syari'ati dan Marxisme

Tarik ulur dalam pemikiran Syari'ati antara kritiknya terhadap Marxisme di satu sisi, dengan mengadopsi logika berpikir marxis di sisi yang lain, merupakan bukti bahwa dirinya tidak dapat menghindar dari pengaruh tidak langsung terhadap apa yang sesungguhnya dikritiknya. Dari sini tampak jelas karakteristik eklektis dan bercampurnya beragam pemikiran yang pernah singgah dalam ruang otaknya.

Ketika berbicara tentang otoritas kekuasaan, Syari'ati berkeyakinan bahwa pemerintah kaum intelektual merupakan satu-satunya pilihan yang bisa diterima dan diperlukan setelah revolusi. Dengan kata lain, Syari'ati mendukung suatu pemerintahan atau lebih dari itu, kediktatoran kaum intelektual. Tampaknya Syari'ati sangat dipengaruhi Marxisme: khususnya neo Marxisme Gurvitch,²³¹ di mana Marx digambarkan sebagai ilmuwan sosial yang humanis yang memperlakukan sejarah sebagai proses dialektik. Agama dianggap sebagai unsur utama dari kultur kerakyatan yang menyediakan bagi kaum tertindas suatu alat ideologis guna berjuang melawan kaum penindas. Di sini Syari'ati menampilkan baik minatnya pada gagasan Marxis untuk memimpin revolusi dan pengaruh pemikiran Syi'ah dan sufi yang elitis yang di dalamnya terdapat pertentangan antara "intelektual tercerahkan" dengan minoritas (*khassa, uqâl, mujtahîd*)

²³¹ George Gurvitch, seorang imigran Rusia, adalah sosiolog terkemuka yang pernah mengajar Syari'ati sewaktu kuliah di Paris, ia berselisih paham dengan Stalin dan menyelamatkan diri kaum dari kaum fasis dan Stalinis. Gurvitch bukan saja guru bagi Syari'ati, melainkan juga dikagumi perjuangannya dalam melawan ketidakadilan rezim Stalin. Lihat Ali Rahnama, *Ali Syari'ati....*, hlm. 217.

yang dinilai Syari'ati hanya memiliki pengetahuan esoteris dan menghinakan serta mengabaikan kekuatan massa (*amma, juhâl*).²³²

Dalam menemukan penggerak perubahan masyarakat, Syari'ati mengidentifikasi bahwa Qur'an telah mensinyalir massa (*al-nâs*) sebagai faktor utama dalam memicu perubahan sosial. Dalam Qur'an Allah dan al-nas sering disinonimkan dan masyarakat adalah representasi Tuhan di bumi. Diktum "*kekuasaan adalah milik Tuhan*" berarti seluruh kapital adalah milik massa, dan agama adalah milik Tuhan, yang dengan demikian berarti agama juga milik massa -agama bukanlah monopoli para *mullah* (ulama). Massa seluruhnya adalah mewakili Tuhan, dan Qur'an mendudukan sama antara massa dengan kekuatan Tuhan dalam masalah sosial. Cara pandang seperti ini sangat lekat dengan paradigma berpikir yang dipengaruhi oleh logika Marxis dengan melegitimasi usaha-usahanya melalui mobilisasi massa sebagai ciri khas Islam revolusioner. Sebagaimana logika Marxis dan teologi pembebasan, Syari'ati memandang "sistem" sebagai penyebab utama timbulnya kejahatan dalam masyarakat. Qabil pada dasarnya tidak membawa karakter buruk secara inheren, ia lebih disesatkan oleh sistem korup kepemilikan privat yang mendorong ketamakan dan eksploitasi. Sistem Qabil berdasarkan pada trinitas antara politik, ekonomi dan agama. Tiga berhala tersebut diwakili oleh Fir'aun, Qarun, dan Haman.

Konsep tentang dialetika juga bercokol dalam pandangan Syari'ati tentang Islam. Di mana ia mengindikasikan terdapat dua jenis Islam, Islam reaksioner yang melindungi status quo, dan Islam lurus yang selalu menentang model Islam pertama, "*Pertarungan antara agama melawan agama adalah suatu keniscayaan sejarah yang terus berlanjut, perang antara shirk melawan tawhid, keadilan melawan*

²³² M. Deden Ridwan. *Melawan Hegemoni*, hlm. 56

diskriminasi." Dalam melihat eksistensi manusia, Syari'ati juga menilainya sebagai hasil kontradiksi dua infinita antara tanah liat yang mewakili karakteristik buruk dan ruh Allah yang mewakili karakteristik baik. Dua infinita tersebut mengalami pergulatan dialektis sehingga menentukan bentukan watak, paradigma, dan pilihan hidup manusia. Dari kesimpulan tentang pertentangan kelas dengan berpijak pada Qur'an, Syari'ati melihat keseluruhan sejarah sebagai sebuah konflik kekuatan-kekuatan, dan manusia itu sendiri menjadi medan perang antara asal jasmaninya yang rendah dan semangat ketuhanannya.

Dari kesimpulan tentang pertentangan kelas antara Qabil dan Habil sebagai simbol kelompok, ia pun melihat sejarah sebagai sebuah lapangan perang di mana *tauhid* dan kemusyrikan, keadilan dan kezhaliman, penindas dan yang tertindas, saling bertentangan terus-menerus antara yang satu dengan yang lain. Dialektika sejarah Syari'ati itu tampaknya meminjam konsep dialektika sejarah Marxis. Analisisnya mengenai Qabil dan Habil sebagai sebuah simbol pertentangan yang terus-menerus disebut sebagai pemikiran orisinal dalam konteks pemahaman Islam. Syari'ati kemudian menyatakan bahwa sejarah adalah faktor yang sangat esensial dalam perubahan manusia, ia merupakan motor penggerak perubahan. Melalui cara berpikir ini sangat tampak bahwa sebenarnya Syari'ati sendiri rujuk dengan dialektika sejarahnya Marx tentang determinisme sejarah. Sejarah telah dikehendaki Tuhan menuju kemenangan kaum tertindas, di mana hal ini dinisbatkan oleh Syari'ati ke dalam salah satu doktrin syiah, *intizâr* (penantian). Konsep *intizâr* dalam tradisi Syi'ah merupakan determinisme tak terelakkan atas kemenangan kaum tertindas yang tinggal menanti waktu. Sejarah dinilai sebagai suatu

determinisme pasti menuju kemenangan tak terelakkan bagi kaum tertindas.²³³

Dalam analisis Hamid Enayat,²³⁴ pandangan ini mempecudangi dan sekaligus memberi kepuasan kepada partisan-partisan Materialisme dialektik dengan menunjukkan bahwa Islam pun mengajarkan bahwa keselamatan manusia, baik material maupun spiritual, hanyalah hasil dari suatu dialektika, pergumulan yang terus-menerus dalam individu dan masyarakat hingga tercapai kemenangan akhir prinsip tauhid.

Pandangan Syari'ati tentang model masyarakat ideal Islam pun sangat lekat dengan paradigma berpikir Marxis. Bagi Syari'ati, masyarakat Islam sejati tidak mengenal kelas, wadah bagi orang-orang yang tercerabut haknya, "yang tersisa, lapar, tertindas, dan dibedakan." Pesan Islam adalah pesan kerakyatan dari Tuhan yang "telah menjanjikan kepada orang-orang yang tertindas bahwa mereka akan mewarisi bumi dari orang-orang yang berkuasa."²³⁵

Konsep Syari'ati tentang alienasi pun juga tidak ada bedanya dengan logika Marxis. Syari'ati sendiri menegaskan, "*Tragedi paling mengerikan yang sedang mengancam penduduk dunia pada mana kini adalah "alienasi manusia" yang keterlalu!*"²³⁶ Menurut Syari'ati, keterasingan adalah proses melupakan atau menjadi tidak akrab dengan atau tak acuh pada diri sendiri. Yaitu, seorang kehilangan dirinya dan mengarahkan persepsi-persepsi dari dalam orang atau benda lain. Penyakit sosial dan spiritual yang parah ini mewujudkan dirinya dalam berbagai bentuk dan potongan yang berbeda dan

²³³ Sharough Akhavi, "Shariati's Social Thought," dalam Nikki R. Kiddie, *Religion And Politics in Iran*, (New Haven, London: Yale University Press, 1983), hlm. 134.

²³⁴ "Lihat Hamid Enayat, *Reaksi Politik ...* hlm. 98

²³⁵ M. Deden Ridwan, *Melawan Hegemoni*, hlm. 110

²³⁶ Ali Syari'ati, *Hajji*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 191.

tergantung pada banyak faktor. Menurut Syari'ati, satu faktor yang mengasingkan makhluk manusia adalah peralatan yang dipakainya untuk bekerja. Sosiologi dan psikologi mengajarkan bahwa seorang manusia selama masa hidupnya secara bertahap makin lama cenderung melupakan identitasnya yang nyata dan independen, sementara ia meningkatkan hubungannya dengan suatu alat atau profesi tertentu. Ia mulai menempatkan peralatannya sebagai pengganti dari kediriannya.²³⁷

Syari'ati mengilustrasikan gagasan ini dengan seorang yang bekerja pada suatu industri. Awalnya ia adalah manusia utuh yang memiliki kemampuan dasar, pemikiran, selera, serta daya emosional sebagaimana manusia pada umumnya. Setiap hari ia berhadapan dengan barang yang sama dengan cara perlakuan yang sama. Saat itulah sebenarnya ia menjadi instrumen alat produksi kapitalis. Ia menggiring karakteristik pribadinya menjadi monolitik sebagaimana logika-logika sebuah mesin. Ia terjebak dalam pusaran mesin-mesin pencetak uang Kapitalisme. Ia sendiri tidak sepenuhnya tahu apa yang diproduksi dan ke mana setelah itu. Yang ia tahu hanyalah tugasnya. Ia akhirnya menjadi makhluk aneh seperti binatang robotik.

Manusia ini tidak lagi menyadari dirinya sebagai makhluk yang dulu mempunyai bermacam-macam perasaan, gairah, emosi, dan daya kreasi. Sebagaimana kata Marcuse, ia telah menjadi manusia uni-dimensional. Atau mengutip Renou Gennon, manusia yang tersusutkan. Ia memproduksi demi konsumsi dan mengkonsumsi demi produksi. Keterasingan yang mempengaruhi orang melalui disiplin mekanis yang tidak manusiawi dapat disebabkan oleh birokrasi dan teknologi.

Berangkat dari kerangka berpikir tersebut, Syari'ati kemudian mengkritisi keterasingan masyarakat Iran dengan kultur aslinya

²³⁷ Ali Syari'ati, *Ideologi Kaam Intelektual*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 160.

digantikan oleh kultur Barat yang destruktif, "Sebenarnya yang mencengkeram kita adalah sesuatu yang tidak menyenangkan dan berbahaya, yakni "keterasingan kultural".

Syari'ati menandakan:

"Dengan demikian suatu makhluk yang diciptakan sebagai manusia-manusia yang kehilangan latar belakang, terasing dari sejarah dan agamanya, asing terhadap apa yang telah di bangun oleh bangsanya, sejarahnya, dan nenek moyangnya di dunia ini."²³⁸

6. Kritis Atas Pemikiran Syari'ati

Menelaah spektrum pemikiran Syari'ati akan mengantarkan pada suatu kesimpulan besar bahwa Syari'ati terkesan sebagai ilmuwan yang tidak konsisten. Ia sering menyerang suatu logika filsafat, sebagaimana terhadap Marxisme, kemudian pada kesempatan yang lain justru diadopsi untuk mengkonstruksikan gagasan dan landasan berpikirnya.

Gagasannya tentang filsafat sejarah tampak *ambiguous*, di satu sisi ia menyebut bahwa jatuh banggunya suatu peradaban merupakan penggerak sejarah, di sisi yang lain ia pun menyatakan bahwa kontradiksilah yang menjadi penggerak sejarah. Pertentangan dialektis antar dua kelompok manusia (Habil-Qabil) merupakan sumber inspirasi perubahan deterministik yang bersifat abadi sepanjang sejarah. Syari'ati kemudian menyebut bahwa *ummat* adalah format ideal masyarakat. Ia bukan merupakan hasil dari kontradiksi-kontradiksi antar kelas dalam masyarakat, melainkan dibentuk dan diarahkan atas dasar wahyu Illahi. Namur di sisi yang berbeda, ia pun mengakui bahwa pertentangan antar kelas dalam masyarakat sebagai sebuah determinisme sejarah. Pertentangan kelas adalah suatu

²³⁸ *Ibid.*, hlm. 161.

keniscayaan untuk mengantarkan massa menuju masyarakat tanpa kelas (*classless society*), tegasnya.

Dalam kesempatan lain, Syari'ati menyebutkan bahwa orang yang berhak menjadi pemimpin adalah orang yang mengerti tentang wahyu Tuhan. Ia harus memahami betul kehendak Tuhan untuk mampu memandu masyarakat menuju kesempurnaan. Secara eksplisit ia menegaskan bahwa yang bertanggungjawab untuk itu adalah para imam (ulama), karena ia memiliki kemampuan yang lebih dari masyarakat tentang wahyu dan wawasan agama. Syari'ati setuju dengan diadakannya seleksi dengan suatu kesepakatan (*ijma'*) untuk memilih orang-orang yang pantas memimpin, dan ulama memegang peran untuk memilihnya dengan konsekuensi terpilih harus patuh pada ulama.²³⁹ Hal ini berarti ulama ialah agen masyarakat yang memegang peran sangat penting dalam kepemimpinan masyarakat. Akan tetapi pada kesempatan berikutnya, Syari'ati secara terangterangan menentang konsep kepemimpinan Khomeini tentang *wilâyah al-fakîh* (kepemimpinan oleh ulama), di mana ia sendiri ambivalen dengan posisi para mullah. Menurut Syari'ati ulama juga bisa salah karena ia pun manusia biasa. Ia kemudian menunjukkan peran berlebihan kaum intelektual (*rausyanfikir*) sebagai kelompok yang berhak memandu masyarakat. Pemimpin umat harus dipilih oleh kelompok ini dan tidak harus patuh kepada ulama. Ia berpendapat hanya kaum intelegensia yang mampu mengatasi kemelut menuju perubahan ke arah kebebasan, keadilan, dan masyarakat tanpa kelas. Dengan kata lain, ia mengabsahkan diktatorisme kaum intelektual (*dictatorship of intelegentsia*). Dalam sudut pandang ekonomi, pendirian Syari'ati tentang masyarakat tanpa kelas merupakan suatu keniscayaan. Ia menyebutkan bahwa model ideal formal masyarakat dinisbatkan

²³⁹ Lihat Sharough Akhavi, "Shariati's Social... hlm. 143

kepada model masyarakat dalam Pemerintahan Ali, di mana gaji diberikan kepada seluruh pegawai dalam kapasitas yang sama secara kuantitatif. Namun di sisi lain, ketika berbicara tentang Marxism (Syari'ati terang-terangan mencerca konsep Marxis "sama rata sama rasa" yang mengakui persamaan *reward* secara kuantitas yang diberikan atas kerja seseorang. Bagi Syari'ati, prinsip tersebut hanyalah suatu angan-angan kosong dan utopis.

Di balik semua tarik ulur, kontradiksi, persinggungan, serta inkonsistensi tersebut di atas, muncul suatu pertanyaan yang perlu dijawab, sebagai fondasi awal untuk melakukan *mapping* terhadap lokus pemikiran Syari'ati. Bahwa apa yang dilakukan Syari'ati sebenarnya tidak jauh beda dengan kalangan neo-marxis, di mana di satu sisi mereka berusaha mempreteli sebagian bangunan-bangunan filsafat marxis yang dinilai sudah tidak lagi kompatibel dengan riitas konteks, namun di sisi lain mereka juga konsisten untuk mengambil bagian-bagian dari logika marxis kedalam konstruk pemikirannya. Apa yang dilakukan Syari'ati juga demikian adanya, di satu sisi ia sangat telak dalam mengkritisi Marxisme, namun di sisi lain logika-logika marxis diadopsi habis-habisan ke dalam gaya pemikirannya. Jika demikian, maka seolah cukup sulit untuk membedakan antara corak pemikiran Syari'ati dengan golongan neo-marxis. Bagaimanapun, jika merujuk pada alur berpikir dan logika-logika dalam melontarkan ide-idenya, secara ilmiah produk pemikiran Syari'ati tetap dapat disejajarkan dengan golongan neo-marxis. Akan tetapi untuk mengatakan dirinya sepenuhnya neo-marxis sepertinya juga berlebihan. Terdapat beberapa point yang dapat dijadikan garis pembatas antara Syari'ati dengan kelompok neo-marxis.

Pertama, bahwa titik serang Syari'ati terhadap Marxisme diarahkan pada landasan pokok atau fondasi filsafat Marxis yang berpijak pada "materialisme" dan pengingkarannya pada unsur-unsur

selain materi,²⁴⁰ bukan hanya pada ranah derivasi pemikirannya, teknisnya, strateginya, atau pada dataran praksis. Bahkan, Syari'ati lebih sering menghubungkan setiap kritiknya terhadap Marxisme dengan landasan filsafat materialisnya Marxisme itu sendiri. Dengan demikian Kritik Syari'ati terhadap Marxisme diarahkan ke dalam jantung Marxisme, bukan sekedar pada bagian-bagian tubuhnya.

Kedua, bahwa kritik-kritik Syari'ati terhadap Marxisme senantiasa dipertentangkan dengan akar-akar fundamental Islam. Syari'ati secara vulgar menunjukkan posisi ideologisnya di atas bangunan *tawhid* dengan Islam sebagai landasan berpikirnya. Di sini sangat jelas tampak bahwa Syari'ati berusaha secara getol mengunggulkan Islam di atas Marxisme. Syari'ati terkesan mengadili Marxisme di depan Islam dan menghubungkannya secara antagonistik. Bahkan terlepas dari subyektivitas pribadi Syari'ati, ide-ide sosialistik Islam yang sangat mirip dengan logika-logika marxis dikatakannya bukan merupakan saduran atau improvisasi dari ideologi lain, melainkan sebagai khasanah asli Islam. Syari'ati menunjukkan wajah semestinya tentang watak dasar Islam yang sebenarnya mengandung dasar material Sosialisme, demikianlah keyakinan Syari'ati. Dengan demikian jelas bahwa landasan filsafat pemikiran Syari'ati berangkat dari titik pijak yang berbeda dari kaum Marxis yang materialis.

Sebagaimana pandangan umum, Syari'ati lebih menonjol tampil sebagai seorang pencetak suatu rekayasa sosial yang mencita-citakan perubahan. Untuk menyebut dirinya sebagai Marxis rasanya

²⁴⁰ Pandangan materialistik Karl Marx ini banyak dipengaruhi oleh gagasan idealistiknya Hegel. Perbedaannya terletak pada alur logika yang dipakai oleh keduanya, Marx sekedar hanya membalik logika idealismenya Hegel menjadi logika materialisme. Secara detail gagasan Marx tersebut dapat ditilik dalam karyanya, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Moscow, 1957*.

sangat naif, mengingat Syari'ati sendiri adalah seorang penentang Marxisme tulen, di mana lewat karyanya, *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, ia menguliti dan mempereteli bangunan-bangunan filsafat Marxisme sampai ke dasar. Satu titik serang yang paling getol terhadap Marxisme adalah penolakan aliran ini terhadap dimensi spiritual manusia dan dimutlakkannya "materi" sebagai landasan seluruh teorinya. Dengan demikian julukan bagi Syari'ati sebagai seorang *sosialis Islam* bisa jadi lebih diterima ketimbang seorang ulama atau –sebaliknya- marxis atau neo-marxis. Syari'ati seolah menampilkan kerangka Islam sebagai konsepsi interseksionis atau sintesis antara Sosialisme, Mistisisme, dan, Eksistensialisme - untuk dikonstruksikan dalam interpretasi Islamnya.

Dengan demikian, merujuk beberapa argumen tersebut, jika pemetaan terhadap sosok Syari'ati di antara dua bilik harus dilakukan; apakah ia sebagai seorang *insider*, dalam arti seorang neo-marxis - atautkah *outsider*, dalam arti seorang kritikus yang berada di luar garis Marxis, maka Syari'ati lebih tepat untuk dikatakan sebagai seorang *outsider*. Meskipun pilihan ini membawa konsekuensi baru, tentang bagaimana caranya mendudukan posisi pemikiran Syari'ati yang logika-logika berpikrinya tentang konsepsi Sosialisme Islam hampir sepenuhnya marxis. Salah satu kuncinya adalah; pengamatan terhadap gagasan-gagasan Syari'ati tidak bisa hanya dilihat dengan analisis tekstual *an sich*. Sebagaimana halnya ketika memandang pemikiran Karl Marx, berusaha memahami totalitas pemikiran Syari'ati tanpa melihat riitas konteks ruang dan waktu rasanya juga kurang bijaksana. Analisis terhadap corak pemikiran Syari'ati tidak dapat dilihat dengan satu sudut pandang saja.

Apa yang tampak sebagai inkonsistensi Syari'ati bisa diterangkan sebagai suatu keniscayaan yang sulit dihindari oleh siapa pun yang berada pada *setting* historis Syari'ati. Dalam pandangan

Mochtar Pabottinggi,²⁴¹ Syari'ati merumuskan idenya ketika menyongsong revolusi Iran. Ia dituntut secara obyektif untuk mendefinisikan mana kawan mana lawan. Selain itu, kaum Muslim yang membentuk barisan Syari'ati umumnya masih berpikir tradisional yang harus menggunakan bahasa yang mereka pahami untuk membangkitkan semangat revolusi. Syari'ati harus memakai bahasa riita mereka. Akan tetapi agar tidak terperangkap pada kenyataan tersebut, Syari'ati juga harus memperlihatkan tujuan-tujuan tertinggi yang semestinya diusahakan oleh revolusi.

Syari'ati sadar betul akan pentingnya lokasi historis, dan bagaimana lokasi itu mempartikularkan seorang "pemikir merdeka". Pemikir merdeka, bagi Syari'ati, bukannya seorang tokoh yang merdeka untuk pindah ke mana saja dan tetap berfungsi sebagai pemikir merdeka. Di sini, yang dimaksudnya jelas adalah relativitas kebenaran dalam kaitan tempat dan waktu. Pemikir merdeka tergantung pada lokasi historisnya. Ia berada dalam hubungan simbiosis dengan kondisi sosialnya, yakni apa yang disebut *wahib*, salah satu sumber hukum. Ia menjadi pemikir merdeka hanya, karena gagasan-gagasannya sesuai dengan konstelasi lokasi historisnya. Dengan kata lain Syari'ati agaknya sadar betul akan pentingnya penyesuaian antara idealita seorang pemikir dengan riita yang dihadapinya. Ia berani memilih suatu posisi dalam relativitas kebenaran, berani menatapkan matanya dan bertindak menurut lokasi historisnya. Keberanian memilih posisi inilah yang membentuk sebagian besar dari ketokohan Syari'ati.

Dari perspektif lain, ideologisasi agama yang dilakukan Syari'ati dalam wacana yang lebih luas, dapat dinilai sebagai kekeliruan yang menggiringnya kepada *religious mindedness*,

²⁴¹ Lihat ulasan Mochtar Pabottinggi, "Tentang Visi ... hlm. 86

merujuk pada istilah *Clifford Geertz*. Di mana, ideologisasi agama - dalam kaca mata universalitas dan demokrasi dapat mengantarkan seseorang kepada subyektivitas pilihan yang menafikan kelompok di luar dirinya. Implikasi selanjutnya adalah munculnya eksklusivitas, intoleran, dan dikotomisasi yang menilai segala sesuatu secara subyektif - hitam putih. Dengan logika yang demikian, upaya Syari'ati untuk menggiring Islam ke dalam pergulatan ideologis dengan beragam ideologi lain bisa dianggap mempersempit cakrawala Islam itu sendiri, sehingga yang muncul adalah - meminjam istilah Syafii Maarif cara pandang *belah bambu*, mengangkat tinggi suatu ideologi, pada saat bersamaan menjatuhkan dan menginjak ideologi lawan. Bagaimanapun, perdebatan ideologis tidak akan menghasilkan pemenang, karena masing-masing berangkat dari subyektivitas dan keyakinan yang berbeda. Ia hanya akan *mengamini* salah satu diktum yang mengatakan, "*jika suatu nilai divonis dengan kaca mata nilai yang lain maka yang keluar adalah prasangka.*"

Namun di balik apa yang tampak dari luar, satu hal yang perlu disadari adalah bahwa keputusan Syari'ati untuk merancang aksi-aksinya - sekali lagi sangat dipengaruhi oleh riitas konteks. Internalisasi Islam yang dilakukan Syari'ati tidak semata-mata dijustifikasi sebagai produk murni ideologis yang berangkat dari keyakinan *an sich*. Dalam kenyataannya ideologisasi yang dilontarkan Syari'ati sangat erat dilekatkan dengan akar tradisi masyarakat Iran yang memiliki latar belakang agamis. Ideologisasi Islam yang ditempuh Syari'ati diorientasikan untuk menyadarkan masyarakat terhadap berbagai tragedi yang menimpa bangsa Iran di bawah kediktatoran Syah Pahlevi. Islam yang dikedepankan Syari'ati lebih banyak dikaitkan dengan tradisi dan lokalitas masyarakat Syi'ah, di mana tradisi Syi'ah merupakan akar masyarakat Iran itu sendiri.

Dengan cara pandang tersebut, kegigihan Syari'ati untuk memerangi beragam ideologi dunia yang secara semena-mena menginfiltrasi masyarakat dunia ketiga dapat dilihat sebagai satu pilihan prasyarat bagi Syari'ati untuk kemudian mengedepankan Islam sebagai alternatif solusi. Dengan demikian apa yang dilakukan. Syari'ati juga tidak dapat dipandang sebagai upaya pengukuhan terhadap Islam ideologis semata. Demi mencapai tujuan jangka pendek menumbangkan rezim Syah dengan segenap asumsi yang mendukung dan membenarkan eksistensinya, Syari'ati perlu menunjukkan superioritas ideologi Islam atas paham-paham Barat. Hanya dengan keyakinan superioritas Islam tersebut kekuatan Islam Iran dapat digalang, meskipun bersamaan dengan itu Syari'ati perlu menunjukkan bahwa tujuan tertinggi tetap adalah kebebasan dan persamaan manusia. Begitulah maka, sebagaimana ilustrasi Mochtar Pabottinggi, seolah bagai seorang Marxis, Syari'ati di sana sini juga membicarakan kesadaran kelas; di tempat yang berbeda, bagai seorang islamis, ia berjuang memenangkan Islam di atas segala ideologi lain. Dengan demikian apa yang tampak di permukaan sebagai dilema ideologi atau keterbukaan sesungguhnya dilihat sebagai dilema antara lokasi historis seorang pemikir dengan lokasi idealnya.

Tak ayal lagi, cara berpikir Syari'ati yang banyak dipengaruhi logika Marxis tersebut membuktikan bahwa di satu sisi, Syari'ati berusaha untuk mereduksi paham Marxisme sampai ke dasar, namun di sisi lain ia kemudian mengadopsi logika Marxis tersebut ke dalam suatu konsep Islam revolusioner. Dengan cara yang demikian maka dalam konteks Iran di mana Marxisme banyak digandrungi oleh berbagai kalangan, baik intelektual maupun kaum muda, Islam dapat hadir menjadi alternatif solusi yang tidak kalah menawan dari Marxisme itu sendiri.

7. Karl Marx dan Islam

Jika diamati lebih jauh, Marx dan juga Engels hanya menyinggung secara sangat terbatas tentang Islam dalam tulisannya yang secara insidental terfokus pada preconsepsi euro-sentris untuk mendasarkan teorinya. Kata "Islam" adalah term yang asing dalam tulisan-tulisan Marx dan Engels, tanpa investigasi dan informasi yang cukup. Sebagai contoh surat Engels kepada Marx (tertanggal 26 Mei 1853) yang merangkum sebuah buku geografi Arab yang menerangkan tentang muncul dan berkembangnya Islam oleh invasi suku badui. Marx dalam surat balasannya kepada Engels mencakup kata-kata,

"And as to religion, the question resolves itself into the general and therefore easily answered one: Why does the history of the East appear as a history of religions?"

Marx kemudian menjawab pertanyaan ini dengan rujukan pernyataan seorang ahli Fisika Perancis dan yang juga penjelajah abad 17, Francois Bernier,

"Bernier rightly regards the fact that there is no private property in land as the basis of all phenomena in the East, he refers to Turkey, Persia and Hindustan. This is the rii key, even to the Oriental heaven...."²⁴²

Hal ini dapat dipahami sebagai kerancuan dan keterbatasan yang dialami Marx dan Engels. Marx dan Fngvk, secara salah menilai bahwa model masyarakat yang terbentuk sebagai sejarah agama hanya didasarkan pada ketiadaan kepemilikan atas tanah pada waktu itu. Dalam kenyataannya feodalisme Eropa berbeda dengan apa yang terjadi di tanah Arab. Perbedaannya terletak bahwa feodalisme Eropa, aristokrasi mengambil bentuk kepemilikan tanah secara turun-temurun,

²⁴² Marx and Engels, *Selected Correspondence*, (Moscow: Progress publications, 1975), hlm. 73-6.

tetapi di Arab disebabkan oleh kekuasaan politik sangat terkonsentrasi, peraturan yang lebih bebas untuk diberikan atau disingkirkan. Selanjutnya pada masa khalifah, yang difokuskan oleh Marx dan Engels, sebenarnya kepemilikan privat waktu itu telah ada dalam beragam bentuk, baik dalam praktek maupun secara teoritis yang tercantum dalam syariah.²⁴³

Kemudian, Engels di akhir hayatnya mengulangi point ini pada sebuah footnote dalam artikel, "*On the history of early Christianity*". Dalam karya Engels tersebut terdapat sebuah footnote yang menyebutkan kata "Mohammedans", namun setelah membacanya orang dapat dengan mudah menyimpulkan bahwa ia tidak mempunyai cukup referensi maupun pemahaman tentang Islam sedikitpun.²⁴⁴

Apa yang tampak pada ketidakjelasan Islam atau Muhammad dalam tulisan-tulisan Marx-Engels menunjukkan keterasingan Islam dari analisis keduanya ketika menuangkan pandangan dan sikapnya terhadap agama. Bahkan dapat dikatakan bahwa Marx dan Engels tidak memiliki referensi sedikit pun tentang Islam di dalam tulisan-tulisannya. Dalam kaitannya dengan permasalahan ini, Dr. Farooq²⁴⁵ menyatakan pandangannya:

"Interestingly, Marx-Engels both have been quite thorough in terms of sifting through the vast canvas of human history to formulate the formidable edifice of their theory and analysis. Most painstakingly, they have studied human history where Judaism and Christianity have not escaped their radar. However, for whatever reason, in the entire works of Marx, there is ABSOLUTELY NO reference whatsoever to Islam,

²⁴³ Lihat Anne KS Lambton, "Landlord and Peasant in Iran for the forms of Land Ownership in Iran from the Islamic Conquest to the 20th Century". Terjemahan dalam bahasa Parsi oleh Manoochehr Amiri, Tehran, 1984. Seperti dirujuk dalam www.iran/bulletin.org/Islmodem.htm 1.12 April 2003.

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Dr. Farooq, aktivis pada organisasi MIA (Moslem International Association).

Muhammad or the impact they had on history or the society or ideology that emerged in that line."²⁴⁶

Ketidakjelasan keterangan Marx-Engels tentang sedikit dari apa yang telah ditulisnya tentang Islam dinilai oleh Farooq sama saja tidak ada, karena ia tidak memberikan gambaran apa pun tentang Islam. Selanjutnya ia menegaskan:

"From my personal reading of Marx, I was aware of the complete absence of Islam and or Muhammad from their works. Actually, in their entire works, there is absolutely nothing about Islam or Muhammad as far as Marx is concerned."²⁴⁷

Selanjutnya, Farooq menjelaskan bahwa apa yang nyata dalam ketidakhadiran referensi tentang Islam atau Muhammad dalam karya Marx dan kesamaran yang muncul dalam karya Engels, setidaknya dapat dirunut pada empat kemungkinan *Pertama*, Marx-Engels memang tidak tahu menahu apa pun tentang Islam atau Muhammad. *Kedua*, mereka tidak mengetahui secara substantif dan kecukupan informasi untuk membuat suatu referensi. *Ketiga*, mereka menemukannya tetapi dalam konteks yang tidak relevan dengan karya-karya mereka. *Keempat*, mereka mengetahui sepenuhnya tetapi tidak dapat mengintegrasikannya ke dalam skema "*dialectical - historical materialism*" yang menjadi gerbang proses "*class struggle*." Tiga hal pertama dapat dipahami sebagai kemungkinan yang dapat di pertimbangkan, sedang kemungkinan terakhir sepertinya tidak dapat dicurigakan terhadap kesengajaan Marx-Engels untuk tidak mengikutsertakan Islam dalam analisisnya mengenai agama.

²⁴⁶ Lihat DR. Farooq, "Towards Marxists-Muslims Dialog Part IIB", dalam: www.globalwebpost.com/shetu/archive/articlearchive/farooq-marx2b.html. Diakses 23 Januari 2017.

²⁴⁷ DR. Farooq, *ibid.*

8. Islam antara Menerima dan Menolak Sosialisme

Dengan riitas yang telah diketahui mengenai ketidakhadiran Islam dan Muhammad dalam khasanah pemikiran Marx dan Engels, maka posisi Islam terhadap Marxisme - pada dasarnya dapat dikatakan terpisah satu sama lain. Namun demikian, dalam menempatkan posisi Islam di tengah- tengah ideologi Marxisme, dan lebih ekstensif lagi Sosialisme, para pemikir Muslim berselisih pendapat. Sebagian kalangan menyatakan kesepahamannya terhadap peluang simbiosis antara Islam dengan Marxisme, tetapi sebagian kalangan yang lain menolaknya, tanpa rujuk sedikit pun. Kemudian di antara keduanya terdapat kelompok yang berada di tengah-tengah, menerimanya secara selektif, atau menerima Sosialisme tetapi menolak Marxisme dan Komunisme.

Alasan yang dilontarkan oleh kalangan Muslim yang menolak terminologi "Sosialisme", terlebih lagi Marxisme dan Komunisme dalam khasanah Islam meliputi beberapa hal di bawah ini.²⁴⁸

Pertama, Sosialisme merupakan istilah yang digunakan dalam filsafat marxis yang asing bagi Islam, seperti halnya filsafat Kapitalisme. *Kedua*, Islam menyatakan perang terhadap, Kapitalisme dan feodalisme sebelum Sosialisme mengklaim melakukan hal serupa. *Ketiga*, filsafat sosialis pada dasarnya hanya bentuk lain dari tribalisme, yaitu kelas ekonomi yang didasarkan pada asumsi bahwa

²⁴⁸ Wacana ini pernah menjadi polemik yang cukup hangat dan diperdebatkan dalam sebuah Konferensi Pemuda Islam Internasional pada 1973 di Libya. Konferensi tersebut akhirnya menyepakati bahwa terminologi Islam, khususnya terminologi yang disebutkan dalam Qur'an, sunnah, dan fiqh, adalah yang paling sesuai untuk mengekspresikan implikasi solusi Islam dalam masalah hubungan politik, ekonomi, sosial dan pendidikan yang membedakannya dari terminologi, teori, dan dogma lain, termasuk di dalamnya Sosialisme. Lihat Kalim Siddiqui, *Seruan-Seruan Islam: Tanggung Jawab Sosial dan Kewajiban Menegakkan Syariat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 65.

manusia bertindak berdasarkan kepentingan kelasnya. Islam, di sisi lain, menciptakan suatu tatanan ekonomi dan sosial, di mana tidak ada kelas - kelas yang menunjukkan peran ekonominya.

Keempat, filsafat sosialis didasarkan pada konflik terus menerus antar kelas, di mana kelas - kelas tersebut secara kontinyu mengubah posisi dominan mereka. Sosialisme secara implisit mengakui pandangan filosofis, yang menganggap manusia pada dasarnya jahat, licik, dan individualis. Bias filsafat Sosialisme tersebut berasal dari pengaruh Kristen dan Yahudi dengan pemikiran marxisnya yang sangat mengakar. Hal ini dinilai sangat kontras dengan pandangan Islam.

Kelima, secara historis, Sosialisme merupakan reaksi terhadap kekerasan sistem kapital, di sisi lain Islam merupakan kekuatan positif yang justru jauh - jauh hari mengantisipasi pertumbuhan Kapitalisme. *Keenam*, baik Kapitalisme maupun Sosialisme harus diterapkan dan dipertahankan dengan kekuasaan secara paksa yang diorganisir sebagai kediktatoran negara boluis, atau yang kemudian disebut revolusi proletariat. Dalam prakteknya Sosialisme semata - mata mengarahkan dirinya pada Kapitalisme baru, yaitu Kapitalisme negara. *Ketujuh*, tidak ada perbedaan kualitatif antara Kapitalisme pribadi di bawah negara borjuis dengan Kapitalisme negara di bawah negara sosialis. Keduanya sampai batas tertentu sama-sama eksploitatif dan memaksa.

Kedelapan, Islam, di sisi lain memotivasi tindakan sosial dan ekonomi manusia dengan cara sedemikian rupa sehingga tidak ada seorang pun yang mengejar kerakusan dan keserakahan yang menandai sistem Kapitalisme, Islam menggabungkan pengejaran benda - benda kolektif dalam suatu kerangka kolektif di mana tujuan individu dicapai tanpa mengeluarkan biaya sosial. Islam menyatakan tatanan sosial dalam persauclaraan manusia yang lebih banyak men

jamin daripada negara persemakmuran atau sistem sosialis apa pun di mana anggota masyarakat yang paling lemah, jika ada, benar-benar dilindungi.

Pandangan-pandangan tersebut menjadi dasar penolakan terhadap, penggunaan terminologi Sosialisme dalam khasanah Islam. Argumen yang diajukan untuk mendukung gagasan ini adalah tidak dikenalnya istilah Sosialisme dalam landasan otentik Islam baik Qur'an maupun sunnah Nabi. Meskipun disadari hal ini lebih mengarah pada perdebatan terminologis tentang penggunaan istilah Sosialisme. Islam, dalam perspektif ini, diakui sebagai ideologi yang berbeda dengan Sosialisme ataupun Kapitalisme.

Adapun mengenai terminologi Islam kiri yang pernah digagas oleh Hassan Hanafi tidak diindikasikan untuk menandai rujuknya Islam atas Sosialisme-Marxisme. Hassan Hanafi menegaskan dalam konsepsinya tentang term Islam kiri, bahwa "Islam Kiri" bukan Islam yang berbaju Marxis, dan bukan pula Marxisme yang berbaju Islam. Ia tidak terpengaruh oleh Marxisme dalam bentuk maupun isinya, tapi ia Mempuyai ungkapan-ungkapan untuk membangun revolusi kaum Muslim. Ia tidak terpengaruh Barat, karena pada dasarnya menantang Barat. Ia bukan pencerahan yang diartikan di Barat, tapi merupakan tahap yang dilalui oleh setiap peradaban. "Islam Kiri" mengungkapkan apa yang kaum Muslim perlukan dalam kehidupan modern.

Lebih jelas lagi penolakan Islam terhadap Komunisme sebagai cabang Sosialisme telah menjadi konsensus bersama para ulama. Para ahli fiqh al-Azhar yang terdiri dari para doktor al-Azhar pada 1948 mengukuhkan pandangan mereka bahwa Qur'an menolak kecenderungan cara berpikir kehadiran Komunisme dalam khasanah Islam. Qur'an lebih menekankan kedermawanan, tanpa kekikiran dan sifat boros, (17:31/29;25:67). Keberadaan mekanisme warisan dalam Islam, sebagai contoh, menunjukkan penghormatan atas hak milik dan

menjamin kelayakan hidup yang dikenalkan dan diatur dalam Islam. Secara bulat, fatwa (opini yang absah) menurut para ulama memproklamirkannya dengan satu ungkapan, "*lâ shuyûiyah fî al-Islâm*," tidak ada komunisme dalam Islam.²⁴⁹

Sisi lain dari pandangan yang menolak Sosialisme adalah kelompok yang lebih membuka jalan untuk hubungan dialogis antara Sosialisme dan Islam. Dalam sudut pandang Hamid Enayat²⁵⁰ Sosialisme dilihatnya sebagai ideologi yang paling dekat dengan Islam dari sekian banyak ideologi sekuler lainnya:

"Sosialisme lebih dekat kepada himbuan - himbuan Islam kepada persaudaraan, keselarasan sosial dan egaitarianisme dibanding dengan Nasionalisme dan Demokrasi."²⁵¹

Selanjutnya dikatakan bahwa dalam konteks yang lebih spesifik, sebagai dua sistem rekayasa sosial politik, Islam dan Sosialisme bersatu dalam penghargaan mereka yang, tinggi kepada kolektivisme, atau keseimbangan antara kepentingan individu dan kelompok, pengendalian oleh negara, dan pemerataan kemakmuran. Berbeda hal yang terjadi dengan Nasionalisme dan Demokrasi, Islam berselisih pendapat dengan Nasionalisme mengenai doktrinnya yang mengunggulkan etnisitas dan keistimewaan kelompok sebagai kriteria sahib dalam mewujudkan tujuan. Dengan Demokrasi, Islam berselisih paham mengenai kebebasan mutlak untuk berpendapat yang diagung-

²⁴⁹ Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism...* hlm. 26. Seperti dikutip dalam Mouhssinne Barazi, *Islamisme et Socialism*, (Paris: Geuthner, 1929), hlm. 132

²⁵⁰ Hamid Enayat, guru besar Ilmu Politik Universitas Tehran, dan Universitas Oxford untuk studi Sejarah Timur Tengah Modem

²⁵¹ Lihat Hamid Eanayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20*, (Bandung: Pustaka, 2001), hlm. 216. Senada dengan itu Musya Asy'ari menyatakan bahwa Islam adalah agama universal yang mengandung nilai-nilai kesetaraan, persamaan dan solidaritas antar umat manusia. Hasil wawancara dengan Musya Asy'ari tanggal 8 Januari 2017

agungkan dalam Demokrasi. Sementara Islam tidak memiliki bahan pertentangan dengan prinsip-prinsip umum Sosialisme. Menurut kelompok ini, setelah Sosialisme hadir secara bersahabat dengan Islam, maka keduanya tidak aneh jika dikatakan sebagai dua ideologi yang saling koheren satu sama lain.

Akan tetapi, dalam pandangan yang lain kelekatan Islam-Sosialisme menjadi buyar ketika Sosialisme merujuk pada model Sosialisme modern seperti yang diusung oleh kelompok Hegelian dan Marxian. Tentu saja, ketegangan akan muncul di antara keduanya manakala Sosialisme dijalin dengan promosi Hegel atas etnosentrisitas Eropa dan doktrin anti agama ala Marx, atau ketika Islam dibenturkan dengan konsep kepemilikan bersama (*public ownership*) yang; tentu saja membahayakan penghargaan atas kesucian kepemilikan pribadi dalam Islam. Namun demikian yang; perlu digarisbawahi adalah bahwasannya Sosialisme versi Hegel dan Karl Marx bukanlah bagian integral dari Sosialisme. Meskipun model Hegel dan Marx memiliki pengaruh cukup besar dalam praktek-praktek Sosialisme, akan tetapi keduanya tetap sebagai varian dari bentuk Sosialisme secara keseluruhan. Beberapa hal inilah yang menjadi latar belakang bagi kalangan Islam yang lebih membuka diri dengan Sosialisme.